

ק"ה אפריל סדרת פארה"ע

ב"ה

שנה טו

גליון ב (פז)

כסלו - סבת תשי"ס

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



המוערכת והמזליל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבימנעם ילין 11, ת.ד. 50197, ירושלים 91053

ב"ה
שנה טו
גליון ב (פו)
כסלו - טבת תש"ס

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת 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

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

גנוזות

עמוד

ה	רבי אלעזר קליר זצ"ל בעל "אור חדש" (תצ"ח - תקס"ב)	בענין רבית פחות משהו פרוטה
ח	רבי אורי שרגא פייבש זצ"ל אבד"ק ליסא (-תק"ל)	בענין הכרת מת ע"י טביעות עין וסימנים
יט	רבי משה חריף זצ"ל אבד"ק טרעספאלי (-ת"ק-)	בענין ברכות נר חנוכה

חידושי תורה

כא	הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי ראש ישיבת הכהנים, ירושלים העתיקה ת"ו	בענין שני שעירי יה"כ ששחטן בחוץ ובענין שינה הסדר בעבודת יום הכיפורים
כה	הרב משה שלום שור רו"כ הליכות עם ישראל נשלסק, קרית אונו	בענין אם חיוב שבועה דוקא בבית דין
לג	נתן נחום אנגלרד קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין ביטול ושכירות בעירובי חצרות
מא	מאיר גלויברמן ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין תרי ותרי אי מעמידים אחזקה

בירורי הלכה

מט	הרב גדעון בן משה ראש בית הוראה יחזה דעת, ירושת"ו	מעות שנאספו לצורך חולה ולא השתמש בהן
נח	הרב יחיאל טויסיג כולל ללימוד או"ח קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין הפסק בין נטילת ידים לברכתה (א)
סה	הרב יצחק קויפמן רו"כ לאסוקי שמעתתא, ירושת"ו מח"ס "יבקש תורה" ועוד	בירור בדין מכשירי גרמא בשבת
עז	הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין עמידה בברכת אירוסין והמסתעף (ד)
קיו	נתן שטרנהל כולל ללימוד חו"מ קארלין סטאלין, קרית ספר	בענין צד קדימה בנעילת וקשירת המנעלים

הערות

קכא

בענין קנין תורה והערות במנהגי תפילת שחרית - הגאון ר' שמעון בוקשפן, רו"מ קארלין סטאלין, ירושת"ו / בענין תקרובת ע"ז - הג"ר משה גרוסברג זצ"ל, מח"ס צפונות הרוגוטשובי / הערות בעניני קדשים / הרה"ג ר' שמואל הכהן רוזובסקי, ראש ישיבת הכהנים ירושלים העתיקה תוכב"א / בענין ניסוך המים - הרה"ג ר' אליעזר קונשטט, רו"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / בענין כוס של זכוכית - הרה"ג ר' דוד צבי הילמן, בני ברק / בענין זמן איטור לימוד קודם בדיקת חמץ - הרה"ג ר' יעקב אשר פלרמן, מח"ס מכת"ם ליעקב, ירושת"ו / בענין קביעת מזוזה ע"י מי שאינו בר חיובא ובענין מי שבירך על המחיה במקום ברכת המזון - הרה"ג ר' יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בירור הלכה, בני ברק / בענין פזמון לכה דודי - הרב פינחס צבי זינגער, רב קהילת בני יצחק, ניו יארק / תגובות והערות - הרב שלום ברי"א סגל, מח"ס תוספות שבת, ב"ב / בענין קידוש שבת בדברים - הרב עזריאל ב. אהרונוביץ, ירושת"ו / בענין שקיעת החמה לשיטת ר"ת - הרב נטע זילבר, ירושת"ו / בסוגיא דשף מטבע של חבירו - הרב דוב בייער, ירושת"ו / בענין מי שטעה ובירך על המחיה קודם ברכת המזון ובענין ברכה על ספק פת הבאה בכיסנין - הרב פינחס דיק, ירושת"ו / בענין הזמר לכה דודי - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יארק / בענין אי אכילה חרץ לטוכה נחשב לקום ועשה - הרב יצחק שרים, ירושת"ו / בדין טעה בברכת השנים בחורף - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ירושת"ו / הערות על מנחת חינוך בענין מצות ישיבת סוכה - הרב יחיאל הלוי פראנד, לונדון / בעניני מצות פריקה וטעינה - אברהם יששכר קניג, בני ברק.

קג

תיקוני סופרים

הרב יהושע מונדשיין, ירושת"ו	על שליחת יד בפירוש הרשב"ם
הרב מנחם בן שמעון	בענין הנ"ל
הרב אפרים זלמן הורוביץ, ירושת"ו	על כתב היד של פירוש הרשב"ם פרשת בראשית
הרב יעקב קאפיל רייניץ, ירושת"ו	שגיאות מי יבין
הרב שמואל משה קרמר, ירושת"ו	בהגהות אשרי
הרב יקותיאל זושא זילברשלג, אשדוד	במצות זכירת מעשה מרים

גנוזות

רבי אלעזר קאליר זצ"ל

אב"ד רעכניץ וקעלין

בעמח"ס "אור חדש" עמ"ס פסחים וקדושין

נולד בשנת תצ"ח לאביו הגאון רבי אלעזר זצ"ל (שנסחלק קודם לידתו ונקרא על שמו), נתגדל על ברכי זקנו אבי אמו הגאון רבי מאיר אבד"ק אייזנשטאט זצ"ל בעל "פנים מאירות", וכן למד אצל אביו חורגו הגאון רז"ו נכד הגאון בעל "ידי משה". ובהיותו בן י"ז שנה כבר נתפרסם שמו בעולם, ובעוכרו דרך העיר אמשטרדם ליווהו בני העיר ג' פרסאות. (נזכר בהקדמה לספרו "מאורי א"ש").

בצעירותו ישב על כסא הוראה בק"ק זאבלדאווא, ובשנת תקכ"ח טרם הגיע לשלשים שנה קיבל כתבי רבנות משני קהלות בישראל רעכניץ ודעסוי, ובחר בק"ק רעכניץ שם הקים ישיבה גדולה והרביץ תורה ברבים, בשנת תקל"ח ביקשוהו עוד שלש קהלות לכהן פאר בעדתם, ה"ה ק"ק ווישניצא, באסקאוויץ וקעלין, ובקעלין ישב עד יום פטירתו ט"ו מרחשון תקס"ב.

היה נערץ על גדולי דורו ובמיוחד הגאון בעל "נודע ביהודה" שהיה מחותנו, ונדפס בספר נודע ביהודה ארבעים ושלשה שו"ת שעברו ביניהם ומתארהו בתוארים מופלגים. הגרחיד"א זלה"ה בספרו "שם הגדולים" מערכת ספרים ערך "פנים מאירות" כותב: "... וכן בתו הגאון מהר"ר אלעזר היה אב"ד בק"ק רעכניץ ואח"כ בק"ק קעלין ויש לו שם גדול בהריפות ובקיאות..."

חיבר ספרו "אור חדש" ב' חלקים, גם חיבר ספר חוות יאיר חדש תוכחת מוסר ודרושים בהסכמת בעל נודע ביהודה ובעל הפלאה זי"ע, ושו"ת "חקר הלכות".

בנו היה הגביר החריף ר"א זיסקינד מבראד, וחתניו היו הגאון רבי יצחק זצ"ל אב"ד אמיסטאבאוו וראב"ד כסלאנים, והגאון רבי יצחק פרענקל זצ"ל אב"ד ליכטענשטאט, והגאון רבי דוד יהושע העשל זצ"ל הורוויץ בן הגאון בעל מחנה לוי, והגאון רבי משה אב"ד צעהלים בעמח"ס "חוט המשולש", והרב רבי יקותיאל זלמן מקלעצק נכד להרמ"א.

להלן אנו מדפיסים מלפול על עניני רבית שנרשם מפיו ע"י הגאון רבי יצחק בהגאון רבי משה יהודה זצ"ל מלעברטוב, שהיה בן דודו של רבינו בעל אור חדש, בקונטרס שלו כתי"י על פרשת בהר, שבו רשם דרושים ופלפולים מגדולי דורו, ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 24.

בענין רבית פחות משה פרופה

בשם הרב הגאון המפורסם מ"ו אלעזר אב"ד ק"ק רעכניץ

ב"מ דף ס"א ע"א. רבינא אמר לא נשך באוכל ולא רבית בכסף צריכי קרא דאי כתיב את כספך לא תתן לו בנשך ואכלך במרבית וכו' אלא גז"ש למה לי לנשך כל דבר אשר ישך ולא כתב

במלוא אלא בלוא ע"ש היטב, אמר רבא למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית לאו בגול לאו באונאה, ומשני צריכי דאי כתב רחמנא לאו ברבית הו"א משום דחידוש הוא דאפילו בלוא אסרה רחמנא כו' ע"ש באורך. ועיין בשו"ע יו"ד סימן קס"א ועיין במור דכתב רמ"ה וז"ל דאפילו בפחות משהו פרוטה אסור מן התורה, והקשה הגאון בית יעקב בשאלות ותשובות שלו (סימן קי"ג) דלפי רמ"ה דסבר דאפי' בפחות משהו פרוטה ג"כ אסור א"כ מאי קאמר רבא לאו ברבית למה לי דילמא משו"ה כתב רחמנא לאו ברבית להורות דאפי' בפחות משהו פרוטה נמי אסור דמגול ואונאה לא הוה ידעינן זה.

ונתחכמו בו כמה גדולי עולם עד שכתב הגאון בעל באר יעקב (פירדא חקב"ז על שו"ע יו"ד סי' קס"א) שנעלם מכל גדולים אלו תוס' במסכת כתובות דף מ"ו ע"א ד"ה אתיא שימה שימה ע"ש בתוס'. אך כמה מפרשים תירצו דאינה קושיא כלל, דהקשו המפרשים מאי פריך רבא לאו ברבית למה לי הא י"ל כדלעיל לעבור עליו בב' לאוין, ותירצו דהכא פריך רבא למה לי ב' לאוין לכתוב רחמנא חד לאו וידעינן מיניה גול ואונאה, אך י"ל דזה ג"כ אינה סברא כלל דדילמא להכי צריך לעבור עליו בג' לאוין, וע"כ צ"ל דהכי פריך למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית וא"ל לעבור עליו בב' לאוין, א"כ קשה לקמן על המתניתין דנקט רק ב' לאוין הא איכא ג', א"כ כיון דחד קרא הוה כתוב בתורה הוה ידעינן ממילא פחות משהו פרוטה, אך הגאון בעל משנה למלך (הל' מלוא ולוה פ"ז ה"א) הקשה למה לרבא לומר דאי כתב רחמנא לאו ברבית משום דחידוש הוא הו"ל למימר הכי דאי מרבית הו"א אפי' פחות משהו פרוטה.

ותירץ הגאון ב"ר [בן דודי] הנ"ל והסיגנון כך, דהכי קאמר רבא חידוש הוא ואת"ל לאו חידוש הוא א"כ אית ליה פירכא מה לרבית שכן אסור אפי' פחות משהו פרוטה, דהא בהא תליא דאי אמרינן דלאו חידוש הוא ממילא מוכח דין דהרמ"ה דרבית אסור אפי' פחות משהו פרוטה, דהא יש להוכיח פסק רמ"ה ז"ל דפחות משהו פרוטה אסור ג"כ ולא ממעטינן מכלל ופרט כמו שכתבו תוס' בד"ה אם אינו ענין רק קרקעות ועבדים ולא פחות משהו פרוטה, ועיין בסו"ו כסימן הנ"ל שמתמיה על פסק הרמ"ה דאמאי לא ממעטינן מכלל ופרט כמו שכתבו תוס' בהדיא, ועי' תירץ הרב הגאון הגדול רבן של בני הגולה בעל מחבר ספר אשל אברהם דהכלל ופרט לא כתיב אלא בלוא לבד, דהכלל לא תשך אצל לוח כתיב, ונשך כל דבר אשר ישך נמי אצל לוח כתיב, אבל גבי מלוא לא כתיב כלום, והרמ"ה ג"כ אינו אוסר רק במלוא אבל לא בלוא דהלוא מותר בפחות משהו פרוטה ע"ש היטב, אך קשה אמאי כתבו תוס' דוקא בפחות משהו פרוטה אבל קרקעות ועבדים לא כתבו תוס' ששייך רבית, אך ע"ז יש לתרץ פשוט דהא בפחות משהו פרוטה הוכיח רמ"ה שפיר כנ"ל, ועיין בהרא"ש על הגמ' פרק איזהו נשך דף ע' ע"ב (ס"ב ב) ישראל שיצא מן הכלל וכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית דכתיב וחי אחיך עמך דאין אנו מצווין להחיותו, ומ"מ אסור ללות ממנו ברבית אע"ג שחטא ישראל הוא והנותן לו רבית עובר משום לפני עור לא תתן מכשול, ועיין במור סימן קנ"ט שהביא ג"כ דברי הרא"ש ז"ל, ועיין בדרישה (ס"ה ק"ט ג) שהקשה האידך מותר להלוותו ברבית הא כיון דהוה כישראל כזה שאסור ללות ממנו משום לפני עור כו' א"כ כשאני מלוא לו מעות שיתן לי רבית כזה ג"כ הישראל עובר משום לפני עור כו', דהא המומר עובר משום לא תשך, ותירץ הדרישה בשם נימוקי יוסף דעיקר איסור של הלואה הוא משום דהמלוא מוזהר שלא ליקח רבית, א"כ הא דעובר הלואה משום לא תשך היינו משום שהוא הביא איסור להמלוא והיינו עיקר משום לפני עור, וכיון דמומר הוא אין הישראל מצווה להחיותו א"כ יש היתר להמלוא ליקח ממנו רבית לכך הלואה נמי אינו עובר עליו משום לפני עור ע"כ תוכן דבריו.

ועיין במהר"ם שיף שהקשה בדרך ע' ע"ב על דברים אלו דעיקר איסור של הלוח משום לפני עור כו' א"כ למה ליה לרבינא הגז"ש גבי מלוה להורות דאסור בנשך כל דבר אשר ישך הא ע"כ מוכח דהמלוה ג"כ עובר משום רבית כל דבר, דאי בלוה אסר רחמנא דוקא נשך כל דבר קשה הא עיקר איסור משום מלוה והמלוה מותר בנשך כל דבר, אע"כ מוכח דהמלוה ג"כ אסור א"כ למה לי גז"ש. ויש לתרץ כך דע"כ צריך הגז"ש גבי מלוה משום פחות משהו פרוטה דאינו אסור רק גבי מלוה ולא אצל לוח, וא"כ אי לא הוה ידעינן רק מסברא דאמאי אסר רחמנא גבי לוח נשך כל דבר לא הוה מוכח רק הא דאסור אצל הלוח, אבל פחות משהו פרוטה דליכא איסור גבי לוח הו"א דאינו אסור גבי מלוה רק כסף ואוכל דכתיב גביה, אבל לא כל דבר לפיכך כתב גז"ש להורות דהמלוה דומיא ללוח בכל ענין אפי' בפחות משהו פרוטה ג"כ דומיא ללוח בנשך כל דבר, וכל זה אתי שפיר א"א דפחות משהו פרוטה אסור גבי מלוה, אבל א"א דמותר קשה קושית המהר"ם שיף הג"ל, א"כ לפ"ז הוכיח הרמ"ה ז"ל דינו שפיר מכת קושית מהר"ם שיף הג"ל, ודוק היטב, רק לפי הררישה הג"ל שכתב דעיקר איסור הלוח הוא רק משום לפני עור כנ"ל א"כ מאי משני הגמ' דאי כתב רחמנא לאו ברכית משום חידוש הוא דאפי' בלוה אסרה רחמנא, מאי חידוש יש בזה יותר משאר לאוין דאנו עוברים תמיד על כל איסורים משום לפני עור וכאן ג"כ משום לפני עור, וכזה אשכחן בכל התורה כולה, וא"ל דזה הוה חידוש דכאן עובר ג"כ בלא תשיך ז"א חידוש כלל דכמה איסורים יש שעוברין עליהן משום כמה לאוין כגון אכל פוטיחא (פסחים כד.), א"כ לפ"ז מתורץ קושית הגאון בעל משנה למלך דהכי אמר רחמנא שכן חידוש הוא, ואת"ל לאו חידוש הוא וכדברי הדרישה דעיקר איסור לגבי לוח משום לפני עור א"כ קשה גז"ש ל"ל הא ממילא מוכח דהמלוה עובר משום נשך כל דבר כקושית מהר"ם שיף, אע"כ צ"ל דהמלוה עובר אפי' בפחות משהו פרוטה משום נשך וכדפסק הרמ"ה ז"ל, א"כ שפיר י"ל שאני רבית דאסור בפחות משהו פרוטה א"כ דברי הרמ"ה הן הן דברי רבא וכנ"ל. ודוק היטב ודפח"ח.

★ ★ ★

רבי אורי שרנא פייביש זצ"ל

אבר"ק ליסא*

בענין הכרת מת על ידי מביעות עין וסימנים

מה שאירע סמוך לק"ק פרייאשטאט בגליל פוזנן בענין ענוגה וזה גביות ערות

כמותב כי תלתא כתרדא הוינא אתא לקדמנא האלוף מהר"ר ליב חרי"ק ז"ל מפ"ש והעיד בת"ע אליונ"ע [בתורת ערות אם לא יגיד ונשא עונן] בזה הלשון, כ' אלימלך פילטא בהר"ר זאב וואלף מזאברייט שהיה דר בפ"ש הלך מפ"ש ביום ד' ר"ח סיון תקדא"ל [תקכ"א לפרט], וביום ש"ק ד' סיון באה אשתו וזעקה במר נפשה לפני האלופים פרנסים ואמרה בעלי הלך לפירמענט ואמר שישוב לביתו על ש"ק הסמוך ועכשיו שלא בא לבי נקפה ובקשה שישלחו פרנסים שלוחים לסביבת פירמענט לחקור אחריו ודחה אותה אולי מקרה הוא ועוד מחר ישוב, וביום א' ערב חג שבועות זעקה אשתו שנית ושלחו הקהל מפ"ש ציר בגוים לסביבות פירמענט ושכ בלי חקירה, וביום ו' א"ח [אסרו חג] דשבועות שלחו קהל פ"ש ארבע אנשים יהודים שלכו ויחפשו ויחקרו בכל צד ולא שמעו מאומה ממנו, עד ששנים הלכו לסביבות פירמענט ועמדו על חקירה והוגד להם שכ' פילטא היה שם ביום ה' העבר ב' סיון הג"ל האבין זיא גיפרענט האט ער ניט גיזאנט וואו ער וויל הין גיזן, והשיבו שאמר ער גיהט על פרופסטייא צום שעפיר אויף דעם זאגד ומשום וויל ער לביתו, והלכו תיכף השלוחים הג"ל משם לשעפיר ושאלוהו על אודותיו, והגיד להם שכ' פילטא היה פה יום ה' הג"ל וקנה מעפיל המאה ותרנגולת ואמר שרוצה לילך לכפר סמערקאווי ומשרת משעפיר פגע בו בדרך סמערקאווי ושאל לו להיכן הלך, והשיב לו כ' פילטא כי הולך הוא לסמערקאווי, והלכו שלוחים הג"ל לסמערקאווי, ושאלו לאנשי כפר אם לא ראו את כ' פילטא ואם לא ידעו ממנו, והשיבו שכ' פילטא הג"ל הנקרא בלשונם פיטר היה כאן קודם חצות יום ה' הג"ל והלך לבית כפרי הנקרא לוקום, והלכו השלוחים לבית הכפרי לוקום הג"ל, ושאלוהו על כ' פילטא והשיבה הערלית שהיה כאן יום ה' הג"ל קודם חצות היום וקנה ממנה המאה וכדומה, ושאלה אותו וואו גיהשט אהין, ואמר לה שילך לכפר גורשקי, ומשם ילך לביתו על ש"ק והי' זה אחר חצות יום ה', ושאלה אותו דוא טראגשט שוועהר, והשיב שילך לאחיד לגורשקי דארט האב ג"כ קונה גיוועזן שני עורות כבשים אונ' האב זיא אב גלינט אצל שעפיר וויל שם הכל אב ליגן אצל אחיד אונג וויל לידית לביתי גיהן על ש"ק, ומשם הלכו השלוחים לגורשקי לחקור אחריו, ואמרו הכפריים דרשם שלא היה כלל כאן בגורשקי, והכפרי אחי הערלית הג"ל אמר שתמה עליו שלא בא אצלו אור ליום ו' עש"ק כאשר הגיד לו בהליכתו שיהיה באותו לילה בחזירתו, והלכו אצלו השעפיר ושאלוהו עליו ואמר שלא בא ועדיין מונח אצלי שני ע"כ [עורות כבשים] הג"ל, ומשום שבו השלוחים לפ"ש ביום ה' מ' סיון והגידו לפני מ"ץ ופרנסים את כל ונוכחת הג"ל.

ואח"ז דברתי אין ברירה איך וויל זעלכר ארויז מיט דיא שני שלוחים הג"ל וגם ר' נפתלי מפ"ש זייגן מיר ארויז בעש"ק יוד סיון אין דעם וועגן וואו השלוחים הג"ל זייגן צוריק גיקומן ובאנו לכפר גורשקי והלכנו לשעפיר האט ער גיזאנט דיא שני ע"כ [עורות כבשים] וואש פילטא האט גיקויפט האט אצלי גילאזן בהליכתו לפירמענט אונג איז ניט צוריק גיקומן, דיא ע"כ [עורות כבשים] ליגן נאך אצלי, ושאלו הכפרי הכפרת דיין שוועסטר האט דאך גיזאנט דער פיטר איזט אצליך גינאנגין, האט ער מיטב גיוועזן

ער איז ניט בחירתו אצלי גיקומן איר מחט חוקר זיין אחריו כסמערקאווי, זוא זיינין מיר גפארין לסמערקאווי האב איך גזעצט שולטצן גריכט אונ' גבעמן אויש צו הערין דעם לוקום והערלית שלו כגדון הנ"ל, ואמר השולטצן שהיה כאן יום ה' הנ"ל ושתה שכר והיה לו שק מעות מטבע ה' פגמר וג"ש, וכאשר בא הכפרי לוקום הנ"ל לפני השולטצן האב איהם גפראנט אלי דיא לייט אין דארף האבין גזעהן אחמול ח' ימים דען יהודי פיסר מפ"ש בייא דיר אריין גיהן וואו הין איז ער גיגאנגן, והשיב איך בין גיוועזן באותו יום אין פעלד מיך דונקט איך האב איהם גיזעהן גיהן נאך גורשקי אונ ער האט מיר גיזאנט ער ווערט אפשר גיהן נאך מואך, ושאליתו ער נאך מואך גיהם, זוא גיהם ער אום ג' פרסאות מיט זוא איין משא, ושתק ולא ענה דבר, האב איך גהיישן זיין ערלית רופין, ואמרה לפני השופט ולפנינו כאשר אמרה תחלה לשלוחים הנ"ל בלי שום שינוי, האבין מיר אנדריי כפרים מכפר הנ"ל גפראנט האבין אלי גיזאנט מיר האבין איהם ניט גיזעהן ארויש גיהן מיר קאנין דעם פיסר וואהל קודם חצות האבין מיר איהם גיזעהן אריין גיהן בבית לוקום הנ"ל אבר הרוח האבין מיר איהם ניט גיזעהן גיהן, אונ לוקום גוי' האט אויך גזאנט ווייל ער האט וואלין גיהן לגורשקי אונ' איז ניט לשם גקומען ווערט ער זיין נהרג ווארדן בער מחט איר אים זוכין בער ווערט אים פונדן, ובקשתי מהשופט לבקש בער, זוא זיינין ב' גריכטש לייט ולהבריל ר' נפתלי וכ' חיים מפ"ש גגאנגן להיער והחזיר ר' נפתלי אצלי ואמר שמצאו אותו אין איין קיהן גרוב בער מיט זאנד צו גרעקט זיינין מיר אלי לשם אונ' האבין דאש קבר גלופט אז מאן זאל דעם הורג קאנין ארויז היבן, אונ' האבין גזעהן דאס ציצית כנפות אויף איהם ליגן האבין מיר גוויזן דיא ערליים זעהם עש איזט איין יהודי אונ' דאש פנים איזט גיוועזן צו גבונדן, מיר האבין וואלין זעהן אויב מיר איהם קאנין דער קענין, זוא האב אים דער קענט רעכט במביעות עין דאש פנים איזט פריש אונ רופ גיוועזן אונ ער האט גיהאט בחייו איין גרושי ליפא אונ' איז גשטופלט גיוועזן אזו איז ער גיפונדן ווערדן אונ' ערקענט אונ' האב גיזעהן איין חבלה איין ריטץ אויף דעם שמערין איז נאך רופ גיוועזן אונ' איז דער כרייט איבר דען שמערין אבר קיין שינוי איז גיוועזן אן פנים איזט רק מעט אויף גלאפין גיוועזן, אבר הגוף ורגלים איז שמארק אויף גלאפין גיוועזן, אן דיא חוטם שלו איזט קיין שינוי גיוועזן, אונ דאש ציצית כנפות האב איך ג"כ גזעהן מיט גלעזני קנעפכר וויא ער פלעגט צו מאכין לפי הנשמע, כל הנ"ל הגיד בעונש הנ"ל, וגם הגיד בעונש הנ"ל אז ער האט ווייטער קיין שינוי גזעהן בפרצוף פנים של כ' פילטא הנ"ל רק כמו שהיה בחייו כן הכיר אותו נור איבר דען שמערין אויבן נאהנט אצל צמיחות שערות איזט איין חבלה איין ריטץ אין דיא כרייט גיוועזן בודאי רחוק יותר משני אצבעות איבר דיא עיניים אונ פון דען שלאק האט מאן אן גזעהן אן דיא שערות זיינין אוועק גשלאגן גווארין כל הנ"ל הגיד ר' ליב בת"ע בעונש הנ"ל יום ב' י"ג סיון תקד"א"ל.

שוב אתא לקרמנא כ' חיים כץ מפ"ש והעיד ג"כ בת"ע אליונ"ע ואמר הכל כמו שאמר ר' ליב הנ"ל בלי שום שינוי, וגם הוא היה בשעה שמצאו ההורג שהיה מלוכש בציצית האב איהם דער קענט רעכט כמו בחייו דש פנים איז נאך גאנץ פריש גיוועזן דיא חוטם איז גוועזן כמו בחייו רק סמוך לשערות ראשו איזט איין חבלה גוועזן בודאי רחוק מעינים כ' אצבעות איך האב איהם רעכט גיקענט במ"ע [במביעות עין] אז דאש איז גוועזן כ' פילטא מפ"ש כ"ר וואלף ער איזט שכנו גוועזן בחייו כבה"כ [בבית הכנסת] ווען איך ניט גיוואושט ער פעלט אונ העט זוא גיפונדן העט איהם כאלד רעכט דערקענט דש פנים איז גנץ רופ אונ' פריש גיוועזן כמו בחייו אונ דיא ליפא איז גיוועזן כמו בחייו, גם דיא שמופלן אין פנים איז לגמרי קיין שינוי גוועזן אונ' זוא בלד אלש האב ציצית כנפות דער זעהן האב בלד דער קענט אן דען ערשמן קנעפיל אז איז ציצית כנפות שלו וואש ער אן נהאט בשבת וי"ט אבר דער גוף איז גנץ לבן גוועזן כשלג אונ' שמארק אן גילאפין כל זה העיד כ' חיים בת"ע בעונש הדין הנ"ל.

שוב אתא לקדמנא כ' נפתלי מפ"ש והעיד בת"ע כאליונ"ע כמו שהעידו עדות ראשונים וגם אמר כאשר שאלה את ערלית הנ"ל שלא חזר כ' פילטא יום ה' ב' סיון, השיבה הערלית וזא מוז נהרג זיין ווארדן ביער ותמצאנו שם ביער, וכן היה שמצאו ביער נפש אדם מלוכש בציצית ופניו היו מכוסה בחתיכה קאמזאל קרוע, וכאשר נתגלה הפנים בין וער דער שראקין גיווארדן האב אים כלד רעכט דער קענט אלש דאש איז בעו"ה כ' פילטא מפ"ש איך בין שמנה ימים צו פור מיט איהם גיגאנגין בכפרים האב אויך רעכט דער קענט הציצית כנפות שלו הן הציצין והן הכפתורים אונ' אן דען פנים איז כלל קיין שינוי גוועזן עש איז רוט גיוועזן כמו בחייו אונ דיא חוטם איז ברייט גיוועזן כמו בחייו, אונ' דיא ליפ איז דיק גוועזן אונ גשמופלט כמו בחייו בלי שום שינוי כלל... [ווען] איך העט ניט גיוואושט אז פילטא פעלט העט איהם ג"כ רעכט דער קענט כאשר איז לגמרי קיין שינוי גוועזן בפרצוף פנים רק סמוך לשערות במקום... האט איין חבלה גיהאט איכר דען האלכין שמערין בודאי יותר רחוק מעינים יותר משתי אצבעות ער האט איין גאנץ הוכן שמערין גיהאט כ"ז העיד ר' נפתלי בעונש הנ"ל.

שוב אתא לקדמנא כ' בער כץ והעיד בת"ע כאליונ"ע ככל הדברים הנ"ל בעדות ראשונים, הונבה בפנינו בי דינא כל הנ"ל כדין וכדת יום ב' י"ג סיון תקד"א ל.

הק' פייבש חונה בק"ק ליסא והמדינה יע"א

הק' מרדכי זילם

הק' מרדכי ספוזנן

והנה אשה עלובה וגלמודה אשת כ' פילטא הנאכד צועקת במר נפשה להושיע לה מכבלי ענווה, והנה מתוך חומר א"א לא מלאני לבי להתיר עם בי דינא פה אם לא כשאצרף שני גדולי הדור שישכימו עמי לזאת אכתוב דעתי מה שנלע"ד לכאורה בנדרן זה, וזה החלי בעו"ה.

לכאורה נראה פשוט להתיר כאשר שארבע עדים מעידים שמכירו אותו כמ"ע [במביעת עיין] בלי שום שינוי, ולפי מה שמסקי האחרונים וכן מסיק הב"ש בסי' י"ז ס"ק פ"ד אם גופו שלם וספק תוך ג' ימים יש לסמוך אר"ת א"כ נדון דידן פשיטא יש להקל, אמנם עומד לנגדי לפמ"ש הרש"ך בשו"ת שלו והובא בכה"ג סי' י"ז באם שהלך א' לחזור בעיירות על ג' ימים ולא בא ומצאו הורג א' שמנה ימים אחריו כיון שהיה ברעתו לכוא בוודאי תוך ג' ימים הוי קרוב לודאי שנהרג לאחר ג', ולא הוי כגדר הספק תוך ג' ימים והוכיח זה שלא יהיו דבריו בתשובה שהובא במור אה"ע סי' קי"ח ע"ש פסקו שפסק כר"ת סותר ידידיה ארדייה ודברי טעם הם, וכן הובא סכרא זו בהרכה תשובות, ובנדרן דידן היה אמר לבני ביתו שעל ש"ק יכא לביתו כמו שהיה דרכו תמיד ומכ"ש שעל חג השבועות א"כ אודא כזה שיש לסמוך אדברי ר"ת כיון דהוי ספק תוך ג' ימים, ואף דאיכא תרי עדים שאמרו שמכירין כמ"ע כיון דהוי לאחר ג' ימים א"כ ליכא מ"ע ודילמא אחר הוא ונשתנה לצורת של פילטא, וכ' פילטא הלך מזה, ועוד יש להסתפק בנדרן זה כיון שהעידו דגופו נתפח הרבה א"כ ל"ל מ"ע כ"א כפנים ומבואר כרא"ש ובמור לשיטת ר"ת דמתיר כגופו שלם היינו ע"י גופו וצורתו, ולפי שביאור מהרח"ש בקונטרס עגונות דאין להכיר גופו כ"א ע"י סימנים כגופו אית ליה מ"ע כגופו ע"ש שהארך דהיאך שייך מ"ע כגופו וזולת ע"י סימנים, וכיון שכן היאך שייך בנדרן דידן שמכירין ע"י גופו וצורתו כיון דגופו נתפח הרבה וכבר סתום הש"ע כרא"ש וסור בסי' י"ז סעיף כ"ח והח"מ וכ"ש הכיאו בשם המרדכי דפ"פ [דפרצוף פנים] לתור סני בלא גופו אבל אנו אין לנו אלא דברי הש"ע דסתום כרא"ש וסור, גם יש להסתפק בזה הענין כאשר שהעידו שהיה לו חבלה על מצחו א"כ לא הוי פ"פ שלימה וגם הגוף נמי כמו כן אינו שלם כיון שנתפח הרבה, ובוה גם

ר"ת מודה כמבואר, וכדי למצא היתר לכבלי ענוגה אמרתי להאריך קצת מה שנלע"ד בזה
 ההנה לכאורה מה שעומד לנגדי כיון דליכא בגופו ט"ע א"כ לא מהני כמו שמפרש הרא"ש
 משמע מדברי הב"ח כפי שביאר דברי הרא"ש והטור אם לא ראה הטביעה אף אם לא נשאר
 אלא פ"פ מהני ט"ע ע"י סימנים אף אם לא ראה לאלתר ע"ש, וא"כ כיון דכאשתהי סגי אע"ג
 דאיכא חשש שמא מותפח כמו דאסיק הש"ס ביכמות דף קכ"א דט"ע ע"י סימנים מהני, א"כ
 ה"ה בלאחר ג' ימים ביכשה דנמי ליכא חששא אלא שמא מותפח מהני בט"ע ע"י סימנים
 בפ"פ לחוד, ובגדון דידן כיון דאומרים העדים שמכירין בט"ע וסימנים דאית ליה שפתו עבה
 ושטופלין מפאקין אשר הובא בשו"ת מהרשד"ם ובכמה תשובות אשר י"א דהוי סימנים
 מובהקים אף דלא הוי ס"מ עכ"פ סימנים גרועים לא הוו, וא"כ בפ"פ לחוד סגי בט"ע ע"י
 סימנים, אמנם דברי הב"ח קשה להולמן דבהדיא כתבו תו' בשם ר"ת דף ק"ך ע"א דלא מהני
 אלא גוף שלם, דלפמ"ש התו' לאוקימתא קמא לר"ת דמתני' מיירי בלא גוף שלם והיינו דקתני
 במתני' אע"פ שיש סימנים אפי' ט"ע ע"י סימנים לא מהני דלמ"ש התו' ועוד דלא קמיירי מתני'
 בט"ע אלא ע"י סימנים לחוד משמע לאוקימתא ראשונה אף ט"ע ע"י סימנים בלא גוף לא
 מהני, ואפ"ה קתני במתני' אין מעידין לאחר ג"י משמע אף בפ"פ ואית ליה ט"ע ע"י סימנים
 אפ"ה לא מהני, וא"ל דלא קאי אלא אפ"פ אבל על פ"פ שיש בו סימנים לא קאי, וקצת יש
 להוכיח מדלא קתני אחר סיפא אעפ"י שיש בו סימנים בגופו ובכליו, אבל ז"א דהא יל"ד האיך
 קתני במתני' אין מעידין אלא על פ"פ הלא שימת ר"ת בגוף שלם נמי מהני אע"כ צ"ל דודאי
 גוף שלם נמי מהני אלא דרוצה למנקט הסיפא אין מעידין לאחר ג"י וזה מהני בגוף שלם אף
 דליכא פ"פ שלם רק ע"י סימנים בט"ע ומש"ה נקט רישא בפ"פ ולפי"ז מש"ה לא קתני אחר
 הסיפא אעפ"י שיש סימנים דכאמת בגופו שלם ע"י סימנים בט"ע דמהני (דזולת זה לא שייך
 ט"ע בגופו כמ"ש מהרח"ש), וזה מוכח מדלא קתני אף גופו שלם מהני ברישא א"ו דמעידין
 לאחר ג' ימים, אבל אי הוי קתני אחר סיפא אעפ"י שיש סימנים או ה"א דמש"ה לא קתני
 ברישא גופו שלם בלא פ"פ כיון דברישא לא קמיירי מסימנים א"כ גופו לא מהני וכסיפא לאחר
 ג"י אין מעידין ה"ה גופו שלם לא מהני בלא פ"פ אבל כיון דנקט ברישא אעפ"י שיש סימנים
 מוכח שפיר מדלא נקט גופו דמהני כיש סימנים א"ו דמהני בזה אף לאחר ג' ימים, ובוה מיושב
 שמצינו התו' ברישא גוף שלם מהני והיינו תוך ג"י ואח"כ כתבו ועוד אף לאחר ג"י והיינו
 דרוצים ליישב היאך קתני במתני' אין מעידין אלא על פ"פ הא גוף שלם נמי מהני ולא כתבו
 ועוד וכו' ת"ל דזה מהני אף לאחר ג"י ומש"ה קתני ברישא פ"פ ודו"ק.

עכ"פ מוכח ממשמעות התו' דפ"פ לחוד אף דאית ליה ט"ע ע"י סימנים לא מהני לאחר ג'
 ימים וא"כ ה"ה באשתהי חוץ למים נמי לא מהני דלא כב"ח כי דוחק לחלק בין אשתהי ממים
 או ביכשה לאחר ג"י כמו שאכתוב לקמן בעוהש"י, וגם יש לתמוה על הב"ש שכתב בס"י י"ז
 ס"ק פ"ז להני פוסקים דס"ל להרא"ש לקולא בלא ראה שטבע לא בעינן לאלתר א"כ ע"כ
 מעשה דטבע בדגלת קמיירי כראה שטבע והיינו ע"י סימני' ע"ש, א"כ כוונתו לפי שימת רבינו
 בצלאל אשכנוי דלא כמהריב"ל והובא בח"מ ולא ידעתי מי הכריחו לזה כי עיינתי בשו"ת ר'
 בצלאל אשכנוי כתב בהדיא דווקא בגופו שלם לא בעינן לאלתר בלא ראה שטבע והיינו
 דרא"ש לשיטתו דס"ל כר"ת בגוף שלם מהני ביכשה אף לאחר ג"י ה"ה באשתהי ממים דמהני
 דחר טעמא אית להו בתרווייהו שמא מיתפח תפח, ומ"ש הרא"ש דלא איצטרך לשימת ר"ח
 היינו דאוקימתא דש"ס דאסקוהו קמן מיירי אף בגוף שלם כראה שטבע דא"ל דאמר ברדמי
 אבל היכא דל"ל דאמר ברדמי מהני בגוף שלם כשימת ר"ת וכיון דרא"ש ס"ל כר"ת א"כ קשה

קושיית הרשב"א לשיטת ר"ת א"כ היכא מוכח הש"ם ביבמות דף קכ"א ר' יהודה לקולא פליג וצ"ל כתירוץ המרדכי דדומיא דמתני' מיירי המעשה דאינו גוף שלם אלא פ"פ ומש"ה קאמר הש"ם שפיר דבעינן לאלתר אף בלא ראה שמבע אמנם סימנים לא בעינן דכמיא כיון דלא מרוו מכה אלא מקום המכה א"כ הוי לאחר ג' ימים כמו תוך ג"י ביבשה דמהני בפ"פ לחוד בט"ע, מעתה מוכרחים אנו לשיטת הדרושה שהובא בב"ש ס"ק פ"א דמים לא מרוו המכה אלא בפנים.

וראתי שא' תמה על שיטת הדרושה הלא בהדיא מכוון בגמ' דף ק"ך ע"ב גבי ארכובה דהוי בגוף דמיא מרוו מכה, ובאמת לא עיין בדרושה ולשון הב"ש אטעתייה דכוונת הדרושה רצויה דלא אמרינן מרוו מכה אלא מקום המכה והיינו דכתוב אף דאית ליה מכה בגופו ופ"פ שלם וה"ה דאית ליה מכה בפנים כגון דלית' סגור ולחיים רק פ"פ שלם כגון חוטם ומצח לא אמרינן מרוו מכה אלא מקום המכה לכד ולא חוצה לה, וזה מוכרח לשיטת המרדכי דלפי תרצ' דומיא דמתני' מיירי המעשה א"כ לפי תירוצא דש"ם ה"מ היכא דאיכא מכה א"כ פשטא דמילתא משמע דלית ליה מכה כלל א"כ הדרי קושיא לדוכתא מנ"ל להוכיח לקולא פליג ועוד מאי ס"ד דקים ליה דדומיא דמתני' מיירי המעשה ושני' ליה דאינו מיירי דומיא דמתני', אבל לפמ"ש א"ש דהמקשין הקשה ליה כיון דדומיא דמתני' איירי א"כ אית ליה מכה הלא מרוו מכה והיינו דקס"ד דכיון דאית ליה מכה מרוו מכה בכל פניו וגופו ותירץ ליה ה"מ היכא דאיכא מכה ר"ל רק מקום המכה לכד אבל היכא דליכא מכה ר"ל במקום חוצה לה אינו מרוו וכ"מ שפירש"י שפ"י מקום מכה נופח ע"ש, ותמה אקרא על הב"ש בס"ק פ"א באמת עין בעין נראה שלא עיין בדרושה כי כתוב שכתב הדרושה להיפך מרשד"ם בתשובה ס' ג"ו ובאמת עיינתי במהרשד"ם שכתב בהדיא כמ"ש לשיטת הדרושה ואינו מחולקים בשום ענין, ובודאי ראה רק בדברי האחרונים שהביאו למהרשד"ם ולא עיין בגוף התשובה.

ולפמ"ש שיטת הרא"ש מיושב מדוע לא משני הש"ם בדף קמ"ו ע"ב במעשה שני ת"ח דמיירי דלא ראה שמבע וצריכין אנו למדחק דמשני ליה לפי מאי דס"ד, אבל לפמ"ש מיושב דניחא ליה לתרץ דמיירי המעשה בין בגוף שלם ובין אינו שלם ובאינו שלם אף בלא ראה שטבע נמי בעינן לאלתר וסימנים כנ"ל דרא"ש ס"ל כשיטת הר"ף דבעינן קאי וקברתיו וכ"מ בהדיא בהרא"ש ע"ש וא"כ מש"ה איצטרך לתרץ דמיירי ע"י סימנים דאל"כ עדיין נפשט כיון דליכא דייקת ברודה כיון שתשמע שמבע לא דייקת עוד כמ"ש הרמב"ן במלחמת ה' בסוגיא דשני ת"ח ע"ש, ומש"ה הוכרח לסימנים וניחא ליה לשנויי נמי דראה לאלתר לאוקמי אף באינו שלם הגוף, וא"כ לשיטת הרא"ש מיירי בין בגוף שלם בראה שמבע ובאינו גוף שלם בלא ראה שמבע ומ"ש הרא"ש ויראה וכו' היינו אליבא דרינא כתב כן דבאמת נפשט דלא בעינן סימנים כשיטת הר"ף דנפשט מדגלת דלא בעינן דייקת ומש"ה בלא ראה שמבע מהני, וזה ראה ברורה דס"ל לרא"ש כשיטת הר"ף דבעינן קאי בקברתיו דאל"כ אלא ס"ל כפירש"י א"כ מדוע לא דחי שיטת הר"ף שכתב דנפשטא בעיא מדגלת כיון שהרא"ש עצמו חילוק(1) בין ראה שמבע כשיטת הרו"ה א"ו דרא"ש ס"ל כשיטת הר"ף כזה, א"כ שפיר נפשט דלא אמרינן דעיקר משום דייקת ומנסבא ומ"ש וכ"כ הרו"ה היינו שחילק בין ראה שמבע, ומה שדחה הרו"ה דלא איפשט' דהוא פ' האיבעיא כשיטת רש"י דאבעיא קאי היכא דא"ל דאמרה בדרמי וכ"ז ברור, ודע מ"ש הר"ף ע"כ דמשני הת' דאמר סימנים היינו סימנים הנראה לכ"ד דאמר העד מתחילה לכ"ד הסימן והיינו אף דליכא סימן מובהק דאל"כ לא בעינן לאלתר ואפ"ה מהני היינו משום כזה ראוי להאמינו כמ"ע דחוינן דצורבא מרבנן נאמן כמ"ע אף גבי גמ, וע"ה אף

דאית ליה ט"ע אפ"ה לא מהימן דלא מדייק כ"כ ושמא אמר בדדמי כמו שכתבו התו' בניטין דף כ"ז ע"ב וכיון דאמר סי' קודם א"כ נראה מה דאמר שיש לו ט"ע דלא אמר בדדמי ומש"ה נאמן.

ולפמ"ש לשיטת הרי"ף לא צריכנא לבוא מה שהקשה הב"ש בסי' י"ז ס"ק ס"ח דכאן משמע במ"ע לחוד סגי ולקמן בסי' קל"ב משמע דלא מהני ז"א דהא לפי שיטת הרי"ף נפשט אבעיא דעיקר משום מלתא דעבידי לאגלווי והאמינו חכמים אותם מתוך שהחמירו מתחילתן משא"כ גבי גט אולי משקר, דאין דבר שבערוה פחות משנים, וא"ל דמפקו כיון שהאמינו צורכא מרבנן במ"ע ד"ל לפמ"ש הרי"ף שם בהחזוק ולא שכיחי שיירות דאסורה רק מדרבנן, ובעגונה פסק כרבא לקולא רק גבי גט מחמירין כמ"ש הרא"ש לחלק וא"כ הוי רק אסורא דרבנן ומש"ה מהני גבי צורכא מרבנן ט"ע אבל גבי איסורא דאורייתא דאין דבר שבערוה פחות משנים מה"ת למימר דצורכא מרבנן נאמן, ולפי"ז נסתר דברינו דלעיל מ"ש לשיטת הרי"ף כיון דלא נפשטא א"כ מדוע מהני סימנים שאינו מובהקים הנראה לכ"ד אף דאית ליה ט"ע הלא אין דבר שבערוה פחות משנים וצ"ל כיון דאית ליה ט"ע הוי כסימן מובהק ותורה האמין לס"מ כשני עדים, משא"כ גבי גט אמרינן גבי צורכא מרבנן דאית ליה ט"ע הוי כס"מ משא"כ באחר אולי אמר בדדמי או משקר וכן מוכח מתו' דיבמות דף קמ"ו ע"ב דע"כ ט"ע הוי כס"מ ממש דאל"כ מאי מקשה ל"ל קאמר סימנים הא במ"ע ס[ג] לפי שיטת התו' דלא אמר בדדמי דלא כשיטת רש"י אלא דעיקר משום דייקת ומנסבא א"כ מאי מהני ט"ע כיון דליכא דייקת ומנסבא לגבי דידה אע"כ ט"ע הוי כס"מ בעד א' ואבעיא לא קאי אלא אתקנתא דרבנן דעד א' נאמן לומר מת מאיזה טעם האמינו ולזה מקשה שפיר ותירצו דא"ל דאמר בדדמי וליכא ט"ע כמ"ש התו' בניטין דף כ"ז ע"ב אף דהבעל אינו משקר אפ"ה אמר בדדמי דהיאך שייך שימצא עוד א' ששמו כשמו ע"ש, ובוה מיושב ג"כ לפמ"ש התו' דף קמ"ו ע"א דלא אמר העד בדדמי וא"כ לכאורה דברי תו' סותרים זה את זה, אבל לפי"ז ניהא דודאי לא יאמר בדדמי שמת אם לא דברירא ליה דמתכוין דאינו משקר לומר מת משא"כ הכא במ"ע דימה בעצמו שזה הוא כיון שראה שטבע ולא דייק במ"ע כולי האי, אבל כאמת צ"ע לדינא בהחזוק' ושכיח שיירות דיהיה נאמן צורכא מרבנן במ"ע הלא אין דבר שבערוה פחות משנים, ומדוע יהי' ט"ע כס"מ, ומה שהבאתי ראייה מרי"ף ושיטת התוס' אינו מוכרח דכבר אמרו דגבי משאל"ס בזה לכתחילה רק לא תנשא ובעבד לא תצא דרובים למיתה אולו וא"כ אסור' לא הוי אלא מרבנן בזה שפיר יש לסמוך על ט"ע ועי' סימנים שאמ' לשיטת הרי"ף וגם שיטת התו' אולו שפיר וזה נלע"ד שיטת הרמב"ם דס"ל אף ע"י ט"ע לא מהני אף דאית ליה מגו ע"ש בסי' קל"ב בב"י היינו בהחזוק' ושכיח שיירות דכיון דמדאורייתא הוא אין דבר שבערוה פחות משנים וצ"ע לענ"ד ג"כ בצורכא מדרבנן ודו"ק היטב.

ולפמ"ש בתחילה לפרש שיטת התו' דף קמ"ו ע"ב מיושב מה שכתבו תו' שם לס"ד מיירי בראה שטבע' ולא העל' וכתב מהרש"א שם דלא קאי רק לשיטת ר"ח אבל לפי"ז לא צריכנא לזה דהכי כוונת התו' דאס"ד גם בראה שהעל' א"כ מאי מקשה מדוע לא מוקי בלא ראה שטבע' וראה שהעל' ובוה ליכא בדדמי אע"כ דס"ד [דמיירי ב]ראה שטבע ולא העלה, והתוצן ניהא ליה לתרוצי כפי ס"ד דמעיקרא בראה שטבע' אפ"ה מהני כמו שכתב' לשיטת הרא"ש דמש"ה משני כן כמו דלס"ד ודו"ק.

[וב]שו"ת פנים מאירות בח"א שעמד בדברי הרא"ש במקצת דברים אמנם ראיתי שכתב בדברי התו' לפרש באמת כמ"ש הלח"מ בפ"ג מהל"ג אף לפי טעם דייקת ומנסבא אפ"ה

[איצטרך למעם] דלא [מש]קר ע"ש שלח"מ כתב לס"ד רתו' אבל כאמת אין לפרש כן לפמ"ש התו' לעיל דף צ"ג גבי אבעיא גבי עד א' ביבמה דאבעיא קאי אי עיקר הטעם משום עבידא לג' [לווי] וה"ג קאי אבעיא הכא כמ"ש התוס' בדף צ"ד ע"א ד"ה כי תבעי לך ע"ש ואבעיא דלעיל לא נפשט וא"כ היאך אפשר לפרש אבעיא דהכא גבי עד א' במלחמה כמו שכתבו א"כ ע"כ נפשט אבעיא דיבמה וגם על הלח"מ קשה דרוצה לפרש שימת הרמב"ם כן דא"ל דקאי אבעיא עד א' במלחמה כדרך את"ל ז"א רידוע שימת הרמב"ם כ"מ דאמר הש"ם את"ל הילכתא הכי ובאמת פסק דלא איפשט אבעיא דעד א' ביבמה עכ"פ שימת התו' מוכח ודאי דא"א לפרש כן ודלא כבעל פ"מ ודו"ק.

היוצא לן מזה מוכח מדברי הרא"ש דלא קשרי בלא ראה שטבע אלא בגוף שלם דאי אף באינו גוף שלם א"כ איך הביא הרא"ש וכ"כ הר"ה הלא מחולק עמו לדינא דלרו"ה מיירי לקמן בלא ראה שטבע אפ"ה קאמר דבעינן לאלתר ולהרא"ש מהני ומיירי לקמן בראה שטבע וכסימנים כמ"ש הב"ש אע"כ דלא כב"ש אלא גב להרא"ש מיירי לקמן בלא ראה שטבע וכמ"ש לעיל, וראיתי בשו"ת שב יעקב שעמד על דברי הב"ש והקשה עליו א"כ מאי הוכיח הש"ם ר"י לקולא פליג דלמא רבנן מודים ע"ש, והנה לא על הב"ש לכר תלונתם כי ראיתי שגם רבינו ירוחם כ[תב] כמ"ש הב"ש לקמן מיירי בראה שטבע וע"י סימנים ובאמת לק"מ כיון דהרא"ש ס"ל כר"ת א"כ קשה קושיות הרשב"א וצ"ל כתירוץ המרדכי דקים ליה דמעשה [היה] כמתני', א"כ שפיר הוכיח דר"י לקולא פליג כיון דלאחר ג"י הוי לרבנן לא שייך בזה ס"ע אלא אי קשיא הא קשיא לשימת הב"ש לפי מאי שהבין הב"ש לכאורה בלא ראה שטבע אף באינו גופו שלם אפ"ה מהני מ"ש ביבשה לאחר ג"י באינו גופו שלם דלא מהני אף דליכא למימר דאמר בדדמי וחד טעמא וחשש לתרווייהו שמא מיתפח תפח, אבל זה אינו קושיא לשימת הב"ש א"כ מאי הוכיח ר"י לקולא דלמא מיירי דאמר סימן מובהק דא"כ מאי א"ל דהתיר ועוד לישנא אפומא דשושבני משמע אפומא לחוד ולא ע"י ס"מ, וכמ"ש שימת הרא"ש והטור לא צריכנא לדברי הב"ש ס"ק צ' שכתוב שהטור תפס חומרא דר"ת וחומרא דרא"ש ולפמ"ש דברים פשוטים דהרא"ש נמי לא התיר אלא בגוף שלם אף בלא ראה שטבע, ולפי"ז מוכח דלא כשימת הב"ח דאלי"כ קשה מנ"ל להוכיח ר"י לקולא פליג דלמא מיירי בראה שטבע וע"י סימנים וצ"ל כתירוץ המרדכי דדומיא דמתני' מיירי ובוה לא מהני לאחר ג"י ט"ע ע"י סימנים, ולפי"ז בנדון דידן כיון דגוף מיתפח הרבה א"כ ליכא ט"ע אלא כפ"פ אף ע"י סימנים נמי לא מהני אף דאיכא תרי עדים אם היה לאחר ג' ימים ומכ"ש כאן דקרוכ לודאי שהיה אחר ג' ימים כמ"ש לעיל, וא"כ לא מצינו שריותא דהאי איתתא לכאורה, אמנם יש ליישב שימת הב"ש וגם שימת הב"ח והוא דס"ל לתירוץ דמרדכי דוחק גדול דמעשה מיירי דומיא דמתני' מנ"ל לש"ם כן.

ע"כ נראה ליישב קושיות הרשב"א בע"א והיינו לפמ"ש הדרישה דמעשה שטבע בדגלת משמע בראה שטבע איירי מהלשון דאמבע בדגלת ע"ש, וכיון שכן שפיר הוכיח לקולא פליג ר"י דאל"כ עדיין איכא למיחש דאמר בדדמי דודאי לאחר ג"י לא גרע מלאלתר בראה שטבע אפ"ה בעינן לאלתר דדילמא אמר בדדמי כיון דחיישינן דמיתפח א"כ ה"ה לאחר ג' ימים דאיכא למיחש דתפח ואמר בדדמי אע"כ ר"י לקולא פליג דלית ליה חילוק בין תוך ג"י ללאחר ג' ימים וס"ל דלא כמו שמפרשינן דברי המרדכי ודרישה דמרוז מכה רק מקום מכה אלא כפשטא דמילתא דלית ליה מכה כלל אבל אי אית ליה מכה גופא אף חוץ למכה כל פנים וגוף וכ"כ בשו"ת שב יעקב לפרש דברי רש"י ע"ש, וא"כ מוכרח הוא דגוף שלם מיירי האי מעשה

דטבע בדגלת, וא"כ י"ל כוונת הכ"ש שהבין ג"כ כמ"ש הרה"ש לא קא שרי אלא בגוף שלם אף בלא ראה הטביעה וסוגית הש"ס לקמן הכי קאי דמעשה הוכיח ר"י לקולא פליג דאל"כ כיון שראה שמבע מיירי א"כ איכא בדדמי, ומה שהקשה אח"כ והאמרת מ"א מרזו מכה, ר"ל דס"ד דטביעה עצמה הוי כמכה וכ"כ בשו"ת שב יעקב ותירץ דלא דלית ליה מכה כלל וא"כ אליבא דמסקנא ע"כ מיירי דאמר סימנים דאל"כ מאי מהני ט"ע לחוד כיון דאיכא בדדמי אע"כ ע"י סימנים ובוה ליכא בדדמי אבל לס"ד דמ"א נמי הוי כמו יבשה לאחר ג' ימים א"כ מאי מהני סימנים כיון דלא הוי ס"מ א"כ עיקר נאמנות משום ט"ע וליכא ט"ע אחר ג' דתפח ואיכא בדדמי, יש ליישב שיטת הב"ח ג"כ כמ"ש ודו"ק היטב.

ולפ"ז מוכרח הוא החילוק מ"ש הב"ש ס"ק פ"א דמכה הנעשה לאחר מותו לא שייך מרזו מכה דאל"כ מאד יקשה על שיטת ר"ח דמפרש דמעשה שני ת"ח שלא נשאר אלא מה ששנו במתני' כיון דאמרין מרזו מכה ככל הגוף ופניו אי אית ליה מכה א"כ מאי מהני לאלתר וסימנים אע"כ הנעשה לאחר מותו כגון דאכל כוור' בזה לא מרזו מכה, אמנם בהא נחתי ובהא סלקי דגראה מוכרח לשיטת המרדכי ודרישה, דאל"כ מאד יקשה לשיטת ר"ח דהוא אינו מחלק בין ראה שטבע ללא ראה שטבע א"כ כיון דגם ר"ח ס"ל כשיטת ר"ת א"כ קושית הרשב"א כמ"ע מאי הוכיח ר"י לקולא קאמר ול"ל דמיירי בראה שטבע והיינו דאמר בדדמי הלא לשיטת ר"ח אף בראה שטבע לא אמרינן דאמר בדדמי, וראיתי במהרח"ש שעמד ע"ז ודחק עצמו מאד דלא ס"ל כשיטת ר"ת ונכנס בדוחקים, אבל לפי שיטת המרדכי ודרישה ניחא דס"ל ג"כ כתיורין המרדכי דדומיא דמתני' מיירי א"כ שפיר הוכיח כמו במים דבעי לאלתר ה"ה לאחר ג' ימים ודו"ק.

היוצא לן מזה שיטת המרדכי ודרישה נראה עיקר לי שיטת הרא"ש והטור וא"כ מוכח דלא כב"ח וא"כ לית לן שריותא כגרון דידן, וראיתי בש"ע כ"ה [בית הלל] הנדרפס מחדש על אה"ע נדרפסו שתי תשובות מהרב המאה"ג מ' עוזר מקלימנטוב וצ"ל והכריע ככה דלא כשיטת רמ"א דשני סימנים הוו כסימן מובהק ובוה אמרו נמי שני סימנים בינון[נים] ששפתו עבה גם השטופלין מפאקין, אמנם לדידי צ"ע טובא להקל נגד רמ"א ועמדתי על ראיותיו של הרב מ"ע וצ"ל ולענ"ד כל ראי' [ותיו] יש לדחות, ומתחלה אסתיר מ"ש להוכיח במידי דרבנן בזה כיון דלא אפשר איבעיא אי סימנים דאורייתא אוליגן לקולא והוכיח זה והקשה על מ"ש הרא"ש בפ"ב דיבמות שכתב דלא איפשטא איבעיא סימנים דאורייתא דאיכא לאוקמי מתני' דתכריך של שמרות בת"ח דמהדרי בט"ע, והקשה הוא א"כ קושיית הש"ס מפ"ק דב"מ ל"ל תלתא כמ"ע והניח כצ"ע, ואף דיש לדחות כפשוטו אמנם עדיין יש לכעל דין לחלוק, ולענ"ד נראה דלק"מ דהרא"ש לשימתו אויל לפמ"ש התו' בב"מ דף כ"ד ע"א דרבנן אף לא שזפת' עין סברו רבנן דחייב להכריז במקום דשכיחי רבנן וזה ודאי היכא שמצאו במקום דלא שכיחי רבנן אינו חייב להכריז, ולפמ"ש התו' בב"מ דף כ"ז ע"א ובג"טין דף כ"ז ע"ב אף דבסימנים דרבנן חייב להכריז באית ביה סימנא דעי"ז יכרז עדים ע"ש, ולפמ"ש הרא"ש לעיל ספ"ק דב"מ דעיקר סימן הוי מנין תלתא דאי לאו מתיאש ע"ש, ולפ"ז י"ל דמתני' מיירי בכל גוונא אף דלא שכיח רבנן ואי לא הוי תלתא לא הוי מתיאש דאו אינו מכריז כלל אבל כיון דאית ביה סימן מנין לא מתיאש דסבר דודאי יכרזו דשמא עי"ס [ע"י סימן] ימצא עדים ואז יהי' הוא נאמן בט"ע ודו"ק.

ומה שרוצה להסכים להלכה ולמעשה במידי דרבנן מהני סימנים כיון דהאיבעיא לא איפשטא ובוה מיישב שיטת הטור ליתא דא"כ יקשה על הטור שכתב בסו"ק קל"כ גבי גט שנאבד בעינן דוקא נקב בצד אות פלוני והיינו כרב אשי אבל נקב לחוד או אצל תיבה לא מהני

והיינו כמו שאמר הש"ס דספוקי מספקא ליה לרב אשי אי סימנים דאורייתא או דרבנן, א"כ היאך לא חילק המור בהוחזק ולא שכיח שיירות או בהיפך דהוי רק דרבנן כמו שפסק הרי"ף גבי שני שווירי כרכא אלא כמ"ש הרא"ש משום נגט כיון דאפשר בקל לתת גט אחר עכ"פ לא הוי אלא מדרבנן א"כ ככה"ג אפי' סימן בינוני מהני והטור כתב סתם ועוד לפמ"ש הרמב"ן במלחמות ה' ביבמות גבי פלוגתא דאביי ורבא דודאי לא אמרינן דרב אשי בגיטין רוצה לאוקמא אוקימתא בהוחזק ושכיחי שיירות וזה ודאי דרב אשי ס"ל כרכא דלא יהיה קשיא הילכתא אהילכתא, וכיון שכן מאד יקשה מדוע אמר רב אשי דאמר נקב בצד אות פלוני דספוקא מספקא ליה אי סימנים דאורייתא אף דלא איפשטא כדרבנן הוי ספיקא דרבנן, ודוחק לומר כיון דלדידיה ספוקי מספקא אולי יפשוט ליה עוד דסימנים דרבנן משא"כ כיון דסלקא הש"ס בתיקו א"כ לא אפשט נכנס בגדר הספק זה דוחק, וראיה מטור ראה חזקה היא א"ו אף דאיבעיא לא איפשטא לא נכנס בגדר ספק דרבנן כמו שכתבו ז"ל בכמה דוכתין, גם מ"ש להוכיח דלא כרמ"א דשני סימנים מהני והביא ראה מב"מ, לא ידעתי היאך תוקעו עצמו להלכה ולמעשה נגד דברי התו' והרא"ש דהלא בהדיא כתבו התו' בסוגיא דיבמות דף ק"כ ע"א ובספ"ק דכ"מ אי סימנים לאו דאורייתא גבי אבידה רבנן תקנו ולפי"ז כיון דמצא פירות בכלים הוי שני סימנים דידע סימן בכלי, וגם זה הוי סימן דידע פירות מונחים בכלי כמ"ש הש"ך בח"מ סי' ס"ה ואף ס"ל לתו' ורא"ש לענין שאלה ככה"ג חיישינן דלא כש"ך הנ"ל אבל מוכח דשני סימנים לא הוי כסימן מובהק דאל"כ למה הוצרכו לתירוצים ונראה לשיטתו מוכרח דשני סימנים לא מהני דהא כתבו התו' בגיטין ובב"מ הנ"ל בדלוסקמא לא הוי סימן דרך להניח אלא דאמר סימן בדלוסקמא וכיון שכן משמע מזה כיון שדרב"ל להניח לא הוי סימן כלל א"כ מאד יקשה מוכח מזה סימנים דאורייתא דבזה ל"ל תקנתא דרבנן כקושיא הש"ס בב"מ דף כ"ז ע"ב מה נייחא ללוה דהדרי אע"כ כשיטת הרא"ש דאינו ראה דאיכא למימר בת"ח דמהדרינן ליה במ"ע, אמנם לכאורה מוכח מסי' קל"ב בהדיא דשני סימנים הוי כס"מ גבי חפיסה וכ"כ הב"ח בהדיא ע"ש ויש ליישב ודו"ק.

ולפי שיטת הב"ח הנ"ל בהכנת התו' בגיטין מיושב קושיית העולם ביבמות דף ק"כ שכתבו התו' מדנקט כים וארנקי ע"כ קשור היינו סימנא כמ"ש מהרש"א שם ולאוקימתא כתרא דרכא כ"ע דרבנן כתבו שהוא עצמו מצאו א"כ קושיי' במ"ע מדוע נקט כים וארנקי, אבל לפי"ז מיושב והיינו דס"ד לא הוי מחלק בין ס"מ לס"ב [סימן מובהק לסימן בינוני] וא"כ הוכיח שפיר מדנקט כים וארנקי, אבל לתירוצא דרכא דמחלק בין ס"מ לס"ב א"כ לא קשה דמיירי דידע גמי דקשור וידע סימן בכים וארנקי א"כ הוי שני סימנים והוי כס"מ, אבל אי כוונת התו' רצווי' כמ"ש א"כ מלבד שסתרת ליעיל דברי ה[רב מ"ע] הנ"ל לשיטת תו' נראה ג"כ דלא ס"ל כנ"ל דאל"כ מאי מקשה בב"מ דף כ"ז ע"ב מדוע לא פשט הש"ס סימנים דאורייתא ע"ש מה שתירצו, ועיין במהרש"א שדחק שם, ולפי"ז לק"מ דידע דיש לדחות דזה הוי כסימן מובהק אבל לשאלה שפיר מקשה כמו שכתב בפ"י רש"י בסוגיא דיבמות דהחזיר קשור ואח"כ נאכד ממנו, ובפשוטו יש ליישב קושיית התוס' בב"מ הנ"ל דודאי אם לא חיישינן לשאלה א"כ היאך מוכח סימנים דאורייתא אלא מש"ה מהני דהיאך ידע זה שקשור הגט בכים כמ"ש מהרש"א ביבמות ובוראי שלו הוא, אבל ע"י שאלה שפיר ידע כגון שהחזיר לו עם הגט וראה שקשור ואח"כ נאכד ממנו כמו שפ"י רש"י ביבמות ולזה מקש' לחיישי לשאלה ודו"ק. ולפמ"ש יש ליישב שיטת הטור דאינו סותר לדברי הרא"ש דטור כתב כס"מ קל"ב וידוע שלא שאל והיינו דידוע בעדים שנאכד

ממנו, ולפי"ז אין לך ס"מ גדול מזה דהיאך ידע שזה מונח כזה משא"כ גבי פירות בכלי בזה איבא למיחש לשאלה והיינו שהחזירו לו כמו שפירש"י ומש"ה ידע ודו"ק היטב.

גם מה שכתב רביה בשו"ת הנ"ל מב"מ דף כ"ו כבר הובא זה בשו"ת פני יהושע בס"י ז', ולדידי אין רביה כלל, חרא מדוע יהיה יי"נ ספק דרבנן דילמא נתנסך לע"ז, ועוד אף לפי דבריו קשה למה לא אמר רב אסי בשר והיינו בסימן מובהק דבזה מהני אף באיסור דאורייתא אלא דמעיקרא לאו דקדוק הוא, חרא דמ"ש דנקט יין או בשר ומ"ש דנ"מ לקנן או לאכילה ועוד דרצה לאשמעינן דסבר כוותיה דרשב"א בחדא ופליג עליה בחדא כמו דמסיק הש"ס ואי דאמר דינו במצא בשר א"כ אף ברוב ישראל נמי אסור משום בשר שנתעלם מן העין ובוהו ל"ל דעומד ורואה ודו"ק. ול"ק היאך שרינן כיון דאיבא ספיקא דאורייתא באמת כוונת הש"ס דאמר סימן היינו סימן מובהק כגון דאמר טעם היין וחזותא מאיזה... כדרך המבינים יין וכדומה, ומכ"ש לפוסקים דס"ל גם בכלים מ[הני סימן] בכלי וכבר מצינו בש"ס דנקט סימן סתם ומפרשינן היינו [סימן מובהק] כב"מ פ' הזהב גבי זווי דיתמי היכא עכדינן, בחולין פ' או"כ דף ע"ט פ' הר"ן מה דקאמר הש"ס ס"ל לר' אבא] סימנים דאורייתא [היינו סימנים מובהקים] גם מה שהביא רביה הרב מבשר שנתעלם מן העין והאריך במה... לדחות כל דבריו ואשתמיטתיה מיניה מ"ש תו' בב"מ דף כ"ג ד"ה בחרוזות של בשר דבשר שנתעלם מן העין הקילו כיון דאנן אכלינן א"כ אף לרב נמי מקילינן אף דלא הוי סימן, גם מה שמקשה לשיטת הגאונים הלא מקום הוי סימן כמו דפסקינן בח"מ ס"י רס"ב, יש לדחות דבשלמא התם היאך ידע המקום אבל הכא חיישינן דלמא איתרמי דנטל משם והניח אחרת תחתיה, גם מ"ש מחולין דף ע"ט אינו רביה כמ"ש הר"ן, וכבר הובא דבר זה בשו"ת פני יהושע ובשו"ת חב"י ע"ש שהאריכו למענתם.

אמנם אחר עיונא בשו"ת ראשונים ואחרונים נראה להקל בנדרן זה דכבר הסכים בשו"ת מהרי"ט בח"ב דאף דנראה שנהרג כבר הוא לאחר ג' ימים ע"ש מעשה שהיה שהיה דרכו להסתחר בספרים תמיד יום א' וכיום ב' חזר לאחוריו ולא בא ולא מצאו אלא אחר כמה ימים אפ"ה מיקל, דאיבא לאסתפוקי דהוי תוך ג' ימים וכיון דעדים מכירים בט"ע ואומרים שאינן מסופקים שהיו מכירין בחייו בטוב ואית להו ט"ע ע"י סימנים אף דגוף נתפח הרבה יש לסמוך אשיטת המרדכי דבצורתו לחוד סגי, ואף לשיטת הרא"ש אינו מוכרח לדברי מהר"ש דאינו יוכל להכיר בגופו כ"א בט"ע ע"י סימנים אלא ה"פ כיון דגופו מחובר בפ"פ ע"י הט"ע בפ"פ הוא ט"ע טוב דיוכל לצייר את האדם כמו שהיה בחייו, ומה גם כיון דהעידו שהכירו שהיה לבוש ציצית כנפות שלו מה שהיה מלוכש כתב מהרי"ט בשו"ת וכן כתב בשו"ת שב יעקב דהוי כמו כים וארנקי דלא משייל אינשא, ועוד דיש לסמוך על שו"ת מהר"ל מפראג והובא בב"ש כיון דאיבא כאן סימנים בינונים וגם יש להם ס"מ בכלים א"כ ממ"נ לאוקימתא סימנים דאורייתא חיישינן לשאלה מהני הסימנים ולאוקימתא סימנים דרבנן לא חיישינן לשאלה ואף דב"ש רחה זה יש ליישב דבריו והארכתי בזה במקום אחר, ומה גם הובא בשו"ת מהרי"ו ובשב יעקב דראוי לתלות לומר שזה נהרג (ובאמת מה שהביא רביה בעל שב יעקב מפסחים דהילכתא כרכי ליתא כמבואר בס"י תל"ט וגם צ"ע בדברי הרמב"ם בפ"ט מהל' רוצח ובאמת כבר אסקינן בב"ב גבי רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, גם מ"ש דהלכה כרכי מחביריו נגד אביו לא אמרינן כן כמבואר בכמה דוכתי ודו"ק), ואגב זה אכתוב א"א גבי איסור דרבנן מהני סימן כינוני אף אי אמרינן סימנים דרבנן אשר בזה מפקקים בשו"ת פנ"י ובשו"ת ח"ץ מיושב היטב בש"ס דבא משני סימנים דרבנן ומקשי' התוס' מכים וארנקי ותירוצם דחוק למעיין דא"כ מדוע נקט כים וארנקי כמו שדקדקתי לעיל, אבל לפי"ז מיושב דאביו לשיטתו אויל דס"ל

ביבמות גבי שני שווירי ביצחק ריש גלותא בהוחזק שני ב"י אף דלא שכיח שיירות או דשכיח ולא הוחזק' א"ל דס"ל דאסור אסור מדאורייתא ולרבא אין אסור רק מדרבנן גבי גט כי בעגונה שרינן כמו שמיישב הרא"ש שימת הרי"ף בגימין דף כ"ז ע"ב ע"ש, ולפי"ז לאביי שפיר מוכח דסימנים דאורייתא כיון דאסור' מדאורייתא דל"ל לא הוחזק' ולא שכיח שיירות פשיטא ולא בעי סימן, א"ו דחדא מינייהו אינו ואי סימנים דרבנן לא מהני, משא"כ רבא לשיטתו דס"ל דאינו אסור' רק דרבנן א"כ ל"ק מגט הקשור בכיס כיון דליכא אלא אסור' דרבנן כזה מהני סימנים, ויש להאריך כזה ודו"ק היטב.

גם כבר כתב הח"צ בתשובותיו כמו זה נדון זה דלנפילה דיחיד לא חיישינן כיון דאית ליה להנמצא סימנים צ"ל דאחר הוא שיש לו ג"כ סימנים כי האי ושאל לו כליו לזה האיש שדומה לו בסימניו ע"ש שהאריך וסמוך ראשו ורובו כזה ע"ש שהאריך, אף שיש לדקדק על דבריו דהא כמתני' דיבמות משמע אעפ"י שיש סימנים בגופו ובכליו אף דאית ליה תרווייהו ואפ"ה משני הש"ס לאוקימתא סימנים דאורייתא בכליו דחיישינן לשאלה, וצריכין אנו למדחק דאו או קתני ודוחק, וכזה נדחה ג"כ ראית מהר"ל מפראג ל"ל במתני' כלים אי דחיישינן לשאלה, הא אפי' סימן לא מהני, אבל לפי"ז מושב דא"ל לאפוקי מסכרת ח"צ הנ"ל, אמנם על כל הנ"ל הני גדולי הקרי לב יש לסמוך אפי' שלא בשעת הדחק וביחוד כאשר חקרתי מצאו אח"כ בבית הערל אשר נחשד לרוצח את העורות כבשים וחמאה גם מעותיו ותפסו את הערלית והודית מי הוא הרוצח והיא היתה קוברת אותו כיער ואף דאינה נאמנת אמנם סניף גדול להתיר אתתא דא, ואם יסכימו עמי שני גדולי דור אזי אנכי הקמן אצרף עמהם לסניף למצא שריותא דאתתא דא, והש"י יצילנו משניאות ויורני בתורתו נפלאות.

★ ★ ★

רבי משה חריף מבריסק דליטא זצ"ל

אבר"ק טרעספאליי*

בענין ברכות נר חנוכה

שבת דף כ"ג ע"א. דפריך הגמ' מאי ממעט, ומשני ממעט זמן, ופריך ונימעות נס, ומשני נס כל יומי איתיה, והקשה הגאון הנ"ל מאי פריך הגמ' ונימעות נס מאי גריע נס מזמן, ועוד קשה דאמר מאי ממעט מסתמא ממעט זמן כשאר יו"ט שאין מברכין זמן רק ביום ראשון.

ותירץ הגאון הנ"ל דהעולם הקשו הא על יום אחד היה להדליק בלא הנס ולא הוה להו לקבוע אלא ז' ימי חנוכה, וע"ז תירץ הכ"י בסימן תר"ע שכך היה שהשמן שבפך היו מחלקים לח' חלקים ובכל לילה היו נותנים חלק אחד במנורה ואותו חלק היה סגי לכל הלילה כולה וא"כ היה הנס בכל ח' ימים, ועוד הקשה כ"י למאי לא קבעו ט' ימי חנוכה מפני ספיקא דיומא.

ולכאורה יש לתרץ חדא בחברתה משום כך קבעו ח' ימי חנוכה אע"פ שהיה בלא נס על יום אחד משום ספיקא דיומא כסברת הכ"י ז"ל, אך ע"ז יש להשיב דא"כ מ"ט אין מברכין זמן בב' ימים הראשונים, ולפ"ז אחי שפיר דכך אזלי שיטת הגמ' מאי ממעט, וא"ל כנ"ל דמסתמא זמן י"ל דהוה לן לומר ב"י [ב' ימים] הראשונים זמן משום ספיקא דיומא, ומשני ממעט זמן משום דס"ל להגמ' דהא דקבעו ח' ימי חנוכה לאו משום ספיקא דיומא, וע"ז פריך הגמ' ונימעות נס ר"ל כיון דלאו משום ספיקא דיומא הוא למה מברכין ביום הראשון נס הא בלא נס היה להדליק על יום אחד, ומשני נס כל יומי איתיה פי' כמו שתירץ הכ"י שחלקו לשמן שבפך לח' חלקים, וא"כ היה הנס ניכר בכל יום ויום בפני עצמו, וק"ל כי דברים ברורים המה ודפח"ח.

★ ★ ★

חידושי תורה

הרב שמואל הכהן רוזובסקי

בענין שני שעירי יום הכיפורים ששחטן בחוץ

וברכ"ז שם כתב על גירסא זו, וז"ל: ותמה הש"ק על הרמב"ם ז"ל שפסק בפ"ה מהל' עבודת יוה"כ, איל ושעיר המוספין שעשה אותם קודם עבודת יוה"כ, אינן כלום. וכתב הכסף משנה ז"ל, משום דכל מעשה יוה"כ האמור על הסדר וכו' [אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום], ואילו מהכא משמע דשפיר יכול להקריב שעיר המוספין קודם עבודת היום, עכ"ל.

ותירץ במעייני יהושע, וז"ל: נ"ב שרבינו סמך על המימרא בש"ס דילן דף סב: דאמרינן התם דחייב משום דראוי לשעיר הנעשה בחוץ, אע"ג דמחוסר עבודת היום, משום דאין מחוסר זמן לכו ביום, [כ"ז איתא בגמ'] וע"כ דגם בדיעבד פסול קודם עבודת היום, עכ"ל. [דהא דאין מחוסר זמן לכו ביום, אמרינן רק לגבי שחוטי חוץ, דכיון שהיום יהיה אפשר להקריבו, מקרי ראוי לפתח אהל מועד, אבל אם הקדים בפועל, בזה לא אמרינן דאין מחוסר זמן לכו ביום, כ"כ תוס' מנחות ה. ד"ה אלא].

אמנם בירושלמי א"א לומר דס"ל דאם הקדים איל ושעיר המוספין לעבודת היום שפסול, וכדרך שיישב שיטת הרמב"ם, משום דבירושלמי כתב שאם קרב השעיר הנעשה בחוץ, פטור משום שחוטי חוץ, וכיון דאיירינן בשעירי יוה"כ, ע"כ שאם הקריב כבר השעיר הנעשה בחוץ, הקדימו לשעירי יוה"כ. ואם נאמר דדעת הירושלמי

ירושלמי יומא פ"ד ה"א: שני שעירי יוה"כ ששחטן בחוץ, אית תניי תני חייב, ואית תניי תני פטור. אמר רב חסדא, מ"ד חייב בשקרב השעיר הנעשה בפנים, מ"ד פטור בשלא קרב השעיר הנעשה בחוץ.

ובקרבן העדה ופני משה הגיהו בירושלמי שצ"ל: מ"ד חייב בשלא קרב השעיר הנעשה בחוץ, מ"ד פטור בשקרב השעיר הנעשה בחוץ. וביארו, שאם לא קרב השעיר הנעשה בחוץ, דהיינו חטאת של מוסף יוה"כ, אז ראויים אלו להקריבם בשביל השעיר הנעשה בחוץ, וע"כ חייבים משום שחוטי חוץ כיון שראויים לפתח אהל מועד, אבל אם כבר קרב השעיר הנעשה בחוץ, אינם ראויים לבוא באהל מועד, ואין חייבין עליהם משום שחוטי חוץ. ומשום שראויין להקריבן למה שהן עומדין, דהיינו לשעיר הפנימי, אינם נקראין ראויין לפתח אהל מועד, כיון שמחוסרים עריין מעשה דהיינו הגרלה.

ושינו הגירסא בשני דברים, במקום שעיר הנעשה בפנים גורסים בחוץ, ובפשטות מוכרח כן, שהרי איירינן בשעירי יוה"כ, וע"כ שלא קרבו עדיין. ועוד שינו הגירסא, במקום חייב פטור, ובמקום פטור חייב. וזהו משום שהחיוב הוא כשראוי לבוא לפתח אהל מועד, וכשלא קרב השעיר הנעשה בחוץ, אז ראויין לבוא במקומו לפתח אהל מועד.

דנפסל בזה, א"כ מה בכך אם קרב השעיר הנעשה בחוץ, הרי נפסל בזה שהקדימו וצריך להביא שעיר אחר והוא כלא קרב עדיין. אע"כ רדעת הירושלמי דלא נפסל בכך.

ויוצא לנו דדין זה, דהקדים שעיר הנעשה בחוץ לעבודת היום, באנו למחלוקת הבבלי והירושלמי, להבבלי פסול ולהירושלמי כשר. והרמב"ם פסק כהבבלי.

ונראה לבאר דברי הירושלמי בדרך אחרת שלא נצטרך להפוך הגירסא מפטור לחייב ומחייב לפטור, וכזה נרויח גם שהירושלמי לא יהיה חלוק על הבבלי.

ונקדים דברי התוספות ישנים על סוגיא זו בבבלי (יומא סג. ד"ה עד, שייך לרף סב:) בגמ', שני שעירי יוה"כ ששחטן עד שלא הגריל עליהן, חייב על שניהן. והק' בתו"י, דבפרק בתרא דזבחים (ק"ב). מעטו קודם הגרלה שאין חייבין עליהן מקרא דלה'. ות"י: דהא דמחייבין הכא קודם הגרלה, היינו משום דראוי הוא לשעיר הנעשה בחוץ כדמפרש הכא, והא דממעטי ליה קודם הגרלה מלה', היינו כדפרי' לעיל שכבר נתקדש שעיר החיצון מיירי, ולכך אינו ראוי כלל להתקדש לשעיר החיצון וכו', עכ"ל. היוצא מדבריהם, שאם הקדישו כבר שעיר החיצון, ושחט שעירי יוה"כ בחוץ, פטור משום שחוטי חוץ. אך אם עדיין לא הקדישו שעיר החיצון, ראויין שעירים אלו לשעיר החיצון, וחייבין עליהן. אמנם, לגי' הנ"ל בירושלמי, משמע דלא ס"ל הכי, שהרי תלו החיוב אם לא קרב השעיר הנעשה בחוץ, והפטור אם קרב, משמע שתלוי בהקרבה ולא בהקדשה.

ונחזור לדברי הירושלמי, דנראה לומר שא"צ להגיה ולהחליף מפטור לחייב ומחייב לפטור, אלא ה"ג: מאן דתניי חייב בשקרב

השעיר הנעשה בחוץ, ומ"ד פטור בשלא קרב השעיר הנעשה בחוץ. [אמנם ע"כ צריך לשנות הגי' משעיר הנעשה בפנים לנעשה בחוץ, ועיין ברדב"ז שם שכתב שא"צ להגיה כ"כ ולהחליף השורות (ר"ל להחליף מפטור לחייב) אמנם זה ודאי שצריך ששני הבריייתות ידברו מאותו שעיר כדי שיהיה דבר והפוכו. והוא לפי דרכו הוקים שניהם בשעיר הנעשה בפנים, ואנו לפי דרכינו נלענ"ד ליישב שניהם בשעיר הנעשה בחוץ].

ונאמר שהירושלמי סובר כהבבלי שאם הקדים שעיר הנעשה בחוץ לעבודת היום, פסול. וס"ל נמי כמ"ש בתו"י שאם הוקדש השעיר הנעשה בחוץ, אין חייבין על שעירי יוה"כ משום שחוטי חוץ, ובכה"ג נמי איירי שכבר הוקדש השעיר הנעשה בחוץ, [דמסתמא היה הדרך להכין קודם יוה"כ את הקרבנות הנצרכים ולא לבקשן בשעת מעשה, ועיין רש"י זבחים ו: ד"ה והא הכא, שכותב לגבי כבשי עצרת בפשטות שמאתמול הוקדשו]. וה"פ: מ"ד חייב בשקרב השעיר הנעשה בחוץ, וכיון שקרב קודם עבודת היום, נפסל, והוי כלא הוקדש השעיר הנעשה בחוץ דחייב.¹

ומ"ד פטור, בשלא קרב השעיר הנעשה בחוץ, וכיון שכבר הוקדש וכנ"ל, ע"כ אין חייבין על השעירין שהקריבן בחוץ, כיון שאינן ראויין לפתח אהל מועד, וכסברת התו"י.

והרווחנו בזה א. שא"צ להחליף הגירסא מפטור לחייב ומחייב לפטור [וכמ"ש הרדב"ז שהבאנו לעיל, דא"צ להגיה כ"כ ולהחליף השורות]. ב. דדין הרמב"ם אינו תלוי במחלוקת בבלי וירושלמי, אלא שניהם שוים בזה. ג. דהתו"י אינו נגד הירושלמי, אלא אדרבה, הירושלמי יכול לשמש מקור לדבריו.

1 אמנם לפ"ז ה"ה אם נפסל בפסול אחר, כגון שנעשה בעל מום וכדו', דמה לי משום מה נפסל, אלא שרצה לומר דבר והיפוכו, וע"כ אמר בשקרב וכו', שזהו הפך הבריייתא האחרת.

בענין שינה הסדר בעבודת יום הכיפורים

מדבריו שלא היה לו אפי' הו"א שצריך לחזור ולעשות שוב כל עבודות היום.

ומפני חומר הקושיא נראה לבאר, שמה שאנו לומדים מחוקה לעכב את כפרת יוה"כ, זהו רק בעבודות שעד העבודות שבהם תלויה הכפרה. אבל בעבודות הנעשות לאחר מכאן, אין החוקה מלמדינו לעכב הכפרה, אלא מעכב לגבי שלא יצא מצוות עשיית העבודה ההיא. שאין מסתבר שלאחר שכבר עשה העבודות שבהם תלויה הכפרה, תבטל אח"כ הכפרה. וכעין מה שאמרו בזבחים כט. ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו וכו' במחשב לאכול מזבחו ביום השלישי הכתוב מדבר. או אינו אלא באוכל מזבחו ליום השלישי, אמרת, מאחר שהוכשר יחזור ויפסול? ע"כ. ובפרט לאחר ששלחו את השעיר המשתלח והולבן הלשון של זהורית, בודאי לא מסתבר שתבטל הכפרה. ונראה שזהו גם כוונת הרש"ש בזה שתמה על רש"י מאי פסול שייך וכו', דאפי' לא הוציאם כלל לא מעכבא כפרה. והיינו משום דלאחר שכבר נתכפרו, לא תבטל הכפרה.²

ומ"ש רש"י אין מעכבין עליו לפסול, ר"ל שאם היו מעכבין, היתה נפסלת אותה העבודה וחסר מצוה, אך מ"מ כפרת יוה"כ לא היתה מתבטלת משום זה. וכן מה שאמרו חכמים בירושלמי, אף הנעשה בכגדי זהב אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, הכוונה [בעבודות שלאחר כפרה] שעבודה זו נחשבת שלא עשאה וחסר מצוה, אך אין זה מבטל הכפרה.

וכמו כן, אולי אפשר דאם הקדים אילו לאיל העם או שלא עשאן כלל, לא בטל רק מצוותן, וכיון דהוה לאחר כפרה, אין הכפרה תלויה בהם. ויוצא נפ"מ אם יש רק איל

מתני' יומא ס. כל מעשה יוה"כ האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום. ובגמ', רבי נחמיה אומר, כמה דברים אמורים, בדברים הנעשים בכגדי לבן בין מבפנים בין מבחוץ, אבל בדברים הנעשים בכגדי זהב מבחוץ, מה שעשה עשוי. וביאר רש"י, בכגדי זהב בחוץ, כגון אילו ואיל העם [הנעשים בכגדי זהב] שהקדים להם הוצאת הכף והמחתה, אין מעכבין [האילים] עליו [הוצאת הכף והמחתה] לפסול. ע"כ. ולכאורא משמע מרש"י, שאם היה מעכב, היה פוסל את כפרת יוה"כ, וכמו כן לדעת חכמים המובא בירושלמי (סוף פרק הוציאו לו) שאף הנעשה בכגדי זהב, אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, יוצא לפ"ו, שאם הקדים הוצאת הכף והמחתה לאילו ואיל העם, פסול כל עבודת יוה"כ. [והטעם מבואר שם, משום דס"ל דחוקה דכתיב גבי עבודת יוה"כ, קאי נמי אעבודות הנעשות בכגדי זהב].

וא"כ צריך לדעת, מה יעשה אם הקדים הוצאת הכף והמחתה, דשיעשה שוב את כל עבודות היום ודאי שלא מסתבר, וכשום מקום לא מצאתי רמז לזה.

וברש"ש הק' על רש"י, וז"ל: ותימה מאי פסול דאפילו לא הוציאם כלל לא מעכבא כפרה. ועוד, אין יתקן המעוות הזה, וכי יחזירם לקדש הקדשים ויחזור ויוציאם לאחר האילים, וחושש אני בזה לחיוב מיתה משום ביאה ריקנית. עכ"ל. ומשמע

2 וכמו כן, אולי אפשר דאם הקדים אילו לאיל העם או שלא עשאן כלל, לא בטל רק מצוותן, דכיון דהוה לאחר כפרה, אין הכפרה תלויה בהן. ויוצא נפ"מ אם יש רק איל אחד, אם מעכבין הכפרה, לא יקריבנהו, כיון שאין מועיל כלום בזה. ואם אינן מעכבין הכפרה, ורק בטלו מצוותן, אז צריך לעשות מה שבידו, שהרי אין תלוי אחד בחבירו.

והמתנות בפנים קודם ששפך השיריים, מביא פר אחר וחוזר שוב למזבח הפנימי, ששם גמר. ואף דקיי"ל בדמים הניתנים בפנים שכל מקום היא כפרה בפני עצמה, וכגון אם גמר ההזאות שבקה"ק ונשפך הדם, יביא פר אחר ויתחיל בפרוכת [ששם צריך להזות לאחר קה"ק] וא"צ להזות שוב בפנים, וא"כ ה"נ יתן מיד השיריים ליסוד, ומרוע צריך לחזור למזבח הזהב. ומבאר רש"י שבלי זה אין הדם נקרא שיריים, וע"כ צריך לחזור למזבח כדי שיהיה לו שיריים.

וחזינן, דאף שכבר יצא בהזאות הראשונות, שהרי כולן כפרה בפני עצמן וכנ"ל, מ"מ שייך שם הזאות גם על השניות, דאל"ה לא יעשה עי"ז הדם שיריים.

ומפני חומר הקושיא, שמא יש לחלק כדי ליישב לכל הפחות שיטת רש"י, דהתם, כיון דאיירינן למ"ד שיריים מעכבין, א"כ אם לא יתן השיריים, גם ההזאות יפסלו. וע"כ, כיון שההזאות תלויות בשיריים, שייך להזות שוב כדי שהדם יקבל שם שיריים, ויוכלו לשפכם ליסוד ולהכשיר ההזאות. משא"כ בנידון דידן, שאף אם לא יעשו כלום, יצא בדיעבד.

ושמא י"ל יותר מזה, דכיון ששירים מעכבין, ושם שיריים נקרא ע"י ההזאות, א"כ הוי דין בהזאות האחרונות שישאר מהם לשיריים, ואם יצא שלא נשאר שיריים, הוי חיסרון בהזאות עצמן, וע"כ שייך לחזור ולהזות.

אחד, אם מעכבין הכפרה, לא יקריבוהו, כיון שאין מועיל כלום בזה. ואם אינן מעכבין הכפרה ורק בטלו מצוותן, אז צריך לעשות מה שבידו, שהרי אין תלוי אחד בחבירו.

כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' עבודת יוה"כ ה"א: כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל, צריך לעשותן על הסדר שביארנו, ואם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום. עכ"ל. ובלחם משנה הוכיח מהגמ', שבהיכל לא מעכב הסדר, ורק בקדש הקדשים מעכב. וע"כ הגיה ברמב"ם שצ"ל: כל עבודות שעובד בבגדי לבן לפניו מן ההיכל וכו', דהיינו בקה"ק. אך הק' ע"ז, דלקמן ה"ד כתב הרמב"ם שאם הקדים דם השעיר לדם הפר במתנות ההיכל, יחזור ויזה. אלמא דגם בהיכל מעכב הסדר. ותירץ, דכיון דאפשר לחזור ולהזות, אע"ג דבדיעבד שפיר דמי [אם שינה הסדר], לא מיקרי בדיעבד כיון דאיכא דם דיכול לחזור ולהזות, ע"כ. ודבריו צ"ע, דכיון שכבר יצא בהזאות הראשונות, ואף דרק בדיעבד, מ"מ כיון שכבר יצא בהם, איך יהיו על השניות שם הזאות, ומיא בעלמא הוא דקא מדי. דלכתחילה שייך לומר רק אם עדיין לא יצא, וע"ז אומרים לו שכיון שעומד בתחילה קודם שיצא שיעשה באופן יותר טוב. אך אם כבר יצא, איך שייך לבטל זה ולעשות באופן אחר.

איברא, שכבר נזכרה סברא כעין זו ברש"י זבחים נב: ד"ה לדברי האומר, שרבי נחמיה דס"ל דשיירי הדם מעכבין, אם נשפך הדם לאחר שגמר ההזאות

הרב משה שלום שור

בענין אם חיוב שבועה דוקא בב"ד

שאלה: א. האם המחוייב שבועה צריך להשבע דוקא בב"ד? ב. האם לפחות יצטרך להשבע לפני עדים? ג. אם אינו צריך כן האם יצטרך לפחות להשבע בפני התובע או די בשבועה בינו לבין עצמו? ד. האם יש חילוק בין השבועות? ה. האם יאמן בטענה כי נשבע כדת ואין לו הוכחות לכך ("הלכו למדינת הים")?

ג. אמנם מצאנו בספר העיטור (הלכות מלוה בע"פ) שהביא דברי רב האי בתשובה לגבי שבועת היסת שכ' "השביעני ביני לבינך" דמשמע דבהכי סגי. ואולם לגבי שבועה דאורייתא כ' "נשבעתי" סתם. ושמא מחלק בין שבועה דאורייתא שזה חיוב מהתורה לברר הספק ואין די בלירור הספק שבועה בינו לבינו, לבין שבועת היסת שזה תקנת חכמים ובהכי סגי וכפריעת תוב בעלמא שא"צ ב"ד.

ד. ולכאורה יש לעיין מסברא דסו"ס התורה חייבה השבועה כדי לברר האמת, ואם תמיד יוכל לומר דנשבע בינו לבין עצמו או בינו לבינו הרי תמיד יאמר כן להנצל מהשבועה עצמה, ובידור האמת מה יהיה עליו. וכעין זה הק' הש"ך (סי' פ"ז ס"ק סי"ח) ובט"ז (שם) דאם יאמן בטענה דמחלו לו על השבועה הרי כל אחד יטען כן ולקתה מידת הדין, והאריך הט"ז בהוכחות שחז"ל חששו לכך טובא, וא"כ לכאורה ג"כ פה ניחוש שתלקה מידת הדין דמאי שנא. ולכאורה זה דעת רב האי שהו"ד בר"ן ובמרדכי שם דאם נתחייב שבועה דאורייתא ואמר שנשבע אכן יחוייב להשבע היסת כדי לאמת דבריו, אמנם אם החיוב מעיקרא היה רק בשבועת היסת ואמר שנשבע יפטר לחלוטין דתקנתא לתקנתא לא עבדינן, וכ' הנמוק"י דכן דעת הרמב"ן ולזה נוטה דעת הר"ן, וכ' מרדכי דכן דעת ראב"ה, ומצא לזה סעד בריב"א. וכן דעת רשב"ם דיכול לתבוע דישבע היסת שכבר נשבע. ואמנם אכתי בחיוב שבועת היסת יליע כיצד לא תלקה פה מידת הדין דכל אחד יאמר שנשבע כבר ולא נוכל לעשות לו מאומה. ויותר יל"ע

א. לכאורה גמ' היא בב"מ (דף י"ז ע"א) א"ר אבין א"ר אלעא א"ר יוחנן: היה חייב לחבירו שבועה ואמר "נשבעתי" והעדים מעידים אותו של נשבע, וחזר ואמר "נשבעתי" הוחזק כפרן לאותה שבועה. אמרו קמיה דר' אבהו אמר להו: מסתברא מילתא דר' אבין שנתחייב שבועה בב"ד, אבל חייב עצמו שבועה נאמן, עביר אינש דמקרי ואמר. ופרש"י: הוחזק כפרן לאותה שבועה לומר "נשבעתי" עד שישבע לפנינו. עכ"ל. ומשמע דאם לא "הוחזק כפרן" אין שום חסרון אם לא נשבע "לפנינו". ולכאורה משמע דגם בנתחייב שבועה בב"ד. ולכאורה אמירתו ג"כ בלא עדים, דהרי לא קאמר דיאמן רק בנשבע בפני עדים, דאז הרי אין צורך בנאמנותו האישית. ואולי אפילו בשבועה בינו לבין עצמו יאמן דלא נאמר חילוק גם בזה.

ב. וכן משמע ג"כ ברי"ף שכ' ושמעין מיניה דהיכא דנתחייב שבועה בב"ד ויצא מב"ד ולאחר זמן תבעו חבירו באותה שבועה ואמר "נשבעתי" והעדים מעידים אותו שלא נשבע וחזר ואמר "נשבעתי" הוחזק כפרן לאותה שבועה וחייב להשבע. עכ"ל. וכ"כ במרדכי בשם ר' שמחה דפטר מהא דרב אלפס וכהא דהירושלמי במוצא גיזרין (פס"ד) דיחזיר דאין התובע מפסיד בכך, דבלא"ה תמיד יכול לומר הנתבע "פרעתי". ולכאורה כשם שטענת פרעתי זה גם בינו לבינו ה"ה פה בטענה שנשבע, ושמא נאמר עוד יותר דבטענת פרעון הרי צריך לפרוע לתובע וצריך בינו לבינו, אבל בטענה שנשבע אולי גם טענה שנשבע בינו לבין עצמו שפיר דמי, דהא סו"ס נשבע.

לברר הדבר ע"י שבועה כדת, ומה כח יש לתובע לומר לב"ד הכיצד יקיימו הם את מצות התורה.

וראיה לדבר מהגמ' ב"ק (ק"ו ע"א) דאיירי שם בא"ל "משביעך אני" וכו', ואע"פ שהיה השבועה עצמה בב"ד נחשב כ"קפץ ונשבע" הואיל ולא היה השבועה כדת ע"פ הב"ד, והטעם דבגלל תביעת הממון בתנאים שהתורה חייבה שבועה אין פה הבירור כפי שהתורה רצתה, והתם איירי בשבועת השומרים דבודאי דלא מהני קפץ ונשבע וכו' דכ' "ולקח בעליו" וגו', ובשבועת אלמנה לרש"י מהני גם בקפצה ונשבעה, ולר"ח הא דמהני קפצה ונשבעה זה רק דאז משביעים אותה כראוי ע"י הב"ד, אע"פ דנמנעו מלהשביעה, וכ' בגליוני הש"ס בשם שו"ת מהר"מ מרוטנבורג דאפי" בקופצת ונשבעת אכתי לא מהני אא"כ השבועה ע"ד הב"ד, דכלי זה אין שבועה).

ז. עוד כ' המרדכי בשם ר' אליעזר מגרמז"א שיטה חמישית דעכשיו בזה"ז שנוהגים להשביעו בבית הכנסת ברכים כל השבועות אם יאמר "נשבעתי" לא יאמן וכו' דדמיא כמו שאומרים לו אל תשבע אלא בפני בעל דינך ובפני הקהל הואיל ודעת משביע ונשבע כך הוא. ומסיים דבריו וכן נוהגים כל הנשבעים בדורותינו, עכ"ל. ודימה הדבר להא דאיסי בן יהודה שאומר דהא יש ראייה יביא ראייה ויפטור, כלומר מחמת המנהג הפשוט זה בגדר "יש ראייה", ולכן לא יפטור אלא בראיה, אע"ג דמעיקר הדין היה יכול לטעון שנשבע וכו'.

ח. עוד מצאנו בשטמ"ק אחר שהביא דברי הר"ף כ' בשם ר' יהונתן וז"ל וצ"ע אם צריך שיאמר נשבעתי בב"ד והלכו להם או אמרינן אפי" לימא בינו לבין עצמו, עכ"ל. הרי שיטה שישית ספק האם דעת הר"ף דצריכים שבועה בב"ד דוקא וכראשונים הנ"ל, או דילמא אפילו שבועה בינו לבין עצמו די בה, ומשמע לכאורה דאפילו א"צ בשבועת היסת. (ולדבריו צ"ל

בהא שהביא במרדכי דעת ר"י ור"י בר מנחם דאין שבועה על שבועה ואפילו אחר תקנת שבועת היסת. וא"כ מדוע לא ניחוש תמיד דיאמר שנשבע וכו' דאם בא לשקר בעצם הדברים מה ימנע ממנו לשקר מעט יותר דיאמר גם דכבר נשבע ונפטור.

ה. עוד כ' מרדכי בשם ר' יקיר ולנ"א: ר' אפרים דעה שלישיית דאמר הנתבע "נשבעתי בבית דין ועל דעתם והלכו להם למדינת הים" רק אז הוא נאמן, ובלא"ה אינו נאמן. וכ"כ ג"כ בספר הישר לר"ת (שו"ת סי' ל"ד אות ד') וז"ל המחויב שבועה ואמר נשבעתי בב"ד פלוני והלכו להם למדינת הים נאמן, הרי דנאמן רק באומר שנשבע בב"ד, וכ"כ במאירי וז"ל יראה לי דוקא שאמר נשבעתי בפני הב"ד ואין הב"ד בכאן הא בינו לבין עצמו לא, ששבועת ב"ד צריכה להיות בב"ד ועל דעת ב"ד, וכ"כ ג"כ בח"י הריטב"א הישנים, וכ"כ שטמ"ק בשם הרשב"א ובח"י הרשב"א (ב"ק ק"ו ע"א), וכן משמע במרדכי (גיטין סי' שע"א-שע"ב) שכ' וז"ל אבל אם תקבץ ג' בני אדם ותשבע לפניהם וכו', ומשמע להדיא דזה סדר השבועה, ובלא"ה לא, וכ"כ בשטמ"ק בשם הרמ"ה (ב"ק שם).

ו. וגדולה מזו מצאנו בש"ג (שבועות דף י"ח ע"ב מדפי הר"ף) דאפילו קפץ ונשבע בפני ב"ד או שהשביעו חבירו בפני ב"ד לא נפטור מהשבועה כשבועה זו עד שישבע בפני ב"ד ועל פי ב"ד, רואים מדבריו דאפילו השבועה בפני הב"ד ואפילו השבועה ע"פ התובע אינה שבועה עד שישבע ג"כ על פי הב"ד, וזה שיטה רביעית. (ולכאורה יל"ע מדוע באמת לא יפטור כשבועה זו שנשבע ע"פ התובע עצמו, ולמה גרע מכל מחילה, דסו"ס הרי רצה לפוטרו כשבועתו מחיוב השבועה, ושמא ס"ל דיש חיוב על הב"ד להשביע כדת כדי לברר האמת, ואין זה רק זכותו של התובע לקבל את השבועה כפי רצונו עכשיו, ומש"ה כל זמן שלא מחל לו על עיקר התביעה שזה הדמים עצמם הרי עדיין חייבה התורה לב"ד

הרמב"ם גם בהלכות טוען ונטען שהמנהג יוצר דין נוסף.

י. והנה בשו"ע (חור"מ סי' פ"ז סכ"ז) פסק כרמב"ם (הל' טוען ונטען הנ"ל). וכ' הרמ"א דאמנם יקבל ע"ע חרם סתם שנשבע. (וד"ו ימנע דכ"א יפטר משבועה בטענה שנשבע ראכתי יש עליו חרם). וכ' עוד מיהו בזמן הזה דנוהגין להשבע בביה"כ לפני שמש או עדים אינו נאמן לומר שנשבע עד שיביא ראיה לדבריו. וזה לכאורה כדברי המרדכי בשם ר' אליעזר מגרמז"א. וכ"כ בהגהות הגר"א (ס"ק צ"ה) מקור הדברים הגמ' ב"מ (דף פ"ג ע"א) דארבע מאות דני דחמרא דתקיפי קלא אית להו וכו', וא"כ משמע מדבריו דגם פה יצטרכו "ראיה" דוקא, וכדא' במרדכי עצמו דהשבועה בפני הקהל, וא"כ הפרסום רב ועצום, ובאמת זה כדוגמת ד' מאות דני דתקיפי, ואכן בלי ראיה דהיינו עדים אין לנו בירור, וא"כ כשם שהשמש לא בא אלא להשביעו בלבד ה"ה העדים להשביעו באו, ומה שצריכים ראיה בעדים דוקא זה מחמת הפרסום העצום, דזה כיש רואה.

יא. והנה כ' בש"ך (ס"ק ס"ז) דנראה דאם אמר שנשבע בפני השמש או העדים ומת השמש או העדים או הלכו למדינת הים שנאמן דלא גרע מאמר לו אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני וכו', ואע"פ דשם יש מחלוקת בדבר, פה שאני דאין תנאי אלא שנוהגים להשבע לפני השמש, וא"כ הוא אומר שנשבע לפניו וכו'. אך בסו"ד כ' וז"ל מיהו באמר נשבעתי בפני עדים ומתו או הלכו למדינת הים אינו נאמן, והק' הנתה"מ (ס"ק י"ד) דסותר דבריו רבתחילת דבריו כ' דנאמן, ותי' דע"כ צ"ל דיש פה ט"ס וצ"ל "מיהו בהתרה", דאע"פ דתמיד נאמן באם התרה וכו' לא יאמן. ועוד כ' בהמשך (ס"ק ס"ח) להסתפק דאי היה טוען נשבעתי בפני השמש נראה דלא היה נאמן כלל אף בשבועה כשמכחישו, דה"ל כאילו קבלו את השמש בזה שיהא נאמן כבי תרי, כיון

דהא דאי' בגמ' ב"ק (ק"ו ע"א) דאידי ואידי בב"ד דמשמע דלשבועה צריכים ב"ד זה רק לגבי שבועת השומרים וקניית כפל העתיד, ועדיין זה אינו בכל שבועה דמודה במקצת וע"א, אמנם לרוב הראשונים רואים דבאמת אין מחלקים ותמיד צריכים השבועה בב"ד.

שיטת הרמב"ם השו"ע והרמ"א

ט. כ' הרמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ז הלכה ה'–ו') וז"ל וכן מי שנתחייב שבועה בב"ד ויצא ואמר נשבעתי נאמן, ואין משיבין אותו שנשבע, היו העדים מעידים אותו שלא נשבע הוחזק כפרן לאותה שבועה וכו' עד שיודה לו בעל דינו או יביא עדים שנשבע לפניהם. וכ' עוד וז"ל לפיכך היו בקיאי הדעת בספרד כשיודה הלוח או כשנתחייב שבועה בבית דין אומר לו בפני בית דין היו עלי עדים שלא יפרעני או שלא ישבע לי אלא בפני עדים, עכ"ל. ולכאורה משמע דא"צ שבועה בב"ד, דאם בלא"ה צריכים שבועה בב"ד מה צריך לומר לו כן, ולכאורה משמע עוד דאם לא הזהירו כן הרי גם שבועה בפני עדים אינו צריך, ודי דיבוא ויאמר שנשבע. (וכ' הכס"מ דלרמב"ם אפילו שבועת היסת ליכא, ודלא כרב האי, ולשיטתו אויל דס"ל (הל' שותפים פ"י הל' ב'), דאין שבועת היסת אא"כ בדבר שאילו היה מודה בו היה חיוב ממון. ואמנם למ"מ יהיה פה שבועת היסת, וכ"כ הש"ך (סי' פ"ז ס"ק ס"ה) שכן דעת הרא"ש, הר"ן, הנמוקי", הרמב"ן, והרשב"א).

ואמנם ברמב"ם (הל' שבועות פ"א הל' י"ג) כ' וז"ל וכבר נהגו הכל להיות ספר תורה ביד חזן הכנסת או שאר העם בעת שמשביעין וכו', כלומר רואים ברמב"ם שיש חזן הכנסת ויש גם עם בזמן השבועה, וא"כ נראה מדבריו שהמנהג שהשבועה בפני העם, ולכאורה זה ממש כר' אליעזר מגרמז"א שהביא המרדכי דזה כיש רואה וכו', וא"כ הרי לא יפטר באומרו נשבעתי גרידא, ויל"ע דאם אכן "כבר נהגו הכל" דהיינו מנהג פשוט למה לא כתב זאת

שנוהגים להשבע לפניו דוקא, ושוב נסתפק שמה יהיה נאמן בשבועה להכחישו.

יב. ולכאורה יש מחלוקת ברעת הרמ"א, דלגר"א כונת הרמ"א כר' אליעזר מגרמז"א במרדכי גופא דביה"כ זה מקום קהל רב, וא"כ גם הפרסום רב וי"ש רואה", תפקיד השמש או עדים הוא להשביע בלבד, ואולם הפרסום הוא מחמת הביה"כ והקהל. ולש"ך אין הכונה בציון מקום השבועה בביה"כ לפרסום הדבר כלל, והנוכחות בפועל זה רק של השמש או העדים, וכלשונו "כיון שנוהגים להשבע בפניו דוקא", וא"כ אם אין המנהג של "שמש או עדים" יכול הנתבע לומר דנשבע אפילו בינו לבין עצמו ודי בכך ע"פ הש"ך. וכ"כ לרעת הש"ך בספר ערך השולחן (ס"ק ס"ט).

יג. והנה נחלקו הסמ"ע (ס"ק פ"ו) והש"ך (ס"ק ס"ח), דלסמ"ע יאמן בטענה דמחלת לי שבועה גם בזה"ז, אמנם הש"ך חולק וכ' וז"ל דזה לא מסתבר, וגם לקתה מדת הדין, דא"כ כל אדם יטען מחלת לי השבועה ולא תמצא שום שבועה, אלא ודאי דאין הלוח נאמן לומר מחלת לי השבועה אלא במיגו דנשבעתי וכו', ולכאורה ע"פ הדברים גם לרמ"א במקום שאין מנהג בשמש או בעדים אכתי "תלקה מדת הדין", דיאמר תמיד הנתבע דנשבע בינו לבין עצמו, וכמ"ש לרעתו בערך השולחן, ואדרבא גם אם יקשה עליו לומר לתובע דמחל לו השבועה דהרי הוא מכיר בשקרו, מה ימנע ממנו לומר לו שנשבע כבר בינו לבין עצמו שאין בעולם המכיר בשקרו, ואפילו לש"ך לשיטתו (ס"ק ס"ה) שהכריע כטור בשיטת רב האי דבחייב ש"ד יהיה שבועת היסת, אכתי תלקה מדת הדין בחייב שבועת היסת שאין אומרים תקנתא לתקנתא, וברואי דיק' ע"פ הרמ"א דאיכא רק חרם בלבד.

יד. והנה דעת הרשב"א בשטמ"ק ובחי' (ב"ק ק"ו ע"א ר"ה הכ"ע) דהשבועה בב"ד דוקא רכי' ונקרב בעל הבית אל הא-להים, ואמרינן בגמ' (ב"ק ס"ג ע"ב) לשבועה, וכן פרש"י (ב"מ דף מ"א ע"ב ד"ה לשבועה)

שכ' וז"ל והוא כבר נקרב אל הדיינים לשבועה וכו', ומשמע דכן הסדר, וכן משמע בפ"י הרשב"ם ובפ"י הרמב"ן (משפטים פכ"ב פ' ז') דהשבועה בב"ד דוקא. ומדוע באמת צריכים כן, כ' בחזו"א (חור"מ סי' י' ס"ק ט"ז ד"ה והעיקר) דממשמעותיה דקרא משמע להו דב"ד משביעין ליה וכו', ולרעת הרשב"א והראשונים אין חילוק בין השבועות, וכל השבועות רק בב"ד. (אמנם לר' יהונתן שנסתפק ולעיסור דא"צ ב"ד צ"ל דס"ל דזה נאמר רק בשבועת השומרים ולא בש"ד דע"א ומודה במקצת, וכפשטות הגמ' ב"מ הנ"ל). וכמו"כ כ' בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' ו') אודות אלמנה שטענו כנגדה שהשבועה שנשבעה היתה בפני ב"ד שב' מהדיינים היו קרובים, וכ' ד"מה שנשבעה לא נשבעה שהרי צריכה בב"ד, כלומר דהשבועה שלא בפני ב"ד ראוי, גם בדעיבד אינה כלום, וכדבריו פסק בב"י (אהע"ז סי' צ"ו) וברמ"א (שם סכ"א) דצריכה להשבע לפני ג' כשרים, ואם נשבעה בפני ג' שהם קרובים צריכה לחזור ולהשבע כדת. [אמנם כ' ב"ש (ס"ק ל"ט) דכה"ג אין אומרים דיש חסרון דאין אדם מוריש שבועה וכו']. וא"כ מוכח להדיא דגם דעת השו"ע והרמ"א דהשבועה דוקא בב"ד, ולכאורה יל"ע מאי שנא מהא דחור"מ דלכאורה דעת הרמב"ם השו"ע והרמ"א דא"צ שבועה בב"ד, וכמ"ש הרמ"א דאפי' בפני שמש או עדים די בכך וכו', ואין לומר דשבועת אלמנה חמירא יותר משאר שבועות ומש"ה רק היא צריכה ב"ד, דאדרבא קילא טפי, וכמ"ש רמ"א (חור"מ סי' פ"ז סט"ו) דאע"פ דשבועת הדיינים משביעים בספ"ת שבועת אלמנה נשבעת בספר אחר, וכמ"ש בהגהות הגר"א (ס"ק ל"ה) דהקלו באשה וכו'.

טו. ומהא דשבועת אלמנה רואים בהכרח דדעת הב"י והרמ"א דאין הפירוש ברמב"ם רי"ף ורש"י כדעת ר' שמחה ברי"ף דיפטר אדם בטענת נשבעתי כמו בטענת פרעתי, דאכן שבועה בלא ב"ד אינה כלום, וכרוב הראשונים להדיא, אמנם טעם הפטור התם

יז. ועוד ראייה לדבר דאיירי בעדים מיוחדים דוקא, דבס' התרומות (שער י"ב ח"כ ס"א) הביא דברי הרמב"ם מהא דבקיאי הדעת וכו', והק' הגידולי תרומה (סוף ד"ה וכתב) דמה הועילו בקיאי הדעת והרי תמיד יוכל לומר דפרע בפני פלוני ופלוני ומתו, ויאמן בהיסת לשיטת הרמב"ם. [זה ע"פ המ"מ דכן דעת הרמב"ם, דלכס"מ לרמב"ם אפילו היסת ליכא, וא"כ קשה טפי]. ותי' דצ"ל דהרמב"ם נקט לישנא קלילא, ובקיאי הדעת דרשו עדים מיוחדים דוקא, ופסלו כל זולתם, וא"כ בודאי די"ל כן לרמ"א שהקדים השמש לעדים, וכמו שהשמש מיוחד הוא ה"ה העדים מיוחדים הם, ומלבדם יש קהל בביה"כ, וכנ"ל.

יח. וע"פ זה יש ליישב מדוע הביא הרמב"ם עצת בקיאי הדעת, ולכאורה הרי כ' בעצמו דנהגו הכל דיש עם וכו', וא"כ הרי י"ש רואה", ומה צריך עוד, אלא ע"כ דעדיפים עדים מיוחדים אשר פוסל כל זולתם, שזה היתה עצתם העמוקה של בקיאי הדעת דעדיפי מאשר לסמוך על ה"יש רואה" בלבד.

יט. וכמו"כ כ' רמ"א (סי' פ"ז סי"ז) די"א דשבעת הדיינים צריכה להיות לפני מנין. (שו"ת מהרי"ו וב"י בשם רשב"א) או ביום הכניסה (כל בו). ולא ראיתי נוהגים כן. וכ' בהגהות הגר"א (ס"ק ס"ד) דטעם דיום הכניסה דשכיחי רבים וכו'. ומשמע דבזה אין נוהגים להקפיד כל כך שיהיה מנין וכו', אולם להשביע בביה"כ שרבים מצוים שם זה עושים, וכן משמע בשו"ת נוב"י (מהד"ק חו"מ סי' י"ג) דפשט המנהג בפראג להשבע דוקא בביה"כ אנ"ש [אלט נוי שול], ואמנם לא הקפירו על מנין בדוקא, ואולם משמע שהיו שם רבים בביה"כ, וזאת ע"פ הרמ"א, ואמנם כ' בפרישה ובסמ"ע (ס"ק נ"ג) דדעת רש"י הטור והשו"ע דמדינא כל השבועות צריכות להיות במנין דוקא, וכן משמע ג"כ דעת הפרישה בעצמו, ולא כמשמעות הטור דרק גזירת ארוור הוא בעשרה, ואמנם אין המנהג להקפיד בזה, וכ"מ בערוך השולחן

באומרו נשבעתי דנאמן דאכן אומר דנשבע בפני הב"ד וכו' דאין חילוק בין טענת פריעת חוב כדת לטענת שבועה שהיא כדת, אמנם כאלמנה שבאה להוציא ממון מהיורשים אם מודה שנשבעה שבועה בפני ב"ד שאינו ראוי הרי לא נשבעה כדת הכיצד תוציא ממון, ובאין ב"ד אין דין שבועה, וגם יש חילוק בין הנשבעים ונוטלים לנשבעים ונפטרים וכמ"ש בשו"ע (שם) ובסמ"ע (ס"ק פ"ד).

טז. ומעתה יש ליישב פסקי הרמ"א שיהיו תואמים, דכאהע"ז רואים דצריכים דוקא שבועה בפני ג' כשרים, ולכאורה ק' מהא דשמש או עדים, ולכאורה ג"כ בש"ך משמע דדי בהם. אמנם א"כ זה נגד מקור הדברים במרדכי דזה משום יש רואה, וגם ברמ"א בעצמו כ' לשון "ראייה" שזה עדים. וא"כ צ"ל בדעת הרמ"א דזה פשיטא דיש ב"ד שנשבעים לפניהם, והרי אפילו על דעתם צריכים להשבע (שו"ע סי' פ"ז ס"כ). אמנם מצד המנהג הפשוט וכמ"ש במרדכי וכדמשמע ברמב"ם נוסף בזה"ז גם גדר דבר חדש והוא בית הכנסת מקום התכנסות הקהל, ויש רואה, ובנוסף יש ג"כ השמש או העדים המיוחדים לכך שהיו ממונים על עצם פעולת ההשבעה, וכמ"ש בשו"ת הרא"ש (כלל ו' סי"ד) העמידו הקהל עדים מיוחדים לכל דבר וצריכים להשבע דוקא בפניהם, וגם פה יהיה הדבר כיחוד של השמש או עדים פלוני ופלוני. וראיה לדבר דכ' הרמ"א בדרכי משה הארוך מקור הדברים אכן במרדכי הנ"ל, וברור הדבר בדברי המרדכי שהיה המנהג להשבע בקהל דוקא, ולא הזכיר הרמ"א דבימינו נשתנה המנהג לקולא דאין נשבעין בקהל אלא בשמש או עדים, וא"כ מוכח דהשמש או העדים המיוחדים באו כחוספת ואינם עומדים בפני עצמם, (וכדוגמת הדברים אי' בהגהות אשר"י (שבועות פ"ד סי' ט"ו) גבי החרם בביה"כ שהשמש מכריזו ונחשב ככפירה בב"ד הואיל ושחקו העדים ולא העידו. והו"ד בב"י חו"מ סי' כ"ט ד"ה ובהגהות אשר"י).

כא. וע"פ הנ"ל י"ל עוד דמש"כ הש"ך דפה אין זה מתנאי השבועה אצל השמש "אלא שנוהגים להשבע בפני השמש", ולכאורה אם מנהג פשוט הוא להשבע בפני השמש דוקא מדוע לא יהיה כמו אל תפרעני אלא בפני פ' ופ', וכהא דהשו"ע (ח"מ סי' ס"א ס"ה וסי' ע"א סי"ד) דדין מנהג פשוט זה כאילו הותנה בפירוש, וא"כ גם פה מדוע לא נימא הכי, אמנם להנ"ל הואיל ואכן סומך עצמו על ה"יש רואה" שזה הקהל הרב בפניו נשבעים והפרסום העצום וכמ"ש המרדכי, אע"פ דאכן יש גם יחוד של השמש או העדים אינו כאומר אל תפרעני אלא בפני פ' ופ' שביטל זולתם ומשו"ה פה גדר ה"יש רואה" כאומרו שלא יפרע אלא בעדים וכלומר שצריך לברר הדברים שאכן פרע כרת, ואם מתו או הלכו למדינת הים תקנתו רק בכתיבת שובר, וכמ"ש הש"ך (סי' ע' ס"ק י"ד) ורמז פה הדברים, ודוקא מחמת החומר ד"יש רואה" יש קולא דאין יחוד השמש או העדים ממש כתנאי מפורש, ולא מועיל המנהג בזה הואיל ואין המנהג שיהיו לבדם.

כב. והנה במאירי אחר שכי' במתחילה כרוב הראשונים שהשבעה צריכה להיות בפני ב"ד ועל דעת ב"ד, כי עוד וז"ל ומ"מ אם חייבוהו בפרט לישבע בפני שנים שאינן ב"ד ואמר נשבעתי בפני פ' ופ' והלכו להם נאמן, וכן אם חייבוהו לישבע בינו לבין עצמו נאמן וכו'. והיה אפ"ל הכונה ע"פ מש"כ הרמ"א (ח"מ סי' ט"ו ס"ד) דיכול הדיין להשביע אפי' שלא מן הדין אם רואה צורך בדבר לבירור האמת, ומש"ה יכולים גם לצמצם הדברים, וכפי הצורך. אמנם שמא אפ"ל דאכן רוח אחרת עמו, ואע"פ דלרשב"א והראשונים צריכים ב"ד דהשו"ע השבועות לשבועת השומרים דצריכים ב"ד, דעת המאירי אינו כן אלא דמסתמא אמרינן דצריכה השבועה להיות בפני ב"ד, ואל"ה לא, רק כי כן נוהגים, ואמנם אם ירצו הב"ד יאמרו לעשות השבועה בפני העדים או אפילו בינו לבין עצמו ודי בכך, וא"כ מדינא

(סי' פ"ז סעיף י"ח) שכי' וז"ל ובזמנינו המנהג גם בשבועת היסת אם יכולים לדחות על יום הכניסה דוחין, ובין כך שמא יתפשרו, ואכן אמר לי מרן הגר"מ פיינשטיין שליט"א שזוכר כי זקנו הגר"ד פיינשטיין זצ"ל היה מקפיד ומשביע בעשרה דוקא, וכנראה רצה לחוש לכתחילה לכל השיטות דמדינא צריכים עשרה. ועכ"פ משמע דגם אם לא היה המנהג להשבע בעשרה הקפידו עכ"פ שיהיה השבועה בב"ד דאל"כ היו צריכים להשמיענו דלא זו בלבד דע"פ המנהג א"צ עשרה והרי אפילו שלשה אין צריכים.

כ. ושמא אפ"ל כן ג"כ בשיטת הש"ך דהרי כי' (ס"ק ס"ו) דנראה אם אמר שנשבע לפני השמש או העדים ומת השמש או העדים וכו' שנאמן, דלא גרע מא"ל אל תפרעני אלא בפני פ' ופ' לעיל סי' ע' סעיף ה', ואפי' לפי מה שהעליתי שם ס"ק י"ד דאינו נאמן [דלא כדעת הרמב"ם והשו"ע] היינו דוקא התם כיון שהתנה עמו כן צריך לברר שקיים תנאו, משא"כ הכא שאין תנאי אלא שנוהגים להשבע לפני השמש וכו', מיהו באמר נשבעתי לפני עדים ומתו או הלכו למדינת הים אינו נאמן וכו'. ודו"ק. והנראה מדבריו החילוק דאימתי הוא נאמן כשמתו "העדים" המיוחדים דוגמת השמש, ואע"פ דבלשון הרמ"א כי' "שמש או עדים" דקדק הש"ך בלשונו וכו' ב' פעמים "העדים". ומש"ה בסו"ד דכי' דבאומרו נשבעתי לפני עדים אינו נאמן הסיבה דס"ל כשו"ת הרא"ש הנ"ל דיש חילוק ברור בין עדים סתם לעדים המיוחדים, וא"כ א"צ לדחוק ולשנות הגירסא דבסו"ד איירי בהתרה וכו' דסו"ס כל זה אינו לפנינו. ולהנ"ל א"ש דהרמ"א הש"ך והגר"א בשיטה אחת הם, וע"פ יסוד הדברים במרדכי. וא"כ להלכה יצטרכו שבועה בפני ב"ד דוקא וכרוב הראשונים, וגם כדיעבד לא מהני שבועה שלא בב"ד וכמ"ש בב"י וברמ"א שם, ועכ"פ לא מהני לגבי הוצאת ממון.

ממון. (ובזה מיושב ק' הש"ך ס"ק ס"ג). וכ' עוד בסו"ד וז"ל והוי יודע שאם המנהג לישבע בבה"כ בקהל שוב אינו נאמן לומר נשבעתי וכו', וזה כמרדכי הרמ"א הש"ך והגר"א דהשבועה בבה"כ בקהל, ובודאי דיש עדים וב"ד, וכמו ששמע ג"כ ברמב"ם שכ' או אחד מהעם. ודן עוד (ח"א סי' ת"א) באשה יקרה שנתחייבה שבועה היכן תשבע, ורצה להוכיח מהירושלמי (סנהדרין פ"ב הלכה א') וימנה ליה אנטלר? הגע עצמך אם נתחייב שבועה וכי אנטלר נשבע, ורצה להוכיח דהשבועה בב"ד דאל"כ הרי יכולים לשלוח שלוחים להשביעו בביתו, ובסו"ד כ' לדחות דג"כ שלוחים להשביעו זה זילותא, וא"כ מדינא דתלמודא אין לבזות הנשים שישבעו בב"ד אלא שולחים להם סופרי הדיינים להשביעם, [אמנם נראה לכאורה מדבריו שאם צריכים בב"ד צריכים כדן בב"ד ובמקומם דוקא, דאל"כ כשם שאפשר לשלוח ב' שלוחים להשביע בבית הרי אפשר לשלוח ג' שלוחים לכך, וע"כ דאין זה כדן בב"ד]. וכ"פ ג"כ בשו"ת נוב"י (מהד"ק חו"מ סי' י"ג) דמשביעים האשה לפי כבודה וטוור (חו"מ סי' צו) ואמנם אכתי משמע דצריכים שחשבע בפני ג' דאין זה ביזוי בפרהסיא.

ס"ל כעיסור דא"צ בב"ד, וכמ"ש הערך השולחן לדעת הש"ך, ואילו לא היה מנהג כלל לא היו צריכים נוכחים כלל. אמנם למעשה שהרי יש מנהג לפחות דהשבועה בב"ד הרי לא יאמן כסתמא באומרו שנשבע שלא בב"ד, אע"פ שאינו מדינא ויכולים הב"ד עצמם להקל בדבר. ועכ"פ צריכים שבועה בב"ד דוקא לפחות מצד המנהג.

כג. והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סח' אלף ר"ז) כ' דאכן מהסוגיא דב"מ מוכח דאפי' בינו לבין עצמו מהני השבועה, ואמנם זה רק במסכימים שניהם שנתרצה התובע שהשבועה תהיה בינו לבינו, ובלא"ה לא. וגם אז צריך שבועה על כך, ואין זה תקנתא לתקנתא, ומש"ה מיושב דלא יק' דלכל אחד יטען דנשבע וכו' דהרי אין בסיס לטענה זו אא"כ מסכים התובע דאכן הסכים שהשבועה תהיה בינו לבינו [אמנם כ' מקודם לכן דמצי התובע לומר כשתשבע לא תשבע אלא בפני ב"ד וכו', ומשמע דבפשטות אין צריכים לזה, וצ"ל שחזר בו וצריכים דוקא בב"ד או עדים אא"כ הסכים התובע דישבע בינו לבינו]. וכ' בהמשך דכ"ז במודים שהיה עליו חיוב שבועה וחולקים אם אכן נשבע, אמנם בטוען עליו במנה וזה אומר שנשבע אין נאמן כלל, וככל טענת

סיבום השיטות

- א. שיטת ר' יהונתן: ספק אם צריכים שבועה בב"ד או די בינו לבין עצמו.
- ב. שיטת ר' שמחה ברי"ף: אומר נשבעתי די בכך ואפי' בינו לבינו, (ולעיסור מהני בהיסת, ואולי גם בש"ד). וכ"כ בערך השולחן ברעת הש"ך.
- ג. לרב האי: אומר נשבעתי בש"ד אכתי יחויב בהיסת. וכ"פ פוסקים רבים.
- ד. לר"י ור"י בר מנחם: אין שבועה על שבועה ופטור.
- ה. שיטת ר"ת, רשב"א בחי' ובשטמ"ק ובשו"ת, חי' הריטב"א הישנים, שלטי גיבורים בשם ריא"ז, רמ"ה, מרדכי (גיטין) המאירי (בפשטות): שבועה רק בב"ד.
- ו. לש"ג: גדולה מזו, אפי' השביעו חבריו לא נפטר עד שישבע לפני ב"ד ועל פי ב"ד.
- ז. לר' אליעזר מגרמז"א: בזמן הזה המנהג להשבע בפני הקהל בביה"כ בלבד, ויש רואה" ולא יפטר אלא בראיה שנשבע.

ח. למאירי: יכולים הב"ד לחייבו שבועה רק בפני עדים או בינו לבין עצמו, אע"פ דחייב שבועה בב"ד בלבד. (והביאור: א'. בחיוב שבועה שאינו מדינא. ב'. אין חיוב שבועה בב"ד מדינא אלא ממנהגא).

ט. לרדב"ז: מדינא צריכים ב"ד או עדים, ובינו לבינו מהני בהסכמת התובע. ובזה"ז תלוי מה המנהג. [ונשים יקרות ישבעו לפי כבודם בצנעא. וכ"כ בנוב"י].
שיטת הרמב"ם השו"ע והרמ"א.

אפשר לפרש דעת הרמב"ם כרוב הראשונים דהשבועה בב"ד דוקא, ובקאי הדעת דרשו ג"כ עדים מיוחדים. וראיה מהשו"ע שפסק כרמב"ם ובכ"י הביא דעת הרשב"א דצריכים ב"ד דוקא, ולרמ"א ע"פ הגר"א בודאי צריכים גם קהל ממנהגא, וגם להש"ך אפשר לומר כן.



נתן נחום אנגלרד

בענין ביטול ושכירות בעירוני חצירות

מע"ש, דהא לב"ה מותר לבטל בשבת, או שחידשו את זה במקום שעירוב לא מהני, ורק ביטול מהני, כמו בצדוקי כ"ג במתני, וכן פסק הרמב"ם פ"ב הט"ז].

ויש לבאר את זה יותר, דהוא ע"ד מה שמצינו בקצוה"ח (ת"ו, ב') דיאוש אינו כהפקר ממש, אלא דלא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, והיינו דהוא מסלק א"ע מהחפץ, כדי שהזוכה יזכה בו, שנותן מקום בבעלות החפץ שהלה יוכל לזכות בו, אבל כ"ז שלא הגבי' אותו עדיין הרי הוא של הבעלים, דההפקר והסילוק הוא רק לגבי איש אחד, ואינו סילוק ממש מבעלותו של החפץ, (ועי' ב"ק סו. ברש"י ותוס' שם לענין יאוש, ולכאור' דהקצוה"ח הוא כדעת התוס' שם), וא"כ יכול להיות שגם אצלנו הוא ער"ו, שחז"ל חידשו הסילוק על דרכו של הג"ל, שיש לה סמוכים בריני חו"מ ג"כ, דהמבטל הרי הוא מסלק את עצמו לשאר בני החצר, והוא סילוק לגבי בני החצר, וכמו סילוק דיאוש כמשנ"ת, (וזהו ע"ד שי' ר' יוחנן סופ"ד דנדרים שסובר דהפקר כמתנה, עיי"ש ואכמ"ל). וכזה מבואר מה דאי' לקמן ע. דאיכא למ"ד דצריך לבטל לכאור"א, ואע"ג דסילוק הוא מצד המסלק, וא"כ מהו הצורך שיסלק א"ע לכאור"א, והא למעשה סילק את בעלותו מרשותו, וגם למ"ד דאי"צ לבטל לכאור"א, מ"מ זהו רק משום דכולהו הוו כחד, וכמבואר ברש"י שם, אבל בעצם מן הצורך לבטל לכאור"א ולהג"ל ניחא, דהסילוק אינו רק מצד המסלק, אלא דהחלות הוא לגבי בני החצר, וא"כ צריך לסלק א"ע לגבי כאור"א מבני החצר.

ושמעתי עוד מהלך כזה, דלעולם הסילוק הוא פשוטו כמשמעו, דהרי הוא מסלק א"ע מרשותו, ואין הכוונה שהסילוק הוא במיוחד לגבי בני החצר, וכמו שבארנו, אלא דהני סילוק פשוט, וחז"ל חידשו סילוק זה

במשנה ריש פרק הדר (עירובין סא:): אר"ג מעשה בצדוקי אחד שהי' דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם. וברש"י מהרו והוציאו כליכם למבוי והחזיקו בו כיון דקדש היום מיד כדי שלא יחזור בו, ע"כ, והוא כמ"ש לקמן ס"ח: דחזקה דמבעו"י לא מוכחא, דחזקה מהני רק באופן שנראה שמחזיק בהביטול שביטלו לו, והיינו דבחזקה הרי הוא סומך רק על הביטול, ועי"ז הוא מראה שמחזיק בהביטול, אבל מבעו"י הלא גם בלא הביטול הי' מותר לו להוציא ולהכניס, וכ"כ המאירי בחידושי. אולם הטור (ריש ט"ו שפ"א) חולק עליו וסובר דחזקה מהני גם מבעו"י, והובאו ב' השיטות במחבר.

ובביאור פלוגתתם, לכאור' רואים שנחלקו ביסוד ביטול רשות בעירובין, דהנה שי' ב"ה הוא (עי' לק' סט: במשנה, ובגמ' עא. בביאור שיטתם) דביטול הוא סילוק רשות, ומשו"ה מותר לבטל גם בשבת, דל"ד למקח וממכר. והנה סילוק זה לכאור' אינו סילוק של דיני חו"מ, ולא יועיל בקנינים דעלמא, דהא מבואר בבביתא בכ"מ (עי' כתובות פג. וגיטין עז. ובעו"מ) האומר לחבירו רין ודברים אין לו על שדה זו ואין לי עסק בה וידי מסולקת הימנה לא אמר כלום, וברש"י בגיטין דמאחר שהיא שלו צריך לכתוב לשון מתנה, וביתר ביאור בכ"ב מג. ע"ש ברשב"ם, והיינו דא"א לסלק את עצמו מדבר שהוא שלו, דבע"כ עדיין הוא שלו, ורק אפשר ע"י חלות קנין, כמו קנין מתנה או חלות הפקר לכל, וא"כ ק' דאיך מהני כאן סילוק מרשות שלו. ולכאור' מוכרחים לומר דסילוק דעירובין אינו סילוק של דיני חו"מ, אלא הוא הלכתא מחודשת בעירובין. [ואולי חז"ל חידשו סילוק זה משום שעיי"ז יכול לבטל גם בשבת, אם שכח לעשות עירוב

ברשותו, דמשמע שהחזרה צ"ל דוקא באופן שחזור ומחזיק בפועל, ולכאוי י"ל דנחלקו בזה, דהמאירי כתב כמה פעמים דהחזרה הוא גילוי מילתא למפרע שביטולו לא היתה ביטול, והיינו שמגלה דעתו שמה שביטל לא הי' בלב שלם, ובטל למפרע, ומשו"ה סובר המאירי שיכול לחזור גם ע"י דיבור, דאע"ג דבעלמא לא אתי דיבור ומבטל דיבור, מ"מ בזה הוא מגלה דעתו שמעולם לא היתה כאן דיבור של ביטול, אבל לשון רש"י הוא "ויחזור" שזה מורה לכאוי שהחזרה הוא עקירה מכאן ולהבא, שהוא סותר הביטול הקודם, ואי"ז גילוי למפרע, וא"כ זה אפשר רק ע"י מעשה, דאתי מעשה ומבטל דיבור, והבן.

והנה לפמש"כ לעי' דהביטול לא נגמר עד שיחזיק בו המקבל, א"כ אין שום צורך לגילוי מילתא למפרע, דהא יש לו כח לחזור בו גם מכאן ולהבא, דהא עדיין לא חל כלום, ומה מעכב אותו מלחזור, וא"כ ע"כ דהמאירי סובר כדרך השני, דבעצם חל הביטול, ורק דיש לו כח לחזור בו, והטעם הוא משום שבוה שחזור בו הרי הוא מגלה דעתו שביטולו לא היתה בלב שלם, אבל לאחר שכבר החזיק בו שוב א"י לחזור בו, ואע"ג דגם עכשיו הרי הוא מגלה דעתו שלא היתה בלב שלם, מ"מ י"ל דעכשיו כבר אין אנו מסתכלים ע"ז שאולי כוונתו לחזור בו למפרע, דעכשיו כבר מוחזק בו המקבל, וכבר אינו נאמן לומר שמעולם לא היתה ביטולו בלב שלם. אבל לדרך הראשון שכתבנו שפיר מיתוקמא שי' רש"י דיכול לחזור מכאן ולהבא עד שיחזיק בו המקבל, וכמשנ"ת.

ולפ"ז יש לבאר מח' רש"י והטור שהתחלנו בו, דרש"י סובר דחוקה מבעו"י לא מוכחא, והיינו משום דלדעתו גדר החזקה הוא שבוה נגמר חלות הסילוק, שהסילוק הי' במיוחד לגבי המקבל, ומבעו"י הרי אינו נוטל לעצמו כלום, דגם בלא הביטול הי' אפשר להוציא ולהכניס, אבל הטור סובר כדרך השני, דגדר החזקה הוא

בעירובין, ולא סמכו זה על מה שמצינו ביאוש. והא דא"י לקמן דצריך לבטל לכאוי"א, דלכאוי כיון שמסלק א"ע מהרשות, הרי כבר נפקע הבעלות, ותו מה צורך יש לבטל לכאוי"א בפנ"ע, בזה י"ל דחז"ל עשו שהסילוק יהא בצורת קנין, דאל"כ הרי כחוכא ואטלולא, שהרי הוא מסלק א"ע מהדבר, ובאמת עדיין היא שלו, ומיד אחר השבת חזור כבתחילה ממש, ולא נראה כסילוק הגון, ומשו"ה רצו שיהא בצורת קנין, שאומרו בלשון שמורה על צורת קנין, שאומר הרי זה מסולקת לך, שמדבר בלשון נוכח, והכי הוא כלשון של קנין, ומשו"ה צריך לבטל לכאוי"א, דהא קנין צריך להיות לכאוי"א, וה"ה סילוק שיהא בצורת קנין צריך להיות כן, וזהו שי' ב"ה דאסתלוקי רשותא הוא, ומשו"ה מותר לבטל גם בשבת, דהא אינו קנין ממש, אלא הרי סילוק בצורת קנין, [ואין זה סתירה עם הצורה של קנין, דאסור לעשות קנין בשבת, דהא צורת הדבר היא מעשה קנין, והאיסור לעשותו בשבת אינו משנה צורתו, והבן].

ועפ"י דברים אלו יש לנו ב' דרכים בגדר החזקה שמחזיקים בהביטול, שע"י אינו יכול לחזור עוד מהביטול, דלמהלך הראשון דסילוק ממש הוא, וגדרו הוא שמסלק את רשותו לגבי בני החצר, וחלות הסילוק אינו אלא אחרי שהלה יזכה בו, וא"כ הא דבעי' חזקה הוא כדי שיחול הסילוק, ומשו"ה כ"ז שלא החזיק בו יכול לחזור בו, דהא עדיין לא חל כלום, ואין זה כח של חזרה, אולם למהלך השני דהוי סילוק שצ"ל בצורת קנין, א"כ באמת חל הסילוק מיד, ואין שום צורך להחזיק בו כדי שיחול הסילוק, דאי"ז חלק מהסילוק, אלא שמ"מ כ"ז שלא החזיק בו הזוכה יש כח להמבטל לחזור בו, אבל לאחר שהחזיק בו שוב א"י לחזור, דע"י החזקה הוא נטל את הסילוק לעצמו, ובזה הוא מעכב לעצמו כח הביטול.

ונבאר את זה יותר, דהנה המאירי כ' שהמבטל יכול לחזור בו במעשה ובדיבור, ודלא כמשמעות רש"י שכ' ויחזור ויחזיק

קנין, וא"כ גם מבעו"י שייך הקנין, דלמעשה הרי הוא קונה בזה את החצר, ודומה לשאר קנינים שבחו"מ.

והנה במשנתנו נקרא כותי בשם מי שאינו מודה בעירוב, ויש להבין למה נקרא בשם זה דוקא, ולא סתם כותי, וע"כ דשם זה נוגע לעצם הענין שמדבר בו המשנה. ובאופן פשוט ה"י אפשר לומר עדמש"כ התוס' בד"ה ראב"י כו' דבעצם בכותי אין שום מקום לאסור, אלא דגזרו בו אטו עכו"ם, וע"ז בא ההסבר דכותי דומה לנכרי משום שאינו מודה בעירוב, ומשו"ה אפשר לגזור בו אטו עכו"ם, וכן מבואר בח"י המאירי "מפני שהוא כנכרי הואיל ואינו מודה בעירוב". אולם מלשון רבינו פרץ לא משמע כן, דהוא כותב דכותי דומה לנכרי משום דמעשיו מקולקלין, והיינו שסובר דלא סגי בזה שהוא דומה לנכרי במיוחד לגבי עירובין, אלא דדומה לנכרי משום דהוא ממש כנכרי בכל הדברים, דמעשיו מקולקלין, וא"כ לשיטתו עדיין יש להבין למה המשנה קראו בשם מי שאינו מודה בעירוב.

ואפשר לומר דהא דאינו מודה בעירוב הוא הסיבה דלא מהני עירוב, והוא עדמש"כ התוס' לקמן סב. בד"ה ועכו"ם כו' דעירוב וביטול ל"מ בעכו"ם משום דעכו"ם אינו מכיר בהם כלל, [וסברא זו הוא סברא אמיתית גם למסקנא, דבמסקנא נתחדש טעם האיסור דהוא משום שמא ילמד, אבל סברא זו נשאר, דאם אינו מכיר לא מהני גבי], וא"כ ה"ה כותי דאינו מודה בעירוב, משו"ה ל"מ גבי עירוב. וכ"ז הוא לגבי עירוב, אבל לגבי ביטול ודאי דאין הסיבה משום שאינו מודה בביטול, דהא ר"ג סובר דצדוקי יכול לבטל ומ"מ ל"מ גבי עירוב, וטעם הדבר הוא משום דאה"י דאינו מודה בעירוב מ"מ ישראל הוא ויכול לבטל רשותו, ורק עירוב ל"מ משום שאינו מודה בה, וכ"כ בתוס' ר"פ, וכ"כ הרמב"ם (ב' ט"ז), וביאור הדבר הוא לכאוי, דרק בעכו"ם שייך הטעם גם בביטול משום שאינו מכיר בהם כלל, שאין

לו מושג בזה כלל, משא"כ שכירות שיודע מזה וכמש"כ התוס', אבל כותי וצדוקי דיודעים שיש עירוב וביטול, ורק דאינם מודים, א"כ זה שייך רק בעירוב, אבל ביטול היא דין סילוק או קנין, ובעניינים אלו הרי הוא מודה שהם אופני מקח וממכר.

ולפי מה שבארנו דביטול אינו דין בחו"מ, אלא הוא הלכתא מחודשת שחידשו חז"ל בעירובין, א"כ לא שייך לומר כנ"ל, דלכאוי אין מקום לחלק בין עירוב וביטול, דהא גם ביטול אינו אופן של מקו"מ, אלא הוא חלק מהל' עירובין, וכמו שאינם מודים בעירוב, כמו"כ לכאוי אינם מודים בביטול מחודשת זו. ומשו"ה נצטרך לומר באופן אחר, דהטעם דאינו מודה לא שייך כלל לענין ביטול, משום דבעירוב כיון דתכלית העירוב הוא לערב כל הדיירים ביחד, וכיון שהוא אינו מודה בזה, הרי לא שייך לערבו, דאפי' אם הוא עושה את הפעולה של העירוב, מ"י אינו מתערב עם שאר הדיירים, דהוא כופר בכל ערוב כזה, משא"כ בביטול כיון דלמעשה הוא עושה פעולת הביטול, והעיקר הוא מצד המבטל.

והנה בהמשך הגמ' סב. בטעמא דעכו"ם אוסר הוא משום דגזרו החכמים שמא ילמד ממעשיו, וברש"י ד"ה אלא כו' הטריחיהו והפסידוהו חכמים לישראל הדר עמו כדי שיקשה בעיניו ליתן שכר בכל שבת ושבת ויצא משם. ויש ב' דרכים בדעת רש"י, דהרא"ש מפרש דרש"י סובר דבאמת השכירות מועיל לעולם, ואי"צ שכירות חדשה בכל שבת ושבת, וכוננת רש"י הוא דשכירות אינו דבר בטוח, כיון שיש בזה טירחא גדולה, ומשו"ה העכו"ם יחזור בו אחרי שבת, ויצטרך לשכור ממנו מחדש בכל שבת ושבת, [ובפרט שעכו"ם לא מוגר משום דחייש לכשפים, ולא יתרצה להשכיר לזמן ארוך, ובוזה מיושב מש"כ רש"י עם הגמ' דחייש לכשפים, וכ"כ הב"ח בתו"ד (שפ"ב)]. אולם בהג' אשר"י מביא בשם האור זרוע שצריך לשכור בכל שבת ושבת, וכ' הב"י דטעמו ממש"כ רש"י אצלנו.

שכירות סתם צריך להתקיים לעולם, דהא נתן לו שום זמן וקצבה, ורק אם עושה איזה פעולה שיפסיק השכירות או נפסק השכירות מכאן ולהבא, דלמעשה אין זה סתירה עם המעשה שכירות שעשה, כיון שהשכירו סתם בלא זמן קצוב, וזהו מש"כ הקרבן נתנאל דמש"כ הרא"ש דהעכו"ם יכול לחזור בו הוא רק אם מחזירו דמי השכירות.

אולם המג"א כ' דהא דהעכו"ם יכול לחזור בו ע"י החזרת המעות שכ"כ הרמ"א, היינו כששכרו סתם וחזר בו קודם שבת ראשונה, ואם שכרו לזמן א"י לחזור בו עד כלות הזמן, והמשמעות הוא דמה שכ' הרמ"א דהעכו"ם צריך להחזיר המעות בכדי שיוכל לחזור בו, היינו רק בשכירות סתם קודם שבת ראשונה, אבל אחר שבת ראשונה לא צריך להחזיר המעות. ויש להבין דאיך אפשר שהשכירות נפקע ע"י החזרת דמים, והא בשבת ראשונה ע"כ צריך לחול, דהא המעשה צ"ל לכה"פ לזה, וביותר קשה, דהנה הט"ז חולק על המג"א וכ' דמשמע מהרמ"א דאפי' שכרו לזמן מצי למיהדר אפי' תוך הזמן אם נותן הדמים, וזה תמוה מאוד, דאיך אפשר לחזור בו קודם זמן הקצוב אפי' ע"י החזרת המעות, והא המעשה כבר נגמר והשכירות חל עד אותו זמן שקצבו, וגם יש לבאר כמה נחלקו המג"א והט"ז אם מהני חזרה בהחזרת המעות היכא שהשכירו לזמן קצוב, ועוד יש לבאר מהו המקום לחלק בין השכירו לזמן והשכירו סתם קודם שבת ראשונה, דהמג"א מחלק ביניהם וסובר דרק בהשכירו סתם יכול לחזור בו קודם שבת ראשונה, והא לכאור' שניהם שוים ממש, דהא בשניהם השכירות דבר מוכרח הוא לגבי זמן זה.

ונקדים בזה הסוגיא דלקמן סה: בענין אם מותר לשכור בשבת, דמסקנת הגמ' הוא כדפסק ר' יוחנן דמותר, והטעם אי' שם משום דשוכר כמבטל רשות הוא, וביטול רשות מותר בשבת כב"ה. ופשוט הוא דאין זה סתם דמיון בעלמא דשוכר כמבטל, אלא דבעצם שכירות כביטול הוא, וביאור הדבר

והב"ח מביא קושיא בשם הב"י על מש"כ הרא"ש, דאיך שייך שהעכו"ם יחזור בו מן השכירות, והא רש"י במתני' כ' דרק מביטול אפשר לחזור ולא משכירות, כיון דנקט דמי ע"ש. ותי' הב"ח דרק היכא שהשכירו לזמן ידוע אז א"א לחזור בו, אבל היכא שהשכירו סתם ודאי שאפשר לו לחזור, חוץ מקודם שבת הראשון דע"ז ע"כ חל השכירות, אולם מלשון הב"י לא משמע כלל שכוונתו להקשות על הרא"ש, אלא שאומר שנראה לו מדברי רש"י דהא דהעכו"ם יכול לחזור בו הוא רק אם החזיר המעות, וכ"ז שלא החזירו אין חזרתו חזרה, וזהו מה שמדוייק בלשון רש"י דנקט דמי. אלא דע"ז קשה טובא, דא"כ מה הוכיח רש"י דלא איירי בעכו"ם משום דא"י לחזור בו מן השכירות, והא אפשר לו לחזור ע"י החזרת דמים, אע"כ דבאמת א"י לחזור בו עוד אפי' ע"י החזרת דמים, משום שכבר חל השכירות בקבלת המעות, וכוונת הב"י הוא כמ"ש הב"ח שקשה על הרא"ש דל"ש לחזור מן השכירות. אלא דמ"מ יש לדחוק דלעולם כוונת הב"י הוא דאפשר לחזור ע"י החזרת דמים, והא דכתב רש"י דע"כ לא איירי בעכו"ם, משום דאין חשש שהעכו"ם יחזור בו ע"י החזרת המעות, שזהו טירחא מצדו, וגם שהישראל יכול להשתמט ממנו.

אלא דאם מפרשים כוונת הב"י כפשוטן, דאפשר לחזור ע"י החזרת דמים, יש להבין דאיך אפשר לחזור בו מן השכירות שכבר חל, ומה מהני כאן להחזיר המעות, ובאמת דגם קשה על הרא"ש שכ' דיכול לחזור בו אם הוא רוצה, וכבר כ' שם הקרבן נתנאל דזהו רק אם מחזיר לו דמי השכירות, ופלא הוא איך יא בכחו לחזור מן דבר שכבר חל לגמרי. ולכאור' דלשיטה זו דבר פשוט הוא מש"כ הב"ח דרק אם השכירו סתם אפשר לחזור אחר השבת הראשון, אבל אם השכירו לזמן קצוב א"א לחזור, וכן קודם שבת הראשון אפי' בהשכירו סתם. וביאור הדבר, דאע"ג דהשכירו סתם מ"מ אפשר לחזור אם מחזיר לו דמי השכירות, משום דבעצם

אבל אצלנו העיקר הוא שיהא להביטול צורה של מעשה שכירות, ואם הוא מחזיר דמי השכירות, הרי עדיין הוא נראה כמו מעשה שכירות, דהא אחרי החזרת המעות כבר ליכא שום סיבה שהשכירות ימשך לחול, דהא לזמן זה לא שילם השוכר, ורק דמצד הדינים א"א לעשות כן, משא"כ בלי החזרת המעות א"א לומר כן כמשנ"ת. וכ"ז הוא לפני הזמן הקצוב, או בשבת ראשונה, אבל היכא שהשכירו סתם ועומדים כבר אחרי שבת ראשונה, כבר כתבנו דמשמעות המג"א הוא דאי"צ להחזיר דמי השכירות, ולפי דברנו מבואר הדבר היטב, משום דבכה"ג כבר ליכא שום סתירה לעצם המעשה שכירות, דהא מצד גוף המעשה אין שום הכרח שהשכירות ימשך, ורק דמצד הלי' שכירות ימשך השכירות, וא"כ אין זה סתירה עם גוף המעשה, ועדיין יש לו צורה של מעשה שכירות, וממילא יכול לחזור בו גם אם לא יחזיר המעות, דהא בעצם אין זו שכירות אמיתית, אלא ביטול הוא, וכמו שבארנו.

ולפ"ז אפשר להבין הא דבהשכירו לזמן קצוב א"י לחזור, ובהשכירו סתם יכול לחזור אפי' קודם שבת ראשונה לדעת המג"א, דהנה כבר אמרנו דהא דאמרי' דהביטול צ"ל בצורה של מעשה שכירות אי"ז לענין כל הדברים ממש, אלא בגוף הדבר בלבד, דהא לב"ה מותר לבטל בשבת, ולא אמרי' שזה סותר לצורת השכירות דשכירות אסור בשבת. ולכאור' דגדר הדבר הוא, דרק עצם המעשה צ"ל בצורת שכירות, ולא הדברים הצדדיים, כגון לשכור בשבת דאינו סתירה עם עצם המעשה שכירות, דמ"מ הרי הוא נראה כמעשה שכירות. וא"כ בהשכירו לזמן קצוב י"ל דאם יחזור בו קודם הזמן הרי זה סתירה לעצם המעשה, דאע"ג דעצם המעשה לא תלוי דוקא בהזמן, דעצם המעשה הוא השכירות בעצמותו, שיחול כאן מעשה של משכיר ושוכר, והזמן הוא דבר צדדי בהשכירות, שיחול מצד זה עד הזמן שנקצב, מ"מ כיון שהמשכיר הזכירו ביחד

אפשר לומר בב' מהלכים, דהנה רש"י כ' במתני' סא: ד"ה מעשה כו' דיכול לבטל רשותו בלא שום שכירות, דמשמע מדבריו דשכירות הוא חיווק של הביטול, ומדוייק כן יותר בלשונו לקמן סח: ד"ה הרי הוא כנכרי דאינו יכול לבטל רשותו בלא שכירות, דמשמע דאם יש שכירות או יכול לבטל רשותו, דהשכירות הוא באמת חלק מהביטול, ועכו"ם יכול לבטל רשותו רק ע"י שכירות, דע"י שמקבל מעות בשביל זה, הרי הוא מבטל רשותו באמת, וביטול כזה שבא ע"י קבלת מעות מהני גם אצל עכו"ם.

ולפ"ז דבר פשוט הוא דהביטול צריך להיות בצורת מעשה שכירות, דרק ע"י שיש לו צורת שכירות, יש לו חיווק ומהני גם בעכו"ם, וא"כ מובן דאפי' אם השכירו לזמן קצוב מ"מ אפשר לחזור ע"י החזרת המעות, משום דשכירות זו אינה שכירות אמיתית של הלי' חו"מ, אלא בעצם הוא ביטול בעירובי חצירות, וביטול הלא בארנו בדרך הא' דהוי סילוק רשות, היינו ע"ד יאוש המבואר בקצוה"ח, שמשלק ע"א לגבי בני החצר, וא"כ פשוט הוא דיכול לחזור בו אפי' אם השכירו לזמן קצוב. ומ"מ צריך להחזיר דמי השכירות, משום דאמרנו דהביטול צ"ל בצורת מעשה שכירות, דרק בכה"ג מהני שכירות בעכו"ם, וכיון שהקציב זמן ידוע א"א שיחזור בו בלי שום פעולה, דזה סותר ממש המעשה שכירות, דל"ש שכירות שיפקע לפני זמנו בלא כלום, דהא עצם המעשה שכירות הוא באופן שיחול עד אותו זמן שנקצב, וה"ה היכא שהשכירו סתם וקודם שבת ראשונה, דגם בכה"ג המעשה שכירות בעצמותו הוא לכה"פ לשבת ראשונה, דהא ע"כ צריך שיחול לזה, וא"כ אם יחזור בו קודם שבת ראשונה הרי זה סתירה לעצם מעשה השכירות, ואין לביטול זה צורת שכירות, ומשו"ה צריך להחזיר לו דמי השכירות, דע"ז כבר ליכא סתירה לעצם המעשה שכירות, דאע"ג דמצד בלי שכירות א"א להחזיר המעות ולחזור מן השכירות לפני הזמן, מ"מ זהו מצד הדינים,

נותן רווחא בדבר ע"י מה שמסלק את בעלותו מהדבר, וממילא יש מקום ריוח שיחול הקנין, אבל עצם הסילוק אין לו שייכות עם הקונה, דהוא מסלק א"ע ממנה, ורק ע"י ממילא יש מקום להקנין לחול, ומשו"ה אם הוא מסלק את הרווחא באמצע הזמן, ממילא בטל היסוד שהקנין עומד עליו, דבחזרתו אין הוא סותר להקנין, אלא הוא מסלק הרווחא, שכל הקנין התחיל בהרווחא, והמסלק יש לו שייכות רק עם הרווחא, והקנין הוא תולדה שבא ע"י הסילוק אח"כ. והא דצריך להחזיר המעות הוא כמו שבארנו, כדי שלא יהא סותר את צורת השכירות, ויהא לו חיזוק של שכירות, ועי"ז יועיל גם בעכו"ם.

ובאמת דבגוף הגמ' דלקמן דשוכר כמבטל רשות אפשר לומר בדרך אחרת, דהנה הרמב"ם (ב', יב) כ' שהשכירות כביטול רשות היא שאינה שכירות ודאית אלא הכר בלבד, וביאור דבריו אפשר, דהנה תקנת שלמה המלך היתה שלא יטלטלו מבית לחצר משום שנראה כמטלטל מרה"י לרה"ר, שיבואו לטעות ולדמות בית וחצר לרה"י ורה"ר, דחצר רשות משותפת היא, ע"י בארוכה בדברי הרמב"ם (ריש פ"א), ומשו"ה סובר הרמב"ם דמהני שכירות, משום דבוה יהי' היכר ולא יבא לטעות ולדמות החצר לרה"ר, דנראה כאילו הבית מושכר ואינו אוסר עוד. וכיון דשכירות אינה אמיתית אלא היכר הוא, א"כ פשוט הוא דיכול העכו"ם לחזור בו, ומ"מ צריך החזרת המעות דאל"כ אין נראה כלל כמו שכירות, וזהו רק בהשכירו לזמן או אפי' בהשכירו סתם וקודם שבת ראשונה, אבל אחרי שבת ראשונה אי"צ החזרת המעות, דגם אם לא יחזיר המעות עדיין יש כאן היכר, שהשכירות אינו מופרך מיניה וכי', והמג"א סובר דבהשכירו לזמן אפי' אם יחזיר המעות לא מהני, משום שהוא סובר שאם יחזור בו אז לא יהי' היכר כלל, משום דהשכירות היתה בפירוש על זמן קצוב, ואיך זה יתבטל קודם הזמן, משא"כ בהשכירו

עם המעשה, שהשכירו לזמן מסויים, ככה"ג צורת השכירות הוא מעשה שכירות לזמן הקצוב, אולם הט"ז סובר כהפשטות, דעיקר מעשה השכירות לא שייך כלל להזמן שקוצבים, אלא מה שחל כאן שכירות הוא עיקר המעשה, והזמן הוא דבר צדדי, שקובעים ששכירות זו ימשך עד זמן פלוני, וכיון שכן אפי' אם יחזור בו קודם הזמן אי"ז סתירה עם צורת המעשה שכירות, דהא רואים כאן מעשה שכירות בעצם, וביטול זה יש לה חיזוק של שכירות, שחז"ל קבעו דאם יש צורה של מעשה שכירות בעצם יש לה חיזוק ומהני אפי' בעכו"ם, והמג"א חולק דבכה"ג הזמן הוא חלק מצורת המעשה, כיון שהוא הכלילו ביחד עם המעשה, ואם יחזור בו הרי הוא סותר את המעשה, ואין לה החיזוק של שכירות, וכמשנ"ת. אבל בהשכירו סתם הרי אפי' אם יחזור בו קודם שבת ראשונה מ"מ לא סתר בוה המעשה שכירות, דבכה"ג פשוט הוא דהזמן דבר צדדי הוא, דהשכירות הוא סתמא, ורק דהדבר מוכרח שיחול לכה"פ לשבת ראשונה, אבל ודאי דאי"ז חלק ממהות השכירות, ומשו"ה גם המג"א סובר דבכה"ג יכול לחזור בו אם מחזיר דמי השכירות.

אולם כ"ז הוא לפי הדרך הראשון שבארנו בגדר הביטול, שמסלק א"ע רק לגבי בני החצר, ומשו"ה יכול לחזור בו כ"ז שהמקבל לא החזיק בו, אבל לפי הדרך השני שסילוק הוא כמשמעו, שאינו רק ביחס לבני החצר, א"כ עדיין יש להבין איך יכול העכו"ם לחזור בו בהשכירו לזמן ידוע, או בהשכירו סתם וקודם שבת ראשונה, ומה מהני בוה להחזיר המעות.

ואפשר לבאר, דהנה יש מקום לחלק בין קנין דעלמא לסילוק, דרק בקנין אמרי' דא"א להפקיעו קודם הזמן, אבל סילוק ניתן לומר דאפשר להפקיע הסילוק והקנין שבא על ידו גם קודם הזמן הקצוב, דקנין דעלמא הוא חלות גמור שחל ע"י מה שעשו ביניהם הקנין, שהמקנה הקנה את החפץ ישר להקונה, אבל בסילוק אינו כן, דהמסלק

סתם יכול לחזור בו, משום דאין השכירות מפורש על שבת ראשונה, אלא זוהו דבר המוכרח ממילא, וא"כ אפי' אם יחזור בו, מ"מ ההיכר למעשה יש כאן.

והנה יש לומר דחילוק זה שמצינו בין רש"י והרמב"ם, ברש"י סובר דהשכירות הוא חיזוק הביטול, ובעצמותו ביטול הוא, והרמב"ם סובר דאינה אלא היכר בלבד, באמת תלוי בשיטתם גבי יסוד תקנת שלמה המלך, דהנה הרמב"ם ריש פ"א מהל' עירובין מבאר יסודות דעירובין, וכ' שם בה"ד דטעם התקנה הוא כדי שלא יטעו לדמות רחובות המדינה לרה"ר, ובה"ה ממשך דמשו"ה תיקן שכל רשות שנראה כרה"ר, היינו שיד רבים שוים בו, לרבות חצר לגבי בתים, ג"כ בכלל התקנה הוא, שיבואו לדמות החצר לרה"ר. אולם מלשון רש"י בכ"מ משמע דתקנת שלמה המלך לא היתה לאסור כל מקום שיד רבים שוים בו משום שנראה כרה"ר, אלא דאסר כל ב' רשויות חלוקות להוציא מזו לזו ואפי' אם שניהם הם רשות של יחיד ממש, ואין רשות לשום אחד להשתמש שם רק יחיד בלבד, מ"מ כיון דרשות א' של פלוני הוא ורשות האחר של אלמוני הוא, ורשויות חלוקות הם, אסור להוציא מזו לזו, משום שיבואו לטעות ולהתיר הוצאה מרה"י לרה"ר ולהיפוך, היינו שיבואו להתיר כל ב' רשויות, כמו שב' רשויות אלו מותרות. וזה מבואר בדברי רש"י לעי' כא: בד"ה שלמה כו' וגזר שלא להוציא מרה"י לרה"י חבירו, וכן ברש"י שבת ו. בד"ה לא עירבו כו' ונמצא מוציא מרשות לרשות, וכ"כ בעו"מ, וי"ל דהרמב"ם שסובר דשכירות היכר בעלמא הוא, קאי רק לשיטתו דיסוד התקנה היתה בכל מקום שנראה כמו רה"ר וכמשנ"ת, ומשו"ה ע"י השכירות יש היכר שאינו כשאר רה"ר, דהא רשות של אחד הוא לשבת זו, ולא יבואו לטעות ולדמות חצר זו לרה"ר אמיתית, משא"כ לשי' רש"י דיסוד התקנה היתה בכל רשויות חלוקות, ל"ש לומר דהשכירות היכר הוא, דהא הם יטעו

לדמות רה"י ורה"ר לכל ב' רשויות חלוקות, וע"ז לא מהני השכירות, משום דשכירות אינו עושה את החצר שלו לגמרי, וכמש"כ הרמב"ם (מכירה כ"ג, א וח') דשכירות הוא כקנין הגוף לפירותיו, עיי"ש בדבריו ואכ"מ, וא"כ עדיין יטעה הטועה משום דבעצם ב' רשויות חלוקות הן, ולא יחשוב שמהני השכירות לשבת זו, דהא טעותו לא נובע מצד ברשות המשותפת היא, אלא נובע מצד דהרשויות חלוקות הן, ויבואו לדמות לרה"י ורה"ר דג"כ רשויות חלוקות הן, וג"כ יהיו מותרות, ולא יחשוב שיש סיבה אחרת לאוסרה, וע"ז לא יועיל השכירות להיכרא, ומשו"ה הוצרך רש"י לפרש דהשכירות הוא ביטול, ומשו"ה מותר לשכור בשבת.

ויש עוד נפק"מ בין רש"י והרמב"ם, דהנה בגמ' לקמן אי' הוו יודעים ששוכרין מן העכו"ם אפי' בפחות משו"פ, ובפשטות לומדים דמהני משום דסגי שאצל המקבל כסף הוא ממון חשוב, דאזלי' בזה בתר המקבל, וכ"כ האבנ"מ (ל"א, כ"ד), וכ"ה במנ"ח (של"ו) שכתב שאין לחלק בין שכירות למכירה, דשניהם הם מדין קנין, ורואים דבקנין אזלי' בתר המקנה שמקבל הכסף. ובאמת דבאבנ"מ מובא שנחלקו בזה הדרב"ז והתוס' רי"ד, דשי' התוס' רי"ד הוא דאזלי' גם בתר הנותן. וא"כ קשה לשי' התוס' רי"ד מגמ' אצלנו, דכאן מבואר דשכירות מעכו"ם סגי גם בפחות משו"פ, וכן הק' האבנ"מ שם. ובאמת דבאופן פשוט הי' אפשר לומר, דלא דמי כלל הציור של הדרב"ז והציור של התוס' רי"ד לענייננו, דבציור דקידושין דף ז' גבי שני בניי לשתי בנותיך בפרוטה, הלא שניהם ישראלים, ולגבי שניהם הפרוטה הוא אותו דבר, וכן בשאלה של הדרב"ז הא גם אצל הבעל שו"פ הוא, אלא שהשאלה הוא דבשעת הנתניה עדיין לא הי' שו"פ, וזהו הנידון אם אזלי' בתר שעת הנתניה או שעת הקבלה, דהעיקר הוא שהמקבל מקבל אצלו שו"פ אבל אצלנו הא גם בשעת הנתניה הי' שו"פ אצל

כח: ע"ש), וא"כ ע"כ שצריך להיות כסף חשוב גם אצל הנותן, דאל"כ ל"ש שהמקבל ישתעבד להחזיר לו, דהא אי"ז ממון לגבי הנותן.

ויש לומר דזה תלוי במח' רש"י והרמב"ם, דלפי רש"י דשכירות הוא בעצם ביטול, רק שמחזק את הביטול וכמשנ"ת, א"כ א"א לומר דשכירות זו אינו כשאר שכירות דעלמא, דהא חיזוק הביטול הוא רק כשהוא כצורת השכירות, וכמו שדברנו, ואם פחות משו"פ הוא חסרון בשכירות דעלמא, א"כ גם כאן א"א שיהא בפחות משו"פ, ומוכרחים לומר דגם בעלמא סגי בכה"ג שאצל העכו"ם כסף חשוב הוא, אבל להרמב"ם דשכירות הוא רק היכירא בעלמא, שלא יבואו לטעות, א"כ י"ל דבכה"ג אין צורך שיהא ממש כשכירות גמורה, דההיכר הוא גם כשאינו דומה ממש, ושפיר כ' הרמב"ם דרק בשכירות כזו סגי לשכור מהעכו"ם בפחות משו"פ.

המקבל, וגם בשעת הקבלה אינו שו"פ לגבי הנותן, ובכה"ג לכו"ע העיקר הוא שהמקבל יקבל אצלו כסף חשוב, וזה מיקרי שהנותן נתן מצידו כסף חשוב להמקבל, ומיקרי נתינת "כסף חשוב", (והאבנ"מ להדיא מדמה שניהם להרד"י, דלא כדברנו).

אולם מהרמב"ם מבואר דאזלי" גם אצלנו בתר הנותן ג"כ, דהא כתב דרק משום דאינה שכירות ודאית לפיכך שוכרין מן העכו"ם בפחות משו"פ, אבל בשכירות גמורה לא מהני גם מעכו"ם בפחות משו"פ, ויש להבין למה צריך שיהא שו"פ גם מצד הנותן, והא למעשה הרי הוא נותן דבר שהמקבל מקבל ממנו כסף חשוב, וממילא חל הקנין או השכירות, ולכאו' בשיטה זו הולך עם היסוד דכסף החוזר, דקנין כסף הוא שהמקנה מקבל מהקונה כסף ומשתעבד להקונה, ועי"ז חל הקנין על החפץ שהסכימו ביניהם, (עי' באריכות בחי' רש"ש קידושין סי' ב', ובאמת דיסוד זה מבואר בר"ן נדרים



מאיר גלויברמן

בענין תרי ותרי אי מעמידים אחזקה

כשמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב וכ"ש בתר חזקה. דרובא וחזקה רובא עדיף.

ונראה לפרש דאין מוציאין הממון ע"י אחזקה רק ע"י אחזקה נתברר לנו שהם עדים כשרים והוצאת הממון הוא ע"י העדים ולא ע"י אחזקה ועכשיו אתי שפיר סברת רב הונא דסבירא ליה דכשרים לעדות אחרת דע"י אחזקה נתברר לנו שהם עדים כשרים ומוציאים ממון ע"י העדים ולא ע"י אחזקה ובוה אפשר ליישב גמי מה שהקשינו על הרשב"ם מה ענין שאר עדות לכאן ולפי הנ"ל אתי שפיר דבשאר עדות נמי נאמנותם רק מכח חזקת כשרות וכמבואר ברמב"ם, ואתי שפיר דברי הרשב"ם.

ורב חסדא סבירא ליה דאין מוציאין ממון בחזקת כשרות אפי"י היכי דנתברר לנו ע"י חזקה שהם עדים כשרים ולפי דבריו צ"ל דהא דעדים נאמנים הוא מטעם דהתורה סמכה אעדים שאומרים אמת ולא חשידא אשיקרא, ולא מטעם חזקת כשרות אבל כאן דהם ספק פסולים אע"ג דסמכינן אחזקת כשרות אין יכולים להוציא ממון דחזקת ממון עדיפא מחזקת כשרות ואין להם כח עדות ע"י חזקת כשרות.

נמצא רב הונא דסבירא ליה דמעמידים אחזקת כשרות ונאמן להוציא סבירא ליה דבכל עדות אפשר שהם פסולים וכל כשרותם הוא רק משום דמעמידים אחזקה אבל רב חסדא סבירא ליה דעדים כשרים סמכינן עלייהו משום דאמרינן שהם אומרים אמת ולא חשידא אבל כאן שהם ספק פסולים ומעמידים אותם אחזקה אין מוציאין ממון ע"י החזקה.

ועל הא דאמרינן דרב הונא סבירא ליה נמי דאין מוציאין ממון ע"י חזקת כשרות והא דמעמידים אחזקה היינו רק דע"י חזקת כשרות נתברר לנו דהם עדים כשרים והעדים

גמי' בכא בתרא דף ל"א ע"ב פליגי רב הונא ורב חסדא בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו רב הונא סבר דזו באה בפני עצמה ומעידה והיינו דכשרה לעדות אחרת, ורב חסדא סבר בהדי סהדי שקרי למה לי והיינו דהוה ספק פסולים ואין נאמנים לשום עדות, ועיין ברשב"ם שפירש בד"ה וזו באה, בסוף דבריו וטעם דרב הונא דאוקי גברא אחזקה ולא תפסלינהו מספק ע"כ וסברת רב חסדא כתב רשב"ם בד"ה אמר רב חסדא ולא יעידו בשום עדות דאוקי ממזנא אחזקה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים ע"כ והיינו דחזקת ממון עדיפא מחזקת כשרות ואי אפשר להוציא ממון מספק דחזקת ממון עדיפא מחזקת כשרות.

וקשה לי מה סברת רב הונא דסבירא ליה דכשרים לעדות אחרת דמעמידים אותה בחזקת כשרות והא אין מוציאין ממון ע"י חזקה, דחזקת ממון עדיפא מחזקת כשרות, וכסברת רב חסדא, ועוד קשה מה שכתב הרשב"ם בד"ה זו באה בפני עצמה ומעידה, כשאר עדיות שבעולם דלא נחזיקנה בפסולה מספק, דמה ענין זה לשאר עדיות שבעולם שנאמנים בתורת עדות לכאן שהם ספק פסולים ונאמנים רק מכח חזקת כשרות [עיין רש"ש].

ונראה ליישב לפי דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פרק ז' סוף הלכה ר' וז"ל כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידים אותם על כשרותם עכ"ל. ואפשר להקשות גם על הרמב"ם כמו שהקשינו על רב הונא אין סמכינן על עדים להוציא ממון הא כל נאמנותם הוא רק ע"י חזקת כשרות ואין מוציאין ממון ע"י חזקת כשרות דהא קימ"ל

ונמצא בקי בהלכות שחיטה ואח"כ נמצא ששכח שמטריף כל הכלים דמצרפים א. חזקת איסור של הבהמה. ב. הרי שכח לפניך והי תרתי לריעותא ופסול וא"כ הכא נמי נימא דאיכא תרתי לריעותא. ומתוך החכמת שלמה דיש חילוק גדול דמה דחזקת כשרות מועיל אף להוציא ממון היינו כיון דאין הספק נולד דווקא לגבי ממון דאטו עדות הוי דווקא להוציא ממון ולא להחזיק לכך אף אם נולד הספק אם הוא כשר או לא לא הוי כנולד במקום חזקת ממון רק בעלמא ולכך כיון שאינו בחזקת ממון לבד לכך אף אם אירע אח"כ נגד חזקת ממון כיון דנפסק הדין נפסק וכיון דהוחזק הוחזק דכשרות העדים הוי ענין בפני עצמו והוצאת ממון הוי ענין בפני עצמו ולכך אתי שפיר גם בזה בשלמא בסכין שאין חילוק לנו בין אם הסכין פגום או לא רק לענין שחיטה וא"כ הוי הספק תמיד נגד חזקת איסור דבהמה ולכך ראוי לומר דמצטרפים חזקת הסכין דפגום לפניך בהדי חזקה דבהמה אבל לגבי עדות לא הוי ספק לנו דווקא לענין ממון להוציא ולא הוי דווקא נגד חזקת ממון רק אף במקום דליכא חזקת ממון כנגדו וכיון דשם אין מקום לפוסלו ויש לאוקמי אחזקת כשרות להכשירו וכיון דהוכשר, הוכשר לכל וכיון דאיתחזק איתחזק ע"כ הרי שכתב בהדיא דחזקת כשרות לא הוי נגד חזקת ממון דהספק הוא (לא רק להוציא) גם להחזיק וחזקת איסור של הסכין כיון דכל הספק הוא רק לגבי חזקת איסור של הבהמה לא אמרינן שהוברר שהסכין כשר.

ויש לרדן מה הדין בתרי אומרים גולן הוא ותרי אומרים דלאו גולן הוא אי מעמידים החזקה והנה בגמ' דידן כתובות דף כ"א ע"ב סוף העמוד אמר רבי אבא אמר רב הונא אמר רב שלשה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהם וכו' ומקשה הגמ' אי ערער דגולנותא תרי ותרי נינהו ופירש"י ולא מתכשר בהכי והיינו דלא מוקמינן אחזקה, ועיין בתוס' שהקשו מהא דתרי כיתי עדים המכחישות זו את זו דלרב הונא זו

הם המוציאים הקשה הקובץ שיעורים להסוברים בחולין דף י ע"א אליבא דרב הונא השוחט בסכין בדוקה ונאבד הסכין שחיטתו פסולה משום דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת אף דאיכא סכין שהוא בחזקת ברוק הא איכא חזקת בהמה דהוי בחזקת איסור והוי חזקה נגד חזקה וקשה אמאי לא אמרינן דמעמידין הסכין בחזקת ברוק ונתברר לנו שהוא סכין בדוק וע"י סכין בדוק מורידין החזקת איסור של הבהמה ולא הוי חזקה נגד חזקה ונכשיר את הבהמה ומאי שנא.

ויש לחלק דעדים כשבאים לברר אם הם כשרים זה לא רק לגבי חזקת ממון אלא אם כשרים לשאר דברים נמי וכשנתברר לנו שהם עדים כשרים לשאר דברים נעשו עדים כשרים ונאמנים נמי נגד חזקת ממון משא"כ בסכין שכל בדיקת הסכין נוגע רק לגבי חזקת איסור של הבהמה ולא לענין אחר, הוי חזקת ברוק נגד חזקת איסור ולא אמרינן דע"י בדיקת הסכין נתברר לנו שהוא סכין כשר וליכא שום ספק אלא דהוי חזקה נגד חזקה.

ומצאתי טברא זו מפורש בדברי החכמת שלמה חושן משפט סימן ל"ד ס"ק כ"ג ומיישב בזה קושית הקצוה"ח שהקשה על דברי הרמ"א בשו"ע שכתב אם העיד בב"ד ואח"כ באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל מן התורה.

אבל אין יודעים אם עבר קודם שהעיד או אח"כ, מוקמינן גברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר עד דידעינן שעבר קודם לכן: ע"כ.

והקשה הקצוה"ח באות ה' ממקוה שנמדד ונמצא חסר דכל הטהרות שעשו על גבה טמאות משום דאיכא תרתי לריעותא א. העמד טמא על חזקתו. ב. הרי חסר לפניך. וא"כ הכא נמי איכא תרתי לריעותא א. אוקי ממון על חזקתו. ב. הרי פסול לפניך. וכמו"כ הקשה מהט"ז ביו"ד סימן א' בשוחט ששכח להכותיו והיינו שבדק אותו

הוא זה באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה דמוקמינן אחזקה אלמא דבתרי כיתי עדים מוקמינן אחזקה ומוציאין ממון ולא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה.

ותירץ הר"ן דזו לא דמי דהא דאמרינן בשנים אומרים גזלן ושנים אומרים אינו גזלן דאין מעמידים אחזקה משום שצריך לידון על שתי העדויות בבת אחת ומשום הכי לא מכשרינן ליה דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני אבל בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין אנו צריכים לדון על שתיהם בבת אחת אלא כשבאה אחת לפנינו אנו דנים עליה, דכיון שאחת מהם וראי כשרה אנו דנים על כל אחת שבאה לפנינו ואמרינן שזו היא הכשרה ומפקינן ממונא אפומיה ע"כ דהיינו כיון דאיכא עדים דאמרי שהוא גזלן אע"ג דאיכא חזקה לא מכשרינן ליה דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני כיון דאיכא תרי ותרי חזקה לא מהני מידי אבל בשתי כיתי עדים המכחישות זה את זה כשבאה כל אחת בפני עצמה כיון דאין אנו דנים אלא אם הם כשרים לעדות אחרת אנו דעים על כל אחת מהם אם היא הכשרה ואומרים שהיא הכשרה.

והנה הגר"ח [הובא בברכת שמואל ב"ב סימן ל"ז ד"ה והנה מו"ר] תירץ ב תירוצים א. דהא דבתרי אומרים גזלן הוא ותרי אומרים דלאו גזלן הוא דאין מעמידים על החזקה [לפי דברי רש"י והר"ף והרמב"ם] דהוי הספק ע"י העדים דתרי אמרי דגזלן הוא ותרי אמרי דלאו גזלן הוא לכן לא

באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, דמוקמינן כל חד אחזקת כשרות ואמאי לא מוקמינן הכי אחזקה ואפי' לרב חסדא דסבר בהדי סהדי שקרי למה לי, יסבור הכא דהאי גברא מתכשר, שהרי אם כת אחת מאלו תעיד על אדם שהוא פסול אינה נאמנת אע"ג דאין עדים מכחישים אותם כ"ש הכא דאיכא עדים דמכחישים אותם דאין נאמנים לפוסלו, ועיין ברב אלפס בהלכות שכתב כרש"י וז"ל בא"ד אבל אי אתו תרי אחרינא ואמרי לאו גזלן הוא דמכחשי להנך וכי' הוה ליה תרי בהדי תרי והוה ליה גברא ספק פסול ולא מפקינן ממונא אפומיה. והביא ראה לדבריו ממה שכתבו בגמ' דף י"ט ע"ב עדים החתומים על השטר ומתו ובאו תרי מן השוק ואמרי כתב ידם הוא זה אבל אנוסים היו אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים ומקשינן בגמ' ואמאי תרי ותרי נינהו ע"כ ומאי מקשה והא איכא חזקת כשרות ולכן השטר כשר אלמא לא אמרינן אוקי גברא אחזקה לאפוקי ממונא אפומיה.

והר"ן דוחה את ראיית הר"ף דבשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו, דמאי חזית דמוקמת עידי השטר בחזקתיהו ולהכשיר את השטר אדרבה נוקי עדים דמרעי לשטרא אחזקתיהו אבל תרי אמרי דגזלן הוא ותרי אמרי אינו גזלן שייך שפיר לאוקמי גברא אחזקה ואפשר להכשירו אפי' להוציא ממון¹.

ומקשה תו כקושית התוס' דמאי שנא משני כיתי עדים המכחישות זו את זו דלרב

1 הג"ה והר"ף דמביא הראיה אפשר לומר דסבירא ליה כדברי התוס' דף כ' ע"א ד"ה אלא אמר ר"נ דסבירא להו דלרב הוה בשתי כיתי עדים המכחישים זו את זו מעמידים כל כת אחזקה ונאמנים אפי' בעדות זו כל כמה דלא מכחשי אהדי וא"כ מעמידים שניהם אחזקה, ואלו שאומרים שהשטר כשר נאמנים כיון דאין עליהם הכחשה אלא ע"כ בחזקת כשרות אין מוציאין ממון אבל הר"ן סבירא ליה דבאותו עדות אין נאמנים כלל דסתרי אהדי, והא דנאמנים היינו רק לעדות אחרת.

וקשה הא אפשר לדחות את ראיית הר"ף דלא שייך כאן להעמידם אחזקה כיון שפוסלים אותם משעה שנולדו לא שייך להעמידם אחזקה וכדברי התוס'. ואפשר דפליגי בחזקת כשרות אי הוה מטעם חזקה דמעיקרא דתוס' סבירא ליה דחזקת כשרות הוי מטעם חזקה דמעיקרא אבל הר"ף סבירא ליה דשייכי חזקת כשרות אפי' אם הספק הוי משנולד ועכשיו אתי שפיר ראייתו דאין מעמידים אחזקה דאי מעמידים אחזקה שייך כאן נמי להעמיד אחזקה אלא ע"כ דאין מוציאין ממון ע"י חזקת כשרות.

דאמרי שהיא גרושה ואם אין מוציאין ממון ע"י חזקה דאיתרע כ"ש שאין ממיתין אותה.

ונראה לבאר בדברי הגר"ח דסבירא ליה דחזקה אית ביה תרי מילי א. בירור. ב. אל תוציאנו מספק ואפי' אי אמרינן בתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא מוקמינן אחזקה מ"מ איתרע ליה חזקה ותו לא הוי בירור ונשאר רק אל תוציאנו מספק הלכך אין נאמן להוציא ממון דאל תוציאנו מספק כיון דהוי חזקה נגד חזקה אבל בשנים אומרים גרושה ושנים אומרים אינה גרושה דאיכא חזקה אל תוציאנו מספק והוחזקה לפנינו כאשת איש והוי בחזקת אשת איש וממיתין אותה.

וקשה בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו למה לא נידון על שניהם כבת אחת דהא לדברי האומר לזה האומר לא לזה מעיד עדות שקר וכן להיפך וא"כ איך מעמידים את שניהם אחזקה.

לפי מה שביארנו לעיל דסברת רב הונא דכל כח העדים הוא רק ע"י חזקת כשרות א"כ אפשר לומר שכל כח נאמנות העדות הוא רק ההגדה שלהם. דהגדה גזירת הכתוב דמקבלים הגדתם אבל מה ששמע מדבריהם חוץ מהגדה דידיהו אין עליהם דין עדות ולא הוי ספק דתרי ותרי ולכך אפשר להעמידם על חזקתם ורב חסדא דסבירא ליה דעדים סמכינן עלייהו ולא חשידא אשקרי ולא מכח חזקת כשרות הלכך על כל הנשמע מדבריהם יש להם כח עדות והיכי דמכחשי אהדדי הוי כמו שזה אומר על זה שהוא פסול וזה אומר על זה שהוא פסול ולכך לא מעמידים לרב חסדא אחזקה.

עיינ בחידושי הרמב"ן כתובות דף י"ב ע"א ד"ה וסייעי לה להאי סברא בא"ד והך סייעתא ליתא שכתב בסברת רב הונא דכשר לעדות אחרת דהוי כשני שבילין שבאו זה אחר זה דשניהם טהורים כן אמרינן הכא על כל אחת שהיא הכשרה. ובסברת רב חסדא יש לומר כיון דכל אחד מעיד על חבירו שהוא פסול צריכים אינו לידון על שניהם ביחד והוי כבת אחת ואין מעמידים אחזקה.

אזלינן בתר חזקה להכשירו דהוי ספק דאורייתא למאן דסבירא ליה תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא משא"כ בדינא דרב הונא דהעדים לא מעידים בפסול הכת השני אלא אמנה נמצא דלא הוי הספק בעדים עצמם אלא כ"ד מסתפקים ע"י שרואים שהעדים מוכחשים.

והב' דאפי' אם נאמר דספק בעדים עצמם ג"כ אזלינן בתר חזקה דהיינו משום דסבירא ליה דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומן התורה מעמידים החזקה מ"מ כאן בגזלן כו"ע מודו דלא אזלינן בתר חזקה דהא לכת עדים המכשירים הוי חזקת גברא ולכת עדים הפוסלים הוי חזקת ממון וכיון דאיכא עדים קמן דאמרי דהוא גזלן איתרעי ליה חזקת כשרות ואיך יוצאו ממון ע"י חזקת כשרות דאיתרע אבל בתרי עדים אמרי לזה ותרי עדים אמרי לא לזה כיון דאין כת עדים דאמרי שהוא פסול לא אתרעי החזקה ומוציאין ממון ע"י החזקה.

והנה מש"כ הגר"ח בסברת רב הונא דהעדים לא מעידים בפסול הכת השניה אלא אמנה ולכך מעמידים החזקה. כבר כתוב כן בב"ח והובא בקצוה"ח סימן ל"ד ס"ק ו' אבל מה שכתב לחלק בין דין דרב הונא לתרי אומרים גזלן כתב הב"ח סברא אחרת דלא כהגר"ח והיינו דכיון דתרי ותרי ספיקא דרבנן ואין מעמידים אחזקה ולכך בתרי אומרים גזלן ותרי אומרים דלאו גזלן הוא אין מעמידים אחזקה מדרבנן דתרי ותרי ספיקא דרבנן [יעיין בר"ן].

ועל התירוץ השני של הגר"ח אפשר להקשות לפי מה שכתב דעדים המכחישים מרעי לחזקה מהא דאיתא בתוס' דלמ"ד תרי ותרי ספיקא דרבנן בשנים מעידים באשה שהיא בחזקת אשת איש שהיא גרושה ושנים מעידים שהיא אינה גרושה מעמידים אותה בחזקת אשת איש וממיתין אותה וצ"ע כיון דאיכא תרי עדים דאמרי שהיא גרושה אמאי ממיתין אותה הא לפי דברי הגר"ח איתרעי ליה חזקת אשת איש כיון דאיכא עדים

ועיין בר"י מיגש [שבועות דף מ"ז ע"ב] שכתב נמי סברת רב הונא בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו ששניהם כשרים, דמי יאמר דהעדים שמעידים עכשיו הם השקרנים שמא הכת האחרת שהעידה היא היתה שקרנית ואלו באמת העירו וכשרים הם, והיינו שכיון שכת אחת כשרה, על כל אחת מהם אמרינן שהיא הכשרה וחברתה היא השקרנית וסכרא זו לא שייכי בתרי בחד, נמצא לרב הונא בתרי בחד כיון דלא שייך לומר אחת מהם כשרה דהנידון הוא אם הוי גולן או לא אינם יכולים להכשירו להוציא ממון וכזה מיושב קושית התוס' והבן.

ובסברת רב חסדא כתב הר"י מיגש כיון דחדא כת מיניה שקרנית היא ופסולה לעדות ולא ידעינן הי מיניהו היא פסלינן להו לתרווייהו ולא מכשרינן אפי' לעדות אחרת דאמרינן דהיא השקרנית, והיינו דכיון דאיכא כת אחת דודאי פסולה ולא ידעינן הי מיניהו, על כל חד אמרינן דלמא היא השקרנית ופסולה.

נמצא לפי רב חסדא בתרי בחד דהתם ליכא כת אחת דודאי פסולה שייך שפיר להכשירה ולפי רב הונא כיון דאין לומר דאחת כשרה יש לומר שנשאר גולן ואין להכשירו.

וקשה לפי הר"י מיגש מההיא דשני שבילין דאם באה כל אחד בפני עצמו אמרינן דטהור הוא א"כ לפי מה שפירש בסברת רב חסדא דכיון דאחד מהם ודאי פסול פסלינן גם לכת השני ומאי שנא משני שבילין דמעמידים אחזקה ומטהרין אותו אע"ג דאחד מהם ודאי טמא. וכ"ת דהוי כבת אחת א"כ קשה לרב הונא דכיון דאיכא אחד כשר מעמידים אחזקה א"כ בשני שבילין נמי אפי' בבת אחת יהיו טהורים.

וי"ל דלפי הר"י מיגש צריך לומר דרב הונא ורב חסדא פליגי נמי כשבאה לפנינו שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו דלפי רב הונא אין אנו דנים על שתייהם בבת אחת דכיון דאין הכת השניה אומרת בפירוש

דהראשונה פסולה וממילא כשבאה כת אחת מהם בעדות אחרת כיון דב"ד עוד לא פסקו עליהם דפסולים הם ואיכא כת אחת ודאי כשרה אמרינן דהם הכשרים והשניה הם הפסולים, אבל רב חסדא סבר כשמכחישים זה את זה הוי כאילו כל כת וכת אומרת בפירוש דהשניה פסולים הם וממילא ב"ד דנים עליהם עכשיו אם כשרים הם או לא והוי כבת אחת ופסולים אותם דכיון דאחד מהם ודאי פסול, נמצא לרב הונא הוי כזה אחר זה ואפי' הכי בעינן דאחד מהם כשר ואז מכשרינן אתרווייהו, ולרב חסדא אף דהוי כבת אחת מ"מ בעינן דאחד מהם ודאי פסול ואז פסלינן לתרווייהו אבל אי ליכא ודאי פסול אף דהוי כבת אחת מכשרינן.

ועיין ברמב"ם פרק י"ב מהלכות עדות הלכה ג' שכתב וז"ל שנים שהעידו על אחד שפסול בעבירה מאלו עבירות וכו' ובא"ד אבל אם באו שנים והכחישו ואמרו לא עשה עבירה זו ולא נפסל הרי זה ספק פסול ולפיכך לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו עכ"ל.

וקשה למה כפל הרמב"ם לשונו לומר לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו הלא אם כתב רק לא יעיד כבר היה במשמע שלא יעיד כלל ולמה אמר גם ואין מוציאין ממון בעדותו ועוד דלא יעיד משמע לשום עדות, ואין מוציאין ממון משמע דלהוציא אינו נאמן אבל להחזיק נאמן.

ונראה לפרש כונת הרמב"ם דמה שכתב לפיכך "לא יעיד" ואין מוציאין ממון בעדותו היינו לכתחילה לא יעיד משום דהוי ספק פסול אבל בדיעבד יעיד [לגבי להחזיק] [וכמו"כ איתא בתוס' ב"ק דף ע"ב ע"א ד"ה אין לך בו אלא משעת חידושו וכו' דלרב חסדא דסבר בהדי שהדי שקרא למה לי מ"מ ספק פסול נאמן להחזיק] ומה שכתב אח"כ ואין מוציאין ממון בעדותו היינו אפי' בדיעבד לא דאוקי ממונא בחזקת מריה ואין מוציאין ממון מספק, נמצא דהרמב"ם נמי

מקשה רש"י דנעמיד ינאי אחזקת כשרות תקשי הא רש"י סבירא ליה דבתרי ותרי אין מעמידים אחזקה וצ"ע.

ועיין ברי"ף שכתב דתרי אומרים גולן הוא ותרי אומרים דלאו גולן הוא דאין מעמידים אחזקה להוציא כיון דחזקת ממון עדיפא מחזקת כשרות ואפי' אם הם שוים הוי חזקה נגד חזקה ומבואר ברי"ן שאפי' אי סבירא לן דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא מעמידים אחזקה מ"מ אין מעמידים אותו אחזקה להוציא ממון וצ"ב אי סבירא לן דמעמידים אחזקה אפי' בתרי ותרי ואפילו ממיתין, יהני אפי' להוציא [ועיין ברי"ף] וי"ל על פי מה דאיתא מחלוקת אי תרי ותרי ספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן אי מעמידים אחזקה או לא וביארו אחרונים דמחלוקתם היא אי חזקה הוי בירור או דין ומ"ד תרי ותרי ספיקא דרבנן סבירא ליה דחזקה הוי דין והנהגה וכמו שהיה קודם לכן מסתמא הוי נמי עכשיו ולא הוי בירור כגון בתרי אומרים כשר הוא ותרי אומרים פסול הוא מעמידים אחזקה כמו שהיה קודם לכן ואל תפסלינהו מספק הלכך כשבאים להוציא ממון אמרינן כיון דהיה הממון אצל המוחזק אין מוציאין אותו ממנו מספק ולכך אין מוציאין ממון ע"י חזקת כשרות וישאר אצל המוחזק אבל בתרי אומרים גרושה היא ותרי אומרים אשת איש היא מעמידים אחזקה ואל תוציאנו מספק וכ"ד פוסקים שהיא אשת איש וממיתין אותה כיון דלא הוי נגד חזקה.

וצ"ע מאי סבירא ליה לרב הונא דסבר זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ואפי' להוציא ממון עיין בתחילת דברינו ואפשר להוסיף דרב הונא סבירא ליה לחלק בין שתי כיתי עדים שאחד אומר כשר ואחד אומר פסול לשני כיתי

סבירא ליה דבתרי בחד [פי' תרי אומרים גולן הוא וכו'] דאין מעמידים אחזקה להוציא ממון².

וכמו שהקשינו על הרמב"ם אפשר להקשות גם ברשב"ם ב"ב דף לא ע"ב ד"ה אמר רב חסדא בהדי סהדי שקרא למה לי וכו' דבתחילה אמר ולא יעירו עוד בשום עדות שבעולם דהיינו דלא יעיד כלל אפי' להחזיק ומסיק דאוקי ממונא אחזקה ולא תוציאנו מספק שמא העדים פסולים דמשמע דרק להוציא אינו נאמן אבל להחזיק נאמן.

ואולי אפשר לפרש בדברי הרשב"ם כמו שפירשנו בהרמב"ם דמה שכתב דלא יעיד בשום עדות בעולם ואוקי ממונא אחזקה ולא תוציאנו מספק שמא פסולים הם היינו דלא יעיד כלל לכתחילה בשום עדות שבעולם משום דספק פסולים הם ואינם נאמנים אפי' להחזיק ומביא ראיה מהא דחזינן דפסולים להוציא דהם ספק פסולים ולכך לא יעיד אפי' להחזיק.

ועל הא דכתבו התוס' דבתרי אמרי גולן ותרי אמר אינו גולן דמעמידים אחזקה יש להקשות דהתוס' סתרי הדדי דתוס' בדף כ"ו ע"ב ד"ה אנן אחתינן ליה ואנן אסקינן ליה מסיק דמדרבנן אין מעמידים אחזקה וא"כ תיקשי הא דאמרי דמעמידים אחזקה עיין במהרש"א ומהרש"ל מה שחירצו בזה אבל על דברי רש"י שכתב דבתרי אמרי גולן ותרי אמרי אינו גולן אין מעמידים אחזקה תיקשי מהא דאמרינן אנן אחתינן ואנן אסקינן דמעמידים אחזקת אבותיה, הא רש"י סבירא ליה דאין מעמידים אחזקה, וכן יש להקשות מקידושין גבי ינאי המלך דקאמר ויבוקש הדבר ולא נמצא ומקשינן בגמ' אי תרי אמרי אישתבאי ותרי אמרי לא אישתבאי הא נמצא כיון דאיכא תרי דאמרי אישתבאי וע"ז

2 ועיין בתשובת רע"א סימן קל"ו דמשמע מדברי השואל דסבירא להו להרמב"ם והשו"ע דנאמן להחזיק וכן משמע מהתשובה: וצ"ע לדבריהם בלשון הרמב"ם שכתב לפיכך, "לא יעיד" ואין מוציאים ממון בעדותו וכמו שהקשינו.

להוציא ממון, משא"כ בזה אומר לזה וזה
אומר לא לזה הרי הם לא אומרים בפירוש
על הכת השניה שהם פסולים אלא
ממשמעות הלשון אנו יודעים זאת. ולא
הוי נגד עדים ולכך אמרינן דב"ד פוסקים
שהם עדים כשרים ועדים כשרים יכולים
להוציא ממון.

עדים שאחד אומר לזה ואחד אומר לא לזה
דבשתי כיתי עדים שאחד אומר כשר ואחד
אומר פסול הרי כת אחת אומרת בפירוש
שהוא פסול וכשאנו באים להעמידו על
חזקתו אמרינן דזה דין והוי רק הנהגה
שהתורה אמרה דאל תוציאנו מספק ואין
ב"ד פוסקים כיון דהוי נגד עדים ואין יכולים



בירווי הלכה

הרב גדעון בן משה

בענין מעות שנאספו לצורך חולה ולא השתמש בהם

בעובדא שערכו מגבית לאדם חולה לצורך הוצאות רפואתו, ועוד קודם שהספיקו לטפל ברפואתו וליתן לו המעות שבק לן חיים ונלב"ע. וכעת באה אשתו בטענה שיתנו לה המעות, ואותם שגבו המעות לא ידעו אם צדקה בטענתה אם לאו, ועדיין כל המעות שקבצו בידיהם, וע"כ נפשם בשאלתם מה יעשו במעות?

היא ולא תפוס איסור הנאה במעות כלל אלא משום בזיון המת כשגבו לצרכו, משום הכי ס"ל לר' יוסי דיעשה דימוס, ות"ק סבר שמחל המת על בזיונו לגבי יורשיו ולכן ינתן להם. ור"מ מספקא ליה, וע"כ אמר דלא יגע בהן. ופסק הרמב"ם (פ"ט מהלכות מתנות עניים הי"ח) כת"ק וכדמפרש רבא למילתיה. וכ"פ הטוש"ע יו"ד סי' רנג (סעיף ו) וז"ל: עני שגבו לו להשלים לו די מחסורו והותירו על מה שצריך, המותר שלו. ואם גבו לעניים סתם והותירו, ישמרו לעניים אחרים. וכן מותר שכוי לאותו שכוי, ואם גבו לשכויים סתם והותירו ישמרו אותם לשכויים אחרים. וכן מותר המת ליורשיו, מותר המתים למתים, ואם ראו הפרנסים שיש צורך שעה ורצו לשנות, הרשות בידם. ע"כ וכ"פ עוד בשו"ע שם סי' שנו. ע"ש.

מיהו כל זה כשהתחילו לעשות המצוה בחלק מן המעות והותירו, אבל כשלא נעשית המצוה כלל, וכגון שמת העני מיד לאחר שגבו המעות [או נתעשר] נחלקו בזה רבותינו הראשונים ז"ל. כי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' נ"ה) כתב, שאלת גבאים שגבו מעות לפדיון שכויים ידוע, ואחרי שבאו המעות לידם מת אותו שכוי עד

תשובה: א. במשנה שקלים (פ"ב מ"ד) שנינו: מותר עניים לעניים, מותר עני לאותו עני, מותר שכויים לשכויים מותר שכוי לאותו שכוי, מותר המתים למתים מותר המת ליורשיו, ר' מאיר אומר מותר המת יהא מונח עד שיבא אליהו. ר' נתן אומר מותר המת בונין לו נפש על קברו, ע"כ. פירוש אם גבו מעות לצורך ענים להאכילם או להלבישם וכד' ונותר מן המעות ינתנו לעניים אחרים. ואם גבו המעות לעני מסוים והותירו, ינתנו לאותו עני וה"ה בשכויים. ואם מת העני איפליגו תנאי בדין המעות. ובגמ' סנהדרין (מ"ח) איפליגו אביי ורבא אי הזמנה מילתא היא או לאו מילתא, והקשו ממתני' דידן לאביי דס"ל דהזמנה מילתא היא, וא"כ כשגבו לצורך מת איך מותרים היורשים ליהנות מהמותר, ומתריך אביי דס"ל להאי תנא דחזי לה תפוס, דלא חזי ליה לא תפוס. פירוש שאותו מותר שלא היה בו צורך למת לא נתפס בו איסור הנאה דמת, ור' מאיר דאמר לא יגע בהן מספקא ליה אי תפוס, ור' יוסי סבר דודאי תפוס אף במותר ולכן לא ינתן ליורשיו אלא יעשה דימוס על קברו. ורבא מתריך לטעמיה, דאפילו לר' מאיר ור' יוסי הזמנה לאו מילתא

קל"ב ע"א, ודף קמ"ו ע"ב) [במי שהלך בנו למדינת היום ושמע שמת, ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו, דקי"ל שמתנתו בטלה] דאמדינן דעתיה שאם היה יודע שבנו קיים לא היה גותן, וכיוצא בזה יש כמה אומדנות בגמ', וה"נ אדעתא דהכי לא התנדבו. וכן מצינו שאין לשנות בצדקה אלא לדעת המתנדב, כדאמרינן בב"מ (דף ע"ח) מגבית פורים לפורים ואין העני רשאי ליקח מהם רצועה לסנדלו א"כ התנה, דברי ר' מאיר, ואפילו לרשב"ג שמיקל, הנ"מ לאותו עני שגבו בשבילו וזכה בו, אבל הכא מודה שלא זכתה בו מעולם. הגע בעצמך, הא דאמרינן מותר המת ליורשיו, חולה שהיה גוסס ופסקו לו צדקה לצורך קבורתו ונתרפא, וכי תעלה על דעתך שתנתן לו הצדקה, והלא לא אמרו אלא מותר המת, וכן בנדון זה כאילו מתה השבויה ולא נפדית דמה לי מתה מה לי המירה, הילכך לא זכתה בהן השבויה. ואם היה באפשר להחזיר לכל א' מה שנתן, זה היה הנכון והישר, כי התנדבו לצורך פדיונה ולא יצא מרשותם עד שתפדה, אבל זה אי אפשר כי יוציאו יותר מהקרן להחזיר לכל א' מה שנתן, הילכך יעשו בהם צרכי רבים, ויותר טוב הוא לפדיון שבויים כאשר אמרו הקהל ויהיה הקרן קיים אם תוכל לפדות באחרית הימים אותה שבויה, וגרסינן בירושלמי על הא מתני' דשקלים מותר עניים וכו' ואין ממחין ביד הפרנסים, כלומר, אם ראו שיש צורך שעה ורצו לשנות הרשות בידם. עכת"ד הרא"ש.

ומרן הב"י ביו"ד (סי' רנ"ג) הביא מחלוקת הרא"ש והרשב"א בזה, ובשולחן ערוך שם (סעיף ז') פסק בזה הלשון: מעות שגבו לפדיון שבוי ומת קודם שנפדה, יש מי שאומר שהם של יורשיו ויש מי שאומר שלא זכו בהם יורשיו ולזה דעת נוטה בזמן הזה דאמדינן דעתייהו שלא התנדבו על דעת כן. והוא הדין לנטמע השבוי בין העובדי כוכבים קודם שנפדה, עכ"ל. וכ"פ הטוש"ע בחוה"מ סי' רפג כדעת הרא"ש

שלא נפדה, מה יעשה בהם של יורשין הם או לא כיון שלא נפדה. תשובה, דבר ברור הוא ליורשים הם, ממתני' דשקלים (פ"ב מ"ה) דקתני מותר שבוי לאותו שבוי. מותר המת ליורשיו. וכמו שאמרת גם אתה, ותמה אני אם יש חולק בדבר הזה, והא טעמא דמילתא משום דמשעת גוביינא זכו לו גבאינן, דאי ל"ת הכי אף מותריהן יחזירו לנותן שהרי נפדה, ומה לי נפדה ולא הוצרך להן, ומה לי מת ולא הוצרך, ואם הכונה בנותנין דוקא אם צריך, כל שאינו צריך יחזרו לנותן. ואם הכונה להתנדב לו וכבר זכה, אע"פ שהיו סוברים שיהא צריך להם לפדיונו ולפיכך אמרו שהמותר ינתן לו אף המת, אלא שהדברים פשוטים הם בעיני שינתנו ליורשים, עכ"ל הרשב"א.

אמנם הרא"ש בתשובה אינו סובר כן, דבכלל ל"ב (סעיף ו') כתב, באחת שנשבת בין הישמעאלים והלכה אמה אל הקהילות וקבצה סכום כסף לפדיונה, ומונחים ביד נאמן, ועתה נשמע כי נשתמדה ונשאת לישמעאל אחד וילדה שני בנים, ואמה טוענת כיון שנשמעה בין הגויים יחזירו לה הממון שהפקידה ביד הנאמן והקהל לא רצו וכו'. וכתב השואל, שלדעתו הואיל ובא הממון ליד אמה זכתה בו השבויה לפדיונה, ואע"פ שנשתמדה דילמא הדרה בתשובה ומפרקה ביה, או שינתו לה שתאכל ביהדותה אם תצא לחירות בלא פדיון או לבניה וכו' הילכך יהיו המעות ביד נאמן עד שיודע שמתה היא ובניה וינתנו ליורשים דמסתמא אם היתה יוצאת לחירות ינתנו לה, כדתנן בשקלים (פ"ב מ"ה) מותר שבוי לאותו שבוי. והשיבו רבינו הרא"ש שלא אמרו מותר שבוי לשבוי אלא כשנעשית המצוה שבשבילה נגבו המעות, ומה שהותירו יותר מכדי פדיונה זכה בהן השבוי מאחר שהתנדבו לצרכו. אבל שבויה זו שנשמעה בין הגויים ודאי לא זכתה במעות כיון שהתנדבו לפדיונה, ולא יזכו בניה אחריה, דאדעתא דהכי לא התנדבו שתאכלם בגיותה, ודמי להא דב"ב (דף

(או' יד) ציין על דברי הרא"ש, שמחלק בין היכא שנעשית המצוה שבשבילה נגבה הממון, להיכא שלא נעשית המצוה כלל, והוסיף ע"ז הגר"א בזה"ל: וכן הוא בירושלמי (שם) מותר עניים לעניים, גבו לו בחזקת שאין לו ונמצא שאין לו, סבר ר' ירמיה למימר מותר המת ליורשיו א"ל רב אדא דחטרי הגע עצמך דלא כיון אלא לו. עכ"ל. מבואר בדבריו להדיא שלמד בירושלמי כמ"ש הרע"ב, וכשגבו בטעות, לא אמרינן מותר המת ליורשיו. ואדרבה ציין את הירושלמי כמקור לדברי הרא"ש, ולפ"ז הניח בגיה"ש את דברי מראה"פ בצ"ע שכתב דלא מצינו לאחד מהפוסקים שכתב לחלק כן. והנה המחבר עצמו פסק כן לפ"ד הגר"א, וגם הרמ"א הוסיף שם כן בשם המרדכי ע"ש. ובספר תקלין חתיין על הירושלמי (שם) כתב לפרש במה שאמר שם הגע בעצמך וכו' דכיון שיש לו, ולא יוקח מהמעות כלום לצרכו, והיורשים יטלו הכל, אדעתא דהכי לא התנדבו, וכי קתני מותר המת ליורשיו היינו שניתותר ממעות נדבתם לאחר שנעשו בהם צרכי המת, דאמרינן דעת המתנדבים דגם אדעתא דהכי התנדבו, שאם יתותר יהא ליורשיו, משום שאי אפשר לצמצם. ע"ש. ובפירוש משנת אליהו על המשניות שקלים שם הביא גם פירוש הדומה לדברי קרבן העדה ומראה"פ דלעיל, וכתב שבשני פירושים אלו תלויה מחלוקת הרשב"א והרא"ש הנ"ל.

והנה החתם סופר בתשובה (חיו"ד סי' רל"ז) עמד לבאר את יסוד מחלוקת הרא"ש והרשב"א בזה והביא דברי הרשב"א בתשובה, שכ' דאם גבו מעות לצורך שבוי ומת, דצריך ליתן המעות ליורשיו מדין המשנה דמותר שבוי לשבוי, וא"כ זכה בו השבוי ושוב זכו היורשים ממנו. והקשה עליו מהירושלמי דלעיל (ע"פ התקלין חתיין והגר"א), דכיון שלא נעשית מצותו כלל אמרינן שלא נתן מעותיו לאכול ליורשים, וכ' ליישב, דמה שכתב הרשב"א דזכה השבוי מטעם משנתו פירושו הואיל ונתבזה

בתשובה. הנה מבואר יוצא מדברי מרן השו"ע, דאם עדיין לא נעשית המצוה כמעות שגבו, בין שמת השבוי או העני מיד לאחר שגבו המעות (ובין שנתעשר העני) וכ"ש כשהוכרר שבשעת הגביה כבר לא היה צורך במעות, אע"פ שגבו לאדם מסויים וכבר באו המעות ליד גבאי, לא זכה בהם השבוי או העני, אלא יחזור המעות לנותנים או שיעשו בהן אותה מצוה שלשמה גבו המעות, אם יש טורח גדול להחזירם או שא"א להחזיר, כמבואר בדברי הרא"ש במקורן של דברים.

ב. והנה בירושלמי שקלים (פ"ב הל' ה') אמרו, גבו לו בחזקת שאין לו ונמצא שיש לו, ר' ירמיה סבר מימר "מותר המת ליורשיו", אמר ליה רב אידי דחוטרא הגע עצמך דלא כוון אלא ליה, א"ל אנא דאמרית את מנא לך, ע"כ. ובמראה הפנים שם פירש דר' ירמיה ענה לרב אידי, אני לא אמרתי ד"ז מעצמי אלא מהמשנה אבל אתה מנא לך ראייה להשיב על דברי, ומזה תמה שם על ר' עובדיה מברטנורא שכתב בפירוש המשנה דשקלים (פ"ב מ"ב) וז"ל: והיכא דגבו לצרכי קבורת המת מפני שהיו סבורים שלא היה לו ואח"כ נמצא שהיה לו, לא אמרינן ככה"ג דמותר המת ליורשיו, כיון שהגביה בטעות היתה, "והכי מוכח בירושלמי" וכו' וכן מוריין תמיד הלכה למעשה. עכ"ל. ותמה במראה"פ דאדרבה בירושלמי מוכח דר' ירמיה ענה לו דהמותר ליורשיו ככה"ג, וראיתו מהמשנה. והוסיף שגם הרמב"ם פ"ט מהלכות מתנות עניים הי"ז כתב בסתם מותר המת ליורשיו, ולא נמצא לשום אחד מהפוסקים לחלק בזה אם היתה הגביה בטעות או לא, עכת"ד מראה"פ ע"ש. וכ"כ בקרבן העדה ובשירי קרבן על הירושלמי שם. אולם בגליון הש"ס בירושלמי (שם), הביא מחלוקת הרא"ש והרשב"א שבב"י ובשו"ע סי' רנ"ג הנ"ל, ושבוש"ע פסק כדעת הרא"ש דאם מת השבוי קודם שנפדה לא זכו בהם יורשיו, ושכן הדין לנטמע בין העכו"ם קודם שנפדה. ובביאור הגר"א שם

נדר אלא ע"מ להשיאה. ושלראבי"ה נראה מדגרסינן בירושלמי, אמר לחבירו מתנה מרובה אני נותן לך, מותר לחזור בו, הדא דתימא בעשיר אבל בעני נעשה נדר וזכו בה היורשין, מדתניא בשלהי נגמר הדין (סנהדרין מ"ח) מותר המת ליורשיו וכו' אלמא אע"ג שלא נתנו הנותנים וגם הגובים לא גבו לצורך היורשים אפילו הכי זכו היורשים מכח המת, ולהיא דפרק אע"פ [שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה וכו'] לא דמי, דלאו כל האומדנות שוות, עכ"ל המרדכי. ובהגהות שלטי הגבורים שם (או' ל') כתב, ורבינו יצחק מווינא הולך בשיטת רבינו חיים הכהן ז"ל דאין ליורשין בהם כלום דאומדן דעת גדול הוא שזה לא הפריש מעותיו אלא לצורך מצוה, אבל לא לדבר הרשות שיאכלום היורשים. והביא הירושלמי שהביא הראבי"ה, אבל בעני נעשה נדר, לאו ראייה היא, דודאי נדר הוא ולא מצי הדר ביה שלא יתנו לאותו עני שנדר לו, אבל אם מת העני קודם שנתן לו אין לבאים מכוחו כלום, ע"ש. והנה הדברים מפורשים יותר בהרחבה בדברי האור זרוע הגדול אשר זכינו לאורו, ושם בהלכות צדקה (סי' ז') הביא מחלוקת רבינו חיים הכהן עם הראב"י (רבו דהאור"ז) וכ' אח"כ, נראה בעיני כדברי רבינו חיים הכהן זצ"ל דאין ליורשים כלום דאומדן דעת גדול הוא שלא הפריש מעותיו אלא צורך מצוה אבל לא לצורך הרשות שיאכלו היורשים. והביא דירושלמי שהביא מורו הראבי"ה ז"ל, דלעני נעשה נדר, לאו ראייה היא, דודאי נדר הוא ולא מצי הדר ביה שלא ליתן לאותו עני שנדר לו, אבל אם מת אותו עני קודם שנתן לו אין ליורשים כלום. והיא דנגמר הדין (סנהדרין מ"ח) לאו ראייה היא, "רשאני התם שנעשית המצוה במעותיו כשגובין לצורך מת זה ונתן כל אחד כנרבתו, נעשו שותפין, וכשנקבר במעותיהם נעשה בהם מצוה וגמרו ומקני ליה לגמרי הכל, וזכה בכלם זכו נמי היורשים בהם מכח המת". אבל הכא שהקצה לצורך היתומה להשיאה בהם

קנה בכזיון דיליה, וא"כ בירושלמי לא נתבזה, שסבורים היו שאין לו ושוב נודע שיש לו, והוא כבודו ולא כזיונו וע"כ לא קנה, אבל הכא שצריך, אלא שמת, שפיר קנה בכזיונו זכו היורשים ממנו. והשתא לא שייך לומר אומדנא [א"ה וכמ"ש באמת הרא"ש ברבריו, עכ"ה] כיון שכבר קנה וכאילו בא לידו, שוב לא מפקינן משום הך אומדנא. מיהו להרא"ש בתשובה דמייתי הב"י בי"ד סי' רנ"ג וכן בטור חו"מ סס"י רפ"ג, פשיטא ליה להיפך בגבו מעות לצורך שבויה ונטמעה בין הנכרים, דאין זכות ליורשים ואפילו כבר בא לידי אמה וזכתה בשבילה מ"מ אין לה, אלא יחזור למתנדבים אם אפשר. הא למה זה דומה לגובה לגוסס לצרכי קבורה ושוב הבריא, שאין לו כלום, וה"ה אם מתה או נשתמדה. וצ"ל דס"ל דלא כהרשב"א, וסובר הרא"ש דהא קנין דבזיונו אינו אלא כיון שנדרו הנודרים נדר ואין להם בהם שום זכות עוד כגון שגבו והותרו, דכיון שנעשה מחשבתם שוב אין כאן אומדנא ונמצא מותר המעות יצא מכח הנותנים, רק שהספק אם ינתן ליורשיו או לעניים אחרים, בזה אמרינן דכנגד עניים אחרים זכה הוא בכזיונו, אבל היכא דלא נעשה רצון המתנדבים כלל, ואומדנא דמוכח הוא דאדעתא דהכי לא התנדבו אין שום הו"א שיקנה זה בכזיונו מן הבעלים, עכת"ד החת"ס ע"ש. ועמש"כ על דבריו בספר צדקה ומשפט בלוי פ"ט (סוף הערה י"ז). וראה עוד אריכות בביאור מחלוקת הרשב"א והרא"ש, גם בשו"ת כתב סופר למר בריה דרבינא חו"מ (סי' מ"ב), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימנים קי"ג-קי"ד) שכ' ג"כ דמחלוקת הרשב"א והרא"ש היא גופא המחלוקת בירושלמי ע"ש.

ג. ועינא דשפיר חזי במרדכי (כתובות ר"פ אע"פ, סי' קע"ו) שהביא משם הראב"י (ח"ב סי' תקצ"ב), מעשה בא' שנדר מעות להשיא יתומה אחת להרויח בהם, ונפטרה היתומה ותבעוהו יורשיה, ופטרו ה' חיים הכהן ז"ל דלכו"ע לא יתן, שלא כתב ושלא

ביו"ד (סי' רנ"ג ס"ז) כהרא"ש ורבינו חיים הכהן וסייעתם, ע"ש.*

ובשו"ת מהריב"ל ח"ב (סי' ס"ז) כתב, דכוותיה דרבינו חיים הכהן מסתברא, וע"כ אפילו תפסו יורשי היתום מפקינן מינייהו, ולא מצו למימר קים לי כהראב"ה, ע"ש. ומבואר בדבריו שם, דאפילו באו המעות ליד השליש, ואפילו היה השליש יורש הבת, אפ"ה לא הוה מהניא ביה התפיסה, ואמרינן העמד זוזי בחזקת מארא קמא וכו' ע"ש. [בזה נפשט מה שנסתפק בדעתו בשו"ת מנחת יצחק ח"א (סי' קי"ד או' ט"ז) אי מיירי המהריב"ל כשעדיין המעות ביד הנודד או אף כשהם כבר ביד הגובה, ע"ש]. ובלאו הכי לדידן דבתר הוראות מרן גרירן וק"ל דאין יכולין לטעון קים לי נגד מרן השו"ע. וכמ"ש הגחיד"א בברכ"י חו"מ סי' כ"ה (או' כ"ו-כ"ז) בשם גדולי האחרונים, וכ"כ בספר תעלומות לב ח"ג (דף ק"ט ע"ד), ובשו"ת יביע אומר ח"ב חאה"ע (סי' ח' או' ו'). ואע"פ שבנ"ד מרן הביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש ביו"ד סי' רנ"ג סעיף ז' בשם י"א וי"א. ובכה"ג כתב מרן מלכא הראש"ל שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"ו (חו"מ סי' ב') דאע"ג דבעלמא קי"ל בכה"ג כ"א בתרא, מ"מ יכול המוחזק לטעון קים לי כ"א קמא. ע"ש. מ"מ נ"ד שאני. חדא דאם אינו מוחזק עדיין, פשוט שאינו יכול להוציא ממון ע"פ סברת י"א קמא. ועוד דכנ"ד כבר גילה מרן השו"ע דעתו דעת עליון וסיים בזה הלשון: ויש מי שאומר שלא זכו בהם יורשיו וזולה הדעת נוטה. ע"כ. ואין לנו אחר

ומתה היתומה ולא נעשית בהם מצוה כלל, ודאי לא נדר על דעת שיאכלום היורשים ואין להם כלום, עכ"ל. וכן הוא בתשובות ר"מ ב"ר ברוך (סי' קנ"ה) וחתים עלה אור זרוע. הא קמן דגם רבינו האור זרוע מסכים הולך עם רבינו חיים הכהן, דיש חילוק בין היכא שהתחיל במצוה להיכא שלא התחיל במצוה כלל, דכשלא התחיל במצוה אפילו במקצתה אין לעני שמת כלום במעות ולא ליורשיו, ושאי מתני' דמותר עני לעני וכו' דאיירי שהתחילו במצוה ונותר, משא"כ כשלא התחילו במצוה כלל, לא זכה בהם העני ולא יורשיו. וכן הוא בפסקי הריקאנטי (סי' שס"ג), ושם הביא בקצרה דברי האו"ו ורוב הראשונים שחולקים על הראב"י, וכתבו דמותר המת היינו שכבר נעשית המצוה ונתקיימה מחשבת הנותנים - או אינם מקפידים על המותר וינתן ליורשיו של מת, אבל כשמת העני או היתומה ולא נתקיימה מחשבת הנודד, אמרינן אומדנא שלא נתן על דעת שיאכלו היורשים, ע"כ. וסברא זו היא למעשה סברת הרא"ש שהובאה להלכה בטושו"ע יו"ד סי' רנ"ג (סעיף ז') ובחו"מ סס"י קפ"ג הנ"ל. וראיתי להגאון חקרי לב (חלק חו"מ ח"ג סי' ל"ה, דנ"ה סע"ד) שכתב ג"כ דמחלוקת ר' חיים הכהן עם הראב"ה היא מחלוקת הרשב"א והרא"ש, ופלוגתא דהני תנאי כהני תנאי. ע"ש. גם הגאון ר' שלמה סקאלא בשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"ב סי' קי"ב) כתב, דכבר הכריעו מרן והרמ"א

* ודע כי הכנה"ג חו"מ (הגב"י סס"י רפ"ג או' י"ח) כתב, דאפשר שלא חלק הרשב"א על הרא"ש אלא דוקא כמת העני או השכיר, אבל בנשמתד יודה הרשב"א דארעתא דהכי לא התגברו הקהל. ואע"פ שהמחבר בשו"ע יו"ד (סי' רנ"ג) השווה נטמע בין הגויים למת, היינו להרא"ש דסובר שאפילו כמת לא זכה, אבל לרשב"א דמת זכה, אפשר דהנטמע לא זכה. ועי' מהרשד"ם חיו"ד סי' קס"ז. עכ"ל הכנה"ג. ומצאתי שחילוק זה ממש כתבו מרנפשיה הגאון ר' שלמה מסקאלא בשו"ת בית שלמה ח"ב מיו"ד (סי' קי"ב) ע"ש. ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רל"ז, ד"ה מיהו) כתב, ונ"ל דהרשב"א נמי לא אמר אלא בשכבר גבו המעות, אבל כשלא גבו, אלא שאמר ליתן ולא גבה, יודה הרשב"א להרא"ש דאם אינו צריך לו שחוד דיבורו. דאמרינן בירושלמי מתנה לעני הוה נדר כבר כתב ר' חיים היינו כשהעני קיים וצריך לכן והוא רוצה לחזור מדברו, אבל כשהעשיר או מת וכו' לא אמר בירושלמי. עכ"ל ע"ש.

קי"ב) שלא כ"כ. וראה עוד בדברי האחרונים דלהלן, ובספר בני אהובה להגר"י אייבשיץ על הרמב"ם (פכ"ב מהלכות אישות ה"ב), ע"ש. ואמכ"ל יותר].

ד. ומצאתי בחפ"ס שכתב נשאל בשאלה זו הגאון ר' אליעזר דייטש אב"ד באניהאד בשו"ת פרי השדה (ח"ד סי' ע"ד) מאת הגאון ר' שמעון סופר מערלוי, אודות אשת ת"ח אחד שהיתה חולה, והבעל עני ולא היה לו מאין להספיק צרכי רפואתה, ושלח הגאון מערלוי קול קורא במכתב שינרכו מעות לצורכה, והגיע לידו כו"כ מעות. אמנם טרם שעסקו בצרכי רפואתה שבקה לן חיים. ועתה מבקש הבעל שהוא היורש שיתנו לו המעות, ויש עוד יורשים אחרים דהיינו בנים ובנות ג"כ. ונסתפק הגאון מערלוי אם ליתן המעות לבנים והבנות או לבעל. והשיבו בעל פרי השדה מהא דשו"ע יו"ד סי' רנ"ג (סעיף ז') הנ"ל, דמעות שגבו לפדיון שבוי ומת קודם שנפדה, י"א שהם של יורשיו ויש מי שאומר שלא זכו בהם היורשים ולזה הדעת נוטה, ע"כ. וכתב שפשוט שאינו סותר למש"כ בשו"ע שם סי' שנו, דאם גבו מעות לצורך המת והותירו, אם גבו לצורך מת זה ינתן המותר ליורשים. דהתם שאני שכבר התחילו לעשות המצוה, וכיון שכבר נעשה המצוה לא מצו הנותנים לומר אדעתא דהכי לא נדרנו, משא"כ כשלא עשו עדיין שום דבר באלו המעות יכולים הנותנים לומר אדעתא דהכי לא נדרנו. ואע"פ שאין טוענים כן, עכ"פ לא זכה מי שקבצו בשבילו כדי שיוכל להוריש ליורשיו. ונסתייע מדברי החת"ס בתשובה יו"ד (סימנים רל"ז-רל"ח) הנ"ל. אלא שכתב להעיר שם, דבשו"ע סי' רנ"ג הנ"ל לא נתבאר מה יעשו במעות הללו, ושביש"ש ב"ק פ"ט (סי' ס"ו) הביא דברי שו"ת הגמ"י דאדם שנותנים לו מעות להשיא בתו ומתה, מחוייב להחזיר המעות לנותנים, ע"כ. ואם אי אפשר להחזיר לנותנים מבואר להדיא בשו"ת הרא"ש, דיעשו בהם צרכי רבים או לפדיון שבויים אחרים. [ובאמת לא ידעתי למה הוצרך

הכרעת מרן כלום, ובפרט שהיא דעתם של רוח"פ ראשונים ואחרונים כמו שביארנו לעיל, והרי זה כמבואר.

[והנה מרן בב"י ושו"ע חו"מ סי' רנ"ג (סעיף ט"ז) כתב דאם אמר מאתיים זה לפלונית בנדונייתה אין להם לתת עד שתנשא ותצטרך לכך ואם מתה בנתיים אין ליורשיה כלום. אבל האומר תנו מאתיים זו לפלונית לנדונייתה חייבים לתת לה מעכשיו ויוקרא חולא דידה הוי ואם מתה קודם שתנשא זכו בהם יורשיה, עכ"ל. ולכאורה הוא כשיטת הרשב"א והראב"י, ואיך פסק כן בשתיקה ולא הביא סברת החולקים כלל, ויותר יגדל התימה דהא ביו"ד סי' רנ"ג סע' ז' הכריע כהרא"ש, ועוד דבחומ"מ סס"י רפ"ג פסק בסכנא חריפא לדברי הרא"ש בשתיקה וללא עוררין. (ולא הזכיר סברת החולקים אפילו בשם יש אומרים). ובע"כ לומר שיש לחלק בין הנדונים. ומצאתי שכבר עמד בזה בשו"ת מנחת יצחק ווי"ס (ח"א סי' קי"ד או' ט"ו) וכתב, דנראה לומר אליבא דמרן המחבר, דיש כאן ב' דינים, א' היכא דיש כאן גילוי דעת בדבריו, דרצונו שיתנו לה מיד ויהיה לנישואיה, ובזה אמרו הרשב"א בתשובה והריטב"א שהם מקור הדין דחומ"מ סי' רנ"ג סעיף ט"ז הנ"ל, והכל מודים בזה דזכתה מיד, וע"כ העתיק המחבר דברי הריטב"א שם בלי חולק. והב' היכא שנדר להשיא יתומה ועדין לא מסר המעות לשום אדם, או אף אם מסר לשליח או לגובה אבל לא גילה דעתו כלל באיזה זמן ליתן לידה, או מסר דעתו לדעת השליח או הגובה לגמרי, ובזה מיירי הרשב"א בתשובה לענין פדיון שבוי, והרא"ש ור"ח הכהן והראב"י, והמה שני הדעות שביו"ד שם, ותליא בפלוגתת המ"ד שכירושלמי כנ"ל, וזה כעין המבואר בתשובת חת"ס חו"מ (סי' קמ"ז) עכ"ל. וע"ש היטב (גם בסופן קי"ג) שהאריך מאד בדינים אלה, ובביאור דעת הרמ"א בד"ז (שאינה כדעת מרן - לשיטתו) ע"ש. מיהו מש"כ בד' הרמ"א, אינו מוסכם כ"כ ועי' בשו"ת בית שלמה (ח"ב מיו"ד סי'

היתומה להשיאה בהם ומתה היתומה ולא נעשה מצוה כלל, וודאי לא נדר ע"ד שיאכלום היורשים ואין להם כלום.

ומיהו הא מספקא לי אי מצי לעכב אותם לעצמו או שמא חייב להשיא בהם יתומה אחרת ומסתברא לי דהואיל ולשם מצוה הפרישם ולכבוד שמים אינו רשאי לעכב לעצמו וגם אינו רשאי לעשות בהם מצות פחותה אלא ישיא בהם יתומה אחרת או יעשה מצוה שלמעלה הימנה, והביא שם דברי הר"ש שחילק בין אמר ליתומה זו שאו אין ליורשים כלום, ואם אמר סתם יתן ליתומה אחרת. והביא ראייה מתוספתא סופ"ק דשקלים דבאמר לעני זה המותר שלו. והוא דחה דיש לחלק בין אם כבר נעשה איזו מצוה בממון זה ד"ל דהמותר של נודר, אבל בלא נעשה מצוה חייב להשיא ליתומה אחרת. אלא דלפ"ו קשה מההיא דנגמר הדין שהובא לעיל, לכן צ"ל דהא דקתני בשקלים המותר שלו ר"ל של העני והשבוי כדפרישית לעיל, דהואיל ונעשה המצוה בממונו גמר והקנה לו הכל עכת"ד. וד"ו לא הובא במחברים כלל. ולכאורה היה נ"ל לחלק בין אם המעות עוד ביד הנודר דאז מהני אומדנא לבטל הנדר משא"כ היכא דגבוהו אחרים כבר זכו בו עבור העני כדין בא ליד גבאי דל"מ שאלה. אבל מדברי כל הראשונים הנ"ל מבואר דאין חילוק וגם ככה"ג מהני אומדנא, דדוקא בנודר סתם לעניים זכה הגבאי משא"כ ככה"ג לא זכי אלא אדעתא להשיאה או לפדיון ולא לצורך אחר, וכיון שמת יחזיר לבעליו. אלא שדעת האו"ז דמ"מ צריך שיתן לשם אותה מצוה בעני אחר. וסוף דבר העלה שם המהרש"ם בנדונו דבלא"ה א"א להחזיר לכל א' את נדבתו וכבר כתב בתשובת הרא"ש ובכ"י שיעשו במעות צרכי רבים או פדיון שבויים אחרת וכמ"ש הגאב"ד באניהאד מזה, וא"כ כיון שמצינו באו"ז שפסק כן לדינא בודאי כיון שבתה של הנעדרת היא ג"כ חולנית מהראוי שיתנו לה המעות, ובפרט דלבעל בודאי אין ליתן, שהרי כבר כתב בתה"ד (סי

מעיקרא להביא ממרחק לחמו מדברי הגמ"י ויש"ש, בזמן שמקור דברי השו"ע הם מתשובת הרא"ש (כלל ל"ב סע' ו') ושם הדברים מפורשים להדיא בסוף התשובה].

אלא שבאותו נדון שלפניו, בתה של הנפטרת היתה חולה ג"כ ר"ל, וע"כ ייעץ שיתנו המעות לרפואתה, ויצאנו כזה כמעט י"ח כל הדעות. דגם לשיטת הרשב"א שסובר שיתנו ליורשים אפילו כשלא התחילו בעשיית המצוה, הכא הרי ניתן ליורשיה. ואע"ג דהבעל קודם בירושה מ"מ היכא שבא הממון ממתנדבים אחרים, נראה ע"פ סברא ואומדנא, דדעת המתנדבים קרובה טפי לזו מאשר לבעל דליכול וליחרי לאחר מיתת אשתו. וכעין זה בשו"ת משאת בנימין (סי' ט"ו) דדעת הנותנים קרובה טפי לגבי האשה ולגבי יורשיה, ולדעת הרא"ש הכא שנגבה מעיקרא לצורך אשה חולנית ה"נ יתנו לבתה החולנית, וכל כי הא ניחא להו למתנדבים, וגם האשה שמתה שמ"מ היה לה זילותא, וודאי מוחלת טפי לגבי בתה מלגבי הבעל שפסקה הקירבה לאחר מיתה, עכת"ד ע"ש.

והנה אינה ה' לידי ומצאתי בס"ד כי באותה שאלה ממש נשאל גם גדול המורים בדורו הגאון מהרש"ם ז"ל בשו"ת שלו (ח"ג סי' נ"ב) ג"כ מהגאון מערלוי, וכנראה שכבר שלח אליו גם את דברי בעל פרי השדה הנ"ל, והוא ז"ל הסכים עם דבריו, והוסיף דמה שנסתפק התת"ס (סי' רל"ח) בדברי שלטי הגבורים שעל המרדכי, במה שחילק בין הא דמותר המת ליורשיו ובין נדר ליתומה להשיאה, הנה באור זרוע הגדול שזכינו לאורו בהל' צדקה (סי' ז') הביא דברי רבינו חיים והראב"י, וסיים עלה "דההיא נגמר הדין, דמותר המת ליורשיו, לאו ראייה היא, דשא"ה שנעשית המצוה במעותיהם, כשגובין לצורך מת זה ונתן כל אחד נדבתו נעשו שותפין וכשנקבר במעותיהם נעשה בהם המצוה וגמרו ומקנו ליה הכל וזכה ככולם וזכו נמי היורשים בהם מכח המת. אבל הכא שהקצה לצורך

ליורשיו אלא יעשו בו הגבאים צרכי מצוה דומה לזו שגבו בעבורה או למעלה הימנה. דהא טעמא דזכה העני או השבוי במותר המעות היינו משום שנתבזה כשנאסף הכסף עבורו, וכולם ידעו ממצבו, הילכך מחמת בזיונו הקנו לו חז"ל כל סכום המעות שנאסף, וכשנפטר מוריש המותר ליורשיו. אבל אם בזמן הגביה לא נודע לתורמים עבור מי נאסף הכסף, א"כ נמצא שלא נתבזה העני או החולה, וממילא לא הקנו לו חז"ל המותר, ולכן יעשו בו צרכי מצוה אחרת דומה לזו או למעלה הימנה. ואעפ"י שישנם איזה גבאים שיודעים מכך, אחד או שנים, לית לן בה כיון שלא נתפרסם הדבר ברבים בין התורמים. ולאחר החיפוש מצאתי לי חבר בס"ד מר ניהו הגאון ר' שמעון סופר מערלוי בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סימן ט"ו) שכתב, נלענ"ד הא דאיתא ביו"ד סי' רנ"ג ס"ו (כצ"ל) מותר עני לאותו עני, היינו אם גבו והזכירו בפירוש שם האיש, אבל אם גבו בעד אחד סתם אין המותר לו. בודאי אילו היה הטעם כיון שהגבאים שגבו בעדו זכו לו וזכין לאדם שלא בפניו א"כ זכה העני בכל, אבל באמת אין זה הטעם רק משום שנתבזה העני, תקנו לו חמכים שיקנה הכל גם המותר וכו' וסתמא דמילתא דעת הנותנין ליתן ולהקנות לו רק מה שצריך לאותו דבר, ואעפ"כ תנן מותר העני לאותו העני, ומוכח מזה כיון שהוא בזיון מחלו לו ותקנו רבנן שיזכה בכל, כמו שהביא הרמב"ן בתורת האדם ראה שמותר המת ליורשיו, והמת איננו בר קנין וזכיה ולא קנה המת, רק משום בזיונו הקנו לו חז"ל ליורשיו דמחולי מחול בזיונו בעד יורשיו [א"ה דברי הרמב"ן הובאו בב"י יו"ד סי' שנו". ועיי' גם בחי' הר"ן וביד רמ"ה ושאר ראשונים לסנהדרין (מ"ח ע"א) ובשו"ת אבני נזר חו"מ (סי' מ"א) ובמחנה אפרים הלכות זכיה סימן ל"א באורך. עכ"ה] וא"כ אם לא נתבזה העני באותו קבוץ שלא הודיעו הגבאים שמו והיה מתן כסתר שלא היו יודעים הנותנים למי

ש"ג) במי שצוה ליתן מנכסיו לבת בנו שתקנה לה חגורה יפה וכו' ואח"כ מתה ורצה הבעל ליורשה, והשיב דכיון שעדיין לא בא המעות ליד הבת לעולם ומחוסר גוביינא, חשוב ראוי וגרע ממלוה בשטר דלא ירית הבעל, דהתם כבר בא המעות לידה משא"כ כאן, ע"ש. א"כ גם בנ"ד כיון שכבר נתבאר דהגבאי לא זכה עבודה עוד בהמעות כיון דלא נתנו לה אלא אדעתא לרפואתה, א"כ הוי המעות ראוי ואין הבעל יורשה כלל, ולכן הנני מסכים הולך עם דברי הגאבד"ק באניהאד נ"י, שיתנו המעות לבת האשה שגם היא חולנית, עכת"ד. ע"ש דבריו כי נעמו. וכיוצ"ב כתב עוד שם בתשובותיו (ח"ג סי' רצ"ג או' ג') באחד שקבץ מעות עבור אביו שנסע לארץ הקדש, ולא הספיק לשלחם אליו עד שקיבל ידיעה שאביו שליח, וחשב השואל דכיון שא"א להחזיר לכל או"א מעותיו, וליורשים אין זכות בהם כמ"ש בחו"מ סי' רנ"ג, לכן ינתנו לטובת הנפטר ללמוד משניות וכדו'. והשיבו המהרש"ם ע"פ תשובת הרא"ש הנ"ל, וביש"ש פ"ט דב"ק (סי' ו') בשם הגמ"י ועוד, שאין לעשות כן, אלא אם א"א להחזיר יעשה בהם צרכי רבים או לפדיון שבויים ע"ש. [וראה גם בספרו דעת תורה על שו"ע יו"ד סי' רנ"ג סעיף ו' מש"כ בזה]. וע"ע בנ"ד בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ק"ס), בספר מחנה אפרים (הלכות צדקה סי' ו') ובשו"ת חקרי לב חלק חו"מ (ח"ג סי' ל"ה דנ"ה ע"ג וע"ד, ודף ס'), ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה (סי' פ"א) ובשו"ת בית שלמה ח"ב מיו"ד (סי' קי"ב) ובשו"ת יגל יעקב גוטליב או"ח (סימן י"ח) ובשו"ת מנחת יצחק ח"א (סי' קי"ג-קי"ד) ועוד.

ה. ונראה לענ"ד דאם בשעת גביית המעות לא פרסמו הגובים עבור מי נאסף הכסף, והתורמים לא ידעו עבור מי תרמו, באופן שלא נתבזה העני או החולה בשעת גביה, א"כ בכה"ג גם בנעשית המצוה או חלקה בחלק המעות שנאספו, ונתרפא החולה או נפטר ר"ל, לא ינתנו המעות

ב) אם בשעת הגביה פרסמו עבור מי גובים את הכסף והתחילו להשתמש בכסף לצרכו, ואח"כ נתרפא החולה [או נפטר ח"ו] ונותר מן הכסף, ינתן המותר לחולה או ליורשיו.

ממילא אין המותר לו רק יונח וישומר לעניים אחרים הצריכים לדבר כזה, עכ"ל.

וברוך שכיוונתי לדברי מי שגדול.

ו. הכלל העולה מן האמור:

ג) אם בשעת גביית הכסף לא פורסם עבור מי גובים את הכסף, והתורמים לא ידעו עבור מי תרמו, באופן שלא נתבזה החולה או העני מכך, לא יתנו את יתרת הכסף לחולה או ליורשיו, גם כשהתחילו כבר להשתמש בכסף לצרכו, אלא יעשו במותר צרכי רפואה של חולים אחרים או למצוה שלמעלה הימנה.

א) מעות שנאספו לצורך טיפול רפואי של חולה מסויים, ובסופו של דבר לא השתמשו במעות לצרכו כלל, וכגון שנתרפא החולה או שנפטר רח"ל. לכתחילה צריכים להחזיר המעות לתורמים אם הדבר אפשרי, ואם אי אפשר, וכגון שאין מכירים את התורמים או שהדבר כרוך בהוצאות מרובות, ישתמשו במעות לצרכי רפואה של חולים אחרים או למצוה שלמעלה הימנה כמו פדיון שבויים וכדומה.

והנלע"ד כתבתי, וצור ישראל יצילנו משגיאות ומתורתו יראנו נפלאות אמן!

★ ★ ★

הרב יחיאל יוסף דוד טויסיג

בדין הפסק בין נטילת ידים לברכתה (א)

השוע"ה שבסי' קנ"ח שיובא להלן יש לדייק אחרת הרי כבר העיר עליו בתהל"ד שם מנא ליה זאת]. ועכ"פ להלכה פסקו גדולי הפוסקים לחוש להפסק בזה וכמו שנפסק בשו"ע קס"ה ס"א.

ולכן בשוע"ה שם הוציא מדין זה דאסור להפסיק קודם הברכה וסיים בזה"ל ואותן הנוזהרין מלהשיח בין נט"י להמוציא ומשיחין בין נט"י לברכתה טועים הם וצריך להזהירם שלא ישיחו כלל. ובסי' קנ"ח ט"ז במוסגר שם כתב עוד וז"ל ולא עוד אלא אפי' לא התחיל לאכול לא שייך לברך [ברכת ענט"י] אלא מיד אחר הנטילה לא מופלג ממנה ולכן יש אוסרים להפסיק כדיבור בין נטילה לברכה כמ"ש בסי' קס"ה ואם הפליג אפילו בשתיקה שוב אינו מברך שאף שלא היה יכול לברך עובר לעשייתה ומוכרח לברך אח"כ אין סברא כלל שיוכל לברך עלי' לעולם אלא מיד אחר עשייתה, עכ"ל.

הרי יוצא לנו בבירור מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים דיש איסור להפסיק ובשוע"ה הנ"ל הוסיף דאפילו הפליג בשתיקה שוב אינו מברך, ויבואר בעו"ה בהמשך דברינו עוד בזה. וביותר מצאנו להגאון הצ"ח (בדרושי הצ"ח, דרוש ד' או' כ"ב) שכ' וז"ל מאוד השגחתי בסעודות שאפילו הלומדים אינם נוהרים מלהפסיק בין נטילה לברכת ידים, ויותר המה נוהרים מלהפסיק אחר ברכת נט"י לברכת המוציא וטעות הוא בידם כי קודם ברכת ענט"י אם שח צריך ליטול שנית ואחר ברכת נט"י הוא רק זהירות בעלמא, עכ"ל. [הובאו דבריו באלף המגן (תקצ"ו ה) ובטעמי המנהגים (ע' ע"ד) ובקובץ באו"י גליון יד ע' צ"ט צוין שהובא בפתחא זוטא, ובהרבה ספרי זמננו]. (ונודן בעו"ה להלן או' ב' בביאור דבריו)

יש לבאר דין הפסק בין נטילת ידים לבין ברכת ענט"י האם מותר להפסיק והדין לגבי עניית אמן, וכן בדיעבד אם הפסיק מה דינו.

והנה בשאר ברכות המצוות שמברכין עליהן קודם עשיית המצוה קי"ל בפשוט בכל הפוסקים דאסור להפסיק [עכ"פ בדברים שאינם מענין המצוה] אחר הברכה קודם התחלת עשיית המצוה, ודיעבד אם הפסיק ברכתו הוא לבטלה, וצריך לחזור ולברך שנית, כיון דהפסק דיבור מפסיק השייכות שבין הברכה לעשיית המצווה.

אמנם בברכת ענט"י וכדו' שמברכין עליהן אחר עשיית המצוה לא נתבאר בפוסקים בהדו' פרטי דינם, ויתבאר בעו"ה להלן מדברי הפוסקים ב' סברות לחלק ביניהם. א. דכשמברך אחר עשיית המצוה אין ההפסק מעכב כ"כ. ב. דלשיטת כמה ראשונים בנט"י לא נגמר מעשה המצוה עד אחר הניגוב ולכן מיקרי עדיין עובר לעשייתן, וא"כ עכ"פ בדיעבד אם הפסיק שפיר שייך הברכה לחול על מעשה הניגוב שהוא חלק מהמצוה.

והנה עצם איסור הפסק קודם ברכת ענט"י כמעט בפירוש איתמר ממחלוקת גדולי הראשונים (הובא בטור או"ח סי' קס"ה) לגבי מי שיצא מבית הכסא ורוצה ליטול ידיו לאכילה אם צריך ב' נטילות, דמהר"ם והרא"ש הצריכו ב' נטילות כדעת ר"י בר יקר דאי בנטילה אחת יברך אשר יצר ואח"כ ענט"י הוי הפסק בין הנטילה לבין ברכת ענט"י, ורבינו פרץ כתב דלא הוי הפסק. הרי דבהדו' למדנו דיש הסוברים דמיקרי הפסק וכמו שביאר בב"י שם. וקצת נו' מדברי הפוסקים שם שגם רבינו פרץ סובר דבשאר פעמים אסור להפסיק קודם ברכת ענט"י, ורק כאן מיקל מכיון שנתחייב קודם בברכת אשר יצר [והגם דמלשון

וז"ל איך אפשר שהברכה תהי' על נטילה הראשונה והא הפסיק בברכת אשר יצר, ומה מהני מה שנוטל ידיו פעם ב' כיון דא"צ לה, ופשיטא דלהפסיק בין נטילה לברכת ענט"י לא מהני מה שיטול ידיו פעם ב' ויברך, ע"כ. (וכ"כ בחי' רע"א שם), אגב: נר' לכאורה מדבריו דפשיטא ליה דאם הפסיק בין נטילה לברכה תו א"י לברך אך הוא מיירי כשניגב כבר ידיו דגרע כנ"ל]. ובמ"א שם סק"ב כתב בשם השל"ה שיגע במקום המטונף בינתיים, וכתב ע"ז המג"א דלא נהירא דכיון שנטל כדינו ל"ל לחזור ולגרום טומאה וליטול ולגרום ברכה שא"צ, וע"כ כתב המג"א דהכוונה שיטול בפעם הא' שלא כדין הנטילה יעו"ש באחרונים. וא"כ בנד"ד שכבר נטל ידיו בפעם הא' כדינו איך יוכל לברך על הנטילה ב', בין להשל"ה קשה איך יוכל לברך בלא ליגע במקום מטונף, וכ"ש להמג"א דאסור לו ליגע במקום מטונף ולגרום ברכה שא"צ, וראיתי בספר ברכת שמים (על הל' נטילת ידים) שהוכרח מחמת קושי זה להעמיס בדברי הצ"ח דכוונתו שיגע במקום מטונף בינתיים.

ודס"ל להצ"ח כדעת השל"ה דמותר לנגוע במקום מטונף. אך לכאור' דוחק גדול לומר כן, כיון דעיקר חסר מן הספר [והו"ל להאריך שם בזה כדי להפליג בטעותם, יעו"ש]. וגם הרי מסקנת האחרונים שם נר' כהמ"א. ולמה נדחוק בדבריו דלא כדעת הפוסקים, ועוד דלדין עכ"פ שסוברים כהמ"א לא העלה ארוכה.

אך יש ליישב זה דאולי ככה"ג גם המ"א יודה דמותר לנגוע במקום מטונף ולא מיקרי גורם ברכה שא"צ, והוא עפ"י מש"כ בתהל"ד הנ"ל לגבי דיעבד בשכח ונטל נטילה הראשונה כדין דאולי גם בזה המ"א יודה להשל"ה, עפ"י מש"כ בת"ש (סי' יט סקי"ו) דבספק לו מה יעשה מותר לגרום ברכה שא"צ, וה"נ כאן בשכח מותר לגרום ברכה שא"צ, ולפי"ז ה"נ בנד"ד בשח [עכ"פ בשוגג] יהא הדין כן דמותר לנגוע במקום

וכן מכל השקו"ט של אחרונים לגבי פסוק שאו ידיכם (שיובא אהלן או' ז' בעז"ה) מוכח דפשיטא להו דלכתחילה בוודאי אסור להפסיק, ויתבאר בעז"ה אהלן דיש שכתבו דגם בדיעבד מעכב, וחומר ענין זה שנכנס בספק ברכה לבטלה.

ב. ואחר כל הנ"ל דיש בזה איסור הפסק צריכים אנו לברר מה הדין דיעבד אם שח [ואפילו תיבה אחת, וכמו שהוכיח בביה"ל (כ"ה ט ד"ה ואם יפסיק) מדברי הרא"ש וכ"כ עוד מהאחרונים], וכן אם יענה אמן ביניהם, עכ"פ לברכת ענט"י ששומע מחבירו שמברך, ודין דיעבד אם ענה אמן.

והיחיד מהאחרונים הקודמים שמצאנו בדבריו מפורש בזה ה"ה הצ"ח (שהובא לעיל בסמוך) שכתב בהרי' דאם שח צריך ליטול שנית, אך גם בדבריו עדיין אינו ברור דעתו ושיטתו בזה וכמו שנבאר.

דהנה זה ברור לכאורה כוונת דבריו דיטול ידיו שנית ויברך ברכת ענט"י, דאי לאו הברכה למאי צריך נטילה שנית הרי וודאי דע"י מה ששח לא בטל עצם הנטילה, וכמו עירום או חרש שאינו מברך, ומעשה הנטילה קיים ה"נ כאן אלא שלא יוכל לברך [ועוד דאי ס"ל דשוב לא יברך עדיפא הול"ל שם דשוב לא יברך, כמה שרצה להפליג שם בטעותם, יעו"ש].

אך במש"כ דיטול ידיו שנית יל"ע איך מהני בזה ע"י הנטילה שנית שיוכל לברך דאם מעשה הנטילה הראשונה עדיין קיימת ועליה אין יכול לברך א"כ איך יוכל תו לברך על הנטילה השנית, כיון שידיו כבר טהורות וכמו שנחלקו האחרונים לגבי הדין שהובא בריש דברינו במי שיצא מבית הכסא ורוצה ליטול ידיו לאכילה שצריך ליטול ידיו ב"פ, דאם יטול בפעם הא' כדינו א"כ איך יוכל לברך על הנטילה הב' כיון שידיו טהורות כבר [כן יוצא סברא זו מבואר מדברי האחרונים דלהלן. ותמצא סברא זו מבואר ממש בהדי' לנד"ד בתהל"ד סימן קס"ה שכי

מהדו"ת סי' קס"ד לגבי דין אחר דיש ענין כזה ליטול ידיו עוד פעם ולא לנגב ידיו מקודם, וע"ע להלן סוף או' י' מש"כ עוד דע"י הניגוב או הנגיעה במקום מטונף מגרע. ויש להרחיב הדיבור בזה ובענין גורם ברכה שאינה צריכה אלא שאין הדברים ברורים כ"כ, וע"ע להלן או' יג מה שכתבנו בדעת הצ"ח.

ג. ומדברי השוע"ה שהבאנו בריש דברינו יש גם לדייק קצת דעתו בנידון זה דממש"כ בסי' קנ"ח בלשון זה ואותן הנוהרים מלהשיח בין נט"י להמוציא ומשיחין בין נט"י לברכתה טועים הם וצריך להזהירם שלא ישיחו כלל, ע"כ. מלשון קלוש זה משמע לכאור' דאינו מפסיד הברכה וגם לא מצריך נטילה שנית, מדכ' רק דצריך להזהירם [ועוד הציג טעותם בדבר צדדי שחושבים שבין נט"י להמוציא יותר חמור]. וכ"נ לכאור' להמעין המרגיש.

אך לכאור' מדבריו בסי' קס"ה (שהו' לעיל, יעוי"ש) יש קצת מקום לדייק איפכא מדהסמך דין הפסק בדיבור לדין הפליג בשתיקה שע"ז כתב שם בהד"י דשוב אינו מברך, משמע קצת דגם בזה שוב אינו מברך (שמעתי מת"ח אחד), אך לכאור' אין הדיוק מוכרח כלל וכמו שסיים שם בסברתו לגבי הפליג בשתיקה דאין סברא כלל שיוכל לברך עלי' לעולם. וא"כ רק שם שמוכרח סברא זו כתב דשוב אינו מברך, משא"כ לגבי שיחה קצת יתכן מאוד דליכא בזה סברא הנ"ל. ועכ"פ יש מקום לחלק בין הפסק ב' וג' תיבות, או אם הפליג בדברים, וע"ע להלן או' ט"י בדעת השוע"ה בזה.

עוד מצאנו לא' מהאחרונים [שברור הקודם] שכ' בענין זה והוא בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' יט. להגה"צ ר' מרדכי לייב ווינקלער חותן הגרי"ץ רושינסקי וצ"ל) שנשאל מה הדין לגבי הפסיק בין נטילת יד אחת לשני' (יובא בעז"ה להלן או' יד) ומזה משמע דעתו גם לגבי נד"ד. שכ' בזה"ל ועתה נבוא לנרדן זה אם בין נטילת יד

מטונף ותו לא מיקרי ברכה שא"צ. ואתי שפיר דברי הצ"ח גם אליבא דהמ"א, עי' בביה"ל סי' קנ"ט סי"ג, וביתר ביאור בכה"ח קנ"ח פ"ה. [והגם דבמ"ב (קסה ב) כתב בגרן התהל"ד בשכח ונטל כדין יברך מתחלה ענט"י ואח"כ א"י ולא יטול שנית, נר' לכאור' מדבריו דהיינו דווקא משום דיש פוסקים דס"ל דאשר יצר ל"ה הפסק, אבל באופן שהתנה שם התהל"ד שנטל הראשונה שלא לשם כוונת אכילה דבזה יש פוסקים הסו' ולא מהני הנטילה יתכן דהמ"ב מודה להתהל"ד דיגע במקום מטונף, דבמ"ב כתב בהד"י דאיירי שנטל נטילה ראשונה לשם אכילה, וביארו בשעה"צ שם דאי בלא כוונה אין ראוי לברך ע"ז [וכסברת התהל"ד] אך לא סיים בשעה"צ מה יהא הדין למעשה בנטל בלא כוונה]. אך אכתי הוא דוחק דעיקר חסר מן הספר כנ"ל. (וע"ע מה שיש לדון בזה בקובץ באו"י גליון יד ע' צט).

ואכן בסי' ילקוט יוסף (ח"ג ע' כ"ג) הביא מכת"י אביו הגאון הגדול שליט"א שהתקשה בדבריו דאם ניגב ויחזור ויטול ידיו הוא מכניס עצמו בספק ברכה שא"צ שכיון שניגב אין מן הראוי שיברך ענט"י, ואפי' אם יגע במקומות המכוסים ויחזור ויטול אינו נכון לברך דהוי גורם ברכה שא"צ. ולכן הסיק שם דא"צ לחזור וליטול ידיו אלא יברך ענט"י וינגב, ויזהר פעם אחרת מלהפסיק. עכ"ד. ויובא בע"ה ביתר הרחבה להלן.

אך על עצם קושייתו דע"י הניגוב הוא מגרע מחד גיסא, דלפי הצד ולא נגמרה מעשה המצוה עד לאחר הניגוב ונימא דההפסק אינו מעכב דיעבד. א"כ נמצא דע"י הניגוב הוא מגרע בזה שגומר מעשה המצוה, ושוהה מלברך עד לאחר נטילה הב' [ולפעמים גם מפליג עוד בדברים ובזמן בינתיים]. נר' דאינו מוכרח כן הכוונה בדברי הצ"ח שיצטרך לנגב ידיו בינתיים, אלא כוונתו שעל הידים הרטובות יוסיף ליטול עוד הפעם נטילה שנית, וע' גם בא"א

דהדברים פשוטים מאוד דאם הפסיק אחר עשיית המצוה קודם הברכה דשוב אינו מברך [וכמו ברכה שקודם המצוה, ודלא כסברא א' שצדדנו בראש דברינו ויתבאר בעו"ה להלן או ו-יא בהרחבה]. רק שיש מקום להסתפק מכיון דקודם ניגוב הידים עדיין לא נגמרת מעשה המצוה [וכסברא ב' שכראש דברינו]. אך תולה זה בטעם עצם דין ניגוב דהב"י סובר דהוא מטעם טומאת מים, וא"כ כשנוטל מרביעית בב"א מן הדין א"צ ניגוב כלל. ולרש"ל וט"ז עיקר טעם ניגוב הוא משום מיאוס לאכול בידיים רטובות והוא חלק מתקנת חכמים כמש"כ הט"ז סוסקנ"ח, והשתא בזמנינו שרוב בני"א נוטלים מרביעית בב"א א"כ להב"י שוב אין הניגוב מעכב מן הדין, והא דאהני לענין עובר לעשייתה היינו דנקרא עכ"פ עדיין זמן עסק המצוה, וא"כ פשיטא דזה דזוקא כל שלא הפסיק בין נטילה לניגוב אבל בהפסיק ונשאר רק חלק המצוה של הניגוב פשיטא דלא שייך ע"ז ברכת נט"י. ואף דלרש"ל וט"ז גם בנוטל מרביעית בב"א צריך ניגוב מעיקר הדין, מ"מ י"ל דגם לדידהו אינו ברור אם ניתק עצמו מהנטילה לגמרי אם יכול לברך על הניגוב לחוד ואפילו אי נימא דסבירא להו דגם בכה"ג יכול לברך, מ"מ כיון דלהב"י פשיטא דאין יכול לברך על ניגוב לחוד בהפסיק א"כ לענין ספק ברכה צריכים אנו לחוש להב"י דהפסק פוסל בכה"ג, עכ"ד.

הרי מצינו לבעל שה"ל שמכח סברות הנ"ל הסיק דשוב לא יברך, ומוכח לכאור' דס"ל גם שלא מועיל הפתרון ליטול ידיו שנית ולברך. וסברותיו שכ' פשיטא ל"י דכן הוא דלהב"י וודאי שוב לא יברך.

אמנם מנגד מצינו בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' כ') דס"ל בפשיטות להיפך דלטעם דקודם ניגוב מיקרי עדיין עובר לעשייתה ומסתברא וודאי דלא מיקרי הפסק [והביא שכ"כ גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' קכ"ח) בשם הגר"י פורת] ומסתייע ממה

ליד הוי הפסק שיהא צריך לחזור וליטול ידיו וכו'. [האריך שם לדון אם נטילת ב' הידים הוי כחדא מצוה ובתוך מצוה שאז אין ההפסק מעכב, או הוי כב' מצוות שאז מעכב, ונוטה דעתו דהוי כבתוך המצוה]. וסיים אלא כמ"ש דבין נטילה יד ליד עדיף כחדא מצוה ובתוך מצוה הוי, כנלענ"ד כפרט לשמור עצמו מברכה שא"צ וברכות אינם מעכבות, וגם ספק נט"י להקל כידוע, עכ"ל.

גרי' לכאורה מדבריו בסוף התשו' דהשאלה היתה לא רק אי צריך לחזור וליטול ידו הראשונה, אלא גם לגבי דיעבד אם כבר בירך אם צריך עכשיו ליטול ידיו שוב ולחזור ולברך שוב על נטילת ידו הראשונה, וע"ז התכוין במש"כ לשמור עצמו מברכה שא"צ. עכ"פ מה שנוגע לענינינו דנר' לכאור' מתשובתו דפשיטא ל"י דאם הפסיק לאחר נטילת ב' ידיו קודם הברכה דמעכב דיעבד וא"י שוב לברך, אלא צריך לחזור וליטול ידיו, ויותר מזה משמע דאפי' דיעבד אם בירך לאחר ההפסק הוי ברכתו לבטלה וצריך שוב ליטול ולברך [וכל ספיקתו היתה רק לגבי בין נטילת יד אחת לשני'] והגם דהשואל שם צידד להקל בנידונו עפ"י הסברא שהוזכר בראש דברינו דהניגוב הוי חלק ממעשה המצוה וממילא אין בזה משום הפסק אפ"ה לא התייחס לזה בתשובתו שם אפי' לצירוף עכ"פ, ומשמע לכאור' דפשיט"ל דסברא זו אינה נכונה. אמנם ק"ק מה שהתעלם מזה בלא טעם כלל, והגם שלא היה נוגע כ"כ למעשה בהתשו' הנ"ל כיון שממילא הסיק דל"ה הפסק. מ"מ יש גם מקום לומר להיפך דלגבי הפסיק לאחר נטילת ב' הידים הסתפק לו מה הדין וכיון שלא נשאל ע"ז למעשה לא נחית לזה. אך יותר נר' כהצד הא' דפשיטא ל"י דהוי הפסק. (וע"ע להלן בסוף או' ה' מש"כ בשם האלף המגן).

ד. וגדולי זמנינו דיברו בזה מפורשות, בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' יב) כתב

דלגבי זה סבירא לן דגם הב"י מודה, והגם דהסברא דהוי כאוכל לחם טמא הוא סברת רש"ל וט"ז, מ"מ הוזכרה שם בפשיטות משום דלגבי הא גם הב"י מודה, ואולי הטעם שלא לחלק בזה הוא מכיון דמיקרי שיירי מצוה דבמציאות חלק ממעשה הנטילה הוא הניגוב, וע"ע בשו"ת הנ"ל מש"כ משום לא פלוג.

וגם מה שפסק דיתכן דאפילו להרש"ל דהניגוב הוא מעיקר הדין, מ"מ יתכן דאם ניתק עצמו מהנטילה שוב אינו יכול לברך על הניגוב לחוד, פשוט דאינו מוכרח ויתכן לומר להיפך דלדידהו כשמברך אין הברכה על הניגוב לחוד אלא גם על מעשה הנטילה, דהרי פשוט דאם הפסיק באמצע מעשה המצוה אין ההפסק יכול לחלק מעשה המצוה לשנים וא"כ שפיר הברכה חלה על כל מעשה המצוה, אך סברת השה"ל הוא דיתכן דהניגוב הוא רק שיירי מצוה ונימא דלא שיך למימר בזה סברא זו.

וכן מאי דפשיטא ליה לבעל יביע אומר דאם הניגוב הוא חלק מהמצוה לא מעכב ההפסק, יש לדון דהנה בשו"ע (קנ"ח טז) כתב לגבי דבר אחר וז"ל דאע"ג שלכתחילה מדקדקים לברך קודם הניגוב הואיל וגם הוא מהמצוה אבל עיקר הנטילה שמברכים עליה היא הנטילה לבדה שכבר נעשית, ע"כ.

ולפי"ז שפיר שיך לומר דאפילו לדעת הרש"ל דבכל גווני הוי הניגוב חלק מהמצוה מ"מ אין להפסיק ביניהם כיון שהוא העיקר, ובסברא זו אויל בש"ל בפשיטות, (וערויין להלן אות י"ד שכנראה נעלם מבעל יביע אומר סברת השו"ע), וקצת ראייה מהא דכתבו הראשונים שלא להפסיק בברכת אשר יצר אפילו קודם הניגוב.

אך יש לבאר יותר סברת היביע אומר שאם הניגוב הוא חלק מהמצוה אין ההפסק מעכב, משום [הסברא הנ"ל בסמוך לדחות סברת בעל שה"ל], שאם הוא חלק מהמצוה נמצא דהוי כמו בהפסיק באמצע מעשה

שהתירו לו' פסוק שאו ידיכם, וממה שכתבו מהאחרונים דקודם ניגוב מותר לשהות הרבה יותר משיעור כ"ב אמה מכיון דעדיין לא נגמר מעשה המצוה. ומכח זה התיר אפילו לכתחילה לענות אמן קודם הברכה וכדלהלן וכתב דאין כאן שום ספק בזה, והביא דברי השה"ל הנ"ל ודחהו בפשיטות מסברא בלא ראייה [וע' לעיל אות ב' מה שהקשה ע"ד הצ"ח] והקשה על עצמו ממה שלא התירו לומר אשר יצר קודם הנטילה, וממה שבשו"ע כתב דאסור להפסיק, וגם יש שאסרו לומר פסוק שאו ידיכם קודש, אך לא יישב זה, וערויין להלן אות ט' יישוב דבר זה.

הרי לפנינו כאן מחלוקת פוסקי זמננו. אך יש מקום לדון על סברותיהם, דמאי דפשיטא ליה לבעל שה"ל דלהב"י שסובר דהניגוב אינו מעיקר הדין כשנוטל מרביעית נמצא דבמפסיק אחר גוף הנטילה שוב אין יכול לברך, משא"כ להרש"ל וכנ"ל. הנה בשו"ת האלף לך שלמה סימן פ"ה (צוין בספר חיי משה ח"ב עמוד י'), אך מה שהביא שם ראייה דאין ההפסק בין הנטילה לברכה מעכב מהא דלא חשש בשו"ת הנ"ל שם ובביה"ל ד"ה מברך במה שהפסיק בברכת המוציא בין נטילה לברכתה, הוא טעות לכאורה דשם כל הפוסקים ס"ל כן כדמוכח שם מביה"ל, והטעם הוא מכיון דברכת המוציא לא מהוה הפסק, וכראייתו שהביא שם הביה"ל מהא דסי' קס"ז ס"ז דברכת ענט"י לא מהוה הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, אע"ג דשם לכו"ע אם הפסיק צריך לחזור ולברך כמבואר שם סעיף ו'), שלל סברא זו, וכתב דגם להב"י שיך לומר כמו לרש"ל, ועוד קצת ראייה שלא לחלק בזה מסי' קס"ז ס"ז ובמשנ"ב שם סקמ"ו ובביה"ל סימן קנ"ח ד"ה מברך אח"כ, דחשבינן שם לגבי הפסק דקודם הניגוב מיקרי דלא נגמר הנטילה לגמרי דהאוכל בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא ויוכל עדיין לברך ענט"י, ולא חילקו שם בין נטל קודם מרביעית בב"א, משמע לכאורה

השוע"ה בסימן קנ"ח שאסור להפסיק בשיעור מופלג בשתיקה דזה הוי הפסק, וכוונתו רק לשהייה מועטת (דהרי עד שיתנגבו הידים מאליהם אינו שיעור מופלג) ולא מיקרי הפסק וכוונתו רק לגבי ההפסק שכי' רמ"א שהוא הפסק של כ"ב אמה שהוא רק חומרא בעלמא כמבואר בדברי האחרונים משא"כ להפסיק בשיעור מופלג מודה דאסור אפילו קודם הניגוב, ולכן להפסיק בפסוק שאו ידיכם מיקרי הפסק דדיבור הוי כמפליג בשתיקה וא"כ תו אין ראייה מזה לדברי היביע אומר, וצ"ב בכל זה, וע"ע מה שנכתוב להלן סוף אות י'.

ועוד מצאנו בספר בית ברוך על ספר חיי אדם (להגר"ב זילבר, כלל מ' סקכ"א) שכתב דלא יכול ליטול את ידיו שנית ולא יכול לברך על הנטילה.

וכן הגר"ח קנייבסקי שליט"א במכתב תשובתו אלי כתב דטוב שיטול ידיו שנית, אלא שינגב ידיו מקודם והוסיף במוסגר שאם רוצה [להחמיר ע"ע, הכותב], יטמא את ידיו, וע"ע מה שנכתוב בזה להלן אות יד.

ה. ולגבי עניית אמן לכתחילה ובדיעבד אם ענה מה דינו. הנה בשו"ת יביע אומר הנ"ל מכיון דפשיטא לי' דקודם ניגוב לא מיקרי הפסק וכנ"ל לכן הסיק בפשיטות דיענה אמן ואין להחמיר ע"ע שלא לענות אמן דהוי חומרא דאתי לידי קולא (ורק לגבי אחר הברכה קודם הניגוב, כתב דכיון שיש כאן ספק לכן שוא"ת עדיף ולא יענה, וע' מש"כ בזה להלן או' יד).

אמנם לפי דברי השה"ל הנ"ל שכי' דאם הפסיק שוב לא יברך פשוט דה"נ דאסור להפסיק אפי' לענות אמן (וכמשנ"ת בפר' לגבי קודם הנחת תפילין, ועוד. הוי' ביביע אומר שם). והגם דלגבי עניית אמן של אותה הברכה קיל יותר מכיון דיש בזה פלוגתת האחרונים כידוע (ע' סי' כ"ה שע"ת ח ומ"ב סקל"ה, ועוד) לגבי עניית אמן של אותה

המצוה דקיי"ל שאינו מפסיק ומחלק את מעשה המצוה לשנים וה"נ הכא, אע"פ שעיקר מעשה המצוה הוא הנטילה, ויש לדון [ועוד יש לדון בכלל על ההיתר דהניגוב הוא חלק מהמצוה דיתכן דהראשונים שבקשו טעמים אחרים לבאר הא דמברכינ בנט"י אחר מעשה המצוה (ועלייהו סמכו רוב הפוסקים להתיר דיעבד לברך גם אחר הניגוב) לס"ל האי טעם כלל], ולגבי ראייתו שהביא מהא דכי' מהאחרונים דשיעור כ"ב אמה מונין רק מאחר הניגוב מכיון דהוא חלק מהמצוה, הוי לכאורה ראייה לדבריו, והגם דעצם הראייה אינו מוכרח כ"כ לדמותו לנד"ד, כמוש"כ בחזו"א (טוסכ"ד ר"ה כשנטול) דאפילו בנטל מרביעית (וכבר נגמר מעשה המצוה קודם הניגוב) מונין רק מאחר הניגוב מכיון שבמציאות הוא חלק ממעשה הנטילה ואינו יכול להכלל בשיעור ההפסק, וא"כ אודא קצת ראייה זו, אמנם מצינו בהדיא לבעל האשל אברהם (הרב מבוטשאטש, סימן קס"ו) שכי' גם דפשוט שמונין כ"ב אמה משעת הניגוב, וכתב וז"ל: כיון שאסור לאכול בלא ניגוב היטב, עד סוף הניגוב לא נגמרה הנטילה כלל ויכול לעשות שהיות "בין הנטילה לעל נטילת ידים" ולסוף הניגוב כמה שירצה, ע"כ, הרי שכתב בהדי' דמכח זה דהניגוב הוא חלק מהמצוה יכול להשהות אפילו לכתחילה כמה שירצה אפילו קודם הברכה, וא"כ חוינן דלאו דווקא בהפסק דכ"ב אמה שבזה ישנו לסברא החזו"א הנ"ל היקל, אלא בכל גווני מיקל, וזה ראייה לכאורה לדברי היבי"א, ברם דברי הא"א גופא צ"ב דבעיון תפילה (הובא בלקוטי מהרי"ח בסדר נט"י לסעודה ד"ה ועיין בעיון, צוין בשו"ת יבי"א שם) הביא משמו שלא לומר פסוק שאו ידיכם קודש בין נטילה לברכה משום הפסק הרי דפשיטא ליה דאסור להפסיק ביניהם, וא"כ איך התיר להפסיק כמה שירצה קודם הברכה, מכח דניגוב הוא חלק מהמצוה, ואולי צ"ל דאה"נ גם הא"א מודה לדברי

הנ"ל באו' ב' דאם הפסיק יטול ידיו שנית
ויברך, סיים בפשיטות גמורה דאבל ב"ה
וב"ש לדברי הכל מותר להפסיק. אך לא
ביאר טעמו ויעויין בזה להלן או' יג, עוד
מדוייק מלשונו שכ' ד"לדברי הכל" מותר
להפסיק, שהבין דשיטת הצל"ח מחודשת
היא ומסתמא יש חולקים עליו ולא החמירו
כ"כ. וע"ע במש"כ בזה להלן או' הנ"ל.

הברכה אי הוי הפסק. וא"כ יש מקום לצרף
בזה שי' הפוסקים דלא מיקרי הפסק [וקיי"ל
כן לגבי דיעבד אם ענה אמן דא"צ לחזור
שוב ולברך]. מ"מ לכאו' נר' דאין בכל זה די
כדי להתיר לענות אמן לכתחילה, וכ"כ
הגר"ח קנייבסקי שליט"א במכתב תשובתו
הנ"ל אלי דלא יפסיק, ואם הפסיק טוב
שיטול ידיו שנית.

המשך יבוא אי"ה בגליון הבא

אך באלף המגן (שעל המטה אפרים
תקצ"ז או' ה) אחר שהעתיק דברי הצל"ח



הרב יצחק קויפמן

בירור ברין מכשירי גרמא בשבת

שאלה: מה נקרא גרמא המותרת בשבת. והאם ניתן במקום צורך להשתמש בכפתורי הגרמא בבתי חולים.

שם דלא אסר רק מדרבנן וע"ש זה אינו דלכו"ע חייב מדאורייתא כטוחן ממש מידי דהוה אזורא ורוח מסייעתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה ק"ו בנותן לרחיים עכת"ד.

ויעויין בחת"ס בהגהותיו מאי דהשיב על השגות האבהע"ז וכן בתלמידו המהר"ם שי"ק בסימנים קי"ד וקט"ו דמוכח דהעיקר כמג"א מתוס' סנהדרין ע"ז ד"ה סוף חמה לבא דפליגי ב' תירוצי התוס' אי חשיב מעשה בידים אי גרמא וברמב"ם ר"ן מוכח כתירוץ בתרא של תוס' והיינו דמיחשב גרמא. ובהשוואה בן נזיקין לשבת כתב: זה כוונת הש"ס דהיא הניתנת הואיל ובשבת בעינין מלאכת מחשבת מלאכה גמורה ולכך אם יש לה סיוע כמו בזורה ורוח מסייעתו כיון דעושה מעשה גמור מפריד אוכל מאוכל אע"ג דהרוח מסייעתו חייב אבל בנזיקין אפילו בגרמא חייב לכך צריך שיהיה לכל הפחות כולו על ידו ולעולם בשבת בעינין מלאכה ומעשה בידים טפי ממזיק.

ואמנם מצינו כמה אחרונים חשובים שפסקו כאבן העזר והמה בסימן רנ"ב האליה רבה דגול מרבבה חמד משה ותהלה לדוד וכן בשו"ת צור יעקב סי' ט"ו וכמדומני אף בשו"ת בית שלמה ח"ב סי' קכ"ב. ויעוין בצור יעקב דמיישב לגמ' בשבת ק"כ דגרמא בשבת פטור אליבא דהאבן העזר דאירי באינו מתכוין אע"פ דהוי פס"ר, או להיכא דלא פס"ר הוא אע"פ שמתכוין. (ועיין לקמן מהמשנ"ב במפורש התיר גרמא אף במתכוין ואף בפס"ר).

וכן מחמיר המשנ"ב בסימן רנ"ב בביה"ל ד"ה להשמעת קול דנסמכו כל האחרונים דלעיל להחמיר ע"פ תוס' שבת י"ז ע"ב לענין פירוש מצודה. וכן נר' דמכריע לדינא

ענף א

מו"ם באחרונים והכרעה מהראשונים

תשובה: אמנם נראה לכאורה שתירת הסוגיא בזה דיעוין בשבת דף ק"כ ע"ב: כתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי. ולכאורה הגמ' בב"ק הכונס דף ס' ע"א מפורש להיפך דאיתא: רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזיקין פטור.

וכתב המג"א בסימן רנ"ב ס"ק כ' אפילו נותן הישראל להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד וכ"מ בתוס' דף י"ח ד"ה ולימא מר וכו' וכ"כ הסמ"ג וסמ"ק בהדיא וכ"מ בפ"ח ברמב"ם.

ופליג האבן העזר בסימן שכ"ח ומוכיח מנזיקין דאיתא בחור"מ סי' שצ"ד ס"ג העמיד בהמת חבירו ע"ג קמת חבירו אפי' בר"ה חייב נזק שלם דהוי מזיק בידים וכיון דלענין היזק מקרי מזיק בידים ולא גרמא א"כ אמאי שרי לעשות כן בשבת. ומוכיח שם מהגמ' דהכונס דף ס' דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ונתקיימה מחשבתו (בזורה ורוח מסייעתו) ובנזיקין גרמא פטור. הרי דשבת חמירא מיניה וא"ה כל שחייב בנזיקין כ"ש בשבת וכו'. תו ראייה מדין צידה בסימן שט"ז בפסק הרמב"ם אם הבהיל האדם את הצבי ועמד בפניו עד שהגיעו הכלב ותפטו הכלב הוה צידה וחייב עכ"ל. הרי אף דלא צודהו רק הכלב חייב וכו'. ומוזה ראייה דלטחון חטים ברחיים של מים אף שהמים טוחנין אעפ"כ אסור ליתן לתוך הרחיים מה"ת וכו' וזה דלא כמג"א סי' רנ"ב שכתב

המלאכה היינו דכל שהוא מלאכת מחשבת והמלאכה מתעבד באופן זה חשוב מלאכת מחשבת ועל כן גם בנותן חטים ברחיים של מים שזהו דרך הטחינה אף שבאפשרות לעשות ע"י טחינה ביד מ"מ זה מלאכת מחשבת שאסרה תורה. ולא דמי להא דשבת דק"כ בגרם כבוי שהוא בא במקרה ובכה"ג אמרי' לא תעשה כל מלאכה, דגרמא שרי דבכה"ג לא חשוב מלאכה, אבל באופן שהמלאכה תמיד ע"י גרמא זהו חשוב מלאכת מחשבת וכו' אבל במבעיר סתם שדרך המלאכה הוא בידים בודאי אינו חייב משום גרמא רק באופן שהמלאכה מתהווה תמיד ע"י גרמא וה"נ י"ל בהבערת האלעקטרי' כשנת"ל עכת"ד וכ"כ החזו"א בב"ק סי' י"ד ס"ק י"ב וז"ל: ומיהו דוקא מלאכות שדרכן בכך כמו אפי' ובישול וצדה, אבל מלאכות אחרות אפשר דבעינן מיד, מיהו בנותן חטים לרחים שהמלאכה נעשה מיד נראין דברי האחרונים ז"ל דיש כאן חיוב דאורייתא כיון דדרך טחינה בכך עכ"ל.

ואולם לענ"ד יש להקשות דכאבן העוזר לא משמע כן מהא דביאר בעלוקה דג"כ מקרי מעשה מלאכה ולא גרמא, וכי הדרך של נטילת נשמה או דש תמיד ע"י גרמא. ואף במשנ"ב לא משמע כן, הן מסימן של"ד נתקיי"ד ואפשר אף מסי' שט"ז.

ועוד יש להבין דלכאורה מח' האבן העוזר ומש"א היינו מחלוקת רש"י והרא"ש בב"ק דף ס' דכתב רש"י: מלאכת מחשבת נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו. משמע דכל שנתקיימה מחשבתו בניח"ל חייב וא"כ זהו כלל בכל מלאכות שבת, ומפורש כאבן העוזר. ובדומה כ"כ הזרע אמת ח"א סי' מ"ד בביאור הרלב"ח: דס"ל להרמב"ם דלענין שבת אף בגרמא חייב ויליף לה מדגרסי' בפ"ו דב"ק דף ס' ע"א וכו' הרי דלענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בניזיקין פטור ע"כ הרי דלענין שבת אף הגרמא חייב משום דנתקיימה מחשבתו דע"י פעולתו נעשית המלאכה אע"ג דלא הוי אלא

ונמצא דהוי איסור תורה. אך יש להקשות ממאי דכתב הביה"ל בסימן של"ד ד"ה דגרם כבוי מותר. לאו דוקא כבוי שהוא משאצל"ג דאפילו בכל המלאכות הדין כן וכנ"ל. הרי דמתיר גרם כל המלאכות. וא"ת דוקא כיון שאינו מתכוין וכמו שחילקו הרבה מהראשונים, זה אינו דעיין בד"ה שורדי דכתב אפילו אם מכויץ לזה. ואף יש מחלקים דוקא בספק ולא בודאי אבל גם לזה נראה דפסק המשנ"ב להיתירא דיעויין בסימן תקי"ד ס"ג דיש מתירין לחתוך גר של שעה באור וכן נוהגין (ורק נכון להחמיר כדעה קמיתא די"א דגרם כיבוי אסור כשנוגע בגוף הדבר וכדברי הרא"ש בביצה. וע"ע בביה"ל שם דבמפורש דהוי פס"ר). ועוד יש להקשות על המשנ"ב דעולה מדבריו בסימן רנ"ב דגרם מלאכה אסור מן התורה ועיין בסי' של"ד במ"ב ס"ק נ"ז די"א שאין יכול לתן עליו משקין כדי שיכבה כשיגיע להם דהמים בעין והוא מקרב להכבוי ע"ז ואסור ועיי"ש בשעה"צ ס"ק מ"ז דהיינו מדרבנן. ובאמת שם פוסק המחבר והמשנ"ב בעקבותיו דאף בכה"ג שהמים בעין וכוונתו לכך שריא מדין מכבה.

יש עוד להקשות דאי המשנ"ב פסק כאבן העוזר ודכל גרמא אסור מה"ת, יש להבין אמאי בסימן שט"ז ס"ק י' אם רק עמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפסו הוי ג"כ תולדה דצידה ומחייב "שכן דרך הציידים". ועיי"ש בשעה"צ י"ג דגרע מזה אינו יכול וזה אינו יכול מה שאין כן הכא דהוא רק "גרמא" לזה ואפילו ברודף אפשר דפטור אבל בסברתי ניחא קצת ועיין בב"ק דף ס' לענין זורה. עכת"ד. ושוב קשיא דמפורש דקאסר רק מדין שזהו דרך הציידים הא לולא זה היה פטור מדין גרמא, וזה בהיפך מראיית האבן העוזר.

ואמנם האחייעור כן פירש אף לדעת האבן העוזר דאין זה כלל בכל המלאכות, דיעויין בח"ג סימן ס' בד"ה ולכאורה: נראה בדעתם דמה שאמרו בזורה ורוח מסייעתו מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא אמרו שזהו עצם

לתוכה חייב, וכן בתחלת דבריהם כתבו שאינו יודע אם יצוד או לא, מבואר שאם יצוד חייב, אלא כונתם דשורין דיו ואידך דתנן אי עביד להו בשבת עיקר המלאכה בשבת אבל פרישת מצודה אם לא ילכוד אין כאן מלאכה כלל ולזה סיימו דמ"מ גזרינן דזימנין אתי לידי חיוב חטאת ובשעת פרישתו היינו כל זמן שהיא פרושה מקרי שעת פרישתו היינו שמתקיימה מעשה הפרישה וכו' עיי"ש. וכנראה דכן למדו הדגמ"ר אבהע"ז ח"מ א"ר משג"ב וסייעתן.

אבל מה נעשה כאשר בראשונים מפורש להיפך מזה. ראשית יעוין בתוס' הרא"ש דכתב: אע"ג דאי עביד לה בשבת "לא מחייב חטאת דאינו צד בידים" אפ"ה אסרו לפרוש מצודה לפי שלפעמים יבא לידי איסור דאורייתא שבשעת פרישה ילכוד חיה או עוף ע"כ. וכ"נ בחידושי הר"ן (והריטב"א) דפריסת מצודות אינה אלא גרימת צידה ויהיו סבורים דצידה עצמה מותרת. וכ"כ המאירי: והרי אפילו פירס בשבת אין כאן חיוב חטאת הואיל ומאליהן הן באות. וכ"נ משמעות הרשב"א דכתב: פי' אע"פ שאינו צד בידים אפ"ה גזרו דדילמא אתי ביה לידי חיוב חטאת לפעמים שבשעת פרישתו ילכוד חיה או עוף וחייב כ"כ התוס'... אבל לרב יוסף דמוקי פלוגתייהו בשביתת כלים אי דאורייתא אי לא, לא צריכה לכך דכל שמצודתו פרושה ולוכדת בשבת אסור משום שביתת כלים.

ועוד הראוני לריטב"א בעירובין דף כ' ע"א דלא יעמוד אדם ברה"ר וישתה מים ברה"י אא"כ מכניס ראשו ורובו למקום שהוא עומד שם... ואע"פ שאחר שתיה בפיו הם נכנסים בגופו שהוא ברשות היחיד מ"מ הוא לא עשה הנחה אלא בפיו שהוא עומד באותו רשות שהיו עומדין ומאליהם מנגדרים ובאין לגופו וכה"ג שרי אפי' לכתחילה. ע"כ. הרי למרות שמעשיו וכוננתו שיכנסו המים לגופו בכ"ז מכיון שכבר נשתייכו לפיו, שוב כלו מעשיו.

גורם בעלמא. (אך קשיא מאי רקמייתי אח"כ מהגמ' שבת ק"כ דגרמא בשבת פטור.).

אבל הרא"ש בפירושו חלק על זה שם בסי' י"א וכתב: ולא אמרינן אע"פ שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשהו לברו מידי דהוה אזורה ורוח מסייעתו דחשבינן ליה כאילו עשה המלאכה לברו. דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח אבל הכא גרמא בעלמא הוא וכו'. הרי שאין זה כלל בכל המלאכות אלא במלאכות שזהו עיקר עשייתה.

ענף ב

ביאור הראשונים בפורס מצודה

ואף במאי בפשיטא לאבן העזר וסייעתו דמוכח מתוס' שבת י"ז ע"ב דגרמא אסורה לענ"ד נראה שרוב הראשונים פירשו להיפך בזה. דזה לשון התוס' ד"ה אין פורסין מצודות כו'. אע"ג דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד אם לאו מ"מ גזרו לפרוש מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פרישתו ילכוד וכו'.

ועיין בחזו"א או"ח ל"ח ס"ק א': אין כוונתם דלכוד בתנועת האדם דא"כ היה להם לפרש בהדיא וכמו שדקדקו התוס' כאן, ועוד שכתבו שאינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד אם לאו, משמע שאם יצוד איכא חיוב חטאת... וגזרו דלמא תצד בשעת פריסה קדם שיוכר שהיום שבת.

ועוד פירש החזו"א בכ"ק סי' י"ד ס"ק י"ב לדברי התוס' וזל"ש: ובתוס' שבת י"ז ב' הלשון סתום שכתבו דזימנין דאתא לידי חיוב חטאת כגון דבשעת פרישתו ילכוד כאן ומשמע לכאורה דאם ילכוד לאחר זמן אין כאן חיוב חטאת, אבל אין כוונתם לחלק בין מיד לבין לאחר זמן שהרי אפי' מיד הצידה נעשה בכח החיה ומה לי מיד מ"ל לאחר זמן, וכן בתוספתא שהביאו תני סתם ונכנס

מותר דוקא כשאין ניכר סוף המעשה בתחילתו. ואמנם כ"כ הכתב סופר וכן חבירו המהר"ם שיק בסי' קי"ד שעליהם נסמך הצי"א. אבל אין לפרשו כפשוטו דהרי בסימן קנ"ז כתב המהר"ם שיק להתיר כינון שעון בשבת שעיי"ז יהא נעשה לאחר שעה מלאכה שעיי"כ תדלק הגר לאחר שעה. והרי כבר מההתחלה כבר נעשה מעשיו. אלא שמא יש לפרש דאיירי כדוגמת אפי' ובישול כאשר אמנם בשעת הנחתו הראשונה אין המאכל מתבשל ואף אינו נעשה יס"ב אבל מכיון שמעשה החימום הותחל מיד ובהאי כח החימום תבוא לבסוף על תיקונו שוב אין זה מוגדר כגרמא אלא למעשה מלאכה. וכאמת הרי הראשונים כינו אף למעשה אפי' ובשול כגרמא. וא"ה הרי דכל שאר מלאכות שיעשו בכה"ג יקראו כגרמא ומותרים. וכן הוא בזורה, דהרי התם נעשה המלאכה אף מיד והותחל על ידו דאי לא יהא רוח בעת זרייתו שוב יפול לארץ ולא יהיני מעשיו, דלא יעשה מלאכה. ובכ"ז הגמרא והראשונים מכנים את פעולה זאת כגרמא שהתורה אסרה דוקא במלאכה זו הא בשאר המלאכות פטור אף בכה"ג. וכדומה כן כתב הבית אפרים באו"ח סי' כ' דעיי' מעשה קמא דעביד הוא נאפה או מתבשל ממילא בלא ענין אחר כלל.

[אגב מצאתי גם להעיר כמאי דפשיטא להגה"מ בח"א סי' כ' ספ"ח דכתב: מכיון שבאופן העשיה ההדלקה והכיבוי (של חשמל) כך הוא תמיד עיי' גרמא של סיבוב הכפתור וכשאופן עשיית המלאכה כך הוא תמיד עיי' גרמא, הרי חייב אף בגרמא מצד מלאכת מחשבת, וכן ראיתי בשו"ת מנח"ש ח"א סס"ט שהבין כן בדעת הרמב"ן שבת קנ"ט ע"ב בחרישה עיי' בהמה דאינו אלא ככלי ביד אומן. ומזה רוצה להחמיר בחליבה שאפשר לעשות לעשותם תמיד עיי' חשמל בדרך של גרמא. אבל בששכ"ה פי"ג בהערות צ"א צ"ג סטה מזה וצייד למעשה כחזו"א באו"ח סי' ל"ח בהיתירי חליבה יעו"ש. הרי שהצי"א מחלק כל פעולה

והמשך פעולת המים אינו אלא גרמא המותרת בשבת.

ושוב ראיתי בחזו"א או"ח ל"ו סק"א דנראה שהדר ביה מביאורו בתוס' מחמת דברי הריטב"א אשר נראין במפורש כמג"א. וכן ראיתי במהר"ם שיק או"ח סי' קנ"ז דמוכיח מהמאירי כוותיה.

ונמצא בדברי המג"א נסמכים ארוב בנינים ומינים מן הראשונים דגרמא בצידה פטור והמה: המאירי, ריטב"א, ר"ן, רשב"א, רא"ש, תוס' הרא"ש, ורובם בדעת התוס' שעליו נסמכו האחרונים בר הפלגותא של המג"א ונמצא לכאורה דאין להם על מה לסמוך. (ויעוין במהר"ם שיק, דבהאי פלוגתא תלוים ב' תירוצי התוס' בסנהדרין עיי' ד"ה סוף חמה ודקיי"ל כתירוץ בתרא דהוא כמג"א וכן פסקו הרמב"ם רמב"ן ר"ן ומאירי שם יעו"ש).

ואף באחרונים נלענ"ד רוב רובן המה: המג"א, קרבן נתנאל, הגהות חת"ס בסי' רנ"ב (שדוחה אף ראיותיו של אבן העזר), מור וקציעה, נתיב חיים בשו"ע בית אפרים בשו"ת או"ח סי' כ', פנ"י שבת ע"ה וכיצה כ"ב, או"ש שבת פ"ח ה"י ופי"ח ד"ה ולולא, סתימת הגר"א בשי"ד ס"ק ד', (נטייית השואל ומשיב מה"ת ח"א סי' ה'), א"ר בסי' ש"כ בט"ז ס"ק ג', מרכבת המשנה פ"ט ה"ד, אבנ"ז או"ח סי' נ"ח. ואף סתימת המשנ"ב בסי' של"ד וסי' שט"ז, מהר"ם שיק או"ח סי' קי"ד ולמחזה אברהם סי' מ"ב, מהר"ל בגור אריה שבת ע"ג, (אחיעזר לקמן) אמרי בינה שבת סי' כ"ז פמ"ג שט"ז א"א סק"ד מנ"ח מוסך השבת ס"ק כ"ח. זרע אמת ח"א סי' מ"ד.

ענף ג

גרמא שניכר סוף המעשה בתחילתו

ויש לכאור באם יש נפ"מ אי הגרמא הותחל מיד דגם פטור, או דוקא אם לאחר שכלו מעשיו רק אז פעל הגרמא. וכבר עמד על זה הציץ אליעזר בח"ב סימן י"ח דגרמא

רציחה (כמהר"ם שיק בזה), ונראה דגם איסור דרבנן ליכא דלא דמי לנתינת מים לקבל ניצוצות דהכא עדיין חסר כח החשמל לגמרי והשעון עדיין לית ליה כח הפתיחה ולא חמיר מכ"ח חדשים, וכש"כ לפי תו' דגם מים לקבל ניצוצות אינו אלא משום חשש דלמא יכבה בשעת קירוב המים והכא לא שייך חשש זה ומיהו למש"כ המרדכי פ' כ"כ בשם רבינו יואל דלא התירו גרם כיבוי אלא במקום הפסד וכ"פ הרמ"א סי' של"ד סכ"ב ה"נ בכל מלאכות אסור גרמא בלא הפסד. ע"כ. ולכאורה מפורש בחזו"א דקפסק כמגן אברהם דגרמא מותר מה"ת.

אך קשיא ממאי דכתב בבא קמא סימן י"ד ס"ק י"ב: החורש או זורע בשבת במכונה המתוקנת לכך והארם לוחץ לחיצה ראשונה ועי"ז מוציא כח החום הגורם לאדים שיבואו ויניעו את הגלגל ותנועת הגלגל ממשכת יצירת האדים וכן חוזר חלילה, נראה בכל החרישה והזריעה חשיבא גירא דיליה ומעשיו וכמו שכתב הנ"י באש דכל ההמשך הוא מעשיו אלא שמלאכת הכל נעשה בשעה ראשונה ועוד דעיקר חרישה וזריעה נעשה ע"י שור ואין האדם רק הנועץ את יתד המחרישה ומחזיקו וכו' ואם החרישה מכסה את הזרעים חייב משום זורע, אע"ג דעיקר המלאכה נעה בכח השור המושך, דכיון דדרכו בכך זהו עיקר המלאכה וכו'. עיי"ש.

ואמנם מסוף דבריו לא קשיא דמלאכה שעיקר דרכה ע"י גרמא גם הרא"ש בב"ק וכלע"ד, גם המג"א יודה בכה"ג אבל ראשית דבריו לא בנוים על זה וא"ה קשיא מאי שנא ממכונת חליבה שאחרי הכח הראשון כבר מחשבינן מן התורה שכלו מעשיו. ואולם נראה נלענ"ד דכל נטיית החזו"א בב"ק הוא כאבן העוזר וכמו שבאמת מציין אח"כ בסוגריים דהדר ביה מהעמדת תוס' כאבן העוזר דשוב ראה לדברי הריטב"א שנוטים למג"א, הרי דכל שאר דבריו לפני חזרתו בסוגריים מבוססים אדבריו האבהע"ז. משא"כ מאי דכתב באור"ח

ופעולה ולא בין האב מלאכות. אבל האחיעזר שהוזכר לעיל וכן החזו"א בפירוש חילקו בין המלאכות וכיון דמלאכת מבעיר אינו נעשה תמיד בגרמא אלא במעשה ידים שוב גרמא בחשמל יחשב לגרמא הפטורה. אך יש לעיין היכא שמעשה הגרמא נעשית מיד ממש ועיון לקמן בס"ד].

ענף ד

העולה ברעת החזו"א בגרמא

ושוב ראיתי מפורש כן בחזו"א באור"ח סי' ל"ח ס"ק ד': ונראה לפ"ז דמותר להלביש הצנור על דדי הפרה שסוף תנועה החשמל לבוא ע"י פתיחת השעון ותהא תנועה זו חולבת את הפרה שאין זו אלא גרמא מהגרמות המותרות. וכן מותר להלביש את הצנור בזמן תנועת החשמל כשהחלב הולך לאיבוד, אבל אסור להלביש בשעת התנועה והחלב נחלב תוך הכלי, שלבישה זו אינה גרמא אלא מלאכה ממש כיון דבכח ראשון נעשה החליבה וכה"ג חייב על רציחה ג"כ. ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד ואח"כ העמיד כלי תחת הצנור לקבל החלב נראה דחיובא ליכא, אבל אסור לעשות כן. וכו' מ"מ כל שהשיג את התועלת של מלאכה גמורה יש בו משום שבות, והכא גרע טפי דכיון דהותחל לחלוב ע"י מעשיו כל המשך החליבה מתיחס אליו והרי השתא חליבה גמורה ומ"מ נראה דחיוב ליכא וכו' (ועיי"ש דמתיר רק במקום הפסד) הרי דדוקא בכח ראשון אסור מה"ת אבל כל מה שבא אח"כ אינו אלא מדרבנן, דמיחשב גרמא למרות שודאי כל פעולת החליבה הותחל בראשית מעשיו ואף הדרך לחלוב כן וכן דרך החשמל תמיד.

ויעו"ש דהקדים להנ"ל: אבל משום גרם בישול ליכא בהעמדה בתנור צונן שסוף חום לבוא, דגרמא לא אסרה תורה בכל מלאכות כדאמר ק"כ ב', וזה נקרא גרמא כדין גודר בכלי חרס חדשים וכונתו מים לקבל ניצוצות, וכדאמר סנהדרין ע"ז א' לענין

ואולם בשאר הראשונים כתוס' הרא"ש והרשב"א שמחייב היכא שהחיה נכנסת בשעת פרישתו, ודאי דכן מחלקים בין מיד לאח"ז ולכאורה פירושו באם יש השתתפות עמו יחד בשעת התערבות הכח השני. וכן יש להוכיח בדעת המג"א מסימן שכ"ח ס"ק נ"ג כשמעמיד עלוקה הוי כמו שעושה בידים. ועיין בחזו"א בב"ק שם ואו"ח סי' ל"ו בצידה כשיאחזו המצודה בידו ח"ב. אך בהמשך דבריו מסתפק דשמא למג"א בעינו שתהא הצידה מכחו ממש. ונלענ"ד למימר דזהו מחלוקת הראשונים דלעיל. ואמנם לענין חליבה קאמר החזו"א דרק החליבה הראשונה יאסר מה"ת וכל מה שאחריו אינו אלא גרמא. ולפ"ז צ"ל דגם בעלוקה חיובו הוא רק בשעת הנחתו ממש שמוצץ מיד אבל כל שלאחריו יחשב כגרמא.

ע"ע בשו"ת אחיעזר ח"ב סימן מ"ח דכתב: והרשב"א בשבת שם כתב דלא דמי למקרב את כיבוי משום דאם יפלו שם ניצוצות או מגיע שם הדליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק שאלו ודאי נמחק היינו כמשפסף הרי הוא גותן ידו במים. אולם ד' הרשב"א תמוהים וצ"ב דהא איך מדמה הגמ' שם גרמא לגרם כיבוי שבודאי יכבה, וגם אם היה נמחק בודאי הוי כמשפסף בידים א"כ מאי ענין זה לגרמא, וכו' וצ"ל בכונת הרשב"א דאותו רגע שנותן ידו לתוך המים אינו בודאי שימחק ורק אחרי כן הוי גרמא.

ע"ע בורע אמת ח"א סי' מ"ד ד"ה אכן פשר דבר זה לע"ד הוא דהיכא דהיא גרמא דלא עביד מעשה בשעת המלאכה רק עושה מעשה ולאחר זמן ע"י אותו מעשה גרם שתעשה המלאכה מאליה ע"י דבר אחר וכו' זהו גרמא המותרת אף לענין שבת כדנפ"ל מקרא דלא תעשה כל מלאכה עשייה היא דאסירי הא גרמא שרי אבל כשעושה המלאכה עצמה ע"י פעולתו אע"פ שנעשית המלאכה בסיוע דבר אחר חייב דומיא דזורה דא"א לעשות כי אם בסיוע הרוח וכו'. ולענ"ד כל זה אתי שפיר לרש"י

לענ"ד נראה דנסמך אמג"א לדינא דגרמא במלאכות פטור כל שאין דרכו תמיד להעשות ככה"ג. ועפ"ז הורה למעשה בסוף ימיו לנהוג בקיבוץ ח"ת, וא"כ זהו העיקר וכמו שחזר בב"ק.

ענת ה

גרמא מיד בכח ראשון וכח שני

ובאם אנו מחלקים בדברי החזו"א בין או"ח לבב"ק דבאו"ח קאזיל אליבא דהמג"א ובבב"ק אליבא דהאבן העזר וכמג"א כן - הוא מסקנתו למעשה יש לדעת גם אם שאר דבריו איירי ככה"ג. דיעו"ש בב"ק ביאורו בתוס' כאבן העזר כתב: אין כונתם לחלק בין מיד לבין לאח"ז שהרי אפי' מיד הצידה נעשה בכח החיה ומה לי מיד מ"ל לאח"ז. וע"כ. ועל סמך זה כתב לפנ"כ דאפשר דאפי' בכח שני חייב כיון דבמעשיו התחילו מיד המים לבוא על האש. שהרי פורש מצודה חייב לענין שבת ואפי' ניצוד לאחר כמה שעות ולענין רציחה כה"ג פטור וכן לענין שחיטה לא חשיב כח אדם. ובביאורו בתוס' למג"א כתב: ועדיין צריך תלמוד מה מקרי מיד דאין לחלק בין הפסק מועט להפסק מרובה ואפשר דבעינן שיאחזו המצודה בידו ע"כ. ושוב צ"ב דהרי בזורה ורוח מסייעתו הרי המלאכה נעשית מיד ומקרי גרמא שבשאר מלאכות כה"ג יש לפטור כמבואר ברוב הראשונים, ואולי יש לחלק דהתם אמנם נעשה המלאכה מיד אבל סוכ"ס כבר כלו מעשיו, וכל שלא כלו מעשיו יש מקום למימר דגרע טפי ואסור.

וכהבנתו אליבא דהאבהע"ז כ"כ המאירי ושמא אף הריטב"א והר"ן שהובא לעיל דכיון שלעולם אינו ניצוד אלא שהחיה נכנסת מכוחה שוב תמיד נחשב כה"ג לגרמא ולא מעשה בידים ולעולם פטור, אלא א"כ צדו בידים ממש וכמו שכותב החזו"א שם בסוגריים דבעינן שתהא הצידה מכח שהפריש המצודה על הניצוד.

אנו חושבין את הכח ראשון ככחו, כך גם לענין שבת אין לחשוב את הסרת המונע כסילוק תריס בעלמא. וכו' עיי"ש.

ואמנם הגרשז"א זצ"ל אינו אלא משיג על בדומה לפריסת מצודה ובשעת פריסתו נכנס בע"ח דזהו מחלוקת ראשונים ורובם נוקטים דמקרי מעשה מלאכה אבל אם יכנס רגע לאחר פריסתו איהו מודה דמקרי גרמא המותרת, וכמוכן אם יסיר את הגגון ועננים מכסים לקרני השמש ומיד אח"כ יתגלה השמש ג"כ אין זה אלא גרמא המותרת.

וכ"כ במנח"ש ח"ב סימן י"ד וזתד"ש: נראה דהמים הראשונים שנכנסים תיכף עם הורדת המים הו"ל כמים הסמוכים לךף המעכב מחיצת המים דחשיב ממש כוחו וכו' והרי זה כמו בדוד שמש שתיכף עם הוצאת המים נכנסים מים אחרים שמתחממים בתולדת חמה. (למרות שלענ"ד בשני הנידונים אינו מוחלט ליחשב ככח ראשון דהרי אינו מוציא את המים סמוך לסבוביה שבאסלא אלא במרחק ולא עדיף מכח שני וכן בדוד שמש ה"ו בדומה לכח כח כוחו דהא איהו לוקח מים מהברז שמשם נכנס במקומו בצנרת ומשם מהדוד במקום אחד, ובמקום שני בדוד נכנס המים. ע"ע בהר צבי שמחשבו לגרמא.

ולצירוף גדול להקל בכל סוגיין יעויין בביאור הלכה בסימן רנ"ב ד"ה להשמעת דאפילו בדעת אבן העזר פשיטא ליה דמיירי דוקא שהמסגרת של המים היה פתוח והוא נותן לתוך האפרכסת ומתחיל תכף אחר נתינתו להטחון. ואם יש תחתיה עוד תבואה אחרת יש לעיין אם יש בזה חיוב חטאת אפילו לדידהו, וכו' ואפשר לאידך גיסא דכיון דהרחיים טוחנין ובודאי יבוא גם לתבואה זו דומה לאפיה ובישול אף שאינו תיכף, רק כיון שיהיה נאפה ונתבשל לבסוף חייב הרודה הפת בתנור והנותן הקרירה על האש, וצ"ע. ע"כ. הרי דכאבן העזר מסופק דשמא רק באם יעשה המלאכה מיד הוא דחייב ונמצא דלמג"א ס"ל דאף בכה"ג שמיד עם פתיחת האפרכסת יכנסו החטים

אבל לרא"ש הרי בפירוש מחלק בין זורה לשאר מלאכות ונמצא דמאי דמקרי גרמא שבזורה חייב הרי שבשאר מלאכות פטור (וכמאירי ר"ן והריטב"א) אע"פ בשעת עשייה ממש. וצ"ע"ג.

ובנדרון זה גם מחלטי האחיזור בח"ג סימן ס' ע"פ דברי הרמ"ה דסנהדרין: דאם היה החץ סמוך ממש להתריס אם הסיר התריס זהו גירי דיליה והיה חייב ע"ז כמו בבידקא דמיא, וה"נ אם הסיר הגשר וזרם האלקטרי עובר מיד הרי הוא כמו בידקא דמיא דמתחברים הזרמים כמו המים ונראה דזה הרי ככח ראשון.

ועיין בשו"ת מחזה אברהם סימן מ"ב שכתב: דלענין שבת דמעטנין גרמא י"ל דבהסרת המונע אף כח ראשון חשיב גרמא משום דבמשכן לא הוי גרמא, ועיקר ראיתו הוא ממ"ש החת"ס בחיו"ד סימן רי"ד שמה שהאדם מסיר הברזא וגורם למרוצת המים אינו נקרא הויה ע"י אדם, כיון שהוא מסיר רק את המונע והמים נמשכים מאליהם, וכמוכן כתב שם בסי' נ"ב לענין גן מקורה בגג של זכוכית שנשאל אם מותר לפתוח את הגג בשבת כדי שיכנסו לשם קרני השמש המועילים לגידול הזרעים, והשיב שכיון שאינו עושה בידיים שום פעולה בגוף השמש או הזרעים אלא שהוא מסיר רק את המונע שחוצץ בין השמש והזרעים הוא רק כגרמא שלפי הגמ' בשבת ק"כ ע"ב שרי מדאורייתא ומביא שגם המהרש"ם בהשמטות לח"ג סי' מ"ד הסתמך על החת"ס הנ"ל גם לענין שבת עיי"ש. ועיין בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן י' ענף ח' דקמיתתי להנ"ל והקשה לדבריהם וכתב: אולם לענ"ד צ"ע הרבה מהמבואר שם בשבת ק"כ שאסור לפתוח דלת כנגד המדורה בשעה שיש רוח מצויה גזירה אטו רוח שאינה מצויה, שבפירוש משמע שאם עושה כן בשעה שיש רוח שאינה מצויה הרי היא מלאכה גמורה מדאורייתא, ואין שום סברא לחלק בין פתיחת הדלת בפני רוח לבין פתיחת גג לחדירת קרני השמש, וא"כ מוכח שכמו שלענין שחיטה רציחה ונט"י

כתבו תוס' שם דפטור לרבנן משום דאין הארס בעין וכו' המהרש"א שם אפי' במשיך ונותן ידו לפי הנחש כיון דאינו בעין שארס הנחש מקיאו אח"כ פטור ולא מקרי חיצוי א"כ ה"נ כיון שאין האש בעין בכלי השעות אלא שנולד אח"כ הוי רק גרמא וכשם שבנוקזין פטור בכה"ג מכש"כ לענין שבת אין כאן מלאכה דאורייתא לכו"ע.

וע"ע במנחת שלמה ח"א סי' י"ג מאי דהאריך להיתירא בפתיחת דלת המקרר דהוי כספס"ר ושריא למרות שהמקרר עשוי בכזו מתכונתו. אך בזה יש לחלק דאמנם הכלי נעשה במכוון להשפיע פתיחת הדלת על הפעלתו אבל מעכשיו אינו ככינון שעון דהתם מעשיו המה מעשים גמורים לשם עשיית מלאכה בגרמא. משא"כ הפותח דלת מקרר ודאי שאין בדעתו או שם מעשיו, מעשה הפעלת מנוע אלא רק פתיחת דלת קופסא בכדי להגיע למה בתוכו. ורק תוכנן ניצול כניסת האויר החם לשם הפעלתו ונכנס לסוגיית פס"ר. אבל בששכ"ה פ"ג בהערות צ"א - צ"ג פסק כמהר"ם שיק להיתר בגרם כיבוי וגרם הדלקתו יעו"ש. (ועיין המשך בענף ז).

ענף ז

בירור אי גרם מלאכה שרי

דוקא במקום הפסד

ויש להבהיר במאי דהתיר הרמ"א בסימן של"ד לגרם כיבוי דוקא במקום הפסד. ומקור הרמ"א הוא במרדכי פרק כל כתבי סי' שצ"ט. וראיתי בספר שבו"י ח"ו עמ' קכ"ג דמצא עוד כמה ראשונים דכן ס"ל והמה האו"ז בח"ב הלי' ע"ש סי' כ"ח וכ"כ חידושי הר"ן בשבת ק"כ ע"א והמאירי שם וכן המהר"ם שהובא במהרי"ל סי' ל"ב.

ואולם יעויין בט"ז בתק"ד שהשיג על הצורך דוקא במקום הפסד ולא מצינו חבר לר"י בזה ועל כן בצורך קצת אף שאינו צורך גדול יש להקל. וכן העתיקו השעה"צ שם בס"ק ל"א ודכן ס"ל למג"א דהרא"ש

כ"ז פטור ומותר מה"ת וזהו לכאורה כמאירי וא"כ לפי מה דהעלנו דמהראשונים מוכח לדינא כמג"א הרי דאף מיד ישתרי, ונמצא במפורש כמחזה אברהם ומהרש"ם. ואולם כבר ציינו שר"ז במחלוקת ראשונים שנויה, אף באחרונים יש מקום לומר למג"א דאם געשה תיכף שמא אף לדידיה חייב על טחינתו, ודומיא דהעמדת עלוקה שאסר המג"א מה"ת. אבל דיינו לאסור מיד בכח ראשון דומיא דבידקה דמיא ולא אח"כ. ויש להוסיף דגם בכח ראשון לאסור זהו רק אם הכח קיים אבל אם בכח ראשון הוא יחדש פעולת מלאכה חדשה בזה ליכא שום מקור לאיסורא וכגון בשעון שירים מתג המפעיל מכונה דבמעשיו אין בזה כח ראשון.

ענף ו

מכשירי גרמא שמיוחדים לכך

והשתא יש לדרן במכשיר שתוכנן מראש שתפעל בגרמא וראשית יעוין בשו"ת מהר"ם שיק סימן קנ"ז שנשאל: אם רשאי להעמיד [אבן שעות] ולהכינו בע"ש כדי שהוועקיר ידליק האור בשבת קודש וכו' אמנם אם עושה דבר בשבת ש"ז היא נעשה לאחר שעה מלאכה דהיינו אם בשבת הוא מכין ומעמיד כלי השעות הנ"ל שע"כ תדלק הנר לאחר שעה צ"ע אי הוי איסור דאורייתא ועי"ש שמאריך דאמנם לענין גזקין אם משום ממונו חייב ובדומה כ"כ החזו"א בב"ק סי' י"ד סק"יב דאבנו סו"מ שנפלו מראש גגו ברוח מצויה חיובן משום אשו דממונו ולא משום דחציו דחשיב כח שני הכא נמי אילו הזיקו המים אחרי שנבקעו הכלים חיובו משום אש דממונו והלכך לית כאן חיוב שבת.

אבל בשחיטה ושאר דברים נראה דשרי דתליא בב' תירוצים שבתוס' סנהדרין דף ע"ז ר"ה סוף חמה. וברמב"ם הלי' רוצח פ"ג ה"י נראה שמוכח כתי' ב' ונחשב לגרמא המתרת מה"ת וכ"כ הר"ן רמב"ן ומאירי. ומכריע שם דכיון דגבי משיך בו את הנחש

האדם ג"כ חייב כל שהאדם מכוון אותו לעשיית מלאכה, וכו' ועל דרך זה מצינו במג"א שכ"ח סקנ"ג שצידד דהעמדת עלוקה כדי שתמצוץ דם הוי איסור תורה אע"פ שעלוקה להנאתה מוצצת ואינה כבושה תחת האדם והביא פלוגתא דר"מ ורבנן בסנהדרין ע"ח בהשיך בו את הנחש דר"מ מחייב ופרש"י והרי הוא כתוקע סכין בבטנו ולא גרמא הוא שהרי כלי משחיתו בידו ע"כ. והנה בעלוקה כשנותנה על הבשר א"צ לעורר אותה שתמצוץ אלא מעצמה היא מוצצת להנאתה ואעפ"כ חשיב כעושה בידיים כיון שכלי משחיתו בידו, כלומר בטבע העלוקה שתמיד כשנאחות בבשר מוצצת בם מיד ולכן כשנותנה על הבשר דמי לתוקע סכין וכו'. עכת"ד השבו"י.

והנני משתומם היאך קס"ד לפרש כן במג"א, והרי המג"א איהו הוי בעל השיטה דלהשיש חטים סמוך לרחיים של מים דפטור על טחינתם דלא מקרי אלא גרמא והרי אין לך כלי אומן גדול ממטחינת החיטים שעשוי ומיוחד לכך. ובאמת כן מקשים האחרונים (ע"י שו"ת קרן לרוד סי' מ"ד דהקשה כן ועיי"ש מאי דתירין) וכן האוחז מצודה בידו אשר לחלק מהראשונים ס"ל דדוקא הצד בידיים ממש הוא דחייב וכן מסתפק החזו"א. בכ"ק סי' י"ד. ואף בחזו"א היאך קס"ד ומימר הכי דהרי כבר הועתק לעיל דאסור להלביש צנור על דדי הפרה בשעת התנועה והחלב נחלב תוך הכלי, שלבישה זו אינה אלא מלאכה ממש כיון דכבד ראשון נעשה החליבה וכו' ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד ואח"כ העמיד כלי תחת הצנור לקבל החלב נראה דחיובא ליכא אבל אסור לעשות כן וכו' כל שהשיג את התועלת של מלאכה גמורה יש בו משום שבות [והכא גרע טפי דכיון דהותחל לחלוב ע"י מעשיו כל המשך החליבה מתיחס אליו והרי השתא חליבה גמורה, ומ"מ נראה דחיוב ליכא].

הרי בחזו"א במקרה הראשון שהרכיב את הצנור בזמן תנועת החשמל אינו חייב אלא מהחליבה שבכח ראשון אבל מה

לא סבירא ליה שיטה זו, ע"ע בספר זרע אמת בסימן מ"ד דכתב: הרי המרדכי גופיה שם בפכ"ב הביא מחלוקת בזה עי"ד וגם מדברי הרא"ש ביו"ט דף כ"ב מוכח דס"ל דאף שלא במקום פסידא מותר וכ"כ המג"א שם. ובאמת כ"נ מפשט הסוגיא ס"פ כירה דפריך אמתני' דלא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה לימא תנן סתמא כר"י דאמר גרם כיבוי אסור ע"ש ואי אמרי' דאפי' רבנן לא התירו אלא במקום פסידא לא הוה פריך מידי וק"ל. ואדרבא מפשט הסוגיא בפ' כל כתבי דף ק"כ מבואר בר"י גופיה לא אסר גרם כיבוי אלא דוקא התם משום גזירה מתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכבויי ומזה ק' למ"ד במרדכי דלא שרינו גרם כיבוי אלא במקום פסידא וגם מדברי התוס' דס"פ כירה הנ"ל מוכח דס"ל דל"ש בין במקום פסידא לשאינו מקום פסידא וכו' ועכ"פ לא יהיה אלא פלוגתא במידי דרבנן דאזלינן לקולא. וכ"נ במהרי"ל סימן ל"ב שנראה דאיהו מתיר גרמא אפילו שלא במקום הפסד.

ענף ח

המשך בירור מכשירים המיוחדים לגרמא

ולאחרית דבר יש להוסיף לברר מה דינו של מכשיר שנעשה ככוונה תחילה להיות גרמא. וראיתי בשבות יצחק ח"ו פי"ד שמדייק לאיסורא מדברי הרמב"ן ובחזו"א שביארו. דז"ל הרמב"ן בשבת קנ"ג ע"ב: אלא שמ"מ צריך טעם בדבר שהרי החורש בבהמות אתה ובהמתך הוא כמחמר שהחרישה בכח הבהמה היא נעשה כו' שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול והוא כובש אותה תח"י וברשותו היא עומדת כל המלאכה על שם האדם היא וכו' היא תלויה ואין הבהמה אלא ככלי ביד אומן ואינו דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה אלא יש לה התעוררות מעט מן החמר וכו' עיי"ש. ומזה מסיק השבות יצחק שם: חזינן מדברי הרמב"ן דהעושה מלאכה ע"י כלי אומן אף שפועל בלא שיתוף כח

דמכשירי גרמא אסורים מתשובתו שכספר מאור השבת ותד"ש: על דבר מה שכתוב בשמו בספר ששכ"ה פל"ב סמ"ג דמי שנכנס לתא טלפון ציבורי לטלפן לצורך חולה מסוכן וכשנכנסים לתוכו נדלקת נורה ע"י דריכת הארם וכשיוצאים נכבית דכדי לצאת משם יניח אפילו אבן מוקצה על הקרקע שלא תכבה ויצא, דס"ל דאיכא בזה היתר בסופו משום תחילתו. ונשאל שם דהיציאה הוי פס"ר דלא ניח"ל, וגרמא, שהרי דריכתו שם מונעת הכיבוי וכשמפסיק לדרוך שם הכיבוי נעשה מאליו וכלאח"י באיסור כיבוי דרבנן וזה קיל ממוקצה.

והשיב וז"ל: כתבתי דבר זה רק לשיטתי שאם אין זה בדרך מקרה שמתחילתו הוא עשוי ומתוכנן שרק על דרך זו מדליקים ומכבים אי"ז כפסיק רישיה אלא חשיב ממש כעושה בידים ע"כ עיי"ש. ומוזה מסיק השב"י שם: כלומר מלאכה הנעשית בגרמא ובפס"ר אם היא נעשית בכלי המתוכנן לכך חשיב כעושה בידיים.

ולענ"ד אין למסקנא שייכות לדברי מרן הגרש"ז וצ"ל דראשית הרי דהאי גרמא הוי תוצאת מיידית למעשיו שכבר כתב החזו"א והאחיעזר בזה שווה לבידקא דמיא ובכח ראשון לא מתירים גרמא (למרות שגם ככה"ג יש ראשונים ואחרונים שהתירו, אבל בחשש דאורייתא נראה דיש להחמיר). ועוד דמאי דכתב מרן שזהו לשיטתו נראה פשוט דנתכוון לשיטתו בפס"ר ומעשה מלאכה, שהובא בששכ"ה פ"י ס"ק מ"ה דס"ל דפס"ר אינו מעשה מלאכה מכיון דנחשב כפעולת צדדית שמתלווה בדרך אגב לפעולה עיקרית הרי דס"ל למרן דוקא באם אפשר לעשות את המעשה היתר מבלי למעשה האיסור וכן להיפך. (ולדוגמא ראש התרנגולת כשמתה עריין משמשת לכדור לשחק בו ונמצא שאין נטילת הראש תמיד מכוונה לנטילת נשמה). אבל היכא שתוכנן מראש דא"א לחלק את שני הדברים כל זמן שאין תפקיד שניהם מתקלקלים הרי שמעשיו נקראים ג"כ על שם

שיבוא מכח שני פטור, אע"פ שודאי כל המכונה עשויה לכך ודרך הפעלתו בחול ככה"ג. ונראה שאף המשך דבריו מבוארים כן בחולב מתחילה לאיבוד ואח"כ שם כלי מתחתיו למרות שמעשיו מתחילה המה מעשה מלאכה מבלי תנאים המחייבים ואח"כ עשה היכי תימצא המחייבת ובכ"ז אנו מחלקים דסוכ"ס לכת השני לא קעביד מעשה מלאכה. (ואמנם שמעתי מחלקים דבליכא כלי תחתיו אין זה מלאכה כלל ואח"כ כששם כלי תחתיו אין מעשה מלאכה, אבל לענ"ד לא נראית לי סברא זו דסוכ"ס בהשמת הצנור זה מעשה החליבה ושימת הכלי אינו שלא לתיקון המלאכה).

ועל כן נראה פשוט דצריך לבאר את הבנת החזו"א ברמב"ן בענין אחר. הראשון גר' בחזו"א בב"ק שם דכתב: דעיקר חרישה וזריעה נעשה ע"י שור ואין האדם רק הנועץ את יתד המחרישה ומחזיקו וכו' ואם החרישה מכסה את הזרעים חייב משום זורע, אע"ג דעיקר המלאכה נעשה בכח השור המושך, דכיון דדרכו בכך זהו עיקר המלאכה. מיהו במלאכה שעיקרה בכוחו אינו חייב על מעשה בהמתו וכו' ומיהו בעיקר המלאכה כך, חייב על ראשית גרמו. ע"כ. הרי דדוקא בחרישה וזריעה דומיא דזורה וכישול שעיקרם בגרמא או שיך למימר ה"ז ככלים ביד האומן. ושמא אף המחזיק מצודה בידו אבל כל מה שמתהווה אח"כ או במלאכות אחרות לא נאמר כן. ועוד י"ל ברמב"ן דבחרישה הריהו מכוון את פעולת השור בעמקות המחרישה וסטיית השור מהתלם ה"ז דומיא דמחזיק מצודה, אבל אם אינו מחזיקו ממש בידו שוב ליכא שום מקור לאסור.

ואף במג"א מוכרחים למימר הכי דעלוקה מיד בשעת הנחתו הריהו מוצץ וא"כ גם בזה י"ל דה"ז ככלי אומן וחייב על המציצה הראשונה אבל כל מציצה שלאחריו ה"ז דומיא דמכונת חליבה.

ואגב מצאתי להעיר במאי דמצא השב"י בעמ' קמ"א קמ"ב להוכיח מהגרשז"א וצ"ל

גרמא. והרי ידוע לכו"ע שהגרמות בבית חולים שערי צדק נעשו בפירוש על דעת מרנן ורבנן המנחת יצחק ומנחת שלמה וכן המכון להלכה לבעיות טכנולוגיה שע"י הגאון הרב לוי יצחק הלפרין שליט"א וכן כל הפסקים בששכ"ה שכל מה שלא היה דעת מרנן ורבנן במובא בשמו הרי דשינה בתיקונים ומילואים שהשקיע בזה את סוף שנותיו, ובכ"ז לא מצא לנכון לשנות את כל היתרי גרמא שהובאו שם בשמו בשעון שבת, מעלית, מקרר ועוד. ואף נאמר לי בעדות נאמנה שהתיר במפורש מכשיר גרמא לצורך חולה.

פעולת האיסור ומעשה מלאכה מקרי דשוב לא מהני לא ניה"ל לזה. אבל פעולת גרמא והיינו תערובת של כוח אחר ובפרט כשנעשית המלאכה בגרמא לאחר זמן בזה לא שייך לשיטת הגרש"ז זצ"ל. (וע"ע בספר עטרת חכמים עמ' קמ"ג שנראה דמרנן הגרש"ז"א זצ"ל הדר ביה. ע"ע ב' ביבקש תורה ח"א וח"ד שבכתובים שהארכנו בזה).

והנני משתומם עוד היאך אפשר להכניס לדעת מרנן שנטה לאיסור עשיית מלאכה בכלים אלו שפועלים ע"י מניעת המונע וכיו"ב, וגם כשנעשית המלאכה לאחר זמן דכיון שהם מתוכננים לכך דומים לעשיה ע"י

ענת מ

סיכום העולה להלכה ולא למעשה

א. לענ"ד מוכח רוב מנינם ובנינם של ראשונים ואחרונים דהלכה כמגן אברהם בגרמא לענין רחיים של חטים, צידה ושאר מלאכות שדרך עשייתם בכוח האדם.

ב. גרמא מותרת גם במתכוון ולזה וגם פס"ר נינהו.

ג. מלאכות שדרך עשייתם "תמיד" בגרמא חייב לכו"ע אף בכה"ג וכגון: זורה, בישול, ושמא אף חרישה זריעה אבל מלאכות שבד"כ נעשים מכוחו ורק במקרה מסוים הדרך הרגיל בגרמא מפורש באחיעזר וחזו"א שפטור מה"ת בזה. וכגון מבעיר כחשמל, חליבה בכח שני וכנלענ"ד המציצה השניה של עלוקה.

ד. מה דהותר גרמא דוקא במקום הפסד ה"ז מחלוקת ראשונים ורבים מן האחרונים הקילו בזה ועל כן במיליה דרבנן יש מקום להקל בצורך והפסד קצת בלבד וכודאי במקום חולה שאיב"ס.

ה. גרמא שמעשיו המה מיד אך גורם להמשך הפעולה לאח"ז ג"כ בכלל גרמא. וכבישול שמתחיל לבשל מיד. (ואמנם גם בזה יש מתירים יעויין במחזה אברהם - ומאירי שבת יז:).

ו. גרמא שנגרם מיד עם מעשיו בכח ראשון ה"ז מחלוקת ראשונים ואחרונים אי שריא או דשמא אף מקרי מעשה מלאכה על כן נראה דחייב להחמיר. ועיין בס"ת. אבל אם בכח ראשון מתחדש כח ומעשה מלאכה שלא היה קיים בתחילת מעשיו, בזה ליכא מאן דאסר ומפורש באחרונים להיתר.

ז. גם מה שאסרנו בס"ק ו' בכח ראשון היינו דעודנו בידו כמצודה שמחזיקו בידיו כשהבע"ח נכנס בידקא דמיא וכדומה.

ח. גם מכשירים המיוחדים לגרם מלאכה לענ"ד נראה דקיי"ל לרוב האחרונים ופוסקי הדורות דלא גרע משאר הגרמות ושריא מה"ת.

ט. אף קירוב מלאכה הכריע המשנ"ב דאינו אסור אלא מדרבנן.

י. למרות מה דהחמירו בגרמא הגעשית מיד, הרי שגרמות המכונים היום עדיפה טפי שפועלים כפי שכתב השבות יצחק ח"ו פט"ו חל"ש: אחת משיטות הגרמא שמשמשים בה,

היא מניעת המונע לדוגמא שקע חשמלי המחובר לזרם, אלא שאינו מפעיל מכשירים כיון שיש פולסי אור שעל ידם מתרוקן הזרם, ולחיצה על המתג מכניסה תריס בפני פולסים אלו, וממילא הזרם מפעיל את המכשיר המחובר לשקע החשמלי כ"כ בספר כשרות ושבת במטבח המודרני ע"מ רע"ט (עיי"ש) וכתב שם בהפעלת מכשירים בדרך זו היא מבוססת על מש"כ השו"ע בסי' רע"ז ס"ב, דאם היה פתוח הדלת כנגד המדורה מותר לסוגרו ואין בו משום מכבה עיי"ש במשנ"ב. דמניעת הבערה ע"י עצירת הרוח לא חשיב אפילו גרם כיבוי דאסור שלא במקום הפסד כיון דהכא הוא רק מונע הרוח והכיבוי נעשה מאליו. ועיי"ש בשבו"י שהשיג ע"פ הרמב"ן וביאורו שם, דהוי מכשיר המיוחד לכך אבל לענ"ד נדחה ראייתו משם וכמו שביארנו בפנים שאין מקור לאיסור זה. וכן נסתמך על רש"י בב"ק ס' שנתקיימה מחשבתו. ואף לזה נדחה מעיקרא דרוב רובן מן הראשונים פליגי עליה בזה.

יא. ועל כן לסיכום לענ"ד פשיטא דמילתא דמותר בבתי החולים להשתמש בכפתורי הגרמא וכל שאר המכשירים הפועלים בצורה הזו של הסרת המונע במקום צורך לחושיאב"ס. וכל המחמיר ה"ז חומרה דאתי לידי קולא.

יב. אך מצאתי להעיר כנגד המקילים אשר הרימו ידיהם להתיר כל דבר ע"י גרמא אף שלא לצורך ובמקומות התמוהים לרבים, אשר לאחרונה אף פרצו גדר והתירו כספומט ע"י גרמא. לזה הנני מעתיק דברים נכונים שכתב השכות יצחק שם בעמ' קל"ט: עוד שמעתי מהגריש"א שליט"א דגם אם ימציאו דרך להפעיל (מכשיר) חשמלי בלי שיעשה בו שום איסור מדינא, מ"מ אין להתיר השימוש בו דהוא פירצה גדולה. ועיין בתזו"א סי' נ"ב ס"ק ו' באיסור פתיחת מטריה בשבת שיש לרדן בו גם משום דאוושא מילתא טפי וניכר בו עוברא דחול וגורם פירצה, והרי אסרו כילה מפני שאינן בני תורה, והרי הדבר מסור לחכמים לגדור גדר במקום הפירצה וזה יותר חמור מאיסור פרטי ליחיד, כי זה גדר לעם כולו ולדורות. עכ"ל. ע"ע באג"מ בענין שעון שבת שמופעל מלפני שבת להפעלת מכשירים דאם נתיר יבואו להפעיל מפעלים שלמים ע"י ודאי תז"ל היו גוזרים על זה. אבל כל זה שלענ"ד שלא במקום חולה או צורך אבל במקום חולה וצורך צריך הכרעת גדולי הדור בכל מקרה לגופו.

ולאחר כותבי כל הנ"ל קבלתי מכתב חיזוק וגיבוי לכל דברינו מהגאון הגדול הגר"מ שטרנבוך שליט"א חבר הבר"ץ ומח"ס מו"ז תשוה"ז ועוד. ואעתיק מקצת דב"ק:

ויפה כותב שאין לזה שום שורש, והסרת מניעה רק גרמא לכו"ע ומותר מה"ת, וכבר הובא הסכמתם של גדולי הדור להתיר גרמא לצורך גדול כמו בבתי חולים ואין לפקפק בהוראותם ויודע אני שהגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל התיר לבתי חולים במקום דוחק כהנ"ל וכו'.

וכמו כן נאמר לי בע"פ מעוד כמה מגדולי ההוראה הגר"פ שיינברג שליט"א והגר"י נירברט שליט"א במפורש בשם הגרשו"א זצ"ל.



הרב שרגא פייבל הלוי רוזנבוים

חיוב עמידה בברכת ארוסין ושבע ברכות (ה)

כהמשך למאמרים הקודמים שנתפרסמו בעבר הנני להגיש כאן את המאמר הרביעי והאחרון הדן בענין חיוב עמידה בברכות ארוסין ונשואין, למה נהגו כל הצבור לעמוד בשעת החופה והאם יש מקום להקל בזה לשבת במקום שנהגו כן, ובעזה"י נברר בזה ב' טעמים שנתנו גדולי הפוסקים בדין זה וגם לרבות עניינים ודינים מחודשים המסתעפים מזה להלכה ולמעשה, ואקוה שיהיו הדברים ראויים לעלות על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, לדון בהם לקרב או לרחק, וה' ינחננו בדרך אמת ויראנו נפלאות מתורתו, וזה החלי בס"ד.

מעם העמידה בשבע ברכות משום כבוד החתן

(סד) הנה ראיתי בכנסת הגדולה (אהע"ז הגהות הטור אות ב') שכתב זו"ל מנהג קושטא וארץ המערב לעמוד כל העם בשעת ברכת חתנים ז' ברכות ויראה הטעם לכבוד החתן והכלה דהם עומדים והחתן דומה למלך, ושמעתי דבשלוניקי לא נהגו לעמוד על רגליהם בשעת ז' ברכות ולא ידעתי למה, ואני בכואי לאלו המקומות מצאתי המנהג כמו שנהגים בשלוניקי ונהגתי את עצמי לקום וגם כל העם העומדים שם בראותם שאני קמתי הם ג"כ על עמדם יעמודו, ות"ח שלא ידעו ולא יבינו אפילו במס' דכלה ולא שמשו כלל תלמידי חכמים, בהיותם חכמים בעיניהם להראות את עצמם לפני ע"ה אינן עומדים על רגליהם וכששואלין אותן למה אינן עומדים זו לענש שראו לקודמים להם שלא היו קמים על רגליהם, מלבד שהנתלים עליהם לאו בני סמיכה ניהו, לו חכמו ישכילו שאותם ת"ח לא היו קמים על רגליהם וגם כל העם לא היו קמים, אבל במקום הזה שכבר נהגו כולם לעמוד זה שאינו עומד עובר על לא ישב בין העומדים, ושוב הגיד לי אחד מן הת"ח שבספר הפליאה כתוב שיש לעמוד בשעה שמברכין לכלה ומן הטעם שכתבתי, ומעתה העורים יביטו לראות שהמנהג הזה מימי קדם, ע"כ.

ונראה דמקור הדברים שיש לדמות חתן למלך הוא מפרקי דרבי אליעזר סוף פט"ז

שכתוב שם בזה"ל החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך לובש בגדי כבוד כך החתן לובש בגדי כבוד כל שבעת ימי המשתה, מה המלך הכל מקלסין אותו כך החתן מקלסין אותו כל שבעת ימי המשתה, מה המלך פניו מאירות כאור החמה כך החתן פניו מאירות וכו' ע"ש. ובביאור הרד"ל הוסיף שם דאף דבנוסחא שלפנינו חשיב רק ד' דברים אבל בילקוט שופטים חשיב עוד חמישי מה המלך משתה ושמחה לפניו כל הימים אף חתן כל ז' ימי המשתה. וכ' עוד הרד"ל דיש לומר שהן נגד ה' קולות האמורים שזוכה להן הנהגה מסעודת חתן כמ"ש בברכות (ה:). ולפ"ז נרא' רמזה הוציא ג"כ בכנה"ג לחדש שיש חיוב לעמוד בברכת חתנים בחופה מפני כבוד החתן דדומה למלך וכנ"ל. ואף שדבר זה לא נזכר בדברי הפרד"א מ"מ י"ל דתנא ושייר, וכיון שמצאנו שמדמינן חתן למלך בכמה עניינים א"כ אין היקש למחצה ושפיר אפשר לדמותו לכל מילי וללמוד מכאן חיוב לקום ולעמוד מפני כבוד החתן.

ולכאורה יש לתמוה מאוד ע"ד הכנה"ג דלו יהא כדבריו שיש חיוב לעמוד מפני כבוד החתן כל שבעה כשם שיש חיוב לעמוד מפני כבוד המלך, אך מ"מ אין זה שום ענין לברכת חתנים דווקא אלא דכל שבעת ימי המשתה כל פעם שהחתן עובר יש לעמוד מה"ט, וצ"ב א"כ למה לא נהג והנהיג כן כל שבעת ימים שכל הקהל על

ולכאוי' הי' נראה דמ"ש השכנה"ג והא"ח דכשהחתן עולה לקרות בתורה צריך לקום מפניו, דהיינו דווקא בשבת שלאחר החתונה שאז יש לו ג"כ חיוב ודין לעלות בתורה דאז שייך לקרותו "חתן" וממילא צריך לעמוד מפניו מטעם שחתן דומה למלך וכנ"ל, אבל בשבת שלפני החתונה (שקורין שבת אופרוף) לכאוי' נראה דגם לדעתם אין שום חיוב לעמוד אז מפניו כיון שאין לו עדיין דיני חתן לשום דבר, ואף לפי דברי הפוסקים שנביא להלן בסמוך אי"ה דמשעת הקדושין נקרא בשם חתן לענין זה מ"מ בזמנינו שעושים הקדושין והנשואין בב"א נראה פשוט דבשבת שלפני החתונה א"צ לנהוג בו שום כבוד מיוחד וא"צ לעמוד מפניו [ואף שאנו נוהגים לקרותו 'חתן' באותה שעה מ"מ מסתבר דזה אינו כלום שהרי בזמנינו קורין אותו חתן משעה שבא בקשרי שידוכין, ואז בוודאי לא יעלה על הדעת שצריך לנהוג בו דינים של מלך כל אותה תקופה שבין שידוכין לנשואין, וע"כ שמה שאנו קורין אותו 'חתן' לענין דינא לא מעלה ולא מוריד].

וצ"ע קצת שהרי בפועל מנהג ישראל הוא דבשבת אופרוף שעולה החתן לתורה נוהגים בו כבוד מלכים ומושיבים אותו למעלה ומזמרים אותו וע"כ אפשר שדיין ג"כ אצלו ענין של חתן דומה למלך ויצטרכו לקום ולעמוד מפניו.

ומצאתי סימוכין לסברא זו דדין חתן הדומה למלך חל עליו כבר בשבת שקודם החתונה מדברי המדרש תלפיות (אות חי"ת ענף חתן וכלה) שאחר שמביא את דברי הפרד"א הנ"ל הוסיף עוד שמונה עשרה דברים אחרים שהחתן דומה למלך וסימנך בן י"ח לחופה ובין הדברים המנויים שם יש "מה המלך כותב ב' ספרי תורה אף חתן נוהגין לקרותו לספר תורה ב' פעמים חד בשבת קודם החופה וחד בשבת שאחר החופה" הרי שכבר בשבת קודם החתונה נוהג החתן בכמה ממנהגי המלוכה וטכסיסיו, וע"כ לא רחוק הרבר לומר שגם

עמדם יעמודו מפני כבוד החתן הדומה למלך.

שוב מצאתי בשו"ת כנסת הגדולה (או"ח סימן רפ"ב אות י"א) שאמנם כן היה מנהגו לעמוד מפני החתן כל אימת שהוא עברו לפניו, ותמה שם למה באמת אין העולם נוהגים כן אף שנוהגים הם לעמוד בברכת חתנים מהאי טעמא. והרי לך תמצית דבריו כשהחתן קורא בס"ת יש נוהגין לעמוד כל הקהל משום שנקרא מלך ואינו קורא אלא ג' פסוקים משום טורח ציבור וכו' ועכשיו המנהג לקרא לחתן שבעה פסוקים מואברהם זקן עד ואם לא תאבה האשה ואין חשש לטורח צבור מפני שלא נהגו לעמוד בשעת קריאת החתן, אבל אעיקרא דינא איכא לאתמוהי למה אין אנו נוהגין לעמוד בשעה שהחתן קורא בתורה מפני שהוא מלך דמטעם זה אנו נוהגים לעמוד בשעת ד' ברכות מפני שהחתן הוא מלך וכו' ואין ספק דכשהמלך היה קורא בחג בתורה כל העם היו עומדין על רגליהם ומה גם כשקרא אגריפס עומד ו"מנהגי כשהחתן עובר לפני יהיה מי שיהיה אני עומד על רגלי מפני שהוא כמלך", עכ"ל.

ומצאתי בס"ד תנא דמסייע ליה להכנה"ג שכתב מפורש דהטעם שצריך לעמוד בברכת חתנים הוא מפני כבוד החתן הדומה למלך, והוסיף עוד דמה"ט צריך לקום מפניו כל אימת שהוא עובר ולא עוד אלא שהעיד שכן המנהג הנהוג בכל המקומות, והוא בספר ארחות חיים ח"ב (עמוד ס"ו) שכי' כתוב בפרקי ר' אליעזר החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין לפניו וכו' ולכך נהגו בכל מקומותינו שהעם עומדים על רגליהם בשעה שהחתן מהלך בדרך וכשמברכין לו ברכת ארוסין וברכת נשואין, וכשעולה לקרות בתורה ועולים עמו אוהביו ומיודעיו והכל לפי המנהג, עכ"ל. הרי לך שכבר בזמן הראשונים היה נהוג המנהג הזה לעמוד מפני החתן בברכת חתנים וכן כל פעם שהחתן עובר לפניו.

מקומותינו שהעם עומדים על רגליהם בשעה שהחתן מהלך בדרך וכשמברכין לו ברכת ארוסין וברכת נשואין וכו'.

[והיה אפשר לומר דמש"כ המהריק"ש והדרכי נועם שהמנהג בזמנם היה לברך ברכ"א מיושב הוא משום שאצלם לא היה נהוג כ"כ המנהג לקדש ולכנוס בבת אחת וע"כ לפי הטעמים שנתנו הם לדין עמידה בברכת חתנים אין שום מקום לקום ולעמוד גם בברכ"א, אבל כעת שנתפשט המנהג לקדש ולכנוס בב"א תחת החופה וודאי גם לדעתם ראוי להנהיג לקום מתחילת ברכ"א עד סוף ברכת חתנים, והשערה כזו מצאתי בס"ד בספר נוה שלום (דיני ברכת חתנים אות כ"א) שכ' שנראה לו שהמנהג הקדום שכ' שלא לעמוד בברכ"א היינו כשמקדשה שלא בשעת החופה שהמנהג פה לברך ברכ"א בשעת הקדושין כמש"ל אבל כשלא קדש וברך קודם הנשואין ובשעת כניסתן לחופה מקדש ומברך בשו"מ והחתן והכלה עומדים ותיכף ומיד מברכים ג"כ ז"ב אזי וודאי שעומדים משעת ברכ"א והוא פשוט, עכ"ד. ובספר נהר מצרים ציין לדברי הנוה שלום והוסיף שכן נהגו בעיה"ק ירושלים ת"ו ובכל המקומות שראיתי כל הקהל עומדים מתחילת ברכ"א עד סוף ברכת חתנים וכן ראוי לעשות ודוק].

והלום ראיתי בשו"ת חיים ושלום ח"ב (אהע"ז סימן כ"ח) שכ' מנהג עירנו איזמיר כי בשעה שהחתן מקדש לכלתו בשעת קדושין ובשעה שהחתן אומר ברכ"א שעומדים על רגליהם כל העומדים שם באותו חדר שהקידושין שם אע"ג דיש מקום רחב כדי לישב, והעומדים מחוץ לחדר יש מהם שעומדים ויש יושבים וצריך טעם לדבר כי לכא' לא מצינו חיוב זה לעמוד כי אם דווקא בשעת שבע ברכות כמוש"כ הרב שכנה"ג וכו' הנה מתבאר מכ"ז כי לא מצאנו שיש לעמוד בשעת הקדושין ובברכ"א וא"כ צריך לחקור על מה אדניה הוטבעו להיות עומדים בשעת הקדושין ובשעה שמברך הש"ץ ברכ"א.

חייבים לכבדו מאותו שעה, וממילא לדעת השכנה"ג גם יצטרכו לקום מפניו מאותה שעה, ודוק, וצל"ע בזה, וראה עוד להלן מה שנכתוב בס"ד בביאור למה אין אנו נוהגין בזה.

אם גם בברכת ארוסין יש לעמוד לפי הטעם הנ"ל

סה) וראוי לברר לפי דעת השכנה"ג והכנה"ג שצריך לעמוד בברכת חתנים מפני כבוד החתן הדומה למלך, מה הדין לדעתם בברכת ארוסין האם גם אז יש לו דינים של חתן הדומה למלך וממילא צריך לקום לכבדו או לא.

והנה לכאורה מדברי הכנה"ג הנזכרים לעיל נראה פשוט שרק בשבע ברכות הנהיג לעמוד מפני כבוד החתן ולא בברכ"א שכן לא הזכיר כלל ענין העמידה בברכ"א לא בכנה"ג אהע"ז ס"ב ולא בשכנה"ג או"ח רפ"ב אלא רק ענין העמידה בברכת חתנים. כתב שצריך להנהיג כן בכל המקומות. ומסתימת הדברים נראה דמנהגם היה לברך ברכת ארוסין מיושב, ובאמת מצאנו כבר למחברים הראשונים שהעידו שהמנהג היה לברך ברכ"א בישיבה כמו שהבאנו במאמר הקודם מדברי המהריק"ש (אהע"ז סימן ס"א) שחקר הטעם למה ברכת חתנים מברכין מעומד "דאם לכבוד החתן והכלה למה ברכת ארוסין מברכין מיושב" הרי שהמנהג אצלם היה לברך מיושב. וכן הבאנו משו"ת דרכי נועם (או"ח סימן ג') שכ' אין אנו נוהגין לברך ברכ"א מעומד, ע"כ.

אמנם מאידך גיסא מצאנו ג"כ מהקדמונים שהעידו ואמרו שהמנהג לעמוד גם בשעת ברכת ארוסין וגם בשעת ברכת נשואין כמו שמפורש הדבר בשו"ת הרמ"ע מפאנו ז"ל (סימן ק"ב, שאלה השביעית) שכתב לנו יש חבילות גדולות של מצוות שנהגו לברך עליהם מעומד כמו ברכת ארוסין ונשואין, וכן מפורש באמת בדברי ר' אהרן הכהן מלוניל בספרו ארחות חיים ח"ב (שהבאנו למעלה) נהגו בכל

מלך, ע"ש. (ובעיקר הדבר דמה שאסור בעשיית מלאכה הוא משום שדומה למלך נראה דמקורו הוא מדברי הר"ן פ"ק דכתובות שהביא מה שאמרו באגדה החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה, וכ"ה ברמב"ן, וע"ע בהגהות הרד"ל על פרד"א פט"ז ואכמ"ל).

ולעד"נ להשיב על השגה זו דוודאי גם בשעת הקידושין וברכ"א יש לו דין חתן הדומה למלך דכיון שע"י מעשה הקדושין והברכה יחול עליו אח"כ דין חתן שדומה למלך נמצא דמעשה הקדושין הוא כמו הכתרת המלוכה, ובזה הדין נותן שיצטרכו לעמוד וכמוש"כ בחיים ושלום. ונראה עוד דאפילו לפי מנהגינו שנוהגים לברך ברכ"א קודם מעשה הקדושין מ"מ מסתבר שיצטרכו לעמוד לא רק בשעת הקדושין שהוא כעין ההכתרה אלא גם בברכה שקודמת לו, כיון דהברכה קאי על הקדושין שכן נתקנה התקנה שיברך ברכ"א בשעת הקדושין א"כ כל זה הוא בכלל ההכתרה ומחוייב לעמוד מתחילת ברכת ארוסין. וראיה לזה מדברי הא"ח שס"ל בהדיא בהל' קדושין דמברכין ברכת ארוסין קודם הקדושין ואפ"ה ס"ל שצריך לנהוג לעמוד גם בשעת ברכ"א מטעם חתן דומה למלך הרי מפורש דכבר בשעת ברכ"א אף שהוא לפני מעשה הקדושין יש לו לעמוד מפני כבוד החתן. וכן נ"ל להוכיח מדברי המהריק"ש שעמד על המחקר מה הטעם שנהגו לעמוד בז' ברכות וכתב 'דאם לכבוד החתן והכלה למה ברכת ארוסין מברכין מיושב' הרי מבואר שאם נתפוס לנכון הטעם שצריך לעמוד בז' ברכות שהוא משום כבוד החתן הדין נותן שגם בברכ"א יעמדו מהאי טעמא.

10) ועיין בספר שיח שרפי קודש ח"ד אות ט"ו, בשם הרבי מקוצק זצ"ל, דהא דאמרינן (קדושין מט:): הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו, אלמא סגי

ומוסיף שם דנראה לתת טעם לדבר עפ"י מה שראיתי בשו"ת מהרי"ק שרש עק"ב משם רב אחד שכ' דשם חתן וכלה נקראים ע"י הקדושין לבד בלתי נשואין והרב מהרי"ק חלק עליו וכ' דשם חתן וכלה נקראים כ"א בנשואין דווקא ולא בקדושין יע"ש ולעד"נ להשיב ע"ד מהרי"ק ממ"ש רז"ל במכילתא והביאו רש"י בחומש ס' יתרו עה"פ ויוצא משה את העם לקראת האלוקים מן המחנה כחתן היוצא לקראת כלה יעוי"ש הרי דקרו ליה רז"ל כחתן היוצא לקראת כלה במתן תורה בהר סיני ושם לא היה כ"א קדושין לבד כדברי הש"ס ומדרש רבה ועכ"ז קאמר כחתן לקראת כלה וזה שלא כדברי הרב מהרי"ק שכ' דאין לקרות שם חתן וכלה בקדושין בלתי נשואין וצ"ע ועמ"ש בעניוטי בזה בדרוש ב' לשבת כלה בס"ד.

ומאחר שכן די שם חתן בשעת הקדושין הרי כפי דברי הרב כנה"ג יש לעמוד לפני החתן והרי כיון דבעיקר הקידושין שהוא מקדש עכשיו הרי יש לו דין חתן ולכן עומדים בפניו בשעת הקידושין דברכ"א שהוא שעת קדושין והרי הוא כחתן באותה שעה וכמו שהוסיף מרן החבי"ב לעמוד מפני החתן אף שלא בשעת ז' ברכות לפי הטעם דהוא מלך משנעשה חתן וא"כ אנו נמי ניקום להוסיף על דבריו בשעת קדושין לפי טעמו של דבר, ע"כ.

היוצא מדבריו הוא דביאור מנהגינו לעמוד גם בשעת ברכ"א מפני כבוד החתן הדומה למלך הוא משום שאנו מחשיבים אותו כחתן כבר משעת הקדושין וע"כ צריך לנהוג בו כבוד המלכות משעה שמברכים ברכת ארוסין.

ומצאתי בשו"ת יבי"א ח"ו (אהע"ז סימן ח') שכתב להעיר עליו דלכאורי"ל דמ"מ במעשה הקדושין וברכתן אין עליו תורת חתן הדומה למלך שהרי מותר הוא בעשיית מלאכה, וכ"כ בספר חינוך וחסדא ח"א בהשמטות דהיינו טעמא שאין עומדין בברכת ארוסין מפני שעדיין אין לו דין

ואף של' הגמ' ביכמות הוא הנושא אשה עוונותיו מתפקקין דמשמע דווקא משעת נשואין ולא משעת קדושין, י"ל דדעת הגאון מטשעבין הוא דלאו דווקא משעת נשואין אלא גם משעת קדושין כמו שדרשו זה מפסוק מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מהשם דזה שפיר יכול לעלות גם על שעת הקדושין, וצ"ע.

ועוד נראה ליישב דברי הרבי מקוצק דהאידינא כיון דנהגין לקדש ולכנוס הכל בב"א תחת החופה ע"כ שפיר חל עליו שם 'חתן' משעה ראשונה. ועוד י"ל עפמש"כ לעיל בשם המדרש תלפיות דחתן דומה למלך ליי"ח דברים ואחד מהם הוא מה המלך כותב ב' ספרי תורה לעצמו אף החתן עולה ב' פעמים לתורה אחת בשבת שלפני הנשואין ואחת בשבת שאחר הנשואין ע"ש הרי מוכח דיש לו כבר תורת חתן גם בשבת שקודם החתונה (ואפילו לפני הקדושין יש לו שם חתן לפ"ז, ואולי יש לדחות דמיירי שם לפי המנהג שבזמן הגמרא שהיו מקדשים זמן רב לפני הנישואין, ודוק).

המורס מכל זה דיש מקום גדול בפוסקים לחייב עמידה גם בברכת ארוסין לפי הטעם שצריך לעמוד בז' ברכות מפני כבוד החתן דה"ה בברכ"א וקדושין חל עליו הדין של חתן דומה למלך ובפרט בזמנינו שמקדש וכונס בבת אחת קם דינא שצריך לעמוד מתחילת ברכ"א עד סוף ז' ברכות לפי דיעה זו.

יישוב למה שנהגו להקל

שלא לקום לכבוד החתן

(טז) והנה לאור כל מה שנתבאר למעלה מדברי הכנה"ג והא"ח שיש חיוב לעמוד בשעת ז' ברכות מפני כבוד החתן שדומה למלך ומכח טעם זה כ' הא"ח והשכנה"ג דגם כשהחתן עולה לתורה או כשהולך בדרך צריך לנהוג לקום מפניו, תמוה הדבר למה לא נהגו כן בזמנינו במקומות שלנו, דאף שנוהגים בהרבה מקומות לעמוד בשעת החופה מ"מ בכל שבעת ימי המשחה

בהרהור תשובה להקרא צדיק [נראה בכונת הקושיה דמ"ש ממי שמקדש בפסולי עדות דאין חוששין לקדושין ול"א שמא הרהרו העדים תשובה בדתם] הני מילי במקדש דהוי חתן ואמרינן בירושלמי (פ"ג דבכורים) דחתן מוחלים לו כל עוונותיו ומש"ה סגי לה בהרהור תשובה בעלמא, אבל לאדם אחר לא סגי בהרהור תשובה כלכד וצריך תשובה מעלייתא, ע"כ. והנה לכאורה מוכח דעת קדשו דכבר משעת הקדושין יש לו דין 'חתן' שמוחלים לו על כל עוונותיו אע"פ שעדיין לא היה נשואין, והרי לנו תנא דמסייע לן דדיני החתן חלים עליו קודם שעת הנשואין. ברם בשו"ת יביע אומר הנ"ל העיר ע"ד הרה"ק מקוצק וצ"ל דאינו מוכרח דהא בקדושין לבד לא חשיב חתן שמוחלין לו כל עוונותיו אלא רק בנשואין, וכדמוכח ביכמות (סג): הנושא אשה עוונותיו מתפקקים.

ולעד"נ דאפשר ליישב דברי הרבי מקוצק, ובאמת מצאתי ג"כ בשו"ת דוכב משרים (ח"א סימן כ"ב) להגאון מטשעבין וצ"ל שכתב ג"כ כתרין הנ"ל ותכ"ד הם דהא מהג' שמוחלין להם הוא חתן ביום חופתו וא"כ ממילא אם הרהר תשובה כלבו והיא מקודשת לו, א"כ ממילא גם חטאו נמחל לו ויש לו כפרה, שפיר לא נקרא רשע כיון דשב וגם חטאו מתכפר לו וממילא היא מקודשת לו דגיטו וידו באין כאחת, דע"י הקדושין באמת לא נקרא רשע וכ"ז תניח לענין המקדש שפיר י"ל כנ"ל אבל לגבי עדים מה מהני הרהרו תשובה כלבם מ"מ בזה עדיין לא נפקע שם רשע מהם עד שיהיה להם כפרה, והוי בכלל אל תשת רשע עד ומש"ה אין חוששין לקדושין, עכ"ד.

ומבואר דעת הגאון מטשעבין דהדין של מחילת עוונות חל כבר משעת קדושין, אלא דהוקשה לו איך יחולו הקדושין גופייהו והרי הוא קידש אותה על תנאי שהוא צדיק וקודם הקדושין הלא הוא רשע, וע"ז תירץ דהכפרה וחלות הקדושין באין כאחד דומיא דגיטו וידו באין כאחד, וממילא שפיר חלו הקדושין שהרי נתקיים התנאי ונעשה צדיק.

בדרך וה"ה בשעת החופה י"ל שא"צ לעמוד מטעם זה אלא מפני טעמים אחרים שנתבארו במאמר הקודם, וגם מפני עוד טעמים שנביא להלן בעזה"י, כן נרא' לכאור' לבאר סתימת הפוסקים וליישב מנהגינו ומנהג ישראל תורה.

אמנם דעת הכנה"ג והא"ח י"ל שהבינו דכיון שמצינו בפרד"א ובילקוט שביארו שהחתן דומה למלך לכמה עניינים מסתבר דה"ה שיש לדמותו גם לעוד דברים דאין היקש למחצה, וע"כ מסברא כתבו לחדש מדעתם הגדולה דגם לענין העמידה הוי החתן דומה למלך וצריך לעמוד מפניו, וה"ה לכל הדברים המנויים במדרש תלפיות בדמיון החתן למלך יש לנהוג כן מטעם זה.

עוד נראה לומר דגם מש"כ הכנה"ג שצריך לעמוד בשעת ברכת חתנים מטעם שחתן דומה למלך לאו דינא קאמר אלא רק ליתן טעם לשבח לבאר מנהגן של ישראל שנהגו לעמוד בשעת שבע ברכות בחופה, שכן משמע למדקדק היטב בדבריו שכתב המנהג לעמוד כל העם בשעת ברכת חתנים ויראה הטעם לכבוד החתן והכלה דהם עומדים והחתן דומה למלך, ואף שאח"כ האריך טובא בחשיבות מנהג זה ואיך שהנהיג אותו במקומות שבא לשם וגינה את היושבים, מ"מ הלא כתב בעצמו דבאותם המקומות שהת"ח לא היו קמים גם העם לא היו קמים אבל במקום שכבר נהגו כולם לעמוד זה שאינו עומד עובר על מ"ש לא ישב בין העומדין. ונמצא לפי"ז דרק היכן שנהגו כולם לעמוד אז מחויב מדינא לעמוד. אבל במקום שלא נהגו כזה אין מחוייבים לעמוד. וכ"נ גם מל' הא"ח שהבאנו למעלה שכ' דלכן נהגו בכל מקומותינו וכו' והכל לפי המנהג, ע"כ. הרי שגם הם לא אמרו לחייב לקום ולעמוד מפניו רק במקום שנהגו כזה, וא"כ י"ל דהאידינא לא נהגו לקום מפני כבוד החתן וע"כ אין עומדים בשבילו גם כשעולה לתורה או בשעה שעובר לפניו והולך בדרך, ומה שנהגו לעמוד בחופה או משום

כשהחתן עובר לפניו או הולך בדרך או עולה לתורה לא ראינו שנתקבל המנהג אצל כלל ישראל לקום מפני כבודו, וגם הרכה ח"ח גדולים ופוסקים מפורסמים לא שמענו שניהגו כן בזמנינו, ולכאור' צריך ישוב לזה, דהא דין העמידה מפני כבוד החתן מקורו טהור מדברי הראשונים וגדולי האחרונים וכמו שנתבאר.

והן אמת דאפשר ליישב המנהג מה שלא נהגו לקום כיון דלא הוזכר דין זה בשו"ע כלל, וגם בפוסקים האחרונים לא ראיתי כמעט מי שיעתיק דין זה להלכה לא שיצטרכו לעמוד כשהחתן עולה לתורה בפרט ולא כשעובר לפניו והולך בדרך בכלל, מלבד רבינו החיד"א בספרו לרוד אמת סי' ה' (סעיף נ"א) שכ' בזה"ל כשעובר לפניו החתן שהוא עולה לס"ת יש לעמוד. וע"כ י"ל דמדהשמיטו הפוסקים דין זה מכלל דלא סבירא להו, כן י"ל בדוחק ליישב מנהגן של ישראל.

אמנם באמת הא גופא טעמא בעי למה א"צ לקום מפני החתן כל שעה והרי החתן דומה למלך כדאייתא בפרד"א, ונ"ל ליישב בדרך אפשר דאנן ס"ל הדין דחתן דומה למלך דווקא לגבי הני חמשה דברים שהוזכרו בפרד"א ושכפי המבואר ברד"ל הם כנגד חמשה קולות, ועי' במדרש תלפיות שהאריך טובא לבאר בכמה אופנים למה לא נקט בפרד"א רק חמשה דברים המנויים למעלה ולא יותר. אף שיש עוד הרכה דברים שהיה אפשר לדמות חתן למלך כמו שמנה שם במדרש תלפיות עוד י"ח דברים אחרים, וכ' שם לבאר עניינים ודברים עמוקים שדומה החתן במהותו למלך בחמשה עניינים המנויים שם, ואף שע"פ דרך הפשט נתן לרמות החתן למלך בעוד עניינים מ"מ וודאי רק מה שהוזכר בחז"ל הוא מדוקדק ובדווקא ולא שאר דברים זולתם עיי"ש, וא"כ י"ל לפ"ז דאין לנו לחדש דינים חדשים מדעתנו ואין מחוייבים מצד הדין לקום מפני כבוד החתן הדומה למלך לא בשעה שעולה לתורה ולא כשעובר

בשם ספר המוסר פ"ד בהגה"ה וז"ל סוד הקידוש של ליל שבת, אמרו הקדמונים ז"ל שצריך להיות האדם בעמידה באותו קידוש, מפני שהוא קדושת כלה הידועה. לפי ששבע הברכות של הכלה הם בעמידה בשעת קדושיה והכל עומדים לכבודה, כ"ש לכלה העליונה הכלולה בכל יופי שאנו צריכין לעמוד בשעת קדושיה לכבודה על אחת כמה וכמה וכו' ע"ש. (ונתעוררתי לזה ע"י ידידי הרב משה מרק שליט"א ותשו"ח לו).

ונמצינו למדים מדבריו שהבין בפשיטות דטעם העמידה בחופה הוא לכבוד הכלה (ולא הזכיר שם ענין כבוד החתן) ועכ"פ מסתבר דראוי להצטרף כבוד החתן והכלה יחד בשעת החופה שיהיה ראוי לעמוד מפניהם באותה שעה אבל בשאר זמנים שהוא רק מפני כבוד החתן שעובר מסתבר שאז א"צ לנהוג כ"כ כבוד בחתן ואין מחויב כ"כ לקום מפניו (דלא כהא"ח והשכנה"ג אלא סברת הפוסקים שהשמיטו ד"ז).

ובשו"ת יביע אומר (ח"ו אהע"ז סימן ח') ראיתי שהעיר ע"ד הכנה"ג דבשעת החופה אבני ליה נמי שמוחלין לו על כל עוונותיו כמ"ש בירושלמי ביכורים פ"ג ויבמות סג. ע"ש. אך לענין יש לדון בזה דאפשר דלא רק בשעת החופה חל עליו דין מחילה אלא גם אח"כ ומצאתי באמרי אמת לקוטים (על נשואין) שנסתפק בזה אם דווקא ביום חופתו או גם בכל שבעת ימי המשתה לטעם זה, וצ"ע ואכ"מ.

ומסקנת הדברים הוא דיש בכל הנ"ל בנותן טעם לחייב לעמוד בשעת ברכת חתנים בחופה ואפשר דגם בברכ"א שיין האי טעמא, ואף שכמה גדולים נהגו לעמוד מפני החתן כל אימת שעובר לפניו כפיה"ג לא נתקבל מנהג זה אצלנו כמבואר למעלה, וגם יש ללמד זכות על אלו המקילין ויושבים בשעת ברכת חתנים משום די"ל דגם הא"ח והכנה"ג לאו סוף דינא קאמרי אלא דראוי לעשות כן ויש טעם נכון לזה במקום שנהגו, אך גם אלו שלא נהגו כן שפיר יש להם על מי לסמוך.

טעמים אחרים או מהטעם שנבאר בסמוך, ודוק.

סח) ואולי אפשר לבאר חילוק בין שעת החופה שנהגו לעמוד מפני כבוד החתן שדומה למלך לבין שעת עליה לתורה ושאר זמנים שאין מנהגינו לקום לכבודו, דבשעת החופה דאיכא תרתי בין כבוד החתן ובין כבוד הכלה נהגו לקום ולעמוד לכבוד גדול המעמד, משא"כ כשהחתן לבדו עובר כיון דאין בזה כ"כ ענין כבוד כמו בחופה לא נהגו לטרוח ולעמוד. [ואפשר דגם כשהחתן והכלה עוברים ביחד בדרך לא נהגו לקום משום דאינו חשוב כ"כ כמו שעת החופה, דבארנו לעיל דאי חתן דומה למלך הרי שעת החופה היא כעין מעמד הכתרת המלוכה ובזה חשוב יותר לעמוד מאשר מלך באמצע ימי מלכותו, ופשוט].

והנה באמת עיקר הדין צ"ע לפי"ד הא"ח והכנה"ג שצריך לקום מפני כבוד החתן הדומה למלך אי גם לכבוד הכלה אמרו כן דכשם שחתן דומה למלך כך כלה דומה למלכה וממילא לפי"ד יצטרכו לקום לכבודה כל שבעה, ואף כי כעת לא מצאתי דבר זה מפורש מ"מ הסכרא נותנת והדעת נוטה לומר כן דגם כלה חשיבא כמו מלכה. [וענין מחילת עוונות לחתן מסתבר דה"ה לכלה מוחלים עוונותיה, וכן מצאתי בספר אמרי אמת לקוטים שכתב כן, והביא ראייה לזה דהא המקור לדין זה דחתן מוחלין לו עוונותיו נלמד ממתלת, ודוק]. ואף שמסתבר דלאו אורח ארעא הוא שאנשים יקומו מפני הכלה כשעוברת, מ"מ י"ל דעכ"פ בנשים נוהג דין זה דהם צריכות לקום בשעה שהכלה עוברת לפניהם, וגם בגברי יתכן דעכ"פ חזי לאיצטרופי כבודה לכבוד החתן ובשעת החופה יקומו מפני כבוד שניהם.

והנה בא"ח לא הזכיר כלל ענין כבוד הכלה אבל בכנה"ג פתח בכבוד שניהם שכ' ויראה הטעם לכבוד החתן והכלה שהם עומדים והחתן דומה למלך, ע"ש. ומצאתי בס"ד מציאה גדולה בספר השל"ה הקדוש (מסכת שבת פרק תורה אור אות ל"א) שכ'

נושאים, כמו שמצאנו ברע"ב שצריך לקום לברי"מ מטעם הנזכר ה"נ יש לעמוד מפני כל העוסקים במצוות, ולכא"ו יש להקשות ממה שהבאנו לעיל מדברי הכנה"ג עצמו באהע"ז (סי' ס"ב הגה"ט אות ב') והניף ידו שנית בשירי כנה"ג (או"ח רפ"ב) דטעם המנהג שקמים ועומדים בשעת ברכת חתנים הוא מפני כבוד החתן שדומה למלך ואילו כאן כתב טעם אחר, ולא זו בלבד אלא דבכנה"ג אבע"ז כתב לפרש המנהג של העיר קושטא שקמים ועומדים מפני כבוד החתן וכאן ביו"ד כ' דהמנהג לעמוד בקושטא בשעת ז' ברכות הוא מטעם הנזכר שצריך לעמוד מפני כבוד עושי המצוה, וצ"ע.

ואולי י"ל דהא והא גרמו ליה ובי' הטעמים נכונים גם יחד דטעם העמידה הוא גם משום כבוד החתן וגם משום כבוד המצוה שעוסק בה, ומה שלא כתבם בהדי הדדי י"ל משום דאין צורך בצירוף הטעם יחיד דדי בכל טעם לבדו להביא לידי כך שיקומו ויעמדו כל העם בשעת שבע ברכות, כנלע"ד ולע"ע לא ראיתי מי שעמד בזה.

שור"ר ביבי"א שהביא בשם הגאון בעל חקרי לב בס' מערכי לב ח"ב (דרוש קכ"ז) שתמה עמש"כ הכנה"ג באהע"ז סימן ס"ב שצריך לקום מפני החו"כ בשעת ז' ברכות מפני שהחתן דומה למלך ונתרעם על קצת ת"ח שלא נהגו לקום, וכ' ע"ז ולפע"ד אין טעם זה מספיק ופליאה דעת ממני שא"כ היה לנו לקום מפניו כל ימי החתונה שבכל ז' ימי המשתה נקרא חתן ומ"ש בעת ז' ברכות ולכן נ"ל שעיקר הטעם כמ"ש הרע"ב בפ"ג דביכורים, וכמ"ש הכנה"ג עצמו ביו"ד (סימן רס"ה) ואין ספק שהרב חזר בו ממש"כ בכנה"ג אהע"ז הנ"ל מכר מה שהוקשה לנו ע"ד, ע"כ. אמנם לענ"ד אין בזה כ"כ השגה ואין כאן שום ראי' שהכנה"ג חזר בו מהאי טעמא שהרי הכנה"ג כ' מפורש בשיוכנה"ג או"ח רפ"ב שס"ל באמת שצריך לקום מפני החתן כל שבעת הימים, ואין ספק שהגאון בעל חקרי לב לא ראה דברי השכנה"ג, וע"ע לעיל מה

ונראה דאף שבכנה"ג לא חילק בין ברכת חתנים שאומרים כל שבעה, מ"מ מסתבר מאוד דגם הוא מודה דבסעודה א"צ לברך ברכת חתנים בעמידה, דהרי אסבר לן הטעם שצריך לקום "לכבוד החתן והכלה שהם עומדים" וא"כ בסעודה שהדרך הוא שהחתן והכלה יושבים אז גם כל הקהל על מקומו יבוא בשלום וא"צ לעמוד, שור"ר בשד"ח מערכת ברכות (דף 272) שהביא כן בשם ספר חינא וחסדא דמשו"ה אין עומדים לב"ח שבסעודה משום דאז גם החתן הוא יושב, וע"ש בשד"ח שמכח זה הקשה על המנהג שבעירו שבברכת חתנים שבסעודה כל העם יושבים בשעת סעודה ורק החתן והכלה עומדים דלפי טעם זה הרי מפורש שלא נכון שיהא החתן והכלה עומדים וכל העם יושבים אלא כל העם על מקומו וכו'.

מעם חדש לעמידה מפני כבוד עושי המצוה, ובידור סוגיית הש"ס בזה

סט) כנסת הגדולה יו"ד (סימן רס"ה הגב"י אות ב') עמש"כ המרכזי בשם מהר"ם לעמוד בשעה שמלין התינוק וכו' כתב אמר המאסף נוהגין לעמוד מפני הנושא את התינוק לברית מילה מפני שעוסק במצוה, וכמ"ש רבינו עובדיה מברטנורא (פ"ג דביכורים מ"ג) "שהטעם שכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם אע"פ שאין בעלי אומניות חייבים לעמוד מפני ת"ח בשעה שעוסקין במלאכתן מ"מ היו חייבים לעמוד מפני מביאי ביכורים משום דחביבה מצוה בשעתה, ומטעם זה עומדים מפני נושאי התינוק לברית מילה" וכן המנהג בקושטא ובכואי לעיר תיריא ראיתי שלא נהגו לקום והנהגתם לקום, וכן בשעה שמברכין ז' ברכות נוהגים בקושטא לקום מהטעם הנזכר, ופה תיריא לא נהגו לקום והנהגתם גם בזה לקום בשעת הברכות ע"כ.

נמצינו למדים מדבריו טעם חדש לחיוב העמידה בברכת חתנים משום כבוד העוסקים במצוה הגדולה הזו, מצות

בהם כבוד יתירה ולא בשאר מצוות זולתם, וא"כ לכאור' יש לתמוה ע"ד הרע"ב והנמשכים אחריו שרצו ללמוד ממביאי ביכורים גם לשאר מצוות כברית מילה וכדו' שצריך לעמוד מפני כבוד עושי המצוה, והרי לפי מסקנת הגמ' הוא דין מיוחד בביכורים וכנ"ל.

ואולי י"ל שהם סמכו ע"ד הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) ששם איתא כעין סוגיא זו בנוסח אחר קצת וז"ל הירושלמי ולא כן תני תקום והדרת מה קימה שאין בה חסרון כיס אף הידור שאין בה חסרון כיס, שנייא היא הכא שהיא אחת לקיצים (פ"א לומנים בשנה אבל מפני זקן אם אתה מחמיר על בעלי אומניות לקום נמצא בטל ממלאכתו כל יום, פני משה) ר' יוסי בי רבי בון בשם ר' חונא בר חייא בא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה שמפני זקן אין עומדין ובפני עושי מצוה עומדין (ולדידה טעמא דגדול כוחן של עושי מצוה וחביבה מצוה בשעתה, פני משה) אמר רבי יוסי בי רבי בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינון קיימין לון אלא מן קומי אילין דגמלין ליה חסד (שמלווים ונושאים אותו וגדול כוחן של עושי מצוות). עכ"ד הירושלמי.

וכיון דבירושלמי ליתא להאי דיתוייא ואדרבה הסיקו דגם אלו שמלווים המת צריך לקום מפניהם מטעם דחביבה מצוה בשעתה, א"כ שפיר יש לנו ללמוד מכאן שצריך לעמוד לכל המצוות, וי"ל שזה אכן היה המקור לדברי הרע"ב והכנה"ג וסייעתם שלמדו מכאן שצריך לעמוד מפני כל מי שעושה מצוה כמו בברית מילה ומפני שבע ברכות וכדו'. ואף שבבבלי דחו הראיה מכאן י"ל שגם הבבלי לא נתכוון רק לדחויי בעלמא אבל אה"ג לקושטא דמילתא ס"ל דצריך לעמוד מפני עושי מצוה דחביבה מצוה בשעתה, וכעיי"ו ראיתי במהרי"ט בחידושו לקידושין שם שכי' דחויא הוא ואדחויא לא סמכינן, ע"ש. וי"ל שר' יוחנן עצמו שהוא בעל המימרא בבבלי קדושין שם שאמר "מפניהם עומדים" לא נתכוון על

שהארכנו לבאר כמה סברות לחלק בין דין עמידה בחופה מפני כבוד החתן לבין דין עמידה כל שבעה מה"ט, וע"ע כיבי"א שם (ח"ו אהע"ז סי' ח') שהשיג על המערכי לב כבעיי"ז, ואכמ"ל. וע"כ נרא' דלקושטא דמילתא אין כאן חזרה וכו' הטעמים אמת ובכל אחד מטעמים אלו יש לנו ביאור מספיק לחייב עמידה בברכת חתנים.

ע) והנה קודם שנביא דברי הפוסקים בזה וטרם שנבאר דבריהם ושיטתם באיזה מצוות נתחייבנו לקום מפני כבוד עושי המצוה, יש להציע את סוגיית הגמרא בענין זה. והרי לך תמצית סוגיית הגמרא בקדושין דף לג. שהקשו על מה שאמרו אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני ת"ח בשעה שעוסקין במלאכתו והרי שנינו כל בעלי אומניות עומדים מפניהם (היינו מפני מביאי הביכורים כשעוברים בתוך ירושלים) ושואלים בשלומם ואומרים להם אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום. ומתוך א"ר יוחנן מפניהם עומדים מפני ת"ח אין עומדין, אמר רבי יוסי בר אבין בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים מפני ת"ח אין עומדין, ודלמא שאני התם דא"כ אתה מכשילן לעתיד לבא (ופרש"י נמצאת מכשילן שלא יביאו עוד שיאמרו נבזים אנו בעיניהם ולא משום חיוב מצוה הוה ואילו בני אדם הנכרים חשובים בעיר ועוסקים במצות לא הוה למיקם מקמייהו). וכן מופיע סוגיא זו בחולין דף נד: וגם שם דחו כדחיה הנ"ל "ממאי דילמא כרי שלא תהא נמצא מכשילן לעתיד לבא" (ופרש"י שם שאם לא יראום להם פנים צהובים ודרך כבוד לא ירגילום לבא מפני הטרור).

ולכאור' משמע מהאי דיתוייא דדחי בגמ' קדושין וחולין דלמסקנא ליתא להאי טעמא דחביבה מצוה בשעתה אלא דווקא במביאי ביכורים יש לעמוד מפניהם מחמת טעם מיוחד דנמצאת מכשילן לעתיד לבוא כיון שטרחו הרבה במצוה זו ובאו להם דרך רחוקה וארוכה עד ירושלים ע"כ יש לנהוג

בעלמא, אבל מדחזינא דסתם הש"ס בכמה דוכתיה כוותיה דר' יוסי בר אבין כמ"ש בפ"ג דחולין דנ"ד ולא קאמר התם דחיה הנ"ל וכן קיי"ל חביבא מצוה בשעתה ובפ"ו דפסחים דף ס"ח ע"ב והקטר חלבים וכו' משמע דהכי קיי"ל ובמנחות דף ע"ב נמי מביא האי דר"ש הגם דיש פלוגתא בזה וי"ל הני תנאי כהני תנאי, עכ"ד.

ונוראות נפלאתי על ראיותיו, דמש"כ דבסוגיא דחולין נ"ד סתם הגמ' כוותיה דר' יוסי בר אבין ולא דחי דחיה הנ"ל אינו מובן דהא מפורש שם בגמרא שדחו ממאי דלמא כדי שלא תהא נמצא מכשילין לע"ל וכמו שהעתקנו למעלה, וגם מה שהביא רביה מפסחים דחביבה מצוה בשעתה נראה דאינו רביה כ"כ לניד"ד דשם מיירי לענין הקטר חלבים ואברים בזמנו דשם וודאי כו"ע מודו דיש ענין חיבוב מצוה בשעתה אמנם עדיין אין בכך שום ראיה לניד"ד דבעלי אומניות חייבים לעמוד מפני עושי מצוה בשעתה אע"פ שיש להם הפסד ממון, (ואולי גם הוא אין כוונתו רק להוכיח שיש לחבב המצוה עכ"פ בחינם וראה להלן), ואולי כוונתו משום דשם מיירי לגבי חילול שבת דמצוה בזמנה חביבה כ"כ דמחללין שבת עליה ה"ה שראוי להפסיד ממון עליה, אמנם זה דחוק דשאני קדשים דגם שחיטתו דוחה שבת, וע"ע בסוגיא דמנחות ע"ב ואכמ"ל. ועכ"פ אף שלכאור' יש לדון על הראיות שהביא מ"מ גוף הדברים נראים ומסתברים הם, די"ל דר' יוסי בר אבין גופיה לא חזר בו והוא ס"ל דצריך לקום בפני כל מי שמקיים מצוה בשעתה, וזהו ג"כ מקורם של הרע"ב וסייעתו].

ועיין בלשון רבינו המהרי"ט בחידושו לקדושין שם שכ' דאע"ג דמשני שנוייהא דאתת לקיצין אדר' אבין סמכינן דמייתי לה בגמרא רידן. ולכאור' אין הבנה לדבריו שהרי גם בגמ' דילן דחו דברי ר' אבין ונרא' כוונתו דמה שדחו בבבלי הוא רק כל' דיחוי 'ודלמא' ולכן אין לנו לחוש לזה דאדחוייא לא סמכינן כמ"ש לעיל אבל הירושלמי

מביאי ביכורים בלבד אלא "מפניהם" היינו מפני כל עושי מצוה כמו שפירש ר' יוסי בר אבין דבריו, וכמו שהסיקו בירושלמי ודוק.

וכע"ז ראיתי בשו"ת יד אליהו סימן נ"ג דאותו ר' יוסי בר אבין הוא בין בבבלי ובין בירושלמי שאומר שצריך לעמוד מפני חביבות המצוה אלא דסתם הש"ס פריך עליה התם דלמא כו' אמנם ר' יוסי ס"ל דלא כן הוא הטעם אלא משום דחביבא מצוה בשעתה, [והוסיף שם ביד אליהו דברים שלפע"ד יש לדון בהם שכ' דבירושלמי נמי אמר האי דחיה שאני הכא שהיא אחת לקיצין ור"ל כמו"ש רש"י על מ"ש דאתה מכשילין לע"ל משום דאינם מכירין אותן כו' וזהו פ"י של הירושלמי שהיה אחד לקיצין ואינם מכירים אותם וע"כ י"ל דאם לא יעמדו לפניהם יכשילו אותן לע"ל ע"כ, ויש להעיר שזהו פ"י מחודש מאוד בדברי הירושלמי ורוב המפרשים שראיתי פירשו כדברי הפני משה דכיון שהוא פ"א בשנה אין כאן הפסד ממון כ"כ משא"כ מפני זקן אם אתה מטריח אותם לקום נמצא בטל ממלאכתו כל יום, וכן הוא בל' המהרי"ט בחידושו לקדושין פ"י שבא מזמן לזמן לא חשו על הפסד מועט כזה, ע"כ. וגם גוף הפירוש שלו לא מסתבר כ"כ דא"כ העיקר חסר מן הספר שהרי לא מבואר בגמ' כלל הענין של נמצאת מכשילין אלא רק שהיא 'אחת לקיצין' ויותר נראה מזה כהפני משה שעל מה שהקשו בירושלמי הא אינו מחויב לקום באופן שיש לו הפסד תירצו שהוא רק אחת לזמן רב וע"כ תקנו חז"ל שיעמדו לכבודם אע"פ שיש הפסד. וע"ז גופא אמר ר' יוסי בי רבי בון שמכאן נלמד דרך אגב גודל חשיבות עושי המצוה שעומדים לפניהם אע"פ שיש בזה קצת הפסד ממון, ודוק.

וכתב עוד ביד אליהו דעכ"פ הדין אמת כו' יוסי בר אבין בקדושין והוא ר' יוסי בר בון בירושלמי וכן הסכמת הטור ואע"ג דדחינן ליה בש"ס בבבלי ובירושלמי אינו רביה דדרך התלמוד לדחות דרך פלפולא

שהקשה וז"ל ולא ידענא אמאי נייד מטעמא דגמרא, ע"כ. וכן במשנה ראשונה שם כ' דצ"ע שהרמב"ם בפירושו כ' טעם אחר דכבוד ציבור שאני ומשמע דמשום יחיד המביא ביכורים או נושא התינוק למולו א"צ לעמוד וז"א לפני טעם הגמ' דחביבה מצוה בשעתה, ע"כ.

ובאמת כבר קדם להם בקושיות אלו רבינו המהרי"ט ז"ל בחדושו לקדושין שכ' ראיתי להרמב"ן (נראה שהוא ט"ס וצ"ל הרמב"ם) שפי' המשנה שם בל' הוה אע"פ שאין בעלי אומניות רשאים חייבנו לאלו שהם קהל וכבוד ציבור שאני ולפי"ז אם היה עושה המצוה יחיד וכמו אותה שאמרו בירושלמי שם יחיד שנתעצל ולא הביא גדי וקרניו מצופות כסף וכו' ואין החיוב לעמוד מפניו א"נ יחיד עושה מצוה אחרית. וגם משמע מדבריו שאם היו ציבור אע"פ שעסוקין עומדין אפי' בשעה שעסוקין במלאכתן ומהכא לא משמע הכי דאמרין בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה ולא מפליג בין יחיד לציבור. ועוד מגופא דירושלמי שם מוכח דאמרין אילין דקיימין קומי מתא לא מן קומי מתא קיימין אלא קומי אילין דגמלין ליה חסד ולא אמרו קומי ציבור אלא משום דגמלין חסד והווי להו עושי מצוה בשעתה, עכ"ד.

ומכל דברי אחרונים הנ"ל מתבאר לנו תמיהה גדולה בדברי הרמב"ם מאין הוציא טעם חדש כזה לחייב עמידה במביאי ביכורים מפני שהם קהל וכבוד ציבור שאני, וראיתי בספר פרי עץ חיים (עמ"ס ביכורים) סימן נ' שכ' דלולי דמסתפי היה מפרש דברי הרמב"ם באופן אחר והוא שבא לפרש מאי דתנן לפי כבוד הנכנסין היו יוצאים וע"ז כ' שמאחר שחייבים לכבוד הציבור לכך יצאו אנשים הרבה לקראתם ומש"כ הרמב"ם לפי שהנכנסין הם קהל וכבוד ציבור שאני הן המשך למה שהביא לעיל דברי המשנה אלו, ולפ"ז מן והעיקר אצלינו וכו' עד לעמוד הוא דיבור בפ"ע, ומתיבת לפי וכו' עד שאני חוזרים על

שמתרץ דשאני מביאי ביכורים שהיא אתה לקיצין שזהו בלשון תירוץ גמור לזה לכאו' היה לנו לחוש ולתפוס להלכה, ע"ז כ' דאדר' אבין סמכינן טפי משום דמייתי לה בגמ' דידן, ודוק. (אגב המהרי"ט נראה שגורס אתה לקיצין במקום אחת לקיצין).

עוד כ' המהרי"ט א"נ הנהו שנויי דשני היינו לומר דאל"כ אינן חייבים לבטל מלאכתן ולא מחייבי קימה שיש בה חסרון כ"ס אבל מ"מ למדנו שחולקין כבוד לעושה מצוה והיכא דליכא חסרון כ"ס מיהת צריך לקום מפניו. עכ"ד. ויש נפק"מ להלכה בין התרוצים לכאו' דלפי התרוץ האחרון של המהרי"ט נרא' שאה"נ א"צ לקום מפני עושה מצוה באופן שיש איזה הפסד (ורק בביכורים צריך משום טעם מיוחד) ולפי תירוץ קמא נרא' דאפי' כשיש חסרון כ"ס (עכ"פ בהפסד מועט) יש לקום ולכבד עושי המצוה, וילע"ע בזה.

ברם כ"ז הוא ליישב שיטת הרע"ב וסייעתו הנמשכים אחריו שלא יקשה עליהם מדברי הש"ס אולם מדברי המאירי נרא' שתפס להלכה שא"צ לקום מפני עושי מצוה ורק מפני מביאי ביכורים יש לעמוד מפניהם ולשאול בשלומם כדי שלא תהא מכשילן לע"ל, שכן העתיק בחדושו לקדושין ולחולין ומשמע שהבין שהדיחוי שם הוא דיחוי גמור להלכה, ע"ש.

ביאור שיטת הרמב"ם בפיה"מ ברין זה

(עא) בפירוש המשניות להרמב"ם שם (ביכורים פ"ג מ"ג) כתב בזה"ל והעיקר אצלינו אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני ת"ח אבל חיובנו לאלו לעמוד לפי שהנכנסין הם קהל וכבוד ציבור שאני, ע"כ. ומפשטות דבריו יוצא לנו שיטה חדשה בגדר קימה לפני עושי המצוה דכל שהמצוה נעשית ע"י ציבור גדול יש חובה לעמוד בפניהם, ולכאו' הוא פלא עצום שהרמב"ם המציא טעם חדש שאינו לא בבבלי ולא בירושלמי לא בהו"א ולא במסקנא, שו"ר בתוס' אנשי שם שהביא בשם שושנים לרוד

כמפורש שם שלא יאמרו נבזים אנו בעיניהם כו' כפרש"י וק"ל, עכ"ד.

ומשמע מדבריו דבין לפי ההו"א של הגמ' ובין לפי המסקנא חיוב העמידה הוא דווקא בביכורים ולא במצוות אחרות, אלא דבהו"א של הגמרא סברנו שטעם העמידה הוא לכבוד המצוה שנעשית בציבור גדול כזה ובמסקנא הטעם שלא להכשיל ציבור גדול כזה שלא ירצו לבוא בעתיד פן יאמרו נבזים אנו בעיניהם כמו שפירש"י והיינו לעודד את עושי המצוה ולא מחמת המצוה גופא, ועכ"פ בין להו"א ובין למסקנא הוא דין מיוחד שנאמר רק במביאי ביכורים ולא בשאר מצוות אחרות, ומשמע ג"כ לכאור' דאף במצוות אחרות שנעשים בציבור ובאסיפת עם רב ג"כ א"צ לעמוד משום דדווקא במצוה זו יש סברא מיוחדת דאל"כ נמצאת מכשילן לע"ל. ולדבריו שפיר יש מקור נאמן לדברי הרמב"ם שצריך לכבד מביאי ביכורים משום שהם קהל וכבוד ציבור שאני.

ובביאור סברת הרמב"ם לחלק בין יחיד לציבור ראיתי בספר פרי עץ חיים הנ"ל שהאריך בזה טובא והנה הוא לא הביא את דברי המהרש"א בזה אלא כתב דנראה לומר שהרמב"ם תפס לעיקר את דיחוי הגמ' דא"כ נמצאת מכשילן לע"ל ולפי"ז חילק בין יחיד לציבור דדווקא בפני ציבור צריך לעמוד דא"כ נמצאת מכשילן לע"ל שלא ירצו להביא עוד הפעם בציבור דייקא אלא יביאו ביחיד וביאר שם דהחשש שלא ירצו להביא ביכורים בשנה הבאה הוא מחמת הטירחא הגדולה שכרוך בזה שמתכנסין לעירו של אנשי מעמד וישנים ברחוב וכו' וע"כ אם לא יכבדום לא ירצו עוד להביא בציבור ובאמת יש מצוה מיוחדת להביא בכנופיא ולכן כדי לעודדם להביא בציבור תקנו שיעמדו לכבודם.

אמנם נרא' שפירוש זה ברמב"ם דחוק מאוד דלא מסתבר שיתקנו דין עמידה אפי' באופן שיש ביטול מלאכה וחסרון כ"ס רק בשביל הענין שיביאו דווקא בכנופיא, וגם

הציבור המתחיל לבאר הטעם למה צריכים הזקנים והפחות לצאת לקראתם לפי שהם ציבור, וכ' דהעומד למולו הוא קושיית המשנה ראשונה ושושנים לדוד דמוכח מדבריהם שלא למדו כן, ע"ש.

ולענ"ד אין נראה כלל פירוש זה בדברי הרמב"ם למעיין היטב בלשונו ולא יתכן כלל לומר שנפלה בזה טעות סופר ותיבות "לפי שהנכנסים הם קהל וכבוד ציבור שאני" קאי אדלעיל שהרי הוא מבאר והולך למה מפני ת"ח אין עומדין ומפניהם עומדים, וזהו דבר שבאמת צריך סברא גדולה לחלק ביניהם למה מפני כבוד ת"ח שהוא דאורייתא אין בעלי מלאכה עומדין ומפניהם של מביאי ביכורים שאין לזה שום מקור מה"ת לנהוג בהם כבוד בזה צריך לקום ולעמוד אף במקום שיש ביטול מלאכה ודבר כזה אומר דרשני כמו שבארו בבבלי וירושלמי ג' סברות לחלק ביניהם, וע"כ מסתבר שע"ז קאי הרמב"ם בחיבורו לבאר החילוק, ובכלל לא יתכן הגהה זו למעיין היטב בהמשך דברי הרמב"ם. וע"ע בל' הרמב"ם במהדו' קפאח (שהוא מדויק ביותר) שכ' כן וכלל הוא אצלינו אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני ת"ח בשעת מלאכתן וחייבו אותן כאן לעמוד מפני שהם רבים וכבוד ציבור שאני, ע"כ. וברור הוא בלי ספק שהרמב"ם מחלק בדין עמידה בין יחיד לציבור ורק צריך לברר מאין הוציא מקור לסברא חדשה שלו ולמה נייד מטעם הכתוב בגמרא.

(עב) אמנם מדברי המהרש"א בח"א לקדושין שם נראה שמפרש הרמב"ם כן את דברי הגמ' בקדושין דהטעם הוא משום כבוד הציבור, וז"ל המהרש"א ומה טעם במצוה זו בשעתה ולא אמרו לעמוד מפני העוסק במצוה אחרת כ' הרמב"ם בפיה"מ לפי שהפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם וכשנכנסין שוב הוי קהל וכבוד ציבור שאני, ולמאי דדחי וקאמר דשאני התם דא"כ אתה מכשילן לעתיד היינו נמי דווקא במצוה זו שבאים לשם בכבוד גדול

שהחובה לכבד מביאי הביכורים הוא משום שהפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם וכשנכנסין שוב הוי קהל, א"כ פשוט דטעם זה ל"ש רק בירושלים ולא בשאר עיירות, ודוק.

עג) באופן אחר נרא' ליישב ולבאר דברי הרמב"ם לולי דברי המהרש"א והוא דלא דווקא במצות ביכורים איירי הרמב"ם אלא גם בכל מצוה שיש בה משום כבוד הציבור צריך לעמוד מפניהם. (וכן מוכח מהמהרי"ט ומשנה ראשונה הנ"ל) וכ"כ בספר עיניים למשפט (קדושין לג) כביאור שיטת הרמב"ם די"ל ג"כ שסמך הרמב"ם על התירוץ הראשון שבירושלמי על הקושיה למה מפני ת"ח אין עומדין ומפניהם עומדין ותירצו דשאני הכא שהיא אחת לקיצין, כלומר שזה רק לזמנים ידועים ומתאים לטעמו של הרמב"ם שלא בכל יום מזדמן ציבור כזה משא"כ ת"ח, ונוכל רק להסיק מזה שמפני רבים העושים המצוה צריכים לקום ולא מפני יחיד.

וכתב עוד בעיניים למשפט ולא עוד אלא שגם בתי' השני אפשר להעמיס כוונה זו שאמרו בלשונם בפני 'עושי' מצוה וסמכו מיד הא דקיימי מקמי גומלי חסדים שהם רבים וגם בגמרא שלנו אפשר לומר כן, והרע"ב במשניות כתב רק שמטעם זה עומדים מפני נושאי המיטה ומפני נושאי התינוק לברית מילה שהם רבים.

והנה מש"כ דנושאי התינוק לברית מילה הם רבים לא זכיתי להבין דוודאי רק אחד הוא זה שנושא התינוק לברית (בין אם כוונתו לקוואטער ובין אם כוונתו לאבי הבן שנושאו אח"כ) ואולי כוונתו דעכ"פ מצוות מילה נעשית ברבים וצ"ע. ובגוף דבריו יש להעיר דלויית המת אינה אחת לקיצין ואפ"ה מבואר בירושלמי שיש לעמוד בפני המלרים, וע"כ שאין הכוונה 'אחת לקיצין' שהיא מצוה שנעשית ע"י ציבור גדול שמביאים בכורים ומכח זה נלמד גם בכל מצוה שהיא בציבור דא"כ הא אינו תלוי כלל בזה שהוא בא לקיצין ולעתים ידועים אלא העיקר הוא

בסברא הדבר דחוק מאוד כמבואר למעיין, וגם בלי הגמ' והרמב"ם לא משמע כן אלא משמע דהוא תקנה לכבוד הציבור עצמו כמוש"כ הרמב"ם וגם מדברי הגמ' נראה דהחשש הוא שנמצאת מכשילן לע"ל שלא יביאו ביכורים כלל ועיקר, וע"ש שגם הוא עצמו הרגיש בדוחק שבדבריו.

ולכן פירש שם באופן אחר לחלק בין יחיד לציבור והקדים שם לחקור אם עיקר הדין הוא לכבדן או שלא לבזותן והוכיח מרש"י בקדושין דהעיקר שלא לבזותן, ועפי"ז כ' דיש לחלק בין יחיד לציבור, דכשאין עומדין לפני היחיד אין בזה בזיון כ"כ וגם יתכן שלא הרגישו בהכנסו ולכן לא טרחו לעמוד מפניו, משא"כ בציבור שבודאי יש קול המולה גדולה כבואם לעיר אז וודאי אם לא יעמדו מפניהם יש בזה בזיון וזולול בכבוד הציבור, ומכח סברא זו למד הרמב"ם מדברי הגמ' דדווקא מפני כבוד הציבור צריך לעמוד שלא להכשילן לע"ל, שאם לא יכבדו אותם לא יביאו ביכורים כלל בשנה הבאה, וע"ש שכ' ליישב לפי"ז למה דווקא אנשי ירושלים היו קמים מפניהם ולא אנשי שאר הערים שמביאי הבכורים עברו דרכם, דלהנ"ל א"ש דמספיק שיעמדו לפניהם פעם אחת ועי"ז שוב לא ירגישו עצמם נבזים.

ולענ"ד מסתבר יותר לחלק באופן אחר קצת, והוא ע"ד הסברא שכ' המהרש"א דכשבאים בציבור באין בפועל באופן מכובר יותר כמבואר במשנה וגם או יוצאים לקראתם הפחות והסגנים וכו' ואם אנשי ירושלים ובעלי המלאכה שלה ישארו אדישים לבואם של מביאי הבכורים ולא יכבדום יש בזה בזיון טפי משא"כ ביחיד שבפועל אינו מגיע כ"כ באופן מכובר ע"כ אין כאן שום הרגש בזיון ואין כאן חשש מכשול לע"ל. ומש"כ לבאר חילוק בין אנשי ירושלים שצריכים לעמוד מפניהם ואנשי שאר עיירות שלא נתחייבו לקום לכבדם, לענ"ד אין כאן מקום לקושי' לפי"ד הרמב"ם ועל פי מה שפירשו המהרש"א

ועוד אם משום דחביבה מצוה בשעתה למה לא יעמוד לפני כל ההולכים לדבר מצוה כגון ההולך עם הלולב וכו' (ועי' להלן מה שנכתוב בזה בס"ד), ופירש שם דיש תקנ"ח מיוחדת בביכורים שיבואו בכנופיא ברב עם וחלק מהתקנה הוא שיהגו בהם כבוד מיוחד כדי לעודדם לבוא ברב עם ולכן מה"ט יוצאים חשובי העיר לקראתם לפי רוב הנכנסים היו יוצאים ומה"ט נמי תקנו שיעמדו בעלי אומניות לפנייהם ולא חששו לאיסור גזל והפקר ביי"ד הפקר וזש"כ הרמב"ם דטעם התקנה הוא לפי שהנכנסים הם קהל וכבוד ציבור שאני דהיינו דסיבת התקנה שיבואו ברוב עם. ולפי"ז י"ל שמש"כ בירושלמי שעומדין בפני עושי מצוה אין הכוונה כלל על המצוה של בכורים אלא על המצוה של תקנ"ח שיבואו בכנופיא, דמחמת תקנה זו התירו וחיבו חז"ל לבעלי אומניות לקום אף שעוסקים במלאכת אחרים, אבל משום עצם המצוה אין שום סיבה שיהיה מתור להם לגזול דמ"ש מצוות ביכורים משאר מצוות, והיינו טעמא נמי דמייתי בירושלמי שעומדים לפני מלוי המת ולא מפני המת עצמו, והיינו שבהלויית המת יש ג"כ ענין מיוחד לבוא בקהל גדול דכנתניה כך נטילתה כראי" בפ"ב דכתובות וע"כ בזה יש ג"כ ענין מיוחד לקום לכבודם לעודד אותם (ואפשר דגם בזה מותר לעוסקים במלאכת אחרים דגם זה הוא תקנה מיוחדת, וצ"ע).

ומבואר לפ"ז דלרמב"ם אין שום ענין לעמוד מפני יחיד שמביא ביכורים אלא דווקא בשביל ציבור, וגם בצירור שעוסק במצוה אחרת א"צ לקום מפניהם עכ"פ באופן שיש חשש גזל אלא רק בביכורים (ואולי גם בלויית המת) משום שהוא תקנ"ח מיוחדת והפקר ביי"ד הפקר. (שוב התבוננתי שזהו קצת כעין הפירוש שהבאתי למעלה מספר פרי עץ חיים והקשיתי עליו, אמנם כאן הדבר מוסבר יותר בטו"ט). אמנם הפירוש מחודש מאוד דלא כהבנת כל

שנעשית ברוב עם, ולכן אפי' לוית המת שאינה לקיצין כיון שהוא ברוב עם יש לעמוד לכבוד העוסקין. ובהכרח שאם נרצה להעמיס את שיטת הרמב"ם בתיורן בתרא של הירושלמי ע"כ שזה לא כתיורן קמא של הירושלמי וכמו שנתבאר.

שוב ראיתי בספר הנפלא דרך אמונה להגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א שכ' ליישב כן את שיטת הרמב"ם (ע"ש בח"ד הלי' ביכורים פ"ד הי"ז) דאפשר דרבינו למה זה ממ"ש הירושלמי אח"כ ר"י בר בון בשם ר"ה בר חייא בא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה שמפני זקן אין עומדין ומפני עושי מצוות עומדין א"ר יוסי בר בון אילין דקיימי מן קומי מתא לא מן קומי מתא אינון קיימין אלא מן קומי אינון דגמלין ליה חסד, הרי מבואר במסקנת הירושלמי דר"י בר בון לית ליה טעמא שהיא אחת לקיצין שהרי הלוית המת אינה אחת לקיצין וגם טעמא דחביבה מצוה בשעתה וטעמא דשלא תהא מכשילן לע"ל כ"ז לא שייך בנושאי המת ולכן ס"ל לרבינו דלר' יוסי בר בון טעם אחר הוא משום דמצוה העשויה ברכים צריך לכבדם ולכן קאמר מפני עושי מצוות ולא קאמר מפני עושה מצוה דווקא רבים כמו מלוי המת צריך לכבדם ולא יחיד העושה מצוה.

הרי שבארנו עד עתה את שיטת הרמב"ם בבי' אופנים או שהוא סבר שזהו דין מיוחד בביכורים או שהדין כך בכל המצוות שנעשים בציבור, ובביאור הסברא הראשונה למה דווקא במביאי ביכורים יש חיוב מיוחד לעמוד לפנייהם נתקשינו טובא וכתבנו לעיל כמה סברות בזה, אמנם כעת מצאתי ביאור חדש בזה בספר ארץ הבחירה עמ"ס ביכורים (וינר, תשנ"ו) שהסביר את שיטת הרמב"ם בפיה"מ בטו"ט דדווקא בביכורים יש חובה מיוחדת לעמוד יותר משאר מצוות שבאות בכנופיא.

ומקדים שם לשאול למה באמת חייבו בעלי אומניות לעמוד אפילו כשעוסקים במלאכת אחרים ולא חששו לאיסור גזל,

צדקה כיון שעוסק במצוה, והוסיף די"ל דמש"כ בכתבי האר"י ז"ל שיש לעמוד כשנותנים צדקה (היינו מצד שמקיים מצוה דאורייתא צריך להיות בעמידה, ולכאור' תיפול"ל דצריך לעמוד מפני הגובה שעוסק במצוה, ע"ז מתרץ) י"ל אפילו כשנותן לעני בעצמו או כשנותן במתן סתר או צריך להטעם שכתב שם אבל כשנותן להגבאי כשגובה על יד צריך לעמוד מצד שהולך בדבר מצוה כמ"ש יהיה חלקי מגובי צדקה, ע"כ. וגם בדבריו מפורש שגם בפני יחיד שעוסק במצוה צריך לעמוד לפניו.

וכן נראה לכאורה גם מדברי הרע"ב במשניות שכתב ומטעם זה עומדין מפני נושאי המיטה שהמת בה ומפני נושאי התינוק לברית מילה, עכ"ל. ואף שכתב זה בל' רבים "נושאי" התינוק מ"מ נראה שהוא לאו דווקא שהרי אחד הוא שנושא את התינוק לברית מילה, הרי שאף אדם אחד שעוסק במצוה יש דין שצריך לקום מפניו.

גם מדברי החיד"א בברכי יוסף (יו"ד סימן רס"ה) נראה שמסכים לשיטת הט"ז שיש לעמוד בפני כל מי שמקיים מצוה והעיר שם הט"ז שלא זכר דהאי דקאמר בירושלמי אילין דקיימן מקמי מיתא וכו' הוא ר' יוסי בר בון עצמו דאמור בגמרא קדושין משמיה בא וראה כמה חביבה מצוה וכו' וכן איתא למימרא זו שם בירושלמי דביכורים מקמי הך משם ר' יוסי בר בון נמי בא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוות וכו' ותי דשם בירושלמי אמרו עושי מצוה וכל כי הני כיפי תלי טפי מעלי לדבריו ז"ל דהוא בעל המימרא עצמו ותו דשתיהם בדיבור אחד נאמרו בירושלמי ותו דנקט עושי מצוות וכי האי הו"ל להט"ז לאודעי ולדיוקי וכו'.

ובשירי ברכה (אות א') חזר להוסיף דעכשו ראה בספר התשב"ץ (לתלמיד מהר"ם בן ברוך) שבא לידו מקרוב (סימן תקלח, תקלט) שהביא הא דר' יוסי בשם ר' חנינא כמה גדול כוחן של עושי מצוה וכו'

המפרשים דברי הרמב"ם והירושלמי, וצ"ע ואכמ"ל.

דעת הפוסקים בדין זה

עד) אחר שבררנו סוגיית הגמרא ודעת הרמב"ם בענין זה עד כמה שידינו יד כהה מגעת ועד כמה שהדבר יכול להיות נוגע לענייננו לברר חובת העמידה בברכת חתנים מהאי טעמא. יש לעיין מהו דעת הפוסקים בדין זה, ומהו הגדר של "חביבה מצוה בשעתה" באיזה מצוות יש חיוב לעמוד בפני המקיים ובאיזה מצוות לא שייך חוב זה, ועפי"ז נוכל לבא בעזה"י אל המכוון לברר דין עמידה בחופה מהאי טעמא.

כתב הט"ז ביו"ד סימן שס"א עמש"כ שם המחבר ס"ד אפילו במקום שאינו צריך ללוות את המת צריך לעמוד מפניו, ופי' הט"ז דהיינו מפני העוסקים עמו שהם גומלי חסדים כ"ה בטור בשם ירושלמי דקאמר אילין דקיימי מקמי מיתא וכו' ומ"מ ג"ל ללמוד דבכל דבר מצוה שאדם הולך ומתעסק בה יש לעמוד לפניו וכן משמע בפ"ק דקדושין א"ר יוסי בר אבין בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים בעלי אומניות ומפני תלמידי חכם אין עומדין משמע כל מצוה, עכ"ל.

ומפורש בדברי הט"ז שפסק להלכה דבכל מצוה שאדם עוסק בה מחוייבים לעמוד מפניו, וגם מדויק בלשון הט"ז שלא חילק בין רבים ליחיד כמו שמורה פשטות ל' הרמב"ם שהבאנו לעיל אלא הט"ז פסק דבכל דבר מצוה שאדם הולך ומתעסק בה משמע אפילו יחיד.

ובאמת כבר כתוב כן בספר חסידים (סימן תק"פ) אפילו עמי הארץ נושאין את המת או עוסקין במצוות יש לעמוד כנגדן שהרי כנגד מביאי ביכורים עומדין, ולכן אם ע"ה עוסק במצוה יעמדו כנגדו, ע"כ. וגם בדברי הס"ח מפורש דאפילו יחיד שעושה כל מצוה צריך לעמוד לפניו.

וכן פסק בשו"ת יד אליהו סימן נ"ד שהובא לעיל דצריך לעמוד בפני מי שגובה

ונראה ליישב בדרך אפשר דבריו הרמב"ם לא היו תיובתייהו דהני פוסקים משום דאף שמדברי הגמרא א"א להוכיח שיש חובה לעמוד בפני יחיד העוסק במצוה דאפשר דדווקא ברבים שמביאים ביכורים כמ"ש הרמב"ם מ"מ י"ל דזהו דווקא במקום שיש ביטול מלאכה וחסרון כיס דבזה איירי הגמרא והרמב"ם, והיינו שאין חיוב לבטל מלאכה רק אם הוא בשביל כבוד ציבור שעוסקים במצוה, אבל אה"נ במקום דליכא הפסד ממון ואין חשש ביטול מלאכה בוודאי עדיין אפשר ללמוד מדברי הגמרא שיש מצוה לעמוד מפניהם כיון דעכ"פ עוסק במצוה ויש ענין לקום בפני מי שמקיים מצוה. ונמצא דגם הרמב"ם יכול להודות דגם ביחיד יש חובה או עכ"פ מצוה לעמוד במקום שאין ביטול מלאכה. וזהו קצת מעין הסברא שהבאנו לעיל בשם המהרי"ט לבאר תירוץ הירושלמי שניא הכא שהיא אתת לקיצין דהיינו שדווקא בביכורים יש לעמוד אפי' במקום חסרון כיס משא"כ בשאר מצוות שא"צ להפסיד ממון בשביל זה, וה"נ י"ל ביישוב דברי הט"ז והרמב"ם, וכן ראיתי בעיניים למשפט שצידד כן וכי דאם לזה כוונת הט"ז והס"ח א"ש אך לא משמע כן. ע"ש ואכמ"ל יותר.

אגב ראיתי לעורר דבר פלא קצת והוא מה שראיתי בשו"ת מהרי"ט"ן החדשות (מכון) סימן א' בשאלתו של ר' ישראל גנ'ארה שכתב שם דנראה לו שיעמוד הכהן על רגליו כאשר מביא אבי הבן את בנו לפרותו, ומאריך בזה ומסיים ועוד ראיה למנהג מדאיתא במס' ביכורים כו' ואיתא בירושלמי וכו' וא"כ הכא הוי מצוה ואין כבוד המצוה שיהא אחד יושב ואחד עומד, והסכים עמו המהרי"ט"ן בתשובתו שם וז"ל ועל שקמת והסכמת שיקומו ויעמדו שני האנשים הכהן ואבי הבן לכבוד המצוה הטבת לראות וכן אנו נוהגים ונכון הדבר, ע"כ. ולענין צ"ע קצת דלכאור' אי ס"ל הטעם שכתוב בירושלמי שיש לעמוד מפני עושי מצוה א"כ הוא חיוב המוטל על כל

וכי מכאן נראה שחייב אדם לעמוד בפני עושי מצוה, ע"כ.

וכן מצאתי בשלטי הגבורים שעל המדרכי בשבת פרק ר' אליעזר דמילה ס"י תכ"ב וז"ל הר"ם היה עומד בשעת קריה"ת ובשעה שמלין התינוק והביא ראיה מן הפסוק ויעמוד כל העם בכרית וראיה מן התלמוד המל כו' העומדים שם אומרים כשם שנכנס וכו' וגם ראיה מן הירושלמי דקאמר כיצד היו מביאים ביכורים השור הולך לפניו וקרנותיו מצופים זהב ועטרת של זהב בראשו והחליל מכה לפניו הגיעו קרוב לירושלים עטרו ביכורים והפחות והסגנים יוצאים לקראתם וכל בעלי אומניות עומדים לפניו ואמרו בגמרא אמר ר' יוסי בשם רב הונא בא וראה כמה גדול כוחן של עושי מצוה שבפני זקן אין עומדין ובפני עושי מצוה עומדין מכאן ראיה שאדם חייב לעמוד לפני עושי מצוה, עכ"ד.

וכן הביא המהרי"ט בחידושו לקדושין ל"ג בשם האחרונים שלכן נהגו לעמוד כשכא בעל הברית למול את בנו שהוא עושה מצוה בשעתה, ע"כ. הרי שתפס להלכה את דברי הרע"ב וסייעתו שיש לעמוד בפני כל מי שמקיים מצוה בשעתה, אפילו יחיד.

ולכאור' צ"ע על כל דברי הפוסקים הנ"ל שפסקו שיש לעמוד אפילו בשביל יחיד שמקיים מצוה בשעתה מדברי הרמב"ם בפיה"מ שהבאנו לעיל אשר לפי המבואר בפשטות כוונת דבריו הרי שיש לחלק בין יחיד לציבור דדווקא מצוה הנעשית בציבור יש לעמוד מפני כבוד הציבור, והנה מדברי המהרי"ט שם מוכח שחולק על הרמב"ם שכתב דמדברי הרמב"ם מתבאר דיחיד העושה מצוה א"צ לקום מפניו ומסוגיית הבבלי והירושלמי לא משמע הכי ושוב כ' דנהגו לעמוד גם בשביל בעל ברית כשמביא התינוק למול דהיינו אפילו שהוא יחיד ודלא כדעת הרמב"ם. אמנם מדברי שאר הפוסקים והט"ז בראשם יש לעיין בשיטתם מי נימא פליגי אהרמב"ם או לא.

כולם, וא"כ אין לדבר סוף וכל רגע ורגע יצטרכו לקום בשביל איזה מצוה אחרת, ועמך כולם צדיקים, ואפילו ריקנים שבך מלאים מצוות כרימון, וכל מי שמסתובב קצת בחברת אנשים לא יהיה לו מנוחה שכל רגע יצטרך לקום בשביל כבוד עושי המצוה לפי דעת הט"ז וסייעתו והוא דבר שאין הדעת סובלתו, וצריך ביאור א"כ מהו גדר הדבר בשביל איזה מצוה צריכים לקום לפי הט"ז ובשביל איזה מצוות גם הט"ז מודה שאין צורך לקום ממקומו לכבוד עושיה.

והנה באמת יש להוכיח מגוף הסוגיא בקדושין שלא בשביל כל מצוה בעולם צריכים בעלי אומניות לקום אלא יש איזה חילוק בזה, והראיה שהרי אמרו שם בגמ' אמר ר' יוסי בר אבין בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי מפניהם עומדים מפני ת"ח אין עומדין, ולכאור' אם היה חיוב לעמוד בפני כל מי שעוסק במצוה א"כ יצטרכו לעמוד גם בשביל הת"ח מצד שעוסק במצות לימוד התורה ששקולה כנגד כל המצוות, ועיין בתוס' סוטה דף כא. שכתב דברים נוראים בזה וז"ל סתם תלמיד חכם תורתו אומנותו ועוסק בה ומהרהר כל שעה ואינו הולך ד' אמות בלא תורה, עכ"ל, וכיון שאינו הולך ארבע אמות בלי תורה א"כ למה לא יתחייבו בעלי אומניות לבטל ממלאכתם לקום ממקומם מצד שמקיים כעת מצות לימוד התורה, ואפילו אם נדחה זה ונאמר דרוב ת"ח אינם בדרגה זו ואין עוסקין בתורה כל שעה ונמצא דאין כאן קיום מצוה בזאת השעה, מ"מ לרוב ימצא שהת"ח יהיה בדרכו ללכת ללמוד תורה ולכאור' גם זה עסק מצוה, ולמה יגרע זה מהבאת בכורים שאף שאין מקריב ביכורים ברגע זה אלא הולך הוא בדרכו להביא ביכורים לביהמ"ק ואפ"ה יש ענין לקום לכבודם לכבדם ולחוקם ה"ג בת"ח שהולך בדרכו להרבצת תורה שאין לך מצוה גדולה מזו למה לא יקומו לכבודו.

ובאמת הוא פליאה עצומה על מה שמשמע ממשטות דברי הט"ז וס"ח

הציבור הנאספים שם ולא רק הכהן שהוא משתתף במצוה זו, וכיון שהרב השואל הביא האי טעמא דירושלמי ע"מ להוכיח שהכהן צריך לעמוד א"כ מה"ט היה לו לומר דגם כל הציבור צריכים לעמוד בשעת פדיוה"ב, וצ"ע ויש ליישב.

שוב ראיתי בספר אמרי אמת לקוטים על פדיון הבן שכתוב שם שגיסו הרב מבנדין ז"ל שאלו אם צריכים לעמוד בשעה שפודים את הבן והתינוק אינו לפנינו וענה לו שדווקא אצל התינוק צריכים לעמוד מפני כבודו אבל כשאינו פה אז רק המברך צריך לעמוד, ואחרי ר' משה בצלאל הי"ד ז"ל אמר שאולי מפני שאנו רואים שנעשית המצוה צריכים לעמוד, א"ל וכי כשרואים אדם מניח תפילין צריכים לעמוד ואעפ"כ עמד, ע"כ לשון המעשה הנדפס בספר אמרי אמת, הרי שהוא מחלק בין כשהתינוק לפנינו שאז יש לכולם לעמוד לבין היכא שאין מביאין התינוק שאז רק המברך יעמוד, אמנם בנוגע לניד"ד מה שצריך לקום בפני עושי המצוה אמר האדמו"ר בעל האמרי אמת וצ"ל דאין בזה חיוב דא"כ יצטרכו לעמוד גם בפני אדם המניח תפילין וא"כ אין לדבר סוף ועיננו רואות שאין אחד שנוהג בזה, אמנם למעשה עמד ויתכן שהוא מפני כבוד אחיו או שס"ל דבאמת נכון לעמוד בפני כל מצוה, וצ"ע. וראה להלן בסמוך.

בגדר חביבה מצוה "בשעתה":

שיפת הנוב"י

עה) אך באמת צריך להבין את גדר הדין של קימה לכבוד עושי המצוה, דלכאורה לפי מה שנראה ממשטות דברי הט"ז שצריך לעמוד בפני כל מי שמקיים איזה מצוה בעולם א"כ יצטרכו לעמוד בפני מי שמניח תפילין כמו שהקשה האמרי אמת (ואולי גם בשביל מי שהולך עטור בתפילין שהרי מקיים מצוה) ובפני מי שמתעטף בציצית וכן בשביל מי שקורא קריאת שמע ואפילו מי שלומד תורה ברגע זה (אע"פ שאינו ת"ח) ג"כ יצטרכו לקום שהרי תלמוד תורה כנגד

שלא אמרו כן אלא במצוות הנוהגות בכל יום, שאם אתה מחייב האונן בהם נמצא ברוב פעמים יתבזה המת ולא יהיה מתעסק עמו, אבל המצוות הנוהגות בזמנים ידועים ואין להם תשלומין, דחביבה מצוה בשעתה, בזה אין אנינות רוחה אותה. ואף שגם תפלה וק"ש אף שנוהגים למחר מ"מ מצוה זו כבר עברה ועבר זמנו בטל קרבנו, מ"מ לא מקרי חביבה מצוה בשעתה.

והוסיף הנוכחי להביא ראיה לזה מעניינו וז"ל ותדע שהרי רצה לומר במסכת קדרושין דף לג. דהא דכל בעלי אומניות עומדים מפני מביאי ביכורים, שהוא משום חיבוב מצוה בשעתה, ואטו יקומו בעלי אומניות בכל יום מפני קורא ק"ש בעונתה, הא וודאי ליתא, דהרי אטו תלמוד תורה לאו מצוה בעונתה היא, וכל שעה אין לה תשלומין בחברתה שהרי אח"כ הוא כתב לעצמו, וא"כ למה בפני ת"ח אין עומדין, והא אי אפשר לת"ח בלא לימוד תורה דרך הילוכו דכתיב והגית בו יומם ולילה, אלא וודאי שמצוה שאינה נוהגת בכל יום חביבה יותר, עכ"ל.

ומדבריו למדנו יסוד חדש בביאור גדר דין זה דמה שצריך לקום בפני עושי מצוה היינו דווקא משום דחביבה מצוה "בשעתה" ובשעתה היינו שאין המצוה נוהגת בכל יום ומשום כך המצוה חביבה יותר וצריך לכבדה טפי, ונמצא לפי"ז דלדעת הט"ז והס"ח והברטנורא וסייעתם שפסקו כהאי טעמא בגמרא שיש לכבד עושי מצוה משום דחביבה קיום מצוה בשעתה, היינו דווקא במצות שאינם תדירות ונוהגות לפרקים רבזה איכא חביבות מיוחדת כמוש"כ הנוכחי ובוה צריך לעמוד ולא בשאר מצוות זולת זה.

ואם נתפוס לנכון הגדרה זו גם בכוננת דברי הט"ז נראה שיתיישב לנו כל מה שהקשינו לעיל על שיטתו דמשמע דבכל מצוה צריך לעמוד בפני המקיימו, דא"כ אין לדבר סוף, דלפי ביאורו של הנוכחי שפיר יש חילוק בזה דדווקא מצוות כגון מילה, פדיון הבן, נשואין, ביכורים וכדומה או יש חיוב

שהוכיחו מהגמ' שיש לעמוד בפני כל מי שעושה מצוה בשעתה דהא מהגמ' גופא מוכח לכאור' דלאו בכל מצוה ממש יש לעמוד כמו שהוכחנו, וגם דלא יתכן לומר שיצטרכו לקום בפני כל מי שמקיים מצוה בעונתה דא"כ אין לדבר סוף כמו שהקשינו לעיל, ולפלא שלא ראיתי לע"ע מי מהאחרונים שיעיר בזה על הט"ז והס"ח, ולכאורה יש כאן תמיהה עצומה.

ומצאתי בפני יהושע בקידושין שם שנגע קצת בנקודה זו ואעתיק בזה תמצית דבריו דאע"ג דבכל דוכתי פשיטא לן דת"ת עריך ממצוה אף בשעתה מ"מ נ"ל דשאני הכא דמה שהן עומדין מפני מביאי ביכורים היינו דבהאי שעתא גופא עסקי במצות הבאת ביכורים גופא והיינו דקאמר "בשעתה" משא"כ בקימות ת"ח אפשר דבהאי שעתא לא עסיק הת"ח בתורה, ואע"פ דלפי"ז סברא פשוטה היא אפ"ה דחי ליה הש"ס משום דאיכא נמי סברא איפכא דסו"ס גזיה"כ לקום בכל עת מפני ת"ח ואפ"ה אין בעלי אומניות עומדים מפניהם וכ"ש בקימה לפני עוסקי במצוה דלא רמיזי באורייתא כלל דהו"ל דאין בעלי אומניות עומדים כי אין צורך כלל לעמוד מפניהם אי לאו משום דא"כ אתה מכשילן כו' עכ"ד.

ומבואר שגם הפנ"י הרגיש קצת בקושיה זו דגם בתלמיד חכם יש ענין של קיום מצוה של לימוד התורה וע"ז כ' דאפשר דבהאי שעתא לא עסיק בתורה ונמצא דלא הוי מצוה בשעתה, אבל עכ"פ יש להקשות עדיין גם לפי דבריו דמ"מ באופן שהת"ח עוסק בתורה כשהולך בדרך או יצטרכו בעלי אומניות לקום מפניו ובגמרא לא חילקו כלל בזה אלא אמרו מפניהם עומדים ומפני ת"ח אין עומדין, וע"כ שיש בזה איזה חילוק דלאו משום כל מצוה שאדם מקיים יש חיוב לעמוד מפניו, וצריך ביאור מה הגדר.

והנראה בביאור דעת הט"ז וסייעתו, ע"פ מה שראיתי בס"ד בשו"ת נודע ביהודה קמא סימן כ"ז שהאר"ך שם בידינו אונן שפטור מכל המצוות ויצא לחלק שם בדבר החדש

הוא של בכור אחר וכל נשואין הוא של חתן אחר ובוודאי יש כאן מצב מיוחד של חביבה מצוה בשעתה והסברא נותנת שיצטרכו לקום לכבדם גם בזה, אך מ"מ אינו דומה לגמרי לביכורים ושופר דשם יש חביבות יותר משום דהוי ממש לפרקים כמו שכתבתי לעיל, וצ"ע בזה.

ונלע"ד דיש לפשוט ספק זה מדברי הירושלמי שאמרו שם אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינן קיימון לון אלא מן קומי אילין דגמלין ליה חסד, ולעיל מזה אמרו בירושלמי גדול כוחן של עושי מצוות שמפני זקן אין עומדין ובפני עושי מצוה עומדין, ולפי דברי הנוב"י הרי שהגדר בזה משום דהמצוה באה לפרקים ולעתים רחוקות ולכן הוי חביבה טפי, ולכא"ו מצות לויית המת וההתעסקות בצרכי המת אינה מצוה נדירה ואינה באה לפרקים, ולצערינו הרב דבר זה נוהג כמה פעמים ביום ואפ"ה מבואר בירושלמי דיש בזה ענין חביבה מצוה בשעתה וצריך לקום לכבודם, ולכא"ו יש מזה פירכא ותיובתא על הנוב"י.

ומכא זה נ"ל להוכיח דגם זה נחשב מצוה חביבה שבאה לפרקים דאף שנוהגים הרבה פעמים במצוה זו וגומלים חסד עם המתים מ"מ הרי כל פעם יש התעסקות במת אחר וכל מת הוי מצוה נדירה וחביבה במיוחד, שחולק לנפטר הוה את כבודו האחרון בעולם, ולכן אמרו בירושלמי שיש לעמוד לכבודם דגם זה הוי בגדר חביבה מצוה בשעתה, וכמו שבארנו.

ואם כנים אנחנו הרי שהרווחנו בזה ג"כ מקור לדברי הפוסקים שיש לעמוד בכרית ממילה כמוש"כ הרע"ב והמהרי"ט והנמשכים אחריהם משום דגם זה נחשב מצוה בשעתה, וכן מצות נשואין שכ' הכנה"ג שהבאנו בראש דברינו שיש לעמוד בשעת אמירת השבע ברכות מה"ט ג"כ א"ש להני"ל דגם זה הוי מצוה חביבה דאצל חתן זה הוא מצוה חביבה מאוד שמקיימה פעם אחת בכל ימי חייו וע"כ יש לעמוד מטעם חביבה מצוה בשעתה, וכן במי שאוסף

לעמוד כיון שאין אלו מצוות הנוהגות תדיר כל יום משא"כ קריא"ש תפילין ולימוד התורה שנוהגות כל יום בזה אין אותה החביבות וא"צ לעמוד לפני עושיה, כנלע"ד בביאור שיטת הט"ז לכא"ו.

אמנם באמת עדיין צ"ע הגדר בזה דמצוות כגון מילה, פדיוה"ב, נשואין, לויית המת, צדקה וכדו' הרי הם מצוות שבפועל נוהגות תדיר שכל יום יש אנשים אחרים שעושים ברית מילה לבניהם וכן בפדיוה"ב ונשואין ודומיהם ואכתי לא דמי למצות ביכורים שהיא מתקיימת רק פעם אחת בשנה כמו שאמרו בירושלמי שהיא אחת לקיצין ואף שיחיד שלא הביא ביכורים יכול להביא גם אח"כ מ"מ עיקר הענין של הביכורים היה באסיפת עם רב כמוש"כ לעיל בביאור דעת הרמב"ם בזה וא"כ עדיין אפשר לחלק דדווקא מצוה שהיא לפרקים ממש כמו ביכורים בזה יש חביבות מיוחדת ושייך בזה הענין של חביבה מצוה בשעתה ונוכל ללמוד מזה מצות שופר ומגילה וכדו' שהם ג"כ נוהגות פ"א בשנה אבל מילה ופדיון הבן ודומיהם צ"ע לכא"ו אם יש לדמותה לביכורים ונאמר דיש בזה אותה חביבות מיוחדת שנצטרך לקום לפנייהם שהרי למעשה קיום מצוות אלו שייך תמיד.

אך לאידך גיסא אפשר ג"כ לחלק דאינו דומה לתפילין וציצית וק"ש ותורה שהם נוהגות אצל כל אחד ואחד באופן פרטי ממש בכל יום והוי אצלו מצות תדירית שאינם לפרקים וע"כ כשרואה חבירו מניח תפילין אינו מחויב לקום כיון שאין כאן כ"כ מצב של חביבות המצוה באופן מיוחד, משא"כ מילה שאינה מצוה תדירית אצל כא"ו ובוודאי יש שמחה מיוחדת לאב ביום שמכניס את בנו בכריתו של א"א וכן בפדיוה"ב וכן בנשואין שאצלו בפרטות הוי שמחה יתירה ע"כ הדעת נוטה דגם לחבירו שרואה את ענין קיום המצוה שלו יהיה צריך לקום לכבוד המצוה ועושיה דחביבה מצוה בשעתה, דכל ברית מילה הוא קיום מצוה אצל תנוק אחר, וכן כל פדיון

דבשו"ת מחנה חיים השיג על ע"ד הנוב"י הנ"ל, ולכשנרדק היטב בדבריו נ"ל שנוכל ללמוד מזה שיטה חדשה וגדר חדש בדין קימה לפני עושי המצוה באיזה מצות צריך לקום לפני המקיימן ובאיזה אין צריך לקום בשביל המקיים אותם.

דיעויין שם בחלק ג' (אור"ח סימן ד') שהעיר על הנוב"י דלדעתו יפלא בשלמא המביאים ביכורים שבאים מארץ רחוקה ובעלי אומניות לא יביאו ביום ההוא ביכורים או מכבדים להעוסקים במצוה היום אבל אטו הבעלי אומניות לא קוראים ק"ש בכל יום ולא עוסקים בתורה בכל יום הגם שהם עוסקים מעט ות"ח עוסק הרבה בת"ת הלא אחד המרבה ואחד הממעיט אך שיכוון לבו לשמים, ועי' ר"ן נדרים דף ח' הואיל אי בעי פטר נפשיה בק"ש ערבית ושחרית, ונהפוך מצינו שיש למצוה הנוהגת בכל יום מעלות תדיר כמבואר בזבחים תדיר קודם למצוי ודוק. ועוד דשם דווקא אם רבים עוסקים בהבאת ביכורים עומדין ולא בעבור היחיד, וכ"כ המהרי"ט בחידושו בשם רמב"ן יעוי"ש (א"ה נראה שהוא ט"ס גם במהרי"ט וצ"ל רמב"ם ודוק) ועי' בירושלמי דאמרי אילין דקיימא קמי מיתא לא מפני המת עומדים אלא מן אינון דגמלים ליה חסד ודוק, עכ"ד המחנה חיים.

והיינו שמשיג על הנוב"י שכתב לבאר הטעם למה עומדין מפני מביאי ביכורים משום חביבות המצוה ולא עומדין מפני ת"ח משום חביבות המצוה דת"ת. משום דת"ת הוי מצוה תדירה ורגילה משא"כ ביכורים הוי מצוה נדירה ובאה מזמן לזמן וחביבה טפי, ועי' השיג במחנה חיים דאדרבה מצינו בש"ס דתדיר חשוב יותר משאינו תדיר כ"כ וא"כ נמצא דיש יותר חביבות למצוה שהיא תדירה ואינה לפרקים וע"כ מצד הסברא הנ"ל היה לנו לעמוד יותר מפני ת"ח וכן למי שקורא ק"ש בעונתה וכדו' דזה הוי מצוה תדירה וחביבה טפי ממצוה נדירה שאינה אלא לפרקים כהבאת ביכורים [ולענ"ד נראה דאין מזה קושיא ע"ד

צדקה בשביל עני י"ל ג"כ דכעת צדקה זו הוי מצוה חביבה טפי אף שבפועל יש כל יום הרבה אנשים שאוספים צדקות מ"מ אסיפת הצדקה בשביל עני זה הוי מצוה מיוחדת וחביבה וע"כ פסק בשו"ת יד אליהו סימן נ"ד שיש לעמוד מפניו, אבל בשאר מצוות שנוהגות ממש באופן תדיר נ"ל שכונ"ע יודו שאין צריך לקום בשביל זה דא"כ אין לדבר סוף.

ואף שהט"ז כתב שיש לעמוד בשביל כל מצוה וכן בס"ח כ' אם ע"ה עוסק במצוה יעמדו כנגדו, מ"מ נראה לי דגם הם לא נתכוונו על המצות התדירות ממש כמו שהוכחנו לעיל שזהו דבר שלא ניתן להאמר, אלא כוונתם לכל המצות שהם דומיא דלויית המת שבוה איירי הסי"ח והט"ז שם ודווקא במצות כאלו נתחייבנו לקום בשבילם מטעם רחביבה מצוה בשעתה וכמו שנתבאר.

ולכאו' היה אפשר להשיב קצת על ראיית הנוב"י דאולי הטעם מה שצריך לעמוד בפני מביאי ביכורים ולא בפני ת"ח בשעה שעוסק בתורה הוא באמת משום דמצות ת"ת היא תדירה ואינה חביבה כ"כ כמו מצות ביכורים ומ"מ זהו רק במקום שיש הפסד ממון אבל במקום שאין שום הפסד וחסרון כיס אולי יצטרכו באמת לעמוד גם בשביל מצוה תדירה ומנין לנו לומר שא"צ לעמוד לכבודם כלל. אך נ"ל שאין בזה כדי לדחות דברי הנוב"י דמסתבר דעיקר ההוכחה שא"צ לעמוד בשביל מצוה תדירה הוא מכח הסברא דאם תאמר שיצטרכו לעמוד א"כ אין לדבר סוף והנוב"י רק הביא תוספת סיוע לדבריו מהגמ' דחזינן דגם הגמ' ס"ל בהכרח חילוק זה וע"כ פשוט לנו דלמעשה אין שום חובה לעמוד בשביל מצוה תדירה אפי' כשאין עוסק במלאכה ואין בזה חשש הפסד וחסרון כיס, כנלע"ד בביאור הענין ומעתה הכל על מקומו יבא בשלום ותו לא מידי.

שיפת בעל ה"מחנה חיים"

עו) אמנם נראה שהגדרה זו בדין חביבה מצוה בשעתה אינה מוסכמת אליבא דכו"ע,

המצוה של המביאי ביכורים ממקום רחוק דמקיימים מצוה 'בשעתה' היינו בשעה זו והבעלי אומניות אין מקיימין בשעה זו וע"כ יש חיוב לעמוד לכבודם אפי' במקום חסרון כיס.

ובאמת ביסוד הדברים דחביבה מצוה "בשעתה" היינו בשעה שמקיימה עכשיו בפועל כבר קדמו הפנ"י בקדושין ל"ג בפירושו זה והו"ד לעיל, אלא דהפנ"י כ' לבאר דברי הגמרא דעושה מצוה עדיף מת"ח משום דעושה מצוה מקיימה בשעה זו משא"כ ת"ח אפשר דבהאי שעתא אינו עוסק בתורה, אמנם במחנה חיים הוסיף יותר דאפי' כשהת"ח עוסק בתורה בשעה זו ממש שעובר לפניו מ"מ אין חייב האומן לקום לפניו משום דל"ה כ"כ בשעתה משום דגם האומן עסק ויעסוק בתורה היום ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים, וזו היא סברא חדשה שלא הוזכרה בפנ"י.

עז) וצריך לבאר לפי"ז מה הדין כשגם הבעלי אומניות ואנשי ירושלים מביאים ביכורים היום האם לדעת המתנה חיים גם אז יצטרכו בעלי אומניות לקום לכבודם, או בזה לא יצטרכו לכבדם כיון שלא עדיפי מביאי הביכורים ממקום רחוק לאנשי ירושלים שמביאין ממקום קרוב, ואף שאלו טורחים ועוסקים מצוה יותר מ"מ אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים, ומה לי טירחה מרובה ודרך ארוכה או לא מ"מ עוסקים כולם באותה מצוה והוי כמו ת"ח שלומד תורה או קורא קריאת שמע שא"צ לקום לכבוד עושה מצוה כזו בשעתה כיון שגם בעלי אומניות קיימו ויקיימו מצוה כזו היום כמבואר בדברי המחנה חיים וכנ"ל.

והנה מדברי הגאון בעל מחנה חיים שהובא לעיל נראה מפורש כסברא האחרונה דרוקא באופן שאין בעלי אומניות מביאין היום אז צריכים הם לקום לכבוד המביאים דעוסקים במצוה בשעתה כמוש"כ בתשובתו שהובא לעיל דבשלמא מביאי ביכורים

הנוב"י דשפיר יש לחלק בין הא דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו לבין ענין חביבות המצוה, משום די"ל דענין דתדיר קודם הוי גזה"כ כמבואר בזבחים פט. ולא משום דמצוה תדירה חביבה טפי אלא דכך לומדים מפסוק שיש להקדים תדיר לפני שאינו תדיר משא"כ לענין חביבות י"ל דצדקו דברי הנוב"י דמצוה שאינה תדירה אלא באה לפרקים חביבה טפי, וראי' לזה ממה שתקנו ברכת שהחיינו על מצוה שבאה לפרקים אלמא יש בזה חביבות ושמחה טפי, ודוק]. ועוד השיג על הנוב"י דהא מה שעומדים מפני מביאי ביכורים הוא דווקא מפני שהם רבים העוסקים וא"א ללמוד מכאן לעמוד בשביל היחיד העוסק במצוה [וגם זה אפשר ליישב לכאן דדעת הרמב"ם הוא דעה יחידאה כמו שכתבנו לעיל, ואפשר לפרש דבריו בעניינים אחרים כדלעיל, וגם מפשטות דברי הפוסקים כהרע"ב הט"ז הס"ח החיד"א הכנה"ג והמהר"ט וכו' נראה שלא הלכו בשיטתו, וע"כ אין בזה כדי לדחות דברי הנוב"י].

ועכ"פ מבואר במחנה חיים חילוק חדש בין ת"ח שלומד תורה וכן הקורא קרא"ש לבין העוסק במצות ביכורים, דדווקא לכבוד מביאי ביכורים מחויבים בעלי אומניות לעמוד אפילו כשעוסקים במלאכתם ויש כאן הפסד ממון משום דמביאי ביכורים הם מקיימים מצוה "בשעתה" דהיינו שכעת בשעה זו ממש מקיימים הם מצוה וע"כ צריך לקום לכבוד המצוה הנעשית כעת, משא"כ מפני ת"ח אין צריך לעמוד כשיש הפסד ממון כיון דאינו קיום המצוה "בשעתה", ואף במקום שהת"ח עובר לפניו ועוסק בתורה בשעה זו ממש ג"כ אין חיוב לעמוד מפניו כיון דגם בעלי אומניות מקיימים מצוה ת"ת היום, וכן בשביל מי שקורא קריאת שמע בעונתה אין בעלי אומניות חייבים לעמוד כיון שגם הם קראו קריאת שמע בעונתה, משא"כ מצות הבאת ביכורים לא נתקיימה ע"י בעלי האומניות ביום זה וע"כ בוודאי עדיף קיום

היום דהוי כעוסק בתורה כל היום. ולמה לא נאמר שמה שעסק בתורה לפני כמה חדשים ג"כ יועיל שלא יצטרך לעמוד מפני ת"ח כשעובר לפניו ועוסק במלאכתו, אלא וודאי נראה שבאמת יש בזה דין מיוחד כמו שרמז לזה המחנה חיים בדבריו דהואיל אי בעי פטר נפשיה בק"ש ערבית ושחרית וכמבואר בר"ן נדרים דף ח', דהיינו שיכול להפטר עכ"פ מהחיוב דאורייתא של בשכבך ובקומך ע"י ק"ש שחרית וערבית ונמצא דבמדה מסויימת נפטר ע"י מהחיוב שלו בלימוד התורה וע"כ שפיר יש לנו לומר דלא עדיף הת"ח שלומד בשעה זו תורה מהאומן שגם הוא כבר נפטר מעיקר חיובו בתלמוד תורה היום, ואף שעדיין יש מצוה של והגית בו יומם ולילה ומחויב ללמוד כל רגע, מ"מ האומן שהוא צריך לעבוד ולהתפרנס שפיר י"ל בזה הסברא דאחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון כו' משא"כ בהבאת ביכורים שלא מצינו דין כזה, דאין שום חיוב להביא ביכורים ביום מסויים ואין שייך לומר שכבר נפטר מחיובו ביום זה ע"כ י"ל דאין באמת שום שייכות בין מה שהביא ביכורים בבוקר או מה שיביא אח"כ ביכורים באותו היום לשעה זו שאין מביא ביכורים, וכיון שכעת יש אנשים שמביאים ביכורים מארץ רחוקה והוא אינו מביא כעת שפיר מחויב הוא לקום לכבודם ול"ש בזה הסברא דאחד המרבה ואחד הממעט וכו'.

אמנם אף שזה נראה סברא נכונה לחלק ביניהם, מ"מ מדברי המחנה חיים לא משמע חילוק זה אלא כתב (שם בכת"י) דאפי' מביאים "לאו מארץ רחוקה" הוא, והיינו דס"ל בזה חילוק אחר דמה שהאומנים עומדים מפני מביאי הבכורים אף שגם הם עצמם קיימו ביום זה מ"מ הרי אינו מארץ רחוקה, ולכאור' אינו מוכן דמה לי טרחה גדולה או מועטת וכנ"ל. ואולי י"ל דכוונתו דבשלמא בת"ת אחר כוונת הלב הן הן הדברים ואם זה מכוון לבו יותר אף שממעט הוא בלימודו ולומד פחות מ"מ חביב הוא לפני המקום יותר מזה שלומד הרבה ואין

שבאים מארץ רחוקה ובעלי אומניות לא יביאו ביום ההוא ביכורים או מכבדים להעוסקים במצוה היום אבל אטו בעלי אומניות לא קוראים ק"ש היום כו', אמנם במק"א כ' הגאון בעל המחנה חיים בסגנון אחר, והוא מש"כ בכת"י (והובא בהערות שבסוף ספר נוב"י - מכון) פלא בעיני הקושיא מה שבעלי אומניות עומדים מפני מביאי ביכורים יען שהם אינם מביאים היום ואפילו מביאים לאו מארץ רחוקה אבל לעמוד מפני ק"ש בעונתו או ת"ח המהרהר בתורה אטו הוא לא קרא כו' ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים ומי יודע מי מכוון יותר לשמים וכו' ע"ש. ומשמע להדיא מדבריו דגם באופן שבעלי אומניות ג"כ מביאים ביכורים באותו יום ממש אפ"ה חייבים הם לעמוד מפני מביאי ביכורים מארץ רחוקה.

וצ"ע בטעם הדבר למה לא נאמר בזה הסברא דאחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים, דמה לי אם מביא ביכורים ע"י טרחה מרובה ומארץ רחוקה מה לי מארץ קרובה וטירחה מועטת הרי מ"מ תרווייהו מקיימים מצוה זו בשעתה באותו יום וא"כ כמה עדיף כ"כ כוחן של מביאי ביכורים ממרחק, ומ"ש מת"ח שלומד הרבה תורה וגם עוסק בתורה בשעה זו ואפ"ה אין בעלי אומניות חייבים לבטל ממלאכתן בשבילם כיון שגם הוא עסק בתורה היום ואחד המרבה ואחד הממעט וכו'.

ואולי אפשר לומר בזה סברא לחלק בין ק"ש ותורה לבין ביכורים, והוא דבאמת יש להתבונן לכאור' ביסוד דברי המחנה חיים שכתב דאף דבשעה זו אין האומן עוסק בתורה מ"מ הרי עסק בתורה היום, דלכאור' מאי מהני לן מה שעסק בתורה בבוקר או מה שיעסוק בתורה בערב לשעה זו, הרי כיון דבשעה זו אינו עוסק בתורה א"כ בוודאי עדיף ממנו הת"ח שעובר לפניו ועוסק בתורה ברגע זה ממש, והיכן מצינו דין כזה שמה שעסק בבוקר מהני בשבילו לכל

לעמוד לפני עושי מצוה גם באופן שהעומד מקיים ג"כ המצוה היום, דהא קיי"ל דגם ת"ח צריך לקום לפני ת"ח אחר שעובר, ויתירה מכך מצינו בגמ' קרושין דגם בשעה שלומד תורה מחויב לעמוד בפני ת"ח, ואף שהקשו שם כלום תורה עומדת לפני לומדי מ"מ במסקנא מבואר דאביי לייט עלה על מי שנוהג כן, וכן איפסק ברמב"ם ושו"ע שצריך לקום בשביל ת"ח גם בשעה שעוסק בתורה הרי דלא אמרינן הסברא של אחד המרכה וכו' שמבואר במתנה חיים.

וע"כ שגם הגאון בעל מתנה חיים ז"ל לא נתכוון רק לומר שאין האומן חייב לבטל ממלאכתו בשביל ת"ח כיון שגם הוא עסק בתורה היום אבל באופן שאין כאן ביטול מלאכה שפיר מחויב לקום לכבוד עושי המצוה אף אם הוא עצמו קיים מצוה זו היום ואולי אפי"ו באופן שהוא מקיים מצוה זו עכשיו דומיא דת"ח שצריך לעמוד מפני ת"ח אחר אפילו בשעה שעוסק בתורה וכנ"ל, ואולי אפשר לחלק דחיוב העמידה מפני ת"ח שאני שהוא דאורייתא וגם הוא דין מיוחד שצריך לעמוד מפניו אף כשאני עוסק בתורה כלל בשעה זו וע"כ אפשר דאין ללמוד משם לעוסק במצוה, ועכ"פ ליכא שום הוכחה מוכרחת מהמתנה חיים לחילוק הנ"ל ושפיר נוכל לבאר חיוב העמידה אפי"ו באופן שהרואה קיים המצוה היום וכנ"ל, אלא דלפי"ז לא יהיה ברור עדיין גדר דין עמידה מפני עושי המצוה, דא"כ נצטרך לקום לפני מי שמניח תפילין וקורא קרא"ש עכ"פ באופן שאין חשש חסרון כיס וביטול מלאכה, וילע"ע בזה.

דעת המהרשד"ם בזה

עח) והלום ראיתי בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סימן ק') דברים מחודשים ומפתיעים בדין קימה לפני עוסקי במצוות, שאחר שמביא את המשנה בביכורים ודברי הרע"ב בזה כתב בזה"ל מכאן אתה למד שחייבים ככבוד העוסק במצוה יותר מכבוד הת"ח שבפני ת"ח אין בעלי אומניות צריכים לקום

כוונתו זכה וטהורה כ"כ, משא"כ בהבאת ביכורים כיון דלמעשה שתייהם מביאים ביכורים באופן שוה ע"כ חביב יותר זה שמביא בדרך רחוקה ומראה יותר חביבות וטורח יותר במצוה, מאשר זה שמתגורר בירושלים ואין אצלו כל הטרחה וההמולה שהיו מתכנסין לעירו של ראש המעמד ולנים ברחובה של עיר וכו', ועדיין לא נתברר אצלי כל הצורך סברת המחנה חיים בזה, וצ"ע.

ועכ"פ הרווחנו לענייננו הגדרה חדשה בדין קימה לכבוד עושי המצוה, דכל מצוה שאנו רואים שמתקיימת לפנינו צריכים אנו לקום לכבוד עושיה, ל"ש אם הוא מצוה הבאה מזמן לזמן ל"ש אם הוא מצוה תדירה כל שאין הרואה מקיים אותה המצוה ג"כ בשעה זו או עכ"פ כיום זה צריך הוא לעמוד לכבוד המצוה, אך אם גם הוא מקיים או קיים היום מצוה זו או אין מחויב לעמוד לכבוד המצוה ועושיה.

ולפי"ז שפיר יתיישב לנו דברי הרע"ב ומהר"ט שצריך לקום לכבוד מצות מילה כיון שהרואה אין מקיים מצות מילה היום, וכן הוא בפדיון הבן כמו שהבאנו לעיל, וכן לכבוד מי שאוסף צדקה כיון שאין הוא בעצמו אוסף צדקה צריך הוא לקום לכבוד האוסף, וכן בלויה שמבואר בט"ז וס"ח שצריך לקום לכבוד מלי המת עפ"י דברי הירושלמי בזה הוא ג"כ משום דזה העומד אינו מקיים המצוה כעת [ע"ש בל' המחבר (סס"א סעיף ד')] אפילו במקום שא"צ ללוות את המת צריך לעמוד מפניו]. וכן בניד"ד בברכת חתנים שהבאנו בראש דברינו (לעיל אות ס"ט) את דברי הכנה"ג שבשעה שמברכין ז' ברכות נוהגים בקושטא לקום מהטעם הנזכר, ג"כ א"ש לפי יסודו של הגאון בעל מתנה חיים דכיון דאין הציבור מקיימים מצות הנשואין כמו חתן זה ע"כ שפיר חייבים הם לעמוד בשביל מצוה זו, ודוק.

אמנם באמת נראה דא"צ לכל זה דמסתבר שהמתנה חיים מודה דיש אופנים שצריכים

שהשכינה שורה עליו כיון שזוכר את התורה שהוא שכל אלוקים, א"כ י"ל דדווקא בת"ח אמרו כן ולא בעושי המצוות דבזה ל"ש סברא זו (וצ"ע בזה בפנים).

ומלבד כ"ז קשה מאוד לקבל שהמהרשד"ם נתכוון ממש לפסק הלכה מחודש כזה, כיון שדבר זה לא נזכר בשום פוסק קדמון אלא אדרבה מכל אלו שהעתיקו דין זה משמע דס"ל דדווקא בשעה שמקיים המצוה ממש צריך לקום ולא בשאר זמנים זולת זה, וע"כ נ"ל לומר דגם הרשד"ם לא נתכוון רק לבאר גודל חומר העוון של פגיעה בכבוד חברת גומלי חסדים דבהכי איירי התשובה שם שכתב לעיל מזה דאין ספק שהאיש או אנשים אשר דברו סרה על חברה קדושה ההולכים בדרכי ה' גדול עונם מנשוא וחייבים עונש גדול וצריכים תשובה ולבקש מחילה וסליחה וכפרה כי גדול הכבוד אשר ראוי לחלוק לעוסקים במצוה ובפרט במצוה כזאת גמילות חסדים דשנינו פ"ג דביכורים וכו' יעוי"ש שמביא דברי הרע"ב שם שצריך לעמוד מפני נושאי המטה וכו' ורק אח"כ כ' להוסיף את מה שהבאנו לעיל משמו דהיה אפשר לומר אפילו בשעה שהם בטלים ממנה חייבים בכבודם כת"ח. וא"כ אפשר לומר שלא נתכוון לחייב לעמוד מפניהם ממש רק להראות גודל החשיבות שלהם שאסור לזלזלם וצריך לכבדם, וגם זה לא כתב רק בל' אפשר, וגם לא מפורש בדבריו שצריך לקום מפניהם רק כתוב שחייבים בכבודם, וע"כ מכ"ז נראה מוכח שגם לרשד"ם לא היו פסיקא ליה לחייב עמידה ממש מה"ט אלא רק שיכבדום ולא יזלזלו בם.

ומה שהביא עוד סמך לדבריו מהירושלמי לא זכיתי להבין הראי' לפי הגירסא שלנו בירושלמי, דכך איתא שם (דף ג' ע"א) אין אנו יודעין איזה מהן חביב או צדקה או גמילות חסדים כשהוא אומר וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים הדא אמרה שגמילות חסדים חביבה יותר מן הצדקה. הרי שלא מוזכר כלל בדבריו

ממלאכתם ומפני עוסק במצוה כנושא המטה אשר המת בה צריך לקום ואע"ג דהיינו בשעת עסקם במצוה מ"מ איכא למילף משם גודל השכר הרגילים במצוה ובפרט כי אנשים כאלו המיוחדים ומוכנים תמיד לעשות מצוה כזאת היה אפשר לומר אפילו בשעה שהם בטלים ממנה חייבים בכבודם כת"ח שהרי הת"ח אפילו שיהיה לומר בתורה בשעה שרואה אותו הבעל מלאכה והוא עוסק במלאכתו אינו חייב לקום מפניו ואם אינו עוסק בתורה ולא האומן במלאכתו חייב לקום מפניו א"כ אפשר לומר שכ"ש מי שמיוחד לעסוק במצוות תמיד ובעת שישנה המצוה מניח כל עסקיו כדי לעסוק בה שחייבים בכבודם, ועוד יש סמך לזה ממה דגרסינן בירושלמי דמס' פאה פ"א ר' יוחנן בר מריא בשם ר' יוחנן אין אנו יודעים איזה חביב או צדקה או גמילות חסדים כשהוא אומר וחסד ה' מעולם ועד עולם הדא אמרה שגמ"ח חשובה יותר מן הצדקה ותלמוד תורה וא"כ גדול שכר המכבדן והמספר בשבחן ומכלל שהמספר בגנותן ומהצערן שעגשו גדול עד מאוד, עכ"ד ע"ש.

ומדבריו למדנו חידוש עצום מאוד שצריך לעמוד מפני עוסקי מצוה אפילו בשעה שאין עוסקים במצוה (עכ"פ במקום שאין ביטול מלאכה) ק"ו ממה שצריך לעמוד מפני ת"ח אפי' בשעה שאינו עוסק בתורה כ"ש שצריך לכבד ולקום בפני עוסקי במצוות אפילו בשעה שאין עוסקים ממש במצוותם. ולענ"ד נראה שאפשר להעיר ע"ז מדברי הנוב"י שהבאנו לעיל דת"ח א"א לו בלא לימוד התורה דרך הילוכו דכתיב והגית בו יומם ולילה, וכן הבאנו מהתוס' בסוטה דת"ח א"א לו בלא הרהור תורה, וממילא דווקא מפני ת"ח צריך לעמוד דאף שאינו עוסק בתורה בשעה זו מ"מ מידי הרהור לא נפיק משא"כ בעושי המצוות דכיון דבשעה זו אינו מקיים מצוה אין ראי' שנצטרך לנהוג בו כבוד. ועוד נ"ל לפמש"כ בלקו"ת לבעל התניא דטעם העמידה מפני ת"ח הוא משום

ומוכנים תמיד לעשות מצוה "כזאת" ומיירי שם בגמילות חסדים (חברה קדישא) וכן הרא"ה השניה שהביא מהירושלמי הוא רא"ה דווקא על גמילות חסדים, מ"מ מסתבר שלא דווקא במצוה זו אלא כל שמיוחד לעסוק במצוה מסויימת הוא בגדר עוסק במצוה שיש ענין לקום מפניו או עכ"פ לכבדו שהרי הראיה שלו הוא מדברי הרע"ב ושם מוזכר ג"כ ענין העוסקים במצות מילה, וגם מדברי הגמ' בקידושין אין שום מקור לחלק בין עוסקים בגמ"ח לעוסקים בשאר מצוות, וכן מוכח ג"כ בדברי הרש"ם עצמו למדקדק בדבריו.

אמנם זה תמוה לומר שרק מי שמיוחד לעסוק במצוה הוא בכלל זה, שהרי עיקר הדין של קימה לפני עושי המצוה למד הרע"ב מדין עמידה לפני מביאי ביכורים ושם הרי אין הם מיוחדים לעסוק במצוה זו שהרי אין המצוה מתקיימת רק פעם אחת בשנה ואפ"ה מבואר בגמ' וברע"ב שצריך לעמוד מטעם דחביבה מצוה בשעתה, וא"כ איך נוכל ללמוד מזה דווקא מי שמיוחד תמיד לעסוק במצוות. ותו דהרש"ם עצמו הביא שם את המשנה בביכורים ושם הרי אין מיוחד לעסוק במצוות ואפ"ה צריך לקום לכבודו.

ולכן נראה דתיתי קאמר דחיוב העמידה לכבוד עוסק במצוה הוא באחד משני אופנים, או בשעה שעוסק ממש במצוה כמו שמצינו לגבי הבאת ביכורים, וזה כדעת כל הפוסקים האחרים שהביאו דין זה ללמוד דבשעת עסקם במצוה ממש אז צריך לקום מפניהם, ועוד אופן יש שאף שברגע זה אין עוסק במצוה מ"מ מיוחד ומוכן תמיד לעזוב כל עסקיו ולעסוק במצוה שאז יש לקום לכבודו אף בשעה שאין עוסק במצוה. וסברתו י"ל שלמד זה מת"ח דטעם העמידה בשביל הת"ח הוא משום שמיוחד ללמוד תורה וכל שעה שיש לו פנוי ביום הוא עוסק בתורה ונמצא דהתורה היא עיקר אצלו וע"כ מחוייבים לעמוד לפניו אפילו בשעה שאין עוסק בתורה, וממילא למד

הירושלמי דגמ"ח עדיף מתורה וגם הראיה שהביאה הגמרא מהפסוק אין הוכחה רק דגמ"ח עדיף מצדקה כמ"ש הפני משה שם דבגמ"ח נאמר עד עולם ובצדקה לא נאמר אלא לבני בנינים הרא אמרה שגמ"ח חביבה יותר מן הצדקה, ע"כ. אבל תורה לא הוזכר שם. והן אמת דמיד אח"כ הביא בירושלמי המילים "ותלמוד תורה" מ"מ זה חוזר לפרש המשנה שלמדנו דאין להן שיעור כמו שמוכח שם וכ"כ הפני משה בפירושו, ואולי היה לרשד"ם גירסא אחרת שגרסו התיבות 'ותלמוד תורה' לדלעיל, אמנם גירסא כזו לא מצאתי לע"ע, וגם לא מסתבר לגרוס כן שהרי מהפסוק וחסד ה' מעולם ועד עולם שהביאה הגמ' ל"ש ללמוד רק צדקה ולא ת"ת, וגם המשך הגמ' קאי אמתני' דת"ת אין להם שיעור, וצ"ע.

עט) ובגוף דברי המהרשד"ם יש לדון בגדר הדין, דאף אם נתפוס שאה"נ גם הוא לא נתכוון לחיוב גמור בזה מ"מ צריך לברר מהו הגדר בזה מפני איזה עוסק במצוה מחוייבים לעמוד גם שלא בשעת המצוה ומפני איזה עוסקים ואיזה מצוות אין מחוייבים, דאי אפשר לומר שצריך לקום בפני כל עוסק במצוה אפי' בשעה שאין עסק מצוה לפניו דא"כ אין לדבר סוף, ואין לך אדם מישראל שאינו מקיים כמה מצוות ביום וא"כ יצטרכו לקום מפניו כל שעה ושעה אף כשאינו עוסק במצוה, וזה וודאי מוקצה מהדעת ואין הדעת סובלו.

ולכאורה היה נראה שגדר הדין בזה הוא דכל אדם שהוא מיוחד לעשות מצוות כמו החברה קדישא וכדו' שהם מצד תפקידם ומהותם עומדים מיוחדים ומוכנים לעשות מצוות כל שעה בהם נתחדש דין עמידה לכבודם אפי' בשעה שאינם עוסקים במצוה ממש, וכן מדויק ל' הרשד"ם מי שמיוחד לעסוק במצוות תמיד ובעת שישנה המצוה מניח כל עסקיו כדי לעסוק בה חייבים בכבודם, ואף שהיה מקום לדייק בדבריו דווקא בעוסקים בגמילות חסדים איתא להא דינא שהרי כתב אנשים כאלו המיוחדים

למביאי ביכורים שאין לעמוד רק בשעת
קיום המצוה ולא יותר. וראה להלן.

אחר זמן רב שהעתקתי דברי המהרשד"ם
וחידושו מצאתי לו בס"ד חבר אחד מגדולי
האחרונים שיצאו לאחרונה לאור מכת"י,
והוא במקור חיים להחז"י (או"ח סימן
קמ"א) שכתב שם בסוף דבריו בזה"ל וכן
בעוסק בדברי קדושה צריך הרחקה לפניו
מלא עיניו מפני דאז קדוש יאמר לו, ע"כ.
ובהערת המהדיר כתב שזהו חידוש גדול
שאינו מבואר בפוסקים, ולענ"ד נראה שכיון
לדברי המהרשד"ם דמי שמיוחד לעוסק
במצוות ובדברי קדושה יש ענין להדר פניו
ולכבדו וע"כ כתב דצריך הרחקה מלפניו
מלא עיניו. (אמנם לעיל צדדנו לומר
דהרשד"ם לא נתכוון לחייב עמידה ממש
אלא שיש ענין לנהוג בהם כבוד ודוק).

ברור חובת העמידה במצות נשואין

לפי כל הנ"ל

(פ) נהדר אנפין לנידון דין לכאר חובת
העמידה בשבע ברכות לטעם שכתב בכנה"ג
דהוא משום כבוד העוסקים במצוה, ונראה
דלפי מה שבארנו לעיל באריכות שיטות
הפוסקים בגדר דין חביבה מצוה בשעתה
שפיר יש מקום גדול לחייב עמידה גם בשעת
החופה לכבוד העוסקים במצוה גדולה כזו.
דבין לשיטת הנוב"י וכפי שבארנו הגדר
בדבריו דכל מצוה שאינה תדירית אלא באה
לפרקים ולעתים רחוקות הוי ככלל חביבה
מצוה בשעתה ה"נ מצות נשואין הוי מצוה
חביבה ביותר וכוודאי הוי רק לעתים
רחוקות שדרך כלל אין אדם מקיים מצוה
כזו רק פעם אחת בחיים וע"כ הדין נותן
שיצטרכו לקום לכבוד החתן והכלה
המתעסקים במצוה זו, ואף שבפועל מצות
נשואין היא מצוה שלמעשה יכולה להתקיים
כמה פעמים ביום, ויש תקופות שיש עשרות
ומאות חתונות ביום ברחבי כל המדינה
והעיר וא"כ לכאוי היה אפשר לומר דאין
המצוה חביבה כ"כ ועכ"פ אינו דומה
לביכורים שהיא רק פ"א בשנה, מ"מ הרי

דה"ה גם מי שמיוחד לעוסק במצוה,
דהמצוה היא עיקר גדול אצלו וכל שעה
שיש לו פנוי הוא עוסק במצוה זו כשנצרכת
לו וגם עוזב כל עסקיו כדי לקיים המצוה
וע"כ גם בשעה שבפועל אינו מקיים המצוה
ראוי לקום בשבילו.

ואף שבמביאי ביכורים מצינו שעומדים
בשבילם אפילו במקום ביטול מלאכה, י"ל
דמכח "דיו" אפשר ללמוד דעכ"פ במקום
שאין ביטול מלאכה יעמדו בשבילו דומיא
דת"ח שמיוחד ללמוד תורה שעכ"פ כשאין
הפסד מלאכה יש לקום בשבילו אפי' כשאין
לומד ה"ה עוסק במצוה אפילו בשעה שאין
עוסק בפועל יש לעמוד בדליכא פסידא.

ואם כנים אנו בפירוש כוונת המהרשד"ם
נראה דיוצא לנו חידוש להלכה בכל האנשים
שמיוחדים לעוסק במצוה כגון מי שמיוחד
לאסוף צדקה והוי "גבאי צדקה" (כלי
תשלום) שלפי מה שפסק בשו"ת יד אליהו
שהובא למעלה שיש לעמוד בשבילו בשעה
שאוסף צדקה, וכן אנשי חברה קדישא
שמיוחדים ומזומנים תמיד לגמול חסד עם
המתים, ואפשר גם מוהל שמזומן תמיד
למול ריש לקום לכבודם אפילו בשעה שאין
עסוקין במצוה כיון דהוי מיוחדים ועומדים
לכך (ואפשר דמוהל לא חשיב מקיים מצוה
בכך, ואכ"מ) וצ"ע למעשה לשיטתו דאפשר
דווקא באופן שאין מקבלין שום טוה"ג
ושכר בשביל מצוותם או חייבים לכבדם.
(ועי' מזה בשו"ת יד אליהו סימן נ"ג). אמנם
כבר צדדנו לעיל דמסתבר מאוד שהרשד"ם
לא נתכוון בעצמו לחייב עמידה לכבודם
מתורת חיוב, אלא שיש ענין לנהוג בהם
כבוד מיוחד וכנ"ל ודוק.

ועכ"פ בענייננו כשהחתן כונס את אשתו
ומברכין לו שבע ברכות שכתב הכנה"ג
שצריך לקום לכבוד עושי המצוה, נראה
לכאוי דגם הרשד"ם מודה דבזה א"צ לעמוד
רק בשעת קיום המצוה כיון שאינו נחשב
שהחתן הוא מיוחד וקבוע לעסק מצוותו
כיון דאינו מקיימה רק פ"א א"כ דומה זה

עצמם אינם מהמביאי ביכורים בפועל מ"מ נחשבת המצוה כמצוה שנעשית ע"י אסיפת עם רב ומה"ט צריך לקום לכבודם, וה"נ נראה ג"כ במצות נשואין דכל המשתתפין עם החתן בשמחתו עושים ומהