

ב"ה
שנה יד
גליון ו (פד)
אב - אלול תשנ"ט

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

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

ף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

•

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

•

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

•

ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים

•

ישיבה קטנה "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	גנוזות
ה	תשובה בדין ערב רבי שמואל הלוי זלה"ה תלמיד המהרי"ט זלה"ה (ש"ע - תפ"ט)
ז	בענין נרב ואביהו רבי משה חריף מברסק זצ"ל (- ת"ק -)
ט	שינוי השם בטעות לקנין גניבה רבי מרדכי מבייאלה זצ"ל (- ת"ק -)

חידושי תורה

יא	הרב שמעון הירש ר"מ בישיבת אור ישראל מאנסי נ"י.	בדין סמיכת גאולה לתפילה
יג	הרב יצחק אהרן טרכילו רו"כ ללימוד יו"ד קארלין סטאלין, קרית ספר	בדין השבת אבירת מומר
טז	הרב חיים כהן	בענין נאמנות עדים לומר קרובים היינו
יט	הרב בנימין פרידמן בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין גדר וסיבת קלא דשטר לגבות ממשעבדי (ג)
לה	יצחק דב בוקשפן קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין מיגו חרץ לבית דין (ב)

בירורי הלכה

מג	הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן רו"כ מטה אהרן, מח"ס מכת"ס ליעקב	בענין טעה בפסוקי דזמרא והתחיל ברכת יוצר אור
מה	הרה"ג ר' מאיר שמחה אורבון ראש ישיבת הר"ן, ביתר	בענין קביעת מזוזה ע"י מי שאינו בר חיובא
מז	הרב דוד אריה ציינוירט מח"ס "ידי קדוש", קארלין סטאלין, ביתר	בעניני כל תלין (ג)
נג	הרב שלום מרדכי הלוי סגל רו"כ אהל רבינו יונתן, ירושת"ו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין קנין דברים וקנין אתן
עג	הרה"ג ר' יוסף פליישמן רו"מ כולל חו"מ, גבעת המבטח	מי שכירך על המחיה במקום ברכת המזון

העושה שליח לסיים מצוותו
אם השליח מברך

הרב שניאור זלמן די שו"ת
מח"ס זכרון צבי
בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

בירור בדין פת הבאה בכיסנין (א)

הרב פינחס דיק
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו

מנהגי ישראל

יום כפור קטן

הרב יחיאל גולדברג
קארלין סטאלין, ירושת"ו
רו"כ דגל ירושלים

קט

הערות

הערות שונות - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד כירושלים תובכ"א / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין סליחות בה"ב כפסח שני - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, בני ברק / הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / קביעת מזווה קודם ל' יום - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, רב דקהל בני יעקב, ניו יארק / על זמן שקיעת החמה וצאת הכוכבים - הרב ישראל דב קפלן, רו"כ בית וגן ירושת"ו / על הנ"ל - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס ימי נחמיה ועוד, ירושת"ו / בענין תוספת שבת ויו"ט ובענין זיקת שתי הלחם למזבח - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד ירושת"ו / בענין כשרות תרופות הומופאטיות - הרב יצחק מאיר האגר, צפת / בירורים במצוות פריקה וטעינה וכל תלין - הרב צבי חיים די שו"ת, גבעת זאב / בענין מצוות לא תתמוד - הרב מאיר יצמץ, בני ברק / בענין מזיגת יין בזמנינו - הרב יצחק בן יוסף, בני ברק / הערות כמשנתו של היעב"ץ ובענין כ"ג סיון - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין קביעת לצאת יד"ח בשמיעת ברכה מאחר - הרב שניאור זלמן די שו"ת מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / על חלוקת ספר התהלים לימי החודש - הרב פרץ דיסין, ירושת"ו / בדין אבידה שנמצאת במלון - הרב שלמה זלמן טרבלו, ביתר / הערות שונות - הרב אריה בוטבול, ירושת"ו / על הערות במנחת חינוך בענין קידוש שבת בדברים - הרב יחיאל הלוי פראנד, לונדון / על ההערות במנחת חינוך - הרב יהושע גוטליב, ירושת"ו / על הנ"ל - הרב חיים דוד פדר, ירושת"ו / הערות שונות - הרב ישראל דענדעראוויטש, ירושת"ו / על ההערות במסכת פסחים - גמליאל רבינוביץ, בני ברק / ניחום אבלים בשבת לכתחילה או בדיעבד - אליהו חיים פנחס, ירושת"ו / בענין אכילת בשר ושתיית ייין בליל התענית ובשני וחמישי - הרב אברהם גוטליב, ביתר / על נוסת הקדיש שבסיום מסכת - אריה לייב רוזנטל, ביתר / בענין טומאת קרובים - יוסף ברא"ש גוטשטיין, ירושת"ו / בענין קבלה לנזירות - עמרם בלוי, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

בשבלי הלקט

תיקוני סופרים

קנח

הרב משה מנחם הכהן קצבורג ירושת"ו
הרב יוחנן ברא"ש בריזל, ירושת"ו

מפתחות הענינים שנה יד

רבי שמואל הלוי (הזקן) זלה"ה*
מרכני קושטאנדינה

תשובה בענין ערב

שאלה

ראובן היה חייב לשמעון מנה ויהי כי הקיפו תקופות הימים נשבה ראובן בידי גוים והוצרך לפדיון נפשו סך מה וחלה את פני שמעון בעל חובו שיעשה עמו חסד ואמת לתת לו מעות לפדיון נפשו, ויען כי ראובן הגו' מימי קדם היה נושא ונותן בפרנקיא"ה על יד לוי בן שמעון ונשאר חייב לו סך מה עתה אמר לו שמעון אם תרצה שאתן לך מעות לפדיון נפשך תפרע לי אותו הסך שנשארתי חייב לי בפראנקיא על יד בני וכל מה שאתה חייב לי מישן ועליהם אוסיף ואתן לך מעות לפדיון נפשך ותעשה על הכל שטר חוב עליך ועל אשתך והכתים שלך במשכון, ויען כי ראובן היה רחוק למעות נתרצה על הכל ואמר לאשתו הנה שמעון רוצה לתת לי מעות לפדיון נפשי אך בזאת שתכנס את ערכי בעדי בעד מה שילווה לי עתה וגם בעד החוב הישן ובכן נתן שמעון לראובן מנה ועשו מהכל שטר חוב אחד על ראובן ואשתו בין מחוב ישן בין ממה שנתן ביד לפדיון נפשו וכללו הכל בשטר אחד וכסבורה אשת ראובן שהחוב בשטר הוא המעות שהלוה שמעון לראובן לפדיון נפשו בלבד שהיא לא יודעת מהחוב האחר כלום, וגם העדים לא פירשו לה כלום אלא אמרו לה סתם תמלי קנין שאת נכנסת ערכי בעד בעליך, ויהי היום נפטר ראובן לבית עולמו וחיי לכל ישראל שבק שמעון תובע אלמנתו שתפרע לו כל הסך הכתוב בשטר הגו', והיא טוענת שלא נתחייבה כי אם בעד מה שלווה ראובן לבעלה לפדיון נפשו על פי דבורה בלבד, אמנם בעד החוב הישן לא נתחייבה בעד בעלה שלא ידעה מהחוב ההוא כלום, וגם בעלה לא הגיד לה כלום, וגם העדים שנמלו ממנה קנין לא פירשו לה כלום ואף אם תמצי לומר שסברה וקבלה היא טוענת עתה נחת רוח עשירי לבעלי שלא ע"פ דבורה הלוהו הסך הישן ובעת שנמלו ממנה הקנין של הערכות היתה אנוסה ומוכרחת במעשיה לפי שהיה צריך ראובן בעלה המעות לפדיון נפשו ואם לא תתחייב בעד הכל לא היה רוצה שמעון לתת לבעלה מעות לפדיון נפשו, ולא נתחייבה מדעתה הטוב, כי אם בעד מה שהלוה עתה שמעון לבעלה [לפדיון] נפשו כנו"ל, ובעד השאר היא פטורה יען היא אנוסה ומוכרחת במעשיה ואינה רוצה לפרוע לשמעון כי אם מה שנתן לבעלה על פי דבורה לפדיון נפשו ולא יותר, עוד טוענת אשת ראובן כבר שעבר זמן המונבל כיניהם היה לו לשמעון להזהירני ואני הייתי שולחת לו לבוא הוא או שלוחו לא שעברו ערן ועדיני והרחבת לו זמן ואני לא יצאתי ערכי אלא לזמן המונבל כינינו הכתוב בשטר, ואם אתה הרחבת לו זמן הפסדת אנפשיך, על טענות הללו יבא דברו הטוב ושכמ"ה.

* כתבני אודותיו בגליון פ', כסלו טבת תשנ"ט.

אע"כ צ"ל כמעט הב', ואפשר לומר רזה הוא כוונת המדרש אותם ולא בגדיהם וקשה דלמא אותם ולא גופם, לכך אמר המדרש שנאמר וישאום בכותנותם מלמד שגרום ביתידות כדפי' הרמב"ן ז"ל, וא"כ ליכא למימר אותם ולא גופם דא"כ קשה למה גרום ביתידות, אך קשה דלמא לעולם אותם ולא גופם וא"ל כנ"ל למה גרום ביתידות דיש לומר כמעט הב' משום שנשרפו מבפנים לכך הביא המדרש רא"א לא נשרפו אלא מבחוץ וק"ל.



רבי מרדכי מבייאלי זצ"ל

בענין שינוי השם בטעות לקנין גניבה

שמעתי דבר נאה ומתקבל לאומרו בלומדי' מופלגי תורה וראוי' לכתוב על הספר
בשם אדם"ו החרוף החסיד מ"ו מרדכי ז"ל מבייאלי

ב"ק דף ס"ה ע"ב א"ר אילעא נגב מלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו
טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, ופמור מד' וה', מתקוף לה ר' זירא וניקנינהו בשינוי
השם, ולפטור אפילו מקרן ולר' אילעא פמור מד' וה' משמע אבל קרן חיובי מחייב ואמאי, ומשני
אמר רבא שור בן יומו קרוי שור איל בן יומו קרוי איל, שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור או כשב
או עז כי יולד, וכי שור יולד עגל יולד, וכי איל יולד מלה יולד, אלא מכאן מוכח שור בן יומו קרוי
שור, איל בן יומו קרוי איל ולא הוי שינוי השם ולא קנה עכ"ל הגמ', והרא"ש פוסק אם נגב מלה
ונעשה איל או עגל ונעשה שור קנה בשינוי השם, וקשה דהא הוא סותר לגמ' הנ"ל, דמסיק שור
בן יומו קרוי שור ולית מאן דפליג עליה, ותיריך הנ"ל דהרא"ש אויל לשיטתו ורבא אויל לשיטתו,
דאיתא בדה"פ ס"ו ע"א דרבא סבר יאוש לא קני מהכא קרבנו ולא הגזול אימת אילימא לפני יאוש
פשימא למה לי קרא אלא לאו לאחר יאוש וש"מ יאוש לא קני ש"מ, ופריך והא רבא הוא דאמר
לעיל דגזול קרבן דחבריה, ומשני איבעית אימא הדר ביה, ואיבעית אימא חד מינייהו רב פפא
אמרה דיאוש לא קני ורבא סבר בכ"מ דקנה יאוש, ופסק הרא"ש דהלכתא כר"פ דיאוש לא קני,
ובכאן ג"כ יש לתמוה על הרא"ש מגליה זה הסברא הא כגמ' סתם קאמר חד מינייהו רב פפא
אמרה י"ל דלעולם רבא יאוש לא קני, וא"ל כקושית הגמ' והא רבא הוא דאמר דגזול קרבן
דחבריה י"ל דזה רב פפא אמר וסבר יאוש קני אבל רבא סבר יאוש לא קני בכ"מ.

אך נראה לומר דע"כ מוכח דרב פפא אמר יאוש לא קני דהש"ך תירץ על הקושיא דידן על
הרא"ש דסותר לגמ' דידן תי' הש"ך אדרבה לק"מ די"ל דבדורו של רבא הוי קרוי לשור בן יומו
שור ואיל בן יומו איל אבל עכשו אינו כן לכך פסק הרא"ש דיקנה בשינוי השם, אך מוכח דאין
זה סברא דא"כ מאי פריך ר' זירא והוי שינוי לפטור אפי' מקרן דבאמת כן הוא בדורו דרבא
לא הוי שינוי השם דשור בן יומו קרוי שור אבל עכשו באמת הוי שינוי השם, אע"כ בדורו
דרבא נמי קרא לעגל עגל דשור בן יומו לא קרוי שור ושפיר פריך ר' זירא נמצא דע"כ מוכח
דסברת הש"ך אינה סברא כלל א"כ קשה מאי משני רבא שור בן יומו קרוי שור, אך י"ל כך
הא דאמר רבא שור בן יומו קרוי שור מדאורייתא קאמר אפי' בבני אדם קראו לעגל עגל י"ל
הך דב"א קראו לה לא הוי שינוי השם אלא כדקרא לה דאורייתא הוי שינוי השם והוי שינוי
השם בטעות, ואי' כגמ' דרבא סבר יאוש לא קני ופריך מיתיבי הגנב והגזול והאגס הקדישן
הקדש וא"א יאוש לא קני אמאי הקדישן הקדש, ומשני הגמ' משום דהוי שינוי השם דמעיקרא
חולין והשתא הקדש, נמצא אם איתא דסבר רבא דשינוי השם בטעות לא הוי שינוי שם ויאוש
לא קני קשה אמאי אמרה הגמ' הקדישן הקדש¹ אע"כ מוכח דר"פ אמר יאוש לא קני, ולפ"ז יש
לומר דהברייתא דהגנב והגזול רב פפא אמרה, ושפיר משני הגמ' דשינוי השם בטעות הוי שינוי

1 נראה כוונתו ע"פ מה שהקשו הראשונים שם דאיך קנאו בשינוי השם ע"י שהקדישו הרי קודם שקנאו אינו יכול להקדישו ואיך מתחיל הדבר, (ועיין ברמב"ן במלחמות בהגזול בתרא וברשב"א גיטין ג"ה ע"ב), ועי"ז מתרץ דנהי דבאמת אינו קדוש מ"מ האנשים דלא ידעי מזה מחזיקין אותו להקדש והו"ל שינוי השם בטעות.

רבי מרדכי מבייאלי זצ"ל

בענין שינוי השם בטעות לקנין גניבה

שמעתי דבר נאה ומתקבל לאומרו בלומדי' מופלגי תורה וראוי' לכתוב על הספר
בשם אדמ"ו החריף החסיד מ"ו מרדכי ז"ל מבייאלי

ב"ק דף ס"ה ע"ב א"ר אילעא גנב מלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו
טבח ומכר שלו הוא מוכח שלו הוא מוכר, ופטור מד' וה' מתקיף לה ר' זירא וניקנינהו בשינוי
השם, ולפטור אפילו מקרן ולר' אילעא פטור מד' וה' משמע אבל קרן חיובי מחייב ואמאי, ומשני
אמר רבא שור בן יומו קרוי שור איל בן יומו קרוי איל, שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור או כשב
או עז כי יולד, וכי שור יולד עגל יולד, וכי איל יולד מלה יולד, אלא מכאן מוכח שור בן יומו קרוי
שור, איל בן יומו קרוי איל ולא הוי שינוי השם ולא קנה עכ"ל הגמ', והרא"ש פוסק אם גנב מלה
ונעשה איל או עגל ונעשה שור קנה בשינוי השם, וקשה דהא הוא סותר לגמ' הנ"ל, דמסיק שור
בן יומו קרוי שור ולית מאן דפליג עליה, ותירץ הנ"ל דהרא"ש אויל לשיטתו ורבא אויל לשיטתו,
דאיתא כדף ס"ו ע"א דרבא סבר יאוש לא קני מהכא קרבנו ולא הגוול אימת אילימא לפני יאוש
פשימא למה לי קרא אלא לאו לאחר יאוש וש"מ יאוש לא קני ש"מ, ופריך והא רבא הוא דאמר
לעיל דגול קרבן דחבריה, ומשני איבעית אימא הדר ביה, ואיבעית אימא חד מינייהו רב פפא
אמרה דיאוש לא קני ורבא סבר בכ"מ דקנה יאוש, ופסק הרא"ש דהלכתא כר"פ דיאוש לא קני,
ובכאן ג"כ יש לתמוה על הרא"ש מגליה זה הסברא הא בגמ' סתם קאמר חד מינייהו רב פפא
אמרה י"ל דלעולם רבא יאוש לא קני, וא"ל כקושיית הגמ' והא רבא הוא דאמר דגול קרבן
דחבריה י"ל דזה רב פפא אמר וסבר יאוש לא קני אבל רבא סבר יאוש לא קני בכ"מ.

אך נראה לומר דע"כ מוכח דרב פפא אמר יאוש לא קני דהש"ך תירץ על הקושיא דידן על
הרא"ש דסותר לגמ' דידן תי' הש"ך אדרבה לק"מ די"ל דכדורו של רבא הוי קרי לשור בן יומו
שור ואיל בן יומו איל אבל עכשיו אינו כן לכך פסק הרא"ש דיקנה בשינוי השם, אך מוכח דאין
זה סברא דא"כ מאי פריך ר' זירא והוי שינוי לפטור אפי' מקרן דבאמת כן הוא דכדורו דרבא
לא הוי שינוי השם דשור בן יומו קרוי שור אבל עכשיו באמת הוי שינוי השם, אע"כ דכדורו
דרבא נמי קרא לעגל עגל דשור בן יומו לא קרוי שור ושפיר פריך ר' זירא נמצא דע"כ מוכח
דסברת הש"ך אינה סברא כלל א"כ קשה מאי משני רבא שור בן יומו קרוי שור, אך י"ל כך
הא דאמר רבא שור בן יומו קרוי שור מדאורייתא קאמר אפי' בבני אדם קראו לעגל עגל י"ל
הך דב"א קראו לה לא הוי שינוי השם אלא כדקרא לה דאורייתא הוי שינוי השם והוי שינוי
השם בטעות, ואי' בגמ' דרבא סבר יאוש לא קני ופריך מיתביי הגנב והגולן והאנס הקדישן
הקדש וא"א יאוש לא קני אמאי הקדישן הקדש, ומשני הגמ' משום דהוי שינוי השם דמעיקרא
חולין והשתא הקדש, נמצא אם איתא דסבר רבא דשינוי השם בטעות לא הוי שינוי שם ויאוש
לא קני קשה אמאי אמרה הגמ' הקדישן הקדש¹ אע"כ מוכח דר"פ אמר יאוש לא קני, ולפ"ז יש
לומר דחבריה דהגנב והגולן רב פפא אמרה, ושפיר משני הגמ' דשינוי השם בטעות הוי שינוי

1 נראה כוונתו ע"פ מה שהקשו הראשונים שם דאיך קנאו בשינוי השם ע"י שהקדישו הרי קודם שקנאו אינו יכול להקדישו ואיך מתחיל הדבר, (ועיין ברמב"ן במלחמות בהגולל בתרא וברשב"א גיטין נ"ה ע"ב), וע"ז מתרץ דהנה דבאמת אינו קדוש מ"מ האנשים דלא ידעי מזה מחזיקין אותו להקדש והו"ל שינוי השם בטעות.

חידושי תורה

הרב שמעון הירש

ברין סמיכת גאולה לתפלה

ואמר במאי קמילגי מ"ס תפלה מעומד עדיף ומ"ס מיסמך גאולה לתפלה עדיף ע"כ הגמ' וז"ל הש"א הרי אפי' לת"ק לא קאמר להקדים תפלה לק"ש ולא חייש לסמיכת גאולה לתפלה אפי' בקודם זמן ק"ש אלא בהשכים לישב בקרון או בספינה דא"א לו להתפלל מעומד הא לא"ה כ"ע אפי' ת"ק מודה דמיסמך גאו' לתפלה עדיף שוב מק' הש"א ל"ל לרש"י לפ' כלל דמשום דעדיין לא הגיע זמן ק"ש לא חש לסמיכת ומנ"ל דלא סגי לת"ק בהא טעמא לחוד דתפלה מעומד עדיף ע"כ הש"א.

וליישב זאת למה הוצרך רש"י להוסיף דקודם זמן ק"ש לא חל עלי' חיוב סג"ל יש לעיין במקור דין סמיכת גאולה לתפילה דרש"י בדף ד': נותן ב' טעמים ד"ה זה הסומך א) רמזה דוד בספר תהילים דכתב ד' צורי וגואלי וסמך לוי' יענך ד' ביום צרה ב) מי שאינו סומך גאולה לתפילה למה הוא דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג אלא יהי' אדם מקרב להקב"ה אליו ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים והוא מתקרב אליו יש לו לתבוע צרכי' ע"כ.

ונראה לומר דיש ב' דינים בסמיכת גאולה לתפלה א) לפי הטעם ראשון של יענך ד' ביום צרה שביענך צריך להיות סמוך ליום בזה מעלה בקבלת התפילה על כן כרי

רשי ריש ברכות וז"ל ומקמי הכי (לפני שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן) לאו זמן שכיבה לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו. אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה עכ"ל. והתוס' ד"ה מאימתי הק' עלי' וז"ל ועוד קשה דאם כן מסקינן כרבי יהושע בן לוי דאמר תפלות באמצע תקנום (פי' באמצע בין שני קריאת שמע בין קריאת שמע של שחרית ובין קריאת שמע של ערבית. ואנן קיי"ל כרבי יוחנן דאמר לקמן איזה בן עוה"ב זה הסומך גאולה של ערבית לתפלה. עכ"ל תוס'.

ובשאגת אריה סי' ג' מיישב רש"י דרש"י לשיטתו בדף ל'. אבוח דשמואל ולוי כי הוה בעי למיפק לאורח"י הוה מקדמי ומצלי וכד הוה מטי זמן ק"ש קרו ולא הוה סמכי גאולה לתפלה אע"ג דבשל שחרית כו"ע מודו דבעי למיסמך פי' רש"י ומשום מיסמך גאולה לתפלה כיון דמצלי קודם ק"ש לא קפדי ע"כ. (וקאי קודם ק"ש שפי' רש"י ע"כ קודם זמן ק"ש קאמר). א"כ ה"ג כשמתפלל ערבית קודם זמן ק"ש אין קפידא אם אינו סומך גאולה לתפלה כמו בשחרית עכ"ד.

ומוסיף הש"א וז"ל דאבוח דשמואל ולוי אמר כן כמאן כי האי תנא דתניא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשמגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה

ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צה"כ ובראב"ד אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה.

ותי' הקהלת יעקב דעת הרמב"ם דכיון דמתפלל קודם הזמן וכל הדין של סמיכת גאולה לתפלה הוא דין בהקריאת שמע אם כן קודם הזמן של קר"ש לא חל עליו עדיין חיוב זה של סמיכת גאולה לתפילה.

ואפשר להוסיף דהר"מ גם נוקט הטעם דתפלת ערבית רשות - נמצינו דצריך שני הטעמים דבקודם הזמן של קר"ש לא חל עדיין האיסור של זלוול המלך זהו לסלק הדין השני אבל מלבד זה לא מקפידין בתפלת ערבית שיהא מהודר וזוה פירש הרמב"ם דלא צריך לחוש לטעם הראשון של רש"י להקפיד שהתפלה יתקבל על ידי הזכרת הגאולה מתחילה דתפלת ערבית חלוק בזה מתפלת שחרית מכיון שהוא רק רשות משא"כ בשחרית שהוא חיוב צריך להקפיד ביותר שיתקבל, וגם הרמב"ם הולך בשיטת רש"י דיש שני דינים בסמיכת גאולה לתפלה. וא"ש שני הטעמים ומיושב גם סתירת הרמב"ם מהא מה' תפלה עיין לחם משנה.

שיתקבל התפלה ביותר צריך לסמוך הזכרה של הגאולה. (וב' ולפי הטעם השני שהעבר דופק על פתחו של מלך אם כן זה איסור ובזיון המלך שלא המתין לבקש צרכיה אלא הפליג נמצינו למדים שיש דין הידור ועדיפות בסמיכת גאולה לתפלה ועמד בדין איסור אם אינו עושה כן וביתר ביאור דין א) הידור הוא מעלה בהתפלה ודין ב) של איסור הוא בהקדים את קריאת שמע שנמצא שהק"ש היה זלוול בהמלך.

ולפ"ו הוצרך רש"י להוסיף על הגמרא דהגמרא דן רק על הדין הראשון איזה תפילה יותר מהודר - לפי הת"ק לעמוד עכשיו בשמ"ע ולא לסמוך גאולה לתפילה או יותר עדיף לסמוך ולהתפלל בקרון בישיבה על זה סובר הת"ק דמוטב לעמוד עכשיו ולא להקפיד על סמיכת גל"ת אבל דין הב' שיש איסור שלא לסמוך גל"ת דכך הוא הסדר שהאוהב צריך מתחילה לדפוק על הפתח ורק אח"כ לשאול צרכי' וכלי מצב זה בא זלוול להמלך על זה תירץ רש"י דאין שום קפידא אם עושה קודם זמן קר"ש וא"ש מדוע צריכין לשני הטעמים.

ואח"כ ראיתי שהקהלת יעקב סי' ב' הולך בדרך זה ליישב הר"מ פ"ג מתפלה ה"ז וז"ל ויש לו להתפלל תפילת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל



הרב יצחק אהרן טרבליו

ברין השבת אבידת מומר

מחזיר לעכו"ם ואימא הנ"מ היכא דלא אתי לידיה דלא מחייב לאהרורי בתרה אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה, אמר רבינא ומצאתה דאתאי לידיה משמע, ופירש"י ואפ"ה אחיך ולא עכו"ם.

ויש לבאר את הגמ' ע"ז הדרך דהנה במצות השבת אבידה יש לחקור מה נתחדש בה, ובלאו קרא מה הייתי אומר, דאפ"ל דלא נתחדש בזה רק הענין דהשבה וכל הכרוך בזה דבלא"ה היה ג"כ אסור לקחתו לעצמו ונחשב כממונו של אוכד אלא שאין לו להתאמץ בו ולקחתו ולהכריזו ולהחזירו לבעליו וע"ז בא הכתוב לומר ואספתו אל תוך ביתך, השב תשיבם, ואפ"ל בדרך אחר שהא גופא שנחשב כממונו ולא נפקע בעלותו של האוכד נתחדש בזה ובלא קרא הייתי אומר דמשנאכד ממנו נפקע ממנו ואין בזה משום לא תגזול ורק בגזול מידו או מרשותו ובמצות השב"א נתגלה לן דעדיין שלו וממונו הוא וחייב עוד להיטפל בה ולהשיבה לבעליה.

ובזה יש לבאר את השקו"ט בגמ' דבתחילה ר"ל דרק היכא דל"א לידיה נתמעט מהשבה, אבל אם אתי לידיה לא דהיינו שלא נתמעט רק מחידוש דהשב"א דבישראל חייב לטפל בה ולטרוח להחזירי לבעליו ובעכו"ם לא אבל לקחת לעצמו באתי לידיה לא שיש בזה משום גזל וגזל עכו"ם אסור, וע"ז אמר רבינא דאתאי לידיה משמע דנתמעט גם באתי לידיה שמותר לקחתו לעצמו דבישראל נתחדש גם דאסור לקחתו לעצמו וחייב להשיבו ובעכו"ם שנתמעט נתמעט מכל הענין שגם גזל אין בזה דהרי אבוד ממנו (ויעו"י בחי' הגרנ"ט שביאר כן את הגמ' בסי' קנ"ב). ואפ"י יבא לתובעו א"צ להחזירו לו דתו פקע מיניה. ואם כן נוכל לומר דהא דמרב"י מומר להשב"א לא נתרבה אלא לדין זה דגם

איתא בשו"ע סי' ער"ב סי"א והוא לשון הרמב"ם בסוף ספר נזיקין. השונא האמור בתורה לא מעכו"ם הוא אלא מישראל והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חמכים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר הרי מצוה לשנאותו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעתו ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת שנא' אמור אליהם חי אני נאום ה' אלוקים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחייה, עכ"ל.

והנה מלפום ריהטא ד'ישניה דהרמב"ם נראה שהוצרך להסביר שצריכין לעזור למי שמצוה לשנאותו, ולא מצא טעם רק שיבא לידי סכנה והתורה הקפידה על נפשות ישראל והק' לי ידידי הרב דוב גוטליב ש'י' דהא באבידה קי"ל דאבידת מומר מחזירין וכדילפי' בגמ' ע"ז כו. לכל אבידת אחיך לרבות את המומר וכן נפסק ברמב"ם פ"א מהל' גו"א ה"ב ובשו"ע סי' רס"ו ס"ב והרי באבידה לא שייכא טעמא דהצלת נפשות.

וביותר יקשה דאם מרבינן מותר להשבת אבידת ממונו כ"ש שמצווין להציל גופו ונפשו שלא יסתכן ויבא לידי מיתה ומה בעי קרא דשונאך (ואין לומר דקרא דשונאך מיירי במומר להכעיס שלא נתרבה להשב"א דהרמב"ם ס"ל דלהכעיס דינו כצדוקי ומורדין ויעו"י במרומי שדה, הוריות יא. ד"ה והנה)

א. והנראה בביאור הענין בהקדים סוגית הגמ' בב"ק ק"ג. דארח"ג אמר רב מנין לאבידת עכו"ם שהיא מותרת שנא' לכל אבידת אחיך, לאחיך אתה מחזיר ואי אתה

דבלא"ה אינו חייב לטרוח עבורו וע"ז בעי קרא דשונאך לחייבו לטרוח בעדו בכה"ג.

ב. שוב נתיישבתי דאפשר ליישב דברי הרמב"ם באופן אחר דודאי לא כל מומר מצוה לשנאותו אא"כ דיבר עמו והוכיחו, אבל כ"ז שעדיין לא הוכיחו אסור לשנאותו מדכתי' לא תשנא את אחיך בלבבך הוכיח תוכית את עמיתך, וכן מבואר בספה"ק תניא פרק ל"ב וז"ל. ומ"ש בגמ' שמי שראה בחבירו שחטא שמצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו היינו בחבירו בתורה ומצוות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצוות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמש"כ בספר חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן הנהן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. ע"כ.

ולפי"ז יצא לנו דכ"ז שלא הוכיחו למומר אסור לו לשנאותו וממילא מחויב הוא להטריח באבידתו ולהכריז אך אם באמת הוכיחו ולא שב מרשעתו דאז מותר לו לשנאותו אפשר דבכה"ג א"צ להטריח באבידתו ונתרבה מומר באופן שעדיין לא הוכיחו דאף שעובר עבירות לתיאבון אסור לשנאותו עדיין וחייב להכריז אבידתו.

ג. והנה הזדמן לידי ספר "תורה שלימה" חלק י"ח והאיר כאן באור חדש, דשם במילואים במצות פריקה מביא ממדרש הגדול "חמור שונאך שונא ואויב זה מישראל הוא, וכי אפשר והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא זה שראוהו עובר עבירה והתרה בו ולא פירש ואין שם עד אחר בכדי ללקותו ולפוטרו שמצוה לשנאותו עד שיחזור למוטב, אעפ"כ מצוה "להחזיר אבידתו" ומצוה לפרוק עמו ולטעון עמו דכתי' חי אני נאום וגו' כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה, עכ"ל.

והנה נראה לעין שדברי המדרש הגדול היו ושימשו כמקור להרמב"ם זה שדבריו דבריו ובמדרש לא חילק בין פריקה

כשנאבד ממנו עדיין ממונו הוא ולא הופקע ממנו ומהיכי תיתי שיהיה בזה גם החיוב דלטרוח ולהכריז אבידתו, ורק באם הכריז האבירה בלי שידע מי בעל האבירה ובא מומר ונתן בו סימן מובהק ביותר, או הביא עדים שהיא שלו בזה הדין שמחזירין לו דהא מ"מ ממונו הוא.

ואדרבה מזה גופא שהוצרך קרא לומר שונאך דמיירי במומר לרבות אותו למצות פריקה וטעינה לעזור לו ולהצילו מסכנה כפי שמבאר הרמב"ם הרי מוכח דאינו ככלל אחיך לטרוח עבורו ובעדו ורק במקום סכנה ואשע"כ בהשב"א שאין בו סכנה אינו חייב להטריח ולהכריז אבידתו ולא בא הכתוב לרבות מומר רק לדין ממונו ובאופן שתובעו וכנ"ל. ויסוד מוצק לזה חזינן בסוגית הגמ' בפסחים מ"ט: כהא דשנינו ת"ר ששה דברים נאמרו בע"ה וכו' וי"א אף אין מכריזין על אבידתו, ות"ק זמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה שנא' יכין וצדיק ילבש.

והקשו הראשונים הרי מרבי' את המומר ולמה יגרע ע"ה ממומר ובע"ה שאינו להכעיס קמיירי וכמבו' בתוס' שם ד"ה וי"א, והשתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו אבל לגזול בידים לא, אע"ג דלי"ל האי סברא דבסמוך אפשר דנפיק מיניה זרעא מעליא ותימה לר"י השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדג ממונו לכש"כ וכו' ונראה לר"י דלעיל מיירי בע"ה שמכיר וכופר להכעיס וכו' דיש הרבה עניני ע"ה וכן מפורש בתוס' הרא"ש. ומפרש עוד והא דמרבנין לרבות את המומר היינו בשמכירו שחייב להחזיר והכא בשאין מכירו דאינו חייב לחזור אחריו שתבא לידו, ע"כ.

הרי דברים ברורים שאין חיוב לטרוח ולהכריז אבידתו של מומר ורק במכירו ובא אצלו ותובעו חייב להחזירו דלא נפקע ממונו ולא נתרבה כריבוי דלכל אבידת אחיך לכל האמור בפרשה לענין החיוב בטורח והכרזה דהשבה וממילא נתיישב לן דברי הרמב"ם שהוצרך לטעמא דמסתכן הוא

אלא דמיירי בפריקה דעלול להסתכן ובאמת מה"ט דהתורה הקפידה על נפשות ישראל יתחייב גם לעזורו גם שלא במקום סכנה ולהציל ממונו ואפשר לומר עוד דהרמב"ם נקט כת"ק דמכריזין על אבידתו ומטעמא דזמנין דנפיק מיניה זרעא מעליא וכמובא בדברי ר"א בן הרמב"ם בנוסף לטעמו שישוב מדרכו הרעה שגם זה נכלל בהאי טעמא.

ומעתה אפ"ל דלזה גופא ריבתה תורה אבידת מומר לכל האמור בפרשה להכרוז וההשבה כישאל וזה נתגלה לן מדכתי' שונאך דחייב לטרוח גם בשונא שמצוה לשנאותו א"כ אמרי' שלא רק להציל נפשו אמרה תורה אלא גם הצלת ממונו ובלאו קרא דשונאך היה אפ"ל דלא מרבי' מומר רק שאסור ליקחנו לעצמו ולהעלימו ממנו כשנאבד הימנו וזה ילפי' משונאך די' חיוב לטרוח בעבורו וממילא כשנתרבה להישבון נתרבה לכל האמור בפרשה.

להשב"א וגם שדרשו מפסוק דיחזקאל שלא אחפוץ במות הרשע כי אם בשובו מדרכו וחייה ומשמע מדבריו שלא רק לענין הצלת נפשו נצטוינו אלא גם להצלת ממונו וכ"ז נכלל בשונאך דקרא שיש לטרוח עבורו בכל עניניו.

וביותר נראה כן מדברי הר' אברהם בן הרמב"ם המובא בספר הנ"ל וז"ל. ואמר הכתוב אף כי הוא שונא בשביל עבירותיו בכ"ז יש לנו לחזקו בממונו כי אולי ישוב מדרכו הרעה או יוריש נכסיו לבנים טובים כמעשיהם עכ"ד, וכן הוא שם בעור ראשונים המובאים שם הסמ"ג והסמ"ק יעו"ש.

הרי מדבריהם כי מאותו טעם וקרא דנקט הרמב"ם דישוב מדרכו וחייה יש לנו חיוב לעזורו גם בממונו וא"כ לולי דמיסתפינא אפ"ל ג"כ בדברי הרמב"ם דלא נקט דיבא לידי סכנה והתורה הקפידה על נפשות ישראל לאפוקי שאין בממונו מצוה להציל



נו"נ להגה"ח רבי ברוך מנדלבוים וצוק"ל אב"ד דק"ק טורוב, מגדולי רבני חסידי קארלין סטאלין מתלמידיו המובהקים של האדמו"ר הזקן זיע"א.

בנאמנות העדים לומר קרובים ומשחקים בקוביא היינו

משום פסידי דלקוחות אי הכי מלוה בשטר נמי התם אינהו נינהו דאפסידו אנפשייהו, ע"כ. נמצא דכל החסרון במלוה ע"פ דאין גובין מלקוחות הוא מטעם דאין לה קול אבל היה קול גובה, וכמש"כ התוס' בגיטין דף כ: ד"ה וכתב וז"ל: דפי' במלוה ע"פ היה גובה ממשעבדי אי לא משום דאין לה קול ומכר שיש לו קול אמרי' בב"ב המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים, עכ"ל. ומשו"ה ה"ה אמרי' הכא דהגבייה מלקוחות היא כדין, דכיון דהיה שטר חתום היה קול ושפיר גבינן מלקוחות דגם לגבי לקוחות הוי הערמה רק בדרך הוצאת הממון ולא בהוצאת הממון עצמה. ודמי למלוה ע"פ דאתי לב"ד ויצא קול דגובין מלקוחות כמבואר בב"מ ט"ו. וכן במוכר שדהו או עבדו דאפי' בע"פ גובין מלקוחות כיון שיש לזה קול.

אלא לדברינו יוצא חידוש גדול דכל מלוה ע"פ דיפרסמנו רבכים גבינן ביה מלקוחות. וזה צ"ע, דמסתמא אמרינן לא פלוג דבכל מלוה ע"פ לא גבינן מלקוחות. ויש להשיב ע"ז דבאמת בכל מלוה ע"פ גם כשיהיה קול לא גבינן מלקוחות, אלא דהכא שאני דיגבו מלקוחות דאינו כלול ב"לא פלוג" כיון דדרך הוצאת הקול היתה ע"י שטר כמו בכל מלוה בשטר כדין דיוצא קול ע"י השטר וגובים ממשועבדים, ולכן הי"ג אמרינן דיגבו ממשועבדים [כ"ז שלא נודע שהם קרובים].

ג. על המשך דברי רש"י הנ"ל דפסולי עדות הוי גם משחקים בקוביא כתב הרמב"ן וז"ל: ואיכא למידק לרבנן אמאי מהימני הא אין אדם משים עצמו רשע לפיכך נראה כלשון האחר שפי' ז"ל קרובים וכו'. והרב

א. כתובות דף יח: במתני' העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל וכו' פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים. ופירש"י פסולי עדות היינו, קרובים או משחקים בקוביא. ועי' בחשק שלמה שהביא קו' הט"ז ע"ד הר"ן שפי' קרובים לחודא, הא בקרובים נמי משוו נפשייהו רשיעי דחתמו על שטר של קרוב שלהם ורצו לגרום שיוציאו ממון עפ"י עדותן שלא כדין. וביאור דבריו הם דאף שראו את ההלוואה ואין כל שקר בעדותם, מ"מ כיון שהם פסולים הרי השטר פסול והם גורמים שיגבו בשטר שלא כדין.

ב. ונראה ליישב דאין כאן רשעות כלל, דאמנם אי ידעינן בהו דקרובים נינהו לא גבינן בשטר זה כיון דילפינן דקרובים פסולים לעדות, אבל כל זמן דלא ידעינן מזה אין כאן גביה שלא כדין; כיון שהרי אותם קרובים ראו שהיתה הלוואה ועפי"ז חתמו בשטר, וממילא הוצאת הממון מהלוה למלוה אינה שלא כדין אלא כדין וכדין. שהרי באמת חייב לו ממון אלא שיש כאן הערמה בדרך הוצאת הממון ולא בהוצאת הממון עצמה, וזה לא נכלל בגדר דמשוו נפשייהו רשיעים. אלא דהא ניחא גבי גביית המלוה מהלוה, אבל עדיין קשה שהרי הם רצו לגרום שיוציאו ממון עפ"י עדותן שלא כדין מהלקוחות, דהרי רק מלוה בשטר גובים ממשועבדים והא הכא שהעדים קרובים הוי השטר פסול והו"ל כמלוה על פה שגובה רק מבני חורין. וגם על זה י"ל שגובים מלקוחות כדין, דהא בב"ב דף קעה: איתא, אמר עולא דבר תורה א' מלוה בשטר וא' מלוה ע"פ גובה מנכסים משועבדים מ"ט שעבודא דאורייתא, ואלא מה טעם אמרו מלוה ע"פ אינו גובה אלא מנכסין בני חורין

ומשום דהוי כאומרים בעזות עשינו מעשים לא טובים ואיננו חפצים לחזור בתשובה, דלא נקבל דבריהם דאין אדם וכו'; אבל כ"ז דלא נודע עדיין דהווי משחקים בקוביא גבינן כדין כמבואר לעיל בקרובים, וכי אמרי דמשחקים בקוביא היינו אין כל בעיה דאין אדם וכו' וכנ"ל.

ולפי"ז מיושבות קו' הרמב"ן דמה שהק' דגם באנוסים מחמת ממון נאמר שאולי כבר שבו בתשובה, י"ל דהתם לא יעזור מה שישובו בתשובה דסו"ס לא היתה כאן שום הלואה וחתמו שקר ולא נאמנים להחיל ע"ע שם שקרנים [גם על העבר], דאומרים שבעצם חתימתם נעשתה העבירה, משא"כ במשחקים בקוביא שייך לפרש דכיון שלא עשו שום רשעות בעצם חתימתם ומה ששיחקו בקוביא כבר נתבאר דנאמנים דזה לא הוי דין עדות וממילא לא יוציאו ע"י השטר, ולכך לא חשיבי כמשווי נפשייהו רשעים ויקבלו דבריהם. וגם מה דהק' הרמב"ן עוד דגם במשחקים בקוביא הוי רשעות דשייך בזה אין אדם וכו', מיושב עפ"י הנ"ל דהוי כסיפור בעלמא וממילא לא יוציאו ע"י שטר זה, ומה שאין אדם וכו' הוי בכגון האי רמעידיס דנאנסו מחמת ממון דהווי רשיעי בעצם עדותם בדבר זה, ובכעין זה דסנהדרין דף ט: גבי פלוני רבעני לרצוני דמעיד על עצם העבירה שמגיע לו מיתה ע"ז כמו לפלוני וכן הא דאיתא שם דף כה: במעיד שפלוני הלוני בריבית.

והיסוד הנ"ל נכלל בדבריו של הרר"י הלוי ז"ל על משחקים בקוביא שכ' רכיון דלא אמרו שקר העדנו לא משווי נפשייהו רשעים וכו' שהרי באמת העידו. נמצא שיש חילוק בין נעשו רשעים ע"י עדות זו לבין נעשו רשעים ע"י איסור אחר, ודלא כהרמב"ן שכ' דמה לי אם נעשו רשעים מחמת עדות זו או רשעים מחמת איסור אחר.

ה. ועי' בסמ"ע חו"מ סי' מ"ו ס"ק ק' שתי' לגבי קרובים כמו שכתבנו למעלה

רבי יוסף הלוי ז"ל כ' דכיון דלא אמרו שקר העדנו לא משווי נפשייהו רשעים שגם הפסלות שהעידו על עצמם אינו בהם שהרי חזרו בהן נמצא שאין נראה מעדות זו שהעידו עכשיו כי רשעים היו בזו העדות שהרי באמת העידו, עכ"ל. נמצא בדברי הרר"י הלוי ז"ל ב' חלקים, הא' דמה שאמרו "משחקים בקוביא היינו" אינו נכלל בגדר "משווי נפשייהו רשיעי" דלא אמרו שהכל שקר דבאמת העידו אלא שמ"מ הם משחקים בקוביא שלפי הדין אין עדותם עדות ולא גבינן על פיהם. והב' דמה שהעידו שהם משחקים בקוביא אין נראה מזה שהם עכשיו רשעים, שהרי חזרו בהם. והשיג עליו הרמב"ן וז"ל: ואיני יודע מה הוא שח דא"כ אנוסים היינו מחמת ממון נמי דילמא עכשיו חזרו בהם ולא יעשו לעולם ומה לי אם נעשו רשעים מחמת עדות זו או רשעים מחמת איסור אחר כיון דליכא למיפלג דיבורא בהא, עכ"ל. נמצא בשאלתו ב' חלקים, הא' דגם באנוסים מחמת ממון נימא דשמא חזרו כבר בתשובה. והב' דגם במשחקים בקוביא סוף סוף אומרים שעשו שלא כהוגן בזה ששיחקו בקוביא ואין אדם משים עצמו רשע.

ד. והנה יש ליישב את דברי רש"י והרר"י הלוי דגם במשחקים בקוביא אין רשעות כלל בגביית המלוה מהלוה ומהלקוחות כמו שנתבאר למעלה בקרובים. ובעצם זה דהם משחקים בקוביא נ"ל דמה שאינם נאמנים לומר פסולי עדות היינו דאין אדם וכו' הוי רק דין בעדות (וכ"כ בברכי יוסף להחיד"א בחו"מ סי' ל"ד ס"ק ל"ג) אבל הכא הוי כמו סיפור דברים דמספרים ששיחקו בקוביא ולכך הווי נאמנים וממילא מעתה לא נקבל עדויותיהם ואינם מחילים שום חלות. ולא דמי לאומרים "גולנים היינו" דאע"פ דרק ממילא לא נתקבל עדות שלהם מ"מ אינם נאמנים לומר כך דמחילים על עצמם שם גולנים. ובשלמא כי אמרי דמשחקים בקוביא אנחנו ולא חזרנו בתשובה יש לחלק דאינם נאמנים כדמשמע בדברי הרר"י הלוי ז"ל

בעצמו דאין אדם וכו'. ולפי יסוד אשר יסדנו לגבי משחקים בקוביא מיושבת קו' הט"ז דאין חסרון דאין אדם וכו' דלמעשה זו עדות אמת והא דלא הו"ל לחתום הוי דין צדדי דמשחק בקוביא וקרוב וכן העד שמצטרף עמהם לא יעידו עדויות דע"ז לא נימא דשייך אין אדם וכו' דזה רק על מה שנכלל בעצם העדות ולכן הא דהעיד עם רשע או דהוי בעצמו רשע ולא נקבל עדותו הוי תוצאה דממילא, וכנ"ל.

שהענין אמת שהלוהו, אלא שכתב שאין זה מעשה רשע אבל מ"מ חשיב טריפה ממשועבדים שלא כדין וכמש"כ הפרישה דלא מיקרי עוולה כל כך, ואילו לדברינו הוצאת הממון הינה כדין ורק דרך הוצאת הממון אינה כדין.

ועיי' שם בט"ז שהק' עליו מהא דקימ"ל ריש סי' ל"ד דאפי' אם הוא אמת אין להעיד עם רשע. וכוונתו לשאול דא"כ כבר אינו נאמן בזה שהעיד עם רשע וכ"ש שרשע



בענין גדר וסיבת קלא דשטר לגבות ממשעבדי (ג)

בדעת הרא"ש לגבי קלא דשטרא / המבואר בב"מ דף י"ג ודבריו הושב הכהן / קנין בפני שנים אם מעכב הכתיבה / המבואר בשו"ע והנו"כ / המבואר בשאר האחרונים / בב"אור מחלוקת הסמ"ע והש"ך / המחלוקת בסי' מ"ה סט"ו / המחלוקת בסי' ס"ו ס"ד / בדעת הסמ"ע והט"ו בסי' מ"ו סל"ז / המבואר בנתיבות סי' מ"ט סק"ח / נפק"מ בע"א בכתב וע"א כע"פ / בבי' שטרות שעל כל שטר חתום ע"א / ביאור הנתיבות בדעת הש"ך / מח' הסמ"ע והש"ך במצא שט"ח / המחלוקת אם מעכב כתיבת ההנפק / מכר שט"ח לאחרים אם יש לו קול / דברי הש"ך והסמ"ע בזה

בדעת הרא"ש לגבי קלא דשטרא

לג. הנה עד כה בארנו פלוגתא דהרשב"ם והרשב"א ושאר האחרונים האין נעשה קלא דשטרא אם ע"י עצם כתיבת השטר שמתאספין הרבה בני אדם, או שנאמר שעל העדים לפרסם הדבר על פני חוצות לרבים. וכן המחלוקת לגבי שטר קנין ושאר דינים.

והשתא אתינא בעז"ה לבאר דעת הרא"ש בכ"ז מאחר דמצינו בדבריו דארכבי אתרי ריכשא ועלינו לבאר ולדייק בדבריו האין סבירא ל"י בביאור סדר קלא דשטרא, וע"י מי נעשה, וכן מצינו פלוגתא דאחרונים בביאור דעת הרא"ש והטור, כגון לגבי קנין בפני שנים וכו'.

והנה זה יצא ראשונה, לברר יסוד הענין סדרו ופרסום הקול הנעשה ע"י השטר האין סבירא ל"י הנהגה בדבריו מצינו כמה פעמים הלשון "עדים מפקי לקלא" דעיי' בפסקיו בפ' גט פשוט (אות ל"א), ובפ' שנים אוחזין (אות ל"ו), ובתשובותיו כלל ס"ג ג' כתב לישנא דהרשב"ם ובכך מצינו דהסמ"ע בריש סי' ל"ט ביאר בדעת הרא"ש כדעת הרשב"ם דקלא דשטרא נעשה ע"י שהעדים מפרסמים הדבר לרבים ועיי' בש"ך (בסי' מ"ג סקל"ה) חולק על הסמ"ע בזה.

ובהמשך דברינו נצטט לדברי הסמ"ע והש"ך, וכיו"ב ביאר בשו"ת ושב הכהן דדעת הרא"ש כמבואר בסמ"ע ועיי' להלן, ונחזור לדין דמאיך גיסא נראה דהרא"ש

ס"ל כדעת שאר הראשונים דהקול נעשה דוקא בשעת החתימה והלואה ולא אמרי' דעל העדים להמשיך לפרסם הדבר, אלא שבזה שמתאספין בשעת כתיבת השטר וכו' מתפרסם הדבר.

דהנה מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל ס"ח ת' ה' ומובא בשו"ע בסי' ס"א ס"ב) דשם הן בכתבו וחתמו בשעת מעשה הלואה כדי שאח"כ ילכו לסופר לכתוב שטר כדת וכדין ממתי נעשה הקול, שכתב בזה"ל: לפי שכותבין העדים הענין מיד שלא ישכחוהו ואח"כ הולכין לסופר והוא כותב השטר ע"פ דבריהם, הלכך אם אירע כך שלא נכתב השטר מ"מ נלך אחר עדות העדים החתומים על הזכירה "ובחתימתן יצא הקול והוה מלוה בשטר" עכ"ל. דהנה מדבריו משמע דעצם מעשה החתימה מוציא הקול וגובים בו ממשעבדי.

וכיו"ב מתבאר מדברי הרא"ש בשו"ת (כלל ס"ז ת ג') דשם הנידון בשעבד עצמו לחבירו עד אלף דינרין על סמך שיכתוב לו כתב יד אח"כ ומובא בשו"ע (סי' ס"א ס"ז) דהנידון ממתי גובה ממשעבדי אם מזמן השטר של אלף דינרין או מזמן הכתב יד, ופוסק הרא"ש שם דגובה מזמן השטר וז"ל: יראה שראובן גובה מזמן שטרן "דאז יצא הקול שנתחזק שטר על שמעון מאלף דינרין", כי אין קול יוצא לכתב יד שיאמרו אין אנו צריכין לזוהר אלא עד שימסור לו שמעון כתב ידו [דכוונתו שאין יכולין לטעון שסמכו שישמעו הקול אח"כ]

שישמעו הלקוחות מהעדים מ"מ לא סמכו על דבריהם מאחר שבכל פעם ששמעו הוי מעד אחד. וזהו ג"כ כוונתו בריש דבריו שכתב שלא ימנעו הלקוחות מליקח משום שטר בע"א ועיי' בדרישה שם.

המבואר בב"מ דף י"ג ודברי הושב הכהן

לד. ובכך יש לעמוד על המבואר ברא"ש בפ' שנים אוחזין (דף י"ג) אות ל"ו דשם הנידון לבאר פלוגתא דרב אסי ואביי דאביי סובר עדין בחתומיו זכין לו ורב אסי פליג דרוקא בשטרי הקנאה חל השעבוד מיד בשעת הכתיבה. דשם תמה על דעת הרי"ף דיעויין שם שכתב הרא"ש בזה"ל: וגם מה שכתב בשטר הקנאה שטר שיש בו קנין [הרי"ף], לא בירא לי מה חילוק יש בין קנין לאין בו קנין כיון שכתב בשטר פלוני לזה מפלוני מנה נשתעבדו נכסי לזה למלוה אף בלא קנין דשעבודא דאורייתא שכל מה שאדם חייב נכסיו משועבדים לפרוע, "ואי משום קלא שיוכלו לקוחות לזוהר עדים החתומים על השטר מפקי לקלא ולא הקנין, אלא היינו טעמא דרב אסי דאית ליה שלא זכה משעת החתימה לגבות מן הלקוחות משום דלא נפיק קלא עד שימסור לו השטר ביד המלוה, א"נ אע"פ שצוה הלוח לכתוב השטר אין דעתו שיחול שעבוד עד שיבוא המעות בידו, עכ"ל.

המבואר מכ"ז דביאר בתרי אנפי פלוגתא דרב אסי ואביי, או דנאמר דפליגי מאימתי יוצא הקול אם משעת החתימה או בשעת המסירה, או שנאמר דבעצם חל השעבוד מיד בשעת החתימה אלא דפליגי אם דעתו שיחול רק בשעת המסירה או לא.

ולגופא של ענין מרהיטא דלישנא איכא משמעות שהפקעת קלא דשטרא תלוי בעדים וכמבואר בסמ"ע, וכיו"ב ביאר בשו"ת ושב הכהן סי' ט' דברי הרא"ש [דשם מיישב הא דהוצרכו כאן הנפק בפני כ"ד] ונצטט תמצית דבריו דשם מבאר נפק"מ להלכה בין ב' הטעמים אם במסרו הלוח בינו לבין

כי דוקא עדים הוא דמפקי קלא עכ"ל. המורם מכ"ז ומשמעות שאז בשעת מעשה הכתיבה איכא קלא ונראה ג"כ כוונתו דעדים מפקי קלא היינו בשעת מעשה החתימה משא"כ בכתב יד.

ובכך נראה להוכיח להמבואר בפסקיו בפ' גט פשוט (אות ז') בסוגיא דע"א בשטר וע"א בע"פ דפליג אדעת הרשב"ם דסובר דגובה ממשעבדי דבארנו דטעמו עמו משום דסובר דעיקר הפקעת הקול תלוי בעדים שמפרסמים הדבר והרא"ש מביא בשם הרמב"ן והרבינו יונה דאינו גובה ממשעבדי משום דלית לי' קלא הנראה דטעמו עמו דסובר דעיקר הפקעת הקול נעשה בשעת החתימה, וזהו מה שתמה על הרשב"ם וז"ל: דלא מסתבר כלל האי פירושא דאין זה מלוה בשטר דלית לי' קלא כיון דבשטר ליכא תרי סהדי שלקוחות לא נשמע להן עדות של העד שמעיד בע"פ ובשביל השטר שחתום עליו אחד לא ימנעו מליקח עכ"ל. לפי דברינו מתבאר דבריו בטוב טעם מאחר דסובר שהעיקר תלוי בשעת מעשה החתימה ואין תלוי כלל בזה דאיכא ב' בני אדם שיודעים הדבר שמפרסמים הדבר, וזהו שורש קושי' הרא"ש.

וכמתבאר שם בהמשך דבריו שדן באופן שע"א בכתב זה וע"א בכתב אחר דהיינו בב' שטרות שכתב בזה"ל: וע"א בכתב זה וע"א בכתב אחר אפשר אפילו לאמימר לא גבי ממשעבדי דרוקא ע"א בכתב וע"א בע"פ דאיכא תרי סהדי אחד שטרא שנמסר שבשניהם אית לי' קלא אבל תרי שטרי וכל חד מינייהו נמסר באפי חד סהדא לית לי' קלא לא לזה ולא לזה שאין הלקוחות נמנעים בשביל שטר שיש בו עד אחד עכ"ל.

דמבואר מכ"ז דרוקא בדבר שבשעת מעשה המסירה היו ב' עדים שאז מתפרסם הדבר, והוסיף לבאר שאין הלקוחות נמנעים בשביל כך, כוונתו ליישב ההא דכתב הרשב"ם דהרי יש ב' עדים דמפקי קלא ומפרסמים הדבר, ע"ז כתב דאפי' א"נ

העדים יודעים מזה ותלוי בהני תרי טעמי ולדבריו נראה דבאופן שמודיעים להעדים שנמסר מהני וליכא נפק"מ ביניהם.

אמנם אם כנים דברינו בדעת הרא"ש איכא נפק"מ, דנראה דאם נאמר דקלא דשטר תלוי בעת כתיבת וחתמת השטר שבשעת מעשה נעשה הקול, נראה דלטעם הראשון ברא"ש כוונתו דדוקא באופן שהעדים והלוה ביחד עם המלוה נמצאים כאחד נעשה קלא בשעת מעשה מאחר שמסרו השטר למלוה, ולפי"ז בו ביום באופן שלא מסרו אפי" שהודיעו להעדים לא מהני כלום מאחר דבשעת מעשה ליכא קלא.

וראי' לדבר דכהמשך דברי הרא"ש כתב דדעת רש"י דמייירי בלא קנין בזה"ל: הלכך נראה כפרש"י שפירש שטרי הקנאה שמקנה לו נכסיו בין ילוה בין לא ילוה יגבה מהן מאותו היום ודבר חימה הוא שאדם ישעבר נכסיו קודם הלוואה ומחמת זה הקול יוצא משעת כתיבה. עכ"ל. והנה הא דהוסיף הטעם שמשום שעושה דבר תמוה נשמע הקול לרבים כ"ז הוצרך רק לטעם הראשון שביאר שהקול יוצא רק מתי שמסרו הלוה למלוה [משא"כ לטעם השני הרי ביאר דהקול יוצא מיד בשעת חתימה וכו'].

ולכאורה אם נאמר כדברי השו"ת ושב הכהן דהקול נעשה ע"י מה שהעדים מפרסמים הדבר א"כ באופן שכתב שטר הקנאה וודאי דכוונת הלוה שיפרסמו הדבר מיד בשעת החתימה, ולמה הוצרך לומר שמפני שעושה דבר תמוה ומשונה אית ל"י קלא, ואם כדברינו דכל הנידון מתי אית ל"י קלא אם בשעת המסירה או החתימה ואינו תלוי כלל בהעדים דמפקי קלא דברי הרא"ש מתוקים כדבש שמאחר שדעת רב אסי דבשטר בלא קנין יוצא הקול דוקא באופן שבשעה שהעדים לפנינו מסרו השטר למלוה דאז אוושי קלא דאיכא העדים והלוה והמלוה, וא"כ צ"ע מה הוסיפו בזה שעשו שטר הקנאה מאחר שלא מסרו למלוה, ע"ז כתב הרא"ש דמטעם שעושה דבר תמוה

המלוה בלא עדים אם גובה ממשעבדי דלטעם הראשון אינו גובה בו משום די"ל שימסור לו השטר בינו לבין עצמו בלא עדות ואז ליכא קלא כלל משא"כ לטעם ב' דאמרינן דעדים מפקי לקלא מיד כשכותב השטר. אע"פ שאינו מוסר לו השטר מיד וכשימסור השטר אח"כ מזמן המסירה יגבה כדין ממשעבדי משא"כ לטעם הראשון, ומו"ע דלטעם הראשון אפי" נמצא השטר ביום שנכתב נמי לא יחזיר דחיישינן שמא כתב ללוה ולא לוה מיד ואז העדים שכתבו השטר לא מפקי קלא כיון שלא מסר לו מיד [ולמעשה גם לטעם השני פסול דשטר מוקדם פסול אלא שהנידון לולי טעמא דמוקדם].

ובסו"ד מסכם בזה"ל: ולפי"ז גם לענין קלא יש לחלק כנ"ל, דבשטרי דלאו הקנאה העדים לא מפקי לקלא עד שמוסר לו השטר, אבל בשטרי הקנאה כשיגיע השטר לידו זכה למפרע או העדים מפקי לקלא מיד וכו', ולמאי דקיי"ל עדין בחתומיו זכין ל"י א"כ על כרחך צריך לומר דעדים מפקי לקלא מיד דאל"כ מאי מהני עבח"ז וכו' עיי"ש עכ"ל.

המתבאר שביאר כהסמ"ע דהרא"ש ס"ל שהכל תלוי בעדים דמפקי לקלא אחר כתיבת השטר שעיי"ז נעשה הקול ובוה פליגי ממתו מתחילים העדים לפרסם הדבר.

לה. אמנם לפי ריש דברינו שכתבנו בדעת הרא"ש דסובר דהפקעת קלא דשטרא נעשה בעצם ע"י מעשה החתימה והכתיבה בשעת מעשה ומדויק ג"כ בסוגיא זו שכתב בזה"ל "עדים החתומים על השטר מפקי לקלא ולא הקנין" דהמשמעות שהנידון אם עצם השטר או הקנין וכ"כ הלשון שכתב "דלא נפיק קלא עד שימסור" משמע שהקול נעשה ממילא ולא שהעדים עליהם לפרסם, ודלא כמבואר בשו"ת ושב הכהן.

וכ"כ נראה נפק"מ לדינא בהא דכתב הנפק"מ בין תרי טעמי דהרא"ש, דנראה בהא דכתב דאפי" במסרו באותו היום אלא שלא בפני העדים לית ל"י קלא מאחר שאין

ביום אפי' נחתם לאחר כמה ימים כשר עכ"ל.

ובביאור דברי הרא"ש פליגי האחרונים בשו"ע ובנו"כ דהב"י והש"ך הוכיחו דדעת הרא"ש דמעכב הכתיבה ובסמ"ע מוכיח דאינו מעכב הכתיבה לבסוף. ונחית ליישב רכ"ז דוקא באין העדים לפנינו, ומדברי הנתיבות משמע שנוקט כהסמ"ע.

אמנם בתומים תמה על דברי הסמ"ע וחילוקו שכתב וע"כ מבאר דדעת הרא"ש והטור דלא מעכב הכתיבה כלל. וכיו"ב נחית בספר מקצוע בתורה לבאר דעת הרא"ש והטור ותמה על הסמ"ע וע"ע בתפארת יעקב שמיישב הקושיות שהקשה בתומים על הסמ"ע ומשמע דנוקט כהסמ"ע, ובכן נצטט דבריהם באריכות.

דהנה רוב האחרונים ביארו דדעת הרא"ש והטור דמעכב הכתיבה בקנין לבסוף. דהנה בדברי הטור לא מצינו שהביא דעת הראשונים דסברי דמהני קנין בלא כתיבה כלל דעיין בריש סי' ל"ט כתב הטור שבאופן שעשו קנין בפני שנים כותבין לו סתמא, אפי' שלא אמר להם כתבו. ורהיטא דלישנא משמע דמעכב הכתיבה לגבות ממשעבדי, וכן דייקו האחרונים מלשון הטור בסי' מ"ג סי"ב שכתב דבאופן שהלווה בקנין מיד אפי' לא חתמו אלא לזמן מרובה כשר ובאחרו לכותבו עד אחר זמן, אם זוכרין לזמן הקנין יכתבו הזמן מאותו יום. ע"כ. דמכ"ז דייקו הסמ"ע (בסי' מ"ג סעי' כ"ט) והש"ך (בס"ק ל"ה) והט"ז שם, דדעת הטור דמעכב הכתיבה לבסוף. כדי לגבות ממשעבדי.

וכיו"ב ביאר הב"י דעת הרא"ש דסובר דמעכב הכתיבה לבסוף אמנם בהא פליגי הרשב"ם דסובר דהכתיבה צ"ל מיד בשעת הקנין ואינו יכול לאחר לכותבו. והרא"ש חולק בזה אדבריו וראייתו מהא שלא ביאר הרא"ש חילוק בענין זה. ומוסיף עוד דכדעת הרא"ש כתב הנמוקי יוסף (בפ' גט פשוט דף רל"ט) שסובר דבקנין מעכב הכתיבה לבסוף. וז"ל: סתם קנין לכתובה עומד וקול יש

דקיימי לשאלה מתפרסם הדבר מיד בשעת החתימה.

[וכ"כ אפשר לבאר דזהו גופא פלוגתא דאביי ורב אסי אם משעת חתימה או בשעת מסירה, דאביי ס"ל עדין בחתומין זכין לו דכוונתו דעצם מעשה חתימת השטר נתפרסם הדבר וכלשון הרשב"ם שמתאספין הסופר והעדים לכתוב השטר ועל סמך זה תיקנו חז"ל שיחול שעבוד נכסים משעת החתימה, ובהא גופא פליג רב אסי דקלא דשטרא נעשה ע"י העדים דמפקי לקלא והם מגלים ומפרסמים הדבר לרבים דוקא אחר שלוה שאז חל השעבוד ולכן פליג על סברת אביי דעבח"ז לו [או דנאמר דמאחר שעוד לא לוה לא חל השעבוד אע"פ שיצא הקול לרבים].

והרא"ש לשיטתו אזיל דנוקט להלכה כאביי דעבח"ז ולכן ביאר דע"י עצם המעשה חתימה מתפרסם הדבר, ובכן נחית לידחק ליישב דעת רב אסי ע"ש ב' הצדדים ועיי' בש"ך סימן ל"ט דמבאר דאפ"ל קים לי כהרא"ש אמנם דעת רוב הראשונים סברי כרב אסי דדוקא בשטרי הקנאה קני מעכשיו משא"כ בשאר שטרות עד דמטי לידי וכ"ז אינו בהכרח מאחר שרוב ראשונים סברי כהרא"ש ובהא פליגי, אמנם בדעת הרא"ש בארנו דלשיטתו אזיל].

קנין בפני שנים אם מעכב הכתיבה

לו. וכיו"כ יש לברר בהא דמובא ברא"ש בפסקיו בפ' גט פשוט (דף קע"ב אות ל"א) דשם הנידון לגבי שטרי קנין שכתב בזה"ל: אמר להו רבא בר שילי להנהו דכתבי שטר אקנייתא אי ידעיתו יומא דאקנייתו ב' כתובו ואי לא כתובו יומא דקיימיתו ב' ומוקדם לא הוי דכיון דנכתב השטר עדים מפקי לקלא משעת הקנין דסתם קנין לכתובה עומד כדאמר בפ' חזקת הבתים ואע"ג דכי יזיף איניש בצנעא יזיף, מ"מ כיון דבעין יפה שיעבר יש קול לקנין והא דאמר בגיטין (דף יז:): דבשטר שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול היינו כשלא הקנו ביום, אבל הקנו

זמן מרובה מ"מ הרי ראינו שלא שכחוהו עכ"ל.

וע"ע בסמ"ע (סי' מ"ג סק"ל) שלפ"ד מיישב הא ומשמע מלשון המחבר בסי' מ"ג דמעכב הכתיבה לבסוף דמיירי שאין העדים לפנינו. דאז צריך ראי' שהעדים לא שכחוהו זמן הקנין ופרסמו הדבר, וע"ע בהגד"מ (סי' ל"ט סק"ה) שמוכיח שכ"כ דעת הרמב"ם וע"ש.

ולעומת זה עיי"ש בש"ך (סי' מ"ג ס"ק ל"ה) שדחה דברי הסמ"ע בביאור דעת הרא"ש והמחבר, וז"ל: דקיי"ל קנין יש לו קול וטורף אפי' לא נכתב כלל כדלעיל ריש סי' ל"ט וכן דעת רוב הפוסקים ודלא כהרא"ש וסייעתו, ומ"ש הסמ"ע לעיל ריש סי' ל"ט וכאן סק"ל לחלק בין כשהעדים לפנינו או לא נהירא ובחנם דחק דוודאי דעת הרא"ש והטור דדוקא כשנכתב אבל דעת המחבר כרוב הפוסקים עכ"ל. וע"ע בט"ז שמיישב דברי המחבר בדרך אחר דלא כהסמ"ע. וע"ע בב"י סי' נא סק"א דמוכיח דהרמב"ם סובר דבקנין בפני שנים דמעכב הכתיבה לבסוף.

[ונראה לומר דיסוד המח' בין הסמ"ע והש"ך תלוי בזה דהסמ"ע נקט שהכל תלוי כהעדים ולכן מהני כאופן שהעדים לא שכחוהו דוודאי יתפרסם הדבר על ידיהם לרבים משא"כ דעת הש"ך נראה דסובר דעצם מעשה כתיבת השטר עושה הקול וכ"כ בקנין בפני שנים בשעת מעשה איכא קלא ואינו תלוי כלל בפרסום העדים אח"כ לכן סובר שמעכב כתיבת השטר שעיי"ז הוי אפוש קלא בשעת הכתיבה].

המבואר בשאר האחרונים

לח. וברם אח"ז מצינו דהנתיבות נוקט להלכה כדברי הסמ"ע דעי' בנתיבות סי' לט סק"ד שרן ברברי הסמ"ע ובחידושים סק"ד כתב דבר וז"ל: כתב הסמ"ע דוקא כשעירי קנין לפנינו וזוכרין זמן הקנין אבל אם אינן לפנינו, או שהן לפנינו ואין זוכרין זמן הקנין אין מצטרפין עם עדים אחרים שזוכרין הזמן

לדבר וגובה ממשעבדי אבל כשלא נכתב הקנין אינו גובה מנכסים משועבדים דהא בטיל קלא עכ"ל.

וכן נוקט הש"ך לדינא (בסי' מ"ג ס"ק ל"ה) שכ' בזה"ל: דוודאי דעת הרא"ש והטור דדוקא כשנכתב ומוכיח דלא כהסמ"ע בביאור דעת הרא"ש דוודאי סובר דמעכב הכתיבה.

המבואר בשו"ע והנו"כ

לז. אמנם להלכה פוסק המחבר דבקנין בפני שנים אינו מעכב הכתיבה. והסמ"ע נחית ליישב דעת הרא"ש דס"ל דאינו מעכב הכתיבה, וקנין בפני שנים גובה ממשעבדי אפי' בלא כתבו שטר, אלא שמבאר דאיכא אופנים דמעכב הכתיבה וצריך לשטר וזהו דכתב הרא"ש דמעכב הכתיבה, דעי' בסמ"ע סי' ל"ט סק"ד שכתב בזה"ל: דאפי' בלא נכתב גובה ממשעבדי בקנין לחוד, ועיי' בהגד"מ כתבתי והוכחתי דהיינו דוקא כשהעדים לפנינו וזוכרין זמן הקנין דאל"כ אע"פ שהלוה מודה לו שקנה מידו מזמן זה, וגם יש עדים אחרים שראו הקנין מ"מ הן לא מפקי הקלא אלא עירי הקנין עצמן ויש לחוש שמא העדים עצמן שכחוהו ואינו גובה ממשועבדים מזמן הקנין אא"כ יש שטר ביד המלוה ונזכר בו זמן הקנין דאז גובה מאותו זמן עכ"ל.

ולפ"ד דחידש דמהני הקנין אפי' בלא כתבו שטר וכ"ז דוקא באופן שהעדים זוכרין הקנין משא"כ בשכחוהו ערותם דאז מעכב הכתיבה ומיישב הא דכתב הרא"ש דמעכב הכתיבה דוקא בשכחוהו וז"ל: באופן ששומעין מהם שזוכרין וכו' מסתמא אפקי קלא משעה ראשונה ומש"ה אף אם לא נכתב השטר כלל טורף משעה ראשונה משא"כ כשאינם לפנינו ויש לחוש דהעדים עצמן לא שמו לבם לזמן קנין ושכחוהו ולא מפקי קלא דבזה אינו טורף אא"כ יש שטר לפנינו. דאז השטר מוכיח לנו שלא נשכח מהעדים זמן הקנין ואף שנכתב אחר הקנין

קול או שמתו מיד סמוך לחתימתם אטו לא יגבה ממשעבדי הא וודאי ליתא עכ"ל.

ומאיך גיסא מבאר דדעת הרא"ש דאינו מעכב הכתיבה אלא דמיירי לגבי דין מוקדם כמבואר בתומים שם. ומו"ע לבאר שכן דעת הנמו"י והא דכתב הנמו"י דבלא כתבו בטיל ל"י קלא היינו באופן שמיחה בהם שלא יכתבו השטר ולא פלוג רבנן בין לקוחות קודם מחאה או לאחר המחאה, ובכך נחית ליישב דברי הרא"ש.

ואחר כ"ז שהבאנו דברי האחרונים. נראה דלפי דברינו שהוכחנו דדעת הרא"ש דקלא דשטרא נעשה בשעת מעשה ההלואה והכתיבה דהיינו דלא כסברת הסמ"ע שתלוי בפרסום העדים אח"כ, ומרויך כ"ז גם מדברי הרא"ש שלפנינו שהקשה שהרי מאן דיזיף בצנעא יזיף וא"כ איך אית ל"י קלא ואפי' בשעת מעשה ומתרץ בזה"ל: מ"מ כיון דבעין יפה שיעבד יש קול לקנין דמשמעות דבריו שבשעת מעשה ההלואה איכא קלא.

ונראה שזהו ג"כ תמיהת המקצוע בתורה על הסמ"ע. דאם כהסמ"ע היה צריך להיות מבואר בגמ' ופוסקים דעל העדים לפרסם הדבר על פני חוצות ועל כרחך צ"ל שעצם המעשה בהלואה בשטר ובמכר בעדים וכ"כ בקנין אית ל"י קלא בשעת מעשה. אמנם הלשון בדברי הרא"ש עדים מפקי לקלא משעת הקנין משמע כהסמ"ע ושאר האחרונים, וצ"ע.

[והנה בדברי הנמו"י דכתב דלא כתבו שטר בטיל ל"י קלא כוונתו נראה דלפי המבואר כמה פעמים שיכולים לטעון שלא סמכו השטר דע"א וכו' דהיינו דדוקא קלא דהוי בוודאות וא"כ הכי יכול לטעון שמא פרעו כבר משא"כ באופן דאיכא שטרא בידו לברר ולחקור הדבר].

בביאור מחלוקת הסמ"ע והש"ך

לט. בהא דהבאנו מקודם פלוגתא דהסמ"ע והש"ך בביאור דעת הרא"ש אם

ואינו גובה ממשעבדי רק מהזמן שברור להעדים שהקנין כבר היה בזמן זה כגון שעומדין בתשרי ומסופקין בקנין אם היה בניסן או באייר גובה מאייר. עכ"ל. וכן מצינו כמה פעמים בנתיבות דנחית להאי טעמא דקלא דשטרא תלוי בהא דמפקי עדים לקלא.

אמנם יעויין בספר התומים (סי' לט סק"ג) דחולק על דברי הסמ"ע ובפרט שבדרישה כתב שהאוקימתא זו בהרא"ש דוחק דה"ל להזכיר חילוק זה ומוסיף להקשות דמבואר דלא סמכינן כלל העדים אחרים לגבות ממשעבדי ומאיך גיסא חולק על הש"ך ומבאר דדעת הרא"ש והטור דאינו מעכב הכתיבה לבסוף כדעת המחבר ומה שכתב הרא"ש "כשנכתב השטר" היינו שבאופן כזה ליכא חששא דמוקדם ומשום שמשעת הקנין מוציאים הקול משא"כ בלא כתבו דסמכינן רק על העדים שהיו בשעת הקנין. ובכך מבאר דברי הרא"ש בב"מ (בדף יג.) אמנם ממשמעות דבריו נראה שלמד כהסמ"ע דהפקעת קלא דשטרא נעשה ע"י העדים שמפרסמים הדבר ע"י"ש.

ועיין בתפארת יעקב (שם) שמיישב הקושי שהקשה התומים על הסמ"ע ומוכיח כהסמ"ע. וכיו"ב מבואר בדבריו דקלא דשטרא נעשה ע"י העדים שמפרסמים הדבר.

הלום כמקצוע בתורה (שם סק"ג) מביא דברי הסמ"ע והתומים וכי"ש קושי' התומים על הסמ"ע מבת אשתו וע"ש, ולגופא של ענין כתב דלא מסתברא דברי הסמ"ע שכתב שם בזה"ל: מיהו עיקר דברי הסמ"ע דחוקים דוודאי לא נתנו חכמים דברייהם לשיעורין ואיך אמרו בגמ' אי ידעיתו יומא דאקניתו ב"י כתובו יומא דאקניתו ב"י, ואמאי לא אמר אי ידעיתו יומא דאקניתו בו והוצאתה הקול. אלא פשיטא שאין זה מדת חכמים בין שאמרו שהוציאו קול או לא, אילינן בתר סתמא ואטו אם עידי השטר אומרים שלא הוציאו

מעכב הכתיבה לבסוף אלא שתלוי אם זוכרין עדותן או לא משא"כ הש"ך שם בסק"ה מבאר דדעת הרא"ש דלא כרוב הפוסקים אלא כדעת הנמו"י דבקנין מעכב הכתיבה לבסוף.

ונראה דאם כנים דברינו. מבואר בריש סי' ל"ט דדעת הרא"ש דשעבודא דאורייתא כמבואר במהרש"ל וכן מבואר ברוב אחרונים ולכאורה כ"כ דעת הסמ"ע ולשיטתו סובר דדעת הרא"ש דאינו מעכב הכתיבה. אמנם הש"ך שם בסק"ב מוכיח ומבאר דדעת הרא"ש דשעבודא לאו דאורייתא. וכ"כ נחית ליישב דדעת הרא"ש דבקנין מעכב הכתיבה לבסוף. מאחר דקלא דשטרא נעשה בשעת מעשה כתיבת וחתימת השטר.

המחלוקת בסי' מ"ה סט"ו

מ. ואם כנים דברינו נראה לבאר עוד כמה פלוגתא בין הסמ"ע והש"ך, דעי' בסי' מה סעיף ט"ו דשם הנידון בשטר שהרחיקו העדים חתימתן מהשטר בשני שיטין דהשטר פסול אלא שיכולים למלאותו בעדים קרובים ופסולים קודם שיבוא לפני בי"ד דאו השטר כשר. ובסעיף הקודם סי"ד שם מביא המחבר מחלוקת הרא"ש והרבינו יונה אם צריך דעת הלוה או לא, כדי להכשירו למלאותו בקרובים וכו'. ובסעיף ט"ו שם כתב דכ"ז דוקא שמילאוהו ביום שנכתב ונחתם אבל אם מילאוהו למחר וליומא אחרא אפי' במצות הלוה השטר פסול.

ופליגי הסמ"ע והש"ך שם בביאור דעת הרא"ש דסובר דאינו מעכב דעת הלוה כדי להכשירו, רחוקים אם אפשר למלאותו לאחר זמן, דדעת הסמ"ע (בסק"ל) דאפשר למלאותו לאחר זמן וגורס ווא"ו דהכל סעיף אחד והמשך לסעיף י"ד, ומאידך הש"ך (בסק"ל כ"ו) מוכיח דדעת המחבר דלכו"ע אפי' לדעת הרא"ש דוקא ביום החתימה אפשר לתקנו, משא"כ לאחר הזמן.

והנה במושכל ראשון דברי הסמ"ע תמוהים דהאיך יכולים להכשיר שטר

מעכב הכתיבה או לא, וכ"כ פליגי ביסוד סדר קלא דשטרא דהסמ"ע מחדש להלכה דהכל תלוי אם למעשה העדים מוציאים הקול לרבים אח"כ וכ"כ מוכיח דבאופן ששכחו עדותם אמרי' דהוי ראי' דלא הוציאו הקול ואז אין גובים ממשעבדי וכן נוקט הנתביבות להלכה. כדבריו.

ובש"ך משיג עליו בסימן ל"ט סק"ג ובסי' מ"ג סק"ה שכתב בזה"ל: מ"ש הסמ"ע לעיל ריש סי' לט וכאן סקכ"ט לחלק בין כשהעדים לפנינו או לא לא נהירא. עכ"ל.

והנראה לומר דיסוד מחלוקתם פליגי ביסוד סדר קלא דשטר ובהמשך דברינו נוכיח ונברר דברינו דהנה דעת הסמ"ע דסובר שהכל תלוי בעדים שעליהם לפרסם השעבוד לרבים וכמשמעות לשונו. ומאידך גיסא דעת הש"ך נראה דס"ל דעצם כתיבת השטר ומעשה קנין לפני עדים, אית ל"י קלא בשעת מעשה דמשום כך גובה ממשעבדי.

[ואפשר לומר שטעמם תלוי בדינא אם שעבודא דאורייתא או דרבנן דדעת הסמ"ע מבואר דס"ל שעבודא דאורייתא דעי' בסי' ס"ט סק"א כתב דקיי"ל לדינא שעבודא דאורייתא ולכן נראה דבאופן שחל השעבוד מדרבנן חוזר דינו לדין דאורייתא וא"צ קנין לגוף השעבוד אלא שתלוי במציאות הדבר אם יש לו קול או לא ולכן חילק בין זוכרים העדים עדותם או לא.

משא"כ בדעת הש"ך בסי' לט סק"ב ששם דן באריכות על הא דפסקו המחבר ועוד דשעבודא דאורייתא ומוכיח מדברי הראשונים לאידך גיסא ובסו"ד מסיים בזה"ל: שלפענ"ד דיין זה אי שעבודא דאורייתא או לא עכ"פ הוי ספיקא דדינא ע"כ, וכיו"ב משיג על הסמ"ע בסי' ס"ט סקל"ו ולכן סובר דהעיקר תלוי בגוף הקנין שיחול השעבוד שנעשה ע"י עצם השטר והקנין בפני שנים.

[ובכן ראוי להוסיף דפלוגתא דהסמ"ע והש"ך בביאור דעת הרא"ש דהסמ"ע מבאר בסי' מ"ג סק"ל דס"ל דבעשו קנין אינו

ולדברינו מיושב על נכון והסמ"ע לשיטתו אזיל דס"ל דקלא דע"ז גובין ממשעבדי תלוי בהעדים שמפרסמים הדבר ואינו משנה לנו אם מגופא דשטר איכא לטעות, משא"כ בדעת הש"ך שהקול נעשה ע"י מעשה כתיבת השטר ובשעת מעשה בזה שייך טענתם שסמכו על השטר אמנם צריך ליישב לפי"ז מה מהני בזה שתיקנו השטר באותו היום עצמו, ונראה משום דקלא דשטר נפיק דוקא בסוף היום שמאז חל השעבוד לגבות מלקוחות.

מחלוקת הסמ"ע והש"ך בסי' ס"ו סי"ד

מא. וכן מצינו סמוכין ליסוד זה דעי' בסי' ס"ו סי"ד דפליגי הסמ"ע והש"ך לגבי שטר הלואה אם הוי שטר קנין לגבי חלות השעבוד או לא. דשם כתב המחבר דהא דאמרינן דשטרות נקנים בכתיבה ומסירה כ"ז בשטרי מכר משא"כ בקנו בכסף או חזקה והשטר אינו אלא לראי' דאז אינו נקנה בכ"מ וכתב המחבר דה"ה בשטרי חוב והלואה דנקנה בכתיבה ומסירה דהוי כשטרי מכר.

ודנו הנו"כ שם בביאור דברי המחבר דשטרי חוב נקנה בכתיבה ומסירה, והסמ"ע ביאר משום חשש נעילת דלת שכתב (סקל"ח) בזה"ל: ובשט"ח אף שאינו עיקר החוב אלא ע"י שהלוח לו ע"פ נתחייב ונשתעבד לו. והשטר אינו אלא לראי' שאני בשט"ח דלא שייך ב"י קנין אחר וכדי שלא יונעל דלת הוצרכו לתקן שיוכל למוכרו משא"כ בשאר שטרי ראי' דלא שייך נעילת דלת עכ"ל.

ובש"ך שם פליג על הסמ"ע דהשטר מקנא נכסיו לשעבוד שכתב (בס"ק מ"ו) בזה"ל: ולא דמי לשטר חוב דהתם לא שייך ב"י קנין אלא ממון שהלוהו נתחייב לו בעל פה "והשטר נכתב לגבות בו ממשעבדי, ובמסירת השט"ח וכתובת קני לך וכו' קונה את השעבוד הנכסים וגם החוב" הרא"ש והטור עכ"ל.

לאחר זמן שהרי יגבה מלקוחות שלא כדין וגנוב הוא בידו. מאחר דהשטר היה אז פסול.

והנראה דלפי דברינו דרעת הסמ"ע דגוף השעבוד חל ממילא מדאורייתא מדין תורה בזה שלוח לבד, והעיקר דנינן אם אית לי' קלא או לא ובנידון דידן שנכתב שטר איכא פרסום לרבים ולכן יכול לגבות בו ממשעבדי מאחר שנכתב כבר השטר וגובה ממשעבדי במילאוהו בשני השיטין בעדים קרובים ופטולים רבוה נחכש השטר, ואפ"ל דרעת הסמ"ע דזהו נקודת המחלוקת אי בעינן דעת הלוח או לא דא"נ דהשעבוד חל ע"י גוף השטר בוודאי שתלוי בדעת הלוח ומעכב הסכמתו משא"כ א"נ שהשעבוד חל ע"י הקול דאיכא וזהו סברת הרא"ש לכן סובר דאינו מעכב דעת הלוח מאחר דאיכא קלא.

וכ"כ בהא דהבאנו דמבואר בסי' מ"ה פלוגתא דהסמ"ע והש"ך בביאור דברי המחבר עיי"ש בט"ז שמוכיח כהש"ך אמנם מטעם אחר וז"ל: נ"ל אפי' מאן דמכשיר בסעיף י"ד במילא שלא מדעת הלוח פוסל הכא דהלוקחות יאמרו בשעה שקנינו מהלוח הנכסים אז היה השטר פסול דהוה כאילו לא נכתב אז לגמרי אבל לעיל במה שלא היה מדעת הלוח אין בכך כלום כיון דנתקן באותו יום. עכ"ל.

ועי' בספר שער המשפט סק"ז שמביא דבריו ובאמ"ד תמה ע"ד וז"ל: הא עיקר טעמא דטריפת לקוחות משום דעירי השטר מפקי לקלא וא"כ אי אמרת דכיון דהשטר פסול אין הלוקחות נזהרים מליקח מה מועיל מלאוהו בקרובים אטו מילוי קרובים קלא אית לי' ודוחק גדול לומר שקרובים מפקי קלא וכו' ומביא ראי' מתשו' הרא"ש שכת"י אחר שטר לית לי' קלא כמבואר בסי' ס"א ס"ז עיי"ש, ומשום כך מוכיח דלדעת הרא"ש אינו מעכב דעת המלוה והוא הדין דיכולים למלאותו ליומא אחרא, והשטר נכשר למפרע ומדמהו לשטר שלא נתקיים ואח"כ קיימו אטו אינו גובה מלקוחות מומן הכתוב בשטר ומוכיח עוד שכן דעת הראב"ד.

עכ"ל. וע"ע באבני חושן שמבאר דהטעם דקרובים דבר הידוע לרבים הוא ולא חיישינן לטעות, וע"ע במקצוע בתורה שנשאר בצ"ע למה אינם נפסלים הקרובים שחתמו.

והנה לגופו של ענין צ"ע בהא דכתב הסמ"ע דעומדים בכשרותם מאחר דהדין אמת, וצ"ע שכ"ז מהני לגבי לגבות מבני חורין אמנם באם יגבו בהאי שטרא ממשעבדי הרי הוי גניבה ממש מאחר שלא נשתעבדו הנכסים כלל. [בדוחק היה אפ"ל דדעת בני אדם מאחר שהלוהו באמת אינו נקרא גנב באם יגבו ממשעבדי ולגבי פסולי עדות פשוט דאזלינן בתר דעת בני אדם].

ונראה דלדברינו אפשר ליישב במקצת דעת הסמ"ע דלשיטתו אזיל דס"ל שעבודא דאורייתא וכ"כ ס"ל דהעיקר חלות השעבוד נעשה כזה דאיכא כ' עדים דמפקי לקלא, ולכן בנידון דידן מאחר שפירסמו הדבר אע"ג דהוי קרובים חזר הדין לדין דאורייתא וגובה ממשעבדי כדין וכדת, ומהראוי להביא מה שכתב הפרישה כאן באות ל"ד בד"ה ואין זו"ל: ואין להקשות הא לענין הלוה גופא איהו דאפסיד אנפשי ואי לענין לטרוף ממשועבדים גם בקרובים עשו מעשה רשע מכל מקום כיון שבאמת שעברו להאי מלוה על מה שלקחו (הם) לא מיקרי עולה כל כך כמה שיטרוף על ידי חתימתן. עכ"ל.

ומן הראוי להביא דהנתיבות שם בחידושים אות נ"ה הביא דברי הסמ"ע אמנם ממשמעות דבריו משמע שנקט שלגבי לקוחות הוי שלא כדין אלא שמ"מ לא נעשו פסולים מאחר שהמעשה אמת, וע"ע בדבריו בסי' מ"ט סק"ט.

המבואר בנתיבות סי' מט סק"ח

מג. והנה יעויין עוד בסי' מט ס"ז בשני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת דצריך לשלש שמותם בשטר ובאופן שלא שלשו בשטר כתב המחבר דבאופן שבאים עדים אחרים הוי מלוה ע"פ, וכמעידים עידי השטר בעצמם הביא הסמ"ע בשם המ"מ דהוי מלוה בשטר משום שלא גמרו שליחותן

דמכ"ז מבואר כיסוד דברינו דדעת הסמ"ע דבמקום דאיכא שטר דהיינו דע"ז אית לי קלא ממילא גובה משעבדי ולא צריכינן שהשעבוד יוחל ע"י השטר. ולשיטתו אזיל דשעבודא דאורייתא. וכמבואר בדבריו בריש סי' ל"ט שהעיקר תלוי אם העדים פירסמו הדבר או לא.

משא"כ הש"ך סובר שצריך קנין לגוף השעבוד דמסתפקא לי אם שעבודא דאורייתא או לא. וס"ל דהשעבוד חל ע"י השטר ועיין בקצוה"ח (ס"ק כ') ובנתיבות (ס"ק כ"ג) דתמהו דהרי נקטינן דשעבודא דאורייתא ובקצוה"ח מחדש דשעבוד חל על שעבוד, ובנתיבות מבאר דצ"ל דכיון שהפקיעו חכמים השעבוד ולכן צריך לשטרא דהוי קנין לבא השעבוד (וכיו"ב כתב באמרי בינה בסי' כ"ד) והנראה דהש"ך לשיטתו ניהא דס"ל דהוי ספיקא דינא ולכן סובר דכוודאי מצריכינן קנין לגוף השעבוד וכל חד לשיטתא אזיל כמין חומר.

בדעת הסמ"ע והמ"ז בסי' מ"ו סע' ל"ז

מב. ובכן נראה ליישב המבואר בסימן מ"ו ס"ק ק' דשם דן הסמ"ע בקרובים שחתמו על השטר שאין נפסלים בכך לעדות וז"ל: או פסולי עדות היינו מחמת קורבה ונתרחקו כגון שהיו קרובים מחמת חיתון דנשיהן ומתו הנשים "ולא משוו נפשיהו רשעים בכך דומיא לאומר שטר אמנה היה דמחשב רשע בכך ואינן נאמנים, כמ"ש המחבר אחר זה דשאני בקרובים דאמרי דהענין אמת שהלוהו ואף שגורמין שיטרוף משועבדים שלא כדין מ"מ אין זה מעשה רשע כיון שהלוהו באמת קודם שלקח ולא ה"ל ליקח, ועוד דיכולין להתנצל ולומר סברנו שהמלוה לא יסמוך עלינו אלא יחתום עלי' עוד עדים והוא כשר עכ"ל.

ולעומת זה עי' בט"ז דמשיג על דבריו וז"ל: והסמ"ע פ"י דכאן אין שייך משום משים עצמו רשע כיון דהענין אמת והוא תמוה מאוד דמ"מ הוי רשע כמ"ש ריש סי' ל"ז דאפי' אם הוא אמת אין להעיר עם רשע

ודלא כתוס' בגיטין וברשב"א שם (ח"ב סי' קצ"ג) דשם מבואר שאפשר שאף לדעת ר"י מהני משום שלא עשו שליחותן ויכולין לכתוב שטר אחר וחזורין וגובין על פיהם ממשעבדי, וע"ע בדברי משפט סי' מט סק"ב ג' ודברי חיים בה' הלואה סי' י"א.

נפק"מ בע"א בכתב וע"א בע"פ

מד. ובכך נראה ללבן ולסכם בסוגיא דע"א בכתב וע"א בע"פ להמבואר בסי' נ"א להלכה דכתב המחבר שע"א בכתב וע"א בע"פ בלא קנין מצטרפים העדים לגבות מבני חורין וא"י לטעון להד"ם [ודלא כהרשב"ם שהנידון לגבי משעבדי] ומוסיף המחבר עוד בזה"ל: ואם אמר זה שלא כתב עדותו אני קניתי מידו על דבר זה וכו' שניהם מצטרפים לעשות המלוה בשטר ואינו יכול לומר פרעתי [ואם אותו שמעיד על פה אומר בפני נמסר השטר הוי כשטר גמור לגבות בו ממשעבדי] עכ"ל.

והנה מקור דברי המחבר הם מהרמב"ם בה' עדות (פ"ד ה"ה) והכ"מ והב"י מבארים דפירושו דדוקא לטעון פרעתי אינו נאמן אבל אינו יכול לטרוף ממשעבדי ותמה הסמ"ע בדבריהם ונחית להוכיח דדעת הרמב"ם והמחבר דכוונתם דשניהם מצטרפים לעשותו מלוה בשטר אפי' לטרוף בו ממשעבדי ומיישב הא דהוצרך המחבר לסיים שא"י לטעון פרעתי ע"ש. וכדבריו מבואר בבעה"ת (שער ט' ח"ב) שכתב להדיא דאינו נאמן בזה לומר פרעון וגובה בו ממשעבדי.

ובש"ך (סק"א) מבאר דבריהם דלא כהסמ"ע שכתב בזה"ל: אבל מ"מ לא הוי שטר גמור לגבות בו ממשעבדי כיון שאינם שוים דע"א הוא בכתב וע"א הוא בקנין וכו', ודלא כהסמ"ע שהוציא דברי המחבר מפשטן ונרחק מאוד בדברי המחבר והדבר ברור דליתא אלא כוונת המחבר כדפי' וכמבואר בכ"מ עכ"ל. וכיו"ב ביאר העיר שושן דעת המחבר דאינו גובה ממשעבדי.

ויכולין לעשות שטר אחר והש"ך (בס"ק יא) מביא י"א דאפי' בעידי השטר עצמם הוי מלוה ע"פ. וכן מסיק הריב"ש ע"ש.

ועיי' בנתיבות (סק"ח וט') שמביא בשם התומים שתמה על סברת המ"מ ההחסרון משום שאינו מוכח מתוך השטר, ועיי"ש אריכות דברים בכ"ז, ובתומים בסק"ח נחית ליישב דעת המ"מ וז"ל: ואפשר שהם סבירא להו הואיל ושעבודא דאורייתא ואם כן אף בלא שטר היה ראוי לגבות ממשעבדי רק חז"ל תיקנו משום דלית ל' קלא, וכאן דעדים מעידים שזה יב"ש האמיתי שלוה אף שנכתב בשטר סתמא מכל מקום בקול שהוציאו הוציאו על יב"ש הלזה ולכן גובין מזמן הראשון עכ"ל. ומקשה ע"ז משטר שהרחיקו ב' שיטין ע"ש.

ובנתיבות מיישב קושייתו דהתם החשש שיזיף השטר לכן פסלו השטר. משא"כ בשני יב"ש לא פסלו במקום שהעדים עצמם מעידים וכמבואר בסמ"ע סי' מ"ו סק"ק ועיי"ש עוד סברות לחלק ביניהם.

ואפשר להוסיף על דברי התומים עפ"ד שהוכחנו מקודם, דדעת הסמ"ע דנקטינן להלכה שעבודא דאורייתא, וכיו"ב ס"ל דהעדים מפקי לקלא ולכן הביא רק דעת המ"מ דהוי מלוה בשטר. משא"כ בדעת הש"ך מצינו דמספקי ל' האיך הוי הלכתא אם שעבודא דאורייתא או לא לכן הביא להלכה גם דעת הי"א דהוי מלוה ע"פ משום דס"ל דכל השעבוד נעשה ע"י השטר וליכא שטר כשר לפנינו מאחר שאין ידוע לאיזה יב"ש נתכוון, ואפשר עוד לדברינו שהוכחנו דס"ל דהקול נעשה בשעת כתיבת השטר והכא בשני יב"ש ליכא קלא כלל מאחר שאינו ברור בעת מעשה הכתיבה איזה יב"ש כוונתו.

וע"ע בהשגות הגר"א על הרמב"ם ה' מלוה (פכ"ד ה"ח) שתולה האי פלוגתא אי בעינן בשטר מוכח מתוכו או לא, דדעת רש"י והר"ת דס"ל דלא בעינן כמו שכתבנו בקובץ הקודם באות (כו) דלשיטתם אולי

בב' שטרות שעל כל שמר חתום ע"א

מה. ובכן נראה דנפק"מ בהא דהביא הרמ"א שם בשם הטור בסוף הסעיף, שבאופן שהיו ב' שטרות שעל כל שטר חתום רק ע"א אין מצטרפים לגבות ממשעבדי דלכאורה צ"ע לפי מה שביאר הסמ"ע דעת הרמב"ם והמחבר דע"א בקנין וע"א בשטר מצטרפין וגובה ממשעבדי א"כ כ"ש בב' שטרות שעל כל שטר חתום ע"א דיגבה בו ממשעבדי. ולכאורה תלוים הדברים זה בזה.

וכדברינו מצינו שהקשה התפארת יעקב (בסק"א) על הטור שכתב בזה"ל: אך קשה לי על הטור לפי הבנתו ברמב"ם [שע"א בקנין וע"א בשטר גובה ממשעבדי] איך כתב דעת הרמב"ם בסתם בלי חולק, כי נראה לפע"ד דברור דהרא"ש חולק עליו בזה דוודאי לפי דעתו של הרא"ש דשני עדים בב' שטרות לא מצטרפין לגבות ממשעבדי אף שנמכר לפני כל אחד החתום בכל שטר א"כ הכא מאי יועיל קנין לפני כל אחד הא לא עדיף קנין מהיה נכתב בשטר לפני עד זה לא היה מועיל וכו' עיי"ש, ובסו"ד מסכם בזה"ל: ומ"מ דינם של התוס' והרא"ש בזה אמת מבחוץ כיון שיש שני עדים על המסירה אבל מה שכתבתי דכשני שטרות בכל אחד חתום בו ע"א לא מהני אפי' נמסר לפניו, וביאר הרא"ש הטעם משום דבשטרות כאלו לית להו קלא כלל. אבל הרמב"ן חולק בזה בוודאי דשנים בכתב מהני למשעבדי שהרי כתב הטעם דאותו שטר אין רק ע"א ואין הלקוחות יראין ממנו ומאותו שבעל פה אינן יודעין. א"כ בשנים בשטר שפיר אית להו קלא וגובה ממשעבדי וזה הוא דעת הרמב"ם ג"כ דכתב דאם אחד היה בקנין הוא כמו שכתב והוי כמו שנים בכתב ואית להו קלא וגובה ממשעבדי והוי שטר גמור עכ"ל.

וראוי להוסיף דע"י בדברינו לעיל כתבנו שכיו"ב מבואר בתוס' ישנים דפליג על הרא"ש דסובר דבב' שטרות שעל כל אחד

וע"י בתומים שמביא מחלוקת הסמ"ע והש"ך ומוכיח כהסמ"ע מאחר דגירסת הטור ברמב"ם דהוי מלוה בשטר ודלא כהב"י דגריס אחרת, וכן מוכיח מדברי בעה"ת ותמה על הש"ך שלא שת לדברי הבעה"ת ועיי"ש עוד בביאור דברי הגמ' שם ומוכיח להלכה דגובה בו ממשעבדי. וכיו"ב דעת המקצוע בתורה שמוכיח כהסמ"ע דדעת הרמב"ם דהשטר כשר לגבות בו ממשעבדי ומבאר שהרמב"ם למד כן מהגמ' בב"ב מדברי אמימר והשטר כשר ומיירי באופן שהע"א בע"פ היה בקנין ומבאר שהנידון בש"ס לגבות ממשעבדי כהרשב"ם שם (בב"ב דף קסז) ועיי"ש אריכות דבריו ותמ"נ.

וע"ע בתפארת יעקב שמביא מחלוקת הסמ"ע והש"ך, ומו"ע שהגידולי תרומה נוקט כהסמ"ע וכ"כ מוכיח דהעיקר כהסמ"ע דגובה ממשעבדי ומיישב תמיהת הש"ך על הסמ"ע.

[ובביאור מחלוקת הסמ"ע הש"ך הקשו בין כותלי הישיבה דמלשון הסמ"ע משמע שמייירי שהקנין היה בפניהם שדימה אני קניתי לבפני נמסר דשם הפירוש בפני שניהם ולכאורה כוונתו בנידון דידן ולפי"ז לא פליגי להלכה, אלא שחלוקים בפירוש דברי המחבר והרמב"ם ולא להלכה, ולדינא, אמנם מדברי האחרונים שהבאנו מקודם מבואר להדיא דפליגו וצ"ע].

והנראה דכ"ז סמך וסיוע לדברינו שכתבנו, דלכאורה כל חד לשיטתא אזיל דדעת הסמ"ע שהעיקר קלא דשעבוד תלוי בהעדים דמפקי לקלא, ולכן מהני אפי' באופן שאחד מהם בכתב ואחד מהם בקנין מאחר שאיכא ב' בנ"א שמפרסמים הדבר.

ולעומת זה דעת הש"ך דעיקר קלא דשטר נעשה בשעת מעשה הכתיבה והקנין ולכן ס"ל ומוכיח דאינו גובה באופן כזה ממשעבדי מאחר שלא היה הכל במעמד אחד. וליכא חלות ודין שטר על השטר כדי שיחול השעבוד.

כאנפי אחריני ונפק"מ להלכה דאפי' באופן שיודיעוהו לכתוב שטר מ"מ כ"ז שלא כתבו שטר כאחד לית ליי קלא מאחר שבשעת מעשה לא נתאספו כולם כאחד, וכ"ש לגבי קנין שעשה בפני שנים זה שלא בפני זה אע"פ שהודיעוהו שאמר לשניהם מאחר שלא נעשה הקנין בפני שנים. וכמבואר בדברי התפארת יעקב שהבאנו לשונו.

אמנם לכאורה מוסתרים יסוד דבריני בכיאר דעת הש"ך מהא דהביא הנתיות מה שכתב הש"ך בסי' לט סק"ד דהודאה אחר הודאה דאמר כתבו גובים ממשעבדי, וה"ה בקנין מהני בשנים זה אחר זה דעל כרחק צר"ל כהנתיבות דמיירי בהודיעוהו לכל אחד מהני דבאופן כזה גובים ממשעבדי מאחר דאיכא ב' עדים שמפרסמים הדבר, וע"ע בסי' פ"א דשם פליג הש"ך על המחבר בענין הודאה אחר הודאה ובנתיבות שם שמביא סמוכין להש"ך דה"ה בכל שטר שחותרמין ב' עדים לא מצינו שהעדים צריכים לחתום זה בפני זה אלא מהני וגובה ממשעבדי אפי' זה אחר זה.

והנראה לומר דאע"ג דהוכחנו דדעת הש"ך שעיקר קלא דשטר תלוי בשעת מעשה החתימה מ"מ לא תיקנו חז"ל שמעכב שיהיה זה בפני זה מאחר דבשטר אינו מעכב ה"ה בהודאה וקנין אינו מעכב, מאחר שכל אחד יודע שעשו קנין או שאמר כתבו, ולא פלוג בתקנתם וצ"ע. וע"ע בשער משפט בסי' ל"ט סק"ד דמשיג על הש"ך שמביא דברי רבינו ירוחם להלכה וכיו"ב בסימן נא סק"ב אמנם בסו"ד משמע דמודה לתירוץ הנתיבות.

[ובדוחק אפ"ל שכוונת הש"ך שם שבקנו מידו באופן כזה ג"כ מעכב הכתיבה לבסוף וכותבין דוקא כאמר כתבו אמנם שיגרא דלישנא דהש"ך משמע כהנתיבות אמנם אינו כתוב בש"ך להדיא כדברי הנתיבות].

מח' הסמ"ע והש"ך במצא שט"ח

מז. הנה בסימן ס"ה ס"ז מצינו כמה פלוגתא בין הסמ"ע והש"ך בכיאר דברי

חתום ע"א גובה בו ממשעבדי. וע"ע בפנים בסימן זה סק"ב שדן בזה ומביא מחלוקת הראשונים בענין אם אפשר לצרף עידי חתימה ועידי מסירה עי"ש. וע"ע בשטר המשפט אריכות דברים בענין זה.

המבואר מכ"ז דס"ל להתפארת יעקב לדעת הסמ"ע דגובה ממשעבדי ה"ה לדעת המחבר והרמב"ם דבב' שטרות שע"כ אחד חתום אחד גובה ממשעבדי משא"כ לפי המבואר בש"ך והרמ"א צר"ל דס"ל כהש"ך וכן מבואר להדיא בדרכי משה דאינו גובה ממשעבדי והגהת הרמ"א לדברי המחבר משום דסובר שאינו גובה ממשעבדי בזה וכוה.

ביאור הנתיבות בדעת הש"ך

מו. אכן יעויין במה שכתב כאן הנתיבות בסק"א שמבאר דעת הכ"מ והש"ך דאינו גובה בו ממשעבדי ומוכיח לפי דבריהם דה"ה דעשו קנין בפני שנים זה שלא בפני זה אינו גובה ממשעבדי כיון שאין האחד יודע מקנין של חבירו אין כל אחד מוציא קול ודימה לזה הדין המבואר בהגה דה"ה בשני שטרות שעל כל אחד חתום ע"א אינם גובים בשניהם ממשעבדי משום דאין הלקוחות נזהרים משטר מע"א ולית ליי קלא, ומקשה ע"ז מהא דכתב הש"ך (בסי' ל"ט סק"ד) בקנין בפני שנים זה שלא בפני זה גובה ממשעבדי, ומבאר דע"כ מיירי שכל אחד יודע מקנין שקנה מחבירו ומו"ע בזה"ל: ונ"ל בצוה לשני עדים שיחתמו שטר זה שלא בפני זה אסור להם לחתום שטר בשני עדים רק כשאמר לכל אחד שיחתום שטר בשני עדים כי יצוה ג"כ לאחד לחתום עמו דהוי כצוה לו לעשות שטר בב' עדים, ע"כ.

המבואר מכ"ז דהנתיבות לשיטתו דסובר דהכל תלוי בזה דאיכא עדים המפרסמים הדבר על פני חוצות וכמבואר בדבריו דסובר כהסמ"ע בסי' ל"ט שתלוי אם העדים ממשיכים לפרסם הדבר או לא וביאר כן גם בדעת הש"ך. אמנם לדבריני שבארנו דבזה גופא חולקים הסמ"ע והש"ך יתבאר

וליישב תמיהתו נראה דאפ"ל ע"ד זה דהנה מה שתמה דשמא חקרו ונתברר להם שהשטר אינו כלום ע"ז כבר מיישב הסמ"ע דמאחר דיש לפנינו שטר כשר מסייע להודאתו לא חששו לזה, וכ"כ לגבי נידון זה. ועוד י"ל לפי דברינו שכתבנו שכ"כ חולקים הראשונים עד כמה מתפרסם הקול לרבים אם יגיע לאזנם בלא חקירה ודרישה או שדוקא בדו"ח יגיע לאזנם.

ודעת הסמ"ע נראה דס"ל דהדבר מפורסם בלא דו"ח וכ"כ ס"ל דאינם מחויבים לחקור ולדרוש הדבר, ואמרי' אינהו דאפסידו אנפשי' דוקא בדבר המפורסם לכולם. [והנפק"מ לגבי מתנה וכו']. ואינו תלוי כלל בזה שדרשו וחקרו אלא חז"ל העמידו דינם ע"פ הידוע לרבים, ולכן ס"ל כאן דלא חיישינן שמא חקרו ובררו שאינו אמת.

והש"ך לשיטתו דס"ל דהקול נעשה בשעת כתיבת השטר ולא יגיע לאזנם רק ע"י חקירה ודרישה. וא"כ יש לחוש שמא עשו המוטל עליהם שדו"ח ונתברר להם שאינו אמת מאחר שזהו טענת חז"ל על הלקוחות דאפסידו אנפשי' כ"כ יש לדון להיפוך לגבי חזרת השטר בין הלוח והמלוה.

ומה שתמה עוד דדלמא חייב לאחרים שלוח מהן קודם נראה ליישב עפ"ז שכתבנו דתלינן מסתמא דכל הלואות הנעשים בין איש לרעהו הוי בשטרות ולא חיישינן דהוי מלוה ע"פ ולדעת הסמ"ע הוכחנו דבאופן דאיכא שטרא הדבר ידוע ומפורסם לרבים בלא דו"ח ומאחר שלא שמענו מזה לא חיישינן דשמא חייב עוד לאחרים, משא"כ הש"ך לשיטתו ס"ל דהדבר ידוע רק ע"י דו"ח לכן ס"ל דיש לחוש שמא לא ביררו והדבר בספק לכן הקשה דהאיך מחזירין שטר כזה. וע"ע בתומים בענין זה.

המחלוקת אם מעבב כתיבת ההנפק

מח. ובכן הראוני דיש לברר המשך דברי המחבר שכתב דאם נמצא בו ביום וכתוב בו הנפק בחייב מודה מחזירין. דיעויין בסמ"ע סקכ"ב שמביא שכ"ה דעת הר"ף והרמב"ם

השו"ע, ולראשונה בהא דכתב המחבר לגבי המוצא שט"ח רהדין שלא יחזיר למלוה אפי' באופן שהלוה מודה שחייב משום דחיישינן לפסידא דלקוחות ומוסיף המחבר עוד. דבאופן שיש ללוה בני חורין שמספיקין לשעבוד החוב והלוה מודה שחייב, מחזירין השטר למלוה לגבות מב"ח, ע"כ.

וחלוקים הסמ"ע והש"ך בביאור ההיכי תמצא והאופן שיש ללוה מספיק בני חורין לשלם. דהסמ"ע כתב בסקי"ט דהכא כיון שיש לפנינו שטר כשר מסייע להודאתו לא חששו אלא היכא דאיכא וודאי פסידא דלקוחות, המבואר דס"ל דאע"ג דיש לחוש שיש לו עוד בע"ח שאינם יודעים לנו ונמצא לבסוף שיצטרך לגבות מלקוחות לא חיישינן להא ומחזירין השטר למלוה וכ"כ הב"ח בס"ח דלא חיישינן לבע"ח או לקוחות אחרים שאינם יודעים לנו דאינהו דאפסידו אנפשייהו שלא חקרו.

אמנם בש"ך סקכ"ג דחה דבריו מכמה טעמי, דיעויין בדבריו דכתב דכוונת המחבר בסו"ד בזה"ל: ר"ל שידוע בבירור שהם בני חורין ואינם מכורין או משועבדין וגם אינו חייב עוד לשום אדם כלל דאי לאו הכי לא נקראו בני חורין ומשכחת לה כגון שהכריזו אם חייב עוד לאחרים או מכר קרקע זו, או שיש תיקון בעיר שכל שטר שאינו נכתב בפנקס הסופר אינו כלום וכה"ג טובא וזה ברור עכ"ל. וכיו"ב כתב המהרש"ל.

ונביא התמיהות שתמה על הש"ך הסמ"ע וזה"ל ודבריהם תמוהין דכולהו סוגיות דש"ס פ"ק דמציעא ושאר דוכתי וכן בכל הפוסקים משמע להדיא דחיישינן לב"ח וללקוחות אע"פ שאין ידועים לנו וכו'. אלא וודאי לא שייך בכה"ג לומר אינהו דאפסידו אנפשייהו דיכול להיות שחקרו ונתברר להם האמת ששטר זה אינו כלום, ועוד דמ"מ תיקשי דלמא חייב לאחרים שלוח מהן קודם זמנו של שטר זה והם יגבו מקרקעות אלו שביד הלוח וזה יגבה בשטר זה מהלקוחות שידועים לנו שלא כדין עכ"ל. [ועי' בנתיבות שמיישב דעת הסמ"ע].

יכתבו השטר דהיו בלא"ה כבר נפיק הקול וצ"ל דמפקי לקלא למחאה שידעו הלקוחות שליכא שטרא וכו' עכ"ל ומקשה ע"ז ולכן מוכיח דלא כהסמ"ע ע"י ש ולאורה נסתר הדברים שכתב כאן מאחר דפליג על דעת הסמ"ע בבירור הטעם דאינו גובה ממשעבדי בו וצ"ע].

ואחר כ"ז נראה דהש"ך דפליג על הסמ"ע וסובר דא"צ כתיבת ההנפק לשיטתו אזיל דס"ל דקלא דשטר נעשה בשעת מעשה ואינו משנה כלל בזה שמוחה אח"כ מאחר שבשעת מעשה היה קול לקנין דמהני לגבות ממשעבדי. וא"כ איכא תמיהת הנתיבות בסי' רמ"ג על הסמ"ע שכתבנו מקודם דכבר יצא הקול וע"כ צר"ל דס"ל דהטעם דאינו גובה בו ממשעבדי כהמבואר בנתיבות דאין החסרון משום דליכא קלא שיוכל לגבות ממשעבדי ולכן ס"ל בזה דאיכא הנפק שקיימו בי"ד השטר אין מוסיף כלום ולטעמא אזיל, [לדינא דאפי' בלא הנפק מחזירין שטר בנמצא בו ביום].

וכיו"ב יש לברר בהא דהוסיף הסמ"ע בסו"ד דלמ"ד עדיו בחתומיו זכין לו אינו מעכב כתיבת ההנפק ולכן לא כתבו הטור, נראה לומר דטעמם ונימוקם כהמבואר בדברינו דהוכחנו דהרא"ש דס"ל דקלא דשטר תלוי דוקא בשעת מעשה משום דס"ל לדינא ולהלכה כאביי דעדיו בחתומיו זכין לו דבזה תלוי פלוגתא דאביי ורב אסי וע"י במלא הרועים (כללים) שכתב כעין זה בדעת הרא"ש. וכיו"ב בשו"ת ושכ הכהן סימן ט' ביאר פלוגתא דאביי ורב אסי וע"פ זה מבאר הטעם דהצריכו הנפק שקיימו בבי"ד להחזיר השטר.

מכר שט"ח לאחרים אם יש לו קול

מט. וכיו"ב יש להביא סמוכין לדברינו להמבואר בשו"ע (בסי' ס"ו סט"ז) נידון בשטר שנמכר לאחרים דהדין הוא דחל המכירה דוקא בכתיבה ומסירה שדנו בראשונים ובאחרונים כגדר הכתיבה

דדוקא בכתבו הנפק, ומביא שהמ"מ תמה ע"ז למה הצריכו הנפק והסמ"ע מיישב תמיהתו דאיכא ריעותא דנפילה דחיישינן שהמלוה יעשה קנוני עם הלוה בשביל הקדמת הזמן והלוה יעשהו בשביל פשיטא דספרא.

ומאידך גיסא הש"ך (בסקכ"ג) דחה דבריו ומסיים בסו"ד בזה"ל: והמע"ן בש"ס יראה דהעיקר כהרשב"א והרב המגיד וכן דעת תוס' וכן השיג בעל המאור על הרי"ף וכ' דלרב כהנא לא בעינן הנפק והרמב"ן בסה"מ לא השיב עליו בזה ע"ש. ואפשר גם דעת הטור כן ועב"ח וכן מסקנת רבינו ירוחם נתיב כ' ח"ב בשם רוב הפוסקים וכו' עכ"ל.

והנה בקצוה"ח ובנתיבות נחתו ליישב דעת המחבר והסמ"ע דסברי דמעכב כתיבת ההנפק בנידון דידן. דעי' בנתיבות דמבאר להמבואר בסמ"ע בסי' רמ"ג דס"ל דבמכר דהדין שע"י העדים גובה ממשעבדי מ"מ באופן דמעכב כתיבת השטר וכן כמעכב נתינת השטר אינו גובה ממשעבדי דעי' בנתיבות וזה"ל: כיון דמיחה בעדים מלכתוב לו השטר כדי דלא ליפקי עליה קלא גם הם יזהירו למלאות רצונו ולא יפקו לקלא ולא ידעו לקוחות ליוזהר עכ"ל. ולפי"ז מבאר דברי הריטב"א דחיישינן שביטל שליחותו דחיישינן שביטל השטר נגד משעבדי ע"י מחאתו. דחיישינן שנפל מיד הסופר והעדים ולא הגיע ליד המלוה, משא"כ באופן דאיכא הנפק דוודאי כבר הגיע ליד המלוה מאחר שהשטר נתקיים בבי"ד דאינו בידו לבטלו לגבות משעבדי. ואינו לחוש שנפל מהסופר או העדים, עכת"ד.

[ולגופא של ענין צ"ע דהנתיבות בסי' רמ"ג בסק"ה מוכיח דטעם הדין דאינו גובה ממשעבדי במיחה בכתיבת השטר דלא כהסמ"ע אלא מטעם דנאמן לטעון פרעתי לכן אינו גובה ממשעבדי וזה"ל: לכ"ק הא ע"כ צריך לומר דכיום ראשון מפקי עדים לקלא דהא גובה ממשעבדי מיום הקנין וא"כ כשמיחה למחר וליומא אחרא אמאי לא

למכירתה הוא כמפסידה ללקוחות דאשתכח דחספא בעלמא זבנא להו דהא אכתי אינו ידוע לשום אדם שעת מכירת כתובתה, אבל לא חיישינן דלאחר מכירתה דלוקח אולה ופרע לה בעלה וכתבה לו שובר ומוסרת אותו עכשיו לבעלה משום קנוניא דלקוחות דא"כ יטענו לקוחות לבעל אתה תשוב ותפרע לנו פעם אחרת שהפסדת אם פרעת לה כלום אחר שידעת "והיה לך קול שאצלינו היתה כתובתה מכורה ולפיכך מוכחים שחייב הלוח לפרוע ללוקח פעם אחרת עכ"ל.

ודעת הי"א הראשון דמובא בבעה"ת בשם ר"מ בן יודא דסובר שאין ללוקח על הלוח אלא תרעומות וכן נקטינן להלכה משמע שטעמו ונימוקו דלא גרע ממחילה אבל בגוף הנידון בדרגת קול דשטר לא פליגי וזה"ל הבעה"ת: אין הלוקח על הלוח אלא תרעומות מפני שמחל המלוה שעבוד השטר באותו פרעון עכ"ל וכן משמע בש"ך ס"ק נ"ח שטעם הדבר שפטור משום שכל מוכר שטר בידו למחול חובו. והמתבאר דבזה ליכא פלוגתא כלל בדרגת קול דשטר דשניהם סברי דשטר אית להו קלא שידוע הדבר לכל העולם בלא דרישה וחקירה ובוודאי ידע הבעל מהמכירה, וה"ה בנידון דידן וכמבואר בסמ"ע ס"ק מ"ה בזה"ל: לא נפטר בזה פי' אפי' לא א"ל בי"ד שיתנהו להלוקח ואינו יכול לומר לא ידעתי שמכר השטר שכל קנין קלא אית ליה. עכ"ל.

דברי הש"ך והסמ"ע

ג. אמנם בש"ך שם בסו"ד מבואר דפליגי על יסוד זה ומביא בשם הגידולי תרומה שם שתמה על הראי' משנים אוחזין וזה"ל: קשה לי מהראיה דמייתו מההיא דשנים אוחזין מצא שובר וכו' דאם לדעתם כל המוכר שט"ח בכתיבה ומסירה קלא אית ליה מפני השטר דכתיב קני לך וכל שעבודו. א"כ היכי מקשה בש"ס דילמא כתבה וכו' ואזלא וזבנתא כתובתה וכו' הא לא אפשר דזבנה דאם איתא ע"כ כתבה ליה שטרא קני לך

במכירה אי הוי ככל שטר הלואה דאמרי' דאית להו קלא או לא.

דהנה המחבר מביא מחלוקת לדינא באופן שהמלוה מכר שטרו לאחר כדינו בכתיבה ומסירה והלוה פרע למוכר דהיינו למלוה וליכא למלוה מעות שכזבו המעות ואין לו לשלם די"א דאם קדם ופרע למלוה אין עליו אלא תרעומות וי"א שאם פרע למלוה חייב לשלם להלוקח השטר. ולהלכה מוכיח הש"ך כדעה הראשונה שכתב שנראה עיקר כסברא הראשונה וכן משמע בטור והמחבר שכתבו הדעה הראשונה בסתם ודעה הב' בשם י"א ע"כ. וכמבואר בבעה"ת שמביא ב' הדעות שפוסק שנפטר בזה שפרעו למלוה ובפרט שיכול המלוה למחול החוב.

והנה הבעה"ת בשער נ"א ח"ד ב' מבאר טעם המחלוקת שתלוי בהא דסברא דבזה שמעכב כתיבת קני לך וכל שעבודו במכירת שטרות הוי דינו ככל שטר דאית להו קלא ולא היה לו ללוה לפרוע למלוה אלא ללוקח מאחר שבוודאי שמע שמכר השטר לאחר דאית להו קלא.

ונצטט דברי הבעה"ת אע"פ שכתובים באריכות ודבריו מובאים בלשונו בש"ך (ס"ק ס"ב) וזה"ל: וזה טופס מה שכתבו בזה מסתברא דכיון דלוה הוה ידע דמלוה זבין לשטריה בכתיבה ומסירה ובקני לך וכל שעבודו דאית ביה "וקיי"ל דכל שטרא קלא אית ליה מצי לוקח למימר ליה לא היה לך לפרוע כי אם לי אבל לא למלוה שהרי נסתלק מעליו ופשעת כשפרעת לו ותשלם חובי".

וראייתם מההיא דגרסי' בפ' שנים אוחזין (דף י"ט): מצא שובר בשוק בזמן שהאשה מודה יחזיר לבעל ומקשינן ואמאי ניהוש דילמא כתב ליי' ליתן בניסן ולא נתנה עד תשרי ואזלה וזבנה לכתובתה בטובת הנאה בין ניסן לתשרי ואתי בעל ומפיק האי שובר דכתיב מניסן ומפסיד ללקוחות ע"כ. מהכא שמעינן דטעמא דכתיב שובר מזמן מוקדם

על פני חוצות. אלא דצריך ליישב תמיהת הגי' מסוגיא דמצא שט"ח.

ועי' כערך ש"י שם בסי' ס"ו סעי' ט"ז שנחית ליישב תמיהת הש"ך על הגי' וזה"ל: המעיין בפ' חזקת הבתים יראה דמוכר בעדים קלא אית ליה אחר שיחקור הלוקח וידייק אבל בשטר אית ליה קלא ממילא וכן מבואר בפ"י רשב"ס שם, ומה שהקשה הש"ך דא"כ בכולה סוגי' פ"ק דב"מ וכו', י"ל דנהי דרוב אית להו קלא לכתחילה יש לבי"ד לחוש למיעוטא כיון דאיכא ריעותא דנפילה ומשום קנוניא. והגידולי תרומה הכי קשיא ל"י דאם דרוב יש להן קול בכתיבת מכירת שט"ח איך נוציא ממון מהלוה יטעון אני לא ידעתי דאין הולכין בממון אחר הרוב וכיון דחיובו רק משום מזיק. אם לא ידע אינו מזיק עכ"ל, וע"ע בהמ"ד מבאר למה במוכר שדהו בעדים לא חשו למיעוטא משא"כ בקונה שט"ח ועפ"ז מבאר דתמיהת הגי' דמאחר דא"י לטעון לא ידעתי ע"כ כו"ע שומעים וא"כ גם בי"ד ישמעו אם מכר.

וע"ע בנתיבות כאן, ובקצוה"ח סי' פו סק"י שנחתי ליישב תמיהת הש"ך על הבעה"ת דלא קשה מידי ועי' בהגר"א אות ע"ה שלמד כהש"ך וע"ע בתפארת יעקב סי' ס"ו ס"ק ל"ח שמבאר שבכ"ז חולקים תוס' והרא"ש בכתובות אם דרך בנ"א למחול או לא עי"ש.

וכו' דבלאו הכי אין הכתיבה כלום, ואי הוה כתבה הכי וודאי קלא הו"ל ומדליכא קלא רמכרה וודאי ליכא למיחש למכירה עכ"ל.

ובש"ך דחה תמיהת הגידולי תרומה וזה"ל: וזה שבוש דא"כ בכולה סוגיא פ"ק דמציעא גבי מצא שט"ח ובכל הש"ס דחיישינן לשמא כתב ללות בניסן ולא לזה עד תשרי ומפיק מלקוחות שלא כדין תקשי הא לקוחות קלא אית להו (אפי' בעדים בלא שטר כדאיתא בפ' חזקת הבתים דף מב: ונתבאר לקמן בסי' רכ"ה) אלא וודאי לא שייך לומר קלא אית ליה אלא ללוקח בטר הכי דאיהו דייק וה"ל להזהר אבל הבית דין אין יודעים מלקוחות וזה פשוט עכ"ל.

ובמושכל ראשון לכאורה תמוה דהש"ך סותר להמבואר בבעה"ת דאיכא קלא שידועים שמכרו השטר. וטענינן לבעל שלא היה לפרוע לאשה מאחר שידע שמכרה הכתובה לאחר משום דיש קול למכירה וליישב צר"ל דסבירא ליה להש"ך דוקא לרבים לא ידוע אבל ללוקח טענינן שהיה לו לברר ובידו לברר. וה"ה בנידון דידן הלוח דומה ללוקח שבוודאי הגיע לאזניו שמכרו ולדידי' איכא קלא. וזהו ראיית הבעה"ת ודו"ק בזה.

ומאידך גיסא מלשון הסמ"ע והב"ח והע"ש שביארו טעם הי"א השני דחייב משום דוודאי ידע הלוח משום דשטרות אית להו קלא שיגרא דלישנא משמע שנקטו כמבואר בגידולי תרומה דהדבר ידוע לרבים

בענין אם אמרינן מיגו חוץ לבית-דין (ב)

ולכן מפרש הרמב"ן, דאיירי שהמחזיק ידע מעצמו, שהשדה היתה של המערער, רק דזה אינו יודע, אם השדה היתה שייכת גם לאותו שמכרה לו, או לא, והיה סומך על מה שאמר לו המוכר, שלקחה מן המערער, ולכן כשהמחזיק בעצמו הודה שזה היה שייך למערער, אין המוכר נאמן מכח ד'הפה שאסר הוא הפה שהתיר, כיון שהלוקח יודע מעצמו, שהשדה היתה של המערער, [ומה"ט גם המוכר לא ירצה לומר עכשיו, שמעולם לא היתה של המערער, כיון שהלוקח יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, ויש עד אחד נגד טענתו, ועיין כאן בתוספות, ובמה שכתבנו להלן]. וכיון שהמחזיק אינו יודע אם המוכר לקחה מן המערער, או לא, הדין הוא, שזה שייך למערער, ואין המחזיק נאמן במיגו דאי בעי הוה מצי למימר 'מיגן זבינתה', כיון שהרי הא הודה, שאינו יודע שהשדה היתה שייכת גם להמוכר, ולא שייך ע"ז מיגו. כך פירש הרמב"ן. (וכן פירשו הרשב"ם והרכיני יונה).

והנה הרא"ש (בסימן ו) הביא את פירוש רבינו יונה, [שמפרש, דאיירי שהמחזיק יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, וכמו שפירש הרמב"ן], והשיג עליו, מאחר ואין מוכר בגמרא, שהמחזיק הודה למערער שהשדה היתה שלו, אלא רק שאמר לו, "מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מיגן", ורק דמתוך דבריו של המחזיק יוצא, שהשדה היתה של המערער. ומה שהקשה הרמב"ן, שהלוקח יהא נאמן לומר, שהמוכר שאמר לו שלקחה מן המערער, נאמן במיגו דאי בעי היה יכול לומר לו שמעולם לא היתה של המערער, [דהרי הלוקח אינו יודע שהשדה היתה של המערער], וכיון שאילו היה המוכר אומר כך בבית-דין היה נאמן, למה יגרע, כשאומר לו שלא בפני בית-דין, ע"ז

טו). הנה הגרש"ש בחידושו (במסכת בבא בתרא סימן כ) הוכיח שם, דע"כ צריך לומר, דס"ל להרא"ש לחלק בין היכא שצריך לישבע, לבין היכא שאינו צריך לישבע, מהא דאיתא במסכת בבא בתרא (דף ל,א): ההוא דאמר ליה לחבריה, מאי בעית בהיא ארעא, אמר ליה, מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מיגן. אמר ליה, את לאו קא מודית דהאי ארעא דירי הוא ואת לא זבינתה מינאי, זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא, דינא קאמר ליה. ע"כ. ונחלקו שם הראשונים, באיזה אופן הוי ההודאה של המחזיק, דזה ודאי, דאיירי שאין למערער עדים שהשדה היא שלו, מדקאמר בגמרא "ואת לאו קמודית", (וכמש"כ התוספות בד"ה לאו), אלא רק דהמערער סומך על הודאתו של המחזיק. ובזה נחלקו הראשונים, דהנה הרמב"ן הביא פירוש הראב"ד, שפירש דאיירי אפילו באופן שהמחזיק אינו יודע שהשדה היתה של המערער, אלא רק שסומך על מה שאמר לו המוכר שלקחה מן המערער, ולכן הדין הוא, שהמערער יכול לומר למחזיק, "זיל לאו בעל דברים דידי את", ולא אמרינן כאן דהפה שאסר [בזה שאמר המחזיק שהשדה היתה של המערער], הוא הפה שהתיר [בזה שאמר המחזיק שהמוכר לקחה מן המערער]. כיון שהמחזיק לא אסרו מדיעתו, ואינו מתירו מדיעתו, אלא רק שסומך על מה שאמר לו המוכר, שלקחה מן המערער, ובכה"ג לא אמרינן, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. והשיג עליו הרמב"ן, וז"ל: "ואין הדברים הללו אצלי אלא דברי הבאי, שזה נאמן הוא לומר, כך וכך אמר לי פלוני, מיגו דאי בעי אמר לאו דידך הוא, ואותו פלוני נאמן היה לומר מפלוני לקחתי [מדין] מיגו, שאילו בבית-דין אמר כן, היו מאמינים אותו, עכשיו שאמר לו, למה לא יהא נאמן".

יומא, היה נאמן במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער. וכתב המהרש"א, דזהו דעת הרשב"א, דס"ל שהמוכר היה נאמן לומר שלקחה מן המערער במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער. אבל הר"י חולק ע"ז. והביא גם ממה שכתב בהגהות האשר"י (כאן בסימן ז), וז"ל: "ואפילו החזיק בה שלש שנים, כיון דלא טעין כרי לי, וגם אין עדים שהחזיק בה המוכר יום אחד, מוקמינן ביד המערער, ואם לא החזיק בה שלש שנים, וגם המוכר אין לו שטר מכירה מן הבעלים, אפילו באו עדים שהחזיק בה המוכר יום אחד, אך אינם יודעים אם לקח אותה אם לאו, אינו מועיל כלום. אבל רשב"א אומר, אע"ג דלא החזיק בה שלש שנים, אם אין עדים למערער שהיתה שלו, נאמן לומר קמי דידי ובנה מינך, או דר בה יום אחד, מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם, אבל הכא דמעיקרא לא טעין הכי, מיגו למפרע לא אמרינן". עכ"ל. וכתב המהרש"א, דזהו כמש"כ דנחלקו בזה הרשב"א והר"י. והקשה התומים על המהרש"א, דאינו דומה כלל, דהכא לא נחלקו הר"י והרשב"א, אלא היכא שהמחזיק הוי עד-אחד, ויודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, ונחלקו, אי הודאה בפני עד-אחד הוי הודאה, או לא הוי הודאה, אבל התם, אין ע"א נגד טענת המוכר, וגם לפי הר"י, יהא נאמן המחזיק במיגו. אולם דלפמ"שכ - כתב התומים - א"ש, דהכא איירי אפילו שאין המחזיק יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, ומ"מ הוי המחזיק עד-אחד, עי"ז שהודה לו המוכר, שלקחה מן המערער, ולכן שפיר תליא מילתא למה שנחלקו הר"י והרשב"א, דלפי הר"י, דס"ל דלא טענינן ללוקח, [אם הביא עדים שהמוכר דר בה חד יומא], כיון דעי"ז שהודה המוכר למחזיק שלקחה מן המערער, חשיב המחזיק עד-אחד, ושוב אין המוכר נאמן לומר שלקחה מן המערער, דכיון שהודה בפני ע"א חוץ לבית-דין, נאמן

כתב הרא"ש, וז"ל: "ולי נראה, דאע"ג דאותו שמכרה לו היה נאמן במיגו דלא היתה שלך מעולם, אין מיגו זה טוב לגבי אותו שלקחה, כי נחא ליה טפי למימר שלקחה מאותו שמכרה לו, כי הוא סבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו, אבל לא בעי למיטען לא היתה שלך מעולם, כי ירא שהוא ימצא עדים שהיה שלו". עכ"ל. [ועיישה"ט בפלפולא חריפתא שם].

(טז). והנה התומים (בסימן קמו סקי"ד) כתב, דע"כ צריך לומר, דאיירי שכשהמוכר הודה למחזיק שלקחה מן המערער, לא הודה לו בפני עדים, אלא רק בינו לבין המחזיק, דאילו היה מודה בפני עדים, לא היה המוכר נאמן לומר שלקחה מן המערער, מטעם שכתב הרא"ש בתשובות, [וכמו שהבאנו למעלה, דחוץ לבית-דין מקבלים דבריו רק מה שאמר לחובתו, ולא מה שאמר לזכותו], ותלה ד"ז במה שנחלקו הר"י והרשב"א, [שהובאו בתיספות כאן בד"ה לאו קמודית], וז"ל: "ובעובדא דידן, אי הוה מייתי המחזיק סהדי דרר ביה חד יומא, נראה לרשב"א, דהוה ליה לאוקומי לארעא בידיה, אע"ג דליכא מיגו, מ"מ טענינן ללקוח, מאחר שהיה המוכר נאמן לומר זכינתה מינך במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם, ואף על גב דהאי לוקח ידע שהיתה שלו, והוה כחד סהדא, מ"מ הוי מיגו. וכו', ואור"י וכו', דהכא אם היה רוצה המוכר לזכות בטענה זו דלא היתה שלך מעולם, לא היה הלוקח מעכבה, שהרי יודע היה שהשדה היתה של המערער, אלא שסמך ע"ז שהמוכר אמר לו שלקחה מן המערער, ועכ"ז חשיב הלוקח עד-אחד, עי"ז שהודה המוכר בפניו, שהשדה היתה של המערער, והר"י והרשב"א נחלקו בזה, אם הודאה בפני עד-אחד הוי הודאה, או לא הוי הודאה. וכזה תירץ התומים, מה שהיה קשה לו על המהרש"א, שכתב אהא דכתבו התוספות (שם בתחילת הדיבור), דהיכא שאין למערער עדים שהיתה שלו, אם הלוקח היה טוען מתחילה, שהמוכר דר ביה חד

מעצמו שהשדה היתה של המערער, [והמוכר נאמן במיגו, דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער], דהר"י ס"ל, דלא אמרינן מיגו נגד עד-אחד, והרשב"א סבירא ליה, דאמרינן מיגו נגד עד-אחד. אם נפרש כך, היה אפשר לתרץ, דכאן (בדף ל, א) איירי, כשהלוקח יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, והתם (בדף מא, ב) איירי, כשהלוקח אינו יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, רק שהוא סומך על מה שאמר לו המוכר שלקחה מן המערער, ואז אין הלוקח עד-אחד, (וכן משמע מהרשב"ם, שכאן בדף ל, ב פירש, שהמחזיק יודע שהיתה של המערער, ובדף מא, ב כתב בד"ה דזבנה מינך, וז"ל: "בחזקת שהייתי סובר דזבנה מינך לקחתיה ממנו", ומשמע קצת מדבריו, דאיירי שהלוקח סמך על פי מה שאמר לו המוכר). אולם דלפמש"כ התומים קשה, שלמד בכוננת התוספות, דאפילו אם המחזיק אינו יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, חשיב המחזיק עד-אחד עיי"ז שהמוכר הודה לו שלקחה מן המערער, וא"כ קשה מגמרא ערוכה הנ"ל, דאיתא שם דטענינן ליה ללוקח. וזה צע"ג.

[ובאמת דקשה גם על המהרש"א, שכתב דזה מה שכתבו התוספות בתחילה, דאם המחזיק אמר שהמוכר דר ביה חד יומא, נאמן במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער, תלוי במה שנחלקו הרשב"א והר"י כאן, וקשה, מאחר שמוכח מהגמרא (בדף מא, ב), דטענינן ליה ללוקח. ולולא המהרש"א היינו אומרים, דהא דנחלקו הראשונים בהגהות האשר"י, הכוונה היא, דנחלקו אם בכדי שנטעון ללוקח כשהביא עדים שדר ביה המוכר חד יומא, בעינן גם דהמחזיק יחזיק בה ג' שנים, או לאו, אבל לכאורה אין לזה שום קשר למה שכתבו התוספות בתחילת הדיבור, דהמחזיק נאמן במיגו אם טען בתחילה שהמוכר החזיק בה יום אחד. וזה צע"ג.]

רק מה שאמר לחובתו, [שהשדה היתה של המערער], אבל מה שאמר לזכותו, [שלקחה מן המערער], אינו נאמן, וא"כ גם בנ"ד, אין המחזיק נאמן לומר שהמוכר דר ביה חד יומא, כיון דזוהי שהודה המחזיק למערער שהמוכר לקחה מן המערער, הוי המערער עד-אחד, ואינו נאמן. אבל לפי הרשב"א, דס"ל דהודאה בפני עד-אחד לא הוי הודאה, וא"כ נאמן המוכר לומר שלקחה מן המערער, שהרי אם ירצה יכול לחזור מהודאתו, וא"כ גם בנ"ד, נאמן המחזיק לומר שהמוכר דר ביה חד יומא, במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם.

ולפי"ז - כתב התומים - דע"כ צריך לומר, דסוגיא דבבא-בתרא איירי, דוקא כשלא הודה המוכר למחזיק בפני עדים, אלא בפני המחזיק לחוד, והוי רק עד-אחד, וס"ל כדעת הרשב"א, דהודאה בפני עד-אחד לא הוי הודאה.

יו). אולם דמלבד דמלשון התוספות משמע, דהא דנחלקו הרשב"א והר"י איירי, כשהמחזיק יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, מדכתבו "שהרי יודע היה שהיתה שלו", קשה לי טובא, איך נעלם מהתומים גמרא ערוכה ומפורשת בבבא-בתרא (בדף מא, ב), דא"ר חייא, "אי אית לך סהדי דדר ביה ההוא דזבנת מיניה ואפילו חד יומא, אוקימנא לה בידך", והיינו דבכה"ג [שהביא המחזיק עדים שהמוכר דר ביה חד יומא], טענינן ליה ללוקח מה שהמוכר היה טוען, דאיהו היה נאמן לומר שלקחה מן המערער, במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער, ואע"ג דהשתא כשאמר המוכר בפני המחזיק שלקחה מן המערער, הוי המחזיק עד-אחד, ולפי הר"י הדין הוא, דהודאה בפני עד-אחד הוי הודאה, ומ"מ איתא שם בגמרא, שטענינן ליה ללוקח.

אולם דאם נפרש כהפשטות, דהא דנחלקו הרשב"א והר"י הוא, אם אמרינן מיגו נגד עד-אחד, או לא, והיינו היכא שהלוקח יודע

שאמר המוכר שלקחה מן המערער, ולהכי כתב הראב"ד, דאיירי אפילו היכא שהמחזיק אינו יודע שהשדה היתה של המערער, ומ"מ אין המוכר נאמן אפילו במיגו, כיון דהודה חוץ לבית-דין. אבל הרמב"ן סבירא ליה, דלא הפסיד את המיגו בזה שהודה חוץ לבית-דין, דאילו היה טוען כך חוץ לבית-דין, היה נאמן, כמו כן נאמן גם כשאמר כך חוץ לבית-דין, ולהכי כתב הרמב"ן, דאיירי דוקא שהלוקח יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, וכמ"ש"כ לעיל.

והנה הרא"ש שלמד כמו הראב"ד, [דאיירי היכא שהמחזיק אינו יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער], לא נחלק על הרמב"ן מטעם שכתב הראב"ד, דכיון שהודה חוץ לבית-דין הפסיד את המיגו, אלא שנחלק עליו מטעם אחר, מפני שסבור שיביא עדים שהמוכר לקחה מן המערער, אבל באמת ס"ל, דהלוקח נאמן בזה שהמוכר היה נאמן במיגו, ואפילו אם המוכר אמר לו בפני עדים חוץ לבית-דין. ומזה הוכיח הגר"ש, דע"כ צריך לומר, דהא דכתב הרא"ש בתשובות, דלא אמרינן מיגו חוץ לבית-דין, היינו דוקא היכא שהוא צריך לישבע בכדי שיהא נאמן בטענתו, אבל היכא שאינו צריך לישבע, ונאמן במיגו גם בלי השבועה, [וכמו הכא בנ"ד, שטען המוכר שלקחה מן המערער, וכיון דבקרקה עסקינן, אינו צריך לישבע], נאמן אפילו חוץ לבית-דין.

והן אמנם, דמזה אין להוכיח, למה שכתב הש"ך לחלק, בין היכא שאמר שזה ממושכן בידו, [דאז צריך לישבע מתקנת המשנה], לבין היכא שאמר שזה לקוח בידו [דאז אינו צריך לישבע כ"אם מתקנת רב נחמן], דאפשר לומר, דלעולם אף היכא דאין צריך לישבע כ"אם מתקנת רב נחמן, ס"ל להרא"ש, דחוץ לבית-דין אינו נאמן, והא דכתב הרא"ש (שם בב"ב), שהלוקח נאמן במיגו שהיה למוכר, היינו דוקא בקרקעות, דכיון דאין שבועה בקרקעות, נאמן אפילו חוץ לבית-דין, כיון שאינו צריך לישבע,

יח). והנה הגר"ש שקאפ ז"ל הוסיף להקשות על התומים, דאיך אפשר כלל לומר, דהא דנחלקו הרשב"א והר"י הוא, דהיכא שהלוקח הוא עד-אחד ע"י שהמוכר הודה לו שלקחה מן המערער, אם הודאה בפני עד-אחד הוא הודאה, או לא הוא הודאה, דהא הרי אין עד אחד בקרקע, כיון דאין שבועה בקרקעות, ומה מועיל זה שהודה בפני עד-אחד, ואלא ע"כ, דהא דנחלקו הרשב"א והר"י הוא, אם המוכר נאמן במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שמעולם לא היתה של המערער, היכא שהלוקח יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, ואע"ג דהוי מיגו נגד עד-אחד, או דאינו נאמן במיגו, כיון דהוי נגד עד-אחד, דלפי הר"י, אין המוכר נאמן במיגו, כיון דאילו היה אומר כן בפני המחזיק, לא היה המחזיק מעכבה לעצמו, כיון שהרי יודע הוא שהשדה היתה של המערער. והרשב"א לא חייש לזה, וס"ל דהמוכר נאמן במיגו. אולם דהיכא שהלוקח אינו יודע שהשדה היתה של המערער, בזה לא נחלק הר"י, כיון דכאן היה המחזיק מעכבה לעצמו אם המוכר היה אומר לו שלקחה מן המערער.

ולפי"ז בסוגיא דבבא-בתרא, דאיירי [לפי פירוש הרא"ש], שהלוקח אינו יודע מעצמו שהשדה היתה של המערער, וכיון דבקרקה הרי לכו"ע [בין להרשב"א ובין להר"י], ההודאה בפני עד-אחד לא הוי הודאה, כיון דאין שבועה בקרקעות, וא"כ אף כשהודה המוכר בפני המחזיק שלקחה מן המערער, נאמן לכו"ע, כיון דהרי הא יכול לחזור מהודאתו. ולפי"ז ע"כ צריך לומר, דאיירי שהמוכר הודה בפני שני עדים, דאילו היה מודה רק בפני המחזיק, לכו"ע [בין לפי הראב"ד ובין לפי הרמב"ן] היה המוכר נאמן, וכפמשנ"ת, אלא ע"כ דאיירי, שהמוכר הודה למחזיק שלקחה מן המערער בפני שני עדים, ובזה נחלקו הראב"ד והרמב"ן, דהראב"ד סבירא ליה, דהודאה בפני עדים הוי הודאה, ושוב אין לו מיגו, כיון דחוץ לבית-דין לא מקבלים מה

דעדיין צריך התופס להביא ראיה שכדין תפס, וא"כ כמו שע"י עדים מהניא תפיסתו, [שהרי כל מה שמהניא תפיסתו הוא ע"י עדים], והוא משום דכדי לברר אם כדין תפס, אם לאו, לא בעינן בי"ד מומחין, ושפיר מהני דיינים שבזמן-הזה, א"כ ה"ה במיגו, שיהא סגי בבי"ד שבזוה"ז, בכדי לברר אם כדין תפס, אם לאו, דמ"ש מיגו מעדים. ופלא הוא.

עוד יש להקשות טובא, דהרי לפמשנ"ת לעיל (באות יח) נמצא, דס"ל להרמב"ן (בב"ב בדף ל,א), דאמרינן מיגו אפילו חוץ לבית-דין, וא"כ הא דכתב הרמב"ן (שם בכתובות), דאמרינן מיגו בקנס, שפיר מצי איירי בבית-דין שבזמן הזה, ועכ"ז מהני מיגו, כיון דס"ל להרמב"ן, דאמרינן מיגו אפילו חוץ לבית-דין. וצ"ע.

שוב ראיתי שהגר"ש שקאפ בחידושו (על מסכת בבא-בתרא בסיומן כ אות ב), הקשה כנ"ל, דאטו גזיה"כ הוא, שלא יהי מיגו דוקא בפני בית-דין מומחים, הלא מיגו אינו בתורת עדות דניבעי מומחים, ואפילו אם לא היו מקבלים עדים בזה"ז [כדיני קנסות] בכדי לברר אם כדין תפס, זהו רק משום שיש גזיה"כ, שבדיני קנסות אין מקבלים עדים בזמן הזה, אבל מה"ת, דבמיגו ניבעי בית-דין מומחין. ומה גם דהיכא שתפס, כן מהני עדים בזמן הזה, וא"כ מאיזה טעם יגרע מיגו מקבלת עדות. ועוד הקשה, דמפשטות לשון הרמב"ן ז"ל (בספר הזכות בכתובות שם), משמע להדיא, דמהני מיגו בזמן הזה, שכתב שם בזה"ל: "וענין ספיקו של הרב ז"ל, כתופס בקנס שלא בעדים והודה הלה בסוף, כבר יצא דינו מכלל דברינן, להתחייב בזמן הזה, מפני שאין ההודאה כלום". והיינו, דספיקו של הראב"ד היא, אם מיגו הוי כעדים, ולכן לא מהניא הודאתו שלאחר מכן לפטור את עצמו, ולהפקיע מידי תפיסתו של הניזק, שהרי יש לו כח במיגו לחייבו בקנס, כמו עדים, או דהמיגו לא הוי כעדים, וא"כ ההודאה שלאחר מכן, חשיבה הודאה כדי

אבל היכא שהוא צריך לישבע, אינו נאמן חוץ לבית-דין, כיון שלא נשבע. אולם דזה מוכח דלא כהפרישה, דמשמע דס"ל להרא"ש, דהא דאינו נאמן חוץ לבית-דין, היינו דוקא היכא שהוא צריך לישבע, אבל היכא שאין צריך לישבע, נאמן אפילו חוץ לבית-דין.

(יט). והנה הקצות החושן (בסימן א סק"ח) כתב, וז"ל: "אמנם יראה, דאפילו לדעת הרמב"ן דמהני מיגו בקנס, היינו דוקא בפני בית-דין מומחין, אבל בזמן הזה דליכא מומחין הרי הוא כאילו בא במשכון לפני עדים, ואומר לפניהם, שחייב לו קנס, דלא הוי מיגו אפילו בממון, וכו', וא"כ כשכא עם החפץ לפני בי"ד בזה"ז, א"כ הם משוי ליה ראיה, כיון דעכשיו ליכא בי"ד, וליכא עלן רק תורת עדים, א"כ כיון דבטל המיגו ומשוי ליה ראה, הרי הוא צריך להחזיר, וראית הרמב"ן מגירסת ר"ח, מיירי לפני בי"ד מומחין, דאיכא מיגו, אבל השתא דליכא מומחין, משוינן ליה ראה", וכו'.

והנה לכשנעייץ בדברי הרמב"ן (בכתובות דף טו,א לפי דפי הרי"ף) נראה, דאיירי התם, שיש לתובע מיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם, וא"כ חזינן מהקצוה"ח, שלמד בכוננת הרא"ש, כמו שכתבו הסמ"ע והתומים, דהא דלא אמרינן מיגו חוץ לבית-דין, הוא משום דחוץ לבית-דין מקבלים רק מה שאמר לחובתו, ולא מה שאמר לזכותו, דאילו לפמש"כ הש"ך, דהא דלא אמרינן מיגו חוץ לבית-דין, הוא משום שצריך לישבע, וחוץ לבית-דין הרי לא נשבע, א"כ ככה"ג שנאמן התובע במיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היו דברים מעולם, היה צריך להיות נאמן אפילו חוץ לבית-דין, כיון שאינו צריך לישבע. [ולפמש"כ הגרעק"א, נאמן בגלל שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכנ"ל].

(כ). אולם דיש להקשות טובא בדברי הקצוה"ח, דאפילו אם באמת אין דנים דיני קנסות בזמן הזה, מ"מ הרי מבואר בב"ק (דף טו,ב), דהיכא שתפס לא מפקינן מיניה, ורק

והשתא באופן שתפס בפני עדים, דאז אינו יכול לטעון שהמזיק חייב לו קנס במיגו, דאי בעי הוה מצי למימר שזה לקוח בידו, כיון שאינו יכול לטעון שזה לקוח בידו, שהרי יש עדים שבא לידו ע"י חטיפה, וא"כ פשוט הוא, דאז בלא טענתו [דהיינו בלא העדים שהלה חייב לו קנס], אין לו שום כוח התפיסה, מפני שהכל יודעים, שהחפץ שייך לנתבע, וא"כ בלא טענתו אין לו שום כוח לתפוס מממונו של הנתבע, ורק לאחר שהביא עדים שהנתבע חייב לו קנס, יש לו כוח התפיסה.

והנה דזה ודאי, שאין העדים מחייבים אותו בקנס, אלא רק הבית-דין מחייבים אותו עפ"י העדים שאמרו שראוי הוא להתחייב בקנס, ובזמן הזה, כשתפס צריכים את העדים, בכדי לברר אם כדין תפס, או לא, ואע"ג דבזמן הזה אין דנים דיני קנסות, מ"מ כל היכא שתפס, שפיר מקבלים עדים, כדי שנדע אם כדין תפס, או לא, וא"כ נמצא, דע"פ העדים, [שאמרו שהנתבע חייב לו קנס], יש לו כוח התפיסה, ולפמשנ"ת, הרי בקנס התפיסה לא הוי כתפיסה בשאר חיובי ממונות, אלא דהתפיסה בקנס הוא, שע"י שיש לו כוח התפיסה, יש לו גם כוח לחייב את הנתבע בקנס, וזהו רק באופן שתפס החפץ בפני עדים, והכל יודעים שהחפץ שייך לנתבע, דאז בלא טענתו אין לו שום כוח התפיסה, אלא רק דע"פ העדים [שאמרו שהמזיק חייב לו קנס], יש לו כוח התפיסה, וכשיש לו כוח התפיסה, יש לו גם כוח לחייב את הנתבע בקנס. אבל באופן שלא תפס בפני עדים, ואין הדבר ידוע, שהחפץ שייך לנתבע, ובלא טענתו [שזה שייך לנתבע], לא היו יודעים שהחפץ שייך לנתבע, דהרי הא אי בעי הוה מצי למימר שזה שלו, וא"כ הרי יש לו כוח התפיסה מעליא בחפץ זה, ועכשיו רוצה, שע"י שיש לו כוח התפיסה, יהיה לו גם כוח לחייב את הנתבע בקנס ע"י שיש לו מיגו, דהא טעין השתא, רחפץ זה אינו שלו, אלא שבעל

לפטור את עצמו, ולהפקיע מידי תפיסתו של הניזק. וע"ז כתב הרמב"ן, דבזמן הזה, כיון שצריך שיוודה בבית-דין מומחים דוקא, אין ההודאה כלום, וא"כ מהניא תפיסתו של הניזק בכדי לחייב את המזיק בקנס, ואפילו אם לא אמרינן, דמיגו הוי כעדים, מהניא תפיסתו, כיון שאין כאן הודאה, שיפטר ע"י מקנס. ואם איתא כדברי הקצוה"ח, דכיון שהראהו בפני הבי"ד שבזוה"ז, הוי כמראהו לפני עדים, ותו לא מהניא תפיסתו, א"כ לא היה ראוי להתחייב, כיון שהרי התובע הודה שזה שייך לנתבע, והוא אינו נאמן לומר שחייב לו קנס, ואלא ע"כ, דס"ל דאפילו בזמן הזה אמרינן מיגו אפילו חוץ לבית-דין. (ולפמש"כ, באמת ס"ל להרמב"ן, (בב"ב בדף ל, א), דאמרינן מיגו אפילו חוץ לבית-דין). והשאר שם בצ"ע.

כא). והנראה בזה הוא, דהנה יש לחלק בין היכא שתפס בפני עדים, דאז אין לו מיגו דאי בעי הוה מצי למימר שזה לקוח בידו, אלא שצריך להביא עדים שהלה חייב לו קנס, לבין היכא שלא תפס בפני עדים, דאז יש לו מיגו דאי בעי הוה מצי למימר שלא היה דברים מעולם. דהנה בעצם הכוח שיש לניזק לתפוס בנכסי המזיק בדיני קנסות, יש בזה שני חלקים, האחד הוא, שבגלל שהמזיק חייב לו קנס, יש לו כוח לתפוס מממונו, והב', דבתפיסה עצמה יש בה כוח, אף בכדי לחייב את המזיק בקנס, והיינו דחוץ ממה שיש לו כוח התפיסה, יש לו גם כוח לחייב את הנתבע בקנס, דבכל תפיסה ממונית שיש לאדם בחפצו, יש לו רק כוח התפיסה, דבגלל שיש לו ממונות בחפץ, יש לו כוח התפיסה בזה, אבל אין לומר, דהתפיסה מועילה שיהיה לו זכות ממונית בחפץ, וכן היכא שתפס בממון חבירו, בגלל שחייב לו ממון, דאז יש לו ג"כ כוח התפיסה, דהרי באמת כבר חייב לו הנתבע משעת החיוב, אבל בחיובי קנסות, שאין החיוב חל מיד בשעת המעשה, יש בכוח התפיסה עוד תוספת, שזה גם 'תפיסה המחייבת' את הנתבע בקנס.

שהוברר ע"י העדים שכדין תפס, ויש לו כוח התפיסה, ממילא יש לו כבר גם את הכוח לחייב את הנתבע בקנס ע"י התפיסה. אבל במיגו, הרי אין הבית-דין דנים, אם יש לו כוח התפיסה, או לא, דזה ודאי, שיש לו כוח התפיסה בלא העדים ובלא הבי"ד, שהרי אי בעי הוה מצי למימר שמעולם היא שלו, וא"כ מה שהבית-דין דנים עכשיו, הוא אם יש לו גם את הכוח שיש בתפיסה של חיובי קנסות, או לא, ואם הבית-דין יקבלו דבריו, ויתנו לו את הכוח שיש בתפיסה של חיובי קנסות, משום שיש לו מיגו, נמצא, שהבית-דין מחייבין את הנתבע בקנס, שהרי הכוח של המיגו, הוא רק ע"י הבי"ד, ולכן בעינן דוקא בית-דין מומחים.

וזהו מש"כ הקצוה"ח, רבזמן הזה, שאין לנו דיינים מומחים, הוי כמראהו חוץ לבית-דין, ושוב אין לו מיגו. [ולמעשה, לפמש"כ, אינו צריך לטעמא שכתב הקצוה"ח, דהוי כמראהו חוץ לבית-דין, אלא רק דאין כוח ביד הבית-דין שבזמן הזה, לחייבו בקנס, ואפילו ע"י מיגו, אלא דלרווחא דמילתא נקט, דאפילו אם יהיה לנו בית-דין מומחים שיוכלו לחייבו בקנס, מ"מ כיון שכבר הראהו לבית-דין שבזמן הזה, והוי כמראהו חוץ לבית-דין, אשוי ליה ראה, ושוב אינו נאמן].

אולם דעריין קשה, מה שהקשה הגרש"ש, דמלשון הרמב"ן משמע להדיא, דאפילו בזמן הזה אמרינן מיגו בקנס, וכן קשה מה שהקשינו, דהרי הא ס"ל להרמב"ן, (בבבא-בתרא בדף ל,א), דאמרינן מיגו אפילו חוץ לבית-דין. וזה צ"ע.

החפץ חייב לו קנס, ולכן נמצא החפץ בידו, והוא נאמן במיגו דאי בעי הוה מצי למימר דשלו היה מעולם, ואז הרי היה לו כוח התפיסה בחפץ, ונמצא, שבוה שיש לו כוח התפיסה [בלא טענתו], רוצה שיהיה לו גם תפיסה המחייבת, שזה שתפס לא יהא כתפיסה בעלמא, אלא תפיסה המחייבת את הנתבע בקנס, דהיינו דבכוח המיגו, נאמן לומר שהנתבע חייב לו קנס, ובזה עושה לתפיסתו, שזה יהא תפיסה של חיובי קנס.

והנה אם היה הדין, דמיגו אינו צריך לשום כוח בי"ד, ואפילו שלא כבי"ד יש כוח ונאמנות למיגו, ודאי דהוה מצי לאשוויי תפיסתו לתפיסה המחייבת את הנתבע בקנס, כיון דהרי יש לו מיגו, שיהא נאמן לומר שהנתבע חייב לו קנס, אבל השתא לפי הרא"ש, דס"ל דכל כוח הנאמנות של מיגו, הוי רק בבית-דין, ונמצא, דמה שיש לו כוח ע"י המיגו לאשוויי תפיסתו, לתפיסה של חיובי קנסות, הוא רק ע"י הבית-דין, וא"כ בקנס, דהדין הוא, דבכדי לחייבו בקנס, בעינן בית-דין מומחים דוקא, ה"נ במיגו, בעינן דוקא בית-דין מומחים. ולא דמי, להיכא שתפס בפני עדים, דאז צריך להביא עדים, בכדי שיהיה לו כוח התפיסה, דכיון דבלא העדים אין לו כוח התפיסה, צריכים את העדים בכדי לברר אם כדין תפס, אם לא, ואם הוברר שכדין תפס, נמצא שיש לו כוח התפיסה, וכשיש לו כוח התפיסה, יש לו גם כוח לחייב את הנתבע בקנס, והוא משום שאין הבית-דין עושים שיהא תפיסתו לתפיסה המחייבת קנס, שהרי אין בכוח הבי"ד שבזמן הזה לחייבו בקנס, אלא רק שהם דנים, אם כדין תפס, אם לא, והיינו אם יש לו כוח התפיסה, או לא, ורק לאחר

בירורי הלכה

הרב יעקב אשר פלדמן

בענין טעה בפסוקי דזמרה והתחיל ברכת יוצר

המתפלל וטעה באמצע פסוד"ז, וענה ברכו עם הש"ץ, והמשיך בברכת יוצר, ונזכר באמצע הברכה, איך עליו להתנהג?

והנה מש"כ בטעם הדבר, לכאורה שייך רק לענין הברכה דישתבח, אמנם למש"כ בתשובתו יגמור פסוד"ז, דנראה מדבריו דהותר לו ג"כ לומר מה שחיסר בפסוד"ז, צ"ב, ואולי י"ל, דיש עדיפות לסיים פסוד"ז ולאחריו ברכת ישתבח, שנתקנה בברכה לאחריו, ולא יהיו ברכות יוצר המאורות וברכת ישתבח סמוכות זו לזו, עיי' בלבושי מרדכי שם מה שהביא מש"כ במג"א סי' תכ"ב בענין הלל באמצע פסוד"ז, אם לברך עליו תחילה וסוף, ודו"ק. [וגלל ברכת ישתבח הותר לו ג"כ פסוד"ז].

ועיי' ביה"ל סי' ד' ס"א, לענין ברכת נט"י שחרית דדעתו לברך אותה סמוך להכנתו לתפילה, ונראה לכאורה באם שכח לברך אותה קודם התפילה ונזכר בברכת יוצר בין הפרקים דג"כ יכול לברך אותה משום דהוי ברכה עוברת דא"א לברכה לאחר התפילה עיי' במ"ב שם. [וע"ע בסי' ד' סכ"ג, לענין קר"ש, וא"כ בקורא קר"ש קודם התפילה כדי לקרותה בזמנה, יכול שפיר לברך ענט"י, ופשוט].

וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סי' ד' ד"ה והנה, לענין ברכת התורה ואלקי נשמה וצב"ק דהא בידו לצאת באה"ע ובברכת

וכתבתי להגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א, ותשובתו בזה"ל, אחר ברכת יוצר המאורות, יגמור פסוד"ז, עכ"ל.

ובע"פ אמר לי מש"כ בכתובים אצלו, וטעמו ונמוקו שם, א) כפי הכרעת המ"ב בסי' ס"ו ס"ק י"ט כהמג"א דברכה עוברת מותר להפסיק בין הפרקים. וע"ע בא"א תנינא סי' נ"א וברע"א ובתפא"י רפ"ב דברכות מש"כ בברכה עוברת, ובנובי"ק או"ח סי' מ"א, לענין קידוש לבנה בזמנה עוברת. [ועיי' בשע"ת שם אות א'. וכשו"ת לבושי מרדכי ח"ב או"ח סי' ט"ז מש"כ בדעת הנובי"ק, וצע"ק]. ב) וכפי הכרעת המחבר והמ"ב, סי' נ"ב ס"א ובמ"ב ס"ק ח', דברכת ישתבח, נתקנה רק לפני התפילה, וא"כ הוי שפיר ברכה עוברת, ודינה כמו ברכת רעמים, ושאר ברכה עוברת, דמותר להפסיק בין הפרקים, ולברך אותה. ג) ומה שהפסיק באמצע פסוד"ז בברכת יוצר לא הוי הפסק, דהא לא גרע ממי שכירך ברה"ת או ברכת אשר יצר באמצע פסוד"ז דלא הוי הפסק, עיי' במ"ב סי' נ"א ס"ק ח' וס"ק י', וכ"ה בשו"ת להורות נתן ח"ב סי' י' [ועיי"ש עוד מש"כ לענין בין הפרקים]. וע"ע בספר מתת ידו ס"ז מש"כ בזה, וטעמו ונמוקו שם, להתיר בברכה עוברת.

הרב מאיר שמחה אורבך

בענין קביעת מזוזה ע"י מי שאינו בר חיובא

ובעיקר הקושיא מסוכת גנב"ך יש לציין דברי האבני נזר שרוצה ליישב הקושיא דבסוכה זה רק מתיר לאכול ולישן בכה"ג ליכא חסרון של העכו"ם, אבל בדבר שזה רק מצוה שאני, וא"כ לפי דבריו יש מקום לפסול במזוזה, אולם דבריו הם מחודשים למעיין וגם בסוף דבריו חוזר מסברתו, וגם מצינו בשתיטה שזה רק מתיר ואינו מצוה ממש ובכל זאת יש פסול של עכו"ם לפי התוס' והרא"ש וילפינן מהפסוק "וזבחת", אך גם כאן יש לדרון לפסול מהפסוק "וכתבתם" שהולך גם על קביעות המזוזה.

אולם בעצם הענין היה אפשר לומר ולחלק בין סוכה וציצית וכדומה לדין מזוזה, כי הרי יש כלל שכל דבר שעשייתה אין גמר מצותה אין מברכין עליה, וכמבואר בגמ' במנחות וברמב"ם פ"א מהלכות ברכות, ולכן אין מברכין בתליית ציצית ובעשיית סוכה, וא"כ מזה שמברכין על קביעת מזוזה משמע שזה ממש כעין מצוה, ולכן יש מקום לפסול כשקבעה עכו"ם.

ובאמת שכבר נתקשה המג"א בסי' י"ט דמאי שנא ציצית ממזוזה, עיי"ש מה שמתרן, ובפשטות צריך לומר וכן כתבו כמה אחרונים שבמזוזה מכיון שלא חסר מעשה הוי גמר מצותה, וכן מורה לשון הרמב"ם שם בהלכה ח' וז"ל: כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייתה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך וכו', ואימתי מברך בשעה שיושב בסוכה וכו' או בשעת לכישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה עכ"ל, הרי משמע ברור שקביעת המזוזה היא גמר עשיית המצוה ולכן מברכין עליה, וא"כ שוב יש מקום לפסול עכו"ם.

אולם בגמ' במנחות שם מוכח במסקנא דאין ראייה מברכה לפסול בעכו"ם ואין תלוי זה בזה כי יש אופן שעכו"ם כשר ובכל זאת

מעשה באחד שחזר למוטב וקבע מזוזה בפתח ביתו, ואח"כ נתעורר ספק על יהדותו וגיירו אותו מספק, ונתעוררה שאלה בביהמ"ד אם קביעת המזוזה שהיתה לפני גירותו כשרה או לא, וכן בכל קביעת מזוזה שנעשתה ע"י מי שאינו מחויב בזה.

הנה בשו"ע ונו"כ לא דברו מזה, ובפשטות נראה דכשר כי מניין לנו לחדש פסול בלי ראייה מפסוק, אך יש שטענו שיש כאן לדרון מצד תעשה ולא מן העשוי, אולם דבר זה נסתור מדין דסוכת גנב"ך דכשרה אע"פ שבסוכה יש פסול של תעשה ולא מן העשוי, וא"כ מוכח שרק במקום שיש חסרון בהדבר עצמו אזי יש פסול של תעשה ולא מן העשוי, אבל לא במקום שהגברא אינו בר חיובא, וגם באופן שקבע מזוזה לפני שנכנס לגור שם דירת קבע משמע מהפוסקים שכשר, ע"י פתחי תשובה סי' רפ"ו ס"ק י"ז.

אמנם לכאורה יש לדרון מצד שיטת ר"ת הידועה בגיטין דף מ"ה ע"ב שאין לעשות ציצית ע"י אשה, וכן לא תאגוד את הלולב, והרמ"א בהלכות ציצית סי' י"ד חושש עכ"פ לכתחילה לשיטתו וכן באגד וכמבואר במ"א, וכתבו בראשונים שלפי שיטת ר"ת זה כלל בכל התורה אי אפשר לעשות ע"י מי שאינו בר חיובא.

אולם כבר הקשו זה מסוכת גנב"ך, ואם נאמר שדברי ר"ת הם רק לכתחילה יתיישב הקושיא מגנב"ך, ועכ"פ מדברי הרמ"א מפורש יוצא שזה רק דין לכתחילה, וא"כ בנידון דידן כשר בדיעבד, וגם יש שביארו דברי ר"ת שרק בציצית יש פסול זה שלמדו מהפסוק דבר אל בני ישראל ולא בנות ישראל, וכן הוא במ"ב והוא חולק שם על המ"א, וא"כ שוב ליכא ראייה לכל התורה כולה.

מחי' המתים, או לכוין שלא לצאת ולמה במבקשי תורה "סיון" "אלול" תשנ"ה,
נתיר לו להפסיק בין הדבקים עי' במ"ב סי' יעו"ש עמוד רמ"ט - ובס' אשי ישראל
ג"ב ס"ק ט' וע"ע מש"כ בח"ו או"ח סי' ר' פט"ז דין ל"ה ובקובץ שיח תפילה עמוד
לענין ברכה עוברת. [וכבר כתבו בזה קצ"ו].

★ ★ ★

שיש עליו חשש עכו"ם ושצריך גירות, ונהג כישראל גמור וקבע המזוזה לשם מצותה כישראל גמור, ואח"כ נתברר שהוא צריך גירות, וא"כ לא שייך כאן הסכרא דאדעתיה דנפשיה קעביד.

שוב מצאתי בדעת קדושים שדן בזה ודעתו נוטה שבקטן כשר, ואילו בגידולי הקדש שם ובמקדש מעט דנו לפסול משום דלא מכווני לשמה, וכבר ביארנו שבנידונינו לא שייך החסרון דשלא לשמה, ובשדי חמד מערכת מ' כלל קל"א דן בזה באריכות ומביא חילוקי דעות בזה הענין ודעתו נוטה לפסול עיי"ש.

ויש לדקדק מהשו"ע שבקטן עכ"פ כשר דאיתא בסי' רצ"א ס"ג: ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה בפתחיהם, ומשמע בסתמא זה כשר ואי"צ לקובעו מחדש, אולם בזה אפשר לומר שקטן שאני דאתי לכלל חיובא וכדמצינו לענין גט ושחיטה דכשר והדבר צריך הכרע, אולם בני"ד שהיה ספק עכו"ם נראה שיש להקל בדיעבד, ורק לפי הרעק"א הידוע שבאופן שנסע מהבית או נכנס לדור בבית שיש בו מזוזה צריך לברך, א"כ ה"ה כאן, אולם הרי לא קיי"ל הכי וכמבואר בפ"ת שם סק"ד.

מברכין עליו וכגון מילה למ"ד שכשר בעכו"ם ובכל זאת מברכין עליו כיון שהוא גמר מצוה, אם כי מרש"י שם לא משמע כן, וכבר נתקשה בדברי רש"י בחידושי שפת אמת, ועכ"פ יוצא שאין לנו עדיין מקור ברור לפסול מזוזה שקבעה עכו"ם.

והנה ראיתי בספר תהלה לדוד על יו"ד שתולה שאלה זו בחקירה אם יש דין של תלייה לשמה ואם יש דין של כוונה במכשירי מצוה, ותולה את זה במחלוקת הפוסקים בענין נטבלה באונס אם צריכה טבילה שנית, ולפי הרמ"א שמצריך כיון שהיה שלא בכוונה ה"ה כאן, אולם לענ"ד אינו דומה לכאן, כי כבר כתב הרמב"ן בחידושי לחולין דף ל"א שפלוגתא זו לא שייכי לפלוגתא אם מצוות צריכות כוונה, כי זה דוקא בשחיטה וטבילה שהן מתירין ויש בהן הכשר לדבר אחר, והיוצא מדבריו ששם לא מיירי בכוונה לצאת ידי מצוה או לשמה אלא כוונה להטהר ולהתיר את האיסור וזה לא שייך כאן, ויש לעי' בזה.

אולם אפילו אם ננקוט כדבריו שצריך תלייה לשמה או צריך כוונה, מ"מ נידון שלנו שונה לגמרי והוא מיירי בעכו"ם שתלה מזוזה דחסר כוונה דאדעתיה דנפשיה קעביד, משא"כ בנידונינו שהוא לא ידע כלל



הרב דוד אריה ציינווירט

בעניני בל תלין (ג)

פרק ו'

בענין בל-תלין לפעולת פועל בחפציו של פועל

ומשו"ה אין כאן חיוב פועל ורק חיוב משום דד"ג שכיון שאמר לו לעשות ושיקחנו ממנו ועשה על פיו יש כאן חיוב משום דינא דגרמי [ועי' בתשו' רעק"א ח"א סי' קל"ד בסו"ד מש"כ בדברי התשו' הרא"ש דהוי בזה חיוב משום דד"ג עיישה].

(ב) ואמנם בנתימ"מ סי' של"ג ס"ק ט"ו כתב וז"ל קשה לי למה הוצרך שיהיה דוקא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד דהיינו דבר האבוד ובסי' של"ו מבואר דאפילו בציוה לו לעשות דבר של הפקר ואמר שכרך עלי חייב לשלם ואינו יכול לומר טול מה שעשית בשכרך ולכן נראה דוקא בשכירות פועל דא"צ קנין חייב דמזה מיירי בסי' של"ו והכא מיירי שלא אמר לו שיעשה בתורת שכירות רק שאמר לו שאחר שיעשהו לעצמו יקנהו ממנו בתורת קנין לפי שוויו דאז לא נעשה שלוחו להתחייב תיכף רק בדבר האבוד חייב מטעם גרמי עכ"ל הנתימ"מ ומשמעות דברי הנתימ"מ משמע דלא כללא הוא דכל שאמר להאומן לעשות פעולה בדבר השייך להאומן ויקחנו ממנו דלא נחשב זה כקציצת פועל אלא דבפשטות הוי כקציצת פועל ויש כאן חיוב דפועל ולא גרע מאם אמר לפועל שיעשה פעולה בשל הפקר דמתחייב מדין פועל וכדאיתא בסי' של"ו סעי' ב' אלא דכאן מיירי שאמר לו להאומן בפירוש שאין אני רוצה לשכרך כפועל ולהתחייב מדין קציצת פועל אלא אני רוצה שאתה תעשנו בשלך ואני אקחנו אח"כ אבל כפשטות כשאומר להאומן עשה לי בשלך וכגון שאמר לסופר שיכתוב לו כתובה ואמר לו בסתמא משמע מדברי הנתימ"מ דהוי בזה

(א) בקצה"ח סי' של"ט ס"ק ג' הביא וז"ל כתב בתשו' מוהר"א ששון סי' קי"ט על ראובן שצוה לסופר שיכתוב לו כתובה וחתמה וכו' אם עובר בבל תלין אם אינו נותן לו שכרו ועיי"ש שהעלה דאינו עובר וז"ל ואע"ג דאיפסקה הלכתא דאין אומן קונה בשבח כלי מ"מ היינו באומן שאין לו כלום בכלי אבל באומן שהכלי עצמו הוא שלו נראה דודאי נאמר דדמי למכר וקי"ו ממה דהוי ס"ד דאומן קונה בשבח כלי והוי הלואה וכו' מכ"ש הכא שהכלי עצמו הוא שלו דהוי מכר והלואה עיי"ש עכ"ל הקצה"ח.

ובתשו' מוהר"א ששון בפנים הביא ראיה לדינו מתשו' הרא"ש שכתב דראובן שהלך לשמעון ואמר ליה עשה לי כך וכך הלילה ואקחנו למחר והוא עשה אותו דבר למחר אומר לו טול הפעולה שאמרת לי לעשות וראובן אמר כבר לקחתיה מאחר ופסק הרא"ש דחייב ראובן מדינא דגרמי וכן נפסק בדברי התשו' הרא"ש בשו"ע סי' של"ג סעי' ח' וז"ל אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ועשאו האומן ואח"כ אינו רוצה לקחתו והוא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד חייב עכ"ל והיינו בע"כ משום דינא דגרמי דאילו לא הוי משום דד"ג לא הוי תליא בזה שאם לא יקחנו מידו יפסיד ומדברי התשו' הרא"ש למד המהר"א ששון דבע"כ דאין כאן משום חיוב פועל שאמר לו לעשות ויתחייב מחמת קציצת פועל והיינו טעמא משום דכיון דאמר להאומן לעשות בשלו משו"ה לא הוי זה כקציצת פועל אלא דהוי כאומר לו עשה בשלך ואחרי שיהיה לך הכלי מוכן אצלך ומשלך אקחנו ממך

הרב דוד אריה ציינווירט

בעניני בל תלין (ג)

פרק ו'

בענין בל-תלין לפעולת פועל בחמציו של פועל

ומשו"ה אין כאן חיוב פועל ורק חיוב משום דד"ג שכיון שאמר לו לעשות ושיקחנו ממנו ועשה על פיו יש כאן חיוב משום דינא דגרמי [ועי' בתשו' רעק"א ח"א סי' קל"ד בסו"ד מש"כ בדברי התשו' הרא"ש דהוי בזה חיוב משום דד"ג עייש"ה].

(ב) ואמנם בנתיה"מ סי' של"ג ס"ק ט"ו כתב וז"ל קשה לי למה הוצרך שיהיה דוקא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד דהיינו דבר האבוד ובסי' של"ו מבואר דאפילו בציוה לו לעשות דבר של הפקר ואמר שכרך עלי חייב לשלם ואינו יכול לומר טול מה שעשית בשכרך ולכן נראה דוקא בשכירות פועל דא"צ קנין חייב דמזה מיירי בסי' של"ו והכא מיירי שלא אמר לו שיעשה בתורת שכירות רק שאמר לו שאחר שיעשהו לעצמו יקנהו ממנו בתורת קנין לפי שוויו דאו לא נעשה שלוחו להתחייב תיכף רק בדבר האבוד חייב מטעם גרמי עכ"ל הנתיה"מ ומשמעות דברי הנתיה"מ משמע דלא כללא הוא דכל שאמר להאומן לעשות פעולה בדבר השייך להאומן ויקחנו ממנו דלא נחשב זה כקציצת פועל אלא דבפשטות הוי כקציצת פועל ויש כאן חיוב דפועל ולא גרע מאם אמר לפועל שיעשה פעולה בשל הפקר דמתחייב מדין פועל וכדאיתא בסי' של"ו סעי' ב' אלא דכאן מיירי שאמר לו להאומן בפירוש שאין אני רוצה לשכרך כפועל ולהתחייב מדין קציצת פועל אלא אני רוצה שאתה תעשנו בשלך ואני אקחנו אח"כ אבל בפשטות כשאומר להאומן עשה לי בשלך וכגון שאמר לסופר שיכתוב לו כתובה ואמר לו בסתמא משמע מדברי הנתיה"מ דהוי בזה

(א) בקצוה"ח סי' של"ט ס"ק ג' הביא וז"ל כתב בתשו' מוהר"א ששון סי' קי"ט על ראובן שצוה לסופר שיכתוב לו כתובה וחתמה וכו' אם עובר בבל תלין אם אינו נותן לו שכרו ועיי"ש שהעלה דאינו עובר וז"ל ואע"ג דאיפסקה הלכתא דאין אומן קונה בשבח כלי מ"מ היינו באומן שאין לו כלום בכלי אבל באומן שהכלי עצמו הוא שלו נראה דודאי נאמר דרמי למכר וק"ו ממה דהוי ס"ד דאומן קונה בשבח כלי והוי הלואה וכו' מכ"ש הכא שהכלי עצמו הוא שלו דהוי מכר והלואה עיי"ש עכ"ל הקצוה"ח.

ובתשו' מוהר"א ששון בפנים הביא ראייה לדינו מתשו' הרא"ש שכתב דראובן שהלך לשמעון ואמר ליה עשה לי כך וכך הלילה ואקחנו למחר והוא עשה אותו דבר למחר אומר לו טול הפעולה שאמרת לי לעשות וראובן אמר כבר לקחתיה מאחר ופסק הרא"ש דחייב ראובן מדינא דגרמי וכן נפסק כדברי התשו' הרא"ש בשו"ע סי' של"ג סעי' ח' וז"ל אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך ועשאו האומן ואח"כ אינו רוצה לקחתו והוא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד חייב עכ"ל והיינו בע"כ משום דינא דגרמי דאילו לא הוי משום דד"ג לא הוי תליא בזה שאם לא יקחנו מידו יפסיד ומדברי התשו' הרא"ש למד המהר"א ששון דבע"כ דאין כאן משום חיוב פועל שאמר לו לעשות ויתחייב מחמת קציצת פועל והיינו טעמא משום דכיון דאמר להאומן לעשות בשלו משו"ה לא הוי זה כקציצת פועל אלא דהוי כאומר לו עשה בשלך ואחרי שיהיה לך הכלי מוכן אצלך ומשלך אקחנו ממך

בחפציו של הבעה"ב דהוי כקנה השבח והבעה"ב קונה אח"כ ממנו ואנן אף דלא נקטינן דאומן קונה בשבח כלי ואך כשהאומן עושה ומתקן כלי להבעה"ב בחפציו של האומן לכו"ע ס"ל דנשאר הכלי להאומן והבעה"ב קונה ממנו ואין כאן שכר פועל אלא קנין ומכירה וכמו שדייק המוהרא"ש מתשו' הרא"ש דגם חיוב ליכא על אף שצוהו הבעה"ב להאומן לעשות בשבילו אם לא ירצה אח"כ לקנותו אינו חייב אלא משום דד"ג ומשום שלא נתחייב בשכר פעולה. וכנ"ל.

1) בספר מתנה טובה להרה"ג ר' ש"ז מרק שליט"א בקונטרס מתנת שלמה בסוף הספר סי' א' דן וחקר לפי שי' המוהרא"ש דס"ל דכשאומר להאומן לעשות לו כלי בחפציו של האומן דלא הוי כאן קציצת פועל כלל והוי אף לרידן כמו למ"ד בעלמא דאומן קונה בשבח כלי והיינו דהאומן קונה הכלי לעצמו ולא הוי כעושה פעולה להבעה"ב ורק דאח"כ הבעה"ב קונה ממנו הכלי ולפי"ז חקר שם באופן דהאומן עשה והשביח כלי שאינה שוה אלא למזמין וכגון דברים שאין להם שויות וערך אלא למזמין בלבד. דלכאורה י"ל דבכה"ג לא אמרינן דהוי האומן כעושה הכלי לעצמו ואח"כ נתנו במתנה להמזמין דהרי לדידיה אין לכלי זה שויות וערך אלא דהוי כעושה פעולת פועל להמזמין ואף דמדברי מוהרא"ש מבואר דס"ל דגם בכה"ג לא הוי בגדר פעולת פועל אלא דעושה לדידיה ואח"כ המזמין קונה ממנו וכדחזינן דכתב המוהרא"ש כן לגבי כתובה שכתב הסופר דבוודאי אין הכתובה שוה אלא למזמין. מ"מ י"ל דלאו לכו"ע אמרינן כן ותליא בפלוגתא דהאחרונים ז"ל.

וחיליה מהא דנחלקו האחרונים באומן העושה בשל בעה"ב ואיכא מ"ד בגמ' דס"ל אומן קונה בשבח כלי וחילקו כמה אחרונים דהיינו דווקא בדבר השוה לכל אבל דבר שנשבח להבעה"ב בלבד כגון סופר שכתב גט שאין הגט שוה אלא לבעל בלבד לא

מ"מ כיון שאינו עושק גוף הפעולה ליכא בזה איסור כל-תלין דלא הקפידה תורה אלא אם עושק גוף הפעולה.

ומעתה נראה דהנה פועל העושה מלאכה בכלי של בעה"ב ובשביל הבעה"ב אמרינן דזמן חיובא הוא כשמחזירו ואז כשמחזירו ולא שילם הבעה"ב הוי כעושק הפעולה אבל כששכר פועל לעשות בשל כלי הפקר או בשל כלים של הפועל עצמו נראה לכאורה פשוט דזמן חיובא הוא כשגומר הפועל את פעולתו דהרי לא שייך לומר דיגמר כשיחזירנו להבעה"ב דאין כאן בעה"ב על הכלי או הפועל עצמו הוא הבעה"ב של הכלי וא"כ פשוט דזמן חיוב של השכר פעולה הוא בזמן גמר הכלי ואף באופן שאמר לו הבעה"ב אקחנו להכלי ממך אח"כ מ"מ פשוט דזה אינו שייך להתחייבות של הפעולה דהתחייבות של דמי הפעולה לא הוי משום שיקחנו אח"כ אלא ההתחייבות של דמי הפעולה הוי משום שאמר לו לעשות בשל האומן כמו באמר לו לעשות בשל הפקר. וא"כ בגמר הפעולה נעשה התחייבות דמי הפעולה.

ואשר לפי"ז הרי מכיון דבזמן ההתחייבות של דמי הפעולה הרי גוף הפעולה לא היה אצל הבעה"ב ולא עשקו והיה אצל האומן גופיה ובכה"ג הרי ליכא הלאו דכל-תלין וא"כ מכיון דלא חל חיוב כל-תלין בזמן ההתחייבות שוב לא חל כל-תלין גם אח"כ דחיוב כל-תלין לא הוי רק בלילה או ביום הראשון של זמן ההתחייבות ואח"כ כבר ליכא כל-תלין ודו"ק.

ה) ואמנם אף שהסברנו היטיב סברת הפתח"ח דבאמת כשאמר להאומן עשה לי כלי בחפצים שלך הוי בזה חיוב של פועל אלא דליכא חיוב כל-תלין אך המוהרא"א ששון דאיהו מקור של הלכה זו ס"ל דבאמת ליכא חיוב של פועל כלל באמר לאומן לעשות לו כלי בחפציו של האומן והוי בכה"ג האומן כעושה בשבילו והבעה"ב הוי אח"כ כקונה ממנו וכענין דאמרינן למ"ד אומן קונה בשבח כלי גם בעושה האומן

השבח הוא מפני שבעצם כל הכלי והחפץ שנשבח הוי מעיקרא שלו אלא דיש סברא לומר בפשטות דמה שמשיבחו עושה כפעולת פועל להמוזמין וע"ז ס"ל להמוהרא"ש דהסברא להיפך דעושהו בשביל עצמו כדי שיהיה לו אח"כ למוכרו וחל אח"כ קנין מכירה בין האומן להמוזמין על כל החפץ והשבחתו ביחד ובסברא זו מנלן לחלק בין אם הכלי נשבח לכל העולם או דנשבח רק להמוזמין בכל אופן שייך לומר דהאומן עשה השבח לעצמו בכדי שיהיה לו אח"כ החפץ מוכן ומושבח למכור להמוזמין ודו"ק וכתבתי רק להעיר ובכלל דבריו דברינו. ועי' היטיב בדבריו שם.

ועוד יש להעיר דאם נאמר דהטעם דלא שייך איסור בל-תלין באומן שעושה להמוזמין בחפציו של האומן הוא כמוש"כ הפתח"ח והובא לעי' דהסברא היא משום דכשנגמר השבח ונתחייב הבעה"ב בחיוב תשלומין היתה השבח של הפעולה אצל האומן ולא אצל הבעה"ב ולא שייך בזה לא תלין פעולת שכיר אתך לפי"ו פשוט דאין שייך לחלק בכאן אם השבח היה לכו"ע או דהיה שבח רק להמוזמין דבשניהם השבח נמצא אצל האומן ולא אצל המוזמין ועי'.

אמנם כמתנה שלמה שם נקט כסברת מוהרא"ש ושיש לחלק לפי שיטתו אם השבח הוי לכו"ע הוי כעושה השבח לדידיה ואח"כ הוי כמוכר השבח להלוקח ואם השבח היא רק להמוזמין הוי כפעולת פועל להמוזמין ודלא כדמשמע בדברי המוהרא"ש עצמו דאין לחלק בזה וכמוש"כ גם לגבי כתובה וכמושג"ת.

(ז) כמתנה שלמה שם כתב וז"ל בעקבות דברים אלו נלענ"ד דבר מחודש דהנה יל"ע באותם מוכרים שמביאים את הרהיטים וכדומה לבית המוזמין ומשום כך מוסיפים על המחיר סכום נוסף עבור ההובלה אי אמרינן דהסכום שנתוסף עבור ההובלה הוא מתורת שכירות ואיכא עלה בל-תלין או דילמא כל הכסף הוא בתורת מכירה על החפץ אלא שהמוכר מובילו לבית הלוקח

שייך הדין דאומן קונה בשבח כלי וכ"כ הג"פ סי' ק"כ סק"ט והגט מקושר או י"ז וכ"כ בספר יהושע סי' צ"ה ועוד ולעו"ז טרחו הרבה אחרונים לדון בקושית הפנ"י בגיטין דף כ' שהקשה אהא דאמרינן הכל כשרים לכתוב הגט אפילו חש"ו וק' כיון דאומן קונה בשבח כלי א"כ היאך יקנה הבעל את שבח הגט מהקטן מאחר שאין הקטן יכול להקנות וחזינן בדע' הפנ"י וסייעתו דס"ל דשייך אומן קונה בשבח כלי אף בדבר שאין שוה לכל.

וכ' כמתנה שלמה דעפי"ז יל"ע לכאורה דאף אם דע' מהרא"ש דדבר שאין שוה לכל נמי אמרינן דהאומן משביח לעצמו מ"מ י"ל דזה שייך רק לדע' האומרים דאוקב"כ שייך בגט ומשום דלדעתם נחשב דבר זה להשבחה ותקון משא"כ לדעת האומרים דלא שייך אוקב"כ בגט וסוברים דכיון שאין הדבר שוה לכל רואים הך כתיבה כקלקול ולא כהשבחה ותקון וה"ה בנידו"ד שאם האומן עושה בשלו אין כונתו להשביח הדבר לעצמו בכדי למוכרה כיון שאינו משביח את הדבר כלל עכ"ל.

והנה כבר כתב שם שאינו מוכרח כלל דבאמת י"ל דאף שאין שוה לכל מ"מ עושה הדבר לעצמו בכדי שיהיה לו הדבר למכור לחבירו ועיי"ש שהאריך בכל הצדדים בטוטו"ד, ובאריכות ובהירות.

ואמנם החילוק בין הנידונים נראה לפענ"ד דכל מה שכתבו האחרונים דדבר שאין שוה ואינו נשבח ערכו אלא להמוזמין לא אמרינן אוקב"כ לא שייכא אלא רק בדינא דאוקב"כ עצמו דשם הרי החפץ לא היה שייך להאומן ואיך קנהו אלא דאמרינן דמתוך שהשביחו ע"י פעולתו יש כלל דהאומן קונה בשבח כלי וא"כ כל זה שייך רק כשיש כאן שבח באמת אבל אם אין הדבר נחשב לשבח ליכא כאן קנין כלל ולא שייך לומר דשייך להאומן וא"כ כ"ז שייך לומר בכללא דאוקב"כ אבל הא דס"ל להמוהרא"ש אולי לא שייך לומר האי חילוקא כלל דהרי שם מה שהאומן קנה

ח) וברם נלענ"ד בגופא דמילתא דגם לפי סברת המוהרא"ש דכשהאומן משביח חפץ שלו למוכרו לא הוי בגדר פעולת פועל ורק משביחו לעצמו כדי למוכרו וכנ"ל דסברא זו לא שייך רק כשמשביח גוף החפץ אבל כשמשביח את החפץ ע"י הובלה לבית המזמין [אם אין לו בית מסחר מיוחד כאן ודו"ק] לא שייך בזה הסברא דהוי כעושה להשביח מקחו ולא כפעולת פועל.

דהנה שם במתנת שלמה כתב וז"ל ומינה אמינא לה כי ראיתי בתשובת בית-שלמה ח' או"ח סי' ע"ח וז"ל ואכתי איכא לעיונא דלכאורה למ"ד אוקב"כ א"כ הבע"ג הו"ל קנין ממש בגוף היי"ש והוי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח ואף שאין השבח ניכר מ"מ כיון דודאי איכא שבחא שהחמץ ודאי שוה בכאן יותר ממה ששוה בלבוב א"כ שייך בזה אומן קונה בשבח כלי וכו' ע"כ והנה נלענ"ד די"ל דרק לפי הצד דאוקבש"כ דזהו דין שהשבח של הכלי נקנה להאומן בפעולתו לפי"ז י"ל דגם כשנשבח ע"י הובלתו יש בזה דין אוקבש"כ, אבל סברת המוהרא"ש דלדידן דס"ל [עכ"פ לענין ממון] דאין אוקב"כ אלא דאמרינן דכשהאומן עושה פעולה בחפציו להמזמין הוי כעושה בשבילו ולעצמו בכדי שיוכל אח"כ למוכרו ולא כפעולת פועל להמזמין וסברא זו לא הוי דינא אלא אומדנא בדע' הפועל דכך כוונתו וי"ל דלא קאמר לה המוהרא"ש אלא כשהחפץ בעצמותו נשבח דבזה שייך לומר סברא זו אבל כשנשבח ע"י הובלתו בזה מסתבר יותר דדעתו בהובלתו לעשות פעולת פועל להמזמין וכתבתי רק להעיר.

ואמינא דיש להביא ראיה לזה דהרי כל סברת המוהרא"ש ששון בנוי על תשובת הרא"ש דס"ל דכשאומר להאומן לעשות ואח"כ חוזר אינו חייב אלא משום דד"ג ומינה דאין כאן פעולת פועל ומשו"ה אין כאן קציצת פועל והאומן עושה רק בשבילו לעצמו בכדי שיהיה לו אח"כ למוכרו ואין המזמין מתחייב אלא משום דד"ג שגרם לו

שיהא יוכל למוכרו ולכן מוסיף על המחיר ונלענ"ד דתלוי אם המוכר מובילו למקום שאין מצוי שם לקנות רהיטים כאלו ובאותו מקום משלמים יותר עבור רהיטים כאלו בזה אמרינן שהמוכר מוביל את הדבר כדי להשביחו ולהעלות את מחירו ואח"כ נותן לו הכל בתורת מכירה משא"כ אם המוכר מוביל את הרהיט לבית הלקוח באופן שאין שוה באותו מקום יותר והדבר לא עלה מחירו כלל ע"י ההובלה בזה לא יתכן כלל לומר שמובילו בכדי לעשות ע"ז מכירה דודאי מובילו לצורך הלקוח מתורת שכירות ולא בכדי שיוכל למכרו וכמו שנתבאר לעיל בסברת מוהר"א ששון דאין האומן משביח לעצמו אלא אם נשבח הדבר ושוה יותר ע"י פעולתו משא"כ באופן שכל השבח הוא רק למזמין אמרינן דדעתו לעשות הפעולה בתורת שכירות ה"נ בנידו"ד בדבר שנשבח הדבר ע"י ההובלה כגון שמביא מת"א לירושלים בזה אמר' שמוביל לעצמו בכדי למוכרה אבל כשכל התועלת הוא רק למזמין אמרינן שעושה פעולתו בתורת שכירות עכ"ל.

והנה לפמשנ"ת דכל החילוק בין אם הדבר נשבח לכו"ע או רק להמזמין מתוך דברי המוהרא"ש גופיה לא משמע לחלק בזה אלא דבכל גוונא אמרינן שעושה האומן לעצמו כדי להשביחו ולמוכרו אח"כ לפי"ז נמצא דגם בנידו"ד בכל גוונא שנשבח החפץ ע"י ההובלה בין שנשבח לכו"ע ובין שנשבח רק להמזמין לא הוי בגדר פעולת פועל אלא דמשביח לעצמו למוכרו להמזמין וליכא בזה איסורא דכל-תלין.

ואמנם לפי סברת הפתח"ח דכל הענין דליכא כל-תלין במזמין אצל אומן להשביח חפץ של האומן להמזמין הוא משום דכשנגמר השבח הפעולה נמצאת אצל האומן ואין כאן "לא תלין פעולת" וכנ"ל לפי"ז בנידו"ד כיון דהפעולה של ההובלה נגמר אצל בית המזמין ושוב איכא כאן "לא תלין פעולת שכיר" ופשוט לפי"ז דעובר בבל-תלין בכה"ג ודו"ק.

הפסד שציוה לו לעשות בכדי שיקח ויקנה ממנו ועכשיו חוזר ומינה למד המוהרא"ש דגם בל-תלין ליכא בכה"ג וכן"ל.
ולכאורה נראה פשוט דאם הזמין רהיט אצל המוכר והמוכר הביאו לכאן ובאופן שלא היה עדיין קנין מצד הקונה ומעיקרא

דדינא יכול לחזור מהמקח ולכאורה פשוט דעכ"פ יצטרך לשלם על ההובלה ומשום דמסתברא דההובלה הוי כפעולת פועל וקציצת פועל וא"כ מינה דאף לנידון דהמוהר"א ששון נימא דבכה"ג איכא בל-תלין ודו"ק.

★ ★ ★

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בגדר קנין אתן וקנין דברים

ראובן רכש מגרש סמוך לבנין דירות מגורים של שמעון, והיו לשמעון חלונות פתוחים לעבר מגרש זה, והיות וראובן תכנן לבנות בנין על המגרש אשר ע"פ התוכנית יאפיל על חלונותיו של הדירה התחתונה בבנין של שמעון, והיה זקוק להסכמתו ולחתימתו על טופס הסכמה לצורך קבלת רשיון בניה, בא בדו"ד עם שמעון, ואחרי מו"מ באו לידי הסכם חתום, בו התחייב שמעון לחתום על טופס הסכמה, ועל כל מסמך שיידרש ע"מ לאפשר בניה זו. עוד התחייב שמעון להתקין מחיצה קבועה בחלון שבדירה העליונה הפונה לשטחו של צד א', לאחר שהבנין העומד להבנות ע"י צד א' יעמוד על תילו, וזאת כדי למנוע היוק ראייה במרפסת העומדת להבנות מול החלון.

כעבור זמן מה חזר בו שמעון מההסכם והתחייבויותיו, וכן מכר את הדירה העליונה ללוי, ונשאלה השאלה, האם בכחו לחזור בו ולמנוע מראובן לבנות מול החלון שבדירה התחתונה, והאם יוכל ראובן לתבוע את שמעון או את לוי הבא מכחו, לבנות את המחיצה בחלון שבדירה העליונה.

והנה כדי לברר פיתרא דהאי מילתא, עלינו לברר אם חיובים אלו שנכללו בשטר זה, יש בכחם לחול על שמעון, [והאם גם לוי הבא מכחו נתחייב בהן], או שלא חלו כלל הני חיובים, והן בגדר קנין דברים. וזה החלי בעזר אל עליון.

תשובת הרשב"א

בדין מתחייב לסתום חלון

א. כתב הרשב"א בתשו' (ח"א סי' אלף קכ"ט): שאלת ראובן היה לו בית סמוך לגוי, והיה לגוי חלון פתוח לכותל החוצץ בינו ובין ראובן על גג של ראובן, ומזיקו בראייה שהוא רואה משם בחצר ראובן, והגוי כתב שטר ראייה לראובן, ונתן לו כח להכריחו לסתום החלון כל עת שירצה, ואח"כ מכר הגוי הבית לשמעון, ועמד כך ב' שנים, וראובן בא עליו משני כחות לסתום החלונות, חדא דלא עדיף ממאן דאתי מחמתיה כו', מחמת גוי אתה בא, והרי יש לי ראייה ממנו לסתום החלון כל זמן שארצה, ולא עדיפת מגברא דאתית מיניה, כו'. תשובה כו', ומ"מ לשון השטר שעשה הגוי לראובן לא כתבת לי, ולפיכך אינו יכול לדון עליו, דאפשר שיועיל ואפשר שלא יועיל, שהכל תלוי בלשון השטר, והריני כותב לפניך מקצת דברים כדי שתתבונן מהם בנדון שלפניך כו', אבל אם אמר לו הגוי אני אסתום החלון כל זמן שתרצה, וחייב עצמו

בכך ואח"כ מכר את הבית לשמעון, אין שמעון חייב לסתמו למ"ד שיש חזקה להיזק ראייה, לפי שאע"פ שחייב עצמו הגוי בכך, אין שמעון הבא מחמתו בבתיים חייב בחיוב שחייב עצמו הגוי וששעבד נכסיו לכך, ודברים ברורים הם אלו כו'. עכ"ל. והו"ד כב"י (סי' קנ"ד מחו' י"א) והעתיקו הרמ"א (שם סי"ט) להלכה.

הנה מבואר מדברי הרשב"א, דאף שחייב בעל החלון עצמו לסתום החלון כל זמן שירצה בעל החצר, לא חשיב סילוק ומחילה מזכות וחזקת החלון מיד, [דהא אי הוי חשיב מחילה הרי ברירא ששמעון הבא מכחו לא היה לו שום זכות בהך חלון, והיה חייב לסותמו כדי שלא יזיק בראייה, כדין מי שיש לו חלון על חבירו בלא חזקה כדין, וע"כ דלא חשיב ליה הרשב"א כסילוק ומחילה], ואין כאן רק התחייבות עתידית לסתום החלון לכשירצה בעל החצר, וכל זמן שלא קיים חיובו עדיין חזקתו במקומה עומדת, ולכן כשמכר הבית לשמעון וקנה גם זכות החלון, והרי שמעון מעולם לא נתחייב

שיטות הראשונים בד"ן קנין אתן

ג. כתב הטור (חו"מ סי' קנ"ז סי"ט): ואם נהגו לעשות [מחיצה בחצר השותפין] מהוצא ורפנא וקנו מידו לעשות מבנין זה [דהיינו מכותל אבנים וכדו'], אינו יכול לחזור בו, דלאו קנין דברים הוא. וכתב הרמ"ה, ומיהו דוקא דקנו מיניה דמחייב ליתן כך וכך, דדרך הודאה הוא, א"נ דרך שעבוד דשיעבד נפשיה להכי, ולא קנין דברים הוא, אבל אם קנו מידו לתת כו"כ או לבנות, כיון שאין קנין נופל על החיוב ולא על גוף הממון אלא על הנתינה עצמה, והנתינה אין בה ממש אלא מעשה בעלמא, הוי קנין דברים ומצי הדר ביה, ואיכא מרבזותא דסבירא להו דקנין לתת לאו קנין דברים הוא, דלא מקרי קנין דברים אלא במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך, ע"כ, ויראה מדברי א"א הרא"ש ז"ל דלבנות לא הוי קנין דברים. עכ"ל הטור.

דברי הרמ"ה בנדר קנין דברים

ד. ויעוין במקור דברי הרמ"ה (כ"ב פרק השותפין אות כ"ו) שהאריך טובא בביאור הדברים, וקוטב דבריו שם הוא, דקנין אינו מועיל רק כאשר הוא חל אגופא דממונא, בין אם מקנהו לו לגמרי, בין אם מתחייב בחוב ממון, דגם זה חל אגופא דממונא, שהקונה זוכה וזכות ממון בשלו, אבל כל שע"י הקנין לא יחול שום חלות דין בממונו, והנידון הוא אך על חיוב ביצוע פעולה מסוימת בממונו שעשה קנין להתחייב לעשותה, הרי זה קנין דברים.

ויסוד הדבר הוא, דאף דיש כיד האדם לחייב עצמו בדבר שאינו חייב בו מן הדין, זהו דוקא במתחייב בחוב ממון, דיכול אדם להקנות לחבירו זכות בממונו ע"י קנין [כמו שיכול להקנותו לגמרי], אבל אין בכלל משפט התורה ענין חלות חיוב ביצוע פעולה מסוימת, [וחיובים כאלו שייכים לסוג המצוות, ויכול אדם להתחייב בהם ע"י שבועה, שעל ידה מטיל האדם על עצמו "מצוה" לקיים מה שנשבע ולעשות פעולה

בהך חיוב לסתמו, לכן אינו חייב לסתמו. [וע' נתי"מ (שם סקכ"א), ומש"כ שם בענין שעבוד נכסים יבואר להלן בע"ה].

ובעיקר הדבר דמבואר בדברי הרשב"א דעכ"פ הגוי עצמו היה חייב לסתום החלון, צריך לברר מהו גדר חיוב זה, דהא קיי"ל קנין דברים לאו כלום הוא, וכדי שיחול חיוב על האדם צריך שיהא חוב ממון, וצ"ב איזה חוב ממון יש בהך התחייבות לסתום החלון.

תשובת הרשב"א במתחייב לסלק מי נגו

ב. ויעוין עוד בתשו' הרשב"א (שם סי' אלף וקל"ה) שכתב: שאלת מימי גגו של ראובן נגרים על חצר שמעון, וראובן ואשתו חייבו עצמן בקנין ובשטר לסלק מעליו אותן מימות מכאן ועד עשר שנים כו', ובתוך עשר שנים הנוכרים נפטר ראובן, ולאחר שנשלם הזמן תבע שמעון מיורשי ראובן לסלק מעליו אותן מימות, השיבו היוורשין שזה קנין דברים בעלמא היה ואינו מועיל כו'. תשובה, איני רואה ממש בדברי היוורש מכמה טעמים, חדא שאין קנין דברים אלא בקונה לחלוק, שהחלוקה אינו דבר שיש לו גוף, אבל כאן כמקנה קנין הוא כו', עכ"ל. והו"ד בד"מ (סי' קנ"ג) ובהגהת סמ"ע (שם סקכ"ז).

והדברים צ"ב מאי כמקנה קנין הוא, שהרי ע"כ אין כאן מחילה וסילוק מעכשיו, וכנ"ל, אלא התחייבות לסתום ולסלק לאחר זמן, ועדיין לא נתבאר מהו גדר חיוב זה.

ותו צ"ב דברי הרשב"א הנ"ל לענין סתימת חלון, שכתב דאף שהגוי נתחייב ושעבד נכסיו לכך, מ"מ אין שמעון הבא מחמתו חייב בכך, וצ"ב למה לא יוכל לחייבו לסתום מדין שעבוד נכסים, שהרי נשתעבדו נכסי הגוי לחוב זה, ובכללן נשתעבדו הבית עם החלון לכך, ומן הדין דנטרוף זכות החלון מהלוקח, כדי לקיים חיוב הסתימה.

ולבאר רבר זה נקדים בעזרה"ת לברר גדר קנין דברים בשורשי הענין, ומזה נבוא לכיבור דברי הרשב"א.

וע"ש ברמ"ה שהוסיף, דאם קנו מידו ש"חייב" ליתן לחבירו כו"כ שפיר חייל חיוביה, דאף דהזכיר הנתינה, מ"מ אין הכוונה על חיוב "נתינה", אלא על חוב ממון המתבטא בכך שיצטרך לתת לחבירו כו"כ, והקנין הוא על נתינה חיובית, ורק בלא הזכיר ענין "חוב", אלא קנו מידו "לתת", דזה מתפרש כהבטחה על נתינה עתידית, והקנין הוא אז על פעולת הנתינה עצמה ולא על חוב ממון, חשיב קנין דברים, יעוי"ש באורך.

וזו ביאור דברי הטור שהביא דברי הרמ"ה בקיצור: "אבל אם קנו מידו לתת כו"כ או לבנות, כיון שאין קנין נופל על החיוב ולא על גוף הממון אלא על הנתינה עצמה, והנתינה אין בה ממש אלא מעשה בעלמא, הוי קנין דברים ומצי הדר ביה".

קנין לחלוק

ה. ויסוד דברים אלו למד הרמ"ה מסוגיית הגמ' (ב"ב דף ג' ע"א) גבי שותף בחצר שאין בה דין חלוקה שקנו מידו לעשות חלוקה דאמרו שם דהוי קנין דברים, [ומוכח מהגמ' דאף אם פירש בהדיא שרוצה להתחייב לעשות חלוקה אינו מועיל, מדלא אשכח אופן שיעיל הקנין רק כשקנו מידן ברוחות], והיינו משום דהתחייבות לחלוק אינו חוב ממון, אלא חוב פעולה, שמתחייב לעשות פעולת חלוקה בחצר השותפים, והרי זה קנין דברים, [וכל' רש"י שם: שאין חליפין קנין אלא דבר הנקנה או מכר או מתנה או שעבוד קרקעות שהקנין חל עליו או מטלטלין].

וזו לשון הרמב"ם (פ"ה ממכירה ה"ד): "הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהם כלום, כיצד, הרי שכתב בשטר קנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני, או שיחלקו החצר שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסוים וידוע, לא עיקר, ולא פירות עיקר הידוע".

[זו], דבאופן משפטי לא מצאנו רק "חוב ממון" [שזהו ענין המשפט לקבוע מעמד ממנו של כל א' וא'] ולא "חוב פעולה".

[ואף דמצאנו ענין חיוב "פועל", היינו במתחייב לעשות פעולת פועל ומשעבד גופו לזה, והוא בגדר קנין עבדות שקונה גופו להשתעבד בו שיעשה עבורו פעולה מסוימת, והרי זה כשוכר שור לחרישה וחמור לרכיבה, ע"י קצוה"ח סי' של"ג סק"ה, (ומצאנו גם התחייבות להשלמת מלאכה בשעבוד נכסים, ע' חזו"א ב"ק סי' כ"א סק"ט, והוא בגדר חוב ממון כשזה כסף מסוג מסוים, דהיינו שמתחייב להשלים לחבירו עבדות ופעולה בערך השווה כך וכן), אבל התחייבות לפעול איזה פעולה בממונו וכדו' התלויה בגמירות דעתו והסכמתו, כהתחייבות להקנות לו מנה או לחלוק שותפות, שאין הנדון על פעולת הגוף, אלא על החלת חלות משפטית מסוימת בממונו ורכושו, אינה שייכת לדין "פועל", וע' מנחת פתים למהר"ם אריק בשיירי מנחה לסי' ר"ט].

ואשר לכן מי שקנו מידו "שיתן" לחבירו כו"כ, כיון שלא הזכיר ענין "חוב" ממון, [שאו הקנין הוא להחיל "חוב" זה על ממנו, ומעתה יש לו זכות בממונו], אלא "נתינת" ממון, נמצא שאין הקנין חל אגופא דממונא, [בחלות הקנאה או חוב], אלא על הנתינה, [דהיינו שהתחייב לעשות פעולת העברת בעלות בממונו בעתיד, וכעת עדיין אין לחבירו שום זכות בממונו, אלא חיוב על גופו לקיים פעולת העברת בעלות ונתינת זכות בממונו], ואין פעולת הנתינה ממון שיחול עליה קנין, והרי זה חיוב פעולה גרידא, שזה קנין דברים הוא. [ומש"כ שם הרמ"ה דאתן ל' הבטחה הוא, נראה דכוונתו דל' אתן אינו נופל על נתינה חיובית מכח חוב, (דאז שוב היה מתפרש קנינו החלת חיוב מעכשיו בממונו שמכחה יתחייב בנתינה חיובית זו), אלא על נתינה עתידית מובטחת, וממילא הוי קנין דברים].

דאפשר לדעתם טפי עדיף קנין [סודר] משטר, ע"ש. וזהו כחילוק המבואר ברמ"ה.

והדבר מבואר יותר בתשו' הרשב"א (ח"א סי' אלף קמ"ב) הו"ד כב"י (סי' קצ"ה מחו' כ') שכתב בזה"ל: כל שקנו מידו אע"פ שלא אמר בל' חיוב חייב, דקנין מילתא אלימתא היא ומתקן הענין, וכאילו מחייב עצמו באותו דבר שאמר ליתן, וכדאסיקנא בריש הכותב דמגופה של קרקע קנו מידו כו', שהקנין מחזק הענין כאילו חייב עצמו ליתן כו', עכ"ל.

ומבואר דדוקא בקנין סודר מועיל, וכהא דר"פ הכותב גבי דו"ד אין לי על שדה זו דבקנו מידו אמרי' דמגופה של קרקע קנו מידו, והיינו דוקא בקנין סודר, דקנין אלימתא היא ומתקן הענין, וכמבואר.

ועכ"פ נתבאר ב' השיטות שהביא הטור בשם הרמ"ה בדין קנו מידו ליתן, דדיעה הא' ס"ל דאינו מועיל דהוי כקנו מידו על חיוב פעולת נתינה והוי קנין דברים, ודיעה הב' ס"ל דמועיל ומשום דהקנין מתקן הענין והוי כקנו מידו על חוב ממון. ונתבאר עוד בדברי הרמ"ה דהיכי דקנו מידו ש"חייב" לתת מועיל לכו"ע, דזה ודאי הוי מתחייב בחוב ממון.

דין מתחייב להקנות

ז. ויעוין שם עוד בדברי הרמ"ה שכתב שם דאם קנו מידו דמתחייב למיעבד הקנאת ממון לחבירו לא מהני והוי קנין דברים, ואף דבקנו מידו שחייב לתת לחבירו מהני, ומשום דמיחשב חוב ממון, היינו דוקא כשאמר ל' נתינה, דל' זה יכול להתפרש גם על נתינה חיובית מכח חוב ממון, [וכל' הרמ"ה: אגופא דממונא קנו מיניה דמחייב למיתב ליה כו"כ ממון, ועוד דכיון דקנייה לממונא גביה איחייב למיתב ניהליה, עכ"ל, וע' שערי ישר (ש"ה פ"ב ד"ה ונלענ"ד) שביאר ב' הדרכים ברמ"ה], משא"כ באמר ל' הקנאה דהיינו שהתחייב "להקנות" לו, דאין בזה חוב ממון מעכשיו, [דלשון "הקנאה" אינו נופל על פרעון חוב], אלא

[ומש"כ הרמב"ם דקנין להשתתף הוא ג"כ קנין דברים, דנו בזה הראשונים שיועיל מדין שעבוד הגוף לריוח כמו יקדשו ידי לעושיהן, ומדין שעבוד נכסים להתחייב ליתן מחצית רווחיו, ע' רמב"ם וראב"ד פ"ד משלוחין ה"ב וטור ושו"ע ר"ס קע"ו, ובנו"כ שם, ובחזו"א כ"ב סי' ד' סק"ח ואילך וב"ק סי' כ"א סק"ה ואילך].

ולשון הרמב"ם הובא בטור ושו"ע ר"ס ר"ג, ומקור דבריו מסוגיא הנ"ל דמבואר דקנין לחלוק הוי קנין דברים, ומסוגיא זו למד הרמ"ה דה"ה במי שקנו מידו ש"יתן" לחבירו ממון דאין מועיל הקנין להחיל עליו חיוב לעשות פעולת נתינת ממון לחבירו דקנין דברים הוא, וכמבואר.

ביאור שיטת הסוברים דקנין אתן מהני

ו. וטעם השיטה החולקת שהביא הרמ"ה בשם איכא מרבוותא דס"ל דקנין לתת לאו קנין דברים הוא, מפורש ברמ"ה שם: "דכמאן דקנו מיניה דמחייב לתת דמי". והיינו דס"ל להנך רבוותא דאף דלא פירש בהדיא לשון חיוב מ"מ מפרשינן דבריו שעושה קנין על חוב ממון, ומה שאמר "לתת" הכוונה על נתינה חיובית, וכאילו אמרו שקונין מידו שחייב לתת, דבזה שפיר מועיל, דהרי זה קונה להתחייב בחוב ממון, וכמבואר.

וע"ש ברמ"ה שהקשה על דיעה זו מהא דמבואר בפרק השולח דהכותב כשטר אתן שדה פלונית לפלוני לא קנה, ותי' בזה"ל: דאיכא למימר שאני שטר מתנה וכי"ב דלאו לשעבודה לנותן למיתב ההוא מידי קאתי כו' אבל קנין לשעבודיה נפשיה נמי קאתי כו'. עכ"ל. ומבואר דהא דמועיל קנין אתן לשיטה זו היינו דוקא בקנין סודר, אבל לא בקנין שטר, [ויעווי"ש טעם החילוק, והדברים צ"ב].

ויעוין במ"מ (פ"ח מזכיה ה"ו) שהביא [בשם הרשב"א] פלוגתא דרבוותא זו אי מועיל קנין אתן, ותמה ג"כ על שיטת הסוברים דמהני מהא דפ' השולח, וכתב

נגמר זכות החוב שיש להמלוה עליו, ומה שא"א לגבות ממנו שלא מדעתו אין זה משום דלא נגמר הדבר, אלא דזהו גדרו של חוב ממון שא"א להפרע ממנו חובו שלא מדעתו, משא"כ בחוב הקנאה דלא נגמר כלל זכות ממון מעכשיו, ורק ע"י ההקנאה העתידה יזכה בגוף הממון, לא חשיב רק קנין דברים, ודוק].

סיכום דברי הרמ"ה

ח. העולה מדברי הרמ"ה: קנו מידו לחלוק או להקנות אינו מועיל, ואפי' קנו מידו שמתחייב לחלוק או להקנות לא מהני, קנו מידו שמתחייב לתת לחבירו מהני, ובקנו מידו לתת לחבירו ולא הזכיר ל' חיוב ס"ל להרמ"ה ורבותא דיליה דלא מהני, ודיעה הב' ס"ל דמהני דהוי כמתחייב ליתן לו.

ומשמעות דברי הרמ"ה דבקנו מידו להקנות לכו"ע לא מהני, ואף לשי' הב' דמועיל בקנו מידו לתת היינו משום דל' נתינה יכול להתפרש על נתינה חיובית, וכמו שמועיל בקנו מידו שמתחייב לתת, וס"ל להך דיעה דאף שלא הזכיר ל' חיוב מפרשינן ליה כאילו הזכיר בהדיא לשון חיוב, משא"כ בקנו מידו להקנות דאינו ענין לחוב ממון כלל, וכדחזינן דאף שקנו מידו שמתחייב להקנות אינו מועיל, וכמבואר הטעם לעיל, בזה לא נחלקו שיטה הב', ומשום דאף אם נפרש דבריו בל' התחייבות הרי לא עדיף מקנו מידו שמתחייב להקנות דהוי קנין דברים.

דין מתחייב למחול

ט. והנה הרשב"א (בחי' ב"ב דף ק"מ ע"ב) הביא מחלוקת הגאונים הנ"ל בדין קנין אתן, וכתב דהעיקר כהסוכרים דמועיל, וכמובא בשמו גם במ"מ (המובא לעיל), וכן נקט להלכה בתשו' (ח"א סי' אלף קמ"ב המובא לעיל), וע"ע בתשו' הרשב"א (ח"א סי' אלף ול"ג) שהביא מחלו' זו מהעיתור ודנקטינן דמועיל, והו"ד בב"י (סי' קצ"ה)

חוב פעולת הקנאה, הרי זה קנין דברים, וכמבואר לעיל דדוקא קנין על חוב ממון מועיל, ומשום דאז חל הקנין אגופא דממונא, שקונה זכות בממון חבירו לקבל מהם כך וכך, אבל כל שלא הקנה לו זכות בגופא דממונא הוי קנין דברים, וכמו שאינו מועיל בקנו מידו שמתחייב לחלוק, וכמבואר.

ואף דבמתחייב לעשות הקנאה הרי עיקרו נתינת זכות לחבירו לקבל ממנו ממון בעתיד, [וכן בחלוקה הרי מכח החלוקה יזכה בחלקו זכות ממונית], מ"מ אין זה הקנאה מעכשיו בגופא דממונא, וכמו שביאר הרמ"ה שם: "וקרא נמי דכתיב גבי קנין לקיים כל דבר כשהדבר מתקיים בו לבדו, לאפוקי קנין להקנות או לחלוק שאין הדבר מתקיים בקנין זה עד שיחלוק או עד שיקנה לו בהקנאה אחרת". [וע' שערי ישר (שם) שביאר דברי הרמ"ה, דגדר הקנינים הוא להחליף ולחדש כח השליטה של האדם על החפץ, אבל אם יצטרך עוד לרצון הבעלים הקודמים לא נעשה קיום הדבר ע"י הקנין, ומש"ה קנין להקנות או לחלוק הוי קנין דברים, דעדיין צריך שיהיה הרצון ממנו להקנות, דבלי רצון לא יתהווה בשום פנים ההקנאה הצריכה, וכיון שכן הרי אין כאן הקנאה מעכשיו בגופא דממונא, משא"כ בנתחייב חוב ממון שפיר חשיב קנין אגופא דממונא, שהרי שוב א"צ דעת בעלים להקנות לו, דאף בלא דעתו כ"ד יורדין לנכסיו וגובין ממנו, והיינו משום דע"י ההתחייבות כבר זכה זכות לקבל ממנו סכום שנתחייב בו, וע"ש שהוכיח הגר"ש מדברי רמ"ה אלו דחוב ממון נחתינן לנכסיה לגביית החוב, דלא כההבנה הפשוטה בדברי הרמב"ן סו"פ ג"פ, דמשמע שם דלמ"ד שעבודא לד"א א"א לירד לנכסיו רק מדין כפיה על המצוות, וע"ש שביאר רבי הרמב"ן באופן אחר, וקרוב לדבריו כ' האמ"ב (חלק א' שו"ת סי' ג'), ואכמ"ל, ואמנם אף אם ננקוט כפשטות דברי הרמב"ן דבלא דעת לוח א"א לזכות בנכסיו, מ"מ חשיב גמר הדבר, ומשום דעכ"פ ע"י הקנין

לעיל], וזה שייך רק באמר לו שיתן לו סכום מסוים, דע"י הקנין חשבינן ליה כנתחייב לו בסכום זה, וכן במקנה להחזיר וזכויותיו, [דהיינו שטרות שיש לו עליו, ויש לו זכות מן הדין להחזיקם, והקנה לו להחזירם לו], חשבינן ליה כנתחייב בדבר זה ליתנו לו, ושפיר חייל הך חיובא ככל חיוב ממון דעלמא.

משא"כ בהקנה לו שיעשה לו שטר מחילה, [וח"ה בהקנה לו למחול לו בע"פ, ע' ט"ז ר"ס ר"ג ובפ"ת סי' י"ב סק"ג], אף אי נימא דהוי כנתחייב לו בחיוב למחול לו לא יועיל, ומטעם שביאר הרשב"א, שאין מחילה אלא סילוק שעבוד, והיינו דמחילת חוב אין ענינה הקנאת החוב להחייב, [דאז הוי שפיר מועיל התחייבות למחול, דהרי זה כמתחייב ליתן לו חוב זה, והרי הוא חוב ממוני ככל מתחייב ליתן לחבירו דבר או סכום מסוים], אלא ענינה סילוק בעלמא, שהמלוה מסלק שעבודו וממילא פקע החוב מהחייב*, ואין במחילה שום זכיית ממון

ושם הביא מרבינו ירוחם שהעתיק תשובה זו [בשם הר"ם וע' כנה"ג שם הגב"י אות נ"ב].

ובעיקר הך שיטת הגאונים הסוברים דקנין אתן מועיל, כתב בזה הרשב"א (בתשו' הנ"ל דח"א סי' אלף ול"ג) חילוקי דינים, וז"ל: ולפיכך מסתברא דכל דקנו מידו שיחזיר כל זכיות שיש לו עליו לאו קנין דברים הוא, אבל במה שקנו מידו שיעשה לו הוא ואשתו שטר מחילה נראה שלא עשה כלום כו', שזה קנין דברים בעלמא הוא, שאין מחילה אלא סילוק שעבוד ואם קנו מידו שיסלק לאחר זמן שעבוד שיש לו עליו אין זה אלא דברים בעלמא, ולא עשה כלום. עכ"ל. והו"ד בב"י (סי' קצ"ה) ובר"מ (ר"ס ר"ג) והביאו הרמ"א בשו"ע (שם).

וביאור הדברים, ע"פ מש"כ הרשב"א שם בתחילת דבריו, דהא דמועיל קנין אתן הוא, משום דהרי הוא כאילו קנו מידו בחיוב אותו סך, וכמוש"כ הרשב"א בהשו' אחרת, דקנין מילתא אלימתא היא ומתקן הענין, והרי זה כאילו חייב נפשו בסכום זה, [וכמובא

* יעוין מחנה אפרים (זכיה מהפקר סי"א) שהביא דברי הרשב"א אלו, דמחילה אינה אלא סילוק בעלמא, וכתב דלפי"ז מועיל אף בע"כ דלווה. ואמנם ע"ש שהביא מהריטב"א (קדושין דף ט"ו) דמחילה היא הקנאה, ע"ש בדברי הריטב"א שכתב דבעי יד זכיה להנמחל דמחילה כמתנה, ול"ד להפקר דסילוק בעלמא הוא, ע"ש. ויש לרדן דאפשר דלהריטב"א יועיל התחייבות למחול, כיון דמחילה כהקנאה, [ואף דהמתנא צידד דאף להריטב"א יועיל מחילה בע"כ - וע' אמרי בינה (דיינים סי' כ' אות ב') -], היינו משום דהוי הקנאה דממילא, ומדמה ליה להא דאמרו כסף קבלת רבו גרמה לו, ע"ש, אבל עכ"פ יש בזה זכיית מקבל, אך אין זה מוכרח, ומשום דאף להריטב"א י"ל דאינה הקנאה גמורה, [ובאמת לא נזכר בלשונו ל' "הקנאה" אלא כ' דמחילה כ"מתנה"], ולא אמרו רק דמחילה היא חלות הנעשה עם הלוח, וצריך יד זכיה כדי שייפטר מחובו, אבל אין בזה שום זכיית ממון מהמלוה, [וע' כע"ז בחזו"א (אה"ע סי' קמ"ז קוני' עניני עבדים אות ה') בגדר שחרור דעבד], וצ"ע.

ועכ"פ הרמ"א פסק כהרשב"א דאין מועיל התחייבות למחול, ומשום דמחילה אינה אלא סילוק, וע"י אבני מילואים (סי' צ"ג סק"ז) דפשיטא ליה דמועיל מחילה בע"כ, ומשום דא"צ זכיית לוח, אלא מיד שמחל המלוה פקע החוב, ע"ש, [וסותר משנתו כמש"כ לעיל (סי' כ"ח סק"ג) דמחילה כמתנה, ואינו מועיל בדבר שאינו ברשותו, ע"ש, וצ"ע].

ועוין ל' הרמב"ם (פ"ה ממכירה הי"ג) דאין קנין מועיל כלום במחילה, ומשמע דלא שייך בזה ענין הקנאה וקנין, והיינו משום דסילוק בעלמא הוא, והא דמבואר בדברי הרשב"א ענין שטר מחילה, אין הכוונה דהמחילה חל ע"י קנין שטר, אלא דעשיית השטר ומסירתו כמחילה כפה היא, [וכן מפורש כשער משפט (סי' ס"ח סק"א) דמה לי מחלו כפה מה לי מחלו בכתב, ע"ש, וע"ע להלן מדבריו שם], ועיקר השטר לראיה בעלמא. וכן מפורש בחי' הריטב"א (כ"מ דף כ' הו"ד בשמ"ק שם) דשוכר שכתוב בו שמודה שמחלו או שמוחל בו אינו אלא שטר ראיה, [ולא אשכח שטר קנין בשוכר רק כשמקנה החוב ללוח, וכמובא להלן]. ויעוין ברמב"ם (פכ"ז ממלוה ה"א) ובטור (סי' ס"ח) דשטר מחילה בערכאות אינו מועיל, כמו שאין מועיל שטר מתנה שלהם, וכל הנו"כ תמהו, דהא שטר מחילה לראיה בעלמא הוא, ע' כ"מ וב"י שם בשם תשו'

והיינו משום דאין בדבריו התחייבות ממונית מעכשיו, אלא הקנאת ממון עתידית, [ולא דמי למתחייב ליתן לחבירו, דאז החיוב חל מעכשיו, והנתינה היא תוצאה מהחיוב שחל מיד, משא"כ במתחייב להקנות דאין הקנאה תוצאה מחוב], וזה דלא כהעולה מדברי הרשב"א.

ואם נרצה להשוות הדיעות, ע"כ נצטרך לומר דדין זה תליא ג"כ במחלו' הגאונים בדין קנין אתן, והיינו דמש"כ הרמ"ה דאין מועיל קנו מידו במתחייב להקנות הוא רק לשיטתיה דס"ל דקנין אתן אינו מועיל, אבל הרשב"א דאזיל בשי' הסוכרים דקנין אתן מהני, הרי כמו דמועיל בקנו מידו ליתן אף שלא הזכיר התחייבות ממון מעכשיו, ומשום דקנין סודר מתקן הענין והוי כנתחייב בפירוש בסכום שפירש ליתן לו, [דכיון דפירש שרוצה ליתן לו כו"כ, ועשה ק"ס, ע"כ נתכוון לעשותו באופן המועיל שיחול הקנין, וממילא חל באופן של התחייבות ממון], הי"נ בקנו מידו להקנות או לשעבד נכסיו לחבירו, הקנין מתקן הענין, ומפרשינן נמי שהתחייב בחוב ממון כפי הסכום שאמר שיקנה לו.

ואף דלעיל כתבנו דרהיטת לשון הרמ"ה משמע דלא נחלקו הגאונים רק בקנו מידו

מנכסי המוחל להנמחל, וממילא אין התחייבות למחול בגדר חוב ממון, [שגדרה זכות שזוכה בשל חבירו לקבל ממנו סכום מסוים], שהרי אינו עתיד לקבל מכח מחילה זו שום ממון משל חבירו, והרי זה בגדר חוב פעולה, והוי קנין דברים. [ואף דשייך גם להקנות חוב להלווה גופיה בתורת הקנאה, (וכמובא לעיל בהערה), ואם יתחייב להקנות החוב שפיר חשיב חוב ממון, מ"מ סתמא מתחייב למחול אין חיובו להקנות החוב אלא למחלו, וסילוק בעלמא הוא, והוי קנין דברים].

שימת הרשב"א והרמ"ה בדין מתחייב להקנות

י. והנה מדברי הרשב"א אלו למדנו, דאילו הוי מחילה בגדר הקנאת ממון הוי שפיר מועיל בקנו מידו לכתוב שטר מחילה, [למ"ד דקנין אתן מועיל], ולפ"ז בקנו מידו לכתוב שטר הקנאת ממון לחבירו מהני קנינו, והוי כנתחייב לחבירו באותו סכום שנתחייב להקנות לו.

ולעיל הבאנו מדברי הרמ"ה, דמפורש בדבריו דאין מועיל קנין להתחייב להקנות לחבירו, ואף כשהזכיר לשון חיוב להדיא,

הריב"ש. ובסמ"ע (סקי"ד) כתב דאיירי כשכותב בשטר שמוחל לו, דהמחילה נעשה בשטר זה, וע"ש ש"ך (סק"ח) שנראה שהסכים עמו בדינו, ונקט דכו"ע מודו בזה, ע"ש, ובשעמ"ש (שם) תמה ע"ז דהא גם בכה"ג אין זה שטר קנין אלא כמחול בכתב, וכנ"ל, וכן תמה בחזו"א (אה"ע סי' פ"ז סק"ט), וע"ש שעמ"ש שם שכ' דכפרישה מכואר דאיירי כשלא כתב השטר בעצמו, אלא אמר לאחרים לכתוב, וכ"כ הנתיחה"מ (שם סק"ה) דאיירי באמר כתבו ותנו שטר מחילה, דאז הוי שטר קנין. [וע"ש בשעמ"ש שתמה דאכתי אף שלא הועיל הקנין יחול מכח מחילה בלב, דכשצויה לכתוב שטר מחילה הא איכא אומדנא ברורה דמחל לו בלב, ע"ש. וע"ך ש"י שם שכ' דכיון דנתכוין למחול ע"י קנין הרי בהתבטל הקנין לא חל המחילה, [וע"ש אות' (אורים סק"יא) וצ"ע כוונתו], ודבריו נסתרים מדברי ר"י מיג"ש בתשו' (סי' ק"ו) הו"ד באמרי בינה (הלוואה סי' ס"ג אות כ'), ומדברי מהר"ק (שורש י"א) המובא ברמ"א (סי' רמ"א ס"ב) ע"ש בנתיחה"מ (סק"ב), אמנם בדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל בדין מתחייב לכתוב שטר מחילה, מכואר דלא כסכרת השעמ"ש, וצ"ע].

ועכ"פ מכואר דשייך קנין שטר למחילה, והוי שטר קנין, [ולכן מועיל באומר כתבו ותנו, דמדין מחילה בע"פ לא ברירא דיועיל, ד"ל דאין מועיל שליח למחול, ע"ש אמ"ב (דיינים סי' כ' אות ט"ז)], וע"ש אמ"ב (הלוואה סי' ס"ג אות כ') דמשמע דמפרש ליה בשטר שמוכר החוב ללווה עצמו, [וכמפורש בחי' הריב"א (ב"מ דף כ' הו"ד בשמ"ך שם ובקצוה"ח סי' ל"ט סק"ו ובנתיחה"מ סי' ר"ד סק"ב), וע"ש באמ"ב שהאר"ך בזה, וע"ע שם (דיינים סי' כ' אות ט"ז)], אך אין זה משמעות הדברים, וע"ע שלטי גבורים (ב"ב קנ"א דף ע"א ע"א מדפי הרי"ף), וצ"ע.

ואמנם י"ל דאף אי מחילה סילוק בעלמא הוא, מ"מ שייך בזה קנין שטר, דאף בסילוק שייך קנין, [וע"ש שיעורי ר"ש קדושין אות י"ד], וצ"ע.

השידוכין שיכתוב לה בכתובתה בשעת נישואין תוספת כתובה בסך כך וכך, תליא במחלו' הגאונים בדין קנין אתן, ולהסוברים דמהני ה"נ חייב החתן לכתוב לה כפי שנתחייב לעשות לה, והו"ד ברמ"א (אה"ע סו"ס ג"א).

והנה באופן זה לא שייך לפרש דבריו דמתחייב מעכשיו בחוב ממון, דבשלמא כשקנו מידו שיתן לפלוני כו"כ, שפיר אפשר לפרש דבריו דאף שלא יתן לו עד לאחר זמן מ"מ מעתה כבר נתחייב לתת לו, אלא שזמן פרעונו הוא לאחר זמן, משא"כ כהא דקנו מידו מהחתן שיכתוב לה שטר התחייבות בשעת נישואין, הרי ע"כ לא רצה להתחייב באותו חוב מעכשיו רק בשעת נישואין, ולכל היותר חל מעכשיו רק חוב לכתוב שטר התחייבות ולא חוב ממון. [וכן מבואר באמת בדברי האחרונים, וכמו שיבואר לפנינו בע"ה].

ומבואר מדברי מהרי"ו חידוש גדול, דאף דלא חל שום חוב ממון מעכשיו מ"מ מהני, וזה דלא כמשמעות דברי הראשונים שהבאנו דמשמע מדבריהם דאין מועיל קנין רק כשחל חוב ממון מעכשיו, ויבואר עוד להלן בע"ה.

ובעיקר שיטת מהרי"ו דמועיל התחייבות לכתוב שטר אף דאינו חוב ממוני ממש, יש לבאר, דהא באמת הוכיחו הראשונים מסוגיית הגמ' דאין מועיל התחייבות לחלוק וכנ"ל, ובתשו' הרשב"א למד מזה גם לענין התחייבות למחול דאינו מועיל וכמובא לעיל, והרמ"א (חו"מ ר"ס ר"ג) העתיק דבריו להלכה, וצ"ב דמ"ש מהתחייבות לכתוב שטר דמהני.

ומוכרח מזה דאף לשי' מהרי"ו דמועיל חיוב הגוף אף כשאינו חוב ממון גמור מ"מ היינו דוקא בהתחייבות שעיקרה זכוי ממון לחבירו, וכהא דמתחייב לכתוב שטר או מתחייב בנתינת ממון, דאף דלא זכה חבירו מיד בזכות ממון, גמור מ"מ מכת קיום חיובו יזכה חבירו ממונו, וס"ל למהרי"ו דגם זה

ליתן, אבל בקנו מידו להקנות לכו"ע לא מהני, מ"מ כיון שבדברי הרשב"א מפורש דמועיל גם בכה"ג, מסתברא דצל"פ כן גם בדברי הרמ"ה.

ובאמת גם בדברי הרמ"ה מדויק כדברי הרשב"א הנ"ל, דיעוין בדבריו שכתב דלהך שיטה דס"ל דקנין אתן מהני, לא מיקרי קנין דברים אלא במי שקנו מידו לחלוק או להשתתף או לילך, ע"ש, ולא הזכיר קנו מידו להקנות, ומשמע דבכה"ג לא חשיב קנין דברים לדיעה זו.

ועלה בידינו דבקנו מידו להקנות או לכתוב שטר הקנאה לחבירו מועיל להסוברים דקנין אתן מהני, ומשום דכיון דע"י הקנאה זו יזכה ממון חבירו, אמרי' דהקנין מתקן הענין, וכאילו נתחייב בסכום זה בחוב ממון מעכשיו, וכן בקנו מידו שיכתוב שטר שעבוד נכסים, כיון שע"י כתיבת השטר יזכה בזכות שעבוד על נכסי חבירו, מפרשינן קניינו שנתחייב מעכשיו לתת לחבירו זכות זו.

משא"כ בקנו מידו לעשות שטר מחילה, כיון שגם אח"כ לא יבוא לחבירו שום ממון משלו, ואף אם נפרש שנתחייב מעכשיו בדבר זה אין זה חוב ממון אלא חוב פעולה, הרי זה קנין דברים.

וכן הא דאין מועיל קנין לחלוק, היינו משום דגם חלוקה אינה הקנאת ממון לחבירו, דכל שותף שלו הוא נוטל, [והא חזינן דבמעוות וכן כל דבר שא"צ שומא שותף חולק שלא מדעת חבירו, ואף בדבר הצריך שומא או גורל וכדו' היינו לבירור החלקים בעלמא, אבל א"צ הקנאה ודעת מקנה, ועי' אבהא"ז פ"ב משכנים ה"י, וחזו"א ב"ב ס"ו סקט"ז, ועי' קובץ שיעורים ריש ב"ב אות י"ט ושיעורי רבי שמואל שם אות ס"ד, ואכמ"ל], ולכן התחייבות לחלוק לא חשיבי חוב ממון, והוי קנין דברים.

קנו מידו לכתוב שטר כתובה

יא. והנה בתשו' מהרי"ו (סי' קמ"ג) מבואר דחתן שקיבל קנין בשעת גמר

בדברי הראשונים], וממילא חייל נמי שע"נ כמו בנתחייב להדיא חוב ממון, לבין קנו מירו לכתוב שטר כתובה, דבזה הא ודאי לא נתחייב בחוב ממון מעכשיו, רק נתחייב לכתוב שטר, והתחייבות זו אף דחלה עליו, אינה אלא חיוב הגוף, אבל אין בה שע"נ, כיון דלאו חוב ממון הוא, ולכן כ' מהרי"ו דעד שלא כתב לה לא זכתה. [ומש"כ שם הב"ש דבקנין אתן זכה במתנה מיד, צ"פ כוונתו דהיינו שחל עליו חוב גמור, ולא שזכה בגוף הממון].

ומבואר בדברי הב"ש, דבאמת בהא דנתחייב לה לכתוב שטר כתובה לא חייל חוב ממון מעכשיו, ואשר לכן ליכא שע"נ, ומ"מ שפיר חייל חיוב אגופו לכתוב לה שטר, וכמבואר.

והנה הב"ש מסיק כצד הב', דאף בקנין אתן דעלמא ליכא שע"נ, ובביאור הרבר צ"ל, דגם בקנו מידו ליתן לו כו"כ, אף להני ראשונים דס"ל דמועיל קניינו, אין מפרשים קניינו כאילו חייב עצמו בחוב ממון גמור, [וכמשמעות דברי הראשונים המובא לעיל], דא"כ היה מן הדין שישתעבדו נכסיו כבכל חוב ממון, אלא דבאמת כיון שלא הזכיר שמתחייב בממון, אלא שקנו מידו שיתן, אין כאן רק חוב נתינה, ולכן ליכא שע"נ.

ומבואר לפי"ז דגם בקנין אתן דעלמא לא חייל חוב ממון רק חוב נתינה, ומ"מ חייל עליה חיוב הגוף למיעבד האי נתינה, ובאמת הענין מוכרח מעצמו, דהרי כיון דחוינו במהרי"ו דמועיל אף חיוב לכתוב שטר, למה לא יועיל חיוב נתינת ממון, וא"כ מהכ"ת נפרש גבי קנו מידו שיתן דכוונתו להתחייב בחוב ממון [וממילא ישתעבדו נכסיו]. הא שפיר י"ל דהקנין בא רק לחייבו בחוב נתינת ממון, ונתחייב גופו בכך, אבל נכסיו לא נשתעבדו, [שהרי באמת לא הזכיר ל' חיוב כלל, אלא דאמרי' דהקנין מתקן ה' שיחול באופן המועיל, וכיון דסגי שיתחייב בחיוב הגוף לחוד, אין לנו להוסיף ולחדש שעבוד וחוב ממון בשע"נ], וזהו באמת מסקנת הב"ש, וכמהלך הב' שכתב.

בגדר חוב ממוני ומועיל הקנין לחייבו בכך, אבל התחייבות לחלוק דאינה ענין זכוי ממון משלו לחבירו, לכו"ע הוי קנין דברים דאינו מועיל, וכן התחייבות למחול כיון דמחילה סילוק בעלמא הוא ונמצא שאין כאן ענין זכוי והעברת ממון לחבירו, לכו"ע הוי קנין דברים.

שעבוד נכסים בקנין אתן

יב. והנה המהרי"ו שם סיים, דאף להסוברים דקנין אתן מהני, היינו לענין שהוא עצמו חייב ליתן ולקיים מה שקבל עליו, כיון דקנו מידו בק"ס, ולכן חייב לעשות לה כתובה כמו שהתנה, אבל כל זמן שלא נתן לה לא זכתה האשה, ע"ש.

ובסמ"ע (סי' רמ"ה סק"ב) ביאר דבריו, דר"ל דאין בידינו אלא להחרימו או לכופו בשוטים לכתוב לה כתובה, אבל לא לירד לנכסיו, א"נ אם כבר מת קודם שקיים מה שקבל עליו לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה מכח הקנין לירד לנכסיו ולגבות לה, ע"ש. והיינו דליכא שעבוד נכסים מכח הקנין, ורק הוא עצמו חייב לקיים חיובו לכתוב לה שטר כתובה כפי שהתנה.

ובב"ש (אה"ע סי' נ"א סק"י) נסתפק בדעת מהרי"ו במש"כ דלא זכתה האשה עד שלא נתן לה, אי קאי רק אכעין עובדא דיליה, שלא אמר לה סתם שיתן לה כו"כ, אלא שהבטיח לכתוב לה שטר כתובה, ובזה אמרי' דכל זמן שלא כתב לה לא זכתה עדיין, ואם מת קודם שכתב היורשים פטורים לגמרי, או דאף בעלמא באמר אתן לך כו"כ, אף להסוברים דמועיל כקנו מידו, מ"מ אין זכות להמקבל, אלא כופין את הנותן לקיים הקנין, ואם מת ולא נתן אין מוציאין מיורשיו, [ומשום דליכא שעבוד נכסים בקנין אתן], וע"ש דמסיק בדעת רמ"א כדרך הב', דבכל קנין אתן אינו חוב גמור ואין מוציאין מהיורשים.

וביאור צד הא' של הב"ש לכאו' הוא, דיש חילוק בין סתם קנין אתן, דמתפרש כמתחייב בחוב ממון מעכשיו, [וכמבואר

דין מתחייב לכתוב שטר כתובה

יג. והנה עיקר דינו של מהרי"ו נאמר במי שקנו מידו לכתוב שטר התחייבות, ולא הזכיר ל' חיוב על עצמו, ולכן תלה מהרי"ו דינו במחלו' הראשונים, במי שקנו מידו שיתן לחבירו כו"כ, אי מועיל הקנין כאילו אמר כל' חיוב או לא, ומבואר מדברי מהרי"ו, דלהסוברים דקנין אתן מועיל, מהני גם בזה שקנו מידו לכתוב שטר התחייבות.

ולפום ריהטא נראה דאם פירש להדיא כל' התחייבות, דהיינו שקנו מידו שמתחייב לכתוב שטר כתובה, מועלת ההתחייבות לכו"ע, וכמו בקנו מידו שמתחייב ליתן לחבירו סכום מסוים, ולא נחלקו הראשונים רק כשלא הזכיר ל' חיוב, אם הקנין מתקן הענין שיהא כאילו הזכיר ל' חיוב.

אמנם אין זה מוכרח, ויש לומר דהא דכתב מהרי"ו דמהני קנין לכתוב שטר כתובה וכן קנין להתחייב בנתינה, זהו דוקא לשי' הסוברים דקנין אתן מהני, והיינו דנפרש דבהא גופא פליגי הני ראשונים, דהסוברים דקנין אתן לא מהני הוא משום דס"ל דאין מועיל התחייבות לנתינת ממון [וכמבואר באמת בדברי הרמ"ה הנ"ל], וכל שלא הזכיר חוב ממון לא חייל הקנין, [ואף בפירש להדיא שמתחייב להקנות לו ממון אינו מועיל וכמפורש ברמ"ה], וכ"ש שאין מועיל קנין לכתוב שטר חיוב, ומאן דפליגי ס"ל דמועיל התחייבות לנתינת ממון ולכן נמי חייל קנין אתן, וכן מהני נמי מתחייב לכתוב שטר כתובה.

ויש להוסיף עוד, דהרי נתבאר לעיל דכתבו הראשונים דהא דמועיל קנין אתן היינו דוקא בקנין סודר, ולדרכו של מהרי"ו הביאור הוא דהך חידושא דמועיל התחייבות לנתינה או לכתובת שטר הוא דוקא בק"ס, דכתיב ביה לקיים כל דבר, ולכן מועיל שיחול על ידו אף חוב שאינו בגדר חוב ממון, משא"כ בשאר קנינים אף שפירש

להדיא ל' התחייבות אינו מועיל, כ"ש בלא פירש, [וע' חידושי רבי שמואל ב"ב סי' ד'].
 וכל זה דלא כמשמעות דברי הראשונים שהבאנו לעיל, ובפרט בדברי הרמ"ה דמבואר בדבריו דאין קנין מועיל רק כשחל חוב בגופא דממונא, ואין מועיל קנין על חוב נתינה או חוב הקנאה, ומשמעות דבריו דכו"ע מודו בזה, ומ"ד דקנין אתן מועיל הוא משום דמפרשינן דבריו דבא להתחייב בחוב ממון, וכמוש"כ הרשב"א דכמאן דקנו מידיה דמיחייב באותו סך דמי, וכמבואר לעיל באורך, ולדבריהם לא יועיל התחייבות לכתוב שטר כתובה, וכמבואר, ודלא כמהרי"ו.

הסכמת האחרונים

בדין שע"נ בקנין אתן

יד. וכבר כתב בתשו' ברית אברהם (חו"מ סי' כ"ט אות ד') דמדברי הראשונים הנ"ל שכתבו דכמאן דקנו מידיה בחיוב אותו סך מבואר דהוי חוב ממון גמור, והוכיח מזה דלא כהב"ש דנקט דליכא שע"נ בקנין אתן, דהרי מדברי הראשונים מבואר דהרי זה כמתחייב בחוב ממון, ובוראי איכא שע"נ ככלל חוב ממון, והביא שכן מפורש בדברי הרא"ש גבי קנו מידו לבנות, [דמזה למד הטור בדעת הרא"ש דמועיל קנין אתן], דנשתעבד גופו ונכסיו לבנין הכותל, והוכיח כן עור מדברי הנמו"י ריש השותפין, [בהא דהקשה להסוברים דקנין אתן ל"מ, מהא דפרק בתרא דע"ז גבי כי מזבנינא להאי ארעא לדידך מזבנינא במאן, וזבניה לאחר בק' דקנה הראשון, דמבואר דחל הקנין אף שלא התחייב רק כל' לדידך מזבנינא, ומשמע מדברי הנמו"י דלמ"ד קנין אתן מהני א"ש הא דמוציא הראשון מיד השני], דמוכח מדבריו דלמ"ד קנין אתן איכא שע"נ וטורף מלקוחות, ע"ש. [וע' אמ"ב (הלואה סי' נ"א) שהוכיח ג"כ האי הוכחה מדברי הנמו"י, ומסיק ג"כ דלא כהב"ש, יעו"ש].

הב"ש בשי' מהרי"ו דבכל קנין אתן אין גובין מהיורשים, ותמה עליו, דהרי ע"כ הא דנתחייב הוא עצמו לקיים קניינו הוא, משום דנעשה גופו מחויב ע"י הקנין, וממילא כשמת גובים מהיורשים, והביא דברי הטור (סי' קנ"ז הנ"ל) דמבואר טעם הסוברים דקנין אתן מהני משום דמפרשינן דבריו דשעבד נפשו לזה, וכן מפורש בתשו' הרשב"א שבב"י (סי' קצ"ה הנ"ל), וכיון שכן למה יפטר היורשים, וע"כ דמהרי"ו לא קאי רק בעובדא דיליה, וכדרך הא' שבב"ש, דרק בכה"ג שקנו מירו לכתוב לה שטר כתובה לא זכתה קודם כתיבת השטר, ע"ש.

והמעין בדבריו יראה, דלא בא הב"מ לחלוק ולומר דבקנין אתן מפרשינן דמתחייב באותו סכום ממון, וכאילו אמר חייב אני לך כך וכך, [דמהכ"ת נפרש כן וכמבואר], אלא דס"ל להב"מ דאף אם נפרש דמכח הקנין חייל חיוב אגופו "לתת" לו כו"כ, חשיב חוב ממון גמור, ולא ס"ל לחלק בין נתחייב בחוב ממון בין נתחייב בחוב נתינה, אלא דהיינו הך, וממילא איכא שע"נ, ורק בנתחייב לכתוב שטר כתובה, דזה ודאי לאו חוב ממון הוא, שהרי אין דעתו להתחייב רק בכתיבת השטר, בזה אף שחייל חיוב אגופו מ"מ ליכא שע"נ, כמבואר.

ומבואר בדברי הב"מ שהבין כן בדברי הראשונים, דמה שכתבו דכמאן דקנו מיניה בחיוב אותו סך אין הכוונה על התחייבות ממון, אלא דאף דקנו מיניה על נתינת ממון, שבעצם הרי הוא קנין דברים, מ"מ כל שנעשה באופן של חיוב הגוף הרי זה מועיל, וס"ל להני ראשונים דכל דקנו בק"ס, הרי זה כאילו נעשה באופן של חיוב הגוף.

וזה דלא כהבנת הברי"א בדברי הראשונים, שלמד מדבריהם דלמ"ד דקנין אתן מהני הוא משום דהו"ל כאילו חייב עצמו בחוב ממון גמור, וכמובא לעיל, וכן הוא באמת משמעות ל' הראשונים, כמובא לעיל, ובפרט בדברי הרמ"ה דמפורש שם כהבנת הברי"א.

אלא דמשמעות דברי הברי"א הוא, דלא בא לדחות דברי מהרי"ו, אלא דנקט כמהלך הא' של הב"ש, דיש חילוק בין קנין אתן לקנין לכתוב שטר, והיינו דבאמת מועיל אף קנין לכתוב שטר, ואף שאינו חוב ממון, ואשר לכן באמת ליכא שע"נ, מ"מ מועיל שיחול עליו חיוב הגוף לכתוב לו שטר חיוב, אמנם בקנין אתן חל עליו חוב ממון גמור, ומשום דבזה שפיר מפרשינן דבא להתחייב בחוב ממון מעכשיו, וכמבואר מדברי הראשונים דכמאן דקנו מידה בחיוב אותו סך.

והדברים צ"ע, דמהיכי תיתי לחלק בזה, דבשלמא אי נקטינן דאין מועיל חיוב רק כשחל חוב ממון מעכשיו, וכמבואר מדברי הרמ"ה, הרי על כרחינו הא דמועיל קנין אתן להך שיטה הוא משום דמפרשינן דכוונתו להתחייב בחוב אותו סך ממון, אבל לפי המבואר מדברי מהרי"ו דמועיל נמי התחייבות לכתוב שטר אף דלא חל חוב מן מעכשיו, הרי כ"ש שיועיל חוב נתינת ממון, וא"כ מהכ"ת נפרש דבריו דכוונתו להתחייב בחוב ממון גמור מעכשיו.

וכבר נתבאר לעיל דזהו באמת טעמו של הב"ש כמהלך הב' דס"ל דגם בקנין אתן ליכא שע"נ, ונתבאר דזה מוכרח מתוך דברי מהרי"ו, וכמבואר, דהרי עיקר סברת הראשונים בהא דס"ל דמועיל קנין אתן הוא דקנין סודר מתקן הענין שיחול באופן המועיל, וכיון דשפיר מועיל גם כשהחיוב יחול רק על הנתינה [ואז ליכא שע"נ] מהכ"ת נוסף עוד לפרש דבריו שבא להתחייב בחוב ממון גמור בשעבד גופו ונכסיו.

ומעתה, כיון דמדברי הראשונים מבואר דבקנין אתן איכא שע"נ, וכמוש"כ הברי"א [והאמ"ב], הרי לכאן מוכרח מזה דלא כמהרי"ו, וכמבואר באמת בדברי הרמ"ה, דאין מועיל קנין רק על חלות חיוב ממון גמור, וכמו שנתבאר.

שיטת הב"מ בנדר קנין אתן

טו. והנה בבית מאיר (אה"ע שם) מבואר מהלך מחודש, יעוין בדבריו שהביא מסקנת

פרענקל מה שפקפק בזה, וע' משפט שלום סי' קפ"ה סי', ובערך ש"י סי' ר"ז סי"ט, ואכמ"ל].

ומשמעות דבריו שם, דאף בכה"ג הוי חוב גמור, והיינו ע"פ מש"כ בסי' נ"א הנ"ל, דכל דחייל חיוב נתינה הרי זה חוב ממון גמור ואיכא שע"נ, וכמבואר, ואף דמכח הנדר והשבועה ודאי ליכא שע"נ, היינו משום דאינו בגדר חוב ממון אלא חוב מכח מצוה, ואין חוב כזה גורר שע"נ, אבל כשקיבל גם קנין על חוב זה, הרי חייל עליה הך חיוב נתינה מכח חיוב ממוני, ושפיר חייל מכח זה דין שע"נ.

ודברי הב"מ נסתרים לכאן מדברי הרמ"ה דמפורש בדבריו (המובאים בתחילת דברינו), דאין מועיל התחייבות לנתינת ממון, דלאו חוב ממון הוא, וזהו הגרעיותא בקנין אתן, דאף דאית ביה חיוב כיון שאין החיוב על גוף הממון רק על מעשה הנתינה, אין החיוב חל.

וגם בשי' הסוכרים דקנין אתן מועיל, היינו משום דס"ל דמפרשינן דבריו כאילו חייב עצמו בחוב ממון, וכן הוא משמעות כל הראשונים המובאים לעיל, וכמוש"כ גם הברי"א בדעתם, ודברי הב"מ מחודשים מאוד וצ"ע.

אמנם בגוף הדין בענין שע"נ בקנין אתן, כבר נתבאר דנראה הסכמת האחרונים דאיכא שע"נ, ודלא כהב"ש, ועכצ"ל דהטעם הוא, משום דחשבינן כאילו נתחייב בחוב ממון גמור, וכמו שהוכיח הברי"א מדברי הראשונים.

אלא דכבר נתבאר דלכאן לדרך זה מוכרח מהראשונים דלא כמהרי"ו, ומשום דאי ננקוט דמועיל התחייבות לכתוב שטר, הרי כ"ש שיועיל התחייבות לנתינת ממון, ומהכ"ת נימא דסתמא דעתו להתחייב בחוב גמור, וצ"ע.

ואמנם מצאנו סמך לשי' מהרי"ו מדברי הרא"ש בתשו' (ריש כלל ס"ו), שדן בהא דאמרו גבי זכו בשדה זו לפלוני וכתבו לו

ועצם דברי הב"מ מחודשים, דנקט דחיוב הגוף לנתינת ממון הרי הוא כחוב ממון גמור, ומשתעבדי נכסיו לכך, [ודלא כדעת הב"ש דנקט דחוב נתינה לאו חוב ממון הוא, (וכמבואר באמת בדברי הרמ"ה המובא לעיל), ולכן אף דנקט דמהני הך חיובא, דהא אף חיוב לכתוב שטר מהני, היינו רק לחייב גופו, אבל שע"נ ליכא כיון דלאו חוב ממון הוא, וכמבואר, ולהלן יבואר בע"ה דכבר נחלקו בזה קמאי].

ומשמעות דברי הב"מ הוא, דיסוד זה כו"ע מודו ביה, ולא נחלקו הראשונים רק בלא הזכיר ל' חיוב, רק קנו מידו סתם שיתן לפלוני כו"כ, אם הקנין מתקן הענין כאילו הזכיר ל' חיוב, אבל בפירש להדיא בל' חיוב לכו"ע מועיל.

[והדבר גם מוכרח, שהרי לא מסתברא לומר דהראשונים נחלקו בתרתי, וכיון דמבואר מדברי מהרי"ו דפלוגתת הראשונים הוא גם במתחייב לכתוב שטר, הרי לא מסתברא דנחלקו גם בגדר חיוב נתינה אי הוי חוב ממון גמור].

וכן כתב הב"מ להדיא בתשובתו (שבסו"ס ב"מ אה"ע צלעות הבית סי' י"ב), דהיכי דהוי בל' חיוב לכו"ע מהני, ועפ"ז חידש שם חידוש עצום, דמי שקנו מידו שיתן לעני כך וכך, וכן מי שנשבע ליתן לחבירו כו"כ, כיון שמכח האמירה לעני [דהוי כנדר], או השבועה, הרי חל עליה חיוב הגוף, הרי נמצא דלשון אתן שאמר הוא בחיוב על גופו, וממילא הקנין שעשה קאי על אמירה זו, והוי כקנו מידו על חיוב הגוף, דבזה כו"ע מודו דחייל הקנין ואית עליה חיוב לתת לחבירו גם מכח הקנין, [ונ"מ שלא יועיל התרה], ומשום דכו"ע מודו דמועיל התחייבות לתת לחבירו, וכמבואר. [וע"ש שכתב לפי"ז לענין תנאים של שידוכים, דאף דהעלו הפוסקים דכיון דהוי בל' אתן, אינו מועיל להסוכרים דקנין אתן ל"מ, מ"מ אם החתן עני שוב חייל הקנין לכו"ע, וע"ש בהגהות מוהר"ב

להסוברים דקנין אתן מועיל מהני, וכמושנ"ת לעיל בשי' מהרי"ו, [והרי באמת הרא"ש ע"כ אזיל בשיטה זו, דאל"כ בלא"ה לא יועיל קנין לכתוב שטר, דלא עדיף מקנו מידו ליתן מנה, וכן נקט באמת הטור סי' קנ"ז בדעת הרא"ש דקנין אתן מועיל, אבל להסוברים דקנין אתן אינו מועיל, אין מועיל אף התחייבות מפורשת לכתוב שטר הקנאה, והרי בדברי הרמ"ה מפורש דאף התחייבות להקנות אינו מועיל, וכנ"ל, כ"ש שאין מועיל התחייבות לכתוב שטר כתובה.

מסקנת הענין

טז. ולמעשה הרי הרמ"א הביא דברי מהרי"ו בשו"ע (אה"ע סו"ס נ"א), וכפיה"נ נקט כוותיה דבקנו מידו לכתוב שטר חיוב תליא בפלוגתא הראשונים בדין קנין אתן, ואם כי הרמ"א (חו"מ סי' רמ"ה) הכריע להלכה דקנין אתן לא מהני, כבר כתבו הפוסקים דכוונתו דהוי ספיקא דדינא וממילא הממע"ה, ולכן פסק דאין מוציאין ממנו, [ע' תשו' צלעות הבית הנ"ל והו"ד במנחת פתים הנ"ל בשיירי מנחה לסי' ר"ט], ועכ"פ יועיל תפיסה בזה, [לפי"מ דנקטינן דמועיל תפיסה בספיקא דדינא], ונמצא דגם בקנו מידו לכתוב שטר יועיל תפיסה, ואם כי נתבאר דלכאור' מדברי הראשונים מבואר דלא כמהרי"ו, מ"מ כבר נתבאר דמדברי הרא"ש מוכח לכאור' כדבריו, ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, וממילא מועיל תפיסה גם בזה.

אמנם הא דמשמע מדברי הב"מ [והערך ש"י], דבהתחייבות מפורשת בל' חיוב מועיל לכו"ע, אף במתחייב לכתוב שטר חיוב, אינו מוכרח, וכמו שנתל"ע די"ל דאף מהרי"ו לא כתב דמועיל התחייבות לכתוב שטר רק להסוברים דקנין אתן מועיל, [ורק בקנין סודר], אבל להסוברים דאינו מועיל, לא יועיל אף התחייבות מפורשת לכתוב שטר, וכמבואר מתו"ד הרמ"ה, ולפ"ד נראה דעכ"פ גם בהתחייבות מפורשת לא נפקא מידי ספיקא, וצ"ע.

את השטר דחזור בשטר ואינו חוזר בשדה, וכתב הרא"ש, דאף אם קנו מידו בפירוש שיכתבו לו שטר, ושלא יוכל לחזור בו ולמחות בהם מלכתוב ולחתום, אינו מועיל, ויכול לחזור בו, ומשום דקנין דברים הוא, והביא סוגיא דריש ב"ב גבי קנו מידו לחלוק דהוי קנין דברים, ופירש רש"י, דאין חליפין קונה אלא דבר הנקנה, או מכר או מתנה או שעבוד קרקע שהקנין חל עליו או מטלטלין, והכא שקנו מידו לכתוב שטר אין דבר זה נקנה בקנין דאין זה שעבוד נכסים, דאם מתנה הוא אין משעבד לו נכסיו בשטר, ואם מכר הוא כבר נשתעבדו לו נכסיו משעת מכירה כו', ע"ש. [והו"ד הרא"ש להלכה בשו"ע (סי' רמ"ג ס"י), וע"ש בסמ"ע (סקי"ט) שהביא ל' הרא"ש בקצרה].

ומבואר מדברי הרא"ש, דאילו היה שטר זה משעבד נכסיו, היה מועיל הקנין לכתוב שטר, וכ"כ הגרע"א (בגליון השו"ע סי' ל"ט סעי' ד' נדפס בסוף הסימן), דלדברי הרא"ש אם קיבל קנין לכתוב שטר על הלואה, [שנעשית בלא קנין באופן שאינו גובה ממשעבדי קודם שיכתוב השטר], שפיר מהני הקנין להסוברים דקנין אתן מועיל, שהרי ע"י כתיבת השטר ישתעבדו נכסים, ובכה"ג לא חשיב קנין דברים, ע"ש.

ומסתברא לפי"ו, דה"ה שיועיל קנין לכתוב שטר הקנאה, ואף שלא נתחייב מעכשיו, כמו שמועיל קנין לכתוב שטר שעבוד, [דהרי גם בזה לא חל שום חיוב מעכשיו, אא"כ נימא דשייך לומר שיש לו זכות בממונו לענין שיקבל בהם שעבוד לאח"ז, אך לא מסתברא דשייך זכות כזאת למחשביה זכות ממונית בשל חבירו, וצ"ע], וזהו כסברת מהרי"ו.

וע' ערך ש"י (סי' רמ"ג), שלמד ג"כ מדברי הרא"ש דמועיל קנין לכתוב שטר כתובה וכל שטר הקנאה או התחייבות, אלא דבדבריו מבואר דאף להסוברים דקנין אתן אינו מועיל מ"מ אם קנו מידו בל' חיוב שמתחייב לכתוב שטר הקנאה מועיל, וזה אינו מוכרח לענ"ד, דשפיר י"ל דרק

חיוב הגוף לחלוק ולמחול

יז. והנה כבר נתבאר לעיל דהא ברירא דקנין לחלוק אינו מועיל לכו"ע, וכמפורש בגמ' דהוי קנין דברים, והובא לעיל דהרשב"א למד מזה דאין מועיל קנין למחול, ונתבאר דדבר זה מוסכם להלכה, שהרי הרמ"א העתיקו להלכה, ונתבאר טעם הדבר משום דחלוקה ומחילה אינם ענין זכוי ממון לחבירו, ולכן חיוב לחלוק או למחול אינו בגדר חוב ממון כלל, ולכו"ע אין מועיל חיוב כזה, ולפי"ז מסתמא אף אם פירש להדיא שמתחייב בחיוב לחלוק או למחול אינו מועיל, [ואינו ענין לקנין אתן, אלא אף שפירש לשון חיוב, דבזה לכו"ע מועיל, מ"מ בהני אין מועיל, ומשום שאינן בגדר חיוב ממון, וכמבואר].

ועתה נחזור על הראשונות לדברי הרשב"א שהובאו בתחילת דברינו, במי שנתחייב לסתום חלון ילהסיר מי גגו מחצר חבירו, דמבואר בדברי הרשב"א דהחיוב חל על המתחייב, וחיוב לסתום החלון ולסתום מי הגג, ולכאן גדר חיוב זה הוא, שמתחייב להסתלק משימוש זה של החלון והמרזב, שהיה מוחזק בהם עד עכשיו כדין.

וצ"ע דמ"ש מהתחייבות למחול חוב דלא מהני, דהא הני חזקות דחלון ומרזב שעבודא בעלמא דאית ליה בחצר חבירו הן, וכדחזינן שמועיל בהן מחילה להסתלק מזכותן בלא קנין, וכמו שהוכיח השער משפט (סי' שיי"ב), והרי כמו שאין מועיל. התחייבות למחול, ומשום דלאו חוב ממון הוא, וכדנתבאר היטיב מדברי הרשב"א, דכיון דמחילת חוב סילוק בעלמא הוא, ואין בזה העברת ממון מהמלוה להלווה, ממילא אין התחייבות למחול בגדר חוב ממון, וקנין דברים בעלמא הוא, ה"נ מן הדין שלא יועיל התחייבות להסתלק מזכות וחזקת חלון ומרזב, כיון שבסילוק זה אין העברת זכויות לירי בעל החצר, אלא סילוק בלבד, [ומטעם זה מועיל בה מחילה, כשאר מחילת

חוב], והרי ההתחייבות להסתלק כקנין דברים.

וכבר עמדו בזה גדולי האחרונים בתשו' פרח מטה אהרן, והאריכו לבאר הדברים, ונביא קוטב דבריהם.

והנה מהר"ש גאון יצא לחדש ע"פ דברי הרשב"א חידוש עצום, כאשר נרפס בתשובתו בשו"ת הנ"ל (ח"א סי' ז'), והוא דאם קנו מידו בחיוב לחלוק או למחול מהני, ולכן כתב הרשב"א דנתחייב לסתום החלון מהני חיובו, אף דאין כאן רק סילוק ומחילה, כיון שקנו מידו בלשון חיוב ממש, ומש"כ הרשב"א דאין מועיל קנין למחול היינו דוקא בלא פירש בלי חיוב.

[ודבריו צ"ב, דהא הרשב"א שם קאי כהסוכרים דקנין אתן מועיל ומשום דהקנין מתקן הענין כאילו קנו בלי חיוב, הרי דגם בקנו סתמא הוי כקנו בלי חיוב, וא"כ מ"ש קנו מידו לחלוק ולמחול דאינו מועיל, וצ"ל דס"ל דדוקא בנתינת ממון, (כהא דאתן וכן באמחול אילו מחילה לא היה בגדר סילוק אלא הקנאה), מועיל הקנין, דהוי כקנו מידו בחיוב אותו הסך שהזכיר, והיינו דהקנין נופל על הסכום ולא על מעשה הנתינה, והוי ככל חיוב ממון דעלמא, משא"כ בחלוקה ומחילה, דבאמת אינם בגדר חוב ממון, אף דמועיל חיוב הגוף להתחייב לעשותם, מ"מ אין קנין סתם מועיל לפרשם באופן של חיוב הגוף, וצ"ע].

וע"ש שהעלה המהרש"ג דה"ה דמועיל התחייבות שלא לבנות בחצירו כנגד חלון חבירו, אף דאם קנו מידו סתם שלא יכנה הוי בגדר קנין דברים, מ"מ אם פירש להדיא בלי חיוב מהני, וכמו שמועיל חיוב לחלוק ולמחול.

ויעוי"ש עוד שכתב דעדיין לא נתיישבו דברי הרשב"א הנ"ל, בדין מי שקנו מידו לסלק מי גשמים היורדים מגגו לחצר חבירו, דמשמע שם דאף בלא לי חיוב אלא בקנין לתוד מועיל, והניח מהרש"ג דברי הרשב"א

במעשה המחילה, דגם שכר הסופר הוא על הלוה, דמי לקנין לחלוק שאין שם הוצאות ממון במעשה החלוקה, דהחלוקה נעשית ע"י רצון לחלוק בלא הוצאה אחרת, ואין להקנין מקום לחול והוי קנין דברים, ע"ש.

והנה הא דמשמע מדבריו דאילו היה שכר כתיבת שטר המחילה על המחול הוא חשיב חוב ממון, הוא תמוה לכאור, ומשום דסו"ס עיקר ההתחייבות היא על המחילה עצמה, שהיא מעשה בעלמא התלויה ברצון, וא"כ אף אי הוי חייל עליה שעבוד דמי הוצאת כתיבת השטר, אכתי לא יתחייב בגוף מעשה המחילה, וצ"ע.

מ"מ בעיקר דבריו, במש"כ לבאר הא דסילוק מי גשמים, דבריו ברורים, ומשום דכיון דנתחייב לתקן הגג באופן שלא יגיעו מי גשמים לחצר חבירו, והוי ע"י תיקון זה ישביח חצר חבירו, הרי חיובו הוא להוציא ממון להשביח חצר חבירו, והרי זה חוב ממון גמור, ודמי ממש למתחייב לבנות כותל בחצר השותפין דמהני, [כמבואר בראשונים ריש ב"ב], דאף דהכותל נשאר שלו, מ"מ כיון שמשביח על ידו חלק חבירו הרי זה חוב ממון, שמתחייב להוציא דחוינן דמשביח חצר חבירו ע"י הוצאות חייב בעל החצר לשלם לו מדין יורד, וכדחוינן גבי מקיף שדה חבירו, ואף כשאין מקנה לו גוף הגדר, כמפורש ברמב"ם (פ"ג משכנים ה"ד) דעכ"פ משלם לו כדי הנאתו, הרי דהשכחה זו חשיבי נתינת ממון לחבירו בכדי שיתחייב לו ערכו, וא"כ שפיר יכול להתחייב לבעל החצר ליתן לו הנאה ושבח זה, וחוב ממון גמור הוא, וה"ג במתחייב לסלק מי גשמים.

ואילו היה מתחייב רק על סילוק זכותו לשפיכת מי גשמים בחצר חבירו, ודאי הוי חשיב קנין דברים, ומשום דסילוק זכות אינה נתינת ממון, וממילא התחייבות בה אינה התחייבות ממונית, [ואף דכתוצאה מסילוק הזכות ממילא יתחייב לתקן גגו באופן שלא ישתמש ויזיק בחצר חבירו, מ"מ ההתחייבות

בצ"ע, דמ"ש מקנו מידו למחול דהוי קנין דברים, כל שלא פירש לשון חיוב.

וע"ש עוד בתשו' מהר"ח (בעל התורת חסד הקדמון) שנדפסה שם (סי' ח') ותשו' בעל הפמט"א (שם סי' ט') שהאריכו בזה, ולפר"ר נראה שהסכימו עם שי' המהרש"ג, דמועיל התחייבות הגוף בכל מילי, ע"ש.

ואמנם כבר נתבאר דברמ"ה מפורש דאין מועיל התחייבות לחלוק, וגם עצם חילוקו של מהרש"ג בין קנו מידו להתחייבות מפורשת, אף להסוכרים דקנין אתן מועיל הוא מחודש, ולי' הראשונים משמע דלשיטה זו כל קנין הוי כהתחייבות מפורשת, וממילא למדנו מדבריהם דאין מועיל התחייבות מפורשת לחלוק ולמחול, וכמבואר לעיל, וכן למד מדבריהם בערך שי' (סי' רמ"ג), והביא שכ"כ בספר ארץ החיים (להגה"ק בעל הבאר מים חיים) [לענין מתחייב לכתוב שטר ראה דאין מועיל], וכ"כ עוד בערך שי' (סי' ר"ה ד"ה והשבת) וע"ש מש"כ בשם תשו' דברי חיים (ח"א חו"מ סי' ל"א), וע"ע מנחת פתים (בשיירי מנחה לסי' ר"ט) שכתב דכן מוכח מדברי הפוסקים בכמה דוכתי, וע"ע בתשובותיו אמרי יושר (ח"ב סי' ג"ה) ובדברי גאוניס (כלל פ"ז אות ג"ט).

אלא דבאמת צ"ע ליישב דברי הרשב"א בתשו' הנ"ל, דמבואר בדבריו דמועיל קנין והתחייבות לסתום חלון, ומיניה למד המהרש"ג דהתחייבות מפורשת מועיל בכל גווני, וצ"ע ליישב דברי הרשב"א לפי"ד האחרונים הנ"ל, דנקטו דאין מועיל התחייבות לחלוק ולמחול, דמ"ש התחייבות לסתימת חלון דמהני.

אמנם יעוין בתשו' מהר"ח הנ"ל, שכתב ליישב קושיית מהרש"ג מדברי הרשב"א גבי סילוק מי גשמים מגגו דמועיל בקנו מידו, דמ"ש מקנו מידו למחול דלא מהני, וכתב לבאר דסילוק מי גשמים יש בו הוצאות ממון שצריך להוציא לתקן הגג, ויש שם דבר שיחול עליו החיוב, משא"כ בקנו מידו לכתוב שטר מחילה, שאין שם הוצאת ממון

משום דכל חיובו לסתום הוא יק חיוב הגוף ורק עליה דידיה רמיא, והעלה שם דה"ה לענין יורשים שירשו הבית דאין חייבים לסתום.

ומהר"ח ובעל פמט"א בתשובותיהם שם חלקו עליו, ונקטו דבגורת חיוב הגוף נשתעבדו גם הנכסים, והא דכ' הרשב"א דאין הלוקח חייב היינו משום שכתב בל' שטר החיוב "אני" אסתום החלון, דבא למעט דרק הוא יתחייב בו ולא יורשיו ובאי כחו, ע"ש.

וע' תשו' ברית אברהם (שם אות ט' ו') שהביא פלוגתא זו, ויסוד פלוגתתם היא אם בחיוב הגוף איכא שעבוד נכסים, והיינו דהרי המשיכים הנ"ל נקטו דמועיל התחייבות למחול ולחלוק אף דאינו חוב ממון, ומשום דס"ל דמועיל חיוב הגוף גם בזה, ומעתה נחלקו אם חיוב הנעשה באופן זה של חיוב הגוף אית ביה שע"נ, [ולפ"ר זהו ממש פלוגתת הב"ש וב"מ דלעיל גבי קנין אתן, להבנת מהרי"ו, אי אית ביה שע"נ], וע"ש בב"ב"א, וצ"ע מסקנת דבריו, וע"ע בפתח הבית (סי' ל"ח).

והנה לפימשנת' לעיל ע"פ דברי הראשונים דאין מועיל התחייבות לחלוק ולמחול, ונתבאר טעם דמועיל התחייבות לסתום החלון משום דיש בזה התחייבות ממון להוציא הוצאות להשביח חצר חבירו, והרי זה חוב ממון גמור, הרי לא שייך סברת מהרש"ג, ומן הדין שישתעבדו נכסיו.

ובאמת בל' הרשב"א משמע דאכן חייל שעבוד על נכסיו, ד"ל: לפי שאע"פ שחייב עצמו הגוי בכך, אין שמעון הבא מחמתו בבתים חייב בחיוב שחייב עצמו הגוי, "וששעבד נכסיו לכך", עכ"ל, ומשמע דבאמת הועיל שעבוד הנכסים לענין הנכרי, ורק לענין הבא מכחו אינו מועיל לחייבו, [דאי לא הוי שייך הכא שע"ג הרי זה שפת יתר].

ומש"כ מהר"ח והפמט"א בטעמו של הרשב"א משום דעשה החיוב בל' אני

והקנין לא נעשה רק על סילוק הזכות, ואין הקנין נתפס בו], אבל כיון שנתחייב לתקן הגג, והיינו שנעשה הקנין באופן של התחייבות לסילוק הנזק והשבחת חצר חבירו, והשבחת חצר חבירו ע"י הוצאות ממון ושכר פעולה, חשיב שפיר נתינת זכויות ממון לחבירו, ממילא ההתחייבות בה חשיב שפיר חיוב ממוני.

[ומסתברא, דאחר שקיים חיובו וכנה הגג לצד האחר, ממילא חשיב מחילה וסילוק על זכותו בהחצר, דאין לך סילוק גדול מזה, שמחמת חיובו הוצרך לסלק גגו למקום אחר, אבל אין הסילוק חלק מהתחייבותו, ומשום דלא שייך חיוב על סילוק, וכמו דלא שייך חיוב על מחילה, ומשום דאין זה הקנאת ממון, וכמבואר].

ועיין ערך ש"י (סי' רמ"ג) שהביא דברי מהרי"ח, ונקט כן לדינא, דהמתחייב לסלק נזק מחבירו ע"י הוצאות חשיב חוב ממון, ע"ש.

וע"פ יסוד זה נראה דיש לבאר גם דברי הרשב"א גבי סתימת חלון, דהרי התם ג"כ נתחייב לסתום החלון כדי למנוע היוזק ראייה, כמבואר בפנים בדברי הרשב"א בתשו', וא"כ הרי זה דומה למתחייב לבנות כותל בחצר השותפין, דמ"ש חיוב בניית מחיצה בחצר לחיוב סתימת חלון, [ע' שיעורי ר"ש ב"ב פ"א אות י"ב בסופו], והרי זה מתחייב להוציא הוצאות ולהשביח חצר חבירו בסילוק היוזק ראייה ע"י בניית וסתימת החלון, ושפיר הוי חוב ממון, [וכשיבנה סתימת החלון כדי לקיים חיובו, ממילא יפקע זכותו בחצר חבירו, דאין לך סילוק גדול מזה, וכמבואר].

שעבוד נכסים בחיוב הגוף

יח. והנה בתשו' הרשב"א הנ"ל גבי סתימת חלון מבואר, דאם בעל החלון מכר ביתו לאחר קודם שסתם החלון, אין הלוקח חייב לסתום החלון, ומשום דאין על הלוקח לקיים מה שנתחייב המוכר, וכמובא בתחילת דברינו. והמהרש"ג בתשו' שם ביאר הדבר

כתב לבאר טעמו של הרשב"א בהא דלא נתחייב הלוקח, וזה לשונו: "הטעם דחיוב אינו קנין בגוף הדבר רק חל על גוף המתחייב בשעבוד נכסיו, אבל גוף הדבר של המתחייב, ואם מכרו מכור, משה"א א"צ [הלוקח] לסתום, וע"ש ברשב"א שכתב בהדיא כן, וטריפת לקוחות לא שייך בחיוב סתימת חלון", עכ"ל.

וע' ערך ש"י שכתב דלפי"ז גם יורשי המתחייב אינם חייבים לסתום, אלא שהניח הדברים בצ"ע למה באמת ליכא דין טריפת לקוחות בזה, ע"ש. [ולפלא שלא העיר מדברי הרשב"א הנ"ל גבי תיקון גג דמפורש דיורשיו חייבים]. ובאמת דברי הנתיחה"מ באו סתומים וחתומים כדבר פשוט דלא שייך טריפת לקוחות בחיוב סתימת חלון, ולא פירש לנו טעמו.

ואשר נ"ב לענ"ד ע"פ האמור לעיל בבירור יסוד התחייבות סתימת חלון, דנתבאר דהחיוב הוא להשביח חצר חבירו ע"י מניעת היוק ראייה מהחלון, ונתחייב להוציא הוצאות ע"כ, ונתבאר דאין בכלל החיוב התחייבות להסתלק מזכות החלון, ומשום דבאמת אין מועיל התחייבות ע"כ, דהרי זה כהתחייבות למחול דקנין דברים הוא, אלא ההתחייבות היא רק על סתימת החלון והוצאותיו כדי להשביח חצר חבירו, [אלא דכתוצאה מקיום חיובו ובניית הסתימה יש בזה ממילא סילוק מזכותו, כאמור לעיל].

ומעתה יבואר שפיר דברי הנתיחה"מ, דאף דודאי נשתעבדו נכסיו לחיוב סתימת החלון, וכל' הרשב"א ששעבד הנכרי נכסיו להך חיובא, ואם לא יהיו בידו נכסים לצורך הוצאות הסתימה ודאי יטרפו מלקוחות ממה שמכר מנכסיו ויקחו הממון לצורך ההוצאות, מ"מ אם מכר הבית ובכללו זכות החלון בחצר חבירו שוב א"א לו לסתום החלון, דאף שכל זמן שהיה החלון ברשותו היה חייב לעשות הסתימה כדי להשביח חצר חבירו, אף שעיי"ז היה מזיק לחלונו ולחזקת אורה שלו, ומשום דיש לו לסבול הפסד זה

אסתום, דמשמע אני ולא יורשי וב"כ, הדברים צ"ע, דיעוין בגוף תשו' הרשב"א (סי' אלף וקכ"ט), דבדברי השואל איתא שבעל החלון כתב שטר לבעל החצר, ונתן לו כח להכריחו לסתום החלון כל זמן שירצה, והרשב"א בתשובתו כתב דא"י לרזן על שטר זה, כיון שלא כתב השואל באיזה לשון נעשה השטר, והשיב לו הרשב"א רק דרך כלל, דאם כתב בעל החלון שהוא מודה שהחלון בשאלה או שנעשה שלא כדין וכיו"ב, ודאי גם הלוקח הבא מכחו חייב לסתמו, אבל אם כתב לו דאני אסתום החלון כל זמן שתרצה וחייב עצמו בכך, ואח"כ מכר הבית לאחר אינו חייב לסתמו, ומשום דאף דחייב עצמו בכך אין הבא מכחו חייב בחיוב שחייב עצמו המוכר וששעבד נכסיו לכך, ע"ש.

ומעתה לפי"ד הפוסקים הנ"ל, למה לא כתב הרשב"א דאם חייב עצמו בסתם ולא בל' "אני" שפיר חייב הלוקח לסתמו, ולמה כתב רק אופן זה שכתב בל' "אני", [שהרי לא ידע הרשב"א איזה לשון נכתב בשטר, בכדי דנימא דמעשה שהיה כך היה, אלא הרשב"א השיב דרך כלל לפרש כל האופנים כמפורש בדבריו], והדברים מוכיחים דרעת הרשב"א דבכל אופן אין החיוב חל על הלוקח, [ול' "אני" הוא ל"ד], וצ"ע טעם הדבר למה לא יתחייב הלוקח בכך. [ואין לומר דאירי דוקא בשטר בכתב ידו בלא עדים, דאין טורפים בו מלקוחות, דהא שוב יקשה כנ"ל למה לא פירש הרשב"א דאם כתב שטר בעדים חייב הלוקח לסתום].

וביותר צ"ע, מהא דהרשב"א בעצמו גבי מי שנתחייב לתקן גגו לצד אחר המובא לעיל, כתב בהדיא דאף אם מת המתחייב הרי יורשיו חייבים לתקן הגג ולסלק מי הגשמים מחצר חבירו, הרי דיש בחיוב זה שעבוד נכסים לחייב היורשים, ולמה לא יועיל לחייב הלוקח.

והנה דברי הרשב"א הנ"ל לענין התחייבות לסתום חלון הובא בשו"ע (סי' קנ"ד סי"ט בהג"ה), ובנתיחה"מ (סקכ"א)

כותל או בנין וכיו"ב, באופן שלא יוכלו מי הגשמים לזוכ לחצר חבירו, היה הנדון דומה לחיוב סתימת חלון, אבל השתא שנתחייב רק לתקן הגג באופן שיזוכו הגשמים לצד אחר, הרי אין התיקון מזיק ומפסיד זכותו, אלא שאינו משתמש בזכותו]. ובוה שפיר איכא דין שע"נ, וכיון שנשתעבדו נכסיו לחיוב זה של תיקון הגג והשבחת חצר חבירו שפיר חייבים יורשיו בכך, משא"כ גבי סתימת חלון, אף שנשתעבדו לעצם התיקון והסתימה, מי"מ כיון שהסתימה תפסיד השימוש בזכות החלון, הרי שאין באי כחו חייבים לסבול הפסד זה, כיון שאינו בכלל החיוב.

[ולגופו של דבר, באמת יש לדון דאפשר דגבי יורשים איכא חיובא גם בכגון סתימת חלון הנ"ל, ע"פ שיטת התומים סי' ס"ו סקמ"ג שהסכים עמו הנתיח"מ (שם סקכ"ד וסי' ל"ג סק"ב ובסי' ק"ז סק"ט וסי' קי"ב סק"ה), דביורשים איכא גם שעבוד הגוף, (וע' תשו' אבני נזר (חור"מ סי' קל"ג) שהראה מקור לזה מדברי התוס' הרא"ש (כתובות ע"א) ובנחל יצחק (סי' ל"ט ריש קנ"ו שעבודא דאורייתא ובסי' ס"ט סק"א) הביא מקור לזה מדברי הרא"ש בפסקיו (ב"ק פ"ק ס"ו) ע"ש, וע"ע אמרי בינה (גבי"ח סי' ט"ו) שהאריך ג"כ בסברא זו, דיוורשים כרעא דאבוה נינהו, ואית עלייהו שעבוד הגוף לפרוע מנכסי אבוהון), דלפי"ז י"ל דכיון דעומדים במקום האב ואית עלייהו שעבוד הגוף לקיים חיובם שפיר חייבים לסבול הפסד האורה, כיון דגם זכות זו בא להם מכח האב, וצ"ע, ויעוין אולם המשפט (סי' קנ"ד סי"ט) שכתב בפשיטות על דברי הרשב"א הנ"ל גבי סתימת חלון, דאף דהלוקח אינו חייב מי"מ יורשיו חייבים כמה שנתחייב האב, וכמוש"כ הרשב"א גבי סילוק גג, ע"ש, אלא שלא פירש טעם החילוק, ולמעשה צע"ב, אך בחיוב תיקון הגג נתבאר דודאי שייך דין שע"נ, ואף לקוחות יתחייבו בכך, וכ"ש יורשיו, וכמבואר].

כדי לקיים חיובו, אף שאין זה בכלל גוף ההתחייבות, מ"מ כשמכר החלון לאחר אין האחר צריך להפסיד זכותו כדי שהמתחייב יוכל לקיים חיובו, ובוה לא שייך דין טריפת לקוחות, דבשלמא אילו נתחייב המוכר להסתלק מזכות האורה והחלון, שפיר היה שייך לומר דאף שמכר זכות החלון לאחר, מ"מ כיון שנשתעבד למחול זכות זו לבעל החצר, וכאילו נשתעבד לתת לו זכות זו, טרפינן זכות החלון מהלוקח כדי לתת לבעל החצר מכה חיוב שנתחייב המוכר, אבל כיון שנבאר דלא שייך חיוב כזה להסתלק מזכות החלון, אלא שהחיוב הוא על השבחת חצר חבירו ומניעת היזק ראייה, אלא שביצוע חיוב זה גורם הפסד לזכות האורה, בזה לא שמענו דשייך דין טריפת לקוחות, דדין שע"נ נאמר רק על גוף החיוב שכל נכסיו משעבדים לגוף החיוב, אבל מה שבביצוע החיוב נגרם איזה הפסד צדדי שאינו בכלל החיוב, [ובפרט היכי דלא שייך להתחייב בכך], אף דודאי הוא עצמו א"י לבוא בטענה להפטר מחיובו מחמת אותו הפסד, דודאי צריך לסבול ההפסד כדי לקיים חיובו, אבל דין שע"נ וטריפת מלקוחות לא שייך בזה, וכלשונו של הנתיח"מ.

ומש"כ הנתיח"מ בתחילת דבריו דחיוב לאו קנין הוא, נראה לבאר כוונתו דאילו היה בגדר קנין הוי שפיר מפרשינן חיובו על עצם סילוק זכות אורה, והיה מסתלק מיד מזכות החלון ושוב אין מכירתו כלום, אבל כיון דהתחייבות לאו קנין, הרי אף דחל חיוב על עצמו בסתימת החלון מ"מ אם מכרו מכור, ומשום דלא שייך בזה טריפת לקוחות, ומשום דאין בכלל החיוב התחייבות להסתלק מזכות החלון, וכמוש"נ דא"א שיחול בזה חיוב.

ומעתה יבואר שפיר דברי הרשב"א גבי סילוק מי גשמים דהיורשים חייבים לתקן הגג באופן שלא ירדו גשמים לחצר חבירו, ומשום דהתם הרי אין תיקון הגג מזיק כלל לזכות שפרכת גשמים לחצר חבירו, [דבשלמא אם היה מתחייב לבנות איזה

בירור ההלכה בנידונינו

וע"פ האמור נבוא בעזיה"ת לברר תשובת ההלכה בנידונינו:

א. תחילה יש להקדים, דכל הנדון מצד ההתחייבות הוא, באופן שזכותו של שמעון ולוי הבא מכחו בחלונות אלו מבוררת, ויש להם חזקת חלון ואורה במגרש של ראובן, ויכולים לעכב עליו מלבנות כנגדם, וכ"ש שא"י לחייבם לסתום החלונות, אלא שראובן בא מכח ההתחייבות, שהתחייב שמעון לסתום החלון שבדירה העליונה, ולחתום על הסכמה ונתנית רשות להאפיל על החלונות שבדירה התחתונה.

ב. והנה בנדון החלון שבדירה העליונה, אשר התחייב שמעון לבנות מחיצה כנגדה, הרי זה ממש כעין נדון דתשובת הרשב"א בכותי שהתחייב לסתום החלון, ונתברר דחל החיוב על בעל החלון שחייב לסותמו, וה"נ בנד"ד חייב שמעון לבנות מחיצה כנגד החלון, כיון שהתחייב כן בשטר, וא"י לחזור בו. [אמנם לפי"מ שיתבאר להלן דמה שנתחייב שמעון עוד לחתום על מסמך הסכמה אינו חל כלל, יש לדון דגם התחייבות זו לבנות מחיצה בטלה, מדין קני את וחמור, וצ"ב].

ג. אך כיון שמכר הבית עם החלון ללוי, הרי אף דראובן עדיין חייב לבנות המחיצה, הא לוי יכול לעכב בו שלא יאפיל על החלון ע"י בניית המחיצה כנגדה.

ד. ואף אם ההתחייבות נעשתה בקנין או שטר בעדים, באופן דאיכא שעבוד נכסים, הא נתברר דעת הרבה פוסקים דבכה"ג לא שייך דין טריפת לקוחות, וכדמבואר בדברי הרשב"א, ואם כי דעת התורת חסד והפרח מט"א דהיכי דלא כתב בלשון "אני" אסתום איכא נמי שעבוד נכסים, כבר נתבאר דדבריהם צע"ג ממשמעות דברי הרשב"א, [ומלבד זה יש לדון דבכה"ג שאין החיוב לסתום החלון, אלא לבנות מחיצה כנגדה, באופן שאינו מפסיד כל החלון, אפשר דלכו"ע ליכא דין טריפת לקוחות], והרי דעת מהר"ש גאון דליכא שע"נ כלל, וגם לפימשנ"ת דמשמעות דברי הרשב"א דאיכא שע"נ, הא מ"מ מפורש בנתיה"מ ועוד פוסקים דעכ"פ ליכא דין טריפה מלקוחות, ועכ"פ מצי לוי לומר קים לי כשיטה זו, ויכול למנוע מלבנות המחיצה בשלו.

ה. ואם יבוא ראובן לבנות המחיצה בתוך שלו, צ"ע אי מצי לומר קים לי כהסוכרים דאיכא דין טריפה מלקוחות, ולפי הנראה שיטה זו רחוויה היא, ומסתברא דלא מצי לומר קים לי כוותיהו, [ויש גם לצרף שיטת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' ע"ה) דבעל החלון חשיב מוחזק ואסור להזיקו מספק, (וכ"נ דעת הנובי" מהדו"ת או"ח סי' ט"ז ע"פ הסמ"ע, ע"ש), ובפרט בנידונינו דאית ליה חזקת מרא קמא, שהרי הוחזק בחלונו, ע' סי' קנ"ד קצוה"ח סק"ח ונתיה"מ סק"ב].

ו. ופשוט דאם יש אפשרות לבנות המחיצה באופן שאינו מזיק כלל ללוי, דודאי חייב שמעון לבנותו על הוצאותיו, וא"י לחזור בו, כיון שהתחייב בקנין או בשטר, וכמבואר בדברי הרשב"א, [ואמנם אם אין אפשרות כזאת, אף שיכול לקנות זכות החלון מלוי, מסתברא דא"א לחייבו בכך, כיון שאין זה בכלל חיובו, כנ"ל].

ז. ובנדון החלונות שבדירה התחתונה, ששמעון מעכב על ראובן מלבנות כנגדם ומלהאפיל עליהם, וראובן בא בטענה ששמעון התחייב לחתום על מסמך הסכמה לתוכנית הבניה, יש לברר אם חלה התחייבות זו אם לא.

והנה כבר נתברר דהתחייבות להסתלק מחזקת חלון הוא כהתחייבות למחול חוב שיש לו על חבירו, ומשום דחזקת חלון שעבוד בעלמא הוא, וכבר נתבאר דמפורש בתש"ו הרשב"א דאין מועיל התחייבות למחול, ומשום דקנין דברים בעלמא הוא, דאין בזה חוב ממון, כיון שבמחילת החוב או השעבוד אין כאן נתינת זכויות לחבירו, אלא סילוק בעלמא, וכמבואר.

ואם כי הבאנו דעת מהר"ש גאון דס"ל דבכתב ל' התחייבות מועיל אף בזה, ונראה שהסכימו עמו בעל התורת חסד ופרח מט"א, כבר נתבאר דדבריהם מחודשים, והסכמת הפוסקים דאין מועיל אף בל' התחייבות, [וצ"ע אם ראובן יכול לומר קים לי כהסוכרים דמועיל, ועכ"פ הא כרירא דא"א לכוף את שמעון לחתום על מסמך הסכמה, ואף א"א לעכב עליו מלהגיש התנגדות אצל הרשויות, אחר שראובן הגיש אצלם בקשה לקבלת רשיון, (ואין בזה איסור ערכאות, כמבואר בתש"ו אבני נזר או"ח סי' ל"ו)].

ח. ומה שיש מקום לדון הוא, דאפשר דהמחילה והסילוק חל מיד בשעת ההסכם, דהא גופא שהסכים להתחייב לחתום על מסמך הסכמה יש בה מחילה וסילוק מזכות החלון, ומחילה מועיל בע"פ בלא קנין, [ועי' לעיל בהערה מדברי השער המשפט, ויש לדון ולחלק בזה].

ואי ננקוט כן דהמחילה חלה מיד, נמצא דשמעון איכד חזקת החלון, וא"י לעכב על ראובן מלבנות, [ומסתברא דחייב גם לחתום על מסמך הסכמה מדין השבת אכידה, עי' מש"כ במאסף אבן המשפט - קרלין סטולין - סי' כ"ג הערה 41].

ט. ואמנם בתש"ו הרשב"א המובא בתחילת דברינו, במי שהתחייב לסתום חלון שלו כל זמן שירצה חבירו, מבואר דלא חשיב מחילה מיד, אף שחבירו יכול לבקש ממנו מיד שיסתמו, מ"מ לא חשיב מחילה וסילוק רק אחר שיסתמו, ואין לפנינו כעת רק התחייבות בעלמא.

אך י"ל דהתם היינו טעמא דלא חשבינן ליה מחילה מעכשיו, משום דוודאי לא נסתלק מזכותו מיד, שהרי דעתו עדיין להשתמש בחלון זה עד שיבקש ממנו חבירו שיסתמו, משא"כ בנדונינו שהגדון הוא על סילוק מזכות עיכוב על בעל המגרש מלבנות כנגד החלון, הא שפיר י"ל דמעכשיו כבר מחל לו זכות עיכוב זה, וכבר נסתלק מזכותו בזה שנתחייב לחתום על טופס הסכמה, שהרי מה שעדיין נהנה הוא מאויר חבירו כל זמן שלא בנה חבירו כנגדו, אין זה סתירה לסילוק מזכות עיכוב דיליה, שהרי לא מחל על זכות השימוש באויר חבירו, דהא לא נתחייב לסתום החלון, [וכעובדא דהרשב"א], אלא שנתן לבעל המגרש רשות לבנות כנגדו, ושפיר י"ל דנסתלק מזכותו מעכשיו, ושוב א"י לחזור בו.

אך אין זה מוכרח, ומשום ד"ל דבאמת אין רצונו להסתלק מזכותו סתם, ולהרשות לראובן לבנות כרצונו, ולא התחייב רק להסכים לתוכנית בניה מסוימת זו אשר ראובן רוצה להגיש בפני הרשויות, וממילא אין כאן סילוק מעכשיו מזכות עיכוב דיליה, אלא רק התחייבות לחתום על טופס הסכמה על תוכנית מסוימת שהסכים עליה, והרי נתבאר שאין חיוב זה חל, שהרי זה כמתחייב לכתוב שטר מחילה, דהוי קנין דברים, וצ"ע.

הרב יוסף אלישמן

בענין מי שבירך על המחיה במקום ברכת המזון

ותוס' מה הצד שהן מחויבות רק מדרבנן. תוס' אומרים "והשתא קא מיבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוו אלא מדרבנן או דילמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר מדאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה". א"כ מבוואר בהדיא שתוס' סוברים שהחיוב לאנשים להזכיר ברית ותורה הוא דין דאורייתא וכן ס"ל לתוס' ר"י ור' פרץ. הרשב"א שם מביא גם הפשט של רש"י וגם של תוס' בלי להכריע אבל בדף מט. הוא אומר בהדיא דהחיוב לומר ברית ותורה אינו אלא מדרבנן. הטור בסוף סימן קפ"ז מביא שאחיו ר' יחיאל הסתפק בכלל אם אמירת ברית ותורה הוא לעיכובא והנ"ל נוטה לומר שהיא למצוה בעלמא. אבל הטור עצמו הכריע שהוא כן לעיכובא וטענתו הוא "ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור ואם סיים הברכה חוזר לראש". כבר הקשה הב"י על דאיתו כי נהי שבהמ"ז הוא דאו' אבל אולי הנוסח הוא מדרבנן. ואכמ"ל, לדינא הב"י הסכים לטור שאם שכתו מחזירים אותו והביא ראיות מהתוספות וירושלמי והביא שכן פסקו הרא"ש ורמב"ם ג"כ ולכן פסק כן גם בשו"ע (וכן הגר"א שם מביא המקורות הנ"ל) בלי להכנס לשאלה אם הוא דין דאורייתא או דרבנן, וכן מוסכם גם במפרשינו.

בין הראשונים ישנו שיטה מיוחדת לרא"ה ושיטה מקובצת (רואים שבכל הנוגע לענייננו הם נוקטים בדיוק אותו שיטה) והיא חשובה מאוד לנו. הם שואלים בדף מד. לרבנן שסוברים שארץ אשר לא במסכנות הפסיק הענין ולכן הפסוק ואכלת ושבעת אינו מדבר ככל הו' מינים כמו שסובר ר' גמליאל אלא כלחם בלבד וא"כ מנא לן ברכת מעין ג' (הם נוקטים בפשיטות

לפני שנכנס לעצם השאלה נקדים ב' סוגיות שקשורים לענייננו. כתוב בגמ' בכמה מקומות (כמו ברכות כא.) שברכת המזון הוא דאורייתא. הגמ' גם דורשת בדף מח: הפסוק ואכלת ושבעת וכו' כדי למצוא מקור לכל הג' ברכות והגמ' מוכיחה בדף מו. שג' ברכות הם מן התורה והרביעית מדרבנן. הגמרא בדף טז. אומרת שנוסחת בהמ"ז של פועלים אינו אלא ב' ברכות כי הם מחברים ברכה ב' וג' ביחד. ישנו מחלוקת ראשונים בזה איך התירו חז"ל לחברם הא חסר במנין ג' ברכות. תוס' אומרים שם דהיינו מכחו של רבנן לתקן "לעקור דבר מן התורה" וא"כ רואים שהם סוברים שאמירת ג' ברכות עם חתימות נפרדות הוא דין דאורייתא ומדאורייתא א"א לצאת ע"י אמירת מעין ג' וכן ס"ל לתוס' ר"י"ח ותוס' הרא"ש. לעומת זה הבית יוסף בסי' קצ"א מדייק שהרמב"ם בספר המצות והרמב"ן חולקים וסוברים שמנין הברכות אינו מדאורייתא ורק יש דין דאורייתא שברכת המזון צריך לכלול כמה ענינים אבל לא שחייבים לחתום ג' פעמים. יש נידון בין האחרונים אם דברי הב"י הם נכונים וגם איך שסוברים שאר הראשונים עיין בתשו' מהר"י לבית הלוי (מ"ד), ב"ח, מג"א ורע"א. למעשה המשנה ברורה (קצא, א) סותם כהני שיטות שמנין הברכות הוא מדרבנן, בשער הציון הוא מביא גם שיטת תוס' הנ"ל אבל שוב כתב שהרבה ראשונים סוברים שאין מגין לברכות מן התורה. אבל איך שהוא ישנו דין דרבנן לומר ג' ברכות נפרדות.

עוד סוגיא שנוגע לנו הוא בדף מו. ושם הגמ' אומרת "כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו". הגמ' בכ: מסתפקת האם נשים חייבות בבהמ"ז מן התורה או מדרבנן. ישנו מחלוקת רש"י

מעכב בדיעבד. בגלל זה הם נקטו שברית ותורה אינו מעכב בדיעבד. והיינו שלא יתכן לומר ברכה אחרת שלא יכלול בתוכו כל מה שמעכב בעצם הברכה. מסתבר מאוד שהמקור שלהם הוא הגמ' בדף כט. גבי ברכת הבינונו, מסקנת הגמ' שם היא שא"א לומר הבינונו לא בימות החורף ולא במו"ש בגלל שחסר הזכרת גשמים והבדלה ולא אומרים שזאת ברכה חדשה אע"כ שאם רוצים שהמעין יעמוד במקום הברכה עצמו הוא צריך לכלול כל פרט שמעכב בברכה עצמו. רואים את היסוד הזה גם בדברי רע"א בסי' קי"ד שהוא נוטה לומר לדינא שהיות שהגאונים פסקו שיוצאים במעין ז' במקום שמו"ע ליל שבת לכן נראה לו שאין הזכרת גשם בכלל מעכבת בשמונה עשרה של ליל שבת כי לא יתכן שע"י אמירת נוסח מקוצר יפטר מלומר דבר שהוא מעכב. חשבת שהטעם שרע"א אינו מחליט בברור כן ונשאר בצ"ע אינו סותר את הכלל הנ"ל בכלל כי הב"י בסי' רס"ח מיד תמה על הגאונים איך יתכן לצאת חיוב שמו"ע ע"י הנוסח הזה שיש לו רק ברכה א'. הנ"ל מתרץ דהיינו בגלל שתפילת ערבית רשות וא"כ הפשט אינו שע"י שאומרים מעין ז' הוי כאילו אומרים שמו"ע אלא דממצב כזה רבנן פטרוהו מלומר שמונה עשרה וא"כ אינו שייך להכלל שלנו.

ובאמת אדרבא מהקושיא של הב"י ומתירוצו אנו רואים ראייה גדולה שא"א לצאת באמירת מעין ברכות במקום ברכות ולכן נאלץ לומר שמסתמכים על הא דתפילת ערבית רשות וכן באמת למד הא"ר מפורש שם באות י"ח שמעין ג' אינו פוטר את ברכת המזון. וכן רואים באות י"ט (והביאו גם הביה"ל לדינא) שהא"ר אומר דכשחל יו"ט בשבת גם לפי הגאונים א"א לצאת במעין ז' מכיון שבמעין ז' אין הזכרת יו"ט (וזה לא סתירה למש"כ לעיל להסביר צד א' של ספיקת רע"א כי נהי שחז"ל פטרוהו מלומר שמו"ע של שבת ע"י מעין ז' אבל לא פטרוהו משמו"ע של יו"ט). והיינו שהוכחנו

שברכת מעין ג' הוא דאורייתא) התירוך שלהם הוא שרבנן אינם סוברים שע"י הפסקת "ארץ אשר לא במסכנות" ואכלת ושבעת אינו קאי על כל הז' מינים, כי באמת על כל הז' מינים נאמר "וברכת" דהא לפני זה כתוב כל הז' מינים, אלא דההפסקה בא לומר רק שלחם טעון לכתחילה ברכה יותר חשובה משאר הז' מינים והיינו ג' ברכות ממש אבל היות שמילת וברכת קאי אכל הז' מינים וביניהם לחם לכן הפסוק בא לומר ג"כ שבדיעבד אם בירך רק מעין ג' גם על לחם הוא יוצא בדיעבד. ז. א. שיש להם דרך אחרת לתרץ הקושיא מופועלים והיינו שבאמת אמירת ג' ברכות הוא דין דאורייתא כמו תוס' אבל התורה עצמו בא לומר דין במצב של בדיעבד שהוא יצא באמירת מעין ג' גם על לחם. ולכן מה שרבנן אמרו בפועלים הוא רק שזה מצב של בדיעבד ולכן לא חותמים ג' פעמים ובאמת היה מן הראוי לברך רק מעין ג' והם מתרצים רק משום כבודו של משה רבינו שתיקן ברכה א' לכן השאירו את ברכתו כמות שהוא עיי"ש, ונמצא שחז"ל לא היו צריכים לעקור דבר מן התורה כמו לתוס' אלא גם מעין ג' במצב של בדיעבד בלחם ולכתחילה בשאר ז' מינים הוא דין דאורייתא.

לאור זה נבין גם כן שיטתם בדף מט. הם הולכים בדרך של ר' יחיא הנ"ל שאמירת ברית ותורה אינו אלא למצוה וראייתם שאינו לעיכובא הוא דא"כ הוי ליה לאדכורי במעין ג' וכ"כ השיטה במד. "וכבר כתבנו דברכת מעין ג' של מזונות שהיא פוטרת ג' ברכות... וכי אמרינן לקמן דאם לא אמרן (ברית ותורה) לא יצא י"ח, לא יצא י"ח כראוי קאמרינן... דאי חיוב חזרה הוי בהו במעין ג' הוי אמרינן שוב הזכרה מינייהו".

בנוסף למה שרואים שיטה חדשה בין הראשונים, אנחנו גם רואים שהם סוברים שלא יתכן לומר שמעין ג' יפטר חיוב אמירת בהמ"ז ובאותו זמן לסבור שמעין ג' אינו כולל ברית ותורה ובברכת המזון יהיה

כותבים (שיטה לרף מח: ורא"ה ברף קנ"ב) שזה הפשט בגמרא שבהמ"ז הוא דאו' ושמו"ע הוא דרבנן כי הם טוענים שיש גם חיוב דאו' לומר שמו"ע בגלל הפסוק ועברתם את ה' אלוקיכם והחילווק הוא ששמו"ע כל הנוסח אינו אלא מדרבנן משא"כ בהמ"ז חלק מהנוסח הוא דאורייתא כי התורה מחייבת להזכיר אודות הארץ וכו', לכך מהטענה הנ"ל לדבריהם לא יתכן שהזכרת הארץ יעכב בבהמ"ז ולא יזכר במעין ג' כי זה מה שהם טענו בברית ותורה וא"כ רואים בהדיא שהשו"ע אינו סובר שיטתם, ובאמת לכאו' ניתן לטעון עוד יותר מזה כי אם השו"ע כן יסבור כשיטתם אז יצא שמי שאמר רק ברכת הזן של בהמ"ז ג"כ יצא כל הבהמ"ז והיינו כי מעין ג' פוטר בהמ"ז ומעין ברכת הזן פוטר מעין ג' וברכת הזן פוטר מעין ברכת הזן וא"כ ברכת הזן יפטר כל בהמ"ז, וזה הכל לא קשה עליהם כי הם סוברים שמעין ברכת הזן אינו פוטר מעין ג' וכמו שרואים בר' יונה בסוף כיצד מברכים וכמש"כ הקהילת יעקב בס"ס י"ד ורק באנו להוכיח שהשו"ע שכן סובר כמו ר' יונה ורא"ש שמעין ברכת הזן פוטר מעין ג' ע"כ אינו סובר כשיטה ורא"ה.

יש עוד פסק של השו"ע שהוא נגד שיטת הרא"ה ושיטה והוא בסימן ר"ט שהמחבר פסק כמו הרמב"ם שחיוב אמירת מעין ג' אינו אלא מדרבנן וכמובן שא"כ א"א לומר שהפסוק "ואכלת ושבעת" קאי על כל הד' מינים. ואין להשיב עלי מהא דהמשנה ברורה (י) מביא שיש שיטות בראשונים שסוברים שמעין ג' הוא דין דאורייתא והמ"ב נשאר בספק בזה וא"כ אולי תאמר שהוא ספק אם כשיטתם או לא. אבל לא יתכן לומר כן כי הבאנו מקודם שבסימן ר"ח המ"ב הסכים להשו"ע שבדיעבד אם כירך ברכת הזן הוא יצא ידי חובת אמירת מעין ג' שהוכחנו לעיל שהוא סותר את שיטתם וע"כ שיש דרך ללמוד שמעין ג' הוא דאורייתא בלי לסבור כל שיטתם. הדרך הזה רואים

ב' דברים אך שבלי ראייה מפורשת אנחנו לא אומרים שמעין ברכה יצא במקום ברכה. ב. שאפילו במקומות שחז"ל אמרו שהוא כן יפטר הוא חייב לכלול כל דבר שמעכב בברכה עצמו. ולכן השיטה ורא"ה הוכרחו לומר אך שהפסוק עצמו אומרת שאפשר לצאת באמירת מעין ג' וכן שברית ותורה אינו אלא למצוה בעלמא. למעשה לא ראינו מי שיחלוק על הני כללים ולכן אנחנו שלא סוברים כשיטת הרא"ה והשיטה אלא מסתמכים על התוספתא וירושלמי, רמב"ם ורא"ש וכו' ופוסקים שברית ותורה כן מעכבת א"כ לא יתכן לצאת במעין ג' ואה"נ הני ב' ראשונים פסקו ככה אבל השו"ע הכריע נגדם וכידוע אין לעשות ספק משיטה שאינה מוזכרת בשו"ע ורמ"א ועד כדי כך שהתומים פוסק (כה,מ) שא"א לומר קים לי כשיטה שאינה מוזכרת בהנ"ל.

מעניין הוא שרואים בריטב"א שלמרות שהוא מסכים בפסקי הל' ברכות (ו,ז) לרבו הרא"ה שברית ותורה אינה מעכבת אבל בכל זאת פוסק (ב,כא) בהדיא שאמירת מעין ג' אינה פוטרת בהמ"ז וזה מובן מאוד לדברינו לעיל וכהא"ר שבלי דין מפורש אפי' בברכה דרבנן כמו שמו"ע א"א לפטור את חובתו ע"י אמירת מעין ברכה. (הפסק הזה נוגד להשערת הר' מ. הירשנר בהקדמת ה"ריטב"א על ברכות שרצה ליחס את השיטה לריטב"א כי א"כ הפסקים של הריטב"א סותרים למש"כ פעמים בשיטה שמעין ג' כן פוטרת בהמ"ז).

יש להוכיח עוד יותר שהשו"ע אינו סובר שיטת השיטה ורא"ה כי אנחנו פוסקים (רח,ז) שאפי' אם אמר רק מעין ברכת הזן ולא מעין כל הג' ברכות ג"כ יצא ידי חובת אמירת מעין ג'. וא"כ יוצא שלדין גם הזכרת הארץ אינה מעכבת במעין ג' ולרא"ה ושיטה הפסוק עצמו אומרת לנו שחייבים לומר הזכרת הארץ כי וברכת קאי גם על מעין ג' וכתוב בהמשך "על הארץ הטובה" במעין ג' והוא מעכב אע"כ שאנחנו לא פוסקים כשיטתם. השיטה ורא"ה גופא

לעיל דא"א לומר מעין ברכה ולצאת בלי אמירת כל דבר שמעכב בעצם הברכה הוא לאפוקי מהיביע אומר וגם בזה דבריו תמוהים לכאורה כי לבר שאינו מביא לעצמו שום ראייה ומתעלם לגמרי מהגמרא כברכת הבינו וטוען מצד עוד סברא בעלמא שבמעין ג' כיון שאין תקנה של ברית ותורה לכן אינו חסרון ואע"פ שבהמ"ז הוא יעכב אבל הוא דין בנוסחת בהמ"ז ולכן כשאומר בהמ"ז הוא חייב בבהמ"ז אבל כשאומר רק מעין ג' אינו חובה. ולבד ממה שהבאנו שדבריו סותרים את השיטה ורא"ה שעליהם הוא רוצה להסתמך וגמרא בהבינו וכו' אבל גם מצד הסברא הם לא יתכנו כי בשלמא אם מישוהו תיקן לומר מעין ג' על לחם היה נשמע וכמו תקנת מעין ז' במקום שמו"ע כליל שבת אבל פה בכלל אין תקנת מעין ג' על לחם ורק בטעות א' אמר מעין ג' א"כ אין לו נוסח שעליו הוא יכול להסתמך אלא כל מה שאפשר להסתמך עליו הוא רק כי אמר את התוכן של ברכת המזון וא"כ אם ברית ותורה כן מעכב בבהמ"ז איך יתכן לצאת פתאום בלי להזכירו והוא טענה אלימתא נגדו. ובאמת רואים מיד מהב"י ברס"ח שהוא מתקשה ונדחק ליישב הגאונים שמתירים לצאת באמירת מעין ברכה במקום ברכה שהפשטות הוא שתמיד לא יוצאים במעין ברכה וכן רואים בא"ר שם בהדיא וא"כ איך יתכן שבלי שום ראיות יבוא פוסק לומר שמעין בהמ"ז יצא (ורק רא"ה ושיטה שלפי הפשט שלהם יש ראיות ברורות הם אמרו כן פה).

עוד גמרא שישפוך אור על שאלתינו הוא העובדא שמוכא בדף לו. שאחרי שאכלו תמרים נתן ר"ג שסובר שהברכה אחרונה הוא בהמ"ז, רשות לר"ע לברך ר"ע קפץ ובירך מעין ג', טען ר"ג עליו שלמה הוא מכניס ראשו במחלוקת. שואלים האחרונים מה רוצה ר"ג מר"ע איך שהוא הוא מוכרח לומר כצד א' של מחלוקת. הגר"א גם בשנו"א וגם בפ"י לגמרא וגם רמז אליו בפ"י לשו"ע (רב, לו) תירץ שלכו"ע היה אפשר

ברא"ש שהוא פוסק (א,יד) כר' יונה שאם אכל תמרי הוא יוצא באמירת ברכת הון לבד ובכ"ז אומר מפורש (י,טז) שמעין ג' הוא דאורייתא מכח ואכלת ושבעת וא"כ ע"כ שסובר שנהי שנלמד מואכלת ושבעת אבל לא דהוי כאילו הפסוק הזאת מיירי בכל הז' מינים כמו שהם סוברים (ואולי הוא סובר שזה גופא נלמד מההפסקה של "ארץ אשר לא במסכנות") כי אז אין מנוס מלומר מעין ברכת הארץ ובאמת הפרישה (רט,ב) אומר עוד יותר ממני כי הוא רוצה לומר שבכלל הרא"ש אינו לומד מעין ג' מהפסוק ואכלת ושבעת אלא דיש איזה דרשה אחרת או שהוא הלכה למשה מסיני. וא"כ הוכחנו שלא רק אלו סוברים שמעין ג' הוא דרבנן הם ודאי אינם סוברים כשיטתם אלא גם חלק מהראשונים שסוברים שהוא כן מדאו' אעפ"כ אינם לומדים שזה מה שכתוב ב"ואכלת ושבעת" והשו"ע ומ"ב וודאי לא פסקו כשיטתם ואין לעשות מזה ספק כלל.

והנה ביביע אומר (ב, יב) כותב שיש ספק אם לומר כשיטת הרא"ה וריטב"א או לא ושיער שכל אלו שלא פסקו כמותם זה בכלל שלא ראו את דבריהם. אמנם למה שהוכחנו לעיל א. ישנו כמה מקומות שבשו"ע הכריע נגד דבריהם ב. יש די הרבה ראשונים שחלקו עליהם כמו רמב"ם, רא"ש, תוס', ר' יונה, ריטב"א וסמ"ג ויש להם הוכחה מהתוספתא וירושלמי ועליהם סמך השו"ע. ג. שהגם שהמשנה ברורה כן ראה גם את השיטה וגם את הרא"ה אעפ"כ לא עשה מזה ספק וכ"ש שלא הכריע כדבריהם. רואים אפילו בענייננו שהביה"ל (ס"ס קפ"ז) מביא את הרא"ה בענין מי שהסתפק אם אמר ברית ותורה במעין ג'. הוא קודם מביא שהחיי"א פסק שבספק צריכים לחזור אבל הביה"ל מכריע נגדו ובין אלו שהוא מביא כדי לבסס את שיטתו הוא הרא"ה ואעפ"כ אינו פוסק כמותו שברית ותורה לגמרי אינו מעכב ולכן אם הוא יודע שלא אמר ברית ותורה גם המ"ב סובר שחייב לחזור ורק אם הסתפק אז מכריע שאינו חייב לחזור. גם במה שהוכחנו

להאי פשט של הגר"א התכוון גם היביע אומר ואחרי כמה נסיונות לדחותו הוא דחאו בטענה ששאני המעין ג' של ר"ג ממעין ג' רידן כמוכן, הגר"א שהסתמך על הפשט שלו לדינא, כמו שהזכנו לעיל, ע"כ סובר שהוא ראייה מוכרחת ואינו אוחז שיתכן לומר כהיביע אומר. הנ"ל טען שכתוב בתוס' בדף לו. שלר"ג השיעור אכילה שצריך כדי לברך מעין ג' שונה מהשיעור אכילה שטעון ברכת המזון כי בהמ"ז טעון רביעית ומעין ג' טעון רק מלוא ולוגמיו משא"כ לדידן ששיעוריהו שרין אז הוא כן יפטור. כבר הזכרנו לעיל שאפי' אם היה צודק זה לא יספיק כי הוא צריך ראייה כדי לפטור ולא די לדחות ראיות שסותרים דבריו אבל לכד זה דבריו קשים הן מצד הסברא והן מצד הדין, מצד הסברא הוא תמוה כי אפי' אם נאמר שהשיעור שונה אבל מה איכפת לי בזה כי השאלה היא אם מעין ברכה פוטר ברכה או לא וא"כ מה לי איפה עוד הוא חייב לברך הברכה הזאת הפוטר פה הוא מה שהוא מעין ברכה ולא בגלל כחו במקום אחר. מצד הפשט מסת' ג"כ לא למד פשט נכון בתוס' כי תוס' מתכוון לחלק אם בעינן אכילת קביעות שלר"ג כדי לברך בהמ"ז צריכים אכילת קביעות ולא שבשיעור יש נפ"מ ומסתמא זה כוונת הגליון הש"ס שמציין בכ"א מהני תוס' את התוס' השני. לבר מהני טענות מצד תוס' עצמו, צריכים גם לדעת שהפשט הזה מופיע רק בתוס' בברכות אבל התוס' בפסחים קה: מתרץ ב' תירוצים אתריב והתוס' הרא"ש ושיטה מקובצת שמתרצים עוד תירוצ' נוסף ולפי התירוצים שלהם אין נפ"מ בשיעור בין ר"ג לדידן וא"כ גם לדרך של יביע אומר לא ידחה הפשט של הגר"א ויקוב הראיה מהגמרא שכדיעבד אינם יוצאים במעין ג'.

עוד אחרון שדן בדברי הגר"א הוא הקהלת יעקב (ס"י י"ד). הוא מקשה (גם) היביע אומר בסוף אות ט"ו מקשה כן ונשאר בצ"ע) שא"א לומר הפשט של הגר"א לשיטת הרא"ש ור' יונה שלמדו שהגמ'

לצאת באמירת ברכת המזון משא"כ מעין ג' לדעת רבן גמליאל אינו יוצא בכלל. הטעם שהיה אפשר לומר ברכת המזון הוא דכיון שאכלו תמרים והגמ' אומרת בדף יב. שבדיעבד אם בירך ברכת המזון על תמרים הוא יוצא לכן בדיעבד ממנ"פ היה יוצא בברהמ"ז והכלל הוא שכל ברכה שבדיעבד יוצאים בו אפשר לכרכו במצב של ספק. וא"כ רואים בפירושו שהגר"א סובר שאפי' בדיעבד לא יוצאים במעין ג' במקום ברכת המזון ולדבריו כך כתוב בגמ' וזה אפי' במצב של ספק ברכות.

השער ציון (קסח,עא) אומר פשט אחר כדי ליישב הקושיא הנ"ל אבל גם לפי דבריו אפשר להוכיח שהגמ' סוברת שא"א לצאת במעין ג' במקום בהמ"ז, הנ"ל אינו טוען מצד ממנ"פ כמו הגר"א אלא דהיות והוא מצב של ספק אז הדין הוא שבאכל כדי שביעה עכ"פ חייבים לברך בהמ"ז ולא מעין ג' וזה למרות העובדא שיתכן שמדאורייתא הוא כן יוצא במעין ג' אבל בכל זאת אחרי שרבנן תקנו לומר כל הג' ברכות חייבים גם במצב של ספק ברכות לברך כל הג'. אולי אם כן שהגמ' רק מדברת על מצב של לכתחילה, נאמר שבדיעבד אם אמר מעין ג' הוא יצא - אמנם, אי אפשר לומר כן כי אם בדיעבד אפשר לצאת בכל ענין שהוא או לא יתכן שחז"ל ירשוהו וכ"ש לא יחייבוהו לברך כל הג' ברכות כי הכלל הוא ששב ואל תעשה עדיף וא"כ עדיף לא לברך, רואים את הכלל הזה בר"ה ובעירובין הגמ' מביאה מח' בין ר"א לר"י כשנתערבו דם שטעון מתן ד' בדם שטעון מתנה א' ואנחנו פוסקים כר' יהושע שטוען לתת רק מתנה א' כיון ששב ואל תעשה עדיף והגמ' גם נקטה כן בעירובין במי שעלה לאילן וא"כ ע"כ גם לפי הפשט של השע"צ יוצא שכתוב בגמ' שלא יוצאים במעין ג' עכ"פ כשאכל כדי שביעה ואפי' אם יש צד שזה חיובו ורק זה יוצא מדבריו שאם לא אכל כדי שביעה וגם יש ספק אם חייב לברך בהמ"ז או מעין ג' ע"ז הגמ' לא דיבר ולדינא הוא צריך לברך מעין ג'.

השער הציון הזה בא ליישב את המג"א (קסח, לב) שפסק כן. גם ב' (קסח, יח) המג"א אומר שבספק לא יוצאים באמירת מעין ג'. באמת צריכים לזכור שהנידון שלנו הוא עוד יותר גרוע מזה של השעה"צ ומג"א כי אנחנו מדברים במקום שיש וודאי חיוב לומר בהמ"ז משא"כ הם מדברים במקום שכל חיוב בהמ"ז אינו אלא ספק וא"כ מה שהם מקילים בלא אכל כדי שביעה יכול להיות שלא יתיר לנו וממה שהם מחמירים ולא מסתמכים על מעין ג' אפשר ללמוד לנידון דידן מכח ק"ו. כדי לברר את זה ואגב נראה עוד אחרונים שפוסקים שמעין ג' אינו פוטר בהמ"ז נעיין קצת בדין של פת הבאה בכיסנין.

הב"י בסימן קס"ח (ד"ה לענין הלכה) אחרי שהביא ג' פשטים בביאור פת הבאה בכיסנין אומר וז"ל: "וכיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל". הב"ח על המקום חולק עליו וטוען "למה אמר שהוא קולא הלוא אם אינו מברך ברכה הראויה לה בין כך ובי"כ הוא חומרא שעובר על כל תשא". מזה רואים בעליל שהב"ח סובר שמי שמברך מעין ג' במקום בהמ"ז הוא עובר על כל תשא. גם בדרישה רואים שמעין ג' אינו פטור כי כותב "ואע"פ שברכת מעין ג' אינה עומדת במקום ג' ברכות". הוא מתכוון ליישב את קושיית הב"ח אבל בכל זאת הוא מודה שיש לו תירוץ רק לגבי ברכה ראשונה ולא לגבי ברכה אחרונה. המג"א כמו שהבאנו לעיל מסכים עם הב"ח. לעומת זה הט"ז (ו)

מיישב ברכה ראשונה כמו הדרישה ולגבי ברכה אחרונה האחרונים הבינו שהוא גם סוכר שמעין ג' פוטר במצב של ספק את חובת בהמ"ז. הפמ"ג והמגן גיבורים (מטעמים שונים) מפרשים שגם הט"ז אומר כן רק במצב שלא אכל כדי שביעה והם לומדים שזה כוונת הב"י "כיון דספיקא במידי דרבנן הוא", יש פשט אחר בהכנת המילים האלו של הב"י והוא הפשט של השו"ת גינת וורדים (א, כד) הוא מפרש שמה

כדף יב אומרת שבברכת הזן לכד יוצאים על תמרים ולא שמברכים כל הג' ברכות וא"כ אין הגר"א אומר שמספק אפשר לברך ג' ברכות על תמרים הא ב' ברכות יהיו לבטלה, אבל לכאורה להראשונים האלו לא כתוב שברכה ב' וג' יהיו לבטלה כי וודאי כל הג' ברכות שייכי דהא אומרים מעין ג' אלא שבדיעבד אינם מעכבים ודי בא' ולכן אם גמר הברכה הראשונה ונודע לו שלא היה מחוייב אלא במעין ג' והוא כבר בירך הזן או לא יתחיל נודה כיון שהוא כבר יצא ידי חובת מעין ג' בדיעבד אבל לא שהוא ברכה לבטלה. וא"כ יהיה בגדר של ברכה שאינה צריכה ולא ברכה לבטלה. לא רק לברך ברכה שאינה צריכה אסור אלא גם לגרום לומר ברכה שאינה צריכה גם כן אסור כמש"כ המ"ב (קעו, ב). בכל זאת הדין הוא שכדי לצאת ממצב של ספק ברכות מותר לגרום אמירת ברכה שאינה צריכה כמו שכתב השו"ע (קעב, ד) (המ"ב מסתמך על האי כלל בהרבה מקומות). הסברא הוא בגלל שזה לא נקרא שלא לצורך שכיון שיש לו ספק שהוא רוצה לפטור לכן ברכה כזאת אינה נחשבת ברכה שלא לצורך. וא"כ יתכן לומר שלא רק מותר לגרום אמירת ברכה שאינה צריכה במצב של ספק אלא גם אמירת ברכה ככה"ג לא יחשב אינה צריכה ולכן טען הגר"א שמספק היה מותר לו לברך כל הג' ברכות לכו"ע, הפשט של הקה"י עצמו הוא רק לפי דעה א' בראשונים ולרוב השיטות אין לו פשט אחר בגמרא. (הוא לא מזכיר הפשט של השעה"צ הנ"ל).

כבר הוכחנו לעיל מהגמ' ושו"ע ופוסקים שלהלכה נוקטים שמעין ג' אינו פוטר בהמ"ז ואינו נחשב ספק אבל לרווחא דמילתא נעיין מה יהיה הדין אם באמת היה ספק דהיינו שיש ספק אם הוא יצא ע"י אמירת מעין ג' כבר הזכרנו לעיל את השער הציון שבמצב של ספק אם בכלל חייבים לברך בהמ"ז או מעין ג' שהוא פוסק שאם אכל כדי שביעה שהוא חייב לברך בהמ"ז ואפי' בדיעבד אינו יוצא במעין ג'. כל

הגינת וורדים שאינו מחלק בין אכל ללא אכל כדי שביעה וכאמור לעיל זה הכל אפי' במקום שיש ספק אם בכלל תקנו בהמ"ז וכ"ש במקום שיש וודאי חיוב בהמ"ז וגם אמרנו לעיל שזה הכל אם היה ספק אבל הוכחנו קודם שאינו בגדר ספק אלא הוא בגדר וודאי שמעין ג' במקום שחייב בהמ"ז אינו פוטר.

למעשה מה שהוכחנו שצריכים לחזור ולברך ברכת המזון אפי' אחר שכבר אמר מעין ג' הוא נגד הפסק של היביע אומר הנ"ל. הפסק שלו בנוי על הרא"ה ושיטה וטוען שגם הב"י בפת הבאה בכיסנין סובר כן והוא טוען בסוף "וקי"ל ספק ברכות להקל ואפילו אכל כדי שביעה שחייב בבהמ"ז מה"ת הרי רבו הפוסקים שסוברים שמה"ת יוצא י"ח בברכת מעיג ג' וכ"פ המשנ"ב (ר"ס קצ"א) ונמצא שאין הספק אלא מדרבנן והרינון אכללא דספק ברכות להקל", כבר ראינו לעיל שהוא תופס פשט של אחרון א' (גינת וורדים) בדברי הב"י נגד כל שאר האחרונים והוא צריך את זה בנוסף למה שצריך את השיטה ורא"ה לעשות ספק. וגם הוכחנו שהשו"ע הכריע כמה פעמים נגד השיטה ורא"ה, גם מה שטוען בסוף כאילו על סמך המשנה ברורה הוא אומר שיהיה ספק ברכות ונקיל הוא בהדיא נגד דעתו של המשנ"ב שהבאנו לעיל שאומר (שע"צ קסח, עא) שלא משנה הא דמדאורייתא יוצאים במעין ג' במקום בהמ"ז וכל שאכל כדי שביעה נחשב ספק דאורייתא ולא ספק דרבנן. וא"כ יוצא שלא רק מה שהיביע אומר עושה ספק במקום שאין ספק אבל גם הפסק שלו לו יצויר שהיה ספק הוא נגד הפסק של האחרונים עד המשנ"ב לכה"פ במקום שאכל כדי שביעה.

לבד כל זה בהרבה מקרים המדובר הוא שא' אכל בתוך סעודתו לא רק פת אלא גם דבר שבאמת ברכתו האחרונה אם לא היה אוכלו תוך הסעודה, הוא מעין ג' ואז אם בטעות הוא בירך מעין ג' על הכל נקלענו לשאלה נוספת. כדי ללבן הענין נקדים את

שהב"י אומר שהוא "מידי דרבנן" הוא מכיון שמדאורייתא מעין ג' פוטר את בהמ"ז ולכן נשאר רק חיוב דרבנן לברך בהמ"ז עצמו וא"כ במצב של ספק אפשר להסתמך על הדין דאורייתא. לפי הפשט הזה הב"י עקרוני אומר האי כלל גם כשאכל כדי שביעה. אבל הפשט הזה הוא קשה כי לקמן בס"י קצ"א הב"י מביא שיש מחלוקת בזה וכמו שהזכרנו לעיל ואיך הוא יסתום פה בלי לומר שהוא תלוי במחלוקת? גם המאמר מרדכי (סוף יד) משיג על הגינת וורדים כיון שע"כ מדובר פה בלא אכל כדי שביעה ולכן ע"כ שזה כוונת הב"י וכמש"כ מהפמ"ג, גם הגר"א בסעיף י"ג בסד"ה ויש חולקים כותב וז"ל "ומזה הטעם (שלא אכל כדי שביעה, כי זה הפשט שלו בסעיף י"ג ג"כ עיי"ש) פסק ג"כ בסעיף ז' "והלכה כדברי כולם" ועמ"א ושם בסעיף ז' אי אפשר להמציא דאורייתא (כיון דע"כ לא אכל כדי שביעה דא"כ גם בפת הבאה בכיסנין יברך המוציא ובהמ"ז). למעשה המאמר מרדכי הנ"ל אומר עוד תירוץ לקושיית הב"ח והיא שאין הכרח לומר שהראשונים חולקים ביחד ויתכן שכולם מסכימים לכל הני פשטים בפ"י פת הבאה בכיסנין. לדבריו יצא שאין ראייה אפי' בלא אכל כדי שביעה מפסק השו"ע ורק מלשון הב"י "כיון דספיקא במידי דרבנן". (באמת דברי המאמר מרדכי האלו מובאים בביה"ל ד"ה והלכה אבל הנ"ל אינו מביא בדיוק כמש"כ המא"מ כי הנ"ל כותבו כדי לתרץ קושיית הב"ח וביה"ל מביאו כדי לתרץ קושיית רע"א שהוא קושיא אחרת. מסתמא כוונת הביה"ל הוא רק לומר שלפי המא"מ יש דרך לתרץ את קושיית רע"א ולא שב"כ המא"מ). מזה יוצא שראינו עוד כמה אחרונים שסוברים שבכלל לא יוצאים אפי' בדיעבד במעין ג' והם הב"ח והפרישה ויש אחרונים שאומרים שבספק ולא אכל כדי שביעה אפשר לצאת ע"י מעין ג' והם הט"ז, המגן גיבורים, גר"א, מאמר מרדכי, ומ"ב אבל כאכל כדי שביעה גם הם סוברים שאי אפשר להסתמך על מעין ג' ויש לנו את

להקל וא"כ זה נכון כשהספק הוא אם לברך עוד פעם "העץ" או לא אבל בנידון רידן שהשאלה היא אם לברך ברכת המזון וכבר הבאנו כמה פעמים הכרעת השעה"צ (קסת, עא) שאם אכל כרי שביעה אנחנו לא אומרים ספק ברכות להקל. ובאמת בנידון שלנו הוא עוד יותר גרוע כי לפי הצד שאומר שלא יצא הוא סוכר שהוא לא אמר אפי' על המחי' על הפת עצמו ויוצא שלחם נפטר בלי שום ברכה אחרונה והוא ממש ספק על ברכה דאורייתא וא"כ אם באמת המ"ב נשאר כספק אם לפסוק כהשאג"א וכמו שמשמע א"כ הוא מסופק אם בירך ברכה אחרונה על הלחם או לא ובכה"ג גם אם לא נסבור כהאי שעה"צ (כמו שפסק היביע אומר הנ"ל - בלי שום ראייה) פה יהיה פשוט ספק אם בירך שום ברכה אחרונה על הלחם או לא ולכו"ע יצטרך לברך בהמ"ז, בנוסף לזה במשנ"ב סותר את עצמו כי הוא פוסק (קע"ב) כהשיטה מקובצת בזה שאם בירך במ"מ על הפרפרת וכיון בהדיא לפטור גם את הלחם שיאכל בכל זאת אינו מועיל אע"פ שהוא סוכר שמי שבירך במ"מ על הלחם הוא יוצא ואם כן יש עוד סיבה להחמיר אפי' אם כיוון לפטור ברהמ"ז.

מאידך גיסא צריך עיון כי הסכרנו לעיל שמתני אנחנו אומרים שהברכה שבירך על דבר אחד אינו פוטר את השני היינו דווקא אם עכ"פ הברכה שבירך חל על משהו וא"כ אולי אפשר לטעון שאם אכל דבר כמו עוגה בתוך הסעודה אולי אינו מחוייב בברכת על המחיה בכלל וא"כ כל העל המחיה חל רק על הלחם ויהיה כאילו בירך על המחיה רק על הלחם הצד הזה הוא תלוי לכאורה בשאלה האם הברכת המזון שמבדך על הסעודה היא הברכה על הכל אבל בעצם כל מאכל היה מחוייב בברכה אחרונה ורק שכיון שעכשיו הוא מברך בהמ"ז אז יש בכח בהמ"ז לפטור את הכל וא"כ הברכת על המחיה כן יש לו מקום לחול ולא יפטור את הלחם בלי כוונה והיינו על העוגה וכו' שאכל בתוך הסעודה אבל אם נאמר דכל

רש"י בדף מא. ד"ה אבל בשאין, רש"י אומר שמתני נאמר שמי שבירך בורא פרי האדמה על פירות האילן יצא "ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה בורא פרי האדמה אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר הזית", והביאו גם תוס', ולא רק בציוור כזה שהיה לו לכתחילה לברך ב' ברכות אלא גם במקרה שהיה לו לברך ברכה אחת ורק שברכו על הפחות חשוב ג"כ הביא הב"י בריש סימן ר"ו מהרשב"א שגם באתרוג וזית אם הדין הוא לברך את הבורא פרי העץ על הזית מכיון שהוא מהו' מינים והוא כירך על האתרוג את הברכה למרות שזה הברכה הנכונה גם על האתרוג אבל בכל זאת לא יוצאים "שאינו בדין שיפטור מי שאינו חשוב את החשוב דרך גררא" וכן פסק הרמ"א בסימן ר"א (ה) וא"כ לכאורה אם לא כיוון בפירוש בשעה שאמר העל המחיה שלו לפטור את הלחם אלא זכר רק את המזונות היות שלחם הוא יותר חשוב ממזונות כמש"כ המ"ב (ריא, לה) והוא בירך על המזונות א"כ נאמר שאינו בדין שברכת המזונות יפטור את הלחם דרך גררא.

ואין להשיב שכל מה שדברו הראשונים והשו"ע הוא דווקא בברכה ראשונה כי עוד לא נתחייב בברכה משא"כ בברכה אחרונה וכבר הזכיר הפמ"ג את החילוק הזה (פתיחה להל' ברכות) כי כבר הוכיחו האחרונים שהעיקר הוא לא ככה. ההר הצבי (ק"ה) מביא מהשו"ת רב פעלים שהאחרונים לא סוברים כהאי צד של הפמ"ג. גם המנחת שלמה (צא"ו) הביא ראיות לזה מהשו"ע (רפט"ח) וממה"ב (ר"ח, טט) גם אפשר להוכיח כן מהביה"ל (קע"ב, ו) ד"ה וכן פוטר. ואפילו אם כיוון בהדיא כן לפטור את הלחם צ"ע אם יפטור כי למרות שהשו"ע (רו"ב) פסק שאם כיוון הוא פוטר אבל השאגת אריה טוען שמוכח ברש"י ותוס' ועוד שהם סוברים שגם כוונה לא יועיל אם בירך האדמה במקום שהיה חייב בהעץ וכו' והמ"ב (רו"י) מביאו ובסוף אמר שלא לברך עוד פעם בגלל שספק ברכות

הסעודה א"כ הא מבואר בדף מא: בגמ' ועיין שם בתד"ה אלא שפת הבאה בכיסנין אינו נחשב כטפל ללחם וכך נפסק בשו"ע (קסח, ח) ועיי"ש בביה"ל. וא"כ ברבר כמו עוגה בוודאי העל המחיה חל עליו ולא יפטור את הפת שחייב בבהמ"ז, וזה יצא אפי' לפי היביע אומר וזה אפי' בלא אכל כדי שביעה והיינו אם לא כיוון בהדיא לפטור את הלחם. ואם הוא באמת כיוון לפטור את הלחם כתבנו לעיל שג"כ אפי' ליביע אומר יש צד גדול לומר עכ"פ כשאכל כדי שביעה שאולי יצטרך שוב לברך בהמ"ז, ואם לא אכל בתוך הסעודה דבר שברכתו על המחיה ופשוט טעה ובירך על המחיה במקום בהמ"ז או הבאנו כבר שהיביע אומר סובר שאין לברך אח"כ בהמ"ז ואנחנו הוכחנו לעיל שאין כן דעת רוב הראשונים והשו"ע והרבה אחרונים מפורשים ולדידהו בכל אופן שהוא צריכים לברך ברכת המזון.

דבר שנאכל בתוך סעודת לחם נחשב טפל ללחם וא"כ אולי נאמר שטפל אינו מחויב בברכת מעין ג' בגלל שמאכל שנאכל במצב שהוא טפל אינו מחויב בברכה. אבל גם זה לא נכון כי המג"א (ריב"ד) פוסק שבעצם טפל ג"כ טעון ברכה ורק דברכת העיקר פוטר וואו וודאי העל המחיה חל על משהו וגם לרמ"א שחולק עמו וסובר שמאכל שנאכל כטפל יורד ברכתו לשהכל אבל מסתמא גם הוא יודה שפה נאמר שהעל המחיה חל על משהו כיון שהוא חייב בברכה אחרונה ואפי' לדבריו אם אכל דבר שברכתו כמ"מ וכשנאכל בטפל היה צריך לברך שהכל אבל אם אחד בירך עליו כמ"מ הוא לכאורה יצא כיון שזה בעצם ברכתו דומה למש"כ במ"ב (ר"ו, ג). וא"כ יצא שגם להאי צד העל המחיה חל על משהו ולא יפטור בהמ"ז בכה"ג. ובר מן דין כל החקירה שלנו שייכת רק בדבר שנאכל בטפל לפת אבל במקרה שהחויב על המחיה נובע ממה שאכל פת הבאה בכיסנין בתוך



הרב שניאור זלמן רישון

העושה שליח לסיים מצוותו אם צריך השליח לברך

וז"ל ואם הוא כבר בירך למה לא יעשה שליח לבדיקה והא קי"ל בכל מקום שלוחו של אדם כמותו וז"ל ובאמת שגג בזה דאף דבעל הבית מותר לשלוח שלוחו מ"מ השליח אינו יוצא במה שעושה בלא ברכה כמבוא' באבע"ז ס' לה במקדש ע"י שליח מברך השליח וכ"ת הכי נמי יברך השליח י"ל כיון שבירך הבע"ה והוא רק חדא מצוה אין לברך שני פעמים עליה ע"ש וכו' ובס' להורות נתן ח"ז ס' קא מה שדן בראיותיו. הרי מבואר שלפי הע"ש יכול לכתחילה לשלוח שליח לגמור הבדיקה ואין לשליח לברך ולפי הח"י אסור לשליח לעשות בלי ברכה אך אינו מבוא' בדבריו בדיעבד אי בדק אי יכול לברך, וע' במש"ב שם ס"ק יא שלכתחילה אין לעשות שליח כמבואר בח"י אבל בדיעבד בחלש יכול לעשות שליח ואין צריך לברך כיון דמצוה אחת היא כדברי הע"ש וכתב השער ציון שכן הסכים החק יוסף וחיי אדם (ע"ש שציין לנשמת אדם סוף הל' פסח אות לה דדבר פשוט דאין לברך דלא כח"י ומשמע קצת דלהח"י יצטרך לברך.

בשיטת שו"ע הרב

ע' שו"ע הרב תלב סעיף ט' וז"ל וכל זה לכתחילה אבל בדיעבד שעברו והפסיקו (השלוחים) בין שמיעת הברכה לתחילת הבדיקה או לא שמעו כלל את הברכה מבעה"ב אינם צריכים לברך על בדיקתם כיון שהם עצמם אינם חייבים בבדיקה זו ואינם בודקים אלא כדי לפטור בעה"ב מחיובו וכיון שהבעה"ב בעצמו אם היה בודק גם אותם המקומות שבני ביתו בודקין לא היה מחויב לחזור ולברך על אותן המקומות כיון שכבר בירך פעם אחת לפיכך גם ב"ב שעושים שליחותו אינם חייבים לברך ומ"מ לכתחילה אין להם לבדוק בלא שמיעת הברכה שהרי הם עושים מצוה בלא

שאלה: אחד שהלך להטביל כליו ובירך והטביל חלק מכליו ואח"כ נתן לאשתו להטביל את שאר הכלים, ונתעוררה שאלה אם צריכה האשה לברך שוב על הכלים שהיא מטבילה או לא.

מבוא' במחבר או"ח ס' תלב סעיף ב' בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים ואם בעה"ב רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לדבוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעה"ב ע"כ. הנה המקור להלכה זו הוא בטור וסיים הטור שעשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולם. הנה מפשטות דברי הטור משמע שבאמת כל אחד מחויב בברכה רק בברכה אחת יכול לפטור כולם וזהו שהביא ראיה מעשרה שעשו מצוה אחת (דיבר בעשרה שלבשו ציצית) אחד עושה ברכה לכולם.

והנה בעצם הענין ששייך ברכה לשליח מצינו במג"א שם ס"ק ו' דהביא לשון הטור ד' שעושין מצוה אחת ברכה אחד לכולם מאחר דאם בע"ה אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק אותו אחר מברך וצ"ע דהאין מברך והא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק וכו' וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד. וכן כתב בס' שסו סק' כ', אך המג"א דיבר כשהבעה"ב לא בירך בכלל אבל כשהבע"ה עשה ברכה ולא שמע השליח ואח"כ עשה שליח יש לע' אם יברך (וכבר דקדקנו מלשון הטור שיברך) וע' נתיב חיים מה שדן בדברי הט"ז והגהות מעשה רוקח שם. וע' לשון מש"ב שם ס"ק י' שכתב שהיה שלוחו גם לענין ברכה משמע שגם דין ברכה אין לו ע' בהר צבי ס' מד שמשיג עליו.

ע' חק יעקב שם סק' יא וז"ל ויענו אמן על ברכתו ואם אינם עומדין אצל ברכתו משמעות הפוסקים מהתוספות דא"י לשלח אותו ולבדוק ובע"ש מתמיה על זה וכתב

כולם (זהו חידוש גדול שלכאורה כל מזוזה ועיסה מצוה בפנ"ע) ולכן די בברכה אחת ואסור לגרום ברכה שאינה צריכה ע"כ.

וכתב התה"ד ש"כ"כ כאן בעצם כאן שייך ברכה לשליח רק לכתחילה אין לעשות משום ברכה שאינה צריכה וע' לקמן. אך בסוף קונטרס אחרון סיים אך ע' בס' רסג שיש חולקין בזה. ע' דבריו שם סעיף טו גבי הדלקת נרות וז"ל בד"א כשאוכלת משלה אבל אם היא סמוכה אצל בעה"ב אינה יכולה לברך שם אא"כ החדר מיוחד לה או לבעלה דאל"כ אינה חייבת כלל להדליק שם שאין חיוב נר שבת חל עליה כלל לפי שהיא בכלל בני ביתו של בעה"ב ונפטרת בנרו ואף אם בעה"ב מצוה לה להדליק ועושה אותה שליח לפוטרו מחיובו שהוא חייב להדליק שם לפי שמשמש שם בשבת אפילו משתמש שם צרכי אכילה וכו' מ"מ כיון שהוא או אשתו בירכו במקום אחד ונפטר בברכה זו כל החדרים שחייב להדליק שם כמו שנתבאר למעלה א"כ גם שלוחו אינו יכול לברך שם וי"ח וכן נתפשט המנהג במדינות אלו. וע"ש בקו"א שהביא דברי הח"י ס' תלב שאין לברך כיון דעושה בשליחות אבל אח"כ הביא דברי הטור שדימה זה לעשרה שעושין מצוה אחת והקשה אי נימא שבעצם אין להם לברך רק דין הוא עליהם לשמוע שלא לעשות מצוה בלי ברכה מנ"ל להרא"ש למצוא מלבו חיוב זה אלא ודאי שמצוה היא שא' מברך לכולם וכו'.

ולפי זה מבוא' ברא"ש ובטור דהם חייבים בברכה והטעם לפי שהם חייבים במצוה זו מדין ערבות ואף שהבעה"ב נפטר בברכה אחת לכל החדרים מ"מ הן צריכים לברך על מצות שעושין שהם חייבים בעשייתן ומה לי שחייבים מחמת עצמן ומה לי שחייבין מחמת ערבות שהרי מחויב מחמת ערבות נקרא מחויב וסיים ולהכי אין לבטל המנהג שנהגו בהדלקת הנרות כיון דיש להם על מי שיסמכו אבל גבי שופר ובדיקת חמץ שאין שם מנהג העתקתי דברי

ברכה לפניו ומבוא' שם מקורו הוא בח"י ומבוא' שכל המחלוקת הע"ש והח"י הוא אי יכול לעשות זה לכתחילה אבל בדיעבד גם להח"י אין לברך כיון דאינו מצוה שלו וזה שנוי קצת מלשון הח"י אין לברך שני פעמים על מצוה אחת ובאמת ע' בקו"א שם שמדייק למה הוצרך הרא"ש שיעמידו אצלו בברכה ולא יברכו בעצמם אע"כ דאין להם לברך בעצמם וגם אינו נכון לבדוק בלא ברכה וכתב ראע"ג דמצינו שמברכין שני פעמים על מצוה אחת כמו בתזור על ציצין המעכבין מברך עוד פעם (ע' להורות נתן ח"ט ס' כ' והגהות חת"ס ס' תל"ה לתרץ סתירת מג"א) אבל כאן אינו מברך שאינו מצוה שלו וגם רק מצוה של בעה"ב והבעה"ב באופן זה לא היה מברך (וע' נובי"ק או"ח ס' מא שמדייק לפי תוס' ברכות דף יד שכיון שבבדיקת חמץ כל חתיכה מצוה בפנ"ע עצמה יכול לברך שני פעמים ע"ש וע' עוד במשל"מ ריש הל' מעשה קרבנות ופמ"ג ס' תפט בא"א ס"ק ג' וס"ק י"ג וע' ברכת הבית הל' מילה ס"ק א').

וע' תה"ד ס' תלב שכתב לבאר מה שהביא הרא"ש מעשרה שעשו מצוה אחת שבאמת יכול כל אחד לברך בעצמו אך לכתחילה אין לברך משום ברכה שאינה צריכה כמו שכתב הרב בעצמו בס' ריג סעיף ז' וז"ל וכל זה (שרשות לכל אחד לעשות ברכה) כשכל אחד מקיים מצוה שלימה אבל אם בין כולם נעשה מצוה אחת שלימה אחד מברך לכולם בכל ענין ואין רשאים לברך כ"א לעצמו כגון בני ביתו של בעה"ב שבדקין את החמץ בחדר הבית שלא נשלמה המצוה ולא יצא י"ח ביעור עד שיבערנו מכל חדריו ואפילו רבים שעושים מצוה אחת שלימה לאדם אחד שכולן מוטלת עליו חובה כגון שמפרישין חלה מעיסותיו או קובעים מזוזות בפתחיו או מלין את בניו בשעה אחת אין רשאים לחלק אלא צריכין לעשות ביחד כדי שיברך אחד לכולם כיון שלא יצא י"ח מצוה זו עד שיעשה כולם הרי לא נגמר מצוה עד שיעשה

לו שהוא יגמור הרי זה יגמור ואינו צריך לברך וכן בביעור חמץ וכיוצא בזה ויש לו ראייה לדבריו מברכת התורה קודם תקנה שהפוחת מברך לפנייה והחתום מברך לאחריה ואמצעיים קוראין בלא ברכה ונפטרו בברכת הראשון דקריאת התורה בצבור כחדא מצוה חשיבא ובתר תקנה דתקינן דכל חד מברך הא פרישנא התם דמשום נכנסין ויוצאין הוא (ובעצם ראייה מברכת התורה ע' בקו"א שם ובדרכי תשובה הובא לקמן מה שהביא מישועת יעקב). והובא בריטב"א פסחים דף ז: ובחולין דף פו: וע' אחרונים שנתקשו כיון דלא שמע הברכה מבעה"ב למה לא יעשה השליח ברכה וע' בדרכי תשובה ס' יט ס"ק פב שביאר כוונתו ע"ד הע"ש שכיון ששלוחו של אדם כמותו והבעה"ב כבר עשה שליח אין צריך השליח לברך אך סיים כיון שכלפי בדיקת חמץ כבר הכריעו אחרונים כהח"י שצריך השליח לברך (כן למד בדבריו) והביא מספר מחוקק יהודה שכתב שדברי הח"י חוק ולא יעבור וממילא גם כאן יצטרך לברך וע' גם בכף החיים שם ס"ק נ' שנדחק שדברי הבדק הבית דיבר ששמע השליח הברכה ע"ש. ולפי זה כ"כ בטבילת כלים יצטרך לברך, ואפילו לפי המש"ב ושור"ע הרב שהכריעו בבדיקת חמץ שאין לברך והבדק הבית דימה אותו יש לחלק לדבריהם כמו שבארנו לעיל שכאן בעצם כל כלי חפץ מצוה בפנ"ע וע'.

והנה מצאתי חידוש בגדולי הקדש יו"ד ס' רפט ס"ק א' שכתב לדון שיצטרך השליח לברך לפי מה שמבואר במחנ"א שלוחין ס' יא שכל דבר שנעשה אפילו בלי שליחות כמו מזווה אי קבע אפילו בלי שליחותו הוה מצוה וכן בבדיקת חמץ אפילו עשה שליחות לא שייך ע"ז שליחות ולפי זה כתב שהשליח יברך וזהו חידוש גדול ע' בחו"מ ס' שפב בפוסקים שם בענין שליחות במילה. וע' הגר"י קוטנא יו"ד ס' יט ס"ק ב' (או' ו') מה שהקשה על המחנ"א וע' דע"ק יו"ד ס' רפט.

הע"ש וח"י כיון דלא מציינו באחרונים שיחלקו עליהם בפירוש וגם ספק ברכות להקל ובפרט שכ"ה מוכרח לדעת השו"ע כמ"ש ס' תל"ב ע"כ. ולמסקנא נמצא שהיה מחלוקת הפוסקים אי השליח יכול לברך.

ועצם סברא שכתב דכיון דמחויב מחמת ערבות שייך ברכה זה דלא כהמג"א שנתקשה למה מברך שליח ברכה כיון דאינו מחויב בדבר ולדברי הרב אינו קושיא שמחויב מדין ערבות ויש לע' בהפרשת תרומה וראיתי במנחת שלמה ח"ב ס' נו שהאריך שהביאור במג"א הוא מדין ערבות וע' ספר העקרים מר"ש קלוגר בעניני ברכות.

ומזה יש לדון בטבילת כלים אי זה שטובל כלים מברך או שלכאורה הוא תלוי במחלוקת גבי בדיקת חמץ והדלקת נרות אך לכאורה י"ל לפי סברת הרב שזה שיכול לברך הוא משום שמחויב מדין ערבות לבדוק ולהדליק לא שייך זה בטבילת כלים וכן גבי תרומה ושחיטה שהרי אינו מחויב בהם ואי בעי לא טבל ולא שחט ואפילו אי נימא דשייך ערבות על הברכה בשחיטה יש לע' אי נקרא מחויב לשחוט שיכול לברך על מעשה עצמו שמחויב לשחוט ולטבול בשביל חבריו. אך לכאורה יש לע' מצד שני שבשלמא בבדיקה והדלקה שכל זמן שלא גמר היה מצוה אחת י"ל כיון שהבעה"ב כבר בירך על מצוה זו ושלוחו של אדם כמותו ממילא אין לשליח לברך משא"כ בטבילה שבעצם כל כלי הוה מצוה בפנ"ע וכל כלי מחייב ברכה רק יש דין שהבעה"ב יכול לפטור כמה כלים בכרכה אחת (ע' ספר המכריע ס' סא) אבל כששליח עושה אולי צריך לברך.

ומצאתי בזה דברים מפורשים בבדק הבית (מהרשב"א) סוף שער ראשון וז"ל ועוד הוא אומר רבינו משה ז"ל שמי שבא לשחוט בהמות או עופות הרבה וכירך והתחיל לשחוט יכול לומר לחבירו לגמור בהן ולא שיהא הוא נמלך בהן שאילו לא היה חבירו שוחט הוא היה גומר אלא שאמר

שאדם שיש לו כמה מזוזות כל זמן שלא נגמר הכל לא נגמר מצותו מחודש שלכאורה כל מזווה הוה מצוה בפנ"ע. וכעין מצאתי בריב"ש ס' שפד שכמו בחמץ כל זמן שלא נגמר הכל לא נגמר מצותו כ"כ במילה שכתוב המול כל זכר וע' או"ש סוף הל' מילה שהקשה עליו.

אך ע' שו"ע הרב ס' תנו סעיף ד' ונהג שמכל עיסה מפרשת אשה אחרת ומברכת לעצמה הרי דאע"פ דיכול לפטור הכל בברכה אחת אינו שאלה של ברכה שאינה צריכה וע' יחזקאל דעת ח"ב ס' לב שיש חולקין על שו"ע הרב והביא ליישב שבס' תנו דיבר שאין כל העיסות מוכן ע' דעת קדושים ס' רפט אבל אי הכל מוכן אסור משום ברכה שאינה צריכה ומצאתי בדרכי תשובה ס' כח ס"ק סט שהביא מר' שלמה קלוגר שכל האיסור של ברכה שאינה צריכה הוא משום זלזול ברכה אבל העושה מצוה ע"י הרבה אנשים הוה הידור מצוה ואין שאלה של ברכה שאינה צריכה. ולמעשה המנהג להקל במזוזות שמכבדים כמה אנשים וכן בחלה ע' ש"ך הל' חלה.

עוד יש לדון כאן אי האשה לקחה הכלי בעצמה וטבלה בלי שליחותו תצטרך לברך וכן כתב התב"ש ס"ס יט שאפילו להבדק הבית אי שחט בלא שליחותו יצטרך לברך וע' לשון ריטב"א בפסחים דלא משמע כן.

עוד שמעתי לדון מהרה"ג הרב מוזסון שליט"א (רב דחסידי גור רמות) לדון לפי מה שמחדש המהרש"ם בתשו' ח"א ס' מ"ה שהיום שנוהגים לכתוב בכתובה ונכסיהם שוה בשוה היה איש ואשה שוים בנכסים דלא כמו שכתב בטוב טעם ודעת שהוה רק שופרא דשטרא א"כ כשאשה טובלת הכלים לא הוה בגדר שליחות רק כליה ויכולה לברך וכ"כ מצינו בתשו' שם אריה ס' טו הובא ברב פעלים ח"ב ס' ס"ו גבי הדלקת נרות שאפילו הדליק הבעל בברכה יכולה האשה לברך שגם היא הוה כבעה"ב ולא בגדר שליח ע' יחזקאל דעת שם מה שהשיג ע"ז וע' בכל זה.

ה) מה שיש לדון אפילו אי צריך לברך אי יש שאלה של ברכה שאינה צריכה שהבאנו לעיל משו"ע הרב שיש שאלה של ברכה שאינה צריכה משום שכל שהוה מצוה אחת צריך לעשות בברכה אחת. ועצם סברתו



הרב פינחס דיק

בירור דין פת הבאה בכיסנין

בקובץ באו"י (גליונות עט, פ, פא) כתב הרב ראובן חיים ש. שטיינברג מאמר מקיף בענין "לחם מזונות" והביא מש"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' י"ז) דסמכו העולם לברך בורא מיני מזונות על מיני לחמים שנילושו ברוב מי פירות (והיינו יותר מכמות המים) אף שטעם הלחם כמעט שוה ללחם רגיל ואין התערובות מי פירות ניכר בעיסה וכמש"כ המהרש"ם (בדע"ת קס"ח ס"ז) דהיכא שיש רוב מי פירות א"צ שיורגש טעם המי פירות בהעיסה, והרב הכותב האריך לבאר דברי הפוסקים בדין פת הבא בכיסנין, ובסיכום העלה דקשה לסמוך על דברי המהרש"ם ולברך בורא מיני מזונות על מיני לחם אילו מכמה טעמים.

א) דדברי המהרש"ם מחודשים וצ"ב וגם מיוסדים בשיטת הב"י אבל לדידן דקי"ל כהרמ"א בעינן שיהא טעם המי פירות נרגש הרבה וכמבואר בט"ז (קס"ח סק"ז), וע"ש בקובץ (גליון ע"ט) שביאר שכן ס"ל כל הפוסקים.

ב) גם המהרש"ם לא כתב כך רק אם נעשו כמי פירות שנעשו ע"י כישול הפירות במים אבל מין מפירות שנעשו ע"י סחיטה אין דינו כמי פירות ולכן צ"ב מקור המנח"י להקל במין פירות שנעשו ע"י סחיטת פירות, וגם תמה על אלו שמשתמשים "במין משוחזר" דבכה"ג גם המנח"י כתב דאין להתיר בכה"ג, (וע"ש בגליון פ' דהאריך לבאר כל דיני מי הפירות).

ג) עוד כתב שם דלפי מה שכתב הב"י ושא"פ דהטעם דמברכים במ"מ על פהב"כ ומשום דלא תקנו חז"ל לברך המוציא בכזית לחם רק בלחם שדרך בנ"א לקבוע ע"ז סעודתם ולכן פהפ"כ דאין הדרך לקבוע ע"ז (אלא אוכלים בדרך ארע') מברכים בורא מיני מזונות, א"כ בזמננו שאלו לחמים עשויים כתחליף ללחם רגיל והרבה בנ"א קובעים סעודתם עליהם מסתברא דלכו"ע דינו כפת גמור וברכתו המוציא אפילו בכזית.

ד) בכל אופן אפילו אם נימא דדינו כפהב"כ וברכתו במ"מ היינו רק כשאוכל מעט בדרך ארעי ואינו קובע סעודה ע"ז אבל אלו שקובעים סעודתם ע"ז (או שאוכלים כשיעור קביעת סעודה) פשוט דצריכים נט"י ולברך המוציא וברהמ"ז (כמו בכל פהב"כ) וע"ש בקובץ (גליון פ"א) דהרחיב בבירור השיטות כשיעור קביעת סעודה, עכתו"ד הכותב.

והנה במאי דכתב בדבריו האחרונים יפה העיר וכבר צווחו ע"ז קמאי (ע"י בערוך השולחן) וראוי למנוע מלהשתמש כאלו לחמניות במקומות שעלולים ליכשל בזה באכילתו לקביעת סעודה אמנם לגופו של הנדון אם דינם כפת גמור או כפהב"כ נ"ל דיש לדון בזה טובא ומפני שנלע"ד ביאור דברי הפוסקים באופן אחר ולכן אף דאפשר דראוי להחמיר בזה דמ"מ מירי ספיקא לא נפקא, וגם דקשה לברר המציאות בזה היאך נאפות והרבה פעמים דינו כלחם גמור מ"מ לא אמנע מלברר דברי הפוסקים כפי הנלע"ד כיון דנפיק מינה נ"מ הרבה, וחילקתי המאמר לכמה חלקים.

פרק א) נבאר יסוד הדין פהב"כ, ודברי המהרש"ם בדין עיסה שנילושה ברוב מי פירות ושכן הוא דעת הרמ"א ומשמעות רוב הפוסקים.

ובהמשך המאמר יבואר בע"ה מש"כ הפוסקים דפהב"כ הוא לחם שאין דרך בני אדם לקבוע עליו, ואם נשתנה הדין בזמננו או שתלוי בהכללים שקבעו חז"ל, וגם יבואר המקור דמין שנעשו מסחיטת פירות חשוב כמי פירות, ומה שיש לדון דגם "מין משוחזר" נחשב כמי פירות לענין זה. וזה החלי בעזה"שית.

פ"י ר"ח (ומובא ברבנו יונה והערוך), שהוא פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם בדבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין, ודיעה השניה הוא דעת הרמב"ם שכתב

פרק א' - יסוד הדין פהב"כ

א) בשו"ע (קס"ח ס"ז) הביא ג' שיטות בפ"י פת הבא בכיסנין, דיעה הראשונה הוא

עליהם מ"מ לכל אחד פירושו של השני הוי לחם גמור, וע"כ דצריך שיהא פת זו משונה משאר לחם שדרכו לקבוע ע"ז ובוה נחלקו הראשונים בגדר השינוי דע"ז יוצא פת הבא בכיסינן מכלל לחם גמור ונראה דהביאור בזה הוא דכל פת שאינו משונה הרבה אלא דדומה ללחם גמור א"כ הרי זה נחשב ממין לחם שדרכו לקבוע ולכן אין הדבר תלוי בכל לחם אם על לחם זה קובעים עליו או לא, אלא אם דומה ללחם גמור או לא, ולכן אף דלהלכה נקטינן ככל הפירושים כתבו הרבה פוסקים דאין כל אחד אלא ספק פהב"כ¹.

איברא דאין דבר זה מוסכם בכל הפוסקים ובמאמר מרדכי כתב דאפ"ל דלדינא לא פליגי וכל אחד נקט פירוש אחר, ומהאי טעמא נקטינן ככולם משום דבכולם אין הדרך לקבוע עליהם וכ"כ הלבוש, וכ"כ הבית אפרים (או"ח סי"ג) ולדידהו היה אפ"ל דכל לחם שאין דרכו לקבוע ע"ז הרי זה פהב"כ, אמנם גם מדבריהם מבואר דמ"מ בעינן שיהא עכ"פ אחד מהשינויים שפירשו הראשונים כדי להוציא פת זו מכלל לחם גמור, וכן מבואר מכל הפוסקים דלא כתבו סתמא דכל פת שאין הדרך לקבוע עליו הרי פהב"כ אלא דשקלו וטרו בכל נידון לאיזה פירוש הוא דומה כדי לבאר אם דינו כפהב"כ או כלחם גמור, הרי שזה דבר מוסכם בכל הפוסקים דאין פהב"כ בנוי על ג' הפירושים דלעיל, כך שביורו כל מין פת אם דינו כפהב"כ או לחם גמור צריך להיות ע"י השתייכותו לאחד מג' פירושים אלו, (ולהלן פרק ג' יבואר עוד מזה וגם יבואר שם דיעה מחודשת בזה מהדרך חיים) ולכן נבאר

שהוא עיסה שנילושה בדבש או שמן או חלב או שעירב בה מיני תבלין, ודיעה השלישית הוא שיטת הרב האי גאון (ומובא ג"כ בערוך) שהוא כעכין יבשים וכוססין אותם והיינו (קיכלאך או בייגלאך), והלכה כדברי כולם שלכל אלו נותנים להם דינם שאמרו בפהב"כ דמברכין במ"מ ואחריו מעין שלש, ואם אכלו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו מברך המוציא וברהמ"ז.

והא דנקטינן ככל הפירושים כתב הב"י דהוא משום דספיקא דרבנן לקולא ולכן כתבו הפוסקים דהיכא דאכלו פהב"כ בתוך הסעודה (שלא מחמת הסעודה) דאזלינן להיפך לקולא ונותנים להם דין פת גמור ויוצא בברכת המוציא שבירך על הפת, ואין לברך תוך הסעודה רק על דבר שהוא נחשב כסינין לדברי הכל (וכמבואר בהגהות רע"א ודגמ"ר ובשועה"ר וע"י בביה"ל ס"ח מש"כ בזה).

והנה ביסוד הדין פהב"כ כתב הב"י דאף שהוא ג"כ לחם מ"מ לא תקנו חז"ל לברך המוציא בכזית אלא על לחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, ופת זו כיון דאין הדרך לקבוע ע"ז אין מברכין עליו המוציא, וכ"כ בלבוש שכל שאין דרך רוב בנ"א לעשות כמותה ולקבוע ע"ז סעודתם ואחריהם נמשכו כל הפוסקים וכמבואר מתוך דבריהם (ב"ח, אבן העזר, שועה"ר ס"ח, מ"ב סק"ג, חזו"א סי' כ"ו סק"ח ולהלן פרק ב' נבאר בארוכה מהו הפי' לחם שאין דרכו לקבוע).

אמנם מבואר ג"כ דכדי שיהיה לפת דין פהב"כ לא סגי בזה דאין הדרך לקבוע ע"ז, וכמבואר מהא דנחלקו הראשונים בדין פהב"כ, הרי דאף דלכולם אין הדרך לקבוע

1 ולפי"ז אם אוכל ביחד ב' מיני פהב"כ צריך לברך המוציא וברהמ"ז דממנ"פ אחר מהם הוי לחם גמור וכ"כ בקצשו"ע, אמנם ע"י בדע"ת קס"ח שכתב דצ"ע ד"ל כמש"כ הבית אפרים (שהבאתי בסמוך) דלא פליגי הראשונים זע"ז לדינא, ומשמע דלקולא נקטינן כדיעה זו דלא פליגי זע"ז אבל לחומרא (לברך בתוך הסעודה) חיישינן לדעת רע"א והאבן העזר דכודאי פליגי זע"ז, וכן מבואר במ"ב שסתם בס"ז כהמאמר מרדכי, וכמש"כ בביה"ל שם ובס"ח כתב לחוש לדעת רע"א, וע"י בשועה"ר נקט מעיקר הדין דיש לסמוך דכל מין פהב"כ ברכתו במ"מ, אלא שכתב שכל בעל נפש הרוצה להחמיר ע"ע לא יאכל אלא פת שנילושה במי פירות והיא ממולאת בפירות ויוצא בהם כי אם בתוך הסעודה.

דברי השו"ע הרב

ושאר פוסקים בדעת הרמ"א

(ג) בשו"ע הרב (קס"ח סי"א) כתב וז"ל וי"מ שפהב"כ היא פת שנילושה בדבש או בחלב וכו' ואפילו עירב בה מעט מים אם הרוב הוא משאר משקין מברכין עליו במ"מ וברכה אחת מעין ג', ואע"פ שכל המשקין אין מוציאין העיסה שנילושה בהם מתורת לחם לענין חלה מ"מ אין דרך בנ"א לקבוע סעודה אלא על פת שנילושה במים לפיכך אין בה חשיבות לחם גמור לברך המוציא ובהרמ"ז וכו' אבל עיסה שנילושה במים ועירב בה מעט דבש ותבלין אע"פ שטעם הדבש ותבלין נרגש בעיסה אין מברכין עליו במ"מ כיון שהרוב מים וכו' עכ"ל הרי מפורש דקאי בשיטת הרמ"א בדמיעוט מי פירות הוי לחם גמור ואעפ"כ כתב דהטעם דנילוש במי פירות ברכתו במ"מ משום דאין זה דרך בנ"א לקבוע רק על לחם שנילושה במים לבד וע"ז רוב מי פירות יוצא פת זו מתורת לחם גמור, ולא הזכיר כלל דבעי שיהא נרגש הטעם, ואדרבה כשכתב הטעם דמיעוט מי פירות דינו כלחם גמור, כתב דאע"פ שהטעם נרגש אין מברכים עליו בורא מיני מזונות כיון שהרוב הוא מים הרי להדיא דסובר דלפי הרמ"א תלוי דין זה ברור מי פירות ולא בהרגשת הטעם, וכן מפורש בדבריו בסידור (סדר ברכת הנהנין פ"ב) וז"ל "ואם עירב מעט מים בלישתה הולכין אחר הרוב" וכן מבואר מדברי האבן העזר (אחרי שכתב דכראי הם דעת הרמב"ם (ורש"י) לסמוך עליהם (כתב) וז"ל "והיינו אם נילוש ברוב שמן ומיעוט מים וכדמשמע פשטא בלישנא דהרמב"ם" וכן מדברי הבית אפרים (או"ח סי' י"ג), והמגן גיבורים (סקכ"ג) דכתבי דלפי הרמ"א תלוי ברוב מי פירות ולא הזכירו כלל דתלוי בהרגשת הטעם.

(ד) וכן מבואר להדיא מדברי השלה"ק (שער האותיות כלל ב' אות ב') ע"ש אחרי שהביא דברי המחבר והרמ"א בדעת

שיטות הראשונים והחילוקים שביניהם ונתחיל בפ"י הרמב"ם שהוא דיעה השניה בשו"ע שזהו העיקר שיטה שנוגע למאמר זה.

דין עיסה שנילושה במי פירות

(ב) כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פהב"כ אע"פ שהוא פת מברך עליה במ"מ יעושר, ובכמות המי פירות והתבלין נסתפק הב"י אי בעינן דוקא רוב מי פירות ותבלין ומיעוט מים או דסגי במיעוט מי פירות ותבלין והעלה דגם במיעוט מי פירות או תבלין אין מברכים עליו המוציא כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודתם עליו וסיים הב"י והוא שיהיה טעם התערובות ניכר בעיסה, ולכן בשו"ע שינה מלשון הרמב"ם וכתב "ויש מפרשים שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה" והיינו לשיטתו דהרמב"ם מיירי גם בעירב בה מיעוט מי פירות או תבלין וסיים בשו"ע "והוא שיהיה טעם התערובות המי פירות או התבלין ניכר בעיסה וכמ"ש בב"י.

והרמ"א חולק ע"ז וכתב "וי"א שזה נקרא פת גמור אא"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקור"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגין", ולפום ריהטא משמע דסובר הרמ"א דכדי שיהיה בזה דין פהב"כ צריך שיהא כמיני מתיקה והיינו שטעם התערובות נרגש הרבה, וכ"כ הטי"ז (שם סק"ו) ואחריו נמשך המ"ב (שם סקל"ג) שכתב דלפי הרמ"א בעינן שיהא טעם התערובות נרגש הרבה מאד עד שע"ז הם העיקר וטעם העיסה הטפל, ע"ש, ולפי"ז משמע שבזה חולק הרמ"א על הב"י, דלפי הב"י סגי שיהא "הטעם" התערובות ניכר בהעיסה ושע"ז אין הדרך לקבוע ע"ז סעודתם אבל לפי הרמ"א בעי שיהא "הטעם" התערובות נרגש הרבה כמיני מתיקה, אמנם באמת משאר הפוסקים לא משמע כן בדעת הרמ"א וכדאבאר:

ודאי הוי פהב"כ, אבל אין כונתו דבעינן שיהא דוקא בכה"ג, ונראה להביא ראיה לזה ממש"כ דנילושה בחלב ואין בו מים כלל, ופשוט דא"צ שיהא כולו בחלב וגם ברוב חלב סגי וכמפורש בהגה"ה, וכבר העיר ע"ז באלי" רבה (קס"ח אות י"ג) אלא הנראה כמש"כ דלא כ"כ רק לרווחא דמילתא וא"כ גם מה שכתב דטעם החלב ניכר יפה אין כונתו דבלא"ה אין לזה דין פהב"כ, וכך משמע באלי" זוטא דהשמיט מילים אלו וכתב "אבל אותה פת שנילושה בחלב ואין בו מים כלל האי ודאי הוי פהב"כ, הרי דסובר דאין זה לעיכובא, ועי' לקמן אות ט"ז שנבאר בזה בדרך אחר מה שנ"ל בכונת השל"ה בזה שכתב דבכה"ג ודאי הוי פהב"כ אליבא דכו"ע].

(ה) וכן מבואר מדברי הב"ח אחרי שבא לחלוק על פסק השו"ע דכתב להקל ככל הדיעות כתב וז"ל ולכן נראה עיקר דאם אינו מתובל כלל וכו', או אפילו הני כיסנין שנילושין בדבש או שמן או חלב והמים הם הרוב כל אלו אין לאכלם רק בתוך הסעודה אבל אם הדבש או השמן או החלב הוא הרב והמים הם המיעוט דבטלין במיעוטן משמע דבאה כו"ע מודו דיש להם דין כיסנין וא"צ לומר אם אין שם מים כלל אלא שכל העיסה נילושה בדבש שיש לה דין כיסנין, עכ"ל.

הרי להדיא שכל שנילושה ברוב מי פירות ומיעוט מים יש לה דין פהב"כ, ולא הוזכר כלל דתלוי בטעם המי פירות, (ועיי"ש בב"ח שכתב שמצא בליקוטים שכמה גדולים היו נוטלין ידיהם על אכילת לעקו"ך שמוכרין בשוק ומברכין עליהם המוציא, ועיי"ש דסברי דלא סגי בזה שנילוש ברוב דבש נגד המים ואפילו בלי מים כלל הוי פת גמור הואיל והקמח הוי העיקר ויותר מהדבש, ורק באלו לעקו"ך שהיה הדבש יותר מהקמח היו מברכין במ"מ, ועיי"ש דאין נוהגין כן אלא דיר"ש לא יאכלם כ"א בתוך הסעודה, ועי' במג"א שהביא דבריו, אמנם הט"ז וש"א פ' כתבו דאין חוששין לזה דהוי דעת יחידיה).

הרמב"ם כתב וז"ל "ומ"מ ירא שמים יוצא ידי כולם ולא יאכל לכתחילה פת הנאפה מעיסה שעירב בו דבש או שמן או חלב או תבלין אם טעם התערובות המי פירות ניכר בעיסה אלא בתוך הסעודה וכו' " ובהגה"ה שם מפרש כונתו וכתב וז"ל פי' הדבש או התבלין הם הרוב והעיקר שהעיסה נילושה בהן ולא נתן מים אלא מעט ובטלין במיעוטן ובהא כו"ע מידו דיש להם דין פהב"כ וכש"כ אם כל העיסה נילושה בדבש או בשאר משקין ואין בה מים כלל וכו' דלא נחלקו אלא על פהב"כ הבא מעיסה שעירב בה דבש או שאר מיני משקין והמים שבעיסה הם הרוב שמהרי"ק ס"ל שזוהו נקרא ג"כ פהב"כ אם טעם התערובות ניכר בעיסה ומוהר"ם ס"ל שזוהו נקרא פת גמור הואיל והמים שבעיסה הם הרוב אע"ג שנתן בה ג"כ שאר משקין כיון דמיעוטא ניהו בטלים הם לגבי המים ויש לאותה עיסה דין פת גמור לכל דבר" עכ"ל, הרי להדיא דלא נחלק הרמ"א על הב"י רק בדבר זה דברוב מים הוי לחם גמור, ושהרמ"א ס"ל דצריך דוקא רוב מי פירות אך לא כתב כלל דתלוי בהרגשת הטעם של המי פירות, אלא ברוב ומיעוט מי פירות.

[איברא דבהמשך דברי השל"ה איכא משמעות דגם אם נילושה ברוב מי פירות צריך שיהא טעם המי פירות ניכר יפה, והיינו ממש"כ "אבל אותה פת שנילושה בחלב ואין בו מים כלל כי אם חלב ממש וטעם החלב ניכר בה יפה ודאי דין פהב"כ יש להם אליבא דכו"ע" הרי דמשמע דגם בנילושה כולו במי פירות (וכש"כ ברובו) דמ"מ צריכים שיהא הטעם ניכר יפה אמנם כבר כתבתי דמדבריו בהג"ה משמע דאינו תלוי בהרגשת הטעם אלא ברוב ומיעוט, ונראה דמש"כ בפנים דטעם החלב ניכר יפה אין זה לעיכובא אלא כיון דלקושטא דמילתא ניכר הטעם כתב כן, דבכה"ג ודאי הוי פהב"כ, ומשום דמיירי "באותה עיסה" שנילושה בחלב (דמשמע שהיו נוהגין לאכול איזה מין עיסה שנילושה בחלב) ע"ז כתב דאותה פת

שיהא טעם התערובות ניכר היינו רק במיעוט מי פירות, ורוב מים אבל ברוב מי פירות ומיעוט מים א"צ שיורגש טעם המי פירות בעיסה, וכן מוכח בכ"י, אלא דבעינן שיהא המי פירות [עצמן] משונה בטעם ובמראה ואין להקל במי אורז עכ"ל.

הרי שכתב להדיא דהיכא שיש רוב מי פירות א"צ שיורגש הטעם וכמשמעות כל הני פוסקים דלעיל,³ אלא דעדיין צ"ב כמה דברים, חדא מהו הסברא בזה, דלכאורה אם טעם הלחם הוי כשאר לחם א"כ כמה חשוב אין דרכו לקבוע, ועוד צ"ב הוכחת המהרש"ם מדברי הב"י, וביותר צ"ב הרי דבריו מיוסדים בשיטת הב"י, אבל מדברי הרמ"א בשו"ע משמע דבעינן שיהא טעם המי פירות נרגש הרבה, וכמש"כ הט"ז להדיא וכדי לבאר דברי המהרש"ם אעתיק לשון הב"י.

(ח) וז"ל הב"י והרמב"ם כתב (פ"ג מהל' ברכות הליט) שהוא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיה נראה לומר דהיינו דוקא בשלא נתן מים אלא מעט אבל אם נתן בה מים הרבה אע"ג שנתן ג"כ שאר משקינן כיון דמיעוטה נינהו בטלים הם לגבי המים ויש לאותה עיסה דין פת גמור לכל דבר, והכי דייק לישניה שכתב שנילוש בדבש וכו' דאל"כ הל"ל עיסה שנתן לתוכה דבש, אלא דמש"כ או שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא דהא תערובות תבלין דבר מועט הוא ואפ"ה מוציאו מתורת לחם לענין המוציא, ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן (חלה פרק ב') דחייבת כחלה

(ו) וכן מבואר מדברי המהרש"ק (בספר החיים קס"ח ס"ח) וז"ל "במי פירות, בעינן שיהא רוב מי פירות ולדעת קצת בעינן שיהא המי פירות עיקר ממש, ועכ"פ רוב מי פירות בעינן", וכן בהמשך דבריו שם כתב "אבל כאן להיות נחשב פה"כ הרי באמת הקמח עיקר והרי דעת כמה דאף כנלוש בדבש ממש בעינן שיהיה הדבש כ"כ שיהיה העיקר ונהי דאנן לא קיי"ל כן היינו נהי דהקמח עיקר מ"מ כיון שנילוש במי פירות לא הוי פת", הרי להדיא לדדין א"צ שיהא המי פירות העיקר, אלא דתלוי במי פירות, ומש"כ דלדעת קצת בעינן שיהא המי פירות עיקר נראה דכוונתו להמקצת גדולים שהביא הב"ח דסברי דלא סגי שיהא המי פירות או התבלין רוב נגד המים אלא דבעינן שיהא העיקר ממש והיינו יותר מהקמח ג"כ, אלא דאנן לא קיי"ל כן וכמש"כ לעיל.

הרי דכל הני פוסקים כתבו דדעת הרמ"א הוא דלפי הרמב"ם תלוי דין פה"כ ברוב מי פירות ולא הזכירו כלל דבעינן שיהא טעם המי פירות נרגש הרבה,² ולכאורה צ"ע מה צריך דוקא שיהיה רוב מ"פ דלא מסתבר לומר שהוא משום דכשיש רוב מי פירות אז נרגש הטעם הרבה, דזה תלוי לפי איכות טעם הפירות, ויש דאף כשהם מיעוט נמי ישפיעו הרבה על טעם הפת א"כ מה נקטו הפוסקים דבעינן רוב דוקא, ומזה מוכח דהא דבעו רוב אינו משום דתלוי בטעם.

דברי המהרש"ם

(ז) וכן כתב המהרש"ם (בדע"ת קס"ח ס"ז) להדיא וז"ל מש"כ בשו"ע דבעינן

2 אמנם מצאתי בחמד משה (קס"ח סוסק"ה) דכתב דכונת הרמ"א הוא שמרגישין טעמו הרבה מאד, וכמש"כ הט"ז, ויש ליישב כמו שיבואר להלן (אות י"ח וגם בהערה 13) בדעת הט"ז אמנם עיי' בערוך השולחן סכ"ד דמה שכתבו הפוסקים רוב ומיעוט לאו דוקא אלא דתלוי בהאיכות של המי פירות, ודבריו דחוקים וכן מש"כ שם דגם הב"י ס"ל כהרמ"א ומש"כ הב"י דבעינן שיהא ניכר כהעיסה היינו בראיית העין וכו' דבריו תמורהם וצע"ג דמפורש בכ"י דניכר היינו בטעם.

3 וכן הובא בספר וזאת הברכה (פרק ב' אות ב') שכן הורה לו הגרי"ש אלישיב שליט"א (ועיי"ש בהקדמה) שכין נילוש ככולו מי פירות ובין שנילוש ברוב מי פירות ולא ניכר הטעם מברך כמ"מ, והיינו כדברי המהרש"ם ומשמעות כל הני פוסקים שהזכרנו לעיל.

הדברים הוא דס"ד ובנילוש במי פירות אינו לחם כלל וכן ברוב מי פירות ומיעוט מים משום דרובו ככולו והוי כנילוש כולו במי פירות ולכן בנילוש ברוב מים ומיעוט מי פירות א"כ פשוט דהוי לחם ולפ"ז דינ ברכת המוציא נקבע על כל דבר שחשוב לחם, וע"ז הביא ראייה מחלה דאף שנילושה כולו במי פירות חייב בחלה וא"כ יש ע"ז שם לחם, ואעפ"כ ברכתו במ"מ וע"כ דאין הברכה תלוי בשם לחם אלא בלחם שדרכו לקבוע ולכן שפיר י"ל דאף במיעוט מי פירות אף דנקרא לחם מ"מ כיון שאין זה לחם שדרך בנ"א לקבוע ע"ז לא תיקנו לברך המוציא, אלא דעדיין צ"ב מהו הביאור בהא דס"ד דע"י שנילושה ברוב מי פירות אינו לחם כלל ודברי הב"י סתומים וצריכים ביאור.

ביאור דברי הב"י

ט) והנראה בזה דכבר ביארנו לעיל (אות א') דאף דיסוד פהב"כ הוא לחם שאין דרך בנ"א לקבוע עליו מ"מ לא סגי בזה בלבד, אלא כדי להוציא פת הבא בכיסוין מכלל לחם גמור בעינן שיהא פת זו משונה מלחם גמור, וכל פת שאינו משונה מלחם גמור נכלל במה שתיקנו חז"ל לברך המוציא על לחם שדרך בנ"א לקבוע עליו, ובגדר שינוי זו שע"ז נפקא פהב"כ מכלל לחם גמור נחלקו הפוסקים, והנה לפי הרמב"ם פשוט דהשינוי צריך להיות בהעיסה וכמבואר מפשטות לשונו, והיינו דאין העיסה כמו עיסה של לחם גמור שנילושה במים לבד אלא שנילושה במי פירות או בתבלין, ולכן סבר הב"י דרק אם השינוי הוא מצד עשיית העיסה והיינו שנילושה כולה במי פירות חשוב כשינוי בהעיסה שאינו כעיסה גמורה שנילושה במים לבד וכן אם עירב בה מיעוט מים והרוב של המשקין הם ממי פירות א"כ נחשב ג"כ שנילוש כולו במי פירות ומשום דבטלי המים במיעוטו, אמנם הב"י מדייק מהא דכתב הרמב"ם "או שעירב בה מיני תבלין" וסתם תבלין דבר מועט הרי דאף שנילושה ברוב מים ונקרא לחם ברכתו

ואפ"ה אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה, הילכך ע"כ לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא וג' ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובות אבל כל שיש בה שום תערובות ממי פירות או תבלין כיון שאין דרך בנ"א לקבוע סעודתן עליה לא חייבוהו לברך המוציא וג' ברכות אא"כ אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליה, והוא שיהיה טעם התערובות ניכר בעיסה דומיא דערב בה מיני תבלין שטעמם ניכר בעיסה וזה נראה עיקר, עכ"ל.

ולפום ריהטא משמע דכונת המהרש"ם דכן משמע מלשון הב"י דלא כתב דבעינן שיהא טעם המי פירות ניכר רק לבסוף כשמסיים דמיירי גם במיעוט מי פירות אבל בס"ד שסבר דבעינן דוקא רוב מי פירות לא כתב כלל דבעינן שיהא הטעם ניכר, אמנם באמת אי משום הא אינו מוכח דשפיר יש לדחות דדבריו לבסוף קאי על כל דבריו, ומה דלא כתב כן מתחלה משום דברוב מי פירות א"צ לומר כן דפשוט דניכר טעמם בהעיסה ורק אחר שחידש הב"י דהרמב"ם מיירי גם במיעוט מי פירות הוצרך לכתוב דהוא שיהיו טעם המי פירות ניכר, ונראה דכונת המהרש"ם הוא מהס"ד דהב"י דתולה הדבר ברוב מי פירות מוכח דאינו תלוי בטעם העיסה וכדאבאר.

דלכאורה דברי הב"י צ"ב דמאיוה טעם ס"ד דבעינן שיהא דוקא רוב מי פירות ולמה לא סגי בזה דיהא ניכר הטעם בהעיסה ע"י שעירב בה מיעוט מי פירות, ושע"ז אין הדרך לקבוע ע"ז, ועוד צ"ב מש"כ "ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן וכו' " דעל מה מביא ראייה (ופשוט שאין כונתו להביא ראייה דסגי במיעוט מי פירות דהא מתניתין שם מיירי שנילוש כולו במי פירות ואין בו מים כלל וכמבואר בהמשך המשנה דאוכלים בידיים מסואכות ומשום דאינו מק"ט) ומהו הראיה משם, ומשמעות

מעט, אכן הרמ"א וש"פ ס"ל דלא סגי טעם העיסה, אלא בעו שיהיה שינוי בעצם הלישה, ולא אזלי בתר הטעם.

וזכינו לבאר דהא דבעי הרמ"א "רוב מ"פ הוא משום שע"כ יש שינוי בעצם הלישה להפקיע ממנה שם לחם לגבי דיני ברכה, [אף דלגבי שאר דינים כמו לגבי חלה חשוב לחם מ"מ לגבי ברכה מפקיע ממנה שם פת] ולא דהרמ"א מצריך רוב משום סברא בעלמא, אלא משום דס"ל דבעינן הפקעת שם לחם, משום דנילוש במי פירות.

דעת הרמ"א בשיטת הרמב"ם

(יא) וז"ל הרמ"א בד"מ "אבל אין המנהג דכבריו שהרי בשבתות ויו"ט ונישואין מברכין המוציא על מיני לחם מתובלין הרבה וניכר בהם כמראה ובטעם, ועל כרחך נראה דס"ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט א"כ עיקר העיסה "נילוש" באותן דברים, ואפשר דגם דעת הרמב"ם כן ודלא כפי' בית יוסף" הרי מבואר דאינו חולק על עצם היסוד של הב"י דדין לחם לענין המוציא תלוי בלחם שדרך בני"א לקבוע אלא דסובר דבזה ששונה פת זו בטעם בלבד לא סגי להוציא אותו מתורת לחם גמור, אלא דסובר כהס"ד דב"י דכדי להוציא פת זו מתורת לחם גמור לא סגי "שעירב" בה תבלין או שאר משקין מעט אלא צריך שיהא עיקר העיסה נילוש באותן הדברים, והיינו שיהא השינוי בהלישה, וא"כ מבואר שפיר מש"כ כל הפוסקים דתלוי דין זה רק ברוב מי פירות וכמו שביארנו בס"ד דב"י וכמש"כ המהרש"ם להרי"א,⁵ ולהלן (אות י"ט) נבאר שכן מפורש בדברי הרמ"א לקמן בשו"ע (סי"ג ובשו"ע הרב סט"ז).

במ"מ, וע"ז הוצרך להביא ראייה מדין חלה דעיסה שנילושה במי פירות חייב בחלה הרי דנקרא לחם ומ"מ אין מברכין המוציא וע"כ דאינו תלוי בשם לחם כלל אלא כל לחם שאין הדרך לקבוע עליו מחמת מיעוט המי פירות ותבלין שעירב בתוכה חשוב ג"כ שינוי בהעיסה ונפקא מכלל לחם גמור, ואין מברכין עליו המוציא וזהו שמסיים הב"י והוא שיהא ניכר הטעם התערובות בהעיסה, והיינו דע"ז שניכר הטעם ג"כ חשוב שינוי בהעיסה ונפקא מכלל לחם גמור.

(י) ולפי"ז מבואר ג"כ מה דס"ד דדין לחם לענין ברכה תלוי בדין לחם לענין חלה, דס"ד דלחם לענין הברכה תלוי ג"כ בהלישה כמו החיוב חלה דהוא משעת הלישה,⁴ ובוה מבואר מש"כ המהרש"ם דמהב"י מוכח דברוב מי פירות א"צ שירוגש הטעם, והיינו מהס"ד דהצורך הב"י רוב מי פירות, וע"כ דאין זה מצד השינוי בטעם העיסה דא"כ למה לי רוב הא גם במיעוט מי פירות איכא שינוי בטעם העיסה, וע"כ דהוא מצד הלישה, דע"ז שנילושה במי פירות חשוב כשינוי מעיסה גמורה שנילושה במים לבד ונפקא מכלל לחם גמור, והנה אף שהב"י חזר בו ותעלה דסגי בזה שיהא השינוי מצד הטעם מ"מ הרמ"א ושאר הפוסקים נקטו כהס"ד של הב"י וסוברים דמצד הטעם בלבד לא סגי להוציא לחם זו מכלל לחם גמור אלא בעי שיהא עיקר העיסה שנילוש באותן הדברים, וכמבואר בד"מ והיינו ע"י רוב מי פירות וכמו שביארנו ממשמעות כל הפוסקים וכדאבאר להלן (באות י"א).

ולפי"ז נמצינו למידים דיש כאן מחלוקת יסודית בדעת הרמב"ם דלפי הב"י למסקנתו סגי "דטעם" העיסה נשתנה [ואינו קשור כלל לדין לחם דחלה] ולכן חידש דסגי גם

4 ובוה מבואר ג"כ מה דלא הוצרך הב"י לחלק בין דין לחם לענין חלה ודין לחם לענין ברכה רק לפי הרמב"ם, אבל לפי הפירושים אחרים פשוט דאינו תלוי בשם לחם לענין חלה אלא כלהם שדרך בני"א לקבוע, וכן מבואר מדברי השועה"ר.

5 הנה מש"כ הרמ"א לשון עיקר העיסה נילוש באותן דברים ולא כתב כלשון רוב מי פירות נראה פשוט דכיון דעיקר השאלה כאן הוא אם בעינן השינוי בהלישה או דסגי בשינוי בטעם העיסה א"כ לא כתב רק עיקר

יג) ונראה לבאר כמה דיוקים בדברי הט"ז הצריכים ביאור, שלא ראיתי שעמדו עליהם לבארם.

א. מה דכתב הט"ז רבעינן שיהא טעם הדבש והתבלין נרגש יותר מטעם העיסה, דמאי טעמא דבעינן שיהא דוקא "יותר" ולא סגי בזה שיהא הטעם נרגש הרבה, והרי הט"ז בהמשך דבריו כתב שאין לחוש למש"כ הב"ח בשם המהרש"ל דבעינן שיהא הדבש העיקר ויותר מהקמח, ומשום דדעת יחידאה הוא, וא"כ מאי טעמא כתב בתחילת דבריו דבעינן שיהא נרגש הטעם יותר מהקמח.

ב. מש"כ הט"ז דפשוט דכשיש בו הרבה דבש כו"ע מודים דהוי פהב"כ, ולכאורה צ"ב דהא לפי הדיעה הראשונה בשו"ע בעינן שיהא דוקא באופן של מילוי וא"כ אין זה לכו"ע, וכבר העיר ע"ז באבן העזר.

ג. מש"כ הט"ז לבסוף דבריו "והעיקר תלוי בלישה אם נילוש ברוב דבש ומיעוט מים הוי כיסנין, ולכאורה סותר מש"כ לעיל דהעיקר הוא שיהא הרגשת הטעם יותר מהעיסה ואף דיש לדחוק כמש"כ לעיל דכונתו שע"י הרוב מסתמא נרגש הטעם יותר מהעיסה מ"מ העיקר חסר מין הספר ואומר דרשוני.

ד. עוד צ"ב מה שכתב המרשים בהציונים לדברי הרמ"א בשו"ע שהוא שיטת רש"י והערורן וכן יש לפרש הרמב"ם, דלכאורה תמוה מש"כ דהוא שיטת הערוך, דהיינו דיעה הראשונה בשו"ע שהוא פי' ר"ח דהוי פת הממולא וכמובא בהערורן (אות כסן, וכן הביא שם שיטת רב האי גאון שהוא דיעה השלישית בשו"ע אבל שיטת הרמב"ם לא הביא כלל), גם מש"כ דהוא דעת רש"י צ"ב,

הרי דביארנו מדברי הרמ"א בד"מ ומכל הני פוסקים (ואלו הן, השלה"ק, ואבן העזר, שועה"ר, בית אפרים מגן גיבורים הב"ח והמהרש"ק) דלפי הרמב"ם תלוי דין פהב"כ ברוב מי פירות והיינו כמש"כ המהרש"ם להדיא דבכה"ג א"צ שיורגש הטעם, ועכשיו נבאר מש"כ הרמ"א בשו"ע והט"ז בסק"ז ונעתיק כאן דבריהם כדי לבארם.

ביאור דברי הרמ"א והט"ז

יב) וז"ל הרמ"א וי"א שזה נקרא פת גמור אא"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקור"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים ובט"ז שם סק"ז כתב וז"ל פי' אם אין בו אלא דבש מועט אע"פ שניכר בה הטעם אלא צריך שיהיה בה הרבה תבלין או דבש ומיעוטו מים שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר דהיינו מצד הטעם שיותר נרגש טעם הדבש והתבלין מטעם העיסה דהוא דוקא כיסנין וע"ז כתב וכן נוהגין, ופשוט הוא שאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כו"ע מודים דהוה כיסנין וכן אם נילוש בחלב ומיעוט מים ולא אותן שעושין עם מעט חמאה או שומן אע"פ שהטעם נרגש שזה פת גמור וע"כ יפה עושיין וכו' ונראה שלא פליג רמ"א אלא אהך מילתא לחוד דכתב השו"ע דהוי כיסנין מצד הטעם אבל מש"ש תחילה מצד המילוי וכן מש"כ אח"כ וי"מ לא פליגי וכו' ומו"ח ז"ל הביא בשם מהרש"ל דגם על לעקור"ך אין לברך במ"מ אא"כ התבלין והדבש הם עיקר מקמח מעט ונראה דלא חיישינן לזה דדברי יחיד הם, גם מו"ח ז"ל כותב דקרעפלע"ך של פורים הוי כיסנין והעיקר תלוי בלישה אם נילוש ברוב דבש ומעט מים הוי כיסנין עכ"ל.

חידושי דבעינן שיהא השינוי בהלישה, וכן מבואר מדבריו בדמה"א כשהביא שיטת הב"י גם בלשון "עיקר העיסה נילוש", ומה שכתב הב"י בס"ד דבעינן רוב מי פירות (וא"צ כולו) אין זה עיקר חידושו אלא הוא מדין רובו ככולו ככלל התורה, ונראה דלזה נתכוין המהרש"ם "דבב"י" מוכח דהיכא שיש רוב מי פירות א"צ שיורגש הטעם, והיינו דהב"י כתב כן להדיא דסגי ברוב וא"צ כולו מי פירות, אבל עיקר היסוד דלפי הרמב"ם תלוי דין זה בהלישה ולא בהרגשת הטעם מבואר גם ברמ"א.

מצד שאינו עיסה גמורה כשאר לחם, וכן הוא להפך רדיעה זו חולק על פני הרמב"ם דלא סגי ליה שנילושה העיסה במי פירות או עם תבלין דבכה"ג דומה ללחם גמור אלא דבעינן דוקא שיהא התבלין או הפירות בעיץ כמילוי, וכמבואר באבן העזר דלשיטה זו אם העיסה עצמה נילושה עם התבלין או המי פירות אינו פהב"כ אלא דינו כלחם גמור, וכן הוא פשטות לשון השו"ע שהוא פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר וכו', ומשמע דוקא בכה"ג לרדיעה זו ולפי"ז נמצא דדעת רש"י שכתב דהוא עיסה שנילושה עם תבלין היינו כשיטת הרמב"ם דהוי פהב"כ מצד העיסה.

(טו) אמנם עי' בט"ז סק"ו שכתב וז"ל "רש"י מפרש פהב"כ היינו מצד המילוי כי העיסה עצמה נילושה במים אלא שמלאוהו בצוקר או דבש או אגוזים" הרי דסובר דדעת רש"י הוא כשיטת ר"ח, וכבר תמה ע"ז בחמד משה דהא רש"י כתב להדיא שהעיסה נילושה עם התבלין והיינו כפי' הרמב"ם ונראה דמבואר מזה דסובר הט"ז דאף כשנילוש התבלין בתוך העיסה חשוב כמילוי,⁶ וכן מבואר מדברי הבית אפרים (אור"ח סי' י"ג) שכתב וז"ל והדברים ק"ו דאם עירב בתוך העיסה ממש צוקר וכו' דמקרי פהב"כ וכן מבואר בסמ"ג שכתב בשם ר"ח פת עשוי כסיסין ומערבין בהם צוקר ושקדים ומיני בשמים וא"א שיש

דלפי פשוטו כונתו להדיא מקור לשיטת הרמ"א בהרמב"ם דלא סגי במיעוט מי פירות ותבלין וכמש"כ רש"י להדיא (ברכות מא:): דפהב"כ הוא פת שנילושה עם הרבה תבלין, וכ"כ בביהגר"א, מ"מ לפי הט"ז צ"ע, וכדאבאר בסמוך ונראה דשיטת הט"ז בדעת רש"י הוא הפתח לביאור דברי הט"ז ברמ"א ולכל הני דיוקים דלעיל.

וכדי לבאר דבר זה צריכים אנו לבאר פירוש הר"ח ומהו הביאור בשיטה זו לפי הט"ז ואף דנראים כדברים מחודשים אבאר שכן ס"ל הרבה פוסקים, ואעתיק כאן לשון ר"ח כמו שהובא ברבנו יונה (ברכות כ"ט ע"א בדפי הרי"ף) והערוך (אות כסן) והוא רדיעה הראשונה בשו"ע.

ביאור פי' ר"ח

(יד) וז"ל פי' ר"ח דפת הבא בכיסנין ר"ל הבאה בכיסנין שעושים מן העיסה כמו כיס ומכניסין בפנים שקדים ודבש ומיני מתיקה" ומיירי שהעיסה עצמה נילושה במים לבד והוי עיסה גמורה כלחם גמור ומ"מ כיון שממלאים אותה במיני תבלין קודם אפייתה הוי פהב"כ, ונראה פשוט דמהאי טעמא חולק הרמב"ם וסובר דבכה"ג הוי פת גמור ומשום דהעיסה עצמה נעשה כעיסה גמורה של פת גמור ואף שממלאים אותה במיני פירות או תבלין אין זה מוציא מתורת לחם גמור, ורק היכא דהעיסה עצמה נילושה בהמי פירות או התבלין אז יש לו דין פהב"כ

6 וכן הבין הערוך השולחן (קס"ח ס"ב) דרש"י הוא כשיטת ר"ח ומצד המילוי אלא דלפי רש"י מיירי דנילוש התבלין ביהוד עם העיסה, ולפי ר"ח התבלין הם בכיסים יעושי"ד ולפי"ז נראה דמש"כ הט"ז דהעיסה עצמה נילושה במים כונתו דהמשקין של העיסה הם מים ולאפוקי שאר משקין או מי פירות, אלא ריש להסתפק בהא דנקט הט"ז דרש"י הוא מצד המילוי ולא כדעת הרמב"ם שהוא מצד הלישה ד"ל כב' אופנים א) דסובר הט"ז דרק במי פירות שייך לומר דהוי שינוי כהלישה אבל עיסה שנילושה במים אף עירב בה הרבה תבלין בשעת הלישה עדיין חשוב עיסה גמורה ולכן ע"כ דהוא פהב"כ מצד המילוי וא"כ נמצא לפי"ז דמש"כ הרמב"ם "או שעירב בה תבלין" היינו ג"כ דהוי פהב"כ מצד המילוי, (וכ"מ בערוך השולחן), או ד"ל ב) דנקט כן ברש"י משום שרש"י כתב "ומתוך שנתנין בה תבלין הרבה ומאכלה מועט" ומשמע שהוא פהב"כ מצד הטעם המתקות, אמנם הרמב"ם שכתב או שעירב מיני תבלין היינו דומיא דנילושה במי פירות הוי פהב"כ מצד השינוי כהלישה, ונ"מ בין שני הסברות הוא אם בנילוש בתבלין בעינן דוקא רוב וכמו מי פירות או הדעיקר תלוי בהרגשת הטעם, ומלשון השועה"ר משמע דגם בתבלין תלוי כרוח והיינו יותר מהמים וכצד ב', אבל משלון הרב בסידור (פ"ב אות ז') דכתב דמי פירות דהולכין אחר הרוב וכעירב בה תבלין כתב "וכן

גמור, אבל מה שהם חולקים על פי הרמב"ם לכאורה צ"ע].

ולפי מה שביארנו לעיל ניחא דלפי הרמב"ם תלוי הדבר בהלישה וכל דנילושה ברוב מי פירות או תבלין הוי שינוי בהלישה ונפיק מתורת לחם גמור, ואינו תלוי בהרגשת הטעם כלל, ולכן אפילו באופן שאין הטעם נרגש מ"מ הוי פהב"כ מצד הלישה, משא"כ לפי דיעה הראשונה דאין הדבר תלוי כלל באופן הלישה ואפילו הוי עיסה גמורה ואח"כ מילא אותה התבלין או דבש הוי פהב"כ, ע"כ סברי דתלוי בטעם הלחם, וכל פת שיש בו תערובות תבלין או דבש מצד הטעם שלהם נרגש הרבה נפיק מתורת לחם גמור, והוי פהב"כ, ומבואר החילוק בין פי' הרמב"ם לפי' ר"ח להלכה דלפי הרמב"ם שהוא עיסה שנילושה במי פירות א"צ שיהא התערובות העיקר אלא דכיון שהעיסה נילוש בהמי פירות הוי פהב"כ, ובעצם זה שנילוש במ"פ סגי, אבל

קפידא שיהיה דדוקא ע"י מילוי לא הל"ל למינקט בלישנא ומערכין בהם אלא הו"ל למנקט וממלאים בהם וכן משמע ברבנו יונה וכו' עכ"ל הבית אפרים, ועיי"ש בדבריו שחולק על האבן העזר דסובר דבכה"ג אינו כיסנין לפי דיעה זו,

וכדברי הט"ז והבית אפרים לכאורה מבואר ג"כ מדברי הב"ח והמג"א (סקי"ח)⁷ ושועה"ר (סעיף ט"ז)⁸ וכן כתב הערוך השולחן להדיא דגם אם נילוש בפנים חשוב כמילוי, אלא דלפי"ז צ"ב מה בין דיעה הראשונה בשו"ע לפי' הרמב"ם, הא כל עיסה שנילושה במי פירות ותבלין היינו ג"כ פהב"כ מצד המילוי שבו, [ובשלמא מה שהרמב"ם חולק עליהם י"ל דלדידהו א"צ שיהיה התערובות דוקא בתוך העיסה, אלא אפילו באופן שהעיסה הוא עיסה גמורה אלא שמלאוהו בתבלין או דבש וכפשטות לשון ר"ח והשו"ע, דהוא ג"כ פהב"כ משא"כ להרמב"ם דסובר דבכה"ג הוי לחם

עיסה גמורה שנילושה במים שעירב בה תבלין בלישתה עד שאין דרך בנ"א לאכול ממנה הרבה ולקבוע סעודה עליה מפני ריבוי התבלין" משמע כד א' דכתבלין העיקר תלוי בטעם, ונמצא דיש נ"מ בין נילוש במי פירות דתלוי ברוב, לנילוש בתבלין דתלוי בטעם. ועי' מש"כ בהערה 13.

7 והיינו כמו שיתבאר בסמוך בדעת הט"ז כן מבואר מדברי הב"ח שכתב דעיסה שנילוש ברוב מי פירות הוי פהב"כ לכו"ע (והיינו גם לדיעה הראשונה) וכן מדברי המג"א סיק"ח דנקט כהב"ח לדינא דדוקא בכה"ג יש להקל לברך במ"מ אבל בשאר מיני פהב"כ כגון כעכין יבשין אין לאכול אלא בתוך הסעודה, וכן עיסה שנילוש במים וממולא בפירות מבואר שם כמג"א שאינו פהב"כ לכל הדיעות אא"כ נילוש העיסה גם בשומן וזהו כונתו במש"כ "דהקרעפליך של פורים הוי פהב"כ לכו"ע ודוקא כשנילושה בשומן" (וכמבואר בהגהות הגר"ב טעם הנדפס בסוף השו"ע), הרי דס"ל דדוקא עיסה שנילושה בהרבה מי פירות הוי פהב"כ לכו"ע, ועי' מש"כ בסמוך בהערה 9.

8 והוא מדבריו בסט"ז שכתב דלפי דיעה הראשונה בשו"ע דפהב"כ הוא פת שממולא בדבש או במיני פירות וכו' כש"כ היכא שנולבע כל העיסה בדבש הרי להדיא דא"צ שיהיה המילוי דוקא בעינן אלא דכש"כ בכה"ג דהוי פהב"כ (ואף דמייירי שם שמוטגן העיסה בדבש ובכה"ג עדיף טפי דהא שרזיה כל העיסה כדבש, מ"מ לא מסתבר לחלק ביניהם ונשמע מיניה דהעיקר תלוי בטעם העיסה, ושיהא טעם התערובות העיקר). והנה מדברי הרב בסי"ב שכתב דהרוצה להחמיר (ככל הדיעות) לא יאכל אלא פת שנילוש במי פירות וגם ממולא בפירות כי אם בתוך הסעודה, משמע דנקט כהאבן העזר דלפי דעת ר"ח בעינן כמילוי בתוך כיסים דוקא (וכן מבואר שם בהציונים) וא"כ לכאורה סותר מש"כ בסט"ז דלפי דיעה הראשונה כש"כ דהיכא שנולבע הוי פהב"כ, אמנם נראה דמעיקר דין הרב נקט כהט"ז וכל הני פוסקים דגם בנילוש ביחד חשוב מילוי, לפי ר"ח ולכן סמך להקל שם בסט"ז בטיגון בדבש ובפרט דהמנהג להקל בטיגון וכמבואר שם ברמ"א ובדברי הרב שם, ומש"כ בסי"ב דבעינן פת שנילושה וגם ממילא היינו הרוצה להחמיר "לכל" הדיעות והיינו גם להחמיר שהביא האבן העזר (ועיי"ש דנסתמך בעיקר על דעת תוס' דסובר דנילוש במי פירות הוי לחם גמור וכן מבואר בקו"א).

וכן מבואר בסידור שכתב להקל (גם לבע"נ) היכא שנילוש בדבש ועשוי לתענוג (אלא דנקט דבעינן שיהא הדבש יותר מהקמח ג"כ והיינו כה"א שהביא הב"ח).

ביאור דברי הר"מ

טז) וז"ל הר"מ "אכל אין המנהג כדבריו שהרי בשבתות ויו"ט וכו' ע"כ דס"ל דלא יצא מכלל לחם גמור במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט א"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן דלא כמו שפי' ב"י ומ"מ נ"ל שאותן מיני מתיקה שקוריין לעקו"ך דינו כפהב"כ שהרי יש בהם דבש ובשמים הרבה, ועיקר העיסה נילוש בהן", ולכאורה צ"ב כונתו במש"כ "ומ"מ נראה לי וכו' שהרי יש בהם דבש, ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהן" והלא כבר כתב דלא סגי במיעוט מי פירות ותבלין אלא דבעינן שיחא עיקר העיסה נילושה בהם, ומה כונתו בחזרת הדברים וגם תיבת ומ"מ צ"ב דמשמע שבא לרבות אותן מיני מתיקה שהם פהב"כ, וצ"ב מה קס"ד דנתמעטו הני מיני

לר"ח דנקט דבעינן מילוי כיסים ומשמע דאזיל לפי הטעם א"כ אף באופן שנילוש במ"פ אך אין עיקר הטעם של המ"פ, לא סגי, דלהר"ח תלוי בטעם הפת ולכן בעינן שיהיה ניכר בעיקר טעם המ"פ בפת.

ולפי"ז נמצא דעיסה שנילוש בדבש או שאר מי פירות וטעם המי פירות נרגש העיקר דהוי פהב"כ בין לפי הרמב"ם ובין לפי ר"ח ומבואר שפיר כונת הט"ז בסק"ז דהיכא שיש בה הרבה דבש כו"ע מודים דהוי פהב"כ, דכיון דנילוש בהרבה דבש ונרגש הטעם העיקר א"כ גם דיעה הראשונה מודה דהוי פהב"כ², וכן י"ל בביאור דברי השל"ה (לעיל אות ד) שכתב דעיסה שנילושה בחלב וטעם החלב ניכר בה יפה ודאי דין פהב"כ יש להם "אליבא דכו"ע" ונראה דכ"ז מבואר בד"מ ונעתיק כאן דבריו:

9 וכן מצאתי באגרו"מ (ארו"ח ח"ג סי' ל"ג) שכתב דלעקו"ך שנילוש בהרבה דבש דמיירי בהם הרמ"א הוי פהב"כ לכו"ע וצריך לברך במ"מ גם בתוך הסעודה כשאוכל לתענוג וע"ש דנסתייע מדברי הט"ז הנ"ל, [ועיי"ש דהקשה על מש"כ המ"ב (בביה"ל סי' קע"ו וגם כאן בס"י קס"ח ס"ח) דלעקו"ך הוי ספק, וכן מבואר מדברי הבי"ח והמג"א סק"י"ח (ע' מש"כ לעיל הערה ז).

והנה מכל הני פוסקים מבואר דבכה"ג כו"ע מודים דהוי פהב"כ והיינו גם דיעה השלישית (פי' רב האי גאון) דסובר דפהב"כ הוי כעכין יבשין מודה דעיסה שנילוש במי פירות וגם ממולא (או נרגש הטעם הרבה דהוי כממולא כפי הני פוסקים) הוי פהב"כ, ונראה דהביאור בזה הוא דאע"פ דאינו דק ויבש כמו כעכין יבשין מ"מ מן הסברא כש"כ דבכה"ג דאיכא שינוי בהלישה וגם בטעם דעדיף טפי והוי פהב"כ, ועד כאן לא נחלקו הרמב"ם ור"ח רק דלכל אחד איכא שינוי דעדיף מהשני, דלפי הרמב"ם בעינן רוקא שינוי בעיסה ולא סגי שינוי בטעם ולהיפך לפי ר"ח בעינן רוקא שינוי בטעם ואינו תלוי בעשיית העיסה, ולשניהם כעכין יבשין דינו כלחם גמור דאין כאן שינוי לא בעיסה ולא בטעם אלא דכיון דהוי דק אין הדרך לקבוע ע"ז אלא אוכלים אותם לתענוג, אבל עיסה שנילושה במי פירות וגם ממולא פשוט דלכו"ע הוי פהב"כ, וכן מבואר בשו"ע הרב סי"ב, וראיתי באחד מספרי המלקטים שכתב דמדברי רע"א והדג"מ מבואר דכדי לברך במ"מ בתוך הסעודה על פהב"כ צריך שיהא פהב"כ לכל הדיעות אמנם בשועה"ב מבואר דסגי בשנים מהג' פירושים, ולענ"ד אינו כן אלא דבכה"ג כו"ע מודים וכמבואר מכל הני פוסקים, ונ"מ טובא לדינא כשאוכל בתוך הסעודה לתענוג דצריך לברך במ"מ וכמבואר באגרו"מ.

והנה ראיתי בדע"ת קע"ו ס"א שכתב דמדברי הט"ז סי' ר"ח סק"ה מבואר דעל לעקו"ך א"צ לברך תוך הסעודה, והיינו ממש"כ הט"ז שם בסו"ד "וכן הלעקו"ך שזכרנו וכו' או א"צ לאכול תוך הסעודה אלא יאמר לפניו שהכל ולאחריו ולא כלום" ומבואר שם דאם היה אוכל בתוך הסעודה א"צ לברך ופוסטר עצמו מספיקא, אמנם לכאורה תמוה דהא מיירי שם בלעקיך שהעיקר הוא הדבש ולכן כתב הט"ז שם בסק"ד דברכתו שהכל אף שהקמח מרובה מהדבש ובכה"ג פשוט דאכילתה לתענוג וצריך לברך גם בתוך הסעודה, (וכעין זה הקשה ר"ח על המתבר שם מה שיישב ע"ז במ"ב).

וע"ל דכונת הט"ז הוא שאם היה אוכלו בתוך הסעודה למזון ולשבוע דאז א"צ לברך, ואפשר דזהו ג"כ כונת המהרש"ם ועכ"פ אין כאן ראייה משם דעל לעקו"ך שאוכל לתענוג ולקינות סעודה שא"צ לברך מטעם ספק פהב"כ, דהא כשאוכל לשבוע ולמזון בתוך הסעודה אפילו בודאי פהב"כ א"צ לברך, ומשום דבכה"ג הקמח העיקר.

מסתימת לשונו, דסגי, שינוי ע"י הרבה מ"פ, אף אם לא היה כאן שינוי בהלישה אלא בהטעם, ולכן ביאר הט"ז דין שינוי בטעם, דבעינן שינוי גדול בטעם.

ודאתינא להכי י"ל בביאור דברי הט"ז דמשמע מדבריו דהעיקר תלוי ב"טעם", ובעינן טעם כמיני מתיקה. ולכאורה, הרי אינו תלוי בטעם, אך י"ל דהא הרמ"א קאי על דברי המחבר, שכתב דבשינוי מיעוט בטעם מברך בומ"מ [דהמחבר ס"ל דאף לפי הרמב"ם תלוי בטעם, ולא במה שנילוש, וכמסקנתו בב"י שהוכיח כן מחלה] וס"ל דסגי בשינוי מועט בהטעם, ובאמת הרמ"א חולק על המחבר בסברת הרמב"ם, דאינו תלוי בטעם, אלא דתלוי באופן הלישה, אך לשון הרמ"א קאי אליבא דהמחבר, דהא דהמחבר הקיל בשינוי מועט בטעם וע"ז כתב דלא נקטינן הכי אלא בעינן שינוי הרבה, כדי לברך בומ"מ ובאמת אף בכה"ג לא יהיה להלכה משום דעת הרמב"ם דהא לפי הרמב"ם בעינן דוקא שינוי באופן הלישה, אך קאי להלכה להשיג על דברי המחבר, דמברך בומ"מ רק בכה"ג ששינה הרבה בהטעם, משום דאף הרמ"א מודה דבשינוי גדול בטעם, ברכתה בומ"מ, אבל הוא משום סברת הר"ח דאזלינן לפי הטעם וע"ז סובר והולך דברי הט"ז דהרמ"א מודה בשינוי בטעם, דהוא דבעינן שינוי טעם גדול.

אבל באמת לא עמד כאן הרמ"א לבאר דעת הרמב"ם, ודעתו בביאור דעת הרמב"ם מבואר, כדרכי משה דלהרמב"ם עיקר השינוי תלוי בלישה, ולא בטעם, והשגתו הוא רק על עצם הלכה של השו"ע שמקיל בשינוי טעם מועט ועל כך משיג דבעינן שינוי גדול.

והא דבאמת לא עמד הרמ"א לבאר דעת הרמב"ם דבשינוי בלישה סגי לברך בומ"מ,

מתיקה דמשו"ה בא לרבות אותם דהוי פהב"כ.

ונראה רכונתו בזה לחדש דבכה"ג שנילוש בהרבה דבש, בזה לכולי עלמא הוי פהב"כ, ואפילו להחולקים על הרמב"ם, והיינו משום דבזה "שיש בהם הרבה דבש ובשמים", הטעם נרגש הרבה והוה כמילוי, וסגי להר"ח וגם להרמב"ם הוי פהב"כ משום ד"עיקר העיסה נילוש בהם" ונראה דזהו המקור לדברי הט"ז שכתב "ופשוט דאם יש בה הרבה דבש ומיעוט מים כו"ע מודים דהוי כיסנין.

והנה מפורש בדברי הט"ז לבסוף דבריו שכתב "והעיקר תלוי בלישה ואם נילוש ברוב דבש ומיעוט מים הוי כיסנין" הרי שתלה הדין בלישה ברוב, ולא בטעם, אלא דבריו קאי על דברי הב"ח שכתב דקרעפלאך של פורים הוי כיסנין לכו"ע, והיינו דכיון שיש בהו מילוי הוי כיסנין לר"ח, וע"ז כתב הט"ז דהעיקר תלוי בלישה וכו' והיינו כדי שיהיה פהב"כ לכו"ע בעינן שיהא נילוש בדבש, דבכה"ג גם להרמב"ם הוי כיסנין (וזהו גם כונת המג"א סקי"ח על דברי הב"ח ודוקא שנילוש ההוזי"ן בלאז"ן בשומן וכמבואר כ"ז בהגהות הגר"ב פרנקל הנדפס בסוף השו"ע) ומדוייק לשון הט"ז דכתב דתלוי ברוב מי פירות ולא כתב דתלוי בהרגשת הטעם, דבכה"ג שיש כבר מילוי א"כ לא חסר לנו רק לפי הרמב"ם ולכן תלוי ברוב מי פירות.

ביאור לשון הרמ"א והט"ז

(ז) הנה דברי הרמ"א בשו"ע הרי הם דבריו בד"מ, אך לא הזכיר כלל בלשונו דבעינן רוב מ"פ, כדי שיהיה שינוי גדול בטעם,¹⁰ אלא הזכיר דבעינן הרבה מ"פ, וי"ל דבכך הוה שינוי בהלישה, אכן לא הזכיר גם פרט זה כלל, דבעינן שינוי בהלישה. והנראה

10 והא דכתב הרמ"א כמיני מתיקה שקורין לעקוף, פשוט דלאו דוקא מיני מתיקה (והרי עיסה שנילושה כחלב מפורש ברמב"ם וכן בט"ז דהוי פהב"כ אף דאינו מתוק כלל) אלא דנקט כמיני מתיקה דבהני יש הרבה דבש ותבלין וא"כ י"ל דהוא מצד שעי"ז יש שינוי בהלישה או שינוי גדול בטעם.

משום דלמעשה אין נפק"מ להלכה, דכשיש שינוי בלישה ע"י רוב מ"פ, ממילא גשתנה גם הטעם,¹¹ ובכה"ג מברך בומ"מ לכו"ע, וכמו שכתב בדרכ"מ וכו"ל, והך שיטה דסגי שינוי גדול בטעם, מחודש שפיר להלכה, דאף כשעשה השינוי אחרי הלישה, נמי מברך בומ"מ, אמנם להלכה באמת להרמב"ם, תלוי בשינוי בלישה, ולכן באופן שיהיה שינוי בהלישה, ולא יהיה שינוי גדול בטעם, הרי לדעת הרמ"א וש"א פ"פ מברך בומ"מ, אכן הפוסקים לא נחתו לכך בזמנם לא היה שכיח.

יח) ולפי האמור מיושב מה שהערנו בתחילה (הערה א') על דברי הט"ז בריש דבריו, שכתב שיהא טעם הדבש והתבלין נרגש יותר מטעם העיסה, דתמוה, מה צריך שיהיה נרגש יותר מטעם העיסה הרי סגי שנרגש הטעם הרבה ולא בעינן שיהיה נרגש יותר מן העיסה, אך להאמור דדברי הט"ז האלו קאי לפי השיטות דאזלי בתר הטעם, שהוא דעת הר"ח, דפהב"כ הוא כשבאים במילוי, וכו"ל, ובאמת לפי שיטת הר"ח כתבו הפוסקים דבעינן שיהיה המילוי עיקר כמבואר בשל"ה שער האותיות כלל ב' אות ו'¹², שו"ע הרב בסידורו פ"ב, וכן משמע במג"א וכ"כ להדיא בערוה"ש ס"ק כ'.

וכן מבואר בזה כוונת המרשים שכתב על דברי הרמ"א שפסק דעל מיני מתיקה שלנו

מברכים בומ"מ, וכתב המרשים דכן הוא גם שיטת הערוך ורש"י, דבמיני מתיקה האלו שגילוישם ברוב דבש ומ"פ באמת יש בהם עיקר טעם מ"פ, א"כ באמת הוה ברכתה בומ"מ לכו"ע, דכאמור דכשהטעם דבש ומ"פ, גם הערוך והר"ח מודה הוה כמילוי בכיסים וכו"ל, דבמיני מתיקה אלו, באמת יש ב' הטעמים בין של הר"ח והערוך, ובין של הרמב"ם דיש בזה גם טעם מ"פ, וגם נילוש.

עכ"פ נתבאר דעת הרמ"א דלפי הרמב"ם אינו תלוי כלל בטעם אלא באופן הלישה, וכמש"כ המהרש"ם וכן דדברי הט"ז אין עולים כביאור דעת הרמב"ם, אלא מיירי להלכה על הני מיני מתיקה, דכתב הרמ"א דבשטעמם מ"פ מברך בומ"מ, והוא מטעם דעת הערוך, אך בדעת הרמב"ם תלוי בלישה¹³ ואף שסתמיות דבריו דוחק קצת לפרש כן בדעת הרמב"ם דתלוי בלישה. וכן סתימת לשון המשנ"ב שכתב וביאר בפשוטו דברי הרמ"א דתלוי בטעם. משמע דאף דלהרמב"ם תלוי בטעם ולא באופן הלישה, אך יש להוסיף דהא הרמ"א להלן בסעיף י"ג הזכיר שתלוי בלישה. הרי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ושם ביאר דבריו דתלוי בלישה, [והוא דוחק גדול לומר דס"ל דבעינן תרוויהו גם לישה וגם טעם]. וכמו שיבואר בסמוך.

המשך יבוא בעיה"ת

11 וכן מבואר במ"ב (סקל"ג) דנקט בפשיטות דכל היכא דיש רוב מי פירות כודאי נרגש הטעם העיקר, וע"ש בכיה"ל דמשמע שבא לאפקוי נילוש במיעוט מי פירות ולא רוב מי פירות כשאינו נרגש הטעם.

12 וע"ש בשל"ה דמש"כ דבעינן שיהא המילוי העיקר ר"ל שיהא הכוונה שיהא ממילא באותן הפירות או התבלין אבל א"צ שיהא המילוי העיקר ממש.

13 ועל דרך זה אפשר לכאר קצת באופן אחר דברי הט"ז, והיינו כמש"כ לעיל (הערה 6) דיש לחלק בין נילושה במי פירות לנילושה בתבלין (וכדצ"א שם) דמש"כ הט"ז לפרש הרמ"א מצד הטעם היינו משום דהרמ"א מיירי גם בתבלין ע"כ דהוא מצד הטעם של התבלין ולכן נקט גם בנילוש דבדבש דהוי פהב"כ גם מצד הטעם וגם מצד הלישה (ויש משמעות בדברי הט"ז דבא לפרש באופן שהעיסה נילושה במים ואח"כ עירב דבש ממש"כ הט"ז "יותר מהעיסה" ואי מיירי שנילושה בהדבש א"כ טעם העיסה היינו בטעם הדבש) ועכ"פ בנילוש דבדבש א"צ לומר דהוא מצד הטעם אלא מצד הלישה וכמבואר בסוף דברי הט"ז.

אלא דלפי זה נמצא דגם הרמב"ם מודה דסגי בשינוי בטעם אף שלא היה בהלישה, וא"כ צ"ע דמדברי הרמ"א בסעיף י"ג מבואר דלפי הרמב"ם כפי שיהא השינוי בהלישה דוקא וכיבואר להלן (אות י"ט) אלא דאפ"ל דהט"ז לשיטתו וכמבואר שם בסקי"ט דחולק שם על הרמ"א וסובר דהעיקר תלוי בשעת האפיה, ואתי שפיר דכדבריו כאן.

מנהגי ישראל

הרב יחיאל גולדהבר

תענית ערב ר"ח ויו"ב קמ"ז

מקורו / מעמיו / התפשטותו בקהילות ישראל

מאמרנו זה נועד לשם בירור יסוד התענית בער"ח ואמירת יוכ"ק בו, ולשם סיקור יסודו ושרשו והתפתחותו, במשך הדורות בקהילות ישראל. שונה הוא מאמר זה מקונטרסים ומאמרים רבים שנדפסו בנושא זה, ואחרון שבהם בספר "ראש חודש" להרב יעקב טננבוים, הוצאת נתיב הברכה, ירושלים תשנ"ח, שמטרתם הינה הבאת ההלכות והמנהגים כהיום בזה, מאמרנו נועד לשם בירור יסודם של המנהגים, וכאמור, התפשטותם של המנהגים.

א. מקורו.

תענית ערב ראש חודש - יום כיפור קמ"ז.

המקור הראשון הידוע לנו אודות תענית ערב ר"ח הוא מאחד מבעלי התוספות, הלא הוא הר"י מקורביל, כפי שכתוב בסמ"ק מצורף, ח"א עמוד נד, שעל רברי הגמרא ערכין טז- ב: כל שעברו עליו שלשים יום בלא יסורין, קיבל עולמו. כתב ע"ז הר"י מקורביל לתלמידיו: "אך החסידים הראשונים החמירו על עצמם שלא יעברו עליהם שלשים יום בלא תענית, ואלו הם יסורין של אהבה". ועל כן יש המתענים קודם כל ראש חודש, עכ"ל.

בדברי הסמ"ק 'חסידים הראשונים', כוונתו לספר חסידים, בסימן צז, שכתב: "מעשה בחסיד אחד, שצווה לבנו שלא ייהנה יותר מדאי מן העולם, ושלא יעברו יותר משלשים יום בלא תענית". ואכן מדברי ס"ח אלו הביאו הפוסקים 'מקור' לגודל סגולת יום ערב ר"ח, נוהג כצאן יוסף ר"ח סעיף ב'; סידור שערי שמים להיעב"ץ ריש ח"ב.

מקור נוסף נמצא ב'לקט יושר', לר' יוסף בר' משה, תלמיד בעל תרומת הדשן. הוא מוסר בשם רבו, ש"הורה מי שנהג להתענות בערב ראש חודש, ואם בא ער"ח בערב שבת אינו צריך להשלים" (שם עמוד 74). ועוד הוא כותב: "מי שנוהג להתענות בכל ערב ר"ח, מתענה בערב ר"ח אייר, אע"ג דעדיין ניסן הוא" (שם עמוד 611). הננו רואים, שבזמן הראשונים היה מנהג ידוע ומקובל של תענית בערב ר"ח.¹

1 ודלא כמו שכתבו כמה חוקרים - ראה ד. גולדשמידט, 'מחקרי תפילה ופיוט', עמ' 323; סידור עלותא דאברהם, עמוד תלא ועוד, שמקור המנהג הוא ממקובלי צפת.

אולם הכינוי לערב ר"ח בשם 'יום כפור קטן', הוא אכן ממקובלי צפת (ובראשם הרמ"ק), כפי שכתב הפרי חדש בסימן תיז: יש אנשי מעשה שנוהגים להתענות כל ערב ר"ח בשביל מיעוט הלבנה, ומטו דמהר"ם קורדוויורו ז"ל שהיה קורא אותו 'יום כפור קטן', לפי שבו מתכפרין עונות של כל החודש, דומיא דשעיר ר"ח. ולפנינו בנדפס מצינו זאת רק בשני דורות לאחר הרמ"ק ה"ה בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' עט, שכתב: חסידים ואנשי מעשה עשו להם יו"כ קטן ויום צום בכל ער"ח.

בהמשך הדורות נשתרש הרבה מנהג אמירת יו"כ קטן כל קהילה וקהילה לפני נוסחותיה ומנהגיה - ראה להלן, והביאוהו הרבה בספרי הפוסקים והמנהגים.

בטעם התענית ביום זה הגה מצינו מפורש בדברי חז"ל, שראש חודש הוא זמן כפרה, כי שעירי ראשי חדשים לכפרה ניתנו. על השעיר שדרוש דרש משה, ויקרא י', טז, נאמר: "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'", ודרשו חז"ל, חולין ס', ע"ב: אמר הקב"ה, הביאו כפרתי עלי שמיעטתי את הירח. לפי דברי רש"י בפירושו לפרשת פינחס, זהו מדרש אגדה, ואילו מדרש ההלכה מפרש: נשתנה שעיר ר"ח שנאמר בו "לה'", ללמדך שמכפר על שאין בו ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, שאין מכיר בחטא אלא הקב"ה בלבד (על יסוד שבועות ט, א). נראה, אפוא, ששתי כפרות הן: כפרה לה' על שמיעט את הירח, וכפרה לישראל על שגונותיהם, שלא נודעו להם לא בתחילה ולא בסוף.²

ומהי הכפרה לה' על שמיעט וכו'? פירש בשבלי הלקט, שאין כוונתה לכל הדורות וכדומה, אלא היא רומזת לכך שישראל עשויין לשגות בחשבון מולד הלבנה. אולם רבי יהודה הלוי כותב בספרו הכוזרי, ג, ה: שראש חודש הוא זמן כפרה, שבו יתכפר כל אשר קרה והתרחש במשך ימי החודש שחלף, וביום זה ישאבו ישראל כוחות חדשים לעבודת הבורא. והביאו הבית-יוסף בסימן תכג, ומסיים: עולת ר"ח שהיתה באה על תולדת ימי החודש, ולפיכך קראו ראש חודש זמן כפרה.^{א2}

ומעניין מה שכתב המטה-משה, סימן תקכד, שלכן מדלגים בהלל של ר"ח, משום דהוי יום סליחה, כיום כפורים וראש השנה, לכן אין לגמור הלל, כדאמרינן 'זמן כפרה לכל תולדותם'. ולאור דברים אלו הרי מדברי הפר"ח שהבאנו לעיל יש ללמוד שמשחרב בית מקדשינו תקנו במקום הקרבת שעיר ראש חודש, את התענית בער"ח לכפרה, שהרי בר"ח עצמו א"א להתענות, וכ"כ מפורשות רבי צדוק הכהן ב'פרי צדיק' ח"א דף לה ע"ב.

וכ"כ בעל השל"ה בספרו, ריש מסכת פסחים: "מכל מקום נשמע ממנו שר"ח בעצמו זמן כפרה, על כן ראוי לכל אחד מישראל להרהר בתשובה ולתקן מעשיו, ונראה בעיני שראוי לעשות כן קודם תפילת מוסף".

2 ובאמת מצינו, שעפ"י דברי הגמרא בחולין, הביא רבי עקיבא יוסף שלזינגר בספרו תורת יחיאל, פרשת פנחס, אות קה, אסמכתא לסדר יו"כ קטן.

א2 ומכאן מקור קודש לדברי הרה"ק רבי שלמה מקארלין הי"ד שבכל ראש חודש בא שכל חדש בעולם, אין לחזק את עצמו נגד היצר הרע, כמו שנאמר ותשועת נפשו מיד שונא, בית אהרן דף כה טו"ד. וכמאור ושמש, הפטרת שבת ר"ח, הביא בשם החוזה מלובלין, שבר"ח באה בחינת נפש ולא רוג' ובביאור הגר"א לתיקונים, דף מט ע"ב ד"ה אבל נשמתא כתב: שבכל יום שיש מוספין יש לו לאדם נשמה יתירה והכלל כי הנשמה לפי התפלה והנשמה יתירה שנתוסף רוח הקדש. וראה מה שפירשו 'ברא לחי רועי' ו'בניהו' דברי התיקונים הנז'.

ובספר נועם מגדים ריש פ' במדבר כתב דהא דב"י לא הוי מדלי אלא מריש ירחא לריש ירחא משום דלגודל ברירת קדושתם תפילתו לא היה יכול לעשות זאת אלא בר"ח.

עוד בטעם התענית יש לציין את מש"כ בשם מרן הבית-יוסף להוסיף טעם לשבח לענין התיקון וזמנו, כפי שכותב רבי אברהם ב"ר סעדיה גריאני (שהוציא לאור לראשונה את סדר התיקון לערב ר"ח) בהקדמה לספרו שערי דמעה, וינציה שפ"ו, וזה תורף דבריו: שמעתי משר הגאון מוהר"ר יוסף קארו, "כמו מי שיש לו שותף, צריך לעשות חשבון לפחות כל חודש, כך יעשה חשבון האדם עם נפשו לפחות יום המשמרה, כי אז הלבנה במיעוטה, ויסבול עמה".³

עוד יש להסמך מרבי משה ׳ן מכיר בעל ׳סדר היום׳ שכותב ב׳סדר ר״ח אלול׳: ״ערב ר״ח ראוי לכל אדם להתענות, ולא גרע מכל ערב ר״ח שרוב אנשי מעשה מתענים, והוא מסוגל להתענות, בפרט ע״ד האמת הוא יום ראוי ומוכן להתענות, וכ״ש בערב ר״ח זה שהוא סוף כל השנה״.⁴

והרב ישכר בעריש בלאך (ראב"ד כמה קהילות במדינת מעהרין בסוף כיהן בק"ק מטרסדורף ושם מנו"כ) האריך בספרו בינת יששכר (הוצאת מו"ח שליט"א תשמ"ח, עמוד רצו) בחשיבות תענית ער"ח, ומסיים: ״ולהחזיק הענין, אציג פה איזה טעמים מצד שכל מה שחנן לי הבורא ית' על התענית של ערב ר"ח. ומפאת אריכות הדברים נביא בקיצור נמרץ את שני הטעמים הראשונים: א) בממוצע אוכל אדם ששים סעודות בחודש, ואם מחסרים סעודה אחת הרי ע"י כך מבטל סעודה אחד מששים. ב) שימי הצום בשנה, בצירוף עם תעניות ערב ר"ח, מספרם ביחד כ"ו, ובכל דבר והנהגה יש לכווננו לשם הוי"ה יתברך״.

מהחומר שיחסו לתענית זו גדולי ישראל נציין כאן ב' גרגרים, האחד משאלה בהלכה, והשני מספרי היסוד בחסידות: בשו"ת יפה נוף לרבי יצחק מזיא (נסתלק בשנת שס) ס"י ק"ח: ״פסק במי שנתענה בכל ער"ח ואירע לו אונס המונע ממנו להתענות צריך התרה״, וכן פסק הגאון רבי אליהו מני רבה של חברון בספרו מעשה אליהו ס"י שטז, שעליו לעשות התרה. ומה מפליאה האזהרה שהובאה ב'אמרי פינחס׳ לרבי פנחס מקאריץ, סימן תרנה, בזה"ל: ״להחמיר בתענית ערב ראש חודש כמעט במסירות נפש״.

ולסיום, מן העניין להביא מעשה רב מבעל ה'חפץ חיים', המשקף את חשיבותו של סדר יו"כ קטן. את הסיפור הדפיס הרב יצחק מאיר הלוי מלאדז' בסדר יו"כ קטן שהדפיס בלאדז' בשנת תרצ"ו (שלוש שנים לאחר פטירת הח"ח), בהתחלת הספר, וזה תו"ד: הרב הגאון הקדוש שר התורה והיראה רשכבה"ג, מרן בעל חפץ חיים זצ"ל, היה בדרך, ובא בער"ח למקום אחד לומר שם יום כפור קטן. וכשראה שאין מכינים עצמן לערוך התיקון ער"ח, שאל

3 וכאן המקום לציין חוסר דיוק שמצאתי בספר 'ארץ חיים', מנהגי צפת. לרבי חיים סתהון, סימן תקסו, שכתב בשם 'תקון יששכר', דף סד ע"ב, שמרן הב"י השתתף בכל ער"ח עם עושי התקון. דבריו הועתקו ככו"כ ספרי מנהגים. ואינו כן, שהרי הנושא המדובר ב'תקון יששכר' שם הוא בקשר לנהוג בצפת, שבכל יום היתה קבוצה של מקובלים שנהגו להתענות חליפות, ופעמים רבות היה מרן הבית יוסף משתתף עמהם, אולם לא נזכר שם מאומה מתענית ער"ח; אולם מסתמא היה משתתף גם בסדרי ער"ח שהיו נהוגים בעיר, וסמך לכך - הרי נתן נמוק לסדר התקון, וכדלעיל.

4 בנוגע לקדושת ער"ח בעיה"ק צפת"ו ראה זה מצאתי מרגניתא טבא בתוך מכתב של תלמיד בעל אור החיים הק' ויע"א שנכתב באדר השני תק"ב בתארו את הוי"ארא בביקורו יחד עם תלמידיו אצל קברי הצדיקים הטמונים בגליל, בהגיעם אצל קברו של רבי פנחס בן יאיר כותב כך: ״ויש שם אבן ויש אומרים שזה פתח המערה וכמה פעמים רצו לבנות כיפה עליו וכל המשתדל בה אינו משלים שנתו. ואמרו שזו המערה היא חלולה ולמטה והולכת עד מירון ששם עליו וכל המשתדל בה אינו משלים שנתו. ואמרו שזו המערה היא הקבורים שם משם למעלה כמשה' והיה מדי חודש כחדשו וכי'. (בתוך ספר 'רבי חיים אבן עטר עלייתו לארץ ישראל', ירושלים, תשי"א, עמ' מב).

להבחורים הלומדים שם על דבר יוכ"ק, והשיבו לו שאין אומרים כאן יוכ"ק, ושאל להם: ולמה? והשיבו לו, שהיות ורבם אינו משתתף עמם באמירת יוכ"ק, על כן הפסיקו גם הם לומר סדר יוכ"ק. וסיפר להם מעשה, שפעם אחת נסע על מסילת הברזל מווארשא לוויילנא, ופגע באיש אחד שאמר לו שגם הוא נוסע לוויילנא, והיה לו לצוותא, ובאמצע הדרך הכין האיש עצמו לרדת על איזה עיר, ושאל לו: והלא כבודו אמר שנוסע לוויילנא? והשיבו: אמת הדבר, אמנם מר הוא עשיר ויכול לקנות בילעט אחד מווארשא לוויילנא, אבל אני אין לי מעות כ"כ וצריך אני לקנות בילעט בכל עיר ועיר עד ווילנא. וכן הוא בנידון דידן: הרבי שלכם הוא עשיר בדעת ונקי מחטא, וכיו"כ עושה תשובה גדולה עד שמספיק לו לכל השנה עד יום הכפורים, אבל אנחנו המסובלים עונות ופשעים ואין בכתנו לעשות תשובה גדולה כזו, מוכרחים אנחנו לעשות תשובה בכל ער"ח, עד שנוכה לתשובה שלימה ולכפרת העונות ביום הכפורים, כן יהי רצון אמן.

התייחסות יוצאת מן הכלל מצאנו אצל אחד מחכמי ליטא, שהסתייג מהנהגת הסדר של יוכ"ק קטן בערב ר"ח, והוא בספר שארית יעקב לרבי יעקב ב"ר יואל מבריסק (ולמד גם בק"ק מיץ), אלטונא תפ"ז, ח"ב, חי' על ש"ס, שבת דף קיח ע"ב, במאמר הגמ' שם, שהגומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף - מכאן אני קורא תגר על המנהג שעושין בערב ר"ח יוכ"ק קטן, ולא נזכר בש"ס ופוסקים ומדרשים, ונראה לי כמו שנוכר בגמרא דהרי זה כמתלוצץ, לפי שיוה"כ הוא יום מיוחד לעשותו רק פעם אחת בשנה, כמו שישד הפייט: 'יום זה א חדת בשנה'. ושמעתי אומרים, בימי הגאון הגדול מוהר"ר חיים, אב"ד הראדני, שביטל מנהג זה בימיו ולא היה מניח כלל לעשות יום כפור קטן, והרוצה לעשות יוכ"ק, עכ"פ לא יעשה בביהכ"נ שמתפללין בו תמיד כל השנה, כמו שבאמת באיזה קהלה נוהגין כן, עכ"ל. ודבריו הובאו בשו"ת רבי יהודה מילר (הוצאת מכון בית אהרן וישראל עם מכון ירושלים), סימן קיג. בהמשך הדורות נתפשט אמירת סדר יוכ"ק בקהילות רבות בארצות פזורי ישראל אמנם, יש מהם שלא קיבלו אלא בזמנים מסויימים, ולהלן נעמוד על סדר ההתפשטות ומנהגי הקהילות.

ב. מנהגי קהילות ישראל.

עיקר הסדר של יוכ"ק בזמנינו נתקן ונתפשט ע"י חכמי צפת שלאחר גירוש ספרד, כפי שמופיע בהנהגותיהם⁵: "ערב ראש חודש, כל העם מתענים, אנשים ונשים ותלמידים. ויש מקום שבו מתכנסים אותו היום ויושבים שם כל היום כולו בסליחות וכתחנונים, וידויים ומלקות, ויש מהם שמשים על בטנו אבן גדול, דמיון לסקילה, ויש מי שמחנק בידיו בגרונו וכיוצא, ויש מי שמשים עצמו תוך שק א' ומסחבים אותו סביבות ביהכ"נ. רואים אנו בדבריו אלו בין את אמירת סדר יוכ"ק בזמנו ובין את ההנהגות המיוחדות לער"ח אז.

כן מצאנו בשנים אלו בצפת⁶ את דברי רבי אברהם הלוי ברוכים: "רוב הקהלות מתענים ערב ר"ח, ואפילו הנשים קרוב לאלף".

ובמנהגי ר' משה מליריאה⁷, בתיאור מנהג צפת: "שעושין משמרה ערב ר"ח ומתקבצין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ורוב היום בתפילה ודמעה ושק ואפר, סימנם תשובה: ת'ענית,

5 נתפרסמו ע"י ש. ש. כטר בחור "נספחים" למאמרו האנגלי על צפת במאה השש-עשרה, בקובץ מאמריו, סידרה שניה, בפילדלפיה, STUDIES IN JUDAISM (1908). מנהגי רבי אברהם גלאנטי עמ' 247.

6 שכטר שם עמ' 297.

7 שם עמ' 300.

ש'ק, וידוי, כ'כיה, ה'ספר, על שני סיבות: על חורבן בית המקדש, ועל עוונות ועון [אבותם], שנאמר: 'יהתודו את עונם ואת עון אבותם'. וטעם התענית: א. להתיש כח החומר, וזהו 'יחבשו את חמורו', מלשון חומר; ב. בזמן שבית המקדש קיים מקריב קרבן, ועכשיו מקריב חלבו ודמו, וזהו: 'אדם כי יקריב מכם', מכם ממש, חלבכם ודמכם; ג. שבזמן שאדם חוטא, מפריד בין הרחמין מן הדין, ובזמן שהוא מתענה ועושה תשובה הוא מחברם; וזהו 'ונרגן מפריד אלוף', א"ל שהוא רחמים, פ"ו גימ' אלקים, הרשע הוא מפרידם ומחזירם (אולי צ"ל: ובחזירתו) הוא מחברם בחלב ודם, שהוא רחמים ודין. יש חסידים ואנשי מעשה שדורשים בכל משמרה ומשמרה דברי כבושין והכנעה וענייני תשובה וחומר העבירות, ובני אדם שבים לקונם".

בהמשך הדורות בצפת מצינו לרבי שלמה שלומיל בעל שבחי האר"י שכותב במכתב מצפת משנת שס"ז: "ובכל ערב ר"ח עושים עד חצות כמו ערב יוה"כ, ומתקבצים כל ישראל לביהכ"נ אחת גדולה, או הולכים על קברות הושע בן בארי הנביא, שעליו בנוי כמו כיפה אחת גדולה, בנין מפואר, ונכנסים לתוכה, או לתוך המערה של התנא האלקי אבא שאול ע"ה, או לפני קבר של ר' יהודה בר אילעאי, שאלה צדיקים הם קבורים סמוך לעיר, ומתפללים לשם תפילה יותר נוראה עד חצי היום, ולפעמים עושים לשם כל היום כולו בתפילה ודרשות".

אף בירושלים מצינו באותו זמן לגדולי העיר שנהגו כן, ובתוכם השל"ה הק', וז"ל אחד מתושבי ירושלים בתארו את העיר: "ולא נמצא בה אלא שני בתי כנסיות, אחת אשכנזית והיא קטנה, שכל האשכנזים והחכם ר' ישעיה (השל"ה) בראשם הולכים שם, ובתוכו נעשים כל ערב ראש חודש בתעניות ובתפילות כל היום כיום הכפורים"⁸.

בהשפעת חכמי ארץ ישראל נתפשט מנהג תיקון ער"ח בקהילות ישראל - אשכנז, פולין, ואיטליה, נראה שכבר בדורו של הב"ח (נפטר בשנת ת') היו כבר אנשי מעלה שנהגו להתענות בערב ר"ח, כפי שכותב בב"ח, סוף סימן תרפו: "מי שרגיל להתענות בערב ר"ח, אם חל ר"ח ביום א', אין להתענות ביום ו' אלא ביום ה', דכיון דנדחה מיום השבת שהוא זמנו, אין קובעין לו מערב שבת" - הביאו מג"א בסימן תיו והאריך בזה, ובתורף דבריו הביא מעשה רב מהמקובל רבי ישראל טרוק ורמ"ע מפאנו, עיין בדבריו. כמו-כן כתב החות-יאיר בספרו מקור חיים, בקיצור הלכות, שרשם לעצמו (בהפנים) את הסדר של התיקון של ערב ר"ח, ובשו"ת שלו, בסופו, הובאו כמה תפילות ותחינות לערב ר"ח, שחיברם בעל חרו"י ואביו. ויש לציין דבר חידוש אודות קהלת פפד"מ בימים ההם, שלחברת משמרת ערב ראש חודש היתה רצועת עגל, עשויה כדין 'מלקות', ובה היו מלקין את חברי החבורה כמו בערב יו"כ - מקור חיים, סימן תרו, סעיף ו. ולעיל כבר הבאנו מדברי רבי אברהם גלאנטי המעיד שהיו שנהגו כן בזמנו בעיה"ק צפת.

כעבור חמשים שנה כתב היעב"ץ בסידורו שערי שמים (אלטונא תק"ח) ריש ח"ב: "חדשים מקרוב באו נהגו להתענות ערב ר"ח וקורין אותו יום כפור קטן, והוא ידוע ונתפשט ברבים, וטוב הדבר ביחוד להמון העם המתלכלכים כל היום, כדי לשטפם מינופם, ולהיות להם לזכרון בין עיניהם להשיגח על טהרת נפשם וגופם". מש"כ חדשים מקרוב באו נראה שכוונתו שאין זו ממתבע התפילה שסדרו הגאונים והראשונים.

אודות מנהג פראג מעיד הגאון ר' שמואל יודא, מרבני פראג, בשו"ת עולת שמואל, סימן סא, והוא מתאר בפרוטרוט את מנהגי הקהלות בסדר הצום, וזה לשונו: "מנהג קדום להתענות, ונהרא נהרא ופשטא: יש מקומות שמתענין עד אחר חצות ומתפללין מנחה גדולה ואומרין סליחות ותחינות וכו'; ויש מקומות שמתענין ומשלימין, ומתפללין מנחה קטנה וקורין בצבור 'ויחל' ומפטירין כמו בתענית צבור, ומשלימין עד הלילה, וכן הוא מנהג פראג. וזה איזה שנים נשתרכב המנהג ע"פ בעלי-בתיים בלתי בקיאי בתורה, ששוכרין עשרה אנשים שיתענו וישלימו ולמענם קורין 'ויחל' בצבור, ולדעתי לאו שפיר עבדי". עד כאן דבריו לגבי סדר התענית. ובהמשך שם מבאר רמז נפלא על הא דר"ח מכפר על עון עבודה זרה.

ובקהילות העתיקות של האשכנזים באמסטרדם הקפידו שיהיה בבית הכנסת עשרה מתענים וקריאת 'ויחל', ובימות הקיץ בלבד היה רב מספר בתי הכנסיות שהיה בהם מנין מתענים.⁹ כנראה בשל קושי הצום בימים אלו.

מקום נוסף בו מופיע איזכור התענית בספרי קהילות אלו, הינו בין הכרזותיו של השמש אשר בין היתר היה מכריז ביום שלפני ער"ח על הצורך לקבל תענית בתפילת מנחה, וכן היה מכריז על זמן אמירת יו"כ.

מנהגים שונים בערבי ראשי חדשים במשך השנה שבהם לא היו אומרים סדר יו"כ מצינו בקרב קהילות ישראל ולא נפרטם כאן כרוכלא, אולם שלשה מנהגים מחודשים אותם מצאנו בקהילות עתיקות, נציינם כאן:

מנהג יחודי מצאנו בקהלת אוסטרדה, שבכל ער"ח היו אומרים סדר יו"כ קטן, חוץ מבאם חל ר"ח [אולי צ"ל: ערב ר"ח] בערב שבת או בשבת עצמה, לא היו אומרים כלל, אפילו בערב ר"ח אלול.¹⁰

מנהג מעניין נוסף מצאנו במנהגי פיורדא, אות יח, שם כתוב: בכל ער"ח, חוץ מער"ח ניסן וער"ח אב, מתפללים במנחה תפילת יו"כ קטן. ושמענו מאבותינו שנתקן זה למען לא יהא ג"פ רצופין שעושיין יו"כ קטן, שלא יהא כנדר ג' פעמים. ובשו"ת 'כח שור'¹¹, סימן מו, מובא, שבער"ח חשון אין מתענין, משום שרוב החודש אין בו תענית.

ובמנהגי החת"ס לא צויין מפורשות מנהג זה, ואולם ממקום אחר נמצאנו למדים על כך, כמבואר בדרך אגב במנהגי חת"ס, פ"א אות מב, שם כתוב: בכל ערב ראש חודש אחר תפילת יו"כ קטן, או ביום של עשו [סדר] יו"כ קטן [מכרו את הזכות להדלקת נרות ביהכ"נ לפני תפילת ערבית]. ומרן בהגהותיו על שו"ע, כסימן תקפא סק"ט, דן בענין אי יש חשש יהורא בתענית שונים, כגון תענית גשמים, וסיים: מה שאין כן בתענית ערב ראש השנה לא מחמירין כולי האי, דמיחזי כיהורא וכו'. ועוד נראה לי, דהדייטים מתענים כמו בכל ערב ר"ח, והגדולים המתבטלים ממלאכת שמים אינם מתענים בשארי ערב ר"ח וכו'.

9 ראה 'הנהגת בית הכנסת דק"ק אשכנזים באמסטרדם', תקע"ה, עמ' 11, ומפורטת בהם רשימת בתי כנסיות שקורין בהם ויחל.

ובבית יששכר הנ"ל כתב: "ובכל מקום שהייתי חונה נהגתי את הציבור להתענות בערב ראש חודש עד הלילה כחורף ובקיץ, ועלתה בידי, ת"ל, באין פוצה פה ומצפצף".

10 מנהגי בית הכנסת (אוסטרדה) אות ה'.

11 לרבי יצחק שור גאב"ד גווארדיץ, י"ל בקולמייא, תרמ"ח.

יש בנותן טעם להביא מש"כ רבי משה יקותיאל קויפמן כ"ץ, בעל 'לחם הפנים', חתן המג"א, בצוואתו: שראוי שיוצאי חלציו יקבלו ע"ע לצום בכל ער"ח חשון בשביל כמה צרות שאירעו לו ולמשפחתו, ומסיים: ובפרט שבלאו הכי הוא ער"ח חשון - קובץ 'צפונות', כרך יד, עמוד עג.

ג. סדרי התפילה לער"ח - סדר יו"ב קמ"ן.

סדר התפילה לערב ר"ח נדפס לראשונה בשנת שפ"ו ע"י רבי אברהם ב"ר סעדיה גריאני, שהיה שליח ציבור של ירושלים תובכ"א, בספרו "שערי דמעה" תפילות לערב ר"ח, וכפי שצויין בהקדמה שם כבר נסדר בשנת שס"ט!

בשנת שפ"ו יצא לאור סדר נוסף לער"ח בשם 'תיקון וסדר ליחידים שומרים משמרת הקודש בערב ראש חודש, אנשי קודש, בק"ק קזאלי". שנת הדפסתו של סדר יוכ"ק לראשונה באירופא בכשבעים שנה מאוחר יותר ה"ה בעיר ואם כישראל פראג, בשנת תנ"ב.

את סדר התפילה בעיה"ק ירושלים מוסר בפירוט ובהרחבה הנוסע רבי משה פוריית מפראג בבקרו בירושלים בשנת ת"י, וזה לשונו: "כל ערב ראש חודש תענית-צבור הוא, וכל הקהל מתענה, וכן מתענה כל הקהל ביום שני וביום חמישי. ויש אנשים הרבה המתענים בכל יום. ובערב ראש חודש בשחרית אומר החזן 'עננו' בין 'גואל ישראל' ל'רפאנו', ואומרים סליחות של שני וחמישי ושני אחרי שמונה עשרה, דהיינו: בערב ראש חודש הראשון ואומרים סליחות של יום שני הראשון, ובערב ראש חודש השני - של יום חמישי, ובערב ראש חודש השלישי - של יום שני השני, וכן בסדר זה. ואומרים 'אבינו מלכנו' ו'אל רחום שמך'. ואם ערב ר"ח חל להיות ביום א' או ביום ג' או ביום ד', קוראים בשבת 'ויחל'. בערב ראש חודש אחר הצהריים, אחרי שגמרו לומר ספר תהלים כולו, אחר-כך אומר החזן 'תפילה לעני כי יעטוף', 'יום זה יהי משקל' וכו', 'למנצח על הגיתית', ואחר-כך סליחות עוד לפני שמונה עשרה, כמנהג לערב ראש חודש במנחה; כי אחרי תפילת שמונה עשרה כבר מתחיל ראש חודש ולא מן הראוי לומר בו סליחות. וקוראים בתורה 'ויחל', ובשמונה עשרה מוסיפים 'עננו', ואומרים אחרי שמונה עשרה 'שמע ישראל', ה' הוא האלהים, ה' מלך וכו', 'עננו א-להי אברהם' וקדיש תתקבל, למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה, וקדיש יתום. סדר אחר שנהגו בירושלים בערב ר"ח, הובא ב'פרי חדש' ו'פרי האדמה', בסיומן תיז.¹²

בסיום סדר יוכ"ק קטן נוהגים אנו כהיום לומר את פסוקי קבלת עול מלכות שמים: פסוק ראשון שבקריאת שמע, בשכמ"ו, ה' הוא האלקים, ה' מלך.

מנהגים שונים מצינו בזאת בקהילות ישראל, הן באמירת הפסוקים, והן במספר הפעמים שנאמרו. בקהילות איטליה היה נהוג מנהג יחודי בזה, והוא: סדר מיוחד היה להם לאמירת מזמורי תהלים שונים בכל יום מימי השבוע, ובסוף מזמורים אלו מופיעים הפסוקים הנ"ל, אולם כל פסוק רק פעם אחת.¹³

היוצא מן הכלל הוא נוסח אנשי קזאל, ויניציה שפו, וכן שערי דמעה, ויניציה שפו, שנכתב על-ידי ר' אברהם ב"ר סעדיה גריאני, שם אין מופיעים פסוקים אלו. אולם במנהג איטליה כן מופיעים, במכתבו של ר' משה פוריית מפראג, שכתב מירושלים בשנת ת"י ותיאר את מנהגי ירושלים שזכה לראות אז.

12 עוד מצאנו לקהילות ישראל נוספות, שהעלו ע"ג הכתב את מנהגם בסדר אמירת יו"ב קטן: ק"ק וירצבורג, לקוטי הלוי, עמוד 8 (מלבד ער"ח אייר וטבת). כ'מזכרת פאקש', כרך ב, עמוד 77 - פירוש הזמנים; מנהגי מהר"ם אש, 'זכרון יהודה', דף כח ע"ב; מנהגי מהר"ץ דושינסקיא וצ"ל.

13 כן הוא במהדורות ויניציה, חג, מנהג איטליה; ויניציה חג, מנהג פירארה; מנטובה חג; ויניציה חסד; מנטובה חפז, חסד, מנהג פירנצי.

ג. סדרי התפילה לער"ח - סדר יו"ב קמ"ן.

סדר התפילה לערב ר"ח נדפס לראשונה בשנת שפ"ו ע"י רבי אברהם ב"ר סעדיה גריאני, 'שהיה שליח ציבור של ירושלים תוכב"א', בספרו "שערי דמעה" תפילות לערב ר"ח, וכפי שצויין בהקדמה שם כבר נסדר בשנת שס"ט!

בשנת שפ"ו יצא לאור סדר נוסף לער"ח בשם 'תיקון וסדר ליחידים שומרים משמרת הקודש בערב ראש חודש, אנשי קודש, בק"ק קזאל"י". שנת הדפסתו של סדר יו"ב קמ"ק לראשונה באירופא ככשבעים שנה מאוחר יותר ה"ה בעיר ואם בישראל פראג, בשנת תנ"ב.

את סדר התפילה בעיה"ק ירושלים מוסר בפירוט ובהרחבה הנוסע רבי משה פוריית מפראג בבקרו בירושלים בשנת ת"י, וזה לשונו: "כל ערב ראש חודש תענית-צבור הוא, וכל הקהל מתענה, וכן מתענה כל הקהל ביום שני וביום חמישי. ויש אנשים הרבה המתענים בכל יום. ובערב ראש חודש בשחרית אומר החזן 'עננו' בין 'גואל ישראל' ל'רפאנו', ואומרים סליחות של שני וחמישי ושני אחרי שמונה עשרה, דהיינו: בערב ראש חודש הראשון ואומרים סליחות של יום שני הראשון, ובערב ראש חודש השני - של יום חמישי, ובערב ראש חודש השלישי - של יום שני השני, וכן בסדר זה. ואומרים 'אבינו מלכנו' ו'אל-רחום שמך'. ואם ערב ר"ח חל להיות ביום א' או ביום ג' או ביום ד', קוראים בשבת 'ויחל'. בערב ראש חודש אחר הצהריים, אחרי שגמרו לומר ספר תהלים כולו, אחר-כך אומר החזן 'תפילה לעני כי יעטוף', 'יום זה יהי משקל' וכו', 'למנצח על הגיתית', ואחר-כך סליחות עוד לפני שמונה עשרה, כמנהג לערב ראש חודש במנחה; כי אחרי תפילת שמונה עשרה כבר מתחיל ראש חודש ולא מן הראוי לומר בו סליחות. וקוראים בתורה 'ויחל', ובשמונה עשרה מוסיפים 'עננו', ואומרים אחרי שמונה עשרה 'שמע ישראל', ה' הוא האלהים, ה' מלך וכו', 'עננו א-להי אברהם' וקדיש תתקבל, למנצח מזמור לדוד יענך ה' ביום צרה, וקדיש יתום. סדר אחר שנהגו בירושלים בערב ר"ח, הובא ב'פרי חדש' ו'פרי האדמה', בסימן תי"ג.¹²

כסיום סדר יו"ב קמ"ק קטן נוהגים אנו כהיום לומר את פסוקי קבלת עול מלכות שמים: פסוק ראשון שבקריאת שמע, בשכמל"ו, ה' הוא האלקים, ה' מלך.

מנהגים שונים מצינו בזאת בקהילות ישראל, הן באמירת הפסוקים, והן במספר הפעמים שנאמרו. בקהילות איטליה היה נהוג מנהג יחודי בזה, והוא: סדר מיוחד היה להם לאמירת מזמורי תהלים שונים בכל יום מימי השבוע, ובסוף מזמורים אלו מופיעים הפסוקים הנ"ל, אולם כל פסוק רק פעם אחת.¹³

היוצא מן הכלל הוא נוסח אנשי קזאל, ויניציה שפו, וכן שערי דמעה, ויניציה שפו, שנכתב על-ידי ר' אברהם ב"ר סעדיה גריאני, שם אין מופיעים פסוקים אלו. אולם במנהג איטליה כן מופיעים, במכתבו של ר' משה פוריית מפראג, שכתב מירושלים בשנת ת"י ותיאר את מנהגי ירושלים שזכה לראות אז.

12 עוד מצאנו לקהילות ישראל נוספות, שהעלו ע"ג הכתב את מנהגם בסדר אמירת יו"ב קמ"ן: ק"ק וירצבורג, לקוטי הלוי, עמוד 8 (מלכד ער"ח אייר וטבת). ב'מוזכרת פאקש', כרך ב, עמוד 77 - פירוט הזמנים; מנהגי מהר"ם אש, 'זכרון יהודה', דף כח ע"ב; מנהגי מהר"י דושינסקיא זצ"ל.

13 כן הוא במהדורת ויניציה, תג, מנהג איטליה; ויניציה תג, מנהג פירארה; מנטוכה תלב; ויניציה תסט; מנטוכה תפו, תקט, מנהג פירצ'י.

לומר בלחש. כיון שאומרו דרך שבח ויחוד, וכן כשאומרו אחר אנא בכח, שצריך לאמרו בלחש מהטעם הנזכר. וכן כתב בספרו שו"ת תורה לשמה, סימן קצו.

וכעין זה כתב רבי יצחק יהודה מקוטנא, בשו"ת חסדי אבות, סימן א, שהרי אומרים אותו בסדר יו"כ קטן אחרי זמן קריאת שמע, עיין שם. וכן נראה דעת הבית-דוד, סימן מ. וראה שו"ת פרי השדה, ח"ב, סימן נט. ומעשרות המהדורות של סדר יו"כ קטן שהיו תחת ידי, רק באחת מהן כתוב לאמר, שבשכמל"ו יאמרו בלחש, והיא מהדורת קארלסרוא, תקנט. [כמו"כ מן הענין לציין, שמנהג פפד"מ הוא, שאפילו בתפלת נעילה של יו"כ אמרו בשכמל"ו בלחש ולא בקול רם - דברי קהלת, עמוד 270]

בק"ק מאטטערסדארף נהגו שלא אמרו פסוקים אלו זולת שמע ישראל, ומצאנו שכן נהגו בק"ק האנוכר, כמו שכתוב בסדר יו"כ קטן, האנוכר תקפ"ח, שדלגו על הפסוקים, וכן נהגו בעיר המלוכה פרשבורג שלא לומר שמע ישראל ובשכמל"ו [וה' הוא האלקים], כפי שמעיד בשו"ת באר שמואל מאונסדורף, סימן ו, וזה לשונו: "מכתבך הגיעני לנכון. ועל דבר המנהג באמירת בשכ"מ בקול רם ביו"כ קטן, נהרא נהרא ופשיטה. בעיר ואם בישראל ק"ק פ"ב המנהג שלא לאמרו כלל, רק מיד אחר 'חטאנו צורנו' אומרים ה' מלך, והוא מנהג ותיקין שנתסד על פי גאוני קרתא קדישתא. ובהשקפה ראשונה מסתבר כן, דמה שאומרים ביו"כ בקול רם היינו משום שדומין למלאכים, כמבואר בטור או"ח, סי' תריט, ואין זה שייך ליו"כ קטן, ואף שנראה כן אמת ויציב מ"מ ראיתי למורי הגאון מפה (הוא הרב הגאון המפורסם מו"ה ר' אפרים מטשאבא ז"ל) שחש למנהגא שנהגו בגלילות האלו לומר הכל בקול רם, ולא שלח ידו במנהגן של ישראל".

ונראה שכן הקפיד על זה מרן החת"ס, כפי שכותב רבי יצחק וייס מווערבוי במכתבו שבספר 'זכרון למשה', עמוד סח, וזה לשונו: שפעם אחת בא מרנא ז"ל לבית הכנסת המפואר ברילישע שוהל, שהיה מנהגם לומר סדר תיקון יו"כ בער"ח אחר עבור חצי היום, ובקש מהם שבסוף היו"כ אל יאמרו שמע ישראל ובשכמל"ו, וגם לימד להתלמידים שיכוונו באמירת בריל ויעב"ר ע"ב רי"ו, כאמור בשער הכוונות.¹⁵



הערות

הערות שונות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א, קבלתי את הקובץ מחודש ניסן תשנ"ט ונהנתי מאד. והנני בזה להעיר איזה הערות על מה שכתב הרב שלום בר"א סגל שליט"א בענין עשיית שבות בזמן תוספת שבת וכו' דן אם גזרו על שבות בתוספת שבת.

ולענ"ד לכאורה יש להוכיח שלא גזרו על שבות בתוספת שבת ממה שפסק בסימן רסג סי"ז יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה וקשה הן אמת שלשליח אין איסור שלא קיבל עליו שבת אבל מ"מ יאסר למשלח מדין אמירה לעכו"ם שבות ולומר שלא אסרו חכמים אמירה אלא לגוי אבל לישראל מותר אם נאמר כן יוצא דבר תמוה שלומר לישראל מותר ולומר לגוי אסור וכן במ"ב סימן רס"א ס"ק י"ז ובס"ק י"ח מכואר שאם הציבור קיבל עליו שבת אסור לומר לגוי לעשות מלאכה אבל אם רק יחיד קיבל עליו שבת מותר לומר לישראל וכש"כ לגוי ולדבר מצוה אסור בכל שבות אבל גזירה לגוי מותר גם בקבלו כל הציבור.

והנה אף שלכאורה אינו מובן מה הפרש יש לגבי אמירה לגוי אם רק יחיד קבל עליו תוספת שבת לבין רבים שהרי הגוי אינו בכלל הציבור שנאמר שחל עליו תוספת שבת ונראה על פי מה שמבואר בחידושי הרשב"א שבת קנא. א. ד"ה א"ר יהודה אמר שמואל מותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירות שבתחומי כלומר אע"פ שהוא אינו יכול לילך לשם דכיון שהוא מותר לישראל חבירו אין באמירתו כלום וכתבו התוס' דמהא שמעינן דישראל שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה הואיל ונעשית בהיתר לעושה אותה ודוקא לישראל חבירו מותר ואע"פ שהוא אינו יכול לעשות אבל לעכו"ם אסור לומר לו שמור לי פירותי שחויץ לתחום שכל דבר שהוא אינו עושה אינו אומר לעכו"ם ועושה ומסתברא באומר לו לעכו"ם לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני בדוקא אבל אם העכו"ם כבר באותו תחום כש"כ שמותר לומר לעכו"ם דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לעכו"ם להחמיר עליו יותר מישראל עכ"ל.

והמתבאר מדברי הרשב"א שאף שאמירה לעכו"ם אסור מ"מ כל שמותר בישראל חבירו כגון שאומר למי שלא קיבל עליו שבת גם לגוי מותר וכן לומר לגוי הנמצא באותו תחום שאסור לישראל האומר לו לילך לשם מותר לומר לגוי שהרי מותר לומר לישראל הגר בתחום ההוא ואין הגוי חמור מישראל ולכן אם האומר הניח עירוב למזרח ויש לו פירות סמוך לעיר פחות מאלפיים אמה למערב מותר לגוי הנמצא בעיר שילך לצד מערב וישמור לו פירות שהרי גם לישראל אחר מחושבי העיר מותר ואין הגוי חמור מישראל וכן נראה שאם הגוי הולך לעיר אחרת על דעת עצמו מותר לו לומר לו לגוי שתשמור לי פירות בעיר שאתה הולך לשם וכן אם הניח ישראל עירוב למזרח יכול לומר לגוי שמתושבי העיר שילך למזרח וישמור לו פירות שהרי לא חמור הגוי ממנו עצמו אבל אם יש לו פירות בצד מערב יותר מאלפיים אמה מהעיר ויש ישראל שהניח עירוב למערב שמותר לו לומר לישראל הזה שילך למערב וישמור פירותיו אבל לומר לגוי שילך לשם אסור שאף שיש ישראל שמותר לו מ"מ כיון שלכל אנשי העיר שלא הניחו עירוב אסור לומר להם גם לגוי אסור לומר לו כן נראה לענ"ד.

ולפי"ז מובן מה שחלוק בין ישראל אחד שקבל שבת שמותר לומר לגוי שיעשה עבורו מלאכה ואילו כל הציבור שקבלו עליהם אסור לומר לגוי לעשות מלאכה שכיין שכל הציבור קיבלו שבת א"כ כמו

שאסור לומר לישראל כך אסור לומר לגוי ואף שמשכחת לה שבא ישראל מעיר אחרת שעוד לא קבלו שבת לעיר הזאת שלכאורה מותר לישראל האורח לעשות מלאכה בפרט כשדעתו לחזור מ"מ אין זה היתר לומר לגוי שזה דומה לגוי שיצא חוץ לתחום שאסור אף שיש ישראל שהניח עירובי תחומין ולא מותר לומר לשמור פירותיו.

ומה שהקשה הרב הנ"ל על הפרמ"ג שכתב שיש שני מיני תוספות שבת אחד מן התורה כשמקבל שבת אחר השקיעה ואחד מדרבנן כשמקבל שבת לפני השקיעה אחר פלג המנחה הביאו המ"ב בביאור הלכה בסימן רס"ג והביא משמו של מו"ח הגרש"ז זצ"ל שצ"ע מגין לחדש שני מיני תוספות והרב הנ"ל כתב להוכיח כן מהרמב"ן עצמו ולענ"ד דברי הפרמ"ג מוכרחין מדברי השו"ע שזה לשון השו"ע בסימן רס"א ס"ב יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זו מתחלת שקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא שלושה מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה רצה לעשות ממנו מקצת עושה ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש וזמן בין השמשות שלושה רבעי מיל שהוא מהלך אלף וחמש מאות אמות קודם הלילה הגה ואם רוצה להקדים ולקבל שבת מפלג המנחה ואילך הרשות בידו עכ"ל ובפשטות הגהת הרמ"א חולק על השו"ע שלדעת השו"ע אין לקבל תוספת לפני השקיעה ולדעת הרמ"א אפשר לקבל לפני השקיעה והיה הרמ"א צריך לכתוב ויש אומרים שאם רוצה להקדים וכו' כדרכו בכתוב במקום שחולק וביותר השו"ע עצמו כתב כהרמ"א בסימן רס"ג ס"ד לא יקדים למהרה להדליק [לנרות שבת] בעוד היום גדול שאו אינו ניכר שמדליק לכבוד שבת וכו' ואם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד ראוי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זה הקדמה ובלבד שיהיה מפלג המנחה ולמעלה שהוא שעה ורביע קודם הלילה עכ"ל הרי שגם להשו"ע ניתן לקבל שבת לפני השקיעה וא"כ סותר את עצמו מסימן רס"א לסימן רס"ג.

ונראה לומר שמקור הדין שכתב השו"ע בסימן רס"ג הוא מתוס' פ' תפלת השחר כו א. שהקשו על מה שאמרו בגמ' שם שרב צלי של שבת בערב שבת שסובר כר"י שזמן מעריב הוא מפלג המנחה והקשו הרי אסור להקדים נרות שבת לפני השקיעה [ורב"כ שרב הדליק לפני מעריב שאחר שהתפלל וקיבל עליו שבת אסור במלאכה ואיך ידליק ואף שאפשר לומר שאשתו הדליקה והיא לא התפללה מעריב אז מ"מ סוברים תוס' שכיון שגם רב יצא מצות הדלקת נר בזה שאשתו הדליקה לכן צריכה להדליק בזמן שמותר לבעלה להדליק כן נראה לענ"ד לבאר דברי התוס'].

ותירצו שזה שאסור להקדים היינו כשאינו מקבל שבת בהדלקת הנרות אבל אם מקבלת שבת מותר וטעמו שסוברים כר"י שמפלג המנחה זמן מעריב ואעפ"כ גם לר"י אינו אסור במלאכה בערב שבת מפלג המנחה וכן לענין תוספת שבת ויום הכיפורים דקיימל"ן שהוא מן התורה אפ"ה לא צריך שיעור גדול כל כך [וכוונתם ביאר המהרש"א שלא אמר ר"י שמפלג המנחה הוה לילה רק לתפלה וקבלת שבת דרבנן שהרי אין היתר לעשות מלאכה במוצאי שבת מפלג המנחה ע"כ].

ובזה מתישבים הדברים והוא שמן התורה תוספת שבת היא רק אחר השקיעה אבל מדרבנן להלכה שקיימל"ן עבד כמר עבד ואפשר לנהוג כמו ר"י ובודאי שלר' יהודה המתפלל מעריב של שבת מפלג המנחה בהכרח שגם קיבל עליו שבת וחל עליו דיני תוספת שאל"כ איך יתפלל תפלת שבת בחול [באמת צ"ע להרמב"ם שסובר שאין תוספת שבת כלל אפילו מדרבנן איך יתפלל של שבת בחול ואולי זה כמו קידוש שניתן לקדש אף שלא חל עליו עדיין קדושת שבת כנראה מהרמב"ם שסמוך לשבת אפשר לקדש ולכן השו"ע כתב דיני תוספת שבת מן התורה ועל זה הוסיף הרמ"א שאפשר להקדים מפלג המנחה והיינו לר"י שזמן פלג המנחה זמן מעריב.

ולפי"ז נמצא שהמקבל שבת מזמן פלג המנחה אינו חל אלא מספק שהרי הלכה כר"י מספק. והנה כל זה שנתבאר הוא רק לדעת השו"ע והרמ"א שהולכין בשיטת ר"ת שיש שני שקיעות וצאת הכוכבים הוא ארבע מיל אחר שקיעה ראשונה אבל לפי מה שנוהגין היום כשיטת הגאונים והגר"א והגר"ז שמיד אחר השקיעה בין השמשות בודאי שזמן תוספת הוא קודם השקיעה ולא נתבאר מאיזה זמן ניתן להוסיף מן התורה ויתכן שגם מן התורה הזמן הוא מפלג המנחה אף שאין לזה סברא וכן מה שכתב השו"ע והתוס' שזמן הדלקת נרות הוא מזמן אחר השקיעה כודאי לא יתכן שידליקו נרות שבת בכיון השמשות שהוא ספק איסור סקילה ובהכרח שמדליקין לפני השקיעה וא"כ מה שאמרו לא יקדים לא לנו הזמן עכ"פ לא קשה קושיית התוס' איך רב התפלל ערבית של שבת מפלג המנחה איך הקדים הדלקת נרות וממילא אין צורך למי שמדליק נרות לקבל שבת והארכתי בזה במקום אחר שמה שפסק בשו"ע הרב שהמדליק נרות

שבת צריך לקבל שבת או הוא עצמו או אחד מבני הבית זה כתב לפי שיטתו בשו"ע שלו שהלכה כר"ת אבל לפי מה שפסק בסידורו דלא כר"ת שוב ניתן להדליק נרות שבת מבלי לקבל עליו שבת רק שלא ידוע לנו עד איזה זמן ניתן להקדים.

ב. מה שהקשה הרב יעקב סופר שליט"א באות ז. על מה שאמרו בגמ' יומא כד ופסקה הרמב"ם פ"ט מביאת מקדש ה"א שזר חייב מיתה בידי שמים על ניסוך המים והקשה לפי מה שכתב הר"ן שבת דף לא.ב (בדפי הר"ן) שאין עונשין על הלכה למשה מסיני וא"כ איך כתב הרמב"ם בפ"ט מסנהדרין שזר ששימש במקדש לוקה והרי אין מענישים על הלל"מ ולענ"ד נראה שהכלל שכתב הר"ן שאין לוקין על הלל"מ לא כתב מקור לזה ולכן נראה שהר"ן למד כן ממה שאמרו בהרבה מקומות אין עונשים אלא אם מזהירים ואזהרה היינו שיש לאו מפורש בתורה ואפילו באיסור בתורה אם לא הזהירה בלשון לאו אינה אזהרה ואפילו אזהרת עשה אינה אזהרה וא"כ פשוט שאזהרה שלא נאמרה בתורה כלל רק נאמרה למ"מ אינה אזהרה להיענש על פי' ולפי"ז לא קשה קושיתו שאזהרה לזר שלא יעבוד במקדש מפורש בתורה וזר לא יקרב אליכם וכמפורש ברמב"ם פ"ט ה"א וא"כ יש אזהרה שזר לא יקרב לעבוד עבודה ולכן גם עבד הזר בניסוך המים ג"כ בכלל אזהרה אף שעצם הניסוך מים אינו מפורש בתורה אלא הלל"מ מ"מ היא בכלל הלאו משא"כ במעביר ד' אמות ברה"ר אם לא היה במקדש אין כאן אזהרה כלל שהרי מה שאמרה תורה לא לעשות מלאכה בשבת אין מלאכות אלא אלו שהיו במשכן.

אכן יש לעיין שבמשנה בובחים דף ק"י נחלקו חכמים ור' אלעזר במנסך מים בחוץ אם חייב ובפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל וכן ברע"ב וכבר נתבאר לך במסכת סוכה שבסוכות מנסכים מים על המזבח ור' אלעזר סובר שהוא מן התורה לפיכך אמר שהמנסך מים בחוץ חייב ואין הדבר כן לפי שאינה אלא הלכה למ"מ עכ"ל ונראה בסברת הדבר שכיון שלא נאמרה בתורה להקריב מים בחג ורק הלל"מ לכן מה שאומרת התורה שהמעלה קרבן בחוץ חייב מיתה בידי שמים היינו קרבנות הכתובים בתורה והתוס' יו"ט תמה על הרמב"ם והרע"ב שבגמרא נראה שלא בזה נחלקו עיי"ש ולהלכה פסק הרמב"ם שחייבין על ניסוך המים בחוץ ויש לעיין לפי דעת חכמים לפי פירוש הרמב"ם והרע"ב מה הדין בזר ופסולים אחרים שנסך מים אם נאמר שאין זר, ייב על ניסוך המים וכמו שאין חייבין עליו בחוץ או שרק לענין העלת חוץ שם אין חייבין רק על קרבן המתקבל בפנים מן התורה אבל לגבי איסור זר כל עבודה שעושה במקדש חייב ומסתבר כך שלא הוזכר מחלוקת חכמים ור"א רק בחוץ.

ומה שהקשה הרב סופר על מה שכתב הרמב"ם שאסור למנות את ישראל ולא הזכיר שאסור גם לדבר מצוה והרי בגמ' יומא כ"ב ב, שמשם מקור הדין אמר ר' יצחק אסור למנות את ישראל ואפילו לדבר מצוה דכתיב ויפקדם בבוק וכו' אלא מהכא וישמע שאול את העם ויפקדם בטלאים ונראה לענ"ד שנדקדק ברמב"ם פ"ד מתמידים ה"ד נראה שלא הביא הרמב"ם את הדין שאסור למנות את ישראל כמו שהביא שאר הלכות אלו הביאו רק בתור טעם למה לא מנה הממנה בפייס את הכהנים עצמם אלא מנה אצבעות שלהם וכתב הטעם משום שאסור למנות ונראה מזה שדעת הרמב"ם שאינו איסור מצד עצמו וטעם הדבר שאין בתורה איסור למנות כי תשא ונתנו איש כופר נפשו לד' בפקוד אותם ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם לא נאמר בלשון אסור לפקוד אלא שצריכים לתת כופר אבל ודאי שאין זה מצוה לדורות ולכן גם למדו חכמים שאסור למנות מקרא זה אלא למדו משאול והיינו שיש ללמוד ממי תשא שיש סכנה כשמונין ישראל והעצה שנתנה תורה לתת כופר ופירש"י בתורה שימנו את הכופר וממילא ידעו מספרם ולא נתבאר מה טעם לקרוא לזה כופר ולולא רש"י יש מקום לפרש שיש לתת כופר שהמנין לא יזיק ונמצא שיש לאסור למנות מכת שאסור לסכן את ישראל וכמו שמצינו בסוף שמואל גבי דוד המלך שמנה את ישראל והיה בהם נגף ועיין בגמ' סוף ברכות סב,ב אם ד' הסיתך בי יגומר אמר ר' אלעזר אמר לי הקב"ה לדוד מסית אתה קורא לי הרי אני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו דכתיב כי תשא ונתנו איש כופר נפשו (וברד"ק שמואל ב' כד,א יכבר היה דבר זה נודע בישראל מן התורה כי אם ימנו את ישראל שלא יתנו איש כופר נפשו שיהיה בהם נגף ואפילו ימנו אותם לצורך וכו') ובהשגחית ראה ד' וינתם מאי ראה וכו' רבי נפחא אמר כסף כיפורים ראה שנאמר ולקחת את כסף הכפורים וגומר [שנתן] במנין הראשון של ישראל למשכן והוא כפר על מנין זה שהרי לזכרון נתן כדכתיב והיה לבני ישראל לזכרון לכפר ועכשיו הוצרכו כפרתו רש"י] ומזה יש ללמוד שהכופר בא לכפר ואולי שני הדברים שימש הכופר גם שימנו את הכופר וכי שיכפר.

עכ"פ מה שלמדו משאול הוא שגם לדורות יש למנות על ידי דבר אחר ולכן מוכן שהרמב"ם לא כתב איסור למנות שאינו דבר אסור אלא דבר מסוכן ולכן אסור שאסור לסכן את ישראל ומטעם זה גם לא הזכיר הרמב"ם שאסור לדבר מצוה שהרי אינו אסור ולומר שהדבר מסוכן גם לדבר מצוה הרי זה מוכח מהדין עצמו שלא מנו בפייסות אלא אצבעות ואין צורך להוסיף בטעם שאסור גם לדבר מצוה.

ומה שהקשה הרב סופר על מה שהעלה הגר"ח שהבטחה שהבטיח הקב"ה לדוד את מלכות ישראל יש שפירש שלזרעו הבטיח גם אם לא ישמרו מצוות ולא יהיו זכאים ואילו לדוד עצמו לא היה הבטחה רק אם יהיה צדיק וזה מפורש בשמואל ב, כג, אלי דיבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלוקים וגומר לא כן ביתי עם קל כי ברית עולם שם לי וערוכה וגומר ועל זה הקשה הרב הנ"ל מכמה מקומות בתנ"ך שלא נראה כן ולענ"ד נראה שלא קשה ואבוא לפי סדר דבריו א. הקשה מדברי הימים ב, כא ז ולא אבה להשחית את בית דוד למען הברית אשר כרת לדוד וכאשר אמר לו לתת לו ניר ולבניו כל הימים הרי מבואר שהבטחת המלוכה כל הימים היה גם לדוד עצמו ולא רק עם זרעו ולענ"ד לא כתוב כאן הבטחה גם אם לא יהיה זכאי הן אמת שכאן מדובר במלך שלא היה זכאי והיה עובד ע"ז אבל לבניו ולזרעו של דוד היה הבטחה גם אם לא יהיו זכאים ומה שהזכיר דוד היינו שיהיה זכאי והרי היה זכאי אם כן אין למעשה נ"מ לגבי דוד ואין כאן קושי מה שהקשה משמאל ב' ז, טו וחסדי לא יסור ממנו כאשר הסירותי מעם שאלו אשר הסירותי מלפניך ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם ע"כ והרי כאן מדבר על זרעו של דוד שימלוך כמו שכתוב קודם שאחר מות דוד ימלוך זרעו הוא יהיה לבן ואני אהיה לו לאב אשר בהעתו והכחתיי שבכט אנשים ובנגעי בני אדם וחסדי לא יסור ממנו וגומר ומה שהביא מפירושו של ר' יוסף קרא כשיחטא דוד לא אסיר המלוכה ממנו אין הפירוש לפני אבל יתכן שהכוונה שגם אם דוד יחטא לא יסור המלוכה מזרעו של דוד ונראה שמקרא זה שנכרת ברית עם זרעו של דוד שימלוך אחריו ויבנה בית לד' למד הרמב"ם בפיה"מ פ"י ד"ה היסוד שנים עשר וז"ל ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרעו של שלמה בלבד "שמכאן מקורו שהברית עם זרעו של דוד הוא הזרע שיבנה בית לשמי ויכון מלכותו עד עולם וא"כ בהכרח שמישיח מזרעו של שלמה ובגמ' יומא אמרו כמה לא חלי ולא מרגיש גברא שמריה סייעיה דוד בשתיים ולא עלתה לו ושאלו בעבירה אחת ועלתה לו ובגבורת ארי ז"ל המאמר הזה מבהיל להניח לב חסר האמונה לאמר ח"ו לית דין ולית דיין אלא כמזלאת תלוי מילתא וחלילה וחלילה לחשוב כן והחשוב כן אין לו חלק באלקי ישראל ובתורתו וכוונת המאמר דמריה סייעיה מחמת רוב מעשים טובים ודוד היה משופע במעשים טובים ביותר ושיחותיו וזמירותו יוכיחו ובכל צרותיו היה מזמר ומשבח כמבואר בספר תהילים והיה דבוק בד' ומקבל הרעה באהבה ומברך עליה כדרך שמברך על הטובה כדכתיב חסד ומפשט אשירה לך אם חסר אשירה ואם משפט אשירה וכו' ונקרא נעים וזמירות ישראל וכתוב חצות לילה אקום להודות לך וכתוב שמרה נפשי כי חסיד אני וכו' ומצינו שהיה מבזה עצמו לכבוד המקום בהעלותו את הארון עד שאמר לו בת שאול עכ"ל והנה לא הזכיר הגבורת ארי שלכן לא עלתה לדוד משום שהקב"ה כרת עמו ברית משא"כ שאול זה מוכיח שגם הגבורת ארי דעתו כהגר"ח שהברית הייתה רק עם ביתו.

ולמן נחמיה גולדברג

הערות שונות

מקבץ נדחי עמו וגואל, יברך עורכי קובץ בית אהרן וישראל, הראויים לבטא בשפתים וניבים, כל שבח המגיע לכתבים!

אחד"ש כתר"ה שליט"א, אבקש רשות להעיר על קובץ ניסן אייר תשנ"ט:

א) בעמ' ק"ל איתא דר"א בר"צ בהרכה מקומות העיד על מה שהי' בקטנותו, ובעניי לא מצאתי זה אלא בסנהדרין. ובשאר מקומות העיד על דברים של אביו ושל עוד חכמים, אבל אין ראי' שזה בקטנותו. ובההיא דביצה שהזכיר את אביו, והוא לכאורה שם שלא לצורך, נ' דהיינו מדין כבוד אב, לומר שמה שנתקבל בבית הנשיא כיו"ט אינו משום מעלתו אלא משום מעלת אביו, כדאמרינן בקידושין ל"א: הנשמע וכו'.

ב) באותו עמוד במעשה בבניו של ר"ג - יתכן שנתנום לעבדים לשמרם שם עד מוצאי שבת.

ג) בעמ' קל"א כתב שאמו של ישמעאל בן פיאכי היא קמחית, ובעניי לא ידעתי מנלן דישמעאל בן קמחית הוא אותו ישמעאל.

ד) בעמ' קל"ז בענין למען ישראל. כסבור אני שלמען ישראל פירושו בזכות ישראל, דהיינו יעקב אבינו, וא"כ אין בזה חלוק בין נוסח אשכנז לספרד, אלא רק כתיבת אבינו.

ובזכות אברהם יצחק ויעקב, יושם למישור כל עקוב, והבית יבנה בהר הטוב, יאחז צדיק דרכו ורשע דרכו יעזוב.

כעתידת צעיר הלויים

אבינדר נבנצל

בענין סליחות בה"ב בפסח שני

לכבוד עורכי קובץ בית אהרן וישראל, שלוי וברכה.

הנה אבוא אעיר למה שכתוב בקובץ ניסן אייר תשנ"ט בע' ק"ו בהערה ז' דיש מזקני החסידים שאמרו שהמנהג הוא שלא לומר סליחות, כשחל פסח שני בשני בתרא, שהוא בשנה שחל פסח כמוצאי שב"ק.

דכן הוא מנהג ארץ ישראל שאין אומרים אז סליחות ותענית שני בתרא בטל מכל כל, וכמו שנמצא כתוב בפנקס שמצאו בחורבת ריה"ס בירושלים, וכן הוא כתוב תמיד בלוח אר"י להגרימ"ט בשנה כזאת.

ואגב, מה שכתוב אז בלוח הנ"ל, דעם כל זה כשמכריזין בשבת שלפני בה"ב במי שבירך תעניות אלה, כנהוג, אין מדלגין על תיבת ושני (בתרא), לכאורה אין בזה שום טעם, ואני נוהג אז להכריז רק תענית שני, וחמישי. וצ"ע.

שריה דבליצקי

הערות שונות

כמה הערות בקובץ בית אהרן וישראל - פג

א) עמ' מ"ב בענין הבדלה ד"ה ועי' תוס' עי' חדושי הרא"ה ברכות מב שכ' וז"ל הוי יודע כלל בברכת הנהנין שכשם שיצא אינו מוציא כך בלא יצא צריך הסיבה. ומבואר כדברי החזו"א או"ח י"ט סק"ח שדין הסיבה הוא מדין ערבות אלא דצריך ביאור איך מהני הסיבה.

ב) עמ' מ"ז בענין ת"ת בהרהור ד"ה ובערוך השלחן. כדברי עה"ש מבואר בתוס' הרא"ש שם בברכות שעיקר מצות תלמוד תורה הוא בדבור.

ג) עמ' נ' בענין מיגו חוץ לב"ד

לכא' תלוי אם מיגו הוי בירור או זכות טענה, שבירור שייך אף חוץ לב"ד אך זכות טענה יש לומר שאינה מתקבלת חוץ לב"ד (עי' חידושי הגרשש"ק ובספר יד אליעזר).

והנה יש לחקור בדין שאין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד אי הוי דין בקבלה אן בעצם העדות והנפק"מ לענין דיעבד שנחלקו בזה הראשונים.

ולכא' נפ"מ גם לענין מיגו שאם החסרון בעצם העדות ולכן אף בדיעבד לא מהני א"כ ה"ה למיגו. אולם אי הוי דין בקבלה הא תלוי כנ"ל בבירור או טענה.

ד) עמ' ע"ח בענין בל תלין ד"ה וראיתי

מה שחקר אי הוי ממון או איסור עי' בספר יראים השלם סי' קל"ה שמה שבל תלין צריך תביעה זהו רק בשכיר יום, אבל שכיר לילה שאיסורו משום לא תבוא עליו השמש עוברים אף בלא תביעה. וז"ל רבל תלין הוי חיוב ממון ובלא תבוא הוי חיוב לשמים. והקצה"ח (שלי"ט סק"א) נוקט שבל תלין הוי איסור (ובמה שחקר אי בית דינו כתלוש או כמחובר צ"ע דבשטמ"ק בשם הרא"ש כתב בטעמא דאינו עובר ארקקע משום דלא הוי דומיא דבהמה וכלים שעושים בהם מלאכה וא"כ ה"ה בית).

ה) עמ' צ"ד בענין אבידה במלון ד"ה והנה נחלקו בענין יאוש בטעות עי' הג' אשרי ב"ב מא שמחילה בטעות מועיל מדין יאוש כל' שיאוש בטעות הוי יאוש. וע"ע בקצה"ח (קמ"ב סק"א) שכל אבידה הוי יאוש בטעות ומועיל. וצ"ע שנחלקו בזה בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ז) שור שהוא יוצא ליסקל ונמצאו עריו זוממין ר"י אמר כל הקודם בו זכה ור"ל אמר יאוש בטעות היה. וצריך לומר שאבידה הוי מציאות של אבוד ולא ברשותו משא"כ כאן רק לפי דעתו אבד ממנו והוי כיאוש ברשות.

אליעזר יחיאל קונשט

קביעת מזווה קודם ל' יום

לכבוד המערכת קובץ בית אהרן וישראל. אחרשה"ט.

רצ"פ הערה על הענין של קביעת מזווה בשוכר בית בחוץ לארץ, שכתב בזה הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א.

מצינו בכמה מקומות בש"ס, במס' בבא מציעא (ק"א:) בעבודה זרה (כ"א.) מנחות (מ"ד.) דמזווה הוי חובת הדר. והדיוק הזמן על קביעת המזווה כבר דשו בראשונים ובאחרונים, אי תיכף או ביום שלשים, בארץ ישראל כבר ידוע דהוי תיכף, דהוי ביתך. ואנן מדברים בחוץ לארץ.

הערוך השולחן (רפ"ו) מדגיש שאם שכרו לל' יום ויותר, פשיטא דחייב מיד. אחי הרב מרדכי אליעזר שליט"א הגיד לי, שכ"ק אדמו"ר מהר"י מבלאזוב זצ"ל הקפיד שקביעת המזווה תהי' ביום שלשים, ולחכות עד שלשים דאז הוי חיוב ושייך לברך. ונראה לי לכאר דברי מורי ורבי האדמו"ר מבלאזוב זצ"ל, שהולך לפי שיטת זקינו כ"ק אדמו"ר מהרצ"א מבלאזוב זצ"ל, בעל צבי לצדיק, שפסק, לענין תפילין, שהקטן שנתגדל ונעשה בן י"ג, שלא להניח תפילין לפני זה, דבי"ג ויום אחד נעשה חיוב ושייך לברך ולומר ברכה אשר צוננו. ואולי זה כוונת נכדו לענין מזווה.

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בספרו אגרות משה (יו"ד קע"ט) אומר, נהי דיכול לברך תיכף, אולי יותר טוב לחכות ולברך ביום שלשים, ומבאר, כמו בתפילין אם הניח לפני עלות השחר, אח"כ ממשמש בתפילין ומברך, כי המצוה מושכת, כמו כן לענין מזווה, דהמצוה מושכת לל' יום, לכך יכול לברך ביום שלשים.

כ"ק אדמו"ר מהר"מ מליובאוויטש זצ"ל במכתב אלי בשנת תשי"ז (מובא בספר אגרות הקודש) שכתב, שיקבע תיכף מזווה בלי ברכה, וכיום ל' ליטול מזווה אחת על מנת לבודקה, ובאם אפשר, להחליפה ביפה ומהודרת ממנה, ובקביעתה, לברך ולכוין ולהוציא בברכה את כל הבית.

וזה לדעתי, פשר של כל השיטות. כפרט, שטעם מזווה, גם כן משום שמירה, וכדי שהבית לא תהא בלי שמירה. והפוסקים שסוכרים דייקא ביום שלשים, כי אז עד אז, אי"כ חסרון בשמירה.

לעי"נ אמי מורתי פיגא בילא בת מרדכי אליעזר, ע"ה - יא"צ ח' אייר.

יוסף דוד הלוי ליינער

רב דקהל בני יעקב, ברוקלין ניו-יארק

בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים

ראיתי מש"כ הרב יחיאל בנדיקט בגליון האחרון להשיב על דברי בענין זמן תפילת נעילה והנני להעיר ולהשיב על דבריו.

א) פשוט הוא שכוונת הגמ' "פני מזרח מאדימים" היא על אופק מערב (אלא שרש"י כתב - פנים המאדימים את המזרח לערב חמה שוקעת במערב וזהרורי החמה מאדימים את המזרח כחלון דכשהחמה נכנסת בה מאדמת כותל שכנגדה. וזהו פשטות לשון הגמ' ונראה מזה ראייה לשיטת היראים שביה"ש הוי לפני השקיעה). עכ"פ ב-58.5 דקות אחרי השקיעה כבר א"א לומר עי"ז פני מזרח (או מערב) מאדימים. ואם תמצא איזה אודם שם בזמן ההוא הוא בודאי כ"כ חלש עד כ"כ שאני מסתפק אם זה נקרא כלל אודם, ועוד דהאדמומית היא כמה דקות אחרי השקיעה השניה ואז בודאי אין שום אדמומית. ובשבת ד' לד: פליגי רבה ור' יוסף בשיעור ביה"ש ולרבה ביה"ש היא שלשה רבעי מיל דהיינו 13.5 דקות ולר"י

משתקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדרימים הוי יום ומשהכסיף התחתון ולא העליון ביה"ש וכו' וקא' הגמ' שלר"י ביה"ש היא תרי תילתי מיל דנמצא זמן של המאדרימים אחרי השקיעה היא 5.4 דקות והראייה מעידה שעד 63 דקות אחרי השקיעה הוי חושך. ועכ"פ אין אז שום אדמומית באופק מערב.

(ב) לשון הכסיף שפירושו החשיך - מזה אין שום ראיה דפירוש החשיך הוא שכהה מאור היום לגמרי ולדברי כ' איך יפרש הגר"א הכסיף (ורש"י פ"י השחיר והיינו הך ולא שמענו שרש"י פ"י כר"ת שיש שתי שקיעות ובפרט לפי מה שכתבנו לעיל שרש"י סובר כהיראים) אלא ודאי כהנ"ל שכהה האור אבל לא מוכרח דהוי חושך ממש. ובגמ' - הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ופרש"י התחתון - תחתון של כיפת הרקיעה הסמוכה לארץ. עליון - גובהה של כיפה אינה ממהרת להכסיף עכ"ל. וכמובן שזהו נגד המציאות שגובה השמים משחרת קודם ואיך שיהיה ענין של הכסיף צע"ג.

(ג) מש"כ שלכו"ע עה"ש הוי ד' מילין קודם זריחת שמש. עיין בגר"א בשנות אליהו בברכות שעה"ש הוא בהאיר פני מזרח וצ"ע. עוד טען כ' שאם נמדוד היום מעה"ש עד ציה"כ הנראה לעינינו לא יצא חצות היום בחצות האמיתי. אני אומר תשאל לנפשך דגם אם זמן ר"ת הוא עד 72 דקות אחרי השקיעה הרגילה, יקשה קושיא זאת כי סוף שקיעה דהוי 58.5 דקות אחרי השקיעה הוי ספק תחילת הלילה ולצד הזה לא תהיה חצות היום בחצות האמיתי ונוכיה מזה שאין שום ספק לילה אז ועד 72 דקות הוי יום גמור. אלא בודאי חצות היום אינה חצי הזמן שמבין תחילת היום לסוף היום ואינה נמדדת אלא ע"י ראיית צל דהיינו שהצל אינו נוטה לשום צד. וגם לשיטת הגר"א ודעימיה תקשה ככה דמדאורייתא היום מתחיל כעה"ש ונגמר כציה"כ דלהגר"א הוי 13.5 דקות אחרי השקיעה או לשיטת אחרות דהוי כ-24 דקות או יותר. ועכ"פ לשיטתם אין זמן חצות חצי הזמן בין התחלת היום השמש מעל להרי מואב (עיין בספר מהנץ עד השקיעה ג"כ תקשה דכירושלים מחשבים הנץ בנקודת השמש מעל להרי מואב (עיין בספר נברשת בשם המהר"ל דיסקין) והשקיעה היא לפי החישוב של פני הים ולפ"ז ג"כ אין חצות באמצע היום. ועיין בבאור הגר"א אור"ח סי' רס"א שדחה שיטת ר"ת וכתב - אבל ליתא דא"כ מע"ה עד הנץ שוה כמן השקיעה עד ציה"כ ובאמת אינו כן כמ"ש לעיל והחוש מכחיש לכל רואה שמע"ה הוא שיעור גדול הרבה מאד על ציה"כ אחר השקיעה עכ"ל.

(ד) מה שהביא מרבינו יונה (והוא ריש פ"ד דברכות, לא ריש פ"ג כמו שכתב כ') דסוף זמן מנחה לרכנן הוא בתחילת שקיעה, ברבינו יונה שלפנינו במס' ברכות בריש פ"ד לא נמצא דבר זה ולא כתב ר"י אלא "עד שקיעת החמה" ולא כתב איזה שקיעה, אולי מצא מקום אחר שר"י דיבר בזה. גם לא מצאתי שר"י פסק כר"ת (אלא לא ראינו אינו ראייה). ומש"כ בשם ר"י ששקיעה זאת היא שקיעת עגולת השמש מתחת לאופק, זה לא נמצא שם ואבקש להאיר עיני על מקום של דברי ר"י הנ"ל.

(ה) שאל מה שייך לומר שהשמש שוקע כשהיא עדיין נראית בשמים. לשון תוס' הרא"ש בשבת ד' לה. דמשקיעת משמע מתחילת שקיעה שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה וכו'. בודאי אין לנו מושג כמה שקרא "עובי הרקיע" והוא למעלה מהשגתנו אבל מ"מ הרא"ש העיד שיש שקיעה כזו וממימינו אנו שותים ואין להרהר אחריו. ועיין בלח"מ בהל' שבת פ"ה שכתב שר"ת סובר כסברת חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזל חוזר והמזל הוא גוף השמש שהולך ממזרח למערב ואח"כ כלילה ינבך הרקיע ועולה למעלה וחוזר אחורי השמים אל מזרח וזו היתה סברת חכמי ישראל וזהו מהלך ג' ורביע מילין והשקיעה אחרונה היא כשהלך השמש כל עובי הרקיע וחוזר אחרי הכיפה אבל קשה שהרי אמרו בגמ' בפסחים ד' צד: שנצחו חכמי יון לחכמי ישראל והיא סברה בדוקה וחכמי ישראל עצמן חזרו וקבעו דיניה על סברת חכמי יון בלינת המים כפסח שהמים כלילה מתחממין מפני שהשמש הולך למטה מהארץ וכו' וא"כ איך קבע בסברה הזאת ר"ת אחר שהיא נדחית וצ"ע עכ"ל הרי שלר"ת השמש נוקב הרקיע והולך אחורי הרקיע וזהו שקיעת החמה ובודאי לא רואים דבר זה בעינים אבל זהו טבע הבריאה לר"ת. ומה ששאל על לשון המאירי, איך שיהיה לשון המאירי צ"ע שכתב שמתחלת ליכנס והיא נראית עדיין מעט עד שתכנס כולה עכ"ל ושום פירוש בדברי המאירי לא יהיה חלק בלי פקפוק ובלית ברירה מוכרחים אנו להתאים רבוי לדברי הרא"ש הנ"ל שבזמן שנקרא כניסה לעובי הרקיע, קצת נסתלקת השמש מהארץ והרקיע נהיה כמסך שמבדיל בין השמש להארץ והמאירי תיאר מצב זה "והיא נראית עדיין מעט" למה שכהה עיקר חוזק מאור השמש (ומה שכתב ששקיעת כל עיגול השמש לוקח כ-4 דקות אינו נכון כי הזמן הוא 2 דקות ו-10 שניות). ומש"כ המאירי ואינה נראית לרוכב ב"א, כזה מוכרחים לפרש

ששקעה מאחורי אילנות או הרים, ולומר שכוונת המאירי שאחרי ששקעה החמה למתחת לאופק ואורה עדיין נראית נקרא "נראית עדיין מעט", אינו דהא אינה נראית כלל רק אורה נראית ולא כתב המאירי שאורה עדיין נראית אלא היא עדיין נראית. ועוד אם מה שאורה נראית הוא כאילו השמש בעצמה נראית, למה אינה נראית לרוב כ"א, הא כו"ע רואים אור השמש אחר השקיעה. ולשון מתחיל ליכנס לדברינו הוא כלשון הרא"ש הנ"ל שתחילת השקיעה היא התחלת כניסתה לעובי הרקיע ולא נגמר כניסה זו עד הלילה.

(ו) מה שר"ל שפי' כהה מאור השמש בהרא"ש הוא אחר ששקעה החמה למטה מהאופק אינו דא"כ למה הוצרך הרא"ש לומר שנכנס לעובי הרקיע, הא מספיק לו לומר ששקעה למטה מהאופק ולכן כהה אורה ועוד שלא כהה מאור השמש נסתרה ולכן אורה כהה ולשונו של הרא"ש משמע שהשמש עדיין בארץ אלא שיש איזה מצב שגורם להחליש כחו.

(ז) מה שהק' דמאחר שיש אדמומית חזקה חצי שעה אחרי השקיעה איך יתפרש ענין הכסיף תחתון ועליון. כבר כתבנו שביאור דברי הגמ' ההיא נפלא ממנו ותמיה לי על פי הגר"א שביה"ש היא מיד אחר השקיעה והכסיף עליון ותחתון היא אחרי 13.5 דקות, והלא עדיין יש אדמומית חזקה על אופק מערב ואיך יתיישב פי' הגר"א יתיישב דברי.

(ח) מהא שהביא מהרמב"ן בס' תורת האדם שהכסיף זה החשיך, לא מצאתי לשון זה שם אלא "השחיר". וכבר דברנו מזה למעלה שאין מזה שום הוכחה.

(ט) מה שרצה לדחות ראיית מורחה חמה אחרי פלג המנחה דהוא כזמן תחילת השקיעה שהכוונה שנתפזרו העבים ונראית אור השמש אחרי השקיעה, זה אינו כי אמרו "זרחת חמה" ולא אמרו שנראית אור החמה וזה א"א לפרש בענין אחר. וראיה הזאת שמעתי כבר מגדולי זמנינו.

(י) לא ראיתי ספרים אלו - אור מאיר ואורות חיים ואם רוצים לפרש שכדי לראות ג' כוכבים באופק מערב מוכרח להיות שם חושך גמור. לא יעזור נגד הוכחתנו שלא צריך לחכות שיעור ד' מילין במוצאי שבת אלא לראות ג' כוכבים כי השו"ע לא התנה באיזה מקום בשמים צריכים להיות ומשמע שכל מקום שימצאו מספיק לקבוע לילה.

(יא) מש"כ בשם המשנ"ב סי' תרכ"ג ס"ק ג', כוונתו לס"ק א' ושם כתוב שישלים נעילה סמוך מעט לשקיעת החמה, גם הט"ז כתב כן שכתב שתחילת תפילת נעילה תהיה סמוך לשקיעה והיינו כסמוך הרגיל בכל הש"ס דהיינו חצי שעה אבל בהשלמת התפילה הודה הט"ז שהכוונה היא לסמוך ממש לשקיעה ואין בזה שום מחלוקת האחרונים (חוץ מהב"ח שסובר שצריך להשלים כבחצי שעה לפני השקיעה).

ומה שהוכרחתי לפרש שתחילת השקיעה היא אחרי שירדה השמש מאחורי האילנות הוא מפני שהשו"ע בס"י רס"א כתב ששקיעת החמה היא כשאינן השמש נראית על הארץ. וקשה על לשון זה כל מה שהקשינו ולכן חשבתי לפרש כנ"ל דמיירי שהשמש שקעה מאחורי האילנות. אבל לשון זה בא מחידושי הרמב"ן על פסחים ובהרמב"ן בס' תורת האדם כתב להדיא שאע"פ שנסתלקה מראש הדקלים (למטה) כ"ז שלא שקעה מותרין במלאכה וסוגיין ככולי תלמודא כ"ז שהחמה זורחת מותרין בכל מלאכה עיי"ש. ואע"פ שכתב זה לפני שדיבר שישית ר"ת, מ"מ משמע שדעתו הוא דלא נחשב שקיעה בכלל כ"ז שלא שקעה החמה מתחת האופק, ומדוחק הקושיא אנו מוכרחים לומר שהרמב"ן, כשפירש דברי ר"ת לא התכוין לשקיעה מתחת האופק אלא לעד שירד מתחת האילנות.

והנה בס"י רס"א סעיף ב' איתא כהנ"ל שצריך להוסיף מחול על הקודש וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ וכו' והרמ"א כתב ע"ז - ואם רוצה להקדים ולקבל עליו שבת מפלג המנחה ואילך הרשות בידו. ובסעיף ג' איתא - ומי שאינו בקי בשיעור זה ידליק בעוד השמש בראש האילנות וכו'. וצ"ע דמשמע שמקבל שבת אז, ואם תחילת השקיעה היא השקיעה הרגילה, א"כ פלג המנחה היא 6.3 דקות לפני זה וחמה בראש האילנות הוי הרבה לפני זה ונמצא שמקבל שבת לפני פלג המנחה ואין זה קבלה (עיי' במשנ"ב שם) אלא מוכרח לומר שחמה בראש האילנות היא בערך זמן פלג המנחה דהוי 6.3 דקות לפני תחילת השקיעה. ודוחק לומר שבהדלקה זאת של חמה בראש האילנות אינו מקבל שבת ואינו מברך על ההדלקה דהיה לו להמחבר לפרש זה דסתמא כתב בס"י רס"ג סעיף י' - לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה. משמע דכשמדליק ההדלקה לשבת בכל אופן מקבל בזה שבת. והגע בעצמך, איך אנו מדליקין הרבה לפני השקיעה ומברכים עליה, הא להמחבר ורמ"א היא ברכה לבטלה אלא ודאי כדברינו הנ"ל.

ולפני כמה שנים הק' ידירי הרב משה ספרא, מגדולי לומדי הכולל שלנו שבתוס' בשבת ד' לה. הקשו על שיטת ר"ת יניחוזי אכן באדם כינוני שילך מתחילת השקיעה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם כינוני. עכ"פ רואים מזה שזמן תחילת השקיעה ידועה לנו מדאפשר למדוד הד' מילין ממנה ולדברינו לכאורה א"א לברר מתי נכנסה השמש לעובי הרקיע. וי"ל שהיו בקיאין בזמנן מתי נחלשה אור השמש ונקרא כזה אור השמש.

ושמעתי מהעוסקים בסוגיא זאת שמוכח מתשובת ח"ס סי' פ' שאע"פ שבעירו פסקו כר"ת מ"מ החזיקו צאת השבת ב-52 דקות אחרי השקיעה.

בברכת התורה
ישראל דוב קפלן

בענין הנ"ל

(א) כידוע דברי ר"ת בתוס' ד"ה תרי תילתי וכו' שיש ב' שקיעות (שקיעה ראשונה שקיעה שניה או תחלת שקיעה וסוף שקיעה) ובכן לפי פשוטות שקיעה ראשונה היא בעת ירידת השמש מעל האופק ושקיעה שניה היא כשעה אחרי ירידת השמש מעל האופק זהו לפי פשוטות, אמנם ראיתי בשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קפ"ו שמפרש שם בענין ב' שקיעות אלו באופן אחר, וז"ל שם: משתשקע החמה הוי ביה"ש ופר"ת ז"ל מסוף שקיעה, ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה וכו' אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה כראש הכרמל וכו' אלמא דכשאין החמה נראית כראש הכרמל הוי סוף שקיעה עכ"ל מהר"ח או"ז שם.

(ב) ובכן ראיתי בקובץ באו"י גליון ע"ט מאמר מאת הרב ישראל דב קפלן שליט"א שרוצה לחדש מדעתו דסוף שקיעה לפי שיטת ר"ת הוה בשעה שהחמה יורדת מעל האופק וכו' בכך באתי לומר שזכה לכוון לדעת הראשונים וצ"ל ה"ה מהר"ח או"ז הנ"ל.

(ג) וכבר האריך לבאר בדרך זה את שיטת ר"ת בספר "שילחן לחם הפנים" להרב יעקב רקח זצ"ל (נולד בטרפולי שבלוב בשנת התק"ס) עיי"ש בכיאורו על שו"ע או"ח סי' של"א מה שהאריך בזה, וגם האריך לבאר בדרך זה את שיטת ר"ת בספר שו"ת בני ציון ח"ב (להגר"ד שפירא) עיי"ש שמאריך לבאר דבר זה ע"פ דברי מרן הב"י בטור יו"ד סי' קצ"ו עיי"ש, וגם אני בעניי זכיתי לבאר בדרך זה את שיטת ר"ת בספרנו "אורות וזמנים" ובספרנו "ימי נחמיה" עיי"ש שהארכנו לבאר דבר זה ע"פ דברי מרן הרמ"א בח"מ סי' נ"ח עיי"ש.

הנני חותם בברכה

הרב אליהו ברוך קעפעטש

מח"ס "אורות וזמנים" ימי נחמיה ועוד

בענין תוספת שבת ויו"ט ובענין זיקת שתי הלחם למוזב

כב' מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך וגוי.

(א) בגליון סיון-תמוז (פ"ג) כמדור הערות ראיתי מה שכ' הרב שלום בר"א סגל שליט"א והנני להעיר במה שכ' תחת הכותרת בענין כישול סמוך לצאת החג: שרוצה להקל בזה, הנני להעתיק את הביה"ל בסי' תק"ג וז"ל, ופשוט דאסור להתחיל באיזה מלאכת אוכל נפש אף בעוד היום גדול אם משער שמשך הדבר ולא יוכל ליהנות ממנו עד אחר שקיעת החמה עכ"ל. ומי יבוא אחר המלך להקל בזה.

(ב) במה שכ' תחת הכותרת "תוספת שבת ע"י תפלת ערבית", וז"ל בתו"ד, שהרמב"ם השמיט כל הסוגיא בברכות דף כ"ז: וכו' עיי"ש.

הנני לציין שהרמב"ם לא השמיט הסוגיא, וז"ל בהל' תפלה פ"ג הל' ז', ויש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכו', וכן בהל' שבת פכ"ט הל' ו"א כי וז"ל, יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אעפ"י שלא נכנסה השבת, וכו' עיי"ש.

ג) בגליון ה' סיון-תמוז, ראיתי את מאמרו היפה של הרב י. ד. בירנבוים שליט"א, בענין גבינה ובשר, ובסוף העיר וז"ל, רצוני גם להעיר שמה שהרמ"א כותב "וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים" צ"ע דשתי הלחם לא היו מקריבין על המזבח כמו שכתוב בתורה בפ' ויקרא, קרבן ראשית תקריבו אותם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" ע"י רש"י שם וברמב"ם מעשה הקרבנות י"ב ג', וא"כ צ"ע למה דר"מ"א מדגיש כאן שהשלחן הוא במקום המזבח עכ"ל.

(וכעין זה הקשו ביתר שאת על הוזה"ק בפר' תצוה דף קפ"ד ע"ב, התמוה מאד ע"ש בהגהות מהר"ח ובניצוצי אורות).

הנהגה ראיתי בס' "מועדים וזמנים" ח"ז סי' רכ"ט שכ' בתו"ד וז"ל, ואגב יש להעיר בזה הערה, דלכאורה אמאי אין מקריבין בזה"ז שתי הלחם, והלא קי"ל דכבשים לא מעכבי לחם, וכשאי אפשר כבשים מביאין לחם לבד מניפין אותם ואח"כ שורפין, א"כ אמאי לא נשתדל היום להכנס לביהמ"ק בחג השבועות ולקיים מצות שתי הלחם וישאר בירינו מצוה א' לפחות ממצות הקרבנות וכי', ובאמת נ' דל"ק כלל, דהואיל והדין דשתי הלחם יכולין לבוא בפנ"ע ילפינן מביכורים, הלא התם ילפינן שצריך מזבח דוקא, דכתיב והנחתו לפני מזבח ה' א', וא"כ בשתי הלחם נמי בעינן מזבח בנוי דהוא ע"ש.

והילפותא מביכורים איתא במנחות מ"ו: ביכורים לה' מה ביכורים בפני עצמן אף שתי הלחם בפנ"ע, ומינה מה ביכורים לאכילה אף שתי הלחם נמי לאכילה ע"ש, ואף שיש מקום לדון בדבריו מי ימר שהוקש לכל דבר, שהרי ברור שזו האוכל משתי הלחם אינו חייב עליו מיתה כמו בביכורים (ורק בתרומת לחמי תודה מסתפקת הגמ' במנחות ע"ז: אם חייבין עליהן מיתה וחומש ע"ש) מ"מ בדברי הרמ"א הנ"ל יש אסמכתא לדבריו ששתי הלחם זקוקים למזבח.

ועוד נ"ל ליישב בדרך רמז ודרוש, שלכאורה הרי שתי הלחם הבאות בפנ"ע יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה משום גזירה כמבואר במנחות מ"ו: ע"ש, ולפי"ז מה התועלת לעשות זכרון לב' הלחם במקדש, שהרי גם במקדש היו נשרפין ולא נאכלין כשלא הביאו כבשים, ולכן מקדים הרמ"א שהשלחן הוא במקום המזבח, שמקורו מהא דאיתא בש"ס, פתח במזבח וסיים בשולחן ר"י ור"א דאמרי תרוייהו בזמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר על אדם, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים שולחנו של אדם מכפר עליו, ופירש"י דנותן פרוסה לעני, ומשמעות דבריו דהוי כמו קרבן, ולפי"ז כיון שבסעודת יו"ט החובה להזמין עניים כמבואר בזה"ק פרי' יתרו דף פ"ח ע"ב, וכן ברמב"ם הלי' יו"ט פ"ו הלי' י"ח, ובשו"ע סי' תקכ"ט סעיף ב', ממילא מאכליו על השלחן הוו ככבשי עצרת, והוי שתי הלחם הבאין עם הכבשים שנאכלין לכהנים.

ופה יש מקום להעיר, שבסעודת היום של חג השבועות ראוי לבצוע את שתי הככרות כדעת הרמ"א זכרון לב' הלחם.

יראו עינינו וישמח לבנו, בעבודת בית מקדשינו.

יחיאל זילברברג - ירושלים

בענין כשרות תרופות הומאופטיות

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל", שלום וברכה.

ראיתי בירחונכם פ"ג. תגובות על מאמרי בירחון פ' בענין ההומופטיה. בענין תגובתו של הרב ד"ר רוזנטל בשם הגרש"א זצ"ל, אמנם הבאתי את דברי המנחת-יצחק אך בתשובתו אין הוא מתייחס להומופטי' קלאסית כפי שציירתי רק לשיטת הומופטי' אחרת. כך שקשה לדון כיצד היתה התייחסותו של הגרש"א להומופטי' קלאסית, בנוסף לכך שאיני יודע כוונתו של הגרש"א באומרו 'מותר לך' אם כוונתו משום שהמטופלים ברובם חולים שאין בהם סכנה. ועיקר הבעי' היא בטיפול בחולים שאין ברור עפ"י הלכה שגדרם כחולה ממש.

וכן לענין מש"כ הרב לבנוני בפשיטות שאין בעכו"ם איסור ביטול איסור אין הדבר מוכרע כ"כ בפשיטות יעו"י בדרכי-תשובה סי' צ"ט ס"ק ס"ז ובסי' ק"ח ס"ק כ' באריכות דבריו ויעו"י בדרכי הלכה

(שמרלר) כללי איסור יהיה עמו ט"ז. ובענין שעושים אותו בסוכה חלב בענין המתנה אהרי בשר יעני' בשו"ת צ"ח אליעזר ח"ז סי' ע"ו.

מ"מ למעשה דאי צריך למצוא צד היתר מאחר ורבים משתמשים ברפואה זו אך חשוב ירצו דרוי בנידון הזה לגופו לעורר הנקודות הטענות בירור.

יישר כחכם

יצחק מאיר האנר - צפת

בירורים במצוות פריקה ומעינה וכל תלין

לכבוד מערכת החשובה קובץ בית אהרן וישראל. רציתי להעיר כמה הערות להעיר לב דמעיני.

אם יש חיוב פריקה ומעינה לעזור למי שנושא חבילות בבדים

א. מורגל בפי העולם שכשרואין אחד שנושא חבילות הרבה ומתקשה בכובד משאו אף הודאי כל אחד משתדל לעזור כדרך בני ישראל הרחמנים. אמנם גם מורגל לומר דבעשייה זו מקיים מצות עשה ול"ת של טעינה וכמו שכרוב בתורה בפרשת כי תצא לא תראה חמור אחיך או שורו נופלים בדרך הקים תקים עמו. ואף דבנ"י הרחמנים בני רחמים שעושים חסד אף שאין בו חיוב מפורש בתורה והרי כל ענין של חסד הוא בכלל והלכת בדרכיו מה הוא רחום אף אתה רחום, וגו', אמנם נדון רק על גופיה דענין אם יש בזה מצוה עשה ול"ת של טעינה, וגם יכול להיות נפק"מ לדינא דהיינו באופן שהוא מהמר לאיזה ענין דחוף וכיו"ב דאם מצד מצות חסד יכול למצוא היתר לנפשיה כיון דאין בו חיוב ובמקום שירחא יכול לפטור עצמו אבל אם יש בו חיוב מדינא א"א בשום אופן לפטור עצמו מחיוב שחייבו תורה [אם לא שיש לו באמת הפסד מריבה משל חבירו ויפסיד יותר מחבירו או דאינו לפי כבודו וכמפורש בברייתא במס' ב"מ דף ל: כל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי פורק וטוען אבל בענין אחר לא]. ובאמת למעיין ביסוד מצות פריקה ומעינה אינו נראה דזה בכלל המצוה דיסוד המצוה הוא דכשחמד נמצא במצב שאינו יכול לסדר בעצמו ועל ידי עזרה קטנה של אחר כבר יהיה לו האפשרות לעשות הכל לכך כגון טעינה שיש לו חמור ויש לו יכולת לילך בדרך ארוכה לכך ולא נצטרך כאן אלא פעולה קטנה שעל ידי זה יכול להסתדר בעצמו וכן בפריקה שכבר יש לו הכל ולא צריך אלא לפרוק המשא מהחמור ככהא חייביה רחמנא, אבל שילך עם חבירו לישא בעצמו משא כבוד ממקום אחד לשני הרי לא מצינו דחייביה רחמנא לעשות עצמו כפועל וסבל לחבירו ואף העושה כן ראוי לשבח וקיים ענין ומצות חסד, מ"מ אינו מחויב ונפק"מ דכיש לו סיבה שממנה לאיזה ענין אינו מחויב לעכב עצמו ויכול לילך לסדר ענינו דמצות עשיית חסד אינו חיוב ולכן מותר לו לעכב ולילך לדרכו, וכמובן דהכל לפי הענין.

ואף דמצינו דבמצות פריקה דצריך ללכת עמו עד פרסה כמבואר בש"ס דף לג. יכן בשו"ע סי' רע"ב ד' שם ג"כ אין הכוונה דצריך לשאת המשא שיעור פרסה אלא דיכין העלול ליפול עוד ובשעה שיפול יתחייב במצות פריקה לכן צריך לילך עמו, וגם שם אין החיוב אלא מדרבנן כמבואר במנ"ח מצות פ' ס"ק ט"ו דהרי מותר ליקח שכר וע"כ דאינו מחויב מה"ת וצ"ע לדינא.

מתי מחויב אדם במצות מעינה

ב. כתוב בתה"ק [דברים כב-ד] לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם רקים תקים עמו, והיינו המצוה לעזור לזולת לטוען משא, כמבואר בש"ס ב"מ דף לא. ומצוה זו מבואר ומפורש בר"מ ושו"ע חו"מ סי' רע"ב וז"ל מי שפגע בחבירו בדרך ובהמתו רובצת תחת משאו בין שהיה עליה משא הראוי לה וגו', ה"ז מצוה לפרוק מעליה שנאמר עזוב תעזב עמו ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך אלא יקים עמו ויחזור ויטעין משאו עליו שנאמר הקים תקים עמו ואם הניחו נבהל ולא פרק וצ"ע טען ביטל מצות עשה ועבר על מצות ל"ת שנאמר לא תראה את חמור אחיך עכ"ל, דרוי שכל שבטל יעבר ולא עזר הנופל עובר על עשה ול"ת.

אמנם כשנעיין בלשון הר"מ והשו"ע נראה לכאורה דאין דין זה אלא בנתקע "בדרך" ואם לא יעזרו ישאר לבד על ידי חבילות או בהמתו [או בזממ"ז על ידי האוטו שלו ועי' לקמן] אבר מי שתונה ליד ביתו ונתקע וא"י לילך לדרכו שנשבר הגלגל וכיו"ב אף דרבר גדול לעזור לו והוא ממצות חסד וכיו"ב מ"מ

אין בו חיוב גמור דהרי לשון הר"מ והשו"ע הוא מי שפגע בחבירו "בדרך", וכ"כ להל' ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך לו היינו טעם דאין להניחו משום שהוא "נבהל" וזה שייך בדרך דהיינו טיודע שנשאר לכד בלי עזרה אבל אם הוא בביתו אם ישאר לא יאונה לו שום דבר וזולת זה דמפסיד רווחא שלו שלא יכול ללכת ולצאת לעסקיו י"ל דלזה לא חייבה תורה, ורק בדרך שהוא א"א לילך ונשאר ריב ליד ממונו הוא דחייבה רחמנא.

וכן הוא להלן סעיף י"א כש"כ [הר"מ] הדין דחיוב פריקה וטעינה הוא אפילו באחד שעבר עבירה וז"ל ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו "נבהל" במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא יהא בשביל ממונו "יובא לידי סכנה" והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים וגו' הרי דהר"מ קובע מצוה זו שהוא אופן שיש אפשרות לבא לידי סכנה וזה משום "שנבהל" על ממונו.

וכנראה דזה למד הר"מ מהא דכתוב בתורה "נופלים בדרך". דהיינו כל החיוב דא דוקא על הדרך משום שנשאר במצב שא"א להשאיר ממונו בלי שמירה וא"א לילך ולכן בא לידי מצב של נבהל אבל אם הוא בביתו לא שייך כל זה ולא יפסיד שום דבר על ידי שלא יעזור לו ולכאורה דברי הר"מ מפורשים שם בספרי וז"ל בדרך ולא ברפת ע"כ ולכאורה הכונה בזה והוא כנ"ל דכיון דהוא ברפת לא יפסיד הבעלים בזה שלא יכול להטעינו אלא מניעת ריוח שלא יכול לילך לדרכו אין כאן מצות טעינה כיון דאינו בדרך וכנ"ל. [ועיי"ש במלבי"ם אות נ"א דציין לזה שלא ברפת להא דאיתא בב"מ דף לב. דמצא ברפת אינו חייב וזה פלא דשם לענין השבת אבידה איתמר לענין אם זה אבוד או אינו אבוד אבל לענין פריקה וטעינה לא איתמר שום דבר וצ"ע].

ומצאתי בס"ד כמעט מפורש כדברינו כתורת חיים למס' כ"מ לא. ד"ה ולמה וז"ל לכך נראה דפריקה וטעינה דקאי מחייב רחמנא משום משיב אבידה ניהו דלא מחייב רחמנא אלא מי שפגע בחירו "בדרך" שאם לא יסייעהו ילך הכל לאיבוד דקרא בהדיא כתיב "נופלים בדרך" והיינו ממש כנ"ל.

אם יש חיוב טעינה כאומו שנתקע בדרך

ג. מצות טעינה נוהג בכל עת ובכל זמן. והנה בזמננו לא שכח כ"כ הענין והאופן לעזור לחבירו עם משאות לבהמתו אמנם כתב בערוך השולחן חו"מ סי' רע"ב וז"ל במדינתנו שנוסעים ומוליכים משא בעגלה והסוס קשור בהעגלה אם פקע העגלה וגו' וכן אם נשברה אופן מהעגלה או היד שהאופן מתגלגל בו מחויב לסייע ולתקן בכל מה דאפשר וגו' וזה ג"כ מצוות פריקה וטעינה עכ"ל, ולפי"ז יש"ל באדם יהודי עומד תקוע "באוטו" וצריך להחליף גלגל אם צריך ומחויב לעצור ולעזור לו בכל יכולתו ואסור לילך ממנו להשאירו אם יש לו שום אפשרות לעזור, ואף דגם בלי ציווי זה היה בכלל מצות חסד דנכלל בוואהבת לרעך כמון מ"מ מכה חיוב זה נעשה מחויב אף אם ממחר לאיזה עסק והעובר מעליו עבר בל"ת ועשה וכלשון השו"ע סי' רעב סעיף ד וכמש"כ לעיל אות א.

אמנם לכאורה לא דמי דלשונו הוא שנוסעים ו"הסוס" קשור והיינו דכל העגלה הוא במשא של הסוס, אבל כשנוסע "באוטו" אין כאן שום בע"ח שטעון משא כיון דאין כאן בע"ח שטעון משא אפשר דאינו בכלל מצות התורה דטעינה.

והטעם לחלק הוא על פי דאיתא בב"ק דף נד: דהטעם דפריקה חייבים בכל בהמה דילפינן חמור חמור משבת, ומבואר דלולי הלימוד הזה היה רק החיוב בחמור ולא בשאר בהמות, ואף דיש לשאול מאי נפק"מ ומבואר ע"כ מסוגיין דרק זה שכתוב בתורה מחויב ולא בשאר דברים. ואף דבש"ס קאי לגבי פריקה אמנם עיי"ש במאירי דה"ה לטעינה וכן מבואר בהג' מיימונית פי"ג מרוצח ושי"ג ה"ט עיי"ש.

ולא מיבעי לשיטת הרדב"ז בס' תשכ"ח דבאדם אין בו מצות פריקה וטעינה פשוט דאינו מחויב אלא אף דשיטת הרשב"א דיש פריקה באדם מק"ו דבהמה כמבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רנ"ב ורנ"ז אבל אין זה אלא באדם הטוען המשא עליו כיון דטוען המשא עליו נלמד מק"ו דבהמה, אבל באדם שנוסע באוטו שאין כאן טעינת משא על בהמה או אדם אלא האוטו הוא הטוען א"א למילף בשבת ולכן אין בו מצות טעינה.

ועי' בב"מ דף לא. דאין למילף אבידה מפריקה וטעינה דפריקה וטעינה, יש בו צערא דידה וגם צערא דמרא, ומבואר דבכל טעינה יש בו שני מחייבים אחד משום הבעל הממון ואחד משום הבהמה, ואף דבטעינה אין בו צערא בע"ח כתב המהר"ם שיף דאין בו צערא בע"ח כמו פריקה מ"מ קצת צערא איכא דאם אין המשא כדבעי יצטער הבהמה, וכן מבואר בריטב"א בשטמ"ק שם וכתוס' הרא"ש ולפי"ז באוטו אין בו חיוב טעינה וצ"ע טובא לדינא.

בענין בל תלין

יש להסתפק אם יש חיוב ואיסור בל תלין באופן שמתנאי השכירות ממין השכירות אינם שייכים להפועל עצמו דריינו באופן שנעשה השכירות באופן עבד כנעני שראובן עובד אצל שמעון ודוצין שדמי השכירות יתחייב שמעון ללוי האם נימא כיון דמענת אליהם "דמי פועלד" יש כאן חיוב דיני בל תלין או דמאחר שהמענה אינם שייכים להפועל אין כאן דין בל תלין ולא מצאתי בפוסקים גילוי לדיו זה וצ"ע.

עוד יש להסתפק באופן שבן הסמוך על השלחן אביו עבד כשסמוך על שולחן אביו ילדעת הרמ"א שייכים דמי השכירות לאביו כמבואר בס"י ער סעיף ב' [עיי"ש ברעק"א] ובשעת התשלומין כבר אין סמוך על שולחנו האם שייכים הממון לאביו הנעשה החיוב לאביו או כיון דעכשיו כבר אינו סמוך על שולחנו שייך הממון להבן. והנה אם היה הדין דלא שייך זכיד דאב אלא לאחר שבא הממון ליד בני היינו נוטים לומר דכאן דכבר אינו סמוך על שולחנו שייך להבן אמנם עיי' בשו"ת הרשב"א [מיוחסות ס"י ק"ה] דבבן הסמוך על שולחן אביו יש לאביו כח לקוץ כל תנאים בהשכירות כיון דשכירות שייך לאביו ומשמע אפילו כע"כ [ועיי' לשו"ת הרמ"א ס"ס של"ג ושם באינו סמוך על שולחנו לסכרא השני ברשב"א] מוכח דבשעת השכירות כבר שייך לאביו וע"כ דהחיוב שכירות נעשר לכתחילה לאביו וא"כ מסתברא הלא נפקע מאביו בזה שאח"כ ירר משולחנו וצ"ע לדינא.

ביקרא דאורייתא
צני חיים דיטון - נבעת זאב

בענין מצות לא תחמוד

לכבוד מערכת הקובץ התורני החשוב, בית אהרן וישראל.

בחד"ת ששלחתי לכם כביאור מצות לא תחמוד והדפסתם הדברים בגליון שבט אדר, כתבתי בסוף המאמר בסיכום פרשי הדברים מאות ב', שלדעת החינוך אינו עובר בלא תחמוד עד שיקח החפץ שחמד. שו"ר דבחינוך אינו מבואר כן להדיא אלא כתב שם שאיסור לאו דלא תחמוד אינו נגמר עד שיעשה בו מעשה, עכ"ל. ולפ"ז שמא יש לומר דמיד שעשה תחבולה או אונס לקחת החפץ הו"ל מעשה ועובר בלא תחמוד אע"פ שלא לקחו, וצ"ע. וממילא חושבני שאין ראוי לקבוע מסמרות בזה, ויותר נכון לכתוב כלשון החינוך: שאין הלאו נגמר עד שיעשה בו מעשה.

ויה"ר שחפץ ה' בידכם יצליח להגדיל תורה ולהאדירה.

מאיר ויצמן - בני-ברק

בענין מצינת יין בזמנינו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון פ"ב כתב הר" א. גרוס מאמר על נושא מצינת היין בזמנינו, ברצוני להעיר מספר הערות:

א. על מה שכתב באות י' מהגמ' בכתובות שהמנהג היה לשתות עשר כוסות ולא השתכרו, ותמה איך יתכן דבר זה, לענ"ד לק"מ דמי שרגיל בשתייה יכול לשתות הרבה ואינו משתכר כ"כ מהר, ומכ"ש כאשר שותה בתוך הסעודה.

ב. מש"כ באות י"א דאין אפשרות שהיין יגיע ליותר מ-15% כהל והביא ראיה מהיינות של זמנינו ומוזה מגיע למסקנתו כפי שהביא שם. לענ"ד אין להביא ראיה מיינות של זמנינו על יינות של זמן חז"ל, ראולי זה עצמו השתנה ואז היה היין אפשר להגיע להרבה יותר כהל, ולכן היו צריכים למוזגו.

ג. עיין בכף החיים ס"י ר"ד אות ל"א ול"ב שהביא בשם העו"ת שאין נוהגים למוזג עכשיו כלל משום שהיינות רפויים ואם יתקרב ל-50% מיום צ"ע אם אפשר לברך עליו בופה"ג וכנ"ד דעת הא"ר אות י' דאם יש 50% מים א"א לברך עליו כורא פרי הגפן.

בכבוד רב

יצחק בן יוסף - בני-ברק

הערות במשנתו של היעב"ץ

(א) בגמרא ברכות (לא:) ונתתה לאמתך זרע אנשים מאי זרע אנשים זרע שמובלע בין אנשים, כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש, וביעב"ץ שם "ולא חכם בקטנותו, וזה לא נתקיים בו כי היה חכם גדול בן שתי שנים כדאמר ר"א בסמוך".

ועיין לו ליעב"ץ במור וקציעה סי' רכ"ה בתוך הדברים "ואין השכינה שורה אלא על בעל קומה (שבת צב.) ובכאן צ"ע מ"ש חנה לא אריך ולא גוץ דע"כ צ"ל לא ארוך לגמרי דאל"ה לא הו"ל מובלע בין אנשים, א"ה קשיא איך שרתה שכינה עליו", ונשאר בקושיא, והנה לפי מש"כ בברכות שלגבי חכם לא נתקיים בו תפילת חנה ה"נ י"ל לגבי ארוך שלא נתקיים בו, והיה ארוך ושפיר שרה עליו רוח הקודש ופשוט, ומדויל ידיה מתורץ.

ובהמשך כותב שם: והא דאמרי אינשי כל ארוך שוטה היינו אריך קטין ואריכא שמיטא סניא שאין ארכו מתיחש לאיכריו וע"ע בהגהות יעב"ץ סוכה (לב:): "רש"י ד"ה עבות ורוב הארוכין הדס שוטה הם, סימן כל ארוך שוטה", (ועל משקל זה עיין בפלא יועץ ח"א עמוד יג, (בדפוס החדו"ט)) ומדי דברי, עיין כאליה רבה סימן ג' סעיף ו' על הגמ' ברכות (ה:): על מיטתי שתהא בין צפון לדרום, "ור"ח פי' הש"ס צפון נקרא קור ודרום נקרא חום וכו' ומי שהוא ממוצע יהיה איש תבונה ומעורב עם הבריות וע"ז נאמר ונתתה לאמתך זרע אנשים עיי"ש כ"ד, והנה ל"פ מדוע צפון הוא קור ודרום הוא חום, אולם המקור, עיין בגמ' ב"ב (כה:): וגיטין (לא:): שצפון ממנו הקור ורוח דרום ממנו החום וזה כונת הר"ח.

ובעצם פי' הר"ח מצאתי ליעב"ץ בסידור במוסך השבת פרק ד' שפי' כן מעצמו מדעתו הגדולה והרחבה כתוספת נופך, עיי"ש.

(ב) בגמרא ברכות (ו:): "וא"ד חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום וכו' ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר ואתם בערתם הכרם גזלת העני בכתבים", וברש"י "והלא אף גזלת העשיר גזלה היא, אלא גזלת העני שאין לו כלום לגזול ממנו אלא שלא להשיב על שלומו".
ובשיטמ"ק פי' באופן אחר "יש מפרש מלשון עניה שאין עונה לו", וכפי' פי' היעב"ץ "יש לפרשו לשון ענית דבור".

ויש להוסיף שמרהיטת לשונו של שבלי הלקט משמע ג"כ שכן מפרש כפי' השיטמ"ק והיעב"ץ.
וז"ל בהלכות מילה "ומקורב נהגו לומר ברוכים הבאים כנגד אבי התינוק, והתינוק, משום גזלת העני בכיתכם דהינו גזלת הענייה" וכו' עיי"ש ובתניא רבתי העתיק כדברי השב"ל.
ובהערות שם ציין שכן ג"כ מפרש הראב"ן בברכות אות קלב עיי"ש.

ויש להוסיף על משקל זה מגמ' פסחים (לו.) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, הרי דהפי' הפשוט עני ודורשין לשון ענית דיבור.

(ג) באבות (פ"ו) "אמר רבי יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזירתי לו שלום" וכו', ובלחם שמים ליעב"ץ שם האריך בכיארור המשנה ובתוך הדברים כתב "ונתן לי שלום, ממה שכתבנו כבר מיושב מדוע לא הקדים לו ר"י שלום, משני טעמים וכו' ואם משום דמעיקרא סבר דילמא שד הוא ואמרינן (מגילה ג.) אסור לאדם שיתן שלום כלילה חיישינן שמא שד הוא, איברא כיון דההוא גברא יחב ליה שלמא מעיקרא ושלום שמו של הקב"ה (שבת י.) וגמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה, משר"ה אע"ג דלא חש עור לשמא יזיקנו (ואכתי מידי חששא דילמא שד הוא לא נפיק) אהדר ליה שלום ותו לא, אלא קיום השלום שנתן לו בלבד החזיר לו" עכ"ד.

והנה עיין תענית (כ.). "מעשה שבא רבי אלעזר ממגדל גדור מבית רבו והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר ושמוח שמחה גדולה והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה, נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו אמר לו ריקה כמה מכוער וכו' וביעב"ץ שם, "יש לרונו לכך זכות כי מאחר שהיה מכוער ביותר חייש דילמא שד הוא ואסור לתת לו שלום כדאיתא פ"ק דמגילה ושלום אע"ג דאיקרי קב"ה (שבת י.) לא שם שמים מיקרי" עכ"ד.

ודבריו לכאורה סותרים זה לזה, רבכלם שמים כתב האחר שאמר לו שלים שפיר אין רמוחש להחזיר לו שלום כי זה שם הקב"ה, וכאן הסביר שרבי אלעזר חש להחזיר לו שלים אפילו לאחר שאמר שלים, כי אין זה שם שמים, וצ"ע.

ד) כתב הגאון אדר"ת בהדגש ספרו אחרית השנים על מצות ביעור מעשרות.

הנה לאשר הספר הנוכחי יצא על פני תבל ברצות ה' ריכזו ריגז רפסח דבא גרינו יעל כד ישראיר לטובה ולברכה ועיקרו ליום שביעי של פסח מצאתי נכזי דרעיר מש"כ התוס' על התורה ס"פ פנחס שכתבו "וביום השביעי מצאתי שבשביעי של פסח כשאומר בקרבנות של מוסף פסוק זה יביום השביעי כו" וזאת צדקה דבריהם כדי הרפויש בין יו"ט של שביעי שה פסח לחול המועד ויא ראיתי מובא דבריהם ובסידור הג"ר יעב"ץ שנרפס בווארשא תרמ"א ראיתי שערווריד שנרפס בטעות במוסף של יו"ט לפסח פסוק ביום השביעי מקרא קודש כו' וצ"ל ביום הראשון והוא טעות כפול שנרפס לאמרו בימים הראשונים, וכמ' שהוא נרפס אינו כלל בתורה.

ובכלל סידור זה מלא שבושים וטעותים וכמה גדולים דבריו דחתם סופר ז"ל במר שהרעיש שמרפסיס בלי הסכמות כמ"כ כבר בס"ד בקו' גידול תורה ואכמ"ל, יכיו"ב כתב בקו' עובר אורח ושיפיה האדר"ת לספר ארחות חיים) סימן פח, מכשול גדול נתן המו"ל את סידורו של הגריעב"ץ ז"ל בווארשא שהדפיס וכו' יכמה גדולים דבריו הח"ס ז"ל על ההדפסה בלי הסכמות וגם זולת זה קלקל הרבה בהדפסתו את גוף הסידור ואכמ"ל.

וידוע מעוד הרבה שהעירו ע"ז שלא יפה עשו שהכניסו בסידור היעב"ץ הוספות ומה עוד שהרבה פעמים הוספות אלו סותרים את משנתו, וכל המוסיף גורע, אלא שרצו לתלות עצמם באשלי רברבי אילן גדול, היעב"ץ.

ובמנחת אלעזר כתב ע"ז הגם לכבוש את המלכה, מאן מלכי רבנן, עמי בבית, בבית תפילתו בית יעקב. ומצאתי עוד דבר שנראה שלא עולה בקנה אחד עם משנתו, בהלכות פורים הוסיפו המדפיסים אחר דברי היעב"ץ בענין שמחת פורים, מכל מקום לא ימלא שחוק פיו, כי אסור לאדם למלא שחוק פיו וכו'. ודבר זה הוא שלא כדת, דהרי כתב היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סו"ס תרצה) "ג"ל שאין צריך להזהר בסעודת פורים לעשות זכר לאכלות ירושלים כיון דחייב לבסומי בפוריא עד דלא ידע" וא"כ ודאי שמתור למלאות שחוק פיו ופשוט, ומי לנו גדול מהגאון היעב"ץ שהאריך אין די באר במקומות בחיבורו בזכרון ירושלים, ואבילות החורבן כנודע, עד שגזר אומר בגהותיו לשבת (יג): "שמרוב הצרות אבדנו דעתנו בירידת הדורות פלאים אין בשר המת מרגיש באורך הגלות נחשכנו כמתי עולם" ובכל אופן לגבי פורים פסק שא"צ, אלא השתיה כדת אין אונס.

ומענין לענין, בעצם דברי האדר"ת מבעלי התוס' לומר בשש"פ וביום השביעי כתב האדר"ת במק"א "מצאתי בתוס' עה"ת פ' פנחס שאומרים פ' וביום השביעי מקו"ל כל מלע"ל לת.

והוא נכון כדי להבדילו מכל ימי חול המועד שאומרים ג"כ פ' והקרבתם, אמנם בטור סימן ת"צ הביא נוסח זה בשם סדר ר"ע, וכי של"נ כן, אולי משום שבמסכת סופרים רפ"ט אמרו שביים ז' ש"פ אומרים יום שביעי עצרת הזה והוא מיוסד ע"פ ביום השביעי שבפ' אמור.

ובודאי נכון להזכיר של יום ביומו, וכמו שאמרו בברכות (מ). לומר בכל יום מעין ברכותיו. אולם גם זה אין אנו אומרים, אולי מפני שלא יטעו לומר שגם ז' של פסח הוא רגל בפני עצמו כשמיני עצרת דבתרווייהו כתיב עצרת, ומטעם זה אולי נשמט הפסוק גם בנוסחתנו, עכ"ד.

אולם עיי' בלוח ארץ ישראל שנתיסד בשנת תרס"ה בהוראתו של האדר"ת ובו מצוין בשש"פ, מדכרוי באחרית השנים לומר הפסוק ביום השביעי בשש"פ.

[על עצם הלוח כתב האדר"ת במכתב "ואני ציותי להרמ"ט לחבר לוח הזה וגם ציותינו להדפיס, כי בעצתי ובהוצאתי נרפסו וכו' לע"ע עוד לא יצא משוכלל כמחשבותי, ואקוה כאשר יגזור ד' עלי בחיים טובים בזכות אדוני ז"ל אתקן לשנה הבאה"].

ו) בב"ר, מב.ב. החרש והמסגר אלף, רב ברכיה אמר החרש אלף והמסגר אלף ורבנן אמרין כולם אלף. נראה לומר ע"פ המחלוקת הזאת, בגמ' גיטיין (פח). וסנהדרין (לח). "החרש והמסגר אלף חרש שבשעה שפותחין נעשו הכל כחרשין מסגר כיון שסוגרים שוב אינן פותחין וכמה אלף".

דלכאורה וכמה אלף א"ז דרשה ומיותר ומה בעי בזה, ולהמדרש א"ש ככי טוב דזהו ג"כ דרשה, וכמה היו אלף ולא אלפיים כחד מ"ד, אלא אלף בדויקא.

ומצאתי בהגהות הרש"ש בויק"ר (יא.ז.) שכתב כן [בהשמטות בסוף הספר].

ש"מ בהגהות יעב"ץ גיטין שכתב כן "וכמה אלף כלומר שאין כיתות חלוקות כמו שיראה לפי פשוטו אלא כת אחד, הם החרש הם המסגר כפי שפירש ומספרם אלף בענין אחד", ולכתיב היטיב בלשונו הזהב של היעב"ץ תראה דא"ז סתם דרשה נוספת דהיו אלף, דגם זה לעצמו הוה חידוש כנ"ל, אלא הא בהא תליא, מכיון שדרשו החרש והמסגר לא כפשוטו חרשים ומסגרים בעלי אומניות. אלא הכונה לגדולי התורה, בהכרח לומר שהיו ביחד רק אלף.

כי בשלמא אם זה בעלי אומניות, אז יכול להיות אלפיים, מזה אלף, ומזה אלף, אבל אם הכונה ת"ח שהיו להם המעלות חרש כיון שפותחין וכו' ומסגר וכו' בהכרח לומר שהם כת אחת של אלף בדויקא בעלי שני המעלות הללו. ופשוט. וכל הדרשה היא מקשה אחת.

ובגוף דברי הרש"ש הנ"ל, מצאתי בהגהות הרש"ש כאן בב"ר שכן כתב בנו שר הרש"ש הרמ"ש, וכבר קדמו אביו כנ"ל בויק"ר.

(ז) עיין יומא (כא): "בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב והיו מוציין פירותיהן בזמנן וכו'".

וביעב"ץ שם (מהדורת וגשל) "מקצת ומעין זה הפלא נמצא גם היום במחוז טאקייע לפעמים מוצאים גרגרי זהב בתוך הענבים הגדלים בהר שם, אף חוטי זהב גדלים על גביהם מבחוץ כך הגידו לי רבים בני סמכא שראום בעיניהם.

גם ידוע במחוז ראואני במדינת אונגריין צומחין מין בדי זהב, עוד הוגד לי ושמעתי שנפל בערימת חטים שכולת של זהב שקנה אותה יהודי אחד שממנה נתעשר.

סיפרוהו לי כדבר מפורסם שם בין אנשים נאמנים".

יש להסמיך לכאן דבריו כעין זה בסידור בית יעקב כדיני סוכה ושם הוציא מזה חידוש לדינא.

"אין מסכנין בבדי זהב הצומחים מן הארץ כמו שנמצאים במחוז אחד (נקרא ראר"א) בארץ הגר, וזה דבר מפורסם, וכן נמצא פעם אחת בארץ פולין שכולת דגן של זהב כפי שהגידו אנשי אמת. וככה נודע שבמחוז טוקייא גדילים ענבים עם גרעיני זהב וכדי זהב מבחוץ, כמעט כל שנה (וכשהייתי בארץ מערין ידעתי שהובאו אל הקיסר, וגיסי הרב הגאון עליו השלום הגיד לי שהוא ראה אותם בעיניו בהיותו רב בדוקלא) נמצא שיש בעולם פסולת גרוץ ויקב של זהב ממש ופסולין לסכוך, עכ"ל.

ועיין ג"כ במו"ק סי' תרכט, לענין סכוך כעפר שקורין טור"ב. עיין לחם שמיים יושם מכואר ג"כ ענין בדי זהב שצומחין מן הארץ".

ובנותן טעם לציין מה שמצאתי בספר תפארת היהודי אות יג: "אמר הרבי רכי בונם מפרשיסחא כי ראה פעם אחת בגנוי מלכים (שקורין שאצקאמיר) שהיו שם מסגולת מלכים ומטמוני הטבע, והיה שם דבר מפלאי הטבע, שכולת אחת שגדלה בשדה וגרעני התבואה אשר בתוכה כולה זהב וכן גדל מהקרקע, ואמר שאין באפשרי לאדם להאמין שנוי הטבע כזאת, ולא יאומן לו כמעט, בלעדי אשר ראו עיניו זאת כן מי שלא ראה פני היהודי הק' לא יוכל להאמין שתהיה כזאת מילוד אשה, והחי' הרי"ם היה קורא ליהודי הק' "די גילדנע זאג" (שיכולת הזהב) עכ"ד.

בענין כ"ג סיון

במנהגי קארלין הביא הרב יצחק יהושע שור שי' "פעם עשה מרן אדמו"ר הזקן זיע"א סעודה בכ"ג סיון", ובהערות שם: "עשה סעודה ביום כ"ג סיון ושאל את המטובים מה ענין סעודה זו, ולא ידע מי מהם לענות ואמר שיום זה הוא יום מכובד, שבו כתבה אסתר המלכה את האגרות". (ברכת אהרן עמ' קיט).

בנותן טעם להוסיף מ"ש הרב שמאי גינזבורג ז"ל משמשו של האמרי אמת וצוק"ל: "בכ"ג סיון תרפ"ז התקיימה כירושלים חתונתו של רבי לייבל אלטר הי"ד בנו של רבי נחמיה'לע אחיו של האמרי אמת, אנשי ירושלים שאלו את הרבי (שהגיע מיוחד מפולין לירושלים להשתתף בשמחת אחיו) מדוע קבעו חתונה בשלהי החודש, הלא אין נושאים נשים אלא במילוי הלבנה, ענה הרבי כי יום כ"ג סיון שאני,

משום שבאותו יום כתבו את האגרות שניות לטובת היהודים (אסתר ה, ט).

יש לציין שהאמרי אמת בעצמו חיתן את אחד מבניו, רבי יצחק, בכ"ג סיון, ובהזמנה לתזונה נכתב "וכאשר שמחו אבות אבותינו ביום זה כן ישמחנו השי"ת בשמחת ירושלים... התהנהג תהיה... בתודש השלישי הוא חודש סיון בשלשה ועשרים יום בו".

ובכלל יש לציין מה שמרגלא היה בפומיה דמרזו דלב שמתה זצוק"ל בשם אביו ראמרי אמת שיום המוזכר בתנ"ך הוא יום חשוב. (עאכ"כ יום שמוזכר במגילה וגם היתר בו תשועד לישראל).

ועובדא ידענא שהורה מרן הפני מנחם זצוק"ל בשנתו האחרונה לימי חייו לאחד שנכנס בעניי תהנהג בכ"ג סיון, שיצינו זאת בהזמנה שהוא יום שילוח האגרות שניות וכו'.

ועיין עוד בלוח הנודע "דבר בעתו" להרב מרדכי גנוט שליט"א מעשר מהרכי ה' יצחק לייזער מפשעווארסק זצוק"ל המדבר כשכתבו של יום גדול זה.

בכל חותמי ברכות

שלמה אלברט - ירושלים

בענין קביעות לצאת יד"ח כשמיעת ברכה מאחר

מבאר בסוגיא דברכות דף מב: ובש"ע סי' קס"ז סעיף י"א וסי' רי"ג סעיף א' דכשהיו רבים מסובים כאחד, אחד מברך לכולם כיון שקבעו עצמם יחד [דהיינו או שהיו מסובין כאחד, והאידנא אין צריך הסיבה, אלא ישיבה בשלחן אחד, או כעה"ב עם בני ביתו, או שקבעו מקום לאכילתם] ויש לבאר טעם וגדרי דין זה.

ובאמת כבר עמד הרשב"א בסוגיין באמ"ד (בד"ה ירושלמי) לתמוה, דמאחר דקיי"ל הדעונה אמן כמוציא ברכה מפיו דמי, ושומע כעונה, א"כ מה צריך דין הסיבה, הלא בעצם שמיעתם תסגי לומר דכיון דשומע כעונה יצא יד"ח. ונשאר בצ"ע. והביאו הפני יהושע ומתרג' בזה"ל: יש לי ליישב על דרך שכתבתי לעיל דכל היכא דשייך דרך הסיבה ולא הסיבו גלו דעתייה דלא ניחא להו להשתתף כאחד אלא להפרד איש מאחיו מש"ה אין אחד יוצא בברכת חבירו, ולא דמי להא דקיי"ל בברכת הנהנין שאם לא יצא מוציא. התיב נמי טעמא דמילתא משום דכל ישראל ערבין זה בזה וכחבורה אחד דמי, ונראה דהיינו נמי טעמא דשומע כעונה, וכן בענייני אמן, א"כ לפ"ז כל היכי דשייך הסיבה ולא הסיבו תו לא שייך הך טעמא כדפרישית אין אחד יוצא בברכת חבירו א"כ אמר לו בפירוש שיתכוון להוציא, כנ"ל נכון ליישב טעם שיטת הפוסקים עכ"ל.

[והנה יסוד דבריו, דכששייך הסיבה ואינם מסובים גלו דעתייהו דכאו"א רוצה להפרד, ולפ"ז צ"ע מד הוצרך להוסיף דגם בברכת הנהנין יוצא משום פרשת ערבות הלא סגי דכשמגלים דעתם דאין רוצה לצאת מחבירו אינו יוצא. ובפרט דעצם היסוד דברכת הנהנין שייך ערבות, צ"ע, דיעויין בר"ה דף כ"ט. ברש"י דמשמע דברכת הנהנין לא שייך ערבות דלא ליתנהי ולא ליברך. ועוד דלדעת הדג"מ וסיעתיה [בסי' רע"א] דנשים ליתנהו בכלל ערבות. א"כ נשים לא יוכלו לצאת ברכת הנהנין, אפי' ממי שמברך לצרכו, וכ"ז צע"ג].

אכן תירוצו, אתי שפיר לפי שיטתו, דכשאומו לו בפירוש להוציא שפיר יוצא אף בלא הסיבה. וכדמסיק הפנ"י בסו"ד, ודין דבעי הסיבה הוא רק בסתמא, דכשלא אמר לו כלום, אמרינן דכיון שלא הסיבו נראה דאין רוצה לצאת ממנו, ובאמת כן דעת כמה פוסקים דכשמכוון בפירוש לצאת ממנו לא בעי הסיבה כמבואר בסי' קס"ז סעיף י"ג באליהו רבה [והובא שם בבה"ל] וכן האריך שם הבגדי ישע, ועוד פוסקים (וראה עוד להלן) אולם המג"א שם חולק וס"ל דאף כשמכוון בפירוש לצאת ממנו לא יצא בלא הסיבה, ולפ"ד צ"ע כיון שרוצה לצאת ממנו ושומע כעונה, מה בעי הסיבה.

ועוד צ"ע דאי נימא דכל דין הסיבה, נובע רק משום דכשהדרך להסב ואינו מיסב, מגלה דעתו דאין רוצה לצאת ממנו. א"כ צ"ע הא איכא מ"ד בגמרא דבכל מילי חוץ מיין, כיון שאין הדרך להסב בהם, אף בהסיבה לא סגי, וצ"ע דהא כיון שאין הדרך להסב כם. א"כ אדרבה, היא הנותנת שבכל אנפי יוצא בשמיעתו מאחרים, כיון שאין כאן גילוי דעת שאין רוצה לצאת מאחר, דהא זה שאין מיסב כיון שאין

הדרך להסב, אלא מוכח שיש דין מיוחד להסב, וזה מהני רק כדבר שהדרך להסב בו. אבל כשאין הדרך להסב בו לא מהני אף בהסיכה.

ואולי אפשר, להנה ידוע מה שנחלקו הפוסקים בגדר שומע כעונה, אם השמיער הוא ממש כדיבור, והוא מין ממיני הדיבור [ולכן ידוע שהיעב"ץ ס"ל דסומא אסור להעלות לתורה, כיון שאין רואה הכתב, ולא סגי מה שהקורא רואה הכתב, אלא צריך שהשומע עצמו יראה הכתב] אכן החזו"א ריש סי' כ"ט האריך להשמיעה איננה כדיבור ממש, אלא השומע מתאחד עם המדבר, ודיבור של העונה עולה גם להשומע, [אכן אין השמיעה בעצמו כדיבור, אלא העיקר הוא קריאתו של העונה ורא עולה גם לשומע המתיוחד עמו] ובה מבאר מה דסגי שהקורא קורא במגילה כשירה, או שהמברך על הכוס, ולהשומע אין מגילה כשירה או כוס לפניו, כיון שדיבורו של הקורא עולה גם לו אף להשומע עצמו אינו קורא, ולכן א"צ שיהיה לפניו מגילת או כוס. יעו"ש"ר.

מתנה כיון דכל מה שהשומע יוצא יד"ח הוא משום שמתאחד עם המברך, א"כ בעי הסיכה שיהיה כחבורה אחת, דבזה הם מתאחדים ששניהם צריכים לאותו מעשה, אבל כשאין קובעים עצמם כאחד, והרי הם כתרתי בעלמא. הרי כיון שאין מתאחדים, מ"מ לצי"ח ע"י שומע כעונה, כיון שלא נאמר דין שומע כעונה, רק בזה שהם מתאחדים כאחד.

[אכן באמת אפשר דמאחר שהשער ציון בסי' קס"ז ס"ק מחדש, דאף אי נימא דלביעות כאחד מעכב. מ"מ הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא יוצא ע"י עצם השמיעה יעו"ש. א"כ נראה דלגבי חיוב דרבנן שפיר אפשר שהוא תקנה בעלמא. משום "כבוד הברכה" שיוכחן עצמו כבא לשמוע ולצאת ברכה מפי אחר, או כדי שיתן דעתו לצאת מפי אחר וכשאין קובעים יחד אין נותן דעתו לצאת מאחר].

בברכת המצוות

והנה נחלקו הפוסקים אם בברכת המצוות נמי בעי קביעות לצאת יחד, להנה התוס' בברכות דף מג. הקשו דאין יוצא יד"ח הבדלה ויין כשעומדים כאחד, [כביאור תירוצם ראה להלן] ומסקי דבאמת טוב לישה כאחד. הרי דנקטי דאף בברכת המצוות בעי ישיבה כאחד, ודוחק לחלק בין ברכת הבדלה לשאר ברהמ"צ, אכן הרשב"א בדף נג. נתקשה דאין אמרו לגבי מאור בביהמ"ד דאחד מברך לכולם, ומטיק דכיון שאין מברך לשם הנאה, אלא הוא הנאה כעין חובה א"צ הסיכה, וכ"כ המאירי בדף מה: דברכת המצוות א"צ הסיכה.

ובדעת השו"ע בזה צ"ע. דבסי' רע"א כתב הב"י לקדש מיושב, ובב"י הביא בזה טעמו של הכל בו, דהוא משום דבזה הנה יותר קידוש במקום סעודה, ולא הזכיר הטעם דכיון שבא להוציא ב"ב בעי קביעות יחד, ומשמע דאף בלא קביעות יחד סגי, (ורק הגר"א בשו"ע שם סעיף ה' הביא הטעם הזה דבעינן ישיבה משום קביעות כיון שבא להוציא אחרים). ומשמע דקידוש לא בעי הסיכה מעיקר הדין, אכן בסי' רצ"ו סעיף ו' כתב דיבדיל מיושב, והטעם מבואר בב"י דהוא משום דכיון שבא להוציא אחרים בעינן ישיבה כאחד והביא שם כן גם בשם המרדכי והאגור, הרי דנקט דאף הבדלה בעי קביעות יחד.

ולפלא גדול שהשו"ע הרב סי' קס"ז סעיף יז והח"א הל' ברכות כלל ה' סעיף והפמ"ג סי' רי"ט א"א ס"ק א' ובפנ"י שם נקטי כולם כאחד בפשיטות דברכת המצוות לא בעי קביעות. ולא הזכירו מדברי המחבר בסי' רצ"ו דהבדלה בעי קביעות והטעם כדברי התוס' דכדי לצאת בעי ישיבה.

והנה בדעת הפוסקים דלא בעינן הסיכה בברכהמ"צ, נראה טעם הדבר, עפ"ד השו"ע הרב סי' קס"ז סעיף יז והחזו"א סי' י"ט ס"ק ח', דלגבי ברכת הנהנין כיון דליכא דין ערבות. הרי כאו"א צריך לברך לעצמו וכיון שהיה על כאו"א לברך בעצמו, ולא לצאת מאחר, אינו יוצא אלא מדין שומע כעונה. א"כ צריך לקבוע כאחד [דבזה מתאחד עם המברך. ושפיר שייך לומר דדיבור של העונה עולה גם לשומע] אבל בברכת המצוות דשייך ערבות, ועל כל אחד לדאוג לברכת חבירו, הרי שפיר היה מוציאו אף בלא דין שומע כעונה [ודוגמא רחוקה דשליח ציבור מוציא עם שבשדות כיון שא"א להם לברך בעצמם] אלא בעצם הדין שכאו"א צריך לברך לחבירו, וכל המחויב כדבר מוציא את חבירו. א"כ אף בלא שיקבעו עצמם יחד שפיר חשיבי כמאוחדים כאחד, שהדין ערבות, מאחרם, כיון שמוטל על כאו"א להוציא חבירו, ולכן אף ממילא אף בלא קביעות חבורה אחת הרי חשיבי כמאוחדים יעו"ש"ד. וע' עוד בחזו"א ס"ס ל"ה.

דעות הפוסקים לגבי ברכת המצות

כאמור לעיל, נחלקו הראשונים לגבי ברכת המצות אי בעי הסיכה, הדעת התוס' המרדכי וראג"ו [שהובאו בבי" סו רצ"ו] דבעי הסיכה, ודעת הרשב"א והמאירי דלגבי חובה לא בעי הסיכה, וראתרוניס [השו"ע הרב, הפמ"ג, ו"ח"א והחזו"א] נקטי כדעה דלא בעי הסיכה.

אכן במטה אפרים ס"ו תרכה באלף למטה ס"ק עד מחדש דאף דגם בברכת המצות בעי הסיכה, מ"מ לגבי ברהמ"צ סגי קביעות יחד אף כשעומדים, דהוקא במידו דאכילה ושתייה, כיוו דהיכא בשיכור, לכו קביעותייהו בישיבה אבל במצוות כיון שהדרך לעשותם בעמידה, לכן קביעותייהו נמי רוד בעמידה, [ובאמת משמע כן בתוס' ברכות דף מג. שדקשו איך יוצאים הבדלר גיין בעמידה, ובתחילה תירצו, דמתור שקובעים עצמו להבדלה יוצא נמי לברכת היין, יצ"ע דכריהם דהרי לגבי הבדלר גופה תמוה, איך יוצא בעמידה, וא"כ מה תירצו, דכיון שיוצא הבדלה יוצא נמי לגבי יין, אלא משמע דלגבי הבדלה שפיר סגי עמידה, כיון שכך הדרך, ורק לגבי יין נתקשו דאיך סגי עמידה. ועל זה תירצו דכיוו דהרי עמידה להבדלה דהרי לגבי הבדלה שפיר חשוב קביעות מהני נמי ליין] ולכן מחדש דמה דתוס' נתקשו דאיך יוצאים הבדלה במעומד, הרי לפי דבריו שפיר יוצאים ברהמ"צ במעומד, ומחדש דתוס' נתקשו רק כשמוציא אחרים אף בברכת היין, וכיון דכל בני ביתו יוצאים ברכת הנהנין דבופה"ג לכן נתקשו דנבעי ישיבה יעושי"ד, יכעו"ז כתב בגזי חיים ס"ו רצו. ועי' שו"ת לכוש"י מרדכי מהד"ת יו"ד סי' מד ושו"ת אגרות משה ח"ח דף נט.

אכן דבריו דחוקים מאוד לאוקמי לדברי התוס' דוקא כשמוציא לכולם בברכת בופה"ג דיין, וכן דהא הרי בקושית התוס' משמע להדיא דהקשו גם מהבדלה. [ודוחה לומר ככוונתם דהקשו בברכת יין דהבדלה, ולא מהבדלה עצמה יעושי"ד].

והנה המשנ"ב בס"י קס"ז שער ציון ס"ק נ"ו כתב להוכיח דדין הסיכה הוא רק דרבנן, ומדאורייתא לא בעינן הסיכה, אף לדעת הפוסקים דההסיכה מעכבת וז"ל: ופשוט דאפילו לדידהו אין דבר זה כי אם מדרבנן דמן התורה אחד מוציא את חבריו בברהמ"ז אף שלא אכל כלל כדאייתא ברא"ש בפרק ג' שאכלו סימן כ"א, ויתר הפוסקים, ובודאי לא שייך קביעות בזה וכו' עכ"ל הרי שהוכיח דמה שאחד מוציא לחבירו מן התורה בברהמ"ז אף כשלא אכל. הרי דלא בעינן קביעות. ומבואר חידוש נפלא, דכשאחד אינו מחויב בדבר, ומוציא אחרים לא שייך קביעות בזה [אף שלולא דבריו היה שייך לומר דכל שקובעים יחדיו הו"ל קביעות אף שהמשיע פטור] ואם כן מוכח מדבריו דלברכת המצות לא בעינן הסיכה וקביעות, דהרי לברכת המצות קי"ל דאע"פ שהוא אינו חייב עתה במצוה זו מוציא חבריו, דיצא מוציא, כמבואר ברי"ה דף כט. והרי לדעת המשנ"ב בכה"ג שהמשיע אינו חייב בדבר לא שייך הסיכה, אלא מוכח דאף כשלא הסיכו שפיר מוציא בברהמ"צ מעתה לפלא גדול, גם על דבריו הא מפורש בס"י רצו דאף בברהמ"צ בעינן הסיכה, וכמש"כ הפוסקים לגבי הבדלה, וכמו שהאריך הביה"ל בסו"ס רע"ג, לגבי קידוש.

כוונה מפורשת לצאת

דעת הא"ר בס"י קס"ז והבגדי ישע שם ועוד פוסקים דכשהיה לו כוונה מפורשת יצא. ובספרת הרב נראה לומר כהאמור לעיל, דס"ל דכל דין קביעות, הוא משום דאמרינן דכשלא קבע עמו לא נתכוון לצאת, אבל כשהיה לו כוונה מפורשת ודאי יצא.

והנה בס"י רע"ג סעיף ה' כתב המחבר דאם קידש בבית זה, ושמע שכינו בבית אחר ושלחנו ערוך לפניו, יצא ידי"ח ובדעת המחבר עצמו היה אפשר"ל דהוא רק בדיעבד, ודעת המחבר בס"י קיז סעיף י"ג דבדיעבד יצא אף בלא קביעות, אכן המ"א הוסיף שם דאף לכתחילה יכול לצאת כשהוא בבית אחר, והקשה הביה"ל דאיך יכול לצאת לכתחילה כשהוא בבית אחר, הא ליכא קביעות. ומסיק די"ל דכשנתכוון בפירוש לצאת יוצא אף בלא קביעות. הרי שחידש אף בדעת השו"ע והמ"א דכשהיה לו כוונה סגי.

ויוצא בזה חידוש להלכה, דכל שנתכוון בפירוש לא בעי קביעות, א"כ מה שהאריך דמשנ"ב בסימן רע"א ס"ק דכשומע קידוש מאחר, יעמדו כולם במקום אחד, ולא שיהיו מפורדים ומפורדים זה כאן וזה כאן. הוא רק כשלא יהיה לו כוונה מפורשת לציי"ח בשמיעה אבל כשהיה לו כוונה מפורשת, לא איכפת לן אף כשיעמדו מפורדים נמי, דהרי לא גרע מבית אחר.

אכן תירוצו של הביה"ל צע"ג. דהרי בא ליישב דעת המ"א שהוסיף דאף לכתחילה יוצא בבית אחר ודעת המ"א להדיא דאף כוונה לא סגי, דהרי המחבר כתב בס"י קס"ז סעיף י"ג דכשהיה לו כוונה יוצא בלא הסיכה [וכוונתו דהיינו בדיעבד סגי בלא הסיכה, יעו"ש בא"ר, ודעת הא"ר עצמו דאפשר דכוונה יוצא אף לכתחילה] והמ"א חולק עליו דאף בכוונה אינו יוצא אף בדיעבד בלא קביעת מקום, א"כ תמוה מה כתב המ"א כאן דסגי כוונה בבית אחר.

ועוד תמוה דאי נימא דסגי כוונה, אף בלא קביעות, א"כ מה פסק המחבר בס"י יצ"ו סעיף ו' להבדיל מיושב, משום דבעי קביעות להוציא אחרים, הרי בב"י שם הביא סברא מהכל בו דעדיף להבדיל מעומד כדרך שמלוים המלך אלא שכתב דעדיף להבדיל מיושב משום דבעינן קביעות מקום, ואי נימא דסגי כוונה, א"כ הו"ל דיבדיל מעומד דהכי עדיף שהוא כדרך שמלוים המלך, אלא שיכווננו בפירוש לצאת. אלא משמע דלעולם לא סגי בלי קביעות.

ועוד צ"ע דבס"י רי"ג כתב השו"ע בסעיף א' דבעינן קביעות כאחד. ובסעיף ג' הוסיף דבלא כוונה לצאת [שהשומע יכוון לצאת, והמשימע יכוון להוציא] לא יצא יד"ח. ומשמע להרא דאף דמיירי כשהיו מסובים, וכמו שהתחיל בסעיף א', עלה מסיק דבעי נמי כוונה. ובכוונה לחוד לא סגי. ככן נראה דדוחק.

ושמעתי מידי הרב נח בלוי שליט"א דאפשר דבכוונה כתב השו"ע ושמע שכינו ושולחנו ערוך לפניו, דכוונתו, דכזה ששולחנו ערוך לפניו, הא נמי חשוב קביעות. כיון שהיה מוכן ומוזמן לשמוע קידוש כששולחנו ערוך לפניו והא נמי חשיב קביעות [דבלא זה צע"ק למה נקט דשולחנו ערוך לפניו, הרי שפיר יכול לערוך שולחנו אח"כ. ויעויין במעשה רב, דבשעת קידוש לא יביא הלחם לפניו, כי היכי דתייתי סעודה ליקריה דשבתא. כמבואר בתוס' פסחים דף ק: אלא נקט הכי לומר דשמע הקידוש דרך קביעות. אכן בדעת המשנ"ב נראה דנקט דשלחן ערוך לפניו כאורחא דמילתא].

כרם נראה, דהאי מילתא דשולחנו ערוך לפניו, אי חשוב קביעות סעודה, תליי בטעם דין קביעות סעודה, דאי נימא דהוא דין דרבנן בעלמא. שיתן לכוון הברכה בשעת שמיעה. נראה דשפיר אפשר דכל ששולחנו ערוך לפניו, ונותן דעתו לקידוש, א"כ חשוב קביעות. אבל אם טעם הקביעות הוא כדי להתאחד עם המשמיע, א"כ מה מועיל הקביעות שקובע לעצמו בבית אחר, דעיקר הקביעות הוא להתאחד בחבורה אחת עם המשמיע, ולא מהני מה שקובע לעצמו בביתו.

ולגופא דמילתא, תמוה למה לגבי שופר ומגילה שנינו להדיא בס"י סעיף וכו' סעיף [דהעובר מאחורי ביהכנ"ס ושומע קול שופר, או קול מגילה אם נתכוון לצאת יצא יד"ח כיון דהש"ץ מכוון להוציא כולם. והם סוגיות ערוכות בש"ס. ולכאורה לדעת הפוסקים דאף בברהמ"צ בעי קביעות. א"כ איך יוצא יד"ח שלא כדרך קביעות בעובר אחורי ביהכנ"ס, וכבר רמז לכעין שאלה זו במאמר מרדכי סי' רצ"ח סעיף ו' וצע"ג.

והנה דעת השו"ע הרב בס"י תפ"ט סעיף דלמ"ד מצוות א"צ כוונה כל ששמע ברכה מאחר, יוצא אף בלא שום כוונה [ויעויין במנחת פיתים סי' ו' שכתב דעכ"פ בעי כוונה לשמוע] והנה לדעת הפוסקים דס"ל דבעי קביעות כאחד [ולא מסתבר דהיינו דוקא למ"ד מצוות צריכות כוונה] א"כ עכ"פ בעי כוונה לקבוע עצמם לברכה זו כאחד. אכן השו"ע הרב השיטתו דס"ל דברהמ"צ א"צ קביעות כלל. לכן יוצא ממילא בכל שמיעה שהיא.

שניאור זלמן דישן

רמות - ירושלים עיה"ק תובכ"א

על חלוקת ספר התהילים לימי החודש

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלי' וברכה

ראיתי בגליון פ"ג של חדש סיון תמוז תשנ"ט מאמר של הרב משה בצרי בענין הקורא הלל בכל יום. לנוהגים לסיים ספר תהלים בכל חודש ואומרים בכ"ד לחדש פרקי תהלים של הלל. וברצוני להעיר שהמקור לחלוקת תהלים לימי החדש ולימי השבוע הוא מספר צדה לדרך שהיה תלמידו של רבינו יהודה בן הרא"ש והוא שם אחר המאמר השלישי והזכירו השל"ה במסכת תמיד (ענין ס"ת וענין ב"ה) ח"ב דף

אבל יש כמד חילוקים בין החלוקה שבספר צדה לדרך ולחלוקה הנדפסת בתהלים שכיום זו לחדש כתב הצדה לדרך לומר עד קאפיטל ל"א ובתהלים הדפיסו עד כ"ט, וכיום כ"י עד ק"ג ונדפס עד ק"ד, וכיום כ"ו עד קכ"ג ונדפס עד ק"כ, וכן בימות השבוע ביים א' כתב הצדה לדרך עד ל"ב ונדפס עד ל"א, וכיום ה' עד ק"ח ונדפס עד ק"ז, ואיני יודע מקור השינויים.

ומה ששאל הרב משה בצרי על מה שאומרים כיום כ"ה וכ"ו לחדש קאפיטל ק"ט למה אומרים ביים כ"ה עד אות מ"ס ולא עד אות למ"ד שהוא החצי הרואה במקורם של הברים יראה שבעה רצדה לדרך נתן ליום כ"ו עוד ג' קאפיטלאך של שיר המעלות.

ובהודמנות זו אודה לכם על הקובץ הנכבד שיוצא מתחת ידכם המרדכי ידיעות בכל מקצועי התורה ויש הנאה ממש בקריאתו.

בכבוד רב

פרץ דיסין

נ.ב. צירפתי צילום של סדר החלוקה מספר צדה לדרך

צדה לדרך

ואלה הם החלקים שהלקתי התהלים ללמוד בכל יום מימי כל חדש וחדש

יום ראשון עד לט"ו ה' חמשה עשר.	סימן י"ד	יום ס"ז עד א"ה' אל דמי לך	פ"ג
יום שני עד לט"ז לכ"ד ה' לחד.	י"ח	יום י"ח עד למנצח על מלחם לפני.	פ"ח
יום שלישי עד חמשה לחד ה' רועי.	כ"ג	יום י"ח עד יחזק כסאך עליון.	ז'
יום רביעי עד למנצח כ" ה' חמישי.	ל"א	יום י"ח עד ה' מלך תגל הארץ.	י"א
יום חמישי עד לזוה רינה ה' אל יריבי.	ל"ה	יום כ' עד כרבי נקמי אל פ' וכל קרבי.	ק"ג
יום ששי עד למרבי למערה הרבי.	ל"ט	יום כ"א עד מי יגלל נטורתי ה'.	ק"ז
יום שביעי עד כלאונו שמשו.	מ"ד	יום כ"ב עד שיר מחמתי לזוה נסן לבי.	ק"ח
יום שמיני עד שמשו זמח כל העמים.	מ"ט	יום כ"ג עד הלחיה הללו עבדי ה'.	ק"ט
יום תשיעי עד הלחיה ה' חלמי.	ל"ה	יום כ"ד עד לשארי חמישי דרך.	ק"י"א
יום עשירי עד למנצח על שזון עדות.	ס'	יום כ"ה עד מה אהבתי מורדך.	שם טוח מ"ט
יום י"א עד למנצח שיר ממור הרישו.	ס"ז	יום כ"ו עד אלך חלמי אל עיני.	קכ"ג
יום י"ב עד למנצח על שזומח לחד.	ס"ט	יום כ"ז עד הלחיה הללו עבדי ה'.	קכ"ה
יום י"ג עד למנצח אלהים משפטך.	ע"ב	יום כ"ח עד חלמי ה' מלדס רע.	קכ"ט
יום י"ד עד למנצח על יזרתן לאלפך.	פ"ז	יום כ"ט עד חלמי לחד.	קכ"ט
יום ט"ו עד ממור לאלפך אלהים בלו נויס.	פ"ט		

ואם ירפוץ לקרואו בכל שבוע בחלקים שנים התחלק על הדרך הזה :

יום ראשון עד לזוה משכיל לשארי שמי.	ל"ב	יום חמישי עד שיר ממור לחד נסן לבי.	ק"ט
יום שני עד כנא אלזי מן הכניא.	ל"א	יום ששי עד שיר המעלות הראשון.	ק"ג
יום שלישי עד ממור לאלפך ק"ז סוכ.	פ"ג	יום שביעי עד סוף הסגור :	
יום רביעי עד מלחם לפני.	ז'		

בדין אבירה הנמצאת במלון

בגליון הקודם האריך הרב רפאל אוירבך לברר דין אבירה הנמצאת במלון. וביאר כל הצדדים בטו"ט ודעת. והנה בתחילת דבריו כ' שם דלכאורה הו"ל למיזל בתר בתרא ולהחזיר האבירה אפיו בדבר שאין בו סימן למי שדר שם האחרון, כמבואר בגמ' לשי" רש"י בביאור הסוגיא. וכבר כ' הש"ך סיו ר"ס סק"י דלענין דינא לא פליגי ודלא כהב"ח שכ' דפליגי יעו"ש.

אולם באמת מבואר מדברי הראשונים דודאי התוס' חולקים על חידושו של רש"י. וכל מ"ש הש"ך דלדינא לא פליגי היינו שאין רש"י חולק על חידושו של התוס'. ודלא כהב"ח שכ' דאף רש"י חולק על חידושו של התוס'. והנה רש"י מפרש הסוגיא ככה"ג שאין הבעה"ב דר עם השוכרים וכל שוכר דר לבדו. ועכשיו כולם יצאו כבר ונמצאת עכשיו אבירה. אזלינן בתר בתרא להחזיר להשוכר שדר בו אחרון. וזה

חיי גדול, שהרי מבואר בסוגיין דהא דאזלינן בתר בתרא היינו מטעם שכל אחד בודק ומחפש חפציו קודם שיוצא וכההיא דשוקי ירושלים מתכבדין בכל יום, וא"כ קשה כי היכי דאמרת דלא תלינן האבידה בשוכרים הקודמים משום שכבר כבדו וחפשו חפציהם קודם שיצאו וכל מה ששייך להם לקחו כבר ולא השאירו אחריהם כלום, ה"ה שוכר האחרון בדק וחפשו כל חפציו קודם שיצא ולקח כל מה ששייך לו ולא השאיר אחריו כלום, ואלא ע"כ מדנמצא כאן אבידה ע"כ שאעפ"כ נשאר אחר הבדיקות והחיפושים, וא"כ מאי איריא לתלות בשוכר האחרון יותר מן הקודמין לפניו, והלא כולם שוים בזה ואפשר שבדיקת שוכר הראשון לא היה טוב וממנו נשאר, כמו של האחרון, והו"ל להיות הדין שהרי אלו שלו בדבר שאין בו סימן עכ"פ. ומשום קושיא זו נדו התוס' מפירש"י. ופירשו דמירי שהבעה"ב דר נמהם והוא לא יצא ודר עדיין בבית, והוא הבתרא דמקשינן וניזיל בתר בתרא, דכיון שכל השוכרים בדיקו וחפשו חפציהם קודם שיצאו. והבעה"ב לא בדיק וחפשו חפציו ע"כ למיתלי האבידה בבעה"ב ולא בשוכרים.

ועי' ריטב"א שהאריך לבאר ש"י רש"י דס"ל דבעצם הבדיקה והחיפוש אינו כ"כ יסודי שנאמר שודאי לא נשאר, ולקחו כל חפציהם, אלא הבדיקה וחפשו מועיל לעשות את שלפניו למיעוטא והבתרא לרובא. אבל התוס' ודאי לא ס"ל כן, אלא ס"ל דהבדיקה והחיפוש היו ודאי שלא נשאר מהם כמ"ש שם הריטב"א להדיא, וכן מבואר בשטמ"ק בשם תלמיד הר"פ דמשום קושיא הנ"ל על פירש"י נדו התוס' מפירוש זה, ופי' דמירי שהבעה"ב דר עמהם וכו' שהוא יותר דוחק בלשון הגמ' וניזיל בתר בתרא, ויעוי' נתיה"מ סק"ו.

ויעוי' מ"ש רש"י "דאילו הראשונים שכחו כבר מצאו האחרונים" ומ"ש מהרש"א שם וש"א, ומ"ש הש"ך לדדינא לא פליגי היינו דרש"י לא פליגי על התוס'. דהיכא שהבעה"ב דר עמהם וכולם יצאו והבעה"ב נשאר עדיין שם דהוי של בעה"ב. כי הוא סברא פשוטה, שכולם בדיקו וחפשו חפציהם ולקחו כל מה שלהם, אבל הבעה"ב לא בדיק וחפשו וע"כ לתלות דשלו הוא, והב"ח כ"י דרש"י חולק כמ"כ על התוס' וס"ל דאינו של בעה"ב אלא של השוכר האחרון, ולכך תמה ע"ז הש"ך דודאי אין לתלות בשוכר האחרון שכבר בדיק וחפשו אלא בבעה"ב שלא בדיק וחפשו, ורש"י מודה לזה.

אבל התוס' ודאי פליגי על חידושו של רש"י, וס"ל דהבדיקה והחיפוש היו ברור שלא נשאר כלום, ולא רק בגדר מיעוטא ורובא כמ"ש הריטב"א בדעת רש"י, וא"כ אם נמצא מ"מ אבידה שם אין לתלות בשוכר אחרון יותר מן הראשונים, וכולם שוים בזה לטובה, והרי אלו שלו בדבר שאין בו סימן.

והנה באופן שכתב הכותב שם שנמצאת האבידה במלון, לא נפק"מ מכל מה שנתבאר לדניא, כי כ' שם למעשה שכיון ששכיחי שם פועלים אינשי דלא מעלי שמנקים שם אחרי כל שוכר ושוכר. א"כ ודאי נתייאש כי סבר שהמנקים אינשי דלא מעלי ודאי מצאו ולקחו שהרי הם מחפשים ומנקים כל הזויות, אבל מ"מ נפק"מ לדניא באופן שאין פועלים אינשי דלא מעלי שמנקים אחרי כל שוכר ושוכר, וכגון מי שיש לו דירה ומשכירה בתמידות לאחרים שהנהוג היא שכל אחד כשיוצא בודק ומנקה הדירה ואין מביא שם המשכיר פועל מנקה לנקות קודם שישכירו לאחרים, ובפרט הדירות שמשכירים אותם לשבת לבד וכדו', דאז אין האובד מתייאש מצד הפועלים אינשי דלא מעלי שהרי אין שם פועלים אינשי דלא מעלי. וא"כ לדברי הכותב היה מן הדין שאזלינן בתר בתרא דהיינו השוכר האחרון. אולם לפמשנת"ס ל' להתוס' ורוב ראשונים שם בסוגיא דלא כרש"י וכולם שוים בזה, והרי אלו שלו בדבר שאין בו סימן עכ"פ. וכן מבואר בנתיה"מ סק"ו שפסק כן.

שלמה זלמן טרבילו

הערות שונות

לכבוד מערכת הקובץ התורני החשוב בית אהרן וישראל, שע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק ובתפוצות.

א. רציתי להעיר על הנכתב בגליון פ"ג חודש סיון-תמוז ה' תשנ"ט עמ' כ"ז (תקצט) בשם הגאון ר' אברהם ישראל זלה"ה [הערות על ספר מחנה אפרים] שומרים סי' ל"ה.

יעוי' ברמב"ן ב"מ צג: דאם היה לו לקדם ברועים ובמקלות ולא קידם דרק מנכה לו משכרו ודו"ק.

ב. רצייתו לבקש בזאת, דנהגו ככלל ישראל בעדות רבות בלכה דידו לשנות בניגוי בקטע המתחיל "לא תבוש" והיודע מקורו ברך וטעמו אודה לו אם יודיעני מע"ג הקובץ הנכבד.

דכו"ח לכבוד התורה ולומדיה
אריה מ. בומבול.

על ההערות במנחת חינוך בענין קידוש שבת בדברים

שוכטו"ס למנ"כ חברי מערכת הקובץ היקר בית אהרן וישראל היו"ו. לשמחה ולענג הוא לנו כשמגיע פק"ק איזה גליון של הקובץ בית או"י, אולי הי' כדאי להפיצו יותר בבתי מדרשים וכוללים בחו"ל.

במש"כ הרב הכותב שליט"א בגליון פ"א (שבת אדר תשנ"ט) כמה הערות על המנחת חינוך מצוה ל"א קידוש שבת בדברים, ובאתי בזה לקוטי בתר לקוטי אולי יועיל בטובו לדאיר לי בכמה מקומות בענינים אלו אשר קצרה שכלי מלעמוד על סוד דברי רבותינו מצוקי תבל.

א] בחירושי הגרע"ק על שו"ע או"ח סי' תפ"ט כתב להקשות על פסק השו"ע בסעיף ט' שבמוצ"ש שחל ביו"ט סופרים ספירה ואח"כ מקדש ומבדיל וע"ז כתב דתלוי אם הבדלה דרבנן וכ"ה שיטת התרומת הדשן אשר ממנו מקור להלכה זו שפיר אבל אם דאורייתא וכ"ה באמת שיטת הרמ"א לעיל סי' ער"א ס"ה דצריך להפסיק סעודתו להבדלה א"כ האיך יוכל לפי הרמ"א להקדים ספירה שהוא דרבנן להבדלה דאורייתא, ובשרמא בשאר מוצ"ש לחול סופרים לפני הבדלה אע"פ שספירה דרבנן והבדלה דאורייתא מ"מ אפוקי יומא מאחרנין אבל השתא שיש לנו ענין לעילוי יומא ע"י הקידוש והבדלה דאורייתא וספירה דרבנן אוקים הבדלה על מקומו וצריך להקדים ההבדלה לפני ספירת העומר והניח דברי השו"ע בצ"ע, והנה מש"כ דהבדלה דאורייתא ק"ק הרי אפשר שהבדיל בתפלה וכוז יצא יד"ח דאורייתא וא"כ הבדלה על הכוס אינה אלא דרבנן ועתה יכול להקדים מצות ספירה, ועוד יש להקשות דאין רא"י מהבדלה דיקנה"ז לפי מש"כ החתם סופר בפסחים דף ק"ג דאע"ג דבעלמא ס"ל הבדלה דאורייתא זה רק כשמבדיל בין קודש לחול דסמכינן אקרא ולהבדיל בין הקודש ובין החול [ע"י מ"מ רפכ"ט מהל' שבת] אבל הבדלת שבת ליו"ט שהוא בין קדש לקדש אין הבדלה זו דאורייתא ואפשר דכן היא שיטת הרמ"א ולפ"ז אין סתירה ממה שפסק כס"י ער"א דהבדלה דאורייתא דהתם מיירי בהבדלת שבת לחול.

ובעצם דברי החתם סופר שכתב לחלק בין הבדלת קודש לחול ובין קודש לקודש אפשר דזהו סלע המחלוקת בין הגרמ"ח מובא בשאילת יעב"ץ ח"א סי' קס"ח לבין הרב מסגרת השולחן מובא בשד"ח מערכת ה' אות י"ב בכ"א א"י הנמצא בחו"ל כליל יו"ט אחרון של פסח שהוא גם מוצש"ק שהבן א"י צריך להבדיל והבן חו"ל צריך גם לקדש ואין להם אלא כוס א' והורה הגרמ"ח שהבן א"י יבדיל על הכוס והבן חו"ל יקדש על הפת ובמסגרת השלחן כתוב להיפך שהבן חו"ל יכול להוציא את הבן א"י ידי חובת הבדלה אע"פ שהוא חותם בין קדש לקדש, ולכא"ו יש מקו' לומר דהגרמ"ח ס"ל שאין ברכת בין קדש לקדש יכול להוציא המחויב בין קדש לחול כי הבדלתו חמורה מהבן חו"ל והרב מסגרת השלחן ס"ל דשניהם שוים ולכן שפיר יוכל הבן חו"ל להוציא הבן א"י ידי חובת הבדלתו ואינו משנה מה שחותם בין קדש לקדש [וע"י שו"ת בצל החכמה ח"א סי' כ"ב].

ב. ובעצם הנידון דילפינן בגמ' פסחים דף קי"ז: דבעי הזכרת יצי"מ בקידוש היום, ע"י תהלה לדוד סי' ער"א שהקשה דלפי גירסת רש"י ורשב"ם שם אין הכרח שצריך להזכיר יצי"מ בקידוש כי כל הלימוד שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום הוא מפסח שצריך להזכיר יצי"מ בקידוש כדכ' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים ומשם נלמד לקידוש של ש"ק ועתה לפי מה דק"ל קידוש יו"ט דרבנן [ע"י מג"א סער"א] א"כ כבר אין ראייה דמדאורייתא צריך להזכיר יצי"מ כי ממקום שבאת לא מיירי אלא בדרבנן, ע"כ.

אך לא מצאתי ברש"י ורשב"ם דהאי קרא למען תזכר מיירי דוקא בקידוש היום של פסח הרי כברכות דף י"ב: חולקין כזה בן זומא וחכמים אי ילפינן מיניה להזכיר יצי"מ כלילות או לימות המשיח, ורש"י בפירושו על התורה פירש על זה הפסוק [דברים טז, ג] למען תזכר ע"י אכילת הפסח והמצה את יום צאתך

הרי הפסוק בא ללמדינו עיקר החיוב שיש להזכיר יצי"מ בפסח וזה הוה חיוב דאורייתא ולהעיר שהרב"ם רפ"ז מחמץ ומצה לא הביא פסוק זה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו ניסן. דק כתוב אומר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים.

ואסיים בברכה שנוכה כולנו יחד במהרה לנחמת ציון וירושלים, וחפץ ד' בידכס יצליח בהרמת קרן התורה.

בכבוד י"ב
יחיאל הלוי פראנד

על הערות על מנחת חינוך

כבוד הרבנים המופלגים חברי מערכת דקובץ בית אהרן וישראל, הזוכים לעלות על שלחן מלכים ומאיר מלכי רבנן.

ברצוני להוסיף על הערותיו היקרות של הרב יק"ר רייניץ שליט"א מהקובץ האחרון סיון-תמוז.
(א) במצוה תקנ"ז אות (ז) הביא דברי המג"ח דדן בסוגית "נראית ונדחה" במצות "ולא תהיה לאשה". והעיר הרב רייניץ שליט"א דאם הגדר במצות "ולו תהיה לאשה" - זכותה של האשה להנשא לאונס. פשוט דלא שייך כלל לסוגית "נראה ונדחה" עכ"ד.

ואף שמצד הסברה לכאורה יש לומר כדבריו, אך יעוין שו"ת רעק"א תשובה ד' דהביא מהבית מאיר וז"ל: "ימ"ש רומעכ"ת מדסתם הריב"ש משמע אף כשיגדלו היתומים פטורים, והטעם כיון רבעידן דהיו קטנים היו פטורים יש דיחוי אצל מצוות, והא דלרב פפא דס"ל פריעת בעל חוב מצוה נזקקין לנכסי יתומים קטנים כשיגדלו היינו לשיטתיה דאמר זאת אומרת אין דיחוי אצל מצוות עכ"ד".

באור הרברים: דלמ"ד פריעת בעל חוב מצוה אוי יתומים קטנים פטורים ממצות פריעת בעל חוב מצוה אף כשיגדלו מצד דיחוי אצל מצוות.

והא דלרב פפא נזקקין לכשיגדלו - לשיטתיה דאמר אין דיחוי אצל מצוות - חזי מדברי הבית מאיר דגם מצוות שהם בפרשת "חושן משפט" שייכות לסוגית דיחוי אצל מצוות.

ולעצם הדברים דמצות "ולו תהיה לאשה" גדרה זכות האשה להנשא נראה להביא עוד מספר הוכחות:

(1) האחרונים הקשו היאך שייך כמוצש"ר בכהן מצות ולו תהיה לאשה הרי באומרו פ"פ מצאתי נאסר הכהן מדין שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא כמבואר כתובות ט. ועמדו בזה הבית יעקב המג"ח ועוד אחרונים. ולפי הדברים הנ"ל א"ש דחתיכא דאיסורא לא מהני להפקיע זכויות.

(2) יעוין ריטב"א קדושין ט. וז"ל:

"שאלו חכמי צרפת ז"ל לגבי אונס דקיימא לן דשותה בעציצו אם באו עליה עשרה אנשים שלא כדרכה דכולם חייבים היי מיניהו כופין לשתות בעציצו, ויש שהשיבו שהראשון שותה בעציצו כיון שהוא נתחייב בתחילה, ומורי נר"ו בשם רבו אומר שאין שאלה זו כלום וכו' דבדידה תלה רחמנא והרשות בידה שלא לרצות באחד מהם או לומר לזה איני רוצה ולזה איני רוצה ושפתיים יושק".

ולכאורה שיטת מורו נר"ו תמוהה דהרי בגוונא דאמרה דלא איכפת לה למי לינשא יש נ"מ דהחובה מוטלת על הראשון.

ולפי הנ"ל י"ל דכל החיוב חל רק בעת דרישת האשה לינשא. והכל א"ש ויעוין עוד בספר מועדים וזמנים לגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ב קפ"ח מה שהאר"ך בזה.

(ב) במצוה תקנ"ד אות (יז) הביא דברי המג"ח דנסתפק כמוצש"ר על אשתו האסורה עליו בחייבי לארין או עשה דאינו יכול לקיים "ולו תהיה לאשה" האם פטור מן קנס יעוין באפיקי ים ח"ב סי' מ"ב (א) דהביא ירושלמי מפורש דפטור מקנס.

בברכה מרובה
יהושע נופליב - ירושלים

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל", השלום והברכה.

ברצוני להעיר כמה הערות ביחס לגליון הקודם, כמאמרו של הרב יעקב קאפל רייניץ [הערות במג"ח בענייני מפתח יכו']: במצוה ס"א אות ו' במש"כ הנו"כ לחדש דמפתח בוגרת דל"ל קנס וא"כ אם ישאנה לא ישלם מאתים דרק היכא דחייב קנס איכא יש תמורתו כתובה מאתים. כ"כ רעק"א תנינא ס"ו ע"ב. וע"י גם חת"ס אהע"ז ס"ו קכ"ה מה שדן בדברי הנו"כ.

ונסתפקתי מה יהי' הדין לפי"ז במפתח מוכ"ע דש"י הר"מ דיש לה קנס ומ"מ כתובה מנה, וא"כ מפתח מוכ"ע האם יהי' לה כתובה מאתים חלף הקנס דני' שקלים או דנימא דחידוש התורה שלא תפסיד בבעילת המפתח את הכתובה, אך שיתחדש לה חייב כתובה של מאתים שגם בלי דפיתוי לא הגיע לה דילמא אין לה או דילמא סו"ס הוא חלף קנס. וצ"ע.

כמו"כ באנס אחר פיתוי האם נימא שכבר נתחייב מאתים בכתובה או דילמא דהיום יש סיבה חדשה לפחות מכתובה, וצ"ע בזה. ובמש"כ הרב הנ"ל לדמות בוגרת למפקרת עצמה יש לדחות קצת דאפשר דרק היכא שהמיעוט של הקנס הוא מחמת שלא מגיע לה כתובה כגון בוגרת ובעולה, אך במפקרת דמה שאין לה קנס הוא מסיבה אחרת שכה"ג התורה לא קנסה כמש"כ הר"מ, יתכן דכתובה עדיין מאתים דבעילתו שלו לא יכולה להיות סיבה שתפסיד. אדרבה כיון שהוא רצה להפסידה בזה, דין הוא שזה צריך לשלם דהיינו כתובה בתולה וכמש"כ הרמב"ן דהפסידה בעיני הבחורים. ע"ש. וכן נראה בחת"ס הנ"ל כביאור דברי הנו"כ, אמנם זה נסתר ממ"ש הר"מ דמוכ"ע יש לה כתובה אף שלא מפסידה כלל דכלא"ה כתובה מנה יע"י באו"ש היא ה"ט.

אות יג) בעצם דברי המג"ח דהמיואן צריך להיות כב"ד, כ"כ הריטב"א כתובות ל"ט: וע"ש במגיה [הוצאת מוסד הרב קוק]. ומש"כ הרב הנ"ל לדבר פשוט שאם הודה שאנס אף שפטור מקנס מטעם מודה בקנס, מ"מ מחויב בלאו ועשה, צ"ע דלא מיבעיא לפי מש"ש בקו"ש ל"ה: ש"י דלו תהי' לאשה הוא גם קנס וכ"מ רש"י מכות ט"ו. אך אפי"ו לא נימא כך, מ"מ אין כאן הודאת בע"ד, אלא שויה אנפשי' חתיכא דאיסורא ומצינו זאת באיסורים ולא בעשה לכאן. וביותר לפי מש"כ הרב הנ"ל עצמו לקמן דהלאו הוא ביטול העשה דולו תהי' לאשה אי"כ אם אין עשה שוב גם לאו לא יהי'. כנלע"ד.

אך בגוף השאלה אי כשמודה באונס האם יהי' קנס דמפתח, נראה לכאן דהוא הרי ידע את האמת שהוא פיתוי ואפ"ה הסכים לישא, ואפי"ו שהיא לא ידעה מ"מ בפשטות רק המיואן שלה בפועל מצריך קנס, אך אם לא מיאנה אף שאין הסכמה כדעת דכאן הוא טעות, נפטר מהקנס ולא דמי לתוס' שהביא דשם ממאנת ממש וגזח"כ דאף של"מ, מ"מ יש קנס.

מצוה תקנ"ד אות י"ז) עצם הנידון במג"ח אי מוצש"ר על אשתו האסורה בחייל היום פטור מקנס, נסתפק בזה רעק"א כתובות מ: וכן או"ש פ"ג מנערה ה"ה ומה שנסתפק האם לצד דפטור מקנס איפטור גם המלקות, אי כונתו על הלאו "דלא יוכל לשלחה" לכאן פשיטא דאם אין עליו מצוה לכונסר אין שום לאו בגירוש"י וע"י דברינו לקמן. [מצוה תקנ"ז אות י"ב. ע"ש].

ואי כונתו למלקות ד"ויסרו", מוכח בכ"מ בכתובות שכל היכא שפטור מקנס פטור ממלקות וכלי מיעוט מיוחד ע"י מ: דמוציא ש"ר על הקטנה מקרא דאבי נערה - ולא לאבי קטנה וכי' שם תוס' דפטור מקנס ומלקות. וכן לקמן מ"ד: קרא "דבישראל" - למעט הורתה שלא בקדושר ולידתה בקדושה, וכן לקמן מ"ה: גבי אי פרשת מוצש"ר איירי בבעל ואי דוקא בבעל פטור גם ממלקות כמש"כ תוס' דלכו"ע מלקות היא מדרבנן ע"ש ד"ה: רבי יהודה. וא"כ ה"ה אי קרא דולו תהי' ממעט קנס בחייל ה"ה מלקות.

ומש"כ עוד דלכך השמיט הר"מ דבחייל אין קנס, לפי דהוא פשיטא דכיון דהקנס הוא על שמפסיד כתובה, וכאן בלא"ה אין לה כתובה ולכן אין קנס, צ"ע דלמעשה הדין דחייל יש לה כתובה ע"י ר"מ פכ"ד מאישות ה"ד, וצ"יין להוסיף כנראה שכיון שהוא רק קנס כמבואר ביבמות פ"ד: שקנסו את האשה שתקבל כתובה, מש"כ מדאו' אין לה כתובה, והקנס נקבע לפי הדין תורה של הכתובה. ומ"מ אין זה פשיטא ולא הו"ל לר"מ לסתום כולי האי.

מצות תקנ"ז אות א' בהכדל בין פרו' מוצש"ר דכתבה תורה "לשלחה" ובאונס שלחה עימש"כ המשך חכמה פרו' תצא. אות ח' וט' במש"כ דאם גדר המצוה היא זכותה לינשא כמו שרוכיה מתוס' רי"ד והגר"א כביאורו לא שייך ענין דיהוי, נראה דזה הכל אי נימא דיש לה זכות לינשא והמצוה מחייבת לקיים שעבוד זה ואז אכן דמי לפריעת בע"ח דאיכא חוב ממון גם בלי המצוה כמו שהאריכו האחרונים ועי' קאי המצוה וכדו אמרינן דיש כאן כסדר סיבה למצוה והוא השעבוד המוקדם ורא שייך בזה ענין שיהוי, אך אם אין שיעבוד מוקדם, אף שזה גדר המצוה מה בכך מ"מ כיון שהכל מהחיל מהמצוה חל עלי' ענין דיהוי ודו' מפורש בשו"ת רעק"א קמא סי' נ"ד דבחוב אין דיהוי כיון דיש כמוני גבך משא"כ גבי מצות החזרת ריבית דאין ממון גב' ושעבוד ורק מצוה שייך ענין דיהוי. ע"ש. אף שודאי גדר המצוה להחזיר חוב לחבירו כמש"כ הרמב"ן בסהמ"צ שהוא מעין השבת הגזילה.

אמנם מצינו לא' מגדילי האחרונים שדן שאכן מצות ולו תהי' לאשה הוא לקיים שעבוד מוקדם שנשתעבד לה והוא אב"מ סי' כ"ח ס"ק ס' דמצדד לומר כן בדעת הרשב"א אך נוטה דלא מסתבר לומר כן אלא הוא מצוה דילי' גרידא. ע"ש.

ויש להוסיף דאף על הקנס עצמו י"ל דאינו זכות ממון ורק מצוה בעלמא ושייך ע"י לדין מ"ע שהז"ג ודיחוי ול"ד למצות פריעת בע"ח כמש"נ דשם השעבוד בא לפני המצוה.

אות יב' מה שהביא ראי' ליסוד דבריו דהפצא של הלאו ולא יוכל לשלחה הוא בהפקעת העשה דלו תהי' לאשה מהמשנה דנמצא בה דבר ערוה אינו רשאי לקיימה, והקשה הרב הנ"ל איך מגרשה והלאו עובר בלאו וע"כ דאם אין עשה אין לאו, לכאור' יש לדחות בפשיטות דשאני הכא דאינה בכלל הפרשה ולא רק בגלל שאין בה עשה אין בה לאו, אלא הפרשה דיברה במי שראוי לקיימ' ואם אינה ראויה לקיימה לא חלים כל דיני הפרשה ובכללם הלאו, אך אין מכאן עדיין ראי' לאשה שהיא בכלל הפרשה ולא מקיים בה את העשה דלא יהא בה את הלאו, אמנם כאמת שפיר הוכיח הרב הנ"ל דבתוס' מ. איכא צד דאין מיעוט מהפרשה כלל לאשה שאינה ראוי' לקיימה אלא הפס' רק גילה דאין עשה דוחה ל"ת אך שפיר עשה איכא [וכ"נ בתוס' כ"ט: ד"ה: וחד ע"ש ברש"ש] וכן לפי שי' הריטב"א והרשב"א שם דכתבו דהיכא דהיתה ראוי' בתחילה ואח"כ נאסרה עליו שפיר איכא לעשה ולא פקע ע"ש. א"כ יצא שיש כאן עשה ואפ"ה יכול לגרשה וע"כ כמש"כ הרב הנ"ל דמ"מ הפקעת העשה אין כאן דכלא"ה לא יכול לקיימו. ודפח"ח.

ומה שהקשה ע"ע מהמנ"ח שכ' דאם אנס שתי אחיות בזא"ז יש את הראשונה דעליה חל המצוה, ולא חלה מצות נשיאת השני' כלל, ואם קידשה מה שעשה עשוי ועובר בלאו ולא יוכל, ולכאור' כיון דאין מצות השני' חלה מה מקום ללאו בגרושי', נראה דאין כונת המנ"ח שלא חל המצוה לגבי השני' גם אם יעבור ויקיים דמה בכך שמחויב לינשא הראשונה הלאו היא מצוה גרידא ולא מצאנו שתהא זיקת אחת אוסרת אלא ביבום, וע"כ דהוא סברא דהתורה לא תחייב, אך אם עבר ונשא את השניה ודאי איכא מצוה קיומית וכששוב מגרשה יעבור בלאו, ולפי"ז יתכן לישב מה שנשאר הרב הנ"ל בצ"ע על מש"כ המנ"ח "דהרי' גם בגרושי' הראשונה אסורה משום גרושת אחיו והק' מאי נפק"מ ביחס ללאו של השני אם נאסר הראשון באשה זו ולדברינו מתבארים הדברים כך, דאם הי' תקנה בגרושי' השני' היינו כופים אותו כדי לקיים את המצוה לראשון, ושוב לא חשיב שהראשון נדחה, וממילא יתכן דבאמת לא יהא לאו בגרושי', אך כיון שאין תקנה שוב נדחתה המצוה לגמרי מהראשון וחלה על השני' הא יגרש, יעבור על הלאו. ודוק.

בידידות ובהערכה על פועלכם ומפעלכם

חיים דוד פדר

ירושלים ת"ו

הערות שונות

בענין ענני כבוד כמחיצות במתן תורה

איתא בגמ' (שבת פ"ח:): אמר ר' יהושע בן לוי, כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל, והיו מלאכי השרת מדדין אותם שנא' (תהילים ס"ח) מלכי צבאות יודוון יודוון, אל תקרי יודוון אלא ידוון. וכן הוא בספרי האזינו עה"פ יצונהו כאישון עינו, ובמכילתא יתרו פ"ב.

והרוקח בהר"י עירובין (סי' קע"ח) הקשה דהא קי"ל הכשבת נתנה תורה לישראל כמבואר במס' שבת פ"ו, וא"כ למ"ד דס"ל התחומין דאורייתא היאך חזרו ראוהו ד"ס מ"ז יוצאו חוץ לתחום, ויחזיקו שהענני כבוד יהיו מוקפין בהם היה להם דין מחיצות לענין שבת, ונחשב כל ה"ב מ"ז כד"א, וכן הביא המהר"ם מירושלמי (דפוס לבוב, סי' ש"ז) בשם רה"ר שמשון ב"ר אברהם, הריסוף שם דאע"ג דהעננים של זמנינו אין בהם ממש, מ"מ ענני כבוד שאני שהיו הקיפין דקב"ה כזר כדי להגן עליהם מדאומות. ויצוין שכדברים האלה כתבו עוד מהראשונים, וראה בפענת יוא ובפני הרי"י מוה"ר (שמות כ"ו ט"ו) ובביאור הדברים יאה באמרי בינה אויערבאך כהל' שבת סי' ל"ד, ובכלל חמדה יתרו את ג', וביד ה"ר עירובין נ"ה: ובפני תולדות אדם על הספרי שם, ובתורה שלמה שמות י"ט ט"ו אות ס"ו ובמלואים סי' י"ב, ובעיון יעקב ובמגדים חדשים בשבת שם. ובשמות נשאל ד"ר אופנהיים או"ח סי' י"ב ובשמות בנין שלמר סי' י"ט.

ומצאתי להנודע ביהודה בספרו דורש לציון (דרוש י"ג, לשבת השוכה תקי"ב, ד"ר יהודה לכא"ו) שהסתפק מדנפשיה בענין זה האם היה לענני הכבוד דין מחיצה, ומסקנת דבריו התם שם תליא בפלוגתא דתנאי במס' סוכה (דף י"א): דתנאי, כי בסוכות הושבתו את בני ישראל, ענני כבוד היו, דברי ר' אליעזר. ר' עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם. ומבואר דל"ר"א עיקר הכשר סוכה היא שיהא דומה לעננים, וק"ו שעננים עצמם כשרים לסכך, ומכ"ש שכשרים למחיצות, אולם ר"ע דפליג ס"ל דאין העננים נחשבים למחיצות וע"כ שהכוונה סוכות ממש.

ויש להעיר בדבריו דלא זו בלבד שאישתמיטתיה דברי אלו הראשונים שכתבו בפשטות דלכו"ע מיחשיב ענני הכבוד כמחיצות, אלא דהתם מפורש להריא דלא כדבריו, דהנה ר"ע הוא זה דס"ל דתחומין דאורייתא כמפורש במס' סוטה (דף ל':) וא"כ אליביה קאמרי הראשונים דס"ל דמיחשיב כמחיצות, ולהיפך מדברי הנוב"י. (ובפרט שיש גורסים במכילתא שם דר"ע הוא נמי דקאמר להאי דרשה דחזרו לאחוריהן י"ב מיל, ור' בסי' עקבי חיים קלפולץ סי' ס"ב אות ח', ותליא בגירסאות המכילתא שם, אולם יש שגורסים בסוכה איפכא, וראה במאמרו של הגר"י צדקה וצ"ל הנדפס בקובץ זכור לאברהםשתנ"א מה שהוכיח לזה, ומדברי הנוב"י ראה לזה)

והנראה לענ"ד שחדוש הראשונים שענני הכבוד נחשבים כמחיצות לענין שבת תליא כמחלוקת התלמודים, הבבלי והירושלמי, דהנה גרסינן במס' שבת (דף צ"ח). אמר רב הונא אמר רב המעביר ד' אמות ברשות הרבים מקורה פטור לפי שאינו רומה לדגלי מדבר. איני, והא עגלות דמקורות הויין ואמר רב משום ר' חיאי, עגלות תחתיהן וביניהן וצדיהן רה"ר. כי קאמר רב בדראתא נ- וכלומר במקום שלא היה מקורה). יעו"ש.

וכן הוא בירושלמי עירובין (פ"ט ה"ה, דף נ"ח). "רב הונא אמר אין רה"ר מקורה. אמר ר' שמעון בר כרסנה, ולא מן המדבר למדת ומדבר מקורה היה ולא מתרצינן עלה מידו. ונחלקו המפרשים ככוונת קו' הירושלמי, דהנה הקרבן העדה פ"י שהמדבר היה מקורה בענני הכבוד שהיו מקיפים אותו, ומ"מ נחשב לרה"ר, ואילו הפני משה פ"י שקושית הירושלמי היא כקושית הבבלי מהעגלות שהיו מקורות. ובפני מאיר הביא ב' הפירושים.

ונראים דברי הקרבן העדה, הן מלשון הירושלמי שהקשה דמדבר מקורה היה, ודלא כהבבלי שהקשה דהעגלות מקורות היו, והן מזה שהירושלמי הניח זאת בקושיה, ואם אכן פריך מעגלות, מדוע אין מתרצים כתיורן הפשוט דהבבלי.

וחזונו מהכא להדיא דהבבלי דהוה קשיא ליה מעגלות לחודיה ולא מהענני כבוד, על כרחך דאיהו ס"ל דאין הענני כבוד נחשבים כמחיצה ולכן גם לא נחשב המדבר לרה"ר מקורה, אולם הירושלמי שלא הקשה מעגלות זהו משום דהוה פשיטא ליה כתיורן הבבלי, ומהא שהקשה מהעננים מוכח דס"ל דענני הכבוד נחשבים כמחיצה.

שכתי וראיתי להגאון האבני נזר בשו"ת (או"ח סי' רע"ח אות י"א י"ב) שהאריך בדברי הראשונים דס"ל דענני הכבוד חשיבי מחיצה וכתב דלדידיה פשיטא דאין נקרא מחיצה, ובסו"ד הביא ראיה לשיטתו מהאי דינא דהמעביר ד"א ברה"ר מקורה פטור, ואי אמרת שענני הכבוד נחשבים למחיצה, א"כ רה"ר שבמדבר היה מקורה, והוה לן להתחייב עלה. וברוך שכוונתי לדבריו הגדולים בשיטת הבבלי, אולם הוא לא שם אל לבו שלכא"ו מדברי הירושלמי דמיתנין מוכח איפכא וכדברי הראשונים דענני כבוד נחשבים למחיצה.

בענין תשלומי עצרת לגבי כל תאחר

איתא בפ"ק דר"ה (דף ו' :) גופא, אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים וכו' עובר בכל תאחר. ופרוך הגמ' דהניחא למאן דאית ליה דבעינן רגלים כסדרן שפיר משכח"ל שנה בלא רגלים כגון דאקדשיה מיד לאתר הפסח, אלא למאן דלא בעי רגלים כסדרן, דרי כשעוברת שנה ממילא אית ביה נמי רגלים.

ובתוס' על אתר (ד"ה שנה) הביאו תירוץ הירושלמי שמפרש דאיירי שהקדישו באופן שהיה מתוסר זמן בפסח, וכלומר שברגל ראשון עדיין לא היה בן שמונת ימים, והיות דהוא עדיין אינו ראוי להקרבה. לכך אין רגל זה עולה מן המנין.

והמעייין בגוף דברי הירושלמי (שם, הל' א', דף ד.) יראה דתירוץ זה דהירושלמי הוא אינו המסקנא, כפי שנראה לכאן מדברי התוס'. אלא דפרוכין עלה דהרי לגבי בכור הדין הוא שמונין את שנתו לגבי כל תאחר כבר משעת לידתו ואע"ג דהוא אינו ראוי עד יום השמיני להקרבה, וע"כ הוה טעמא בזה משום דאמרינן שהיות וחלק מהשנה הוא הרי ראוי, נחשב כאילו הכל ראוי, וא"כ אף בנידו"ד נאמר כך היות וע"כ מיירי שנוסף בערב הפסח, וממילא ביום שביעי דפסח הקרבן ראוי, צ"ל גם כאן דכל הרגל נחשב כראוי. ושוב הדרא קושיה לדוכתא ומוקמינן לה התם בגוויי אחריני.

ודיחו זה דהירושלמי לענין תוור ונראה הוא לכאן, דאה"נ דאם רגל הראשון היה פסח או סוכות, צדקו דברי המקשן, אולם הרי שפיר מצינן לאוקמי באופן שהרגל הראשון היה עצרת (דהרי איירי עתה למ"ד דלא בעי רגלים כסדרן) וא"כ בכל אותו הרגל לא היה ראוי ולכן אינו עולה למנין הרגלים, וא"כ קשיא אמאי הוצרכה הגמ' לסור מזה התירוץ ולהביא ממרחק לחמה בתי' אחר, הלא שפיר יכולים היו להישאר בתירוץ זה.

ואל תשיבני דכלל גדול בדינו דעצרת יש לה תשלומין כל שבעה כמבואר בבבלי (חגיגה י"ז) ושוב הוי עצרת כפסח וסוכות, ונאמר דאף בו מקצת הרגל נחשב לראוי דהרי בסוף ימי תשלומי העצרת הוא כבר אינו מחוס"ז, דו"א דהא להדיא כתב הרמב"ן בחידושיו למס' סוכה (דף מ"ח) דהאי דינא דתשלומי עצרת לא נאמרה לגבי לאו דכל תאחר.

ובפרט שכן משמע נמי מפשטות דברי הירושלמי דאיבעיא להו (שם, דף ג' :) למ"ד דס"ל דברגל שלישי עובר מיד, היכי ליהוי דינא אם שלמה שנתו בעצרת, דאו אינו יכול להקריבו דאין נדרים ונדרות קריבים ביו"ט, ואיכא למימר דאם אינו יכול להקריב, דילמא אינו עובר בלאו.

ומבואר כאן דלגבי כל תאחר אין לעצרת תשלומין כל שבעה, דאל"ה מה קמבעיא ליה, הרי יכול להקריב בתשלומי העצרת ואכן עד מלאת שבעת ימים לא יעבור, ומוכח כהרמב"ן דהאי דינא דתשלומי עצרת לא נאמר לגבי לאו דכל תאחר. וא"כ קושייתנו עמדה וגם נצבה דאמאי לא מוקמינן ליה בגמ' בגוונא דרגל ראשון היה עצרת.

ולולי דמסתפינא אמינא דמה דמשמע מהתוס' דהא דמוקמינן לה במחוס"ז, הוא גם מסקנת הירושלמי, דילמא הוא משום שגירסא אחרת היתה לו במסקנת הגמ' ואכן מדובר במחוס"ז אך לא בפסח או בסוכות אלא בעצרת, ושוב לא קשה קושיית הגמ', דכפי שחידש הרמב"ן אין לכל תאחר תשלומין בעצרת ולכן אין מקצת הרגל ראוי. (ופסח דנקט התוס' לאו דווקא הוא, אלא משום דזהו האופן הראשון שחשבה הגמ').

שוב מצאתי להגאון מח"ס טורי אבן בחידושיו לר"ה (שם) דאיהו ס"ל דדינא דתשלומי עצרת הם נמי לענין כל תאחר. יעו"ש שהכריח כך מכח איזה קושיה. וראיתי לרבינו מרן השפת אמת שם שכתב וז"ל והגאון הנ"ל רוצה להוליד מזה קולא דגם בעצרת איכא תשלומי ז' לענין כל תאחר ואינו נראה כן לדעתי. ע"כ. ונפלא הדבר שצדקה דעת תורתו מאוד דהרי הרמב"ן הסכים עמו כפי דמיתניתן לעיל. וכפי שכבר העיר כן לנכון בספר דברי יחזקאל סי' י"ג אות ח', יעו"ש עוד.

והנה כתב הטורי אבן דלכאן יש להוכיח כדבריו דיש תשלומי עצרת לכל תאחר, דאל"כ הו"ל להגמ' לאוקמי שנה בלא רגלים כגוונא דעצרת חלה בשבת, דאו אין עולה לו רגל זה מן המנין, וע"כ דאפי' שהעצרת חלה בשבת, מ"מ יכול להשלים ולהביא הקרבן כל שבעה.

ודחה זאת משום שאפי' אם נתרץ כך עדיין קשה דשפיר משכחת לה כמה אופנים דבהם יהיה שנה בלא רגלים וכגון שחלה הקרבן באחד מהרגלים, וכפי שכבר כתב בן התוס', וע"כ צ"ל דהגמ' חד מתרי

ותלתא נקיט, וישוב אכן ו"ל דמשכח"ל שנה בלא ינדום היכא דעצרת חלה בשבת משום ראי' תשלמי לעצרת, ומ"מ ר'א חייש הגמ' להביאה.

והנראה לענ"ד דאף דמהא היכא למשמע מינד דלאומחי מדין, מ"מ מדבריו דירושלמי דירי' מבואר כדבריו, דמהא דמיאנה הגמ' להישאר בתירוץ זה דמחוס"ז ולא אוקמי לה בעצרת כראמרי. על כרחי' דאף לגבי כל תאחר נאמר דינא דתשלומין.

והגם שהבאתי לעיל שמאיבעית הירושלמי לגבי שלמד שנתו בעצרת מבואר וכאן איפכא משיטת השו"ר אבן, כבר עמדו בזה האחרונים ליישב דבריו שלא יסתרו קוד, וראו כפי מזכרת דיושירום (לר"א שאר, בפיר"א על אתר) מה שכתב בזה. אך עכ"פ מדבריו דירושלמי ארי' יש דחויכה משיטתו. ועדיין צ"ע בזה.

בענין זכויות לבנה משחרב ביהמ"ק

איתא בגמ' (סוטה דף מ"ח) אמר רב אמי משחרב מקדש ראשון בטלד שורא פרנדא (י"מ משי' רוא, רש"י) וזכויות לבנה, והתוס' בגי' דוכתי בש"ס (שבת כ: ד"ה אבן, ב"מ כ"ט: ד"ה בזכויות, חולין פ"ד: ד"ה בזוגיות) ככירא להו דהאי בטלה דאמרינן לאו לגמרי הוא שאין ניתן למוצאם כלל אחר החורבן, אלא הכוונה ד"א שכיחא כולי האי ואינם מצויים הרבה.

ומייתי ראיד לשיטתם שאף אחר החורבן עדיין היה זכויות לבנה, מגמ' ערוכה במס' ברכות (דף ל"א). רב אשי עבד הריאל לבריה, חזנהו לרבנן דהוה קא בדחו טובא, אייתו כסא דזוגיות חיוורתא וכתב קמיהו ואעציבו. וחזינו הכא להדיא דהיה להם זכויות לבנה, ועל כרחי' צריכים אנו לומר דבאמת לא בטל לגמרי אלא רק לא הו' שכיחא.

ומצאתי להגאון הנודע ר' יעקב שור אב"ד קיטוב בקונטרסו מאיר עיני חכמים (אות ל"ז, בהגד"ה) הנדמ"ח עתה בספר כתבי וחידושי הגר"ש (עמוד קס"ב) שהקשה קושיה כשה כברול, היאך לא הרגישו רבותינו בעלי התוס' בדבריו הירושלמי בפ"ד דמסכת סוכה הל' ו' דבזה נדחית ראייתם מדבריו הגמ' בברכות, דהנה איתא התם בזה"ל ר' יודא בר לקרה בשם ר' שמואל בר נחמן, משחרב ביהמ"ק פסק יין קרוש ופסקה זכויות לבנה. מהו זכויות לבנה, שהיתה מתקפלת. ופירש היפה מראה דכוונת הגמ' בזה הוא לומר דהזכויות לבנה שנתבטלה היא זו שהיתה מתקפלת, אבל זכויות לבנה בעלמא השתא נמי שכיחא, וכפי שמוכח מהמעשה המובא בגמ' ברכות הנ"ל.

וא"כ קשה מה הוכיחו התוס' לשיטתם דאין הכוונה שנתבטל לגמרי אלא דלא שכיחא מהא דאשכחן דרב אשי תבר זוגיות חיוורתא, הלא שפיר איכא לומר שבאמת התבטל לגמרי וכפשטות משמעות הגמ', אלא דמה שהתבטל היה זה שהתקפל, ומה דאשכחן שהיה להם זכויות לבנה הוא סוג אחר שאינו מתקפל, וכפי שפירש היפה מראה אליבא דהירושלמי, והניח בצ"ע. וכן ראה בספר "עיונים בדבריו חז"ל ובלשונם", (לר"ח ארנטוי אב"ד מינכן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח, עמ' קצ"ה) במאמר "זוגיות חיוורתא" שגם העלה שדבריו הירושלמי מתרצים קושיית התוס', יעו"ש עוד. וכן ראינו בהגהות בן אריה במס' שבת וב"מ שאף הוא רומז לקושיה זו, והניחו בצ"ע.

והנראה לענ"ד דלא זו כלבד שראיית התוס' עמדה וגם נצבה, אלא דאדרבה מדבריו הגמ' בברכות גופא יש להוכיח דלא כדעת היפה מראה, ובהקדם קושיה נוספת שהתחבטו בה גדולי האחרונים בביאור דבריו הגמ' בברכות, דהיאך התיר לעצמו רב אשי לשבור כוס זכויות לבנה, הלא עובר בכך על איסור כל תשחית.

וכן בקודש חזיתי לרבינו כ"ק מרן אדמו"ר האמרי אמת זיע"א כשרידי חדו"ת הנדפסים בליקוטים למס' ברכות על אתר, שיישב הקושיה כאופן נפלא וז"ל דיש היום כוסות אשר אפי' אם זורקים אותם על הארץ אינם נשברים, ואולי גם כאן מיירי בכוס כזאת ובאמת היא לא נשברה שהרי יש איסור כל תשחית, אלא שהמסובים חשבו שהכלי נשבר כיון שראו שזרקו על הארץ. (ויעוין בס' בן יהוידע שאף הוא כתב שרק היה נדמה להמסובים ששבר הכוס).

ומה דמספקא ליה לרבינו האמרי אמת אולי היה כוס כזאת שאינה נשברת, פשיטא הוא לענ"ד שבוודאי כן היה, דהא להדיא איתא כך בדבריו הירושלמי דמייתנין "מהו זכויות לבנה - שהיתה מתקפלת", וכלומר דטבע זכויות לבנה זהו שהיא רכה וגמישה ויכולה להתקפל, וממילא בוודאי לא

נשברה כוס הזכוכית לבנה כשנפלה על הארץ, ומטעם הנ"ל. ונכונים דברי רבינו האמרי אמת שלא היה בכך משום איסור כל תשחית.

ומעתה מוכרחים דברי התוס' וראייתם, דבוודאי איירי הגמ' באותה זכוכית לבנה דמתקפלת ואשר עליה נאמר שבטלה, דאל"כ אלא נאמר דאיירי בזכוכית לבנה דעלמא שאינה מתקפלת. וכשיטת היפה מראה, א"כ הדרה קושיר לדוכתא שהרי היה אסור לרב אשי לשבור הכוס ולעבור על איסור כל תשחית, ועל כרחק דאיירי באותה זכוכית לבנה המתקפלת, ורק היה נדמה להם ששבר ולא היה בכך שום איסור. ובאם אכן מבואר שהיה להם זכוכית לבנה המתקפלת, שפיר הוכיחו התוס' דאין הכוונה שבטל לגמרי, אלא דרק לא הוה שכיחא. (ואולי משום שלא היה מצוי זכוכית לבנה, לא ידעו שכן היא טבע הכוס להתקפל ולא להישבר, ושייר נתעצבו על שבירת הכוס.) וזה נכון ע"ד ההידוד.

ואמינא דעפ"י יעלה בידנו ישוב הגון להעמיד גירסת הספרים שלפנינו על מכוונם ולהצילם מיד המגיהים אשר דרכו קסת"ם לשנות במקום שידם מגה"ת, דהנה כדוגמת זה המעשה דרב אשי תבר כסא דזוגיתא, מייננין שם בגמ' מעשה נוסף דמר בריה דרבינא עבד הלולא לבריה, וחזוהו לרבנן דהוה קבדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי, ותברא קמיהו. ופירש"י דכסא דמוקרא זהו כוס של זכוכית לבנה.

ובהגהות ענף יוסף הנדפסים על העין יעקב כתב עלה בהאי לישנא "לבי אומר לי שהוא טעות סופר, ודברי רש"י אלו שייכים על זוגיתא חיורתא, אבל כסא דמוקרא פירש רש"י לעיל בדף כ"ח. כוס זכוכית יקרה שקורין לה בלשון ישמעאל ערקין"א.

ואם ניתנה רשות הייתי אומר דחלילה לשלוח יד בקדשים לשבש הגירסא המקוברת, ומשום דכאן רש"י הפליא לעשות כמה שהבליע במתק לשונו ליישב ע"ז את קושית המפרשים דלעיל, היאך הותר להם לשבור הכוסות, הלא עוברים בכך באיסור כל תשחית, ובשלמא בהאי כסא דזוגיתא חיורתא לא קשיא משום שאין זכוכית לבנה נשברת בנפילתה וכדאמרין, אולם בכסא דמוקרא עדיין הקושיה במקומה עומדת. ועלה תירץ רש"י דאף הכסא דמוקרא היתה מזכוכית לבנה, ושפיר יכל מר בריה דרבינא לעשות כאילו נשברה, (ומה ששינו הלשון וקראו לזה כסא דמוקרא, י"ל דשמא מקור מחצבתו ועשייתו היה במקום ששמו כך, או דילמא כינוי היה לזכוכית לבנה יקרה ביותר).

והיה באם כנים דברינו עד כה, הרי שיש כאן נותן טעם לשבח במנהג העולם שהביאו כמה מהאחרונים, דהנה התוס' בד"ה אייתו כסא דזוגיתא חיורתא כתבו דמכאן נהגו לשבר זכוכית בנישואין. וראיתי להגר"ח פלאגי" בספרו מועד לכל חי (סי' י' אות צ"ו) שכתב שיש נוהגים ליקח כוס השבור במקצת כדי לשבור בנישואין. ולא הסכים עם מנהגם זה.

ובאמת כבר התעורר השדי חמד (אסי"ד מע' הז' אות י"ב) בזה וכתב דהגם דלפום ריהטא מדברי הגמ' משמע שיש לשבור כוס שלם כדי למעט השמחה, שהרי אותם האמוראים שברו כלים יקרי ערך עד למאוד, מ"מ לישנא דהתוס' לא דייקא הכי מדלא כתב כוס של זכוכית, אלא זכוכית סתם, ומשמע דאין צריך לשבור כוס שלם וסגי בחתיכת זכוכית בעלמא. ויעו"ש עוד שנדחק לומר דכוונת התוס' היא כוס של זכוכית, וכמוכן שזה צ"ב ביותר דמדוע אכן כתב התוס' זכוכית ולא כוס זכוכית, ובפרט שהרי משמע מהגמ' שיש לשבור כוס זכוכית ולא זכוכית בעלמא.

אולם להמתבאר לעיל א"ש כמין חומר, דהיות והמעשיות המובאים בגמ' היו ככוסות זכוכית לבנה שלא נשברו ונזוקו בנפילתם, שוב אין כל ראייה מהגמ' דשרי לשבור סתם כוסות זכוכית שלמות, דהרי יש בכך משום איסור כל תשחית, ולכן דייקו התוס' בלשונם הזהב וכתבו דדווקא דיש לשבור זכוכית ולא כוסות זכוכית, דהיות והשתא לא שכיחא זכוכית לבנה, שיוכלו ליקח כוסות ולדמות כאילו נשברו, מותר לשבור רק חתיכות זכוכית בעלמא ולא לעבור באיסור כל תשחית, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון. ומנהג ישראל תורה שלא ליקח כוסות שלמים יסודתו בהרי קודש כדי שלא יהא כענין מצוה הבאה בעבירה.

ויש לתרץ עפ"י כל הנ"ל הערה חדשה שמצאתי-בספר ברכת אהרן להרב מרישא הי"ד (מאמר רס"ב) דהנה בגמ' בכרכות שם מובאים תרי עובדות באמוראים ששברו כוסות בהלולא דבריה, ובתחילה מובא המעשה כמר בריה דרבינא דתבר כסא דמוקרא, ולאחמ"כ מובא המעשה כרב אשי דתבר כסא דזוגיתא חיורתא. ובאמת גם מזה וגם מזה יש להביא סייעתא לזה המנהג לשבור זכוכית בנישואין, וא"כ קשיא

מדוע העדיפו בעלי התוס' לסמוך להך מנהגא על המעשר דרב אשי, בעיד שדוא מאתח בש"ס מרמעשר דמר בריה דרבנא המוקדם לו. ויעו"ש מה שתיריך בוד.

והנראה לענ"ד כזה דאף שכבר ביארנו דכסא דמוקרא וכסא דזוגיתא חיוורתא. היינו דר רב, ושנרס עשויים מזכוכית לבנה שאינה נשברת. מ"מ העדיף התוס' להשימענו את רמנג בדווקא אדיכא דמפורש להדיא שזה היא בזוגיתא חיוורתא, וללמדנו בא שאין כל התיירא לטבור כוסות שלמות ולעביר על איסור כל תשחית, ומה שהכא מבואר ששברו כוסות זהו דיוקא משום שהיד עשו מזוגיתא חיוורתא שאינה נשברת. והיכא דכא שכיחא זכוכית לבנה, מותר לשכור אך ורק חתיכות זכוכית סתם וכדי שלא יעברו באיסור כל תשחית.

עוד רגע אדבר בו דיש לבאר הירושלמי באופ"א ולפי"ו מעיקרא ליתא לקושית הגר"י שור והגרות בנא"ר, והוא דאיי הכוונה שהיה כמה סוגי זכוכית לבנה, ועלה קאמר הגמ' דהזכוכית לבנה שהתבטלה היא אותה שאינה מתקפלת, אלא הפי' הוא שהיה רק סוג אחד מזכוכית לבנה, והגמ' מבארת שסגולתה ויחודיתה היה בזה שלא נתקפלה, ובאמת לא היה כלל זכוכית לבנה המתקפלת. וא"כ פשוט דייכא לאוקמי המעשה 'הגמ' בכרכות במין אחר של זכוכית לבנה, דהכל חד הוא.

ומצאתי שכן פירש בספר עלי תמר, והוכיח לזה מדברי המדרש באיכה (ד' ד') דמפורש התם "ולמה קורין אותה לבנה, שהיתה מתקפלת", ומבואר דאין קורין לזכוכית זה לבנה ע"ש צבעה דלכן, אלא רק משום טבעה זה שהיתה מתקפלת, וכפי שפירש המהרז"ו על אתר, דזהו כמו הלבנה שבשמים המתקטנת ומתגדלת, ואף כלי הזכוכית היה ביכולתם להתגדל ולהתקטן.

ולא אמנע טוב מלהעתיק בכאן מה שהביא בפירוש מהרז"ו ענין נפלא מספר חבת ירושלים "שפעם אחת, קרא שר אחד את היהודים חשוכי העיר ואמר שיראה להם דבר חידוש, והוציא מבית גנזיו כוס אחד של זכוכית והיה כתוב עליו זה הכוס שלח חירם מלך צור לשלמה בן דוד מלך ירושלים, והפלא היה שנכנס לתוך כף יד הסגור כמו חתיכת עיסה, ובפתחת היד עמד בשלימות כמקדם". וזה חידוש.

ובעיקר העניי' שהקשה הגר"י שור והבן אריה דלכאורה אישתמיטתיה להתוס' דברי הירושלמי, מן הראוי להעתיק כאן לשון החזון איש בחבורו (או"ח סי' י"ג אות א') "והירושלמי לא היר בידי הראשונים ז"ל בקביעות מפני העניות שלא היו כתבי היד מצויים הרבה ומפני שאר סיבות". וכן כתב בשו"ת מהרש"ם במערוזאן (ח"ב סוף סי' מ"ז) וזכיר לכך דוגמאות מספר. וראה להגר"ח קנייבסקי שליט"א בהקדמת קונטרס תשלום יפה עינים, ולהגר"ח סופר שליט"א בספרו נר יהודה (סי' י' אות ו'), מה שציינו בענין זה. וא"כ לפי"ו ליתא לקושיתם כלל, אולם א"צ לדחוק ולומר שלא היה בידם ירושלמי זה, שהרי עלה בי"דינו ישובים מרווחים יותר וכפי שנתבאר בחסדי השי"ת.

ישראל הענדעראוויטש

עיה"ק ירושלם טובב"א

ביאורים והערות על הערות במסכת פסחים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום וברכה. ראיתי בקובץ האחרון (פב) הערות במס' פסחים מהרב יואב רוזנטל שליט"א ובעברתי על הערותיו רציתי להוסיף כמה הערות ותירוצים במה שעמד בקושיא.

(א) מה שעמד כדף [ג:]: בהנהו תרי תלמידי כו' אמר מוכטת אני בזה שמורה הוראה בישראל דפי' ר"ח דשיבת לזה שנקט "בטהרה" והקשה מע"כ דלשון שני יותר קצר זה עדיף [כמבואר שם לעיל בגמרא]? נב. עיין בבן יהוידע (חידושי אגדות מהבן איש חי וצ"ל) כאן כד"ה חד אמר כו' שהביא תירוץ לזה דהא דאמרין לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה דוקא הרב לתלמיד כדי שלא ישתבש התלמיד בלשון ארוכה אבל התלמיד ששואל מן הרב עדיף לדבר בלשון נקיה ולא בעי לשון קצרה כי הרב לבו רחב ולא יתבלבל בלשון ארוכה, וגם חולק בזה כבוד לרבו לומר שיש לו לב רחב ואינו משתבש בלשון ארוכה עכ"ד.

ועיין עוד בר"ן [א: כדפי הרי"ף] שהביא כשם התוס' [אין זה בעל התוס' שלפנינו דמהתוס' שלנו משמע דשיבת לזה שנקט בטהרה וכמו שכתב מע"כ ואעתיקו בסמוך] דפי' דאמר מוכטת ע"ז שדיבר

בלשון קצרה [ומגונה] וסיים הר"ן על פי זה ואין נראה ע"כ וברש"ש שם הקשה על פי זה דלא יתכן לומר דאמר מובטח ע"ז שדיבר בלשון מגונה דהרי יתבי קמיה "הלל" והלל בעצמו אמר [בשבת יז.] "ואין מוסקין בטרה"ה? ע"כ ותרתצי בס"ד דיש ליישב ב' הפירושים דהרי בגמ' איתא ללשון א' דיתבי קמיה דהלל וללשון ב' דיתבי קמיה דרבי ולפי"ז ו"ל דהתוס' דפי' דאמר מובטח ע"ז שאמר בלשון מגונה לא פי' זה אלא ללישנא דיתבי קמיה "דרבי" אבל ללישנא דיתבי קמיה "דהלל" ודאי מוכרחים לפרש [כפי' ר"ח ועוד] דשייב לזה שדיבר בלשון נקיה דהרי הלל ג"כ דיבר בלשון נקיה וכו"ל. ועיין עוד במהרש"א [בד"ה בפרש"י בד"ה וכל היכא כו'] דמובטח קאי ע"ז שאמר אחרון שנראה בו דבר חכמה כמו דאמרינן [ברכות נ.] מכרותיו של אדם ניכר שת"ח הוא. שהראשון אפשר שלא נתכוין לדבר בלשון נקי אלא שכך נזדמן לו כפיו בלי כוונה אבל השני שמע מן הראשון ושינה לומר בלשון קצר ודאי נתכוין לכך. ולכך בגירסת הגמ' דהראשון אמר בלשון נקיה והשני בלשון מגונה ו"ל דשייב לזה שדיבר בלשון מגונה ולגירסת הר"ף דהראשון אמר בלשון מגונה והשני אמר בלשון נקיה ו"ל דשייב לזה שדיבר בלשון נקיה. עכ"ד. ויש להוסיף דלכן כתב הר"ן ברפי הר"ף על פי התוס' דפי' דשייב לזה שנקט בלשון מגונה "ואין נראה" - לפי דשם בהר"ף הגירסא דהאחרון אמר בלשון נקיה ולכן ודאי דשייב לזה שנקט בלשון נקיה וכדברי המהרש"א הנ"ל גם ו"ל דכתב "ואין נראה" משום קושית הרש"ש הנ"ל וכו"ל.

ומש"כ מע"כ דמתוס' דנקטו בדיבורם המתחיל "ואין מוסקין בטרה"ה משמע דפי' דשייב לזה שנקט בלשון נקיה [מדנקטו התוס' בזה הלשון] לכאורה יש לדחות דהא דנקטו התוס' בלשון זה לפי דלשון זה "הראשון" בגמ' אף לפי מה שידוע דהתוס' בדיבורם המתחיל כשמביאים לשון הגמ' "דרכם לקצר" כמה שאפשר והוה להתוס' למינקט הלשון "ומוסקין בטומאה" דזה יותר בקיצור אע"פ שזה שאמר בלשון זה הוא השני בגמ'. ומדלא נקטו בלשון זה אלא בלשון הארוך מה שאין דרכם בכך שפיר ראה מוכחת דסברו דשייב לזה שנקט בלשון נקיה ולכן העדיפו למינקט בלשון זה אע"פ שהיא ארוכה.

(ב) מה שעמד במעשה דארמאה [ג]: דכתב הקובץ שיעורים דנהרג מדין גזל והקשה מע"כ דלכאורה הוא קנה חלקו בכסף מלא?

נב. עיין בספר בארות יצחק על פרק אור לארבעה עשר עמוד נ' שהביא דברי הקוב"ש הנ"ל דנהרג משום גזל דמינויו על הפסח היא ע"י טעות. והוסיף הסבר דא"כ אף ששילם דמים הואיל ולא חל הקנין הרי דלאו ידידה אכל והו"ל גזל ע"כ וכוונתו דהוה ליה מקח טעות ולכך הוה גזל. ועיין עוד בחידושי ר"ש (אות ל') דתלאו במחלוקת ראשונים ביהיב דמי אי הוה גזל ומעלה צד דאפשר בכך נח לכונ"ע הוה גזל, ע"כ [ע"ש] ועיין עוד בספר דבר שמואל כאן. ובספר תנובת ציון סי' ל"ה כתב דלפמ"ש הגינת וורדים כלל מ"ג שחידש דעכו"ם מצווה אלאו דלפני עור שהרי מצווה הוא על רציחה והרי גדול המחטיאו יותר מההורגו ממילא כאן שהכשיל בעבירת כל כ"נ לא יאכל בו נתחייב קטלא. ע"כ.

ומה שדקדק מע"כ בביאור דברי רש"י שכתב וכיד ריב"ב לא היה להורגו? בדבר שמואל כאן הסביר דכוונת רש"י דכתב דלא היה לו להורגו - לפי שלא היו עדים על כך [ע"ש].

(ג) מה שעמד בדף (ה.) מהו הלשון "ולשמו של משיח" דמשמע דיש זכות בשם בפנ"ע? וכן הקשה מלקמן [נד]. דאיתא שם "דשמו של משיח" נברא קודם שנברא העולם?

נב. בכך יהודיע [ה.] עמד בזה ופי' בזה [באמצע ד"ה בשכר כו' ובד"ה ובאופן אחר כו'] בכמה אנפין יעו"ש באורך. ואעתיק פי' האחרון [שם] שפי' ע"פ מה דכתבו המפרשים דמשיח עולה מספר ה' מלך ה' מתגלה ותראה מלכותו עלינו בשלימות כאשר רמזוה בשמו של משיח ולכן אמר שנוזה לשמו של משיח יהודיע עוד פירושים בזה [בדף נד. באמצע ד"ה ומ"ש על בהמ"ק כו'] ע"ש. ואעתיק רק פי' אחד משם וז"ל שמו של משיח ר"ל הצניורות שלו כמ"ש הרב ערבי נחל (ז"ל) ע"פ נפש חיה הוא שמו שכל דבר ודבר אותיות שמו הם צניורות השפע שלו עכ"ל. ועיין עוד במהרש"א בח"א [ה.] בסד"ה וכו לשלשה כו' ודקדק לומר לשמו של משיח ששמו מנחם שהוא ינחמנו וישמחנו כמ"ש שמחנו כימות עניתנו עכ"ל. ועיין עוד בחידושי חת"ס [שם. בסד"ה וכו כו'] ולקחת פרי עץ הדר כינוי לצדיק גמור כידוע שהוא שמו של משיח אשר יקראו לו ה' צדקנו כו' ע"ש.

(ד) מה שעמד בלשון הגמ' [ט.] אמר רבא האי מאי כו' דלכאורה הו"ל רבא אמר כו' לפי שהוא תירוץ נוסף על תירוץ ר' זירא ותירץ יעו"ש.

גב. ע"ע בשפת אמת כאן.

ה) מה שעמד בדבריו רש"י [כא:] בד"ה חטי קורדננות קשות הן יאפ"ה אם באו לחשוש חמץ כו' אסור עכ"ל והקשה מע"כ דאם אינו חמץ ודאי מדוע לא חוששים לספק קידושי?

גב. עיין בספר לחמי פסחים על מס' פסחים [ז.] בד"ר רש"י כו' מש"כ שם.

ו) מה שדן ב"ף [לה:] אם מצוה הבב"ע איסורא דאורייתא או דרבנן.

גב. עיין בספר "ביכורים" מאסף תורני משכן משה [התשנ"ח] עמודים שי"ט שכ"ב מש"כ שם. וזמר שדן מע"כ אם באיסור דרבנן אמרינן מצוה הבב"ע וצ"ו שם לעיין בכ"מ. גב. ע"ע בתוס' סוכה [ל.] בד"ה מתוך. וע"ע בקובץ באהלי תורה גליון א' (תשרי תשנ"ט) עמודים צ"ח-ק' מש"כ שם.

ז) ב"ף [מט.] הביא דברי הגמ' כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי להנות ממנה כו' וצ"ו לעיין בחולין [צה:] במעשה דרב ומשמע שאין זה איסור אלא חומרה בעלמא וכתב עוד מע"כ דמהמשך הגמ' כל הנהגה כו' ת"ח המרבה סעודתו בכ"מ כו' נמי משמע דאין זה איסור אלא חומרה.

גב. עיין בשפת אמת כאן שכתב דהוה כן איסור. ומהמשך הגמ' ת"ח שמרבה סעודתו כו' הוה יאיר בהיפוך דכל סעודת הרשות אסור ע"ש ושוב העיר בשפ"א מגמ' חולין הג"ל ע"ש היטב בדבריו.

ח) מה שעמד ב"ף [ג.] יקרות וקפאון אלו נגעים ואהלות שיקרין הן בעוה"ז וקפויין הן לעוה"ב. אם הכוונה שלעת"ר יהיו פשוטים וברורים או שלא יהיה נוגע למעשה?

גב. בספר בנייהו (חידושי אגדות מהבן איש חי זצ"ל) [באמצע ד"ה אר"א זה אור כו'] כתב, כי עתה יש חכמים שאצלם נגעים ואהלות קלים ויש חכמים שאצלם יקרים כמ"ש ר"י בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא אך לעת"ר אצל הכל קלים כי מלאה הארץ דעה את ה' לא יהיה אצל זה יקרות ואצל זה קפאון עכ"ל ומבואר מדבריו דקפאון היינו שיהיו פשוטים וברורים לכל וגם ממה שצ"ו מע"כ לעיין במהרש"א בח"א נמי משמע כן [ע"ש] אך במלא הרועים [בש"ס מהדרות ח' וגשל הביא "בהגהות וחידושים" ממלא הרועים שלא נרפסו עד כה בשאר השס"ס. וזה אחד מהם] פי' דהכוונה שיהיו בטלים לעת"ל דיבולע המת נלצח ולא יהיה עוד מיתה שהוא אהלות - טומאת אהל ולא יהיו נגעים. וכ"פ היעב"ץ. והיינו כצד השני של מע"כ דקפויין היינו שלא יהיה נוגע למעשה.

ט) מה שעמד ב"ף [נא.] במעשה ביהודה והלל שיצאו בקורדיקסון בשבת בבירי כו' ושמטום ונתנום לעבדיהן כו' דמפשות הלשון משמע שנתנו ברה"ר ותמה דהרי עי"ז גרע טפי דעתת הם מטלטלים בידים?

גב. אין מוכרחים לומר "דונתנום" לעבדיהן היה "בידים" אלא י"ל הכוונה דשמטום הנעלים ע"י שדחקו הנעלים בקרקע וכדו' ולא נגעו בהם ונתנום לעבדיהן ר"ל "דרמזו" לעבדיהן לקחתן. ושפיר נקרא "דנתנו" אע"פ שלא נתנו ממש בידים וק"ל [ועכ"פ יש להעיר עוד דהא מצויין על שביחת עבד ולמה נתנו לעבדיהם לקחת המנעלים? ותירץ המצפה שמואל על תוספתא [מו"ק פ"ב-ח] ד"ל דמייירי בשכיר דאינו מצווה על שביחתו כדאיתא בשו"ע אור"ח סי' ר"ש ס"ג וע"ש עוד].

י) מה שעמד ב"ף [נג:] בלשון המשנה "בלילי" יוה"כ דצריך ביאור הלשון רבים "לילי"?

גב. עיין בר"ח וכן ברא"ש. וברע"ב במשניות דגרסו מקום שנהגו לדדליק את הנר "ביום הכיפורים" כו' ולא גרסו "לילי".

ובאמת יש להעיר כן גם מלעיל גז: "לילי" י"ד בודקין את החמץ לאור הנר וצ"ב הלשון "לילי" וכנהנה יש להעיר עוד מלעיל ד: ולקמן קה. שבת קנו. כתובות ג: סד: סה: נדרים סג: [ע"ש] ונראה לפרש בס"ד דאמר לילי י"ד כו' וכן לילי יוה"כ כו' [וכן בכל המקומות הג"ל יעו"ש] בלשון רבים לפי דקאי על כל שנר ושנה ריש ליל י"ד וליל יוה"כ וכו' ולכן נקט לשון רבים עוד ג"ל בס"ד לפי דיש מקומות בעולם דהיום והלילה אינם שוים כמו בא"י. ולמשל כשכא"י מתחילה הלילה - במקום אחר בעולם עדיין יום וכדו' ולפי"ז שפיר נקט בלשון "לילי" כו' דר"ל בכל מקום ומקום כשלילה שם. גם י"ל בס"ד דהתנא מדבר לכל אחד ואחד בנפרד, דכשפלוגני ליל יוה"כ וכשפלוגני ליל יוה"כ ואע"פ שזה האמרון גר באותו מקום של הראשון ומתחילה הלילה לשניהם בשוה מ"מ שפיר קרינן לכל אחד ואחד דהוה "לילה שלו" ולכן נקט "לילי" בלשון רבים וכאילו מדבר לכל אחד ואחד על לילה שלו ודו"ק היטב.

יא) מה שעמד בדף [נד.] מהו הבריאה המיוחדת של מערה שעמד בו משה ואליהו שנצרך לברוא אותה בער"ש ביה"ש? וגם מד המיוחד בה שלא כדרך הטבע?

נב. בכך יהודיע כאן כתב וז"ל ... וכן הוא ענין המערה שעמדו בה מרע"ה ואליהו זכור לטוב שברא לה כח רוחני להיות פרוס בתוכה על פני כולה כדי שתוכל המערה לקבל אור כבוד שכינתו יתברך שעבר בתוכה עכ"ל ולפירושו א"ש וק"ל [וע"ש עוד שפי'] מהו בריאתם של עוד כמה דברים הנזכרים כאן. וגם פי' למה נבראו בער"ש ביה"ש דייקא ע"ש].

ומש"כ מע"כ דיש לעיין מה עם החמור דאברהם ומשה ומשיח [יעוין רש"י שמות ד'-כ'] למה לא נברא בין השמשות?

נב. באמת כרש"י שמות [שם] לא הזכיר שנברא זה החמור בבין השמשות אבל המקור לדברי רש"י שם [שכתב חמור המיוחד הוא החמור שחבש אברהם וכו'] הוא מפרקי דר"א פרק ל"א ושם איתא ויחבש את החמור הוא החמור "שנברא בין השמשות" [כנראה שהכוונה לביה"ש של ערב שבת - כך אמר לי הגר"ח קניבסקי שליט"א] והוא החמור שרכב עליו משה כו' וא"ש [והא דלא הזכיר שם רש"י זה שנברא החמור בין השמשות - היינו משוב דלא חש רש"י לפרש שם רק למה מיוחד חמור זה ולא אימתי נברא ודו"ק].

והשתא צריך רק לבאר מה שהקשה מע"כ למה לא נכתב כאן? ונראה דלא קשה לפי שגם כאן יש כמה שיטות דהא אחד נבראו עשרה דברים ולחד נבראו יותר מעשרה דמוסיף האור והפרד וא' מוסיף מזיקין וא' מוסיף כו' וא"כ חזינן דלא כל א' מודה דנברא למשל האור בער"ש ביה"ש. ולפי"ז א"ש רז"ל דכולהו תנאי דכאן לא סבירא להו כפרקי דר"א דנברא זה החמור בביה"ש ולכן לא מגו זאת אבל לפרקי דר"א באמת יש עוד דבר שנברא בביה"ש והוא החמור של אברהם כו'. וסמך ר"א על מה שכתב בפרקיו ולכן לא הזכירם בגמ' כאן.

יב) מה שעמד בלשון הגמ' [נד.] וי"א אף מקלו של אהרן "שקדיה ופרחיה" דמשמע שהיו בריאה נפרדת ולא נכללו ממילא בבריאה דהמקל.

נב. עיין בתוס' רי"ד שפי' דנבראו הפרחים והשקדים בתוך המטה ועמדו בתוכו עד אותו השעה שהיו צריכין ליצא ע"כ. ונמצא לפי דבריו דלא היה השקדים והפרחים בריאה מיוחדת אלא נכלל בכלל בריאה דהמקל דבשעה שברא המקל ברא גם בתוכו שקדים ופרחים.

ומה שהביא מע"כ ראייה משקלים [טז.] ויומא [נב:] משנגנו הארון נגנוה עמו כו' ומקלו של אהרן "ושקדיה ופרחיה" דמבואר דהיה גניזה מיוחדת על השקדים ופרחים ולא נכללו במעשה גניזה דהמקל ע"כ. זה ודאי נכון לפי דאחרי שכבר "יצאו" השקדים והפרחים מן המקל פשוט דהוצרכו גניזה מיוחדת ולא נכלל במה דגנו למקל. ויש להביא ראייה לזה דבגמ' כאן איתא מקלו של אהרן "שקדיה" ופרחיה ולא קתני "ושקדיה" [עם וי"ו] ולכך משמע כדברי התוס' רי"ד הנ"ל דהשקדים נכלל בכלל בריאה דהמקל אבל כיומא [שם] איתא מקלו של אהרן "ושקדיה" ופרחיה וכן בשקלים [שם] איתא ומקלו של אהרן "ופרחיו" ושקדיו. ומדקתני עם וי"ו משמע דהיתה גניזה מיוחדת לשקדים ופרחים ולא נכלל בכלל גניזה דהמקל וכנ"ל.

יג) מה שפי' בדף [טו.] דהתחיל מקנטרן בדברים כו' עשה כן מצד ענוה שלא יתלו בו את הגדולה אלא שהם גרמו לעצמם זאת שיהיה נשיא עליהם.

נב. כעין זה פי' גם בכך יהודיע וכמו שאעתיק בסמוך.

ומה שעמד בלשון הגמ' [שם] מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם עצלות שהיתה ככם. דצריך ביאור מה שייכת העצלות לעלייתו מבבל?

יש ליישב ע"פ מה שכתב בכך יהודיע [שם בד"ה מי-גרם כו'] ... הוא אומר מצד ענוה שלו לומר אני איני כדאי לנשיאות ורק מן השמים רצו להעניש אתכם בעבור עצלות שהיתה ככם לכך גלגלו שאני הקטן ואיני ראוי אהיה נשיא עליכם עכ"ל [וכע"ז גם במהרש"א בח"א בסד"ה ואהיה נשיא כו' מי גרם לכם שהקב"ה נתן בלב הלל לכוא מבבל לירושלים כו'] ולפי"ז א"ש דה"ק מי גרם לכם שהקב"ה נתן בלבי לעלות מבבל עצלות שבכם כו' ולכן הכניס הקב"ה בלבי שאעלה מבבל וזה יהיה עונש לכם שאני הקטן ואינו ראוי לנשיאות אהיה נשיא עליכם וזה עונש על עצלותכם וא"ש ודו"ק. וע"ע בירושלמי כאן [פ"ה

היא] שם הלשוני - מי גרם לכם לצורך לבבלי חזק לא על שרא שימשתם לשני גדולי ערים רשמיעה ואבטליון שהיו יושבין אצלכם עכ"ל הירושלמי. ולפי גירסא זו א"ש הבאמת רא קלה העצמית שברם לעלייתו מבבל אלא רק לתה למה הוצרכו לו [לרדל] משום העצלות שברם.

יד) בדף (סז). כתב לעיין בהא דכתיב דמצורע בדר ישב האם זהו רק דין שיוצא שמגדיר להיכן הוא משתלח או שגם מצוה עליו להיות לבד בפועל ואסור לטמאים אחרים להיות עמו?

נב. נראה ודאי כצד השני הנהו איסור לישוב עמו וצריך לישב לבד בפועל מדרכתיב [ויקרא י"ג-מ"ה] וטמא טמא יקרא ופרש"י משמיע שהוא טמא ופרשו הכל ממנו עכ"ל ומשמע מזד רמה דכתיב בדר ישב אין זה רק שמגדיר להיכן משתלח אלא צריך להיות לבד ואסור לישוב עמו וכן על הפסוק בדר ישב [שם מ"ו] פרש"י שלא יהיו טמאים אחרים יושבין עמו [והוא מגמ' כאן סז:] עכ"ל דרי דהאיסור לישוב עמו וזה פשוט.

ישוב חקר מע"כ דיש לעיין אם זהו דין שנאמר למצורע להיות לבד או לשאר טמאים לא להיות עמו? נב. מהנ"ל דכתיב טמא טמא יקרא ופרש"י "משמיע" שהוא טמא "ויפרשו" הכל ממנו. משמע דהאיסור על שאר טמאים לא להיות עמו דכשומעים שהוא טמא צריכים "לפרוש ממנו". ועל המצורע מוטל רק החיוב "להשמיע" שהוא טמא וע"י כן "יפרשו" ממנו. וכן ברמב"ם [פ"י מהלכות טומאת צרעת ה"ח] כתב ... כל המטמאים את האדם חייבין "להודיע" לכל שהן טמאים כדי "שיפרשו" מהן שנאמר וטמא טמא יקרא הטמא "מודיע" שהוא טמא עכ"ל ומשמע בהדיא מדבריו דעל הטמא [המצורע] מוטל רק החיוב להודיע. "וההפרשה" מוטל על שאר הטמאים. וזה ברור בס"ד. ומש"כ מע"כ דלכאורה למצורעים אחרים מותר להיות עמו.

נב. זה אינו. וראיה לזה מדברי המהר"ץ חיות במס' נדרים [ז:] שכתב שם באמצע הדיבור - דקיי"ל בדר ישב שאינו יושב "אף עם שאר מצורעים" עכ"ל ומש"כ קיי"ל כוונתו לגמרא כאן [סז]. שלא יהיו טמאים אחרים יושבין עמו. ורואים שלמד המהר"ץ חיות בדבריו הגמ' דאסור לו לישוב אף עם שאר מצורעים. וזה ברור. ורש"י שם דכתב בד"ה שלא יהיו טמאין אחרים יושבין עמו כגון זבין וטמאי מתים [כו'] הא דלא כתב חידוש יותר גדול דאסור לישוב אף עם שאר מצורעים? י"ל דלא חש רש"י שם לפרש זה אלא רק ר"ל שם דהמצורע משתלח חוץ לשלש מחנות ונמצא דינו יושב עם זבין וטמאי מתים [אבל כאמת גם אסור לישוב בין המצורעים] וזהו דסיים רש"י שם למדנו לשלוחו של מצורע שהוא חמור מכולן. ר"ל שדוא משתלח חוץ לג' מחנות ואינו יושב עם זבין וטמאי מתים ודו"ק.

ומש"כ מע"כ דחזינן בגמ' ובניו דישבו בהדרי. נב. לא ידעתי היכא חזינן ואי משום דכתיב בהו [מלכים ב' ז' ג'] וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער ויאמרו איש אל רעהו מה אנחנו יושבים פה וגו' הרי אפשר דישבו ודברו איש אל רעהו בהרחק ד' אמות אחד מהשני. דמסתבר דהוה שיעור דרחקה בין המצורע לשאר הטמאים כמו בכל מקום דשיעור דרחקה הוה ד' אמות.

ומש"כ מע"כ לפי סברתו דגמ' ובניו דישבו בהדרי "דאולי בנו לא חשיב אחר" נב. לא מסתבר בענין זה לומר דבנו לא חשיב אחר דאם התורה הרחיקה מצורע א' מן השני ואמרה "בדד ישב" שלא ישב אף עם שאר מצורעים [וכנ"ל] מ"ש בנו מאחר. ובפרט לפמש"כ רש"י [ויקרא י"ג-מ"ו] שהטעם לזה הוא עונש על שדיבר לשה"ר והפריד בין איש לאשתו ובין איש לרעהו [והביאו מע"כ] אם נאמר לו דעם בנו [שהוא גם מצורע או אפשר לפי סברת מע"כ אף אם אין הבן מצורע] מותר לו לישוב שלא חשיב הבן אחר - מה ירגיש שהפריד בין אדם לחבירו ואיזה עונש הוא דמותו לו לישוב עם בנו בהדדי כל היום?! אלא ודאי כדכתבנו דגמ' ובניו לא ישבו בהדדי בתוך ד' אמות דגם עם בנו אסור לישוב בהדדי וכנ"ל.

טו) בדף [סח:]: הסביר האיך השתבחו רב יוסף ורב ששת בלימודם. וגם למה דוקא שניהם השתבחו יעו"ש ושוב הקשה שם מב"ק (פז). דאמר רב יוסף מאן דאמר לי אין הלכה כר"י (שסומא פטור מהמצוות) עבדינא יומא טבא לרבנן מ"ט דכי מפקדינא אית ליה אגרא טפי דקשה מבר ששינינו באבות (פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס? ותירץ לפי שהיה סומא והיה פטור מעיקר הדין וא"כ גם ממשנה זו נפטר ע"כ.

נב. יש להוסיף עוד מהתוס' לעיל [ח: בד"ה שיזכה לעוה"ב כו'] שהקשו מהגמ' [שם] האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העוה"ב הרי זה צדיק גמור מהמשנה דאבות הנ"ל אל תהיו כעבדים כו' ותירצו דהמשנה באבות איירי ככה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תהא

ומתחרט על הצדקה שעשה אבל מי שאינו תוהא ומתחרט ה"ז צדיק גמור ע"כ דברי התוס' וזה יש לתרץ נמי הכא דהא דאמר רב יוסף אית ליה אגרא טפי דהיינו לעוה"ב ששם יקבל שכר דומי ממש לאומר בשביל שאריר בן העור"ב. אבל אם לא היה מקבל שכר לא היה מתחרט על מצווהו שעשה ילכך הוי צדיק גמור ולא נכלל בכלל המשנה אל תהיו כעבדים כו' וכנ"ל מתוס' ובתוס' ר' ה' [ד"ר בשביל] הקשו נמי כמו בתוס' הנ"ל ותיצרו דהמשנה באבות קאי על אומות העולם שתודין על הראשונות ע"כ. ועיין בתויו"ט אבות [שם] סד"ה אל תהיו כו' דכתב דאין לפרש דברי התוס' כפשוטי דהאיך אפשר לומר כן שהתנא נקט מילתא על העכו"ם? ולכך פ"י דהתוס' ודאי ר"ל בישראל התוהא דריה כגון עכו"ם שדם תוהים ע"ש. ובתוס' ע"ז [יט. בד"ה ע"מ] הלשון כדברי התויו"ט הנ"ל ע"ש.

ועיין עוד בספר בן יהודע כאן בד"ה חראי נפשאי כו' ובד"ה ובאופן אחר כו' ד"טב כאריכות ודו"ק. (טז) מה שכתב במשנה (צו.) מה בין פסח מצרים לפסח דורות כו' דתנא ושייר דבפסח מצרים גם אינו נשחט בג' כתות. נב. עיין בתוספתא כאן [פ"ח-ח] דבפסח מצרים היה כן ג' כתות. וכן בתויו"ט על משנה כאן בד"ה ופסח דורות כו' הוכיח מהירושלמי דאף בפסח מצרים היה שלש כתות [ע"ש]. ומש"כ מע"כ דתנא ושייר דבפסח מצרים אין אימורים.

נב. עיין בתוספתא כאן [פ"ח-ז] עוד דברים שיש בין פסח מצרים לפסח דורות ילא נקטם תנא דידן [ע"ש].

(יז) מה שעמד בדף [קג:] במעשה דרבא ור' יעקב בר אבא למה התחמק רבא לומר הטעם האמיתי ואמר לו שמעיה מדעתיה דנפשיה קא עביר כו'?

נב. כבר עמד בזה המהרש"א וציין לעיין במרדכי באורך יעו"ש.

ועיין עוד בט"ז או"ח סי' רח"צ סק"א ובמג"א שם סק"ד מה שתיצרו [ע"ש].

(יח) מה שעמד בדף [קיג:] ג' הקב"ה שונאן המדבר א' בפה וא' בלב והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי והקשה מע"כ דמהו נפק"מ הרי בין כה אסור?

נב. יש ליישב ספיר עפמ"ש בבן יהודע כאן יעו"ש באורך ותורף דבריו הוא דשונאן ר"ל דשונאן "ביותר" דאל"כ כל דבר שזה איסור הקב"ה שונא [ומהו הרבותא שונא] והטעם בהני דשונאן ביותר היינו בשנים הראשונים לפי שהארם חושב כאילו אין הקב"ה יודע מה שכלבבו וגם באחרון הקב"ה שונאו ביותר לפי שמוה יצא נזק לישראל שאז גם השטן רוצה להעיד עליהם יחיד עכ"ד. ולפ"ז י"ל דלכך אשמעינן מאמר זה דג' אלו הקב"ה שונאן "ביותר" דע"ז כן יזהר טפי בדברים אלו וע"ז כן לא יהא שהקב"ה ישנא אותו ביותר ח"ו ודו"ק.

עוד חמה מע"כ לגבי מעיד יחידי מ"ש מכל לשה"ר? ואמאי לא נקט סתם לשה"ר?

נב. גם זה יש ליישב ספיר עפמ"ש בבן יהודע כאן דהטעם דשונאו הקב"ה למעיד יחידי "ביותר" [וכנ"ל דזהו הרבותא הכא דשונאו ביותר] בשביל שמוה יצא נזק לישראל שאז גם השטן רוצה להעיד עליהם יחידי וכן מציינו לרז"ל [זוהר ח"ג דף ער"ה ע"א] דבין של מעלה ביום ר"ה שאומר לשטן הבא עדים ומביא מלאך הממונה על חמה להעיד וכשירצה להביא את מלאך הממונה על הלבנה לא ימצאוהו מפני שהלבנה מוכסית דכתוב בכסה ליום חגנו ולפ"ד של זה שמעיד יחידי יאמר השטן גם בזה תסגי עדות יחידי שהוא מלאך הממונה על חמה לכך שונאו הקב"ה לזה ביותר עכ"ד.

ולפ"ז ספיר מתורץ דדוקא נקט הכא מעיד יחידי ולא סתם לשה"ר דדוקא בזה שונאו הקב"ה ביותר וזהו הרבותא בהני דברים דשונאו ביותר וכנ"ל ודו"ק.

(יט) בדף [קיו:] עמד על מה דאמר שר של ים להקב"ה כלום יש עבד שתובע את רבו אמר לו נחל קישון יהיה ערב ע"כ והקשה מע"כ דנראה כאילו השר של יום אינו מאמין להקב"ה ח"ו דצריך שנחל קישון יהיה ערב?

נב. בעינן יעקב על עין יעקב בערכין [טו]. הסביר היטב למה הוצרך ערב לפי שהוא גנאי לרב שיהא חייב לעבד דנמצא כאילו הוא עבדו של עבד שלו כי עבד לזה לאיש מלוה אבל כשהעמיד ערב הערב יכול לתבוע אותו כיון שלא הלוח לו רק שנעשה ערב עבורו ולא מיקרי עבדו עכ"ד. וע"ע בספר נתן פריו להגר"נ געשטעטנער שליט"א על פרק ערבי פסחים כאן מה שתיריך ע"ש. וע"ע בשה"ק פני מנחם [מאדמו"ר מגור וצוק"ל] עה"ת כרך ויקרא עמוד פ"ט ד"ה בגמ' כו' מש"כ בזה.

עוד עמד מע"כ [שם] לצורך ביאור מצד הפרנסה לדגים מה הרווחו הדגים שבזמי פירצה מחיר סיסרא? נ.ב. נ"ל לתוך עפמ"ש המהרש"א בח"א [שם] על דברי הגמ' דגים שבים אמרוהו [יאמת די לעירום] דגים לאו בעלי דיבור הם כו' ואפשר דהיינו ישר ימלאך שלרם" כו' עכ"ל ילפ"ו איש דאם נאמר כפשטות לשון הגמ' "דדגים" שבים אמרוהו שפיר קרשיתו מה הרווחו הדגים שבזמי פירצה מחיר סיסרא?! אך אם פני "דהשר" שלהם אמר יאמת די לעירום [וכנ"ל] איש הלשר של הדגים איז נפה מ אייה דגים יאכלוהו אם בזמן פרעד או בזמן סיסרא אלא העיקר שקיבל חזרה פרנסה לדגים, יעוד ויתר מה הרווח דשר של הדגים שקיבל "אחד ומחצה".

כ) בדף [ר"בא]: בספיקת הגמ' בפדיון הבן מי מברך שהחיינו. כתב מע כ בענין שהחיינו אי שיהי גם למצוות או ר"א.

נ.ב. ע"ע בקובץ באו"י גליון מ"ו עמודים צ"ט-ק"ב די הרב צבי סגל שליט"א בארוכה בענין שהחיינו בברכת המצות, וע"ע בשו"ת הרמב"ם סי' קמ"א ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' קכ"א.

גמלאיל הבהן דינובין

כולל חוקי חיים [שע"י מוסדות שומרי אמונים] בני-ברק

תגובת הכותב

ראשית ברצוני להבהיר את מטרתי במאמר "הערות במסכת פסחים" (גליון פב עמ' קכו): המאמר הינו ליקוט קטן מהערות שנצטברו לי בסדרי לימוד בקיאות, ונכתבו על אתר בלא הרחבת העיין (ובכדי שישארו בגדר "הערות קצרות", ולכן גם ישנם הרבה דברים שקוצרו מאד ונכתבו ברזז וזכר). השתדלתי ללקט הערות שאינן דורשות לימוד בתוך הסוגיא ושיוכלו לענין ציבור לומדים רחב ולא רק מי שלומד כעת פסחים, מתוך כוונה לבחון את תגובת הקוראים להערות אלו ואי"ה לכשירחיב יתכן שאוציאם לאור. בקשר למכתב הנ"ל נהניתי לקוראו ודבריו נחמדים ונעימים ובאים להגדיל תורה ולהאדירה וישר כוחו. ראיתי לנכון רק להעיר כמה הערות קטנות על דבריו:

מש"כ (באות יד) לענין בדר ישב הנאמר במצורע - לפענ"ד עדיין הספק במקומו עומה, המש"כ רש"י (בויקרא יג-מה) שקורא טמא שיפרשו ממנו היינו שלא יטמאו מחמתו, ואינו נוגע לשיבה כדר, ופשוט, (ומפורש כן גם ברמב"ם פ"י מטומאת צרעת ה"ח שרביא הכותב בהמשך, והוא הדין בשאר טמאים ו). וגם מה שהביא מרש"י שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו היינו דשאר טמאים משתלחים חוץ לב' מחנות והמצורע חוץ לג', אבל מנ"ל מהכא שאסור לשאר טמאים לצאת חוץ למחנה שלישי ליהיות עמו? ומה שהביא מהמהר"ץ חיות, על זה גופא אנו הנים והמהר"ץ כותב כן מעצמו בלא לציין שום מקור, (ומרש"י בדף סז. שהביא הכותב לכאן) ראייה הפוכה, אמנם ברור שהנדון שם הוא על גדרי השילוח וזהו רק גילוי לאיזה מחנה משתלח וכמש"כ הכותב שם בתוך דבריו ואינו נוגע לספק דידן כלל, ואי"כ הכותב עצמו סותר בסו"ד מש"כ בתחילת דבריו שם). וגם מש"כ בסו"ד שם להשוות מצורע למנוה הוא תמוה, ויעו' במו"ק (טו) שיש דברים שמשוים אבל ומנוה ומצורע ויש דברים שאינם שוים, ולכל דבר שם בעינן מקור וראייה, ואדרבה מסברא נראה דלענין זה אין מצורע ומנוה שוין, דבמנוה הוא דין שיהיה יחידי וגלמוד, ואין משנה היכן הוא נמצא, ואילו במצורע זהו דין ב"מקום" להיכן הוא משתלח, (ומה שרצה הכותב לטעון שבעיני ד' אמות, יש להקשות ע"ז מהסברא שכתב בסו"ד שמענישים אותו על שהפריד בין איש לרעהו, ואי"כ ד"א לכאן לא סגי הכא). ומה שכתבתי שיתכן שבנו לא חשיב אחר - הסברא בזה פשוטה דאדם שנמצא בחברת אנשים עם דעות שונות וזכר' אינו "לבר" משא"כ כשאנשים קרובים בדעותיהם חסר לאדם את הרגשת השינוי, וכ"ז אינו מוכרח ומחלל ירק כתבתי הצעה בדרך אפשר, (וע"ע בערכין כה: שבנו לא חשיב "אחר" יאח כן).

ונראה להביא ראייה לצד שני - יעו' במשנה בנגעים (פ"ג מ"ב) שעושים לו מחיצה כביהכנסת, ופירשו כל הראשונים שהוא מטעם חשש טומאה ואינו מדין "בדר", ומשמע שאינו מצווה להיות לבד! (ועי' תורה"ד ח"ב סי' צה). ויש לדחות בדוחק ולחלק דביהכנסת שאני דאינו גר שם, אח"כ מצאתי בחומש תורה תמימה (ויקרא יג-מו אות קצב) שכתב כדברינו שמותר לשאר מצורעין להיות עמו, ומחלק

בין לשון "כדד" שכולל גם קבוצת אנשים בפני עצמם כלשון הפסוק הן עם לבדד ישכון, לבין לשון "גלמוד" שמשמעו לבד ימצוין לגמ' רה"ש (כו). יעו"ש. (וע"ש עוד באות קצג). וכדבריו כתב המלכ"ם שם (אות קנז), ע"ש. וכן יש להוכיח ממש"כ שם בדעת זקנים מבעלי התוס', ע"ש. וכן מתרגום יונתן בן עוזיאל שם, יעו"ש ואכב"ל, ודו"ק. (ועדיין יש לדסתפק מה דין שאר אנשים, וכדלא מצינו מפורש שאסורים להיות עימו משמע לכאור' דשרי).

במש"כ (באות א) שהלל עצמו נקט לשון ארוכה ונקייה, יש לעיין לפי"ז בדברי הכן יהודיע שם שמחלק בין רב לתלמיד. (ולמש"כ במאמרי דנ"ל שזוהי לשון יותר מדויקת כאן א"ש, וכן איתא בראשונים וכמו שציינתי שם).

מש"כ (באות יב) לא הבנתי דבריו, דלכאור' השקדים ופרחים היו מחוברים למקל של אהרן ולא נפרדו ממנו, וא"כ אכתי צ"ב אמאי הוצרכו לגניזה מיוחדת.

במש"כ (באות טז) שפסח מצרים היה בג' כתות, מה שכתבתי הוא לפי דברי התוס' שם (צה). ד"ה מה, ע"ש. וע"ע ביש סדר למשנה (פ"ט מ"ה).

במש"כ (באות יח) לגבי ג' הקב"ה שונאן - יעו' עוד בתו"י יומא (עד): ד"ה ט"ב.

בהזדמנות זו רציתי להוסיף למש"כ בקובץ הנ"ל על הגמ' פסחים (עז). לגבי לבישת ציץ ביוה"כ - יעו' בתו"י ביומא (ז): ד"ה אלא ובתוס' ד"ה בגדי (שם סט). דבציץ יש דין לכישה מיוחד ואינו תלוי בלבישת שאר הח' בגדים. ע"ש.

בכבוד יב

יואב רוזנטל

ניחום אנלים בשבת לכתחילה או בדיעבד

בגמרא שבת (ד"ב) מבואר: אין מנחמים אכלים בשבת דברי בית שמאי, ובית הלל מתירים וכו', ואמר רבי חנינא בקושי התירו לנחם אכלים ולבקר חולים. ע"כ. וטעמא דמילתא דב"ש פרש"י - מפני שמצטער עם המצטערים, וזהו ג"כ הטעם דבקושי התירו. וכ"כ הר"ן (ה:), והאורחות חיים ח"א (סימן תיג).

הרמב"ם פסק (פכ"ד מהל' שבת ה"ה): ומבקרין חולים ומנחמים אכלים וכו'. נראה מלשונו דדין זה הוא אף לכתחילה ולא גרס למימרא דר"ח. וכן נראה מדברי הר"ף דהעתיק פלוגתת ב"ש וכו' ולא הביא דברי הר"ח. ולמעשה אם נתבונן בדבריהם של רבותינו הראשונים נחזה דהעתיקו להלכה דברי בית הלל בלבד בלא מימרא דר"ח דבקושי התירו.

כתב בספר האגודה (פ"ק אות יז) וז"ל: וכן ינחם אכלים בשבת. נראה מלשונו דדין זה הוא אף לכתחילה. וכן הוא בדברי האור זרוע (הל' שבת אות יז) בזה"ל: ומנהגינו לאחר שיוצאים בית הכנסת בשבת הולכים לבקר את החולה ואת האבלים וכו'. וכ"כ הראב"ן (פסקי שבת סימן שלא), מה שנהגו לבקר חולים ולנחם אכלים בשבת כבית הלל נהגו. עכ"ד. וכן ראיתי לפסקי ריא"ז (פ"ק שם אות ה) דסתם האי הילכתא ולא פירש שכתב, מותר לנחם אכלים בשבת. ע"ע במרדכי מו"ק (סימן תקלא). וכ"כ הטור בשם אביו הרא"ש יו"ד (סימן שצג) בזה"ל: וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל ונהגין באשכנז שהאבל הולך לבית הכנסת בשבת ואחר התפלה יוצא האבל תחלה ויושב לפני כהכנ"ס וכל הקהל הולכים אחריו ויושבין שם שעה אחת וכו'. עכ"ל. וכן מבואר בספר סדר היום (קרבנות המוספין וחתימת התפלה כשבת) וז"ל: קודם שילך לביתו [כשיצא מכהכנ"ס לאחר מוסף] אם יש איזה חולה לבקר, או אבל לנחם, או איזה חתן לשמח, ילך אליהם אחר צאתו, ונהגו כזה ביום שבת יותר מבימי החול משני ענינים, הא' מפני שאינו עוסק בשום מלאכה וענין שיתבטל מהמצוה מפני כן, הב' מפני שהוא מכובד היום מבשאר ימים ויש לו לבושים נקיים ונפש יתירה והוא ראוי להתכבד, והלה יש לו נחת רוח עמו וכו'. עכ"ד.

וכן מצינו לחד מקמאי מוהר"ר צמח בר"ש דוראן בנו של הרשב"ץ בשו"ת יכין ובוועז ח"א (סימן ק"ז) שכתב, וא"כ הדבר ברור שיותר לנחם האבלים בשבת וכו'. וע"ש שכתב לבאר מימרא דר"ח "בקושי התירו לנחם אכלים בשבת", דלפרש"י דס"ל טעמא דמילתא שמה יצטער, היה אפשר שלא להתיר לנחם בשבת, אבל ב"ש וכו' הלכה כב"ה לבד ממקומות ידועים שפסקו הלכה בפירוש כב"ש, לכן אמר

שבמקום זה הלכה כב"ה אבל בקושי גדול פסקו כמותו ילא חוששים שמה יבוא הרצטע"ע עמו אמנם המעיין בדברי של המאירי בחידושיו לשבת שם שכתב, וכן כשינחם אבליים זרר שלא יצטרעם בדבריו, ומצד שדכריס אלו אינם מסורים לכל, אמרו שבקושי התירו לנחם אבליים. ע"ש. חזונו מינה הלאו שפיר עבדי אותם האנשים המנחמים בשבת דחיישינן שמה יצטרעו, יע"ו. אמר הר"ח רבבשושי התירו.

וז"ל השו"ע או"ח (סימן רפז): יכולים לנחם אבליים בשבת וכו'. נראה דס"ל אע"ג האמרו בגמ' דבקושי התירו לנחם, מ"מ לאחר שכבר דתירו דרי הוא היתר גמור, וכדעת רוב ריבם של רבותינו הראשונים.

אשר על כן נראה ודאי מעיקר הדין דהרוצה לנחם את חבירו ביום השבת יש לו ע"מ שיסמוך אף לכתחילה, ובפרט לבני ספרד שכן המנהג וכפי שכתב החיד"א במחב"ר (אות ד), וכן בספר פתח הדבור (אות א), ובש"ת בצל החכמה ח"ב (סימן מד), אלא דאם זמנו פנוי בימות החול ובישוב הדעת עדיף טפי מאשר בשבת. ובפרט אצל בני אשכנז כפי שהעיד רמב"א (ס"ק א) דלא טוב עושים אותם האנשים שכל ימות השבוע לא הולכים לנחם אלא בשבת, וכ"ר היעב"ץ בסדרו (מד"ש אות יא), וכ"ה בשערי תשובה, וכ"כ הרב עריך השולחן דהמנהג אצלנו [בני אשכנז]. ע"ע בספר חסד לאלפים, ובתוספת שבת (שם). ובסיום הנני רוצה להודות לכם מערכת הקובץ, יה"ר שיפוצו מעינותיכם עוד חוצה להגדיל תורה ולהאדירה ומגלגלין זכות ע"י זכאי.

בברכה רבה

אליהו חיים פנחס - ישיבת חברון

בענין אכילת בשר ושתיית יין בליל התענית ובשני וחמישי

הרמ"א באור"ח ס' של"ד סע' כו גבי דין מחלל שבת בשוגג שצריך כפרה וז"ל ואם עבר וחילל צריך להתענות מ' יום שני וחמישי ולא יאכל בשר ולא ישתה יין, וכתב המ"ב ס"ק ע"ט דהיינו כלילה שאחר התענית ובס' תקנ"ח כתב הרמ"א וז"ל אם חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום א' מותר לאכל בשר ויין ביום ב' אבל כלילה אסור מפני אבילות של יום וכתב המ"ב ס"ק ה' דמשמע דרק בזה אסור מפני אבילות של יום אבל בשאר [ג'] תעניות אין להחמיר בזה ולכאורה קשה מ"ש מס' של"ד דכתב שם הרמ"א דכליל התענית אסור בבשר ויין וכן איתא ברמ"א ביור"ד ס' קפ"ה סע' ד' דכליל התענית אסור בבשר ויין וכן איתא ברמ"א ביור"ד ס' קפ"ה סע' ד' דכליל התענית אסור בבשר ויין [דהגם דאי אפשר לחייב להתענות מע"ל מ"מ בשר ויין שהם תענוגים אסור מע"ל].

והתורת השלמים ס' קפ"ה סק"י הביא בשם המהרש"ל חולין פ"ה ס' י"א וזה תוכן דברי הרש"ל מה שנהגו קצת נשים שאין אוכלין בשר בב' וה' שנופלין בו [נפילת אפים] והטעם שנהגו כן מפני שהם ימי רצון שמשנה רבינו ע"ה עלה בלוחות שניות ביום ה' וזרד ביום ב' ואין רוצים לסגף עצמם כ"כ [בתעניות] מתענין בבשר ויין שהוא ג"כ דומה לתענית כמ"ש הטור על ימי המצרים דיש שמתענים ממש ויש שמתענין בבשר ויין לחוד, ואז אין אוכלין בשר כלילה שאחר התענית, והוא קצת כמו מינות שעושים נגד חכמי התלמוד דהלילה הולך אחר היום [כלומר דלפי חכמי התלמוד הרי היום הולך אחר הלילה] אכן שמעתי מזקן אחד שהטעם של היחידים שאין אוכלין בשר ואין שותין יין בב' וה' מפני שב"ד של מעלה יושבין ודנין דיני נפשות בב' וה' וס' לדבר מה שאמרו בפ' מפנין דאין מקויון [דס'] בב' וה' רק למי שיש לו זכות אבות א"כ יפה המנהג שלהם שכלילה לפני ב' וה' אוכלין שהרי אין דנין ד"נ כלילה אף למעלה אבל ביום הדין עצמו ואף כלילה שאחר יום ב' אין אוכלין לפי שאמרו ד"נ שהתחילו גומרין אף כלילה, וא"כ יש שתופסים כל שני הטעמים הללו ואין אוכלין בשר ולא שותים יין בכל שתי הלילות ואין למחות בהם היכא שהם בריאין ויכולים לעמוד בה כבריאות הגוף, מלבד יולדת שאינה צריכה ליזוהר ויש לבעל רשות למחות ע"ו, וכ"ז היכא שאין מתענין בהם אבל היכא התענית וכן מצאתי כתוב בעניני תשובה שראוי למאן דאפשר שלא יאכל בשר וישתה יין לפני וגם לאחר התענית וכן מצאתי כתוב בעניני תשובה שראוי לעשות כן עת"ד והתורה"ש עצמו מתיר דברי הנוהגין שלא לאכול בשר ולשתות יין כלילה שאחר התענית משום דתענית הוא במקום קרבן ובקרבן הלילה הולך אחר היום כדאמרין בחולין דף פג ע"א.

ולדברי רש"ל אין קושי מדברי הרמ"א נה' ת"ב להלכות שבת דהרי בת"ב אין שייך הטעם שכתב רש"ל מהזקן אחד ומטעם זה החמיר גם כלילה שאחר התענית, וא"כ כאן היום הולך אחר הלילה והרי אף מתענין כלילה ולא רק בבשר ויין.

וכן לטעם של התורה"ש בת"ב בדין הוא שהיום הולך אחר הלילה דהרי התענית של ת"ב אינו משום כפרה ולכך אי לאו טעם משום אכילות דיום לא היה איסור של אכילת בשר ושתיית יין אחר התענית אבל שאר תעניות שג"כ אינו לכפרה לכאורה אסור בבשר ויין כלילה שלפני התענית וכמ"ש הרמ"א בס' של"ד סע' כ"ו וביו"ד קפ"ה סע' ד' דבליל התענית אסור בבשר ויין [משום דאיסור בשר ויין הוא מע"ל].

ולפי"ז בס' של"ד סכ"ו לדברי רש"ל מש"כ הרמ"א שאסור בבשר ויין היינו כלילה שלפני התענית ולדברי התורה"ש הפי' כלילה שאחר התענית משום שהוא תענית לכפרה וכדברי רמ"ב שם.

ויצא לנו הדין דלהנהיגין שלא לאכול בשר ולשתות יין בבי' והי' [וכן היה המנהג בסטאלין] לדעת התורה"ש הנ"ל אין לאכול בשר גם כלילה שאחריו ולדעת רש"ל נכון להחמיר גם על הלילה שלפניו.

וכן הובא בכאר היטב סי' קל"ד ס"ק ג בשם שכה"ג והאר"י ז"ל וז"ל, נוהגין שלא לאכל בשר ושלא לשתות יין ביום ב' והי' מפני שב"ד של מעלה יושבין ודנין, וק"ל אם התחילו ביום גומרין כלילה, לכן אין אוכלין ליל ג' וליל ו' ויש שאין אוכלין ליל ב' וליל ה' ואשרי למי שאפשר לפרוש מבשר ויין כל השבוע. שכה"ג והאר"י ז"ל.

ועיין סי' תקפ"ס ס"ג כתב המחבר עוד טעמים שמתענין בבי' והי' על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חילול השם, ועיין מ"א שם ס"ק ט' שחולק על רש"ל הנ"ל וסבירא ליה שלא לאכל בשר ויין רק כלילה שלפניו דהטעם שמתענים בהם מפני שהם ימי רצון ולא מפני שהם ימי דין אדם נדון בכל יום לכן אין טעם להתענות כלילה שאחריהם דכבר פנה יום, עיי"ש.

ומ"מ מתוך דברי רש"ל נראה להדיא דהמנהג שלא לאכול בשר ולשתות יין בבי' וד' הוא רק ביום שיש בו נפילת אפים אבל ביום שאין בו נפילת אפים לא היה בו המנהג.

אברהם גוטליב - ביתר עלית

נוסח הקדיש שבסיום מסכת

בגליון פג עמ' קח כתב הרב צבי חיים דישון הי"ו בענין אמירת הקדיש שבסיום המסכת, והעלה שם להסתפק אם אומרים גם בקדיש זה 'ויצמח פורקניה' כמו בכל שאר הקדישים, או שבקדיש זה אין אומרים, לפי שכל יסוד נוסח הקדיש הזה הוא על הגאולה והמלכת הקב"ה וקץ הימין, וא"כ לכאורה אין לומר אחר כל זאת 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה', עיי"ש שהאריך בטוב טעם מפי ספרים וסופרים.

אכן, נראה להחזיק את המנהג שנהגו לומר 'ויצמח פורקניה' גם בקדיש זה, והלום חזיתי בסידור 'תכלאל' של נוסח תימן (וכן הדפיסו זאת בתאג' כתר ישראל) ששם נוסח הקדיש שאומרים בכל יום דומה לנוסח זה שנוהגים אנו לאומרו בקדיש של סיום המסכת, עם כל הבקשות הכלולות בו: "בעלמא דהוא עתיד להתחדתא ולאחיה מתיה ולאסקא לחיי עלמא" וכו', וכו', ומכל מקום גם שם אומרים הם 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה'. הרי לנו שיש לומר גם בקדיש של סיום מסכת 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' אמן.

בברכת התורה

אריה לייב רוזנבל

עיה"ק ביתר תו"ב

בענין טומאת קרובים

במנחת חינוך מצוה רס"ד דן בהא דאמרינן בוכחים דף ק' דהכהן מחוייב ליטמא לקרובים אי מצוה זו שייך גם בישראל.

וז"ל המנחת חינוך: ועיין בס' ט"א לר"ה הק' על הר"מ דאי אמרינן דאין מצוים על טומאת קרובים רק הכהנים א"כ בסוכה מוכיח הש"ס דעוסק במצוה פטור ממצוה מהאנשים אשר היו טמאים לנפש אדם

מי היו וכו' אלא טומאת קרובים יאי דאין מצוה בטומאת קרובים רק הכהנים ואז לא היו כהנים רק אהזר ואיתמר ואהרן אביהם א"כ היו זרים ואין מצוה בטומאת קרובים א"כ לא היו עוסקים במצוה כלה, עכ"ל המנח"ח.

ולכאורה כל פלפולו הוא דלא כפי מה שחידש הרדב"ז על הר"מ פרק ב' ה"ז מדרבנא אבי דלהרמב"ם הוא רק מ"ע מדרבנן, דהרי כל ראיית הט"א הוא מדאורייתא.

ולכאורה יש להעיר קצת מהא דאמרינן בנדרים דף ד' דאין לימילף כל תאחר בקרבנות דנזירות מחטאת חלב משום דחטאת קאתיא לכפרה, ומבאר הר"ן דאילו חטאת נזיר אין בה תועלת ולכן אין לימילף ראיכא כל תאחר, וכו' הר"ן וז"ל: ולמאי קאתיא אי להתירו ביין אין זה מצוה אלא רשות, עכ"ל

ומבואר דחטאת נזיר אין מתיר שום מצוה, דשתית יין אינה מצוה, ולכאורה יש להעיר קצת דלדעת הראשונים דכר ישראל חייבים בטומאת קרובים, הרי החטאת דנזיר מתיר גם דבר מצוה ליטמא לקרובים, [ולהר"מ שהוא מצוה רק לכהנים נחא, דכיון דבישראל אין הקרבן מתיר את המצוה חזינן שאין הקרבן בא להתיר את המצוה].

ונראה פשוט, דכיון שהקרבן מתיר טומאה בכלל גם לרחוקים הרי ע"כ שאין הקרבן בא לתועלת המצוה טומאת קרובים, ולכן הו"א דליכא כל תאחר.

יוסף ברא"ש נוטשמיין

שיבת זכרון אלימלך ירושלים

קבלה לקבל נזירות

בג' נדרים ג' ע"ב אמרינן דמשכחת לה כל תאחר באומר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, ובתוס' הק' אמאי לא קאמר באומר הרי עלי לקבל נזירות אחר שלשים יום, ותו' [בתו' הבי'] דאי מאחר נדרו כה"ג הו"ל כל תאחר דנדר שמאחר נדרו ולא כל תאחר דנזיר, ע"כ.

ולכאורה תמוה, דהרי נדר שהוא איסור חפצא לא שייך אלא באוסר החפץ עליו, אבל כאן שמקבל עליו שיקבל נזירות הוי ליה נדר באעשה שאינו חל כלל כמבואר בר"ן דף ח' ד"ה והלא, דנדר לא שייך באעשה.

ומשו"כ מוכרחים לומר דכוונת תוס' שיחול הנדר משום נדרי מצוה שנלמד מבפיך זו צדקה, וזה שפיר חל באעשה.

אלא רצ"ע לפי מה דאמרינן דף י' דנזיר חוטא, ובדף ט' ע"ב אמרינן דדוקא בנזירות כשמעון הצדיק שהוא קרוי נדבה הוי מצוה ומבואר דאילו נזירות דעלמא הו"ל נדרי רשעים, וא"כ יוצא דלא הוי נדר בני"ר שמקבל שיהא נזיר אלא כה"ג שהוא לש"ש כהא דשמעון הצדיק משום דהוי מצוה, אבל בלא"ה אין זה נדר כלל, והו"ל לתוס' לתרץ דבגדר לקבל נזירות אינו חל אלא כה"ג דכוונתו רצויה כדא דשמעון הצדיק, ומשו"ה לא מוקי לה הג' כה"ג.

אמנם יעויין בתוס' נזיר דף ב' ע"ב ד"ה ואמאי, שכתבו דנזיר טהור נמי קרוי קצת חוטא ומ"מ המצוה יותר גדול מהחטא, וכע"ז כתבו תוס' בתענית י"א.

ולדברי התוס' נזיר א"ש היטב דקבלה לקבל נזירות הוי קבלה לדבר מצוה דאע"פ שנקרא חוטא, הרי כתבו התוס' דהמצוה יותר גדול מהחטא, ולמעשה הרי טוב לקבל נזירות והו"ל דבר מצוה גמור.

אולם, עצם הדברים עדיין צ"ע, אם כוונת התוס' דאף באופן שכוונתו אינה לש"ש ג"כ המצוה גדול מהחטא, כיון שסוף סוף עצם הנזירות הוא דבר גדול, או דלמא דכוונת תוס' שכתבו דהמצוה גדול מהחטא, מדובר כשהוא לש"ש, ומ"מ אמרינן עליה וכפר עליו מאשר חטא, והיינו דנקרא חוטא וע"ז קאמר התוס' דהמצוה יותר גדול.

אבל באופן שאין כוונתו רצויה, דכזה אמרינן בנדרים דף ט' דהוה נדרי רשעים, הרי מסתברא שאין הנדר דבר טוב כלל, וא"כ אכתי צ"ע למה מהני קבלה שקיבל ליעשות נזיר, הרי אין זה דבר מצוה ואדרבא הו"ל נדרי רשעים.

ואולי יש לדון בזה, דאף שאין הדבר טוב לקבל נזירות כשאינה לש"ש, מ"מ עצם הנזירות מצד עצמו הוא דבר מצוה, אלא דאם איננה לש"ש הקלקול הוא מצד אחר, משום שמצטער שלא לש"ש, ולפי"ז יתכן דכיון דעצם הנזירות הוא דבר מצוה הוא נמי הקבלה לנזירות קבלה למצוה.

ואולי יש לתלות דבר זה במה שדנו האחרונים אם הנזירות הוא איסור חפצא או שהוא איסור גברא, או שחל עליו קדושת נזיר והתורה מטילה עליו איסורים, ולכאורה י"ל דאם הוא איסור חפצא בעלמא דהיינו שאיבריו נאסרים ביין ושערו בגלוח, לכאורה אין זה מעשה מצוה כלל כשנוהג בנזירות, דהרי הוא רק איסורים על החפצא, וכל המעליותא דנזירות הוא באופן שכונתו לש"ש כמו"ש הרמב"ם סוף הל' נזירות דע"ז נאמר כי נזר אלהיו על ראשו קדוש הוא לה', דהיינו דוקא בדרך קדושה, ולפי"ז יתכן לומר דאם אין כוונה רצויה אין בזה סרך מצוה כלל, כיון שכל הנזירות הוא רק איסור חפצא, והמעליותא דקדוש הוא לה' מדובר כשכונתו רצויה.

אמנם לפי מה שהזכירו האחרונים דאין זה איסור חפצא לחוד [ויעויין שלמי נדרים דף ג' ע"ב] דהתורה רמי עליה האיסור, ונזיר הוא ענין תואר שהוא קדוש וכמו בקדושת כהונה שאסרה התורה עליו כמה איסורין, יעו"ש מה שהאריכו המהרי"ט ומהר"י באסאן ועוד.

ולפי"ז יתכן דעצם הנזירות הוא ענין דקדושה, וגם הוא דבר מצוה שהתורה נוותה עליו להשמר משתיית יין וכו', ולפי"ז מסתבר לומר דאף שבאינה לש"ש הוא ליה נדרי רשעים הוא משום הקלקול שמצטער שלא לש"ש, ואין זה כוונת התורה, אבל מ"מ מצד עצם פעולת הנזירות יש בזה דבר מצוה, וא"כ יתכן לומר דהוי קבלתו כנדרי מצוה, ועדיין צ"ע ובירור.

עמדם בליי

ישיבת זכרון אלימלך - ירושלים

תיקוני סופרים

בשבלי הלקט

כבוד מערכת "קובץ באו"י"

כתב בשבלי הלקט בערוגת הראשונה סימן א' חשבון מאד ברכות בשם רב נטרינאי גאון: ואחר שמנר
ברכות תפירת שחרית) "ומכאן אוליך כשנוטל ידיו אינו חייב לברך אלא לאכילת פת לתפילה וברכת
המוציא שדכל בורא נפשות ואחר הסעודה ברכת הזו ברכת הארץ בונה ירושלים הטוב ירמטיב יכו"י
וק"ל הדטור והשו"ע בס' קעד הביאו ג' שיטות בברכה ראשונה על מים שבסעודה אבל בברך אחרונה
ליכא למ"ד שיברך, והשה"ל גופו בס' קמג שהעלה ככה"ג שמברכותן זימנא קמייחא לא הזכיר לברך
בורא נפשות.

וכ"כ להדיא במ"ב קעד סקל"ב דבברכה אחרונה לכו"ע נפטרינן בברכו"י.

ע"כ דתיבות אלו מקומן בהמשך דבריו "ועל כל פעם ששותה ועל כל פעם שנפנה לצרכו אע"פ שאינו
מברך ענט"י צריך לברך אשר יצר". ולכאור' לא גילה לן רזא מאי יעביד בשתייה.

עכנלענ"י דכצ"ל ועל כל פעם ששותה שהכל ובורא נפשות ועל כל כו'.

והכל יבא על מקומו בשלום.

משה מנחם הכהן קצבורג

כולל בית וגן ירושת"י

שו"ת הרא"ש כלל פ"א סי' א

בשו"ת הרא"ש [כלל פ"א סוס"י א]: ... ואע"פ שכתוב בשטר ע"מ שלא יוכל א' מהם למכור ואין
כתוב בו ע"מ שלא ימכור האי ע"מ שלא יוכל למכור כמו ע"מ שלא ימכור הוא מידי דהוי אלא תוכל
לאכול בשעריך... ואינך יכול לפרש ע"מ שלא יוכל למכור ואם ימכור תהא "המכר והמתנה קיימת",
דבר זה אין כח בידו להתנות, דאם המתנה קיימת יעשה בה מה שירצה... ע"כ, כ"ה במהדורד המקובלת
וכן במהדורה החדשה מכוון ירושלים - תשנ"ד.

וכלשו"ן זה לא מובן, איך נפרש בתנאו שלא יוכל למכור - שתהא המכר שמוכר קיים וגם המתנה
קיימת, וגם מש"כ ע"ז דדבר אין כח בידו להתנות וכו' לא מובן כלל וכלל.

אכן בטור חו"מ סי' רמ"א (סעי' יב-טו) העתיק כל תשו' הנ"ל ושם נוסף תיבה אחת המהפכת
המשמעות וכך הוא לשונו: ואינו יכול לפרש שלא יוכל למכור ואם ימכור יהא המכר "בטל" והמתנה
קיימת וכו'.

ובזה הכל מיושב על נכון וע"ז בפרישה שם וברור נרגש שנשמט תיבה זו מתוך תשובת הרא"ש וצריך
תיקון.

הנחות מיימוניות (ד"ק) הלבנות שכנים פ"ה ה"ז

בית יוסף חו"מ סי' קנו סעיף כג

באר הנולה שם סעיף ז אות ז

בית יוסף שם סוף סי' קסד (כרך הבית האחרון)

ב"י חו"מ סי' קנ"ז סעיף כ"ג בסוף הסעיף הביא דברי הגרות מיימוניות (דפוס קושט'') בפ"ח מהל'
שכנים (ה"ז) בשם רבינו יונה, בענין שותפין בכותל, שיש מן הגאונים שכתבו שיכול השותף להגביה
ולבנות הכותל, רק שישלם לחבירו כפי מה שכותלו נפחת מפני כובדו שמכבדו עליו כדאמרינן בהבית
ועליה (ב"מ קיז:) כמה מפסדת "בית לעליה" תילתא.

והוא פלא, כי להיפוך צ"ל כמה מפסדת "עליה לבית" תילתא והכי איתא שם בגמ' כמה מפסיד עליה כבית תילתא.

ובהגהות מיימוניות שם (נדפס במהדורת פרנקל בסוף) כתוב ג"כ כבבית יוסף, אמנם ברבינו יונה עצמו (ב"ב ז. סוד"ה עלה) כתוב כמה מפסדא "עליה בבית" תילתא גם הסמ"ע שם ה"ק כב הביא דברי הגה"מ וכתב כתיקון "עליה לבית", אכן בבאר הגולה שם ס"ט אות ז העתיק כבבית יוסף.

ובב"י סוף סימן קס"ד בבדק הבית האחרון הביא ג"כ דברי הגה"מ הנ"ל. והעתיק כמה מפסדא "לעליה", והוא כמשמעות בית לעליה וא"כ גם שם צריך תיקון, וצ"ב.

חזון איש ב"ב סימן ב' ס"ק י

בחזו"א ב"ב ריש סי' ב' סק"י פירט החשבון, במש"כ הטור [ח"מ סי' קנח] כשיש לאחד שדה בתוך שדה חבירו, וגדרו כל ההיקף מבחוץ שכל א' משלם לפי חשבון כחלק שיש לו בשדה, ופי' החזו"א לדוגמא, כשכל השדה הוא מאה אמה מרובעים י' על י' ולפנימי בתוכה ו' על ו' דהיינו ל"ו אמה מרובעים, ונמצא שחלקו של הפנימי הוא 9/25 מן החיצון, והיקף כל הגדר החיצון ארבעים אמה, וצריך הפנימי ליתן 9/25 מזה "וחייב לשלם בשביל 14.4/5 אמה" עכ"ד החזו"א.

אמנם יש כאן ט"ס בסו"ד, וכך צ"ל: "וחייב לשלם בשביל 14.2/5 אמה". והחשבון הוא כך, כי ארבעים אמה של היקף הגדר לחלק לעשרים וחמשה חלקים הרי כל חלק 1.6 אמה (אמה ועוד ששה חלקי עשרה), והחיצון שנותן מזה תשעה חלקים הרי להכפיל 1.6 לתשעה הוא 14.4 (ארבע עשרה וארבעה חלקי עשרה) והוא 14.2/5 (או לתקן: 14.4/10).

בהקדמה לדרישה ופרישה - יו"ד

ספר סדר הדורות (עמוד קכד)

בהקדמה לדרישה ופרישה יו"ד שנכתב ע"י בנו של הדרו"פ - הסמ"ע ה"ה הג"מ ר' יוסף וצ"ל, בסופו מפליג בשבח אמו מרת בילה, וסיים: ולדעתי מרוב גודל סיגוף נפשה במאכלים ובתעניתים ושמאסה בעולם הזה רק לקנות נפשה עולם הבא לא מלאו שנותיה רק כבת "נ"ח" שנים... ע"כ.

ואילו בספר סדר הדורות (ח"א עמוד קכד, ד"ה הג"מ פאלק) כתב מתוך דברי הקדמה הנ"ל בזה"ל: ובילה אשתו הפליגה בחכמה ומתה בירושלים בת "ע"ז" שנה... כ"כ בפרישה ביו"ד בסוף הספר ע"כ. - כוונתו להקדמה הנ"ל ומה שקראו "פרישה יו"ד בסוף הספר" נבאר להלן.

ובהשקפה ראשונה ה' נראה שהטעות נפל בסדר הדורות, ואילו האמת כמש"כ לפנינו בהקדמה כבת "נ"ח שנים, כי לשונו מורה שבימי צעירותה נפטרה "מרוב גודל סיגוף... לא מלאו שנותיה רק כבת...".

אמנם אחר העיון אינו פשוט כ"כ, ויש מקום לומר שהטעות נפל למדפיס בהקדמה, וצ"ל "ע"ז" שנה, כבסדר הדורות וכמו שנבאר.

הנה הבן כותב שם בהקדמה, בחלק אשר התחיל כשבח גדולתה, שאחרי שנפטר בעלה - ה"ה בעל הדרו"פ סמ"ע, היתה עוד כשבעה עשר שנים, והאריך בהתנהגותה למופת בשנים הללו, התנהגותה שם בלבוב ואח"כ טלטולה לארץ הקודש ושוב ישיבתה בירושלים כשמונה שנים (באופן שאין מקום לומר ששבעה עשר שנים טעות הוא).

ולפ"ז אם נאמר שבעת פטירתה היתה רק כבת "נ"ח שנים, אי"כ בעת פטירת בעלה היתה כבר כבת מ"א שנים, ובעלה בעת פטירתו מסתמא ג"כ קרוב לשנים אלו ושבעת פטירתו ה' ג"כ כבן מ"א שנים, והלא בעלה הסמ"ע נפטר בשנת שע"ד [בשעת הדפסת ספרו אחרי ששלח חבר מתלמידיו לפראג כדי להדפיסו כמבואר בשער הספר סמ"ע במהדורה ראשונה של שנת שע"ד, וכ"כ שם: "... וגם הפצירו בו חכמי פולני" ורוסי" להביאו לבית הדפוס לזכות בו הרבים וכן עשה וישלחה מעמק חבורת ישיבתו דבק"ק לבוב אל ק"ק פראג להדפיסו ובטרם התחילו המדפיסים להדפיס נתבקש הרכ המחבר לישיבה של מעלה... (העתקתי מתצלום שנדפס בתחלת שו"ע חו"מ מהדורת מורשה להנחיל). וכ"כ בס' מליצי אש להגה"צ ר' אברהם שטרן הי"ד דיין בנייהיזיל, [ח"א חודש ניסן אות נ"ח] ממה שחרות על מצבתו שנפטר בשב"ק י"ט ניסן שע"ד].

ואם בשעת פטירתו היה כבן מ"א שנים, הרי שנולד בשנת של"ג, יאיר יתכן כן, הרי הו' תרמיד מוברה של הרמ"א והמהרש"ל, והרמ"א כידוע נפטר בשנת של"ג, יכן המדרש"ש גם הוא נפטר בשנת של"ג, כ"ז בסדר הדורות ובשם הגדולים [ומש"כ בס' מליצי אש הנ"ל חודש כסלו אית פ"ט שמדרש"ש נפטר י"ב כסלו שנת שע"ז צ"ע].

גם אם נאמר שהו' מבוגר ממנה בכמה שנים נולד כמד שנים לפני שנת של"ג לא נשיג, כי בהקדמתו לסמ"ע ודרו"פ שנדפס בתחלת הטור ובשו"ע חלק חו"מ [כתב שבימי חורפו רמה אצל הרמ"א, ישוב אח"כ אצל מהרש"ל, א"כ תינה אצל רמ"א בימי חורפו גם הוא דוחק, אבל אח"כ ולא בימי חורפו] אצל מהרש"ל אין יתכן, ובהקדמה שם נראה שהרבה מתורתו קיבל מרם שכך כי שם: ויה קראתי על חלק הפרישה שבו כתבתי כל השייך לביאור דברי הטור הו' מ"ש מרבית יוסף הו' מר שקברתי משני הגאונים מאורות הגדולים מי"ו רש"ל ומי"ו ר"ם ז"ל... [לא משמע כספרים רק מפייהם].

ובכלל נצטרך להסיק עפ"י ההסמ"ע בימי צעירותו נפטר, מה שלא שמענו מעולם, וגם לא נרדא כן מלשונותינן בהקדמתו הנ"ל: "ודנה אנכי הקטן... נעה הייתי וגם זקנתו..., או כמו: "זאת היתה תפלתו מימי חורפתי ע"י ימי זקנותי".

רק אם נרחיק לכת שהיה מבוגר ממנה בהרבה שנים כעשרים שנה לכהפ"ח. [שלפ"ז הו' בעת פטירתו בשנת שע"ד כבן ס"א ונולד בשנת ש"ג ובשעת פטירתו רבו המהרש"ל כבן עשרים (שגם זה עדיין דוחק)] וזה לא מתקבל על הדעת.

וגם עדיין יוקשה אם נאמר שבעלה הסמ"ע נפטר כשהיתה רק בת מ"א שנים א"כ לא הרבו הימים של שנות נישואיהם עד לפטירתו, ולא נשמע כך מתוך הקדמתו שכי' שכבר עשרים יחמש שנים עוסק בחיבורו עם תלמידיו בבית מדרש שבנה לו חמיו והספיק צרכי התלמידים וכו', ואף אם נאמר שזה היה כל ימי חייו אחר הנישואין עשרים וחמש שנה [והקדמתו כי' סמוך לפטירתו ממש] א"כ היתה בעת נישואיה רק כבת ט"ז שנה והוא כבן שלושים ושש כמובן שהוא דבר שלא יתקבל על הדעת כלל.

אשר כ"ז לא יוקשה אם נאמר שהנכון הוא כמש"כ בסדר הדורות, שהיא היתה בעת פטירתה כבת ע"ז שנים, ובשעת פטירת בעלה הסמ"ע היתה בת ס' שנים, וגם הוא בעת פטירתו בשנת שע"ד קרוב לזה או קצת יותר, ולפ"ז בשנת של"ג בעת פטירת רבו מהרש"ל הו' לכהפ"ח כבן י"ט ואם נאמר שהיה מבוגר ממנה בכמה שנים נוכל לומר שהיה כבן כ"ב כ"ג שנים, וכל שנותיו אחר הנישואין לכהפ"ח ארבעים שנה או יותר, והכל יתיישב על נכון.

וכמ"כ הקדמתו לספרו שאכן כתבו סמוך לפטירתו קודם שמסרו לדפוס, [כך נראה ממה שכתב בהזכירו את הלבוש "ו"ל" והוא נפטר בשנת שע"ב] וכבר הו' אז כבן ששים שנה או יותר, ושפיר כתב וגם זקנתי כמאמר התנא בן ששים לזקנה.

אלא שהלשון בהקדמה הנ"ל "לא מלאו שנותיה" קשה לפתרו אם היתה בעת פטירתה בת ע"ז סמוך לגיל הגבורות. והיא תעלומה לע"ע.

מגן אברהם סימן ס"ק יב

לבושי שרד שם

הזכרנו שמה שציין בסדר הדורות לפרישה ביו"ד בסוף הספר כוונתו להקדמת בנו ליו"ד הנ"ל, וכע"ז הזכירו המג"א בס"י וס"ג ס"ק יב, כשהביא את החידוש הידוע מאשת הסמ"ע, לענין הדלקת נרות ביו"ט שתהא הברכה לפני ההדלקה ולא אחריה כמו בשבת סיים: "כ"כ בסוף ספר הדרישה כא"ע בשם אמו". [מלשון זה של המג"א ראיתי שרבים טועים מייחסים חידוש זה לאמו של הסמ"ע כי הלשון משמע שהדרישה בעצמו כ"כ בשם אמו, אך אינו כן כי הוא הקדמה לבנו, ובדגול מרבבה שם כי ולענ"ד הדין עם אמו של "הגהות דרישה" (כי הוא עשה הגהות בפנים הדרישה לחלק יו"ד) ובסו"ד סיים הדגמ"ר "וכן נ"ל להורות כאשר הגאון דרישה והיא אשה נשאה לכה בחכמה"].

והענין שהזכירוהו מתוך ספר הפרישה כנראה שלאחר המהדורה הראשונה של הדרו"פ יו"ד, נדפס הקדמה זו בסופה, כך מתבאר ממה שבמהדורת הטור בווארשא (מהדורה הנפוצה עדיין) שהכניסו אז דרו"פ אל תוך הטור, והעתיקו הקדמה הנ"ל בתחלת הטור יו"ד, ולפניה התנצלות המדפיסים שהוא

כנראה גם העתק מהמדפיסים של הספר דרו"פ, וכ"כ שם: "יען כי הדרישה ופרישה על טור יו"ד הוא אחד בעיר וגם מה שהשגנו היה הקדמה שלו בלוי וקרוע לא יכולנו להדפיסה כחלה ראשון עד שטרחנו להשיגה והדפסנוה פה", וזאת ההתנצלות אינה מתאימה למדפיסי הטור הנ"ל שהרי רקדמה זו על מקומה הראוי, אך כנראה העתיקה מתוך הספר שהי' לפנייהם ושם לא הי' הקדמה זו על מקומה בתחילת החיבור רק בסוף הספר. וזוהי הטעם כנראה ציינו המחברים בהביאם מתוך הקדמה זו לסוף ספר דרישה ופרישה ביו"ד.

אך מש"כ המג"א בסוף ספר דרישה "בע"א" בשם אמו, לא ידעתי למה שהרי בסוף הספר פרישה יו"ד הוא.

וראה זה פלא מצאתי במחזיק ברכה להחיד"א שהעתיק כל לשון המג"א ובמקום התיבות "בא"ע", כ" בסוף הדרישה "ביו"ד".

ואולי זוהי כוונת הלבושי שרד שם שתיקן דברי המג"א ולא ידעתי מה תיקן ואולי תיקן תיבת בא"ע רק המדפיסים טעו ולא תיקנו כלום והדבר צ"ב.

ובדרך אגב אעיר על מה שמפורסם לייחס הסיפור על הש"ך, שהי' לו דין-תורה עם א' וטען הש"ך על איזה מיגו שיש לו והשיב הדיין - שלא הכירו - אכן גם אנכי סברתי שיש מיגו בכה"ג, אך מה אעשה שנמצא כתוב בתוך ספר שפתי-כהן שבכה"ג לא מועיל מיגו, נאנח הש"ך באמרו, כעת נבין איך חמור הוא נגיעת עצמו שכ"כ השכיחו ולא הרגיש שטענתו הוא להיפוך ממש"כ הו"ע בספרו.

ומעודי תמהתי איך אפשר לייחסו על הש"ך הרי הש"ך כלל לא הדפיס חיבורו על חו"מ ונדפס בפעם ראשונה בשנת הת"ך כשנתיים אחרי פטירתו ע"י חתנו ותלמידו ר' מנחם מאניש כמש"כ בהקדמה.

ואמנם לפני זמן רב מצאתי בספר קובץ הפוסקים על חו"מ סי' י"ד בשם אוריין תליתי סי' ק' עובדא הנ"ל, אך שם מייחסו על הסמ"ע.

אמנם גם בזה לא רווח, שגם ספר הסמ"ע לא נדפס בחייו כמש"כ לעיל והעתקנו נוסח שער המהדורה הראשונה, ונדפס בשנת פטירתו תיכף אחריה.

רק אם נאמר שהכוונה על כתביו שאולי נתפרסמו לפני הדפסתם.

יוחנן בר"נ בריוול

כולל "כתר שושנים" - ירושלים

מפתח הענינים

שנה יד

		גנוזות	
עט ה	רבי חיים חברייה זלה"ה	כיאור בפסוק הראיני את מראיך	
פ קנג	רבי שמואל הלוי זלה"ה	בענין מסירת מרעה על הסכם בשבועה	
פד תשלה	הנ"ל	תשובה בענין ערב	
פא רצה	רבי שמחה הכהן פרידמן זלה"ה	בדין הלווה ודר בחצירו	
פב תכט	רבי ישראל יעקב אלגאזי זלה"ה	הערות על "מקראי קודש"	
פג תקעז	רבי יחיאל מיכל מגלוגא זצ"ל	בענין יציאת אבל מביתו כלילה	
פג תקפב	רבי יהודה מילר זצ"ל	בענין הנ"ל	
פג תקפח	רבי יחיאל מיכל מגלוגא זצ"ל	בענין הנ"ל תשובה ב'	
עט ט	רבי מיכל שיאר זצ"ל	דרשה לשבת טובה	
פג תקצה	רבי חיים אברהם ישראל זלה"ה	הערות על מחנה אפרים	
פג תקצה	רבי משה חיים סוסקיניו זלה"ה	הנ"ל	
פג תקצז	רבי מרדכי אשיאו זלה"ה	הנ"ל	
פד תשלז	רבי משה חרף מברסק זצ"ל	בענין נדב ואביהו	
פד תשלט	רבי מרדכי מביאלה זצ"ל	בסוגיא דטלה ונעשה איל	
עט טז	רבי אברהם רוזאניס זלה"ה	הערות וחידושים בטור אהע"ז (ח)	
פ קס	הנ"ל	(ט)	
פב תלז	רבי חיים כ"ץ זצ"ל	דרשה לשבת הגדול	
פב תלה	רבי בנימין ארוואץ זלה"ה	בענין חליפי חמץ אחר הפסח	
פ קסב	הרה"ק רבי שלום מפרוהבישט זיע"א	דרושים לחנוכה	
פ קסב	הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א	הנ"ל	
עט יג	רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל	על זהותו של רבי אלעזר הקליר ותקופתו	
פא שה	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל	בענין ראש השנה למלכים	
פא שז	רבי דוד פרידמן זצ"ל	הערות בתורת הבית להרשב"א	
עט יח	מגדולי האחרונים בכת"י	ילקוט "יד החזקה" על הרמב"ם (כא)	
חידושי תורה			
פב תמא	הגאון הרב זלמן נתמיה גולדברג	בענין איסור לא תחמוד	
פא שטו	הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי	בענין קטרת זרה	

<u>גליון עמוד</u>			
פ	קסה	הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט	בענין דבר שיש לו מתירין
פב	תמו	הרב שמואל דוד סיגל	בסוגיא דתקפה אחד בפנינו
עט	כא	הרב יחיאל זילברברג	ריבוי לארין כעבירה אחת
פג	תרג	הנ"ל	ערל באכילת קדשים ומעשר שני
פד	תשמא	הרב שמעון הירש	בענין סמיכת גאולה לתפילה
פג	תרו	הרב יעקב וואלפין	בענין ברכה על דבר המזיק
פ	קסח	הרב דב בעריש רוזנבערג	בסוגיא דבל תאחר
עט	כו	הרב יהונתן וינר	הוצאת הכה"ג מקודש הקדשים
פד	תשמג	הרב יצחק אהרן טרכיליו	בדין השבת אבידת מומר
פא	שיח	הרב יחיאל טויסיג - הרב טוביה בוקשפן	בענין חילול שתי שבתות על חולה
פ	קעג	הרב שלמה אלברט	בענין נס חנוכה
פא	שכז	הרב מאיר זיצמן	בביאור מצות לא תחמוד
פב	תמט	הרב יוחנן שור	בענין חזקה בקונה מעכו"ם
עט	כט	הרב יואב רוזנטל	בדין סוכה ישנה ובגדר לשמה
עט	לז	הרב שמואל דב בלוי	בענין דבר שיש לו מתירין
פב	תסא	הרב צבי חיים דישון	בענין גביה מנכסי חבירו
פג	תרי	הרב שלמה הלוי פראג	בעניני הבדלה
פד	תשמו	הרב חיים כהן	בענין נאמנות עדים לומר פסולים היינו
פג	תריז	הרב דב גדליה דרקסלר	בענין מצות ת"ת בהרהור
פ	קעז	הרב פינחס מנחם ליפשיץ	כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה
פב	תנב	הרב שמאי עופר היימן	בנוסח לשם יחוד קודם ספירה
פא	שלח	הרב בנימין פרידמן	בגדר קלא דשטר למשועבדים (ב)
פד	תשמט	הנ"ל	(ג)
פא	שנו	שרגא צבי היימליך	בענין מצות מילה
פ	קפח	יהושע העשיל שטרנליכט	בענין קנין חצר ויד שלא מדעתו
פב	תעא	אברהם ישעיהו הלר	בענין טעם כעיקר
עט	מג	מרדכי נח סגל	בענין סכך פסול שהונח לא לשם צל
פא	שס	אהרן יוסף לוריא	בענין מצות משלוח מנות
פ	קצג	מאיר יחזקאל בוקשפן	בענין חולין בעזרה
פ	רב	יעקב רוזנברג	בסוגיא דצרה וצרת צרה
פג	תרכב	יצחק דב בוקשפן	בענין מיגו חוץ לכי"ד (א)
פד	תססה	הנ"ל	(ב)

בירורי הלכה

ע"ז	הגאון ר' משה נתן נטע ממאקאווא זצ"ל	בכניני בין המצרים
פב תעז	הגאון רבי עובדיה יוסף	חיוב מזוזה בשוכר בית בחו"ל
פב תפד	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין קידושי חרש
פא שסה	הרה"ג ר' גבריאל צינגער	כדין ברכות לכמה חתנים
עט סג	הרה"ג ר' יוסף ליברמן	על קדושת רחבת כותל המערבי
פד תשעג	הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן	התחיל ברכת יוצא כאמצע פסוקי דזמרה
עט מז	הרב ישראל דב קפלן	בענין זמן תפילת נעילה
פד תשעה	הרב מאיר שמחה אירבוך	קביעת מזוזה ע"י לאו בר חיובא
עט נט	הרב שמואל רבינוביץ	קדושת רחבת כותל המערבי
פ רז	הרב יצחק מאיר האגר	כשרות תרופות הומאופטיות
פ רי	הרב ישעיהו דויטש	השלים אות אחת בשבת
פב תפט	הרב דוד מצגר	הפרשת חלה בערב פסח
פג תדלו	הרב משה בצור	בענין הקורא הלל בכל יום
פב תצה	הרב דוד אריה ציינווירט	בעניני כל תלין (א)
פג תרמט		(ב)
פד תשעז		(ג)
פד תשפג	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	בענין קנין דברים וקנין אתן
פד תתג	הרב יוסף פליישמן	מי שבירך על המחיה במקום ברהמ"ז
עט סח	הרב שרגא פייכל רוזנבוים	בענין עמידה בברכת אירוסין והמסתעף (ב)
פ ריג		(ג)
פא שסט	הרב שמואל ישעיה יפה	בענין קריאת שמע קודם ברכת התורה
פא שעא	הרב בעריש שמעיה	גדר חיוב שמחה בשבת ובפורים
פא שעו	הרב שניאור זלמן דיטון	כל תוסיף בקיום מצוה מספק
פד תתיב	הנ"ל	העושה שליח לסיום מצוה אם מברך
פד תתטז	הרב פינחס דיק	בירור כדין פת הבאה בכיסנין
עט צט	הרב יעקב יצחק רבינוביץ	בענין שיירי פת מסעודת בשר
פג תרסט	הרב יששכר דב בירנבוים	בענין הנ"ל
פב תקג	הרב אהרן יעקב שטיינברג	בענין השתמשות במעות פקדון
פב תקכ	הרב אריה גרוס	בענין מזיגה ביינות שלנו
עט קו	הרב ראובן הלוי שטיינברג	בענין לחם מזונות (א)
פ רמג		(ב)
פא שפג		(ג)

גליון עמוד

פג	תרנט	הרב פינחס הלוי סגל	עד כמה חייב הבן לפרנס אביו
פג	תרסג	הרב רפאל בר"א אורבך	דין אבירה שנמצא במלון
פ	רנח	הרב שלמה זלמן שמעיה	טלטול שעון יד במקום שאין עירוב
עט	קיג	יואל ברזיל	בענין ברכת מאורי האש

לשון חכמים

פ	רסז	הרב יעקב לב	רמזי תרי"ג מצוות בעשרת הדברות
פב	תקה	הרב אלעזר שמואל בריעגער	נוסח רזבין אבא
פג	תרעז	הרב יוסף צבי שמעיה	ברכת כשם שנכנס וכו'
פג	תרפ	הרב צבי חיים דישון	אמירת ויצמח פורקניה בקדיש של סיום

מנהגי ישראל

פד	תתכט	הרב יחיאל גולדהבר	יום כפור קטן
עט	קה	יצחק יהושע שור	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א על חג הפסח (י) (יא) (יב) על חג השבועות (יג)
פ	שצג		
פא	תקכז		
פב	תרפא		

הערות

עט קלא

הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה, ירושת"ו / כרין מודה בקנס - הרב רב אהרן בריזמן, אב"ד עלקניס פארק, פלאדעלפיא, מח"ס "שלמי תגיגה" / בענין שפתותיו דוכבות כקבר - הרב חיים גפתלי הכהן, לונדון / בענין ברכת הטוב והמטיב דגשמים - הרב דוד גדליה דרקסלר, ירושת"ו / כרין זר ששימש במקדש ועוד - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / הערות שונות - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין מצות כתיבת ספר תורה - הרב פינחס דיק, ירושת"ו / כרין מעמד שלשתן ע"י טלפון - הרב רפאל בר"א אורבך / דעת הגר"א בענין תוספת שבת - הרב שלום בר"א סגל, מח"ס "תוספת שבת", בני ברק / על סגולת זמן מנחה - מרדכי דוד לנדא, מאנסי נ.י. / הערות שונות - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק

תיקוני סופרים

ביאור הלכה או"ח סי' ס"ז - אריה לייב רוזנטל, ביתר עלית.

פ רעה

בענין הכנה משכת לחול - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס כתב משה, ירושת"ו / על קדושת הרחבה העליונה שליד הכותל המערבי - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה, ירושת"ו / בענין כיבוד אב בגוי - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / על הביאור בספר אוצר יד

החיים בענין נפילת אפים בבית הכלה - הרב אפרים פישל שטיין, מח"ס גיילי אפרים, עבודת אפרים, בני ברק / בענין חתימת עדי כתובה קודם קריאתה - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, רמ"כ אהל יהונתן, ירושת"ו / בענין תרגום יונתן על כתובים - הרב משה פרץ, רמ"כ כולל משאת משה, קרית ספר / על דרכו של הגה"ק בעל ההפלאה זיע"א בפרנקפורט - הרב ראובן הלמן, ירושת"ו / בענין עמידה בחלון ומרפסת ביתו מול חלונות חביריו - הרב מתתיהו שווארץ, ירושת"ו / בגדר ברכת האש כהבדלה - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / על סגולת זמן תפילת מנחה - הרב לוי שיש, ירושת"ו / אם הברכה היא חלק מהמצוה - הרב משה יצחק טעמפלער, ירושת"ו / בענין ירושלים לא נחלקה לשבטים - הרב רפאל דוד סולק, בני ברק / בענין אופן ספירת העומר בציבור - הרב יוחנן גולדהבר, ניו יארק / בענין כופין על מדת סדום - חיים גוטליב, ירושת"ו

פא תא

בענין הגורל של המן - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ס ליעקב, ירושת"ו / בענין ברכת שעשה ניסים עובר לעשייתן - הרב שמואל רייפער, לונדון / על קדושת הרחבה העליונה של הכותל המערבי - הרב שמואל חיים יעקב גרובער / על סגולת זמן מנחה - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב עזריאל ב. אהרונוביץ, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם מרדכי רינדר, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב משה גרשוני, ירושת"ו / בענין הנ"ל והערה בענין קריבה דרב אסי - הרב ישראל דענדעראוויטש, ירושת"ו / בענין שתוי"ג מצוות רמחות בעשרת הדברות - הרב גמליאל גרינפלד (חלמיש) / בענין טלטול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / בענין ברכת אירוסין והמסתעף - הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים.
הערות בשולי המנחת חינוך מצוה ל"א קידוש שבת בדברים - הרב יעקב קאפיל רייניץ, ירושת"ו.

קלא

תיקוני סופרים

הרב יוחנן ברי"ג בריזל
עיה"ק ירושלים תוכב"א

תשובות פאר הדור
בבא בתרא דף ט' ע"א
רא"ש בבא מציעא פ"א סי' ט"ז

הרב אברהם דהן, בני ברק

פירוש הרשב"ם לפרשיות
בראשית נח לך לך

פב תקלה

על סגולת זמן מנחה - הרב יהודה זרחיה סגל, רב דקרית שלום תל-אביב / בענין קריאת שמע קודם ברכת התורה ובענין לחמניות מזונות - הרב אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושלים תוכב"א / בענין זמן בדיקת חמץ - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ס ליעקב, ירושת"ו / נכרי המרליק נר לישראל אי שרי לאכול שם - הרב דוב אהרן בריומן, אב"ד עלקניס פארק פילאדעלפיא, מח"ס שלמי תגידי / בענין מצות כיבוד אב ואם בנכרי - הרב משה פרץ, רמ"כ כולל משאת משה, קרית ספר / בענין הנ"ל - הרב אברהם מאיר קפלן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב אליה ברוך קעפעטש, מח"ס ימי נחמיר ועוד, ירושת"ו / בעניני תוספת שבת - הרב שלום ברי"א סגל, מח"ס תוספת שבת, בני ברק / הערות שונות - הרב ישראל דענדעראוויטש, ירושת"ו / בענין טלטול שעון יד בשבת במקום שאין עירוב - הרב ישראל חיים ווייס, ירושת"ו / בענין מצוות צריכות כוונה - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / בענין חיוב תרומות ומעשרות בירושלים - הרב פינחס גראסקאפף, ירושת"ו / בענין עשה שלפני הדיבור אינו דוחה לא תעשה - משה גוטשטיין, ירושת"ו / בענין הפקר בית דין בהקנאה - חיים גוטליב, ירושת"ו.
הערות עמ"ס פסחים - הרב יואב רחנטל, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

מנחת חינוך מצוה שס"ב
ביאור הלכה סי' רע"א

קמח

הרב יעקב קאפיל רייניץ, ירושת"ו

פג תרצא

בענין הפרשת חלה ממצות מצוה - הרב דוד בן ציון קליין, רב מושב יסודות / בענין ברכת ימן וקריאת שמע שעל המטה לבילוי פסחים - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / על ידידותו של מרן הרה"ק רבי ישראל מסטאלין זיע"א עם הגאון רבי דוד מקארלין זצ"ל - הרב ישראל פילטשיק, ניו יארק / דעת הגאון רבי שלמה זלמן אוירבאך על כשרות תרופות הומאופטיות - הרב ד"ר אברהם רוזנטל, ירושת"ו / בענין תרופות הומאופטיות - הרב אברהם משה לבנוני, ניו יארק / בענין בישול סמוך לצאת החג ובענין תוספת שבת ע"י תפילת ערבית - הרב שלום בר"א סגל, מח"ס תוספת שבת, בני ברק / בענין קידושי חרש ע"י זכיה - הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים, ירושת"ו / בענין ברכת אירוסין - הרב משה יצחק טעמפלער, ירושת"ו / בענין שומע כעונד - הרב אהרן טננבאום, בני ברק / בענין שקיעת החמה - הרב יחיאל בנדיקט, בני ברק / ביאור בדברי חזקוני - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין קידוש שבת בדברים - הרב אליהו בן שמעון, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם בן מנחם, קרית ספר / הערות שונות - הרב לוי שיש, ירושת"ו / בד"ץ שילוח הקן - הרב רפאל בר"א אוירבאך, ירושת"ו / בענין מצוות צריכות כוונה - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / הערות שונות - הרב זאב צבי שייך, ניו יארק / הערות שונות - הרב אסף חנוך פרומר, קרית שמואל / הערות שונות בענינא דיומא - הרב ישראל דענדעראוויטש, ירושת"ו / בענין מצות כיבוד אב ואם בנכרי - הרב יאיר טרנובסקי, בני ברק / בענין קנין חצר כשיודע שהדבר בחצירו ואינו מכוין לקנותו - אפרים סגל, ירושת"ו.

הערות בשולי המנחת חינוך בעניני מפתה, אונס ומוציא שם רע - הרב יעקב קאפיל רייניץ, ירושת"ו

תיקוני סופרים

תשל

על הגהגה כמשנה ברורה הלכות ציצית
על הגהת הב"ח בבא בתרא דף ט'
על פירוש רשב"ם על פרשיות בראשית,
נח ולך-לך

הרב א. וואלפא, ניו יארק
יהושע פישמן, ניו יארק
הרב מאיר רוזנגרטן

פד תתלט

הערות שונות - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, אב"ד בירושלים תוכב"א / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה ירושת"ו / בענין סליחות בה"כ בפסח שני - הרה"ג ר' שריה דבליצקי, בני ברק / הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / קביעת מזווה קודם ל' יום - הרב יוסף דוד הלוי ליינער, רב דקהל בני יעקב, ניו יארק / על זמן שקיעת החמה וצאת הכוכבים - הרב ישראל דב קפלן, רו"כ בית וגן ירושת"ו / על הנ"ל - הרב אליהו ברוך קעפעטש, מח"ס ימי נחמיה ועוד, ירושת"ו / בענין תוספת שבת ויו"ט ובענין זיקת שתי הלחם למזבח - הרב יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד, ירושת"ו / בענין כשרות תרופות הומופאטיות - הרב יצחק מאיר האגר, צפת / בירורים במצוות פריקה וטעינה ובל תלין - הרב צבי חיים דישון, גבעת זאב / בענין מצוות לא תחמוד - הרב מאיר זיצמן, בני ברק / בענין מזיגת יין בזמנינו - הרב יצחק בן יוסף, בני ברק / הערות במשנתו של היעב"ץ ובענין כ"ג סיון - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין קביעות לצאת יד"ח בשמיעת ברכה מאחר - הרב שניאור זלמן דישון מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / על חלוקת ספר התהלים לימי החודש - הרב פרץ דיסיין, ירושת"ו / בד"ן אבידה שנמצאת

במלון - הרב שלמה זלמן טרובילן, ביתר / הערות שונות - הרב אריד בוטבול, ירושת"ו / על הערות במנחת
 חינוך בענין קידוש שבת בדברים - הרב יחיאל הלוי פראנד, לינדיץ / על ההערות במנחת חינוך - הרב יהושע
 גוטליב, ירושת"ו / על הנ"ל - הרב חיים דוד פדר, ירושת"ו / הערות שונות - הרב ישראל דענדעראוויטש,
 ירושת"ו / על ההערות במסכת פסחים - גמליאל רבינוביץ, בני ברק / נחום אבלים בשבת לכתחילה או
 בדיעבד - אליהו חיים פנחס, ירושת"ו / בענין אכילת בשר ישתית יוני ליל התענית ובשני יחמישי - הרב
 אברהם גוטליב, ביתר / על נוסח הקריש שבסיום מסכת - אריה לייב היינטל ביתר / בענין טומאת הרוכבים -
 יוסף ברא"ש גוטשטיין, ירושת"ו / בענין קבלה לנזירות - עמרם בלוי, ירושת"ו

תתפא

הרב משה מנחם הכהן קצבורג ירושת"ו
 הרב יוחנן בר"ע בריזל, ירושת"ו

תיקוני סופרים

בשבלי הלקט
 תיקוני סופרים



מפתח ענינים מפורט

תלמוד בבלי

שבת

השלים אות אחת כשבת
 פח: עניי כבוד כמחיצות במתן תורה
 קיח: קורא הל' בכל יום
 בירושלמי פ"א ה"ג

פסחים

הערות במסכת פסחים
 בענין הנ"ל
 ח. חמי טבריה בירושלים
 מט. העיד בקטנותו
 בענין הנ"ל
 נו. ישמעאל בן פיאיכי
 קכא: כהן דקמטי הנאה לידיה

ראש השנה

ב. ראש השנה למלכים
 ד. סוגיא דבל תאחר
 ו: תשלומי עצרת לגבי כל תאחר

יומא

יב. ירושלים לא נתחלקה לשבטים
 בענין הנ"ל
 יט: מעשה בצדוקי אחד וכו'
 כב: אסור למנות את ישראל
 שם, כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר
 כד. תרומת הדשן בכמה וכו'
 שם, ארבע עבודות זר כו'

(פ) סב(רי)
 (ופד) קלד(תתסד)
 (פג) סד(תלרו)
 (דפב) קיט(תקמג)

(דפב) קכו(תקנ)
 (ופד) קלט(תתסט)
 (דפב) קיח(תקמב)
 (דפב) קל(תקנד)
 (ופד) קיב(תתמב)
 (דפב) קלא(תקנה)
 (פג) קמח(תשכ)

(גפא) טו(שה)
 (פ) כ(קסח)
 (ופד) קלו(תתסו)

(פ) קלט(רפז)
 (דפב) קכד(תקמח)
 א(עט) כו
 (דפב) קלט(תקסג)
 (דפב) קמ(תקסד)
 (דפב) קמא(תקסה)
 (דפב) קמא(תקסה)

הרב ישעיהו דויטש
 הרב ישראל דענדעראוויטש
 הרב משה בצרי
 הרב ישראל דענדעראוויטש

הרב יואב רוזנטל
 הרב גמליאל רבינוביץ
 הרב ישראל דענדעראוויטש
 הרב יואב רוזנטל
 הרב אביגדר נבנצל
 הרב יואב רוזנטל
 הרב אסף חנוך פרומר

רבי יעקב מאיר מוציק
 הרב דוב בעריש ראזענבערג
 הרב ישראל דענדעראוויטש

הרב רפאל דוד פולק
 הרב פנחס גראסקאפף
 הרב יהונתן וינר
 הרב יעקב חיים סופר
 הנ"ל
 הנ"ל
 הנ"ל

ו(פד) קיא(תתמא)	הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין הנ"ל
ד(פב) קמג(תקסז)	הרב יעקב חיים סופר	כה. בסדר רפייס
ד(פב) קמד(תקסח)	הנ"ל	כח: אינו דומה תימור של לבנה וכו'
ד(פב) קמו(תקע)	הנ"ל	לב. להוצא את הכף ואת המחטה
ד(פב) קמו(תקע)	הנ"ל	לג: בגדי זהב כפרתן מרובה
ג(פא) כה(שטו)	הרב שמואל רוזובסקי	נג. בענין קטורת זרה
א(עט) מו	הרב ישראל דוב קפלן	פז: בג' פרקים בשנה וכו'
תענית		
א(עט) קלב	הרב דב גדליה דרקסלר	ו: מאימתי מברכין על הגשמים
מגילה		
ג(פא) קיא(תב)	הרב יעקב אשר פלדמן	יג: הפיל פור הוא הגורל
ניטין		
ג(פא) קיח(תח)	הרב ישראל דענדעראוויטש	לז: בענין קריביה דרב אסי
קדושין		
ה(פג) פז(תרנט)	הרב פינחס הלוי סגל	לב. משל בן
ב(פ) מה(קצג)	מאיר יחזקאל בוקשפן	נז: חולין שנשחטו בעזרה
יבמות		
ב(פ) נד(רב)	יעקב רוזנברג	ג: לפי שאין צרה אלא מאח
א(עט) קלב	הרב חיים נפתלי הכהן	צז. שפתותיו דוככות בקבר
א(עט) קלו	הרב ח. נחום ליכטנשטיין	
נדרים		
ו(פד) קמט (תתעט)	עמרם בלוי	ג: משכחת לה בכל תאחר
סוטה		
ו(פד) קלז(תתסז)	הרב ישראל דענדעראוויטש	מח. בטלה שורא פרנדא
בבא קמא		
א(עט) קלא	הרב דוב אהרן בריזמן	עה. מודה בקנס וכאו עדים
בבא מציעא		
ד(פב) כב(תמו)	הרב שמואל ד. הלוי סיגל	ו. תקפה אחד בפנינו
בבא בתרא		
ב(פ) קלט(רפז)	חיים גוטליב	נט. כופין על מדת סדום
סנהדרין		
א(עט) קלד	הרב ח. נחום ליכטנשטיין	פא: זר ששימש במקדש
זבחים		
ו(פד) קמח(תתעח)	יוסף ברא"ש גוטשטיין	ק. הכהן מיטמא לקרובים

רמב"ם ושלחן ערוך

א(עט) יח	ילקוט יד החזקה	רמב"ם
א(עט) כ	ילקוט יד החזקה	הלי שופר סוכה לולב הלי שקלים וקדוש החודש

א(עט) כא
 ג(פא) לז(שכז)
 ו(פד)
 ד(פב) יז(תמא)
 ז(פב) עא(תצה)
 ה(פג) עז(תרמט)
 ו(פד) מז(תשעז)
 ו(פד) קיג(תתמג)
 ו(פד) קכא(תתנא)
 ה(פג) לא(תרג)

הרב יחיאל זילברברג
 הרב מאיר זיצמן
 הנ"ל
 הרב זלמן נחמיה גורדברג
 הרב ריה אריה ציינזריט
 הנ"ל
 הרב אלעזר י. קונשט
 הרב צבי ח. רישוי
 הרב יחיאל זילברברג

רכויו לאוין בעבירה אחת
 ה' גזילה - בענין לא תחמוד ולא תתאוה
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בעניני כל תלין (א)
 בעניני כל תלין (ב)
 בעניני כל תלין (ג)
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 ערל באכילת קדשים ומעשר שני

אורה חיים

ציצית

הערה בדברי המשנ"ב בס"י
 בענין הנ"ל

תפילה

קריאת שמע קודם ברכת התורה
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 טעה בפסד"ז ודתחיל ברכת יוצר
 בענין סמיכת גאולה לתפילה
 נפילת אפים בבית הכלה
 בענין הנ"ל
 כיוון התפילה בכוחל המערבי
 סגולת זמן מנחה
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל

א(עט) קמו
 ה(פג) קנח(תשל)
 ג(פא) עט(שסט)
 ד(פב) קיא(תקלה)
 ה(פג) קמה(תשיז)
 ה(פג) קמז(תשיט)
 ו(פד) מג(תשעג)
 ו(פד) יא(תשמא)
 א(עט) קלז
 ב(פ) קכח(רעו)
 א(עט) קלא
 א(עט) קמו
 ב(פ) קלז(רפה)
 ג(פא) קיד(תד)
 ג(פא) קטו(תה)
 ג(פא) קטז(תו)
 ג(פא) קיז(תיז)
 ג(פא) קיז(תיז)
 ד(פב) קיא(תקלה)

הרב אריה לייב רוזנטל
 הרב א. וואלפא
 הרב שמואל ישעיה יפה
 הרב אביגדור נבנצל
 הרב לוי שיש
 הרב אסף חנוך פרומר
 הרב יעקב אשר פלדמן
 הרב שמעון הירש
 הרב שלמה אלברט
 הרב אפרים פישל שטיין
 הרב אביגדור נבנצל
 הרב מרדכי דוד לאנדא
 הרב לוי שיש
 הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
 הרב עזריאל ב. אהרנוביץ
 הרב אברהם מרדכי רינדר
 הרב משה גרשוני
 הרב ישראל דענדעראוויטש
 הרב יהודה זרחיה סגל

ברכת הפירות

כירור ברכת לחמניות מזונות (א)
 כירור ברכת לחמניות מזונות (ב)
 כירור ברכת לחמניות מזונות (ג)
 בענין הנ"ל
 כירור בדין פת הבאה בכיסנין
 בירך על המחיה במקום ברכהמ"ז
 ברכה על דבר המזיק

א(עט) קו
 ב(פ) צה(רמג)
 ג(פא) צג(שפג)
 ד(פב) קיא(תקלה)
 ו(פד) פו(תתטז)
 ו(פד) עג(תתג)
 ה(פג) לג(תרו)

הרב ראובן ח. שטיינבערג
 הרב ראובן ח. שטיינבערג
 הרב ראובן ח. שטיינבערג
 הרב אביגדר נבנצל
 הרב פינחס דיק
 הרה"ג ר' יוסף פליישמן
 הרב יעקב וואלפין

ברכת המצות

אם הברכה היא חלק מגוף המצוה

ב(פ) קלח(רפו)

הרב משה יצחק טעמפלער

בית הכנסת

קדושת ביהכ"נ ברחבת הכותל המערבי
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל

שבת

קידוש שבת בדברים - בדברי המנ"ח
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
חילול ב' שבתות על חשיב"ס
הנאת ישראל מנר שהדליק נכרי בשבת
טלטול שעון יד בשבת כשאין עירוב
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין תוספת שבת
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
ברכת בורא מאורי האש
בענין הנ"ל
הכנה משבת לחול
בעניני הכדלה
בענין הנ"ל
תוספת שבת ע"י תפילת ערבית

יום טוב

כישול סמוך לצאת החג
בענין הנ"ל

ראש חודש

יום כיפור קטן ותענית ער"ח

פסח

בענין זמן בדיקת חמץ
בענין הפרשת חלה מהמצות בער"פ
בענין הנ"ל
חליפי חמץ אחר הפסח
בענין מזיגה ביינות שלנו לדי' כוסות
בענין הנ"ל
ברכת זמן וקר"ש כליל פסח
מנהגי קארלין סטאלין לפסח (י)
כנ"ל (יא)

ספירת העומר וזמני השבועות

באופן ספירת העומר בצבור

הרב שמואל רכינוביץ
הרב יוסף ליברמן
הרב אביגדר נבנצל
הרב שמואל חיים י. גרובער

הרב יעקב קאפיל רייניץ
הרב אליהו בן שמעון
הרב אברהם בן מנחם
הרב יחיאל הלוי פראנד
הרב י. טוסיג, הרב ט. בוקשפן
הרב דוד אהרן בריזמן
הרב שלמה זלמן שמעיה
הרב ישראל חיים וייס
הנ"ל
הרב שלום סגל
הנ"ל
הרב יחיאל זילברברג
הרב זלמן נחמיה גולדברג
יואל בריזל
הרב שלמה זלמן שמעיה
הרב יעקב אשר פלדמן
הרב שלמה הלוי פראג
הרב אליעזר י. קונשטט
הרב שלום הלוי סגל

הרב שלום הלוי סגל
הרב יחיאל זילברברג

הרב יחיאל גולדהבר

הרב יעקב אשר פלדמן
הרב דוד מצגר
הרב דוד ב"צ קליין
רבי בנימין ארוואץ
הרב אריה גרוס
הרב יצחק בן יוסף
הרב יעקב א. פלדמן
יצחק יהושע שור
הנ"ל

הרב יוחנן גולדהבר

א(עט) נט
א(עט) סג
ב(פ) קכח(רעו)
ג(פא) קיג(תג)

ג(פא) קכז(תיז)
ה(פג) קמג(תשטו)
ה(פג) קמד(תשטז)
ו(פד) קלא(תתסא)
ג(פא) כח(שיח)
ד(פב) קיג(תקלז)
ב(פ) קירנח)
ד(פב) קכא(תקמה)
ג(פא) קכא(תיא)
א(עט) קמו
ד(פב) קטז(תקמ)
ו(פד) קיז(תתמז)
ו(פד) קט(תתלט)
א(עט) קיג
ב(פ) קלה(רפג)
ב(פ) קכז(ערה)
ה(פג) לח(תרי)
ו(פד) קיג(תתמג)
ה(פג) קכד(תרצו)

ה(פג) קכד(תרצו)
ו(פד) קיז(תתמז)

ו(פד) ק(תתל)

ד(פב) קיב(תקלו)
ד(פב) סה(תפט)
ה(פג) קיט(תרצא)
ד(פב) יא(תלה)
ד(פב) צו(תקכ)
ו(פד) קכא(תתנא)
ה(פג) קכא(תרצג)
א(עט) קכה
ג(פא) קג(שצג)

ב(פ) קלט(רפז)

בנוסח לשם יחוד קודם ספירת העומר
מנהגי קארלין לספיה"ע ול"ג בעומר
סליחות בה"ב בפסח שני
בענין כ"ג סיון
מנהגי קארלין לחג השבועות

בין המצרים

בעניני בין המצרים

סוכה

סכך פסול שהונח ע"ג הסוכה
סוכה ישנה ובגדר לשמה בסוכה

חנוכה

ברכת שעשה נסים בחנוכה
בענין הנ"ל
קטן שהגדיל בימי החנוכה

פורים

בענין משלות מנות
בגדר חיוב שמרה בשבת ופורים

יורה דעה

בשר בחלב

שיירי פת מסעודת בשר לחלב
לחם שעלה על השלחן עם חלב
בענין הנ"ל

תעריבות

בענין דבר שיש לו מתירין
בענין דבר שיש לו מתירין
כשרות תרופות הומאופיטות
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין טעם כעיקר

כיבוד אב ואם

כיבוד אב ואם בגוים
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל

תלמוד תורה

בענין מצות ת"ת בהרהור
בענין הנ"ל

הרב שמאי עופר היימי
יצחק יהושע שור
הרה"ג ר' שריה רבליצקי
הרב שלמה אלברט
יצחק יהושע שור

רבי משה נתן נ. למברגר

מרדכי נח הלוי סגל
הרב יואב רוזנטל

הרב אביגדור נבנצל
הרב שמואל זייפער
הרב שלמה אלברט

אהרן יוסף לוריא
הרב בעריש שמעיה

הרב יעקב יצחק רבינוביץ
הרב ישכר דוד בירנבוים
הרב יחיאל זילברברג

הרב אליעזר יחיאל קונשטט
הרב שמואל דוב בלוי
הרב יצחק מאיר הגר
הנ"ל
הרב אברהם רוזנטל
הרב אברהם משה לבנוני
אברהם ישעיהו הלר

הרב רפאל דוד פולק
הרב אליעזר יחיאל קונשטט
הרב משה פריץ
הרב אברהם מאיר קפלן
הרב אסף חנוך פרומר
הרב יאיר טרנובסקי

הרב דב גדליה דרקסלר
הרב אליעזר י. קונשטט

ד(פב) כח(תנב)
ד(פב) קג(תקכז)
ו(פד) קיג(תתמג)
ו(פד) קכד(תתנד)
ה(פג) קט(תרפא)

ה(פג) סא(תרלג)

א(עט) מג
א(עט) כט

א(עט) קלא
ג(פא) קיג(תג)
ב(פ) כה(קעג)

ג(פא) ע(שס)
ג(פא) פא(שעא)

א(עט) צט
ה(פג) צז(תורסט)
ז(פד) קיח(תתמח)

ב(פ) יז(קסה)
א(עט) לז
ב(פ) נט(רז)
ו(פד) קיח(תתמח)
ה(פג) קכג(תרצה)
ה(פג) קכג(תרצה)
ד(פב) מז(תעא)

א(עט) קמו
ב(פ) קכח(רעו)
ד(פב) קיד(תקלח)
ד(פב) קטו(תקלט)
ה(פג) קמז(תשיט)
ה(פג) קנא(תשכג)

ה(פג) מה(תריז)
ו(פד) קיג(תתמג)

ביליה

בענין מצות מילה

שרגא צבי היימליך (גפא) סו(שנו)

ספר תורה ומוזה

מצות כתיבת ספר תורה

הרב פינחס דיק

בדין חיוב מוזה בשוכר בית בחו"ל

הגאון רבי עובדיה יוסף

קביעת מוזה ע"י מי שאינו בר חיובא

הרה"ג ר' מאיר שמחה אורבך

קביעת מוזה קודם ל' יום

הרב יוסף ד. הלוי ליינער

א(עט) קלו
ד(פב) נג(תעז)
ו(פד) מה(תשעה)
ו(פד) קיד(תתמד)

שלוח הקן

בענין שילוח הקן

אבילות

בענין יציאת אבל מביתו בלילה

רבי יחיאל מיכל מגלונא

בענין הנ"ל

רבי יהודה מילר

ניחום אבלים בשבת

אליהו חיים פנחסי

ה(פג) קמה(תשיז)
ה(פג) ה(תקעז)
ה(פג) י(תקפג)
ו(פד) קמו(תתעו)

חשן משפט

לדין בלילה

הרב שלמה אלברט

מעמד שלשתן ע"י טלפון

הרב רפאל אורבך

מסירת מודעה על שותפות כשכועה

רבי שמואל הלוי (הזקן)

נאמנות עדים לומר קרובים היינו

הרב חיים כהן

עמידה בחלון ומרפסת מול חלון חברו

הרב מתתיהו שווארץ

קנין חצרו וידו שלא מדעתו

יהושע העשיל שטרנליכט

בענין הנ"ל

פישל סגל

קנין דברים וקנין אתן

הרב שלום סגל

בדין הלווה ודר בחצירו

רבי שמחה הכהן פריידמאן

קלא דשטר לגבות ממשעבדי

הרב בנימין פרידמן

בענין הנ"ל

הנ"ל

תשובה בדין ערב

רבי שמואל הלוי זלה"ה

חזקה בקונה מעכו"ם

הרב יוחנן שור

בענין גביה מנכסי חבירו

הרב צבי חיים דישון

השתמשות במעות מופקדים

הרב אהרן שטיינברג

בדיני שומרים

הרב אריה בוטבול

בדין אבידה הנמצאת במלון

הרב רפאל ברי"א אורבך

בענין הנ"ל

הרב אליעזר י. קונשט

בענין הנ"ל

הרב שלמה זלמן טרבילו

בענין השבת אבידת מומר

הרב יצחק אהרן טרבילו

שינוי השם בטעות לענין גניבה

רבי מרדכי מבייאלא זצ"ל

מיגו חוץ לבית דין

יצחק דב בוקשפן

בענין הנ"ל

הנ"ל

בענין הנ"ל

הרב אליעזר י. קונשט

בענין פריקה וטעינה

הרב צבי חיים דישון

א(עט) קלו
א(עט) קמג
ב(פ) ה(קנג)
ו(פד) טז(תשמז)
ב(פ) קלג(רפא)
ב(פ) מ(קפח)
ה(פג) קנא(תשכג)
ו(פד) נג(תשפג)
ג(פא) ה(רצה)
ג(פא) מח(שלח)
ו(פד) יט(תשמט)
ו(פד) ה(תשלה)
ד(פב) כה(תמט)
ד(פב) לז(תסא)
ד(פב) עט(תקג)
ו(פד) קל(תתס)
ה(פג) צא(תרסג)
ו(פד) קיד(תתמד)
ו(פד) קכט(תתנט)
ו(פד) יג(תשמג)
ו(פד) ט(תשלט)
ה(פג) נ(תרכב)
ו(פד) לה(תשסה)
ו(פד) קיג(תתמג)
ו(פד) קיט(תתמט)

אבן העזר

טור סימן מב - ע

טור סימן עב

עמידה בברכת אירוסין וז' ברכות (ב)

עמידה בברכת אירוסין וז' ברכות (ג)

בענין ברכת אירוסין והמסתעף

ברכת ארוסין ונשואין לכמה חתנים יחד

בענין ברכת אירוסין והמסתעף

כתיבת הכתובה ביום כשהחופה בלילה

חתימת עדי כתובה קודם קריאתה

בענין הנ"ל

בענין קדושי חרש

בענין הנ"ל

רבי אברהם רוזאניס

רבי אברהם רוזאניס

הרב שרגא רוזנבוים

הנ"ל

הנ"ל

הרב גבריאל צינגער

הרב משה יצחק טעמפיער

הרב פינחס מנחם ליפשיץ

הרב שלום מרדכי רדני סגל

הרב צבי חיים דישון

הרב זלמן נחמיה גורדברג

הרב שרגא פייביה רוזנבוים

אנעט טז

בנפ יבוקס

אנעט סט

בנפ סה ריג

גנפא קאנטיא

גנפא עהנשפה

הנפג קלג(תשה)

בנפ כט(קעז)

בנפ קט(רעז)

בנפ קלא(רעט)

דנפב ס(תפד)

הנפג קכה(תרעז)

ענינים שונים

בל תוסיף בקיום מצוה מספק

בענין הנ"ל

גדרי איסור כל תוסף

בענין שומע כעונד

בענין הנ"ל

בענין שקיעת החמה

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

בענין מצות צריכות כונה

בענין הנ"ל

שליח לסיים המצוה אם מברך

יוצא יד"ח בדרך קבע כשמיעה מאחר

חלוקת ספר התהילים לימי החודש

בענין הנ"ל

כשר ויין בב' וה'

הרב שניאור זלמן דישון

הרב אליהו ברוך קעפעטש

הרב שמאי עופר היימן

הרב אהרן טננבאום

הרב שרגא פייבל רוזנבוים

הרב יחיאל בנדיקט

הרב ישראל דוב קפלן

הרב אליהו ב. קעפעטש

הרב שניאור זלמן דישון

הנ"ל

הנ"ל

הנ"ל

הרב משה בצרי

הרב פרץ דיסין

הרב אברהם גוטליב

גנפא פו(שעו)

דנפב קטו(תקלט)

דנפב כח(תנב)

הנפג קלז(תשט)

הנפג קלח(תשי)

הנפג קמ(תשיב)

ונפד קיד(תתמד)

ונפד קיז(תתמז)

דנפב קכא(תקמה)

הנפג קמו(תשיח)

ונפד פב(תתיב)

ונפד קכה(תתנה)

הנפג סד(תלזו)

ונפד קכח(תתנח)

ונפד קמז(תתעז)

לשון חכמים, פסוקים ותפילות

רמזי תרי"ג מצות בעשרת הדברות

בענין הנ"ל

תרגום יונתן על כתובים

הראיני את מראיך (שיר השירים)

נוסח "דובין אבא"

נוסח "כשם שנכנס"

נוסח הקדיש בסיום מסכת

בענין הנ"ל

כיאור בדברי החזקוני בענין קנס

נוסח "אלי ציון"

הרב יעקב לב

הרב גמליאל גרינפלד (חלמיש)

הרב משה פרץ

רבי חיים חבריאי

הרב אלעזר שמואל בריעגער

הרב צבי שמעיה

הרב צבי חיים דישון

אריה לייב רוזנטל

הרב ח. נ. ליכטנשטיין

הרב זאב צבי שוין

בנפ קיט(רסו)

גנפא קיט(תט)

בנפ קלב(רפ)

אנעט ה

דנפב קא(תקכה)

הנפג קה(תרעז)

הנפג קח(תרפ)

ונפד קמח(תתעח)

הנפג קמג(תשטו)

הנפג קמו(תשיח)

בענין נדב ואכיהו
נוסח ולמען ישראל אבינו כסליחות
בענין הנ"ל
דברי שמואל הנביא (ש"ב כג)
שירת לכה דודי

דרושים

לשבת הגדול
לחנוכה
לחנוכה
לשבת שוכה

תולדות ישראל

מקום קבורת משה רבינו
רבי אלעזר הקליר
על דרכו של הגה"ק בעל הפלאה
ידידות ר"י מסטאלין עם ר"ד מקרלין
בספר סדר הדורות

ספרים וסופרים

הערות על ספר מקראי קודש
הערות על ספר בדק הבית
הערות על ספר מחנה אפרים

תשובות פאר הדור להרמב"ם
הרא"ש בכבא מציא פ"א סימן טז
פירוש הרשב"ם לפרשיות בראשית
בענין הנ"ל
הערה במנחת חינוך
הערות בשולי המנחת חינוך
בענין הנ"ל
בענין הנ"ל
הגהות הב"ח בב"ב דף ט
בענין הנ"ל
הערות במשנתו של היעב"ץ
הערות בשבלי הלקט
הערות בשו"ת הרא"ש
הג"מ שכנים פ"ח ה"ז
בחזו"א ב"ב ס"ב סק"י
במג"א רס"ג סק"יב

רבי משה חריף מבריסק זצ"ל
הרב יעקב חיים סופר
הרב אביגדר נבנצל
הנ"ל
הרב אריה בוטבול

רבי חיים כ"ץ
רבי שלום מפרוהבישט
רבי אברהם יעקב מסאדיגורא
רבי מיכל שייאר

הרב רפאל דוד פולק
רבי אפרים זלמן מרגליות
הרב ראובן הילמן
הרב ישראל פילטשיק
הרב יוחנן בר"נ בריוזל

רבי ישראל יעקב אלגאזי
רבי דוד מקארלין
רבי חיים אברהם ישראל
רבי משה חיים סוסקיני
רבי מרדכי אשיאר
הרב יוחנן בריוזל
הנ"ל
הרב אברהם דהן
הרב מאיר רוזנגרטן
הרב יעקב קאפיל רייניץ
הנ"ל
הרב יהושע גוטליב
הרב חיים דוד פדר
הרב יוחנן בריוזל
הרב יהושע פישמאן
הרב שלמה אלברט
הרב משה מ. קצבורג
הרב יוחנן בר"נ בריוזל
הנ"ל
הנ"ל
הנ"ל

ו(פד) ז(תשלז)
ד(פב) קלז(תקסא)
ו(פד) קיג(תתמג)
ד(פב) קלז(תקסא)
ו(פד) קלא(תתסא)

ד(פב) יג(תלז)
ב(פ) יד(קסב)
ב(פ) יד(קסב)
א(עט) ט

א(עט) קמז
א(עט) יג
ב(פ) קלג(רפא)
ה(פג) קכב(תרצד)
ו(פד) קנב(תתפב)

ד(פב) ו(תל)
יח(שח)

ה(פג) כג(תקצה)
ג(פא) קלא(תכא)
ש,ב, קלג(תכב)
ג(פא) קלג(תכב)
ה(פג) קנח(תשל)
ד(פב) קמח(תקעב)
ה(פג) קנד(תשכו)
ו(פד) קלב(תתסב)
ו(פד) קלד(תתסד)
ג(פא) קלב(תכא)
ה(פג) קנח(תשל)
ו(פד) קכב(תתנב)
ו(פד) קנא(תתפא)
ו(פד) קנא(תתפא)
ו(פד) קנא(תתפא)
ו(פד) קנב(תתפב)
ו(פד) קנג(תתפג)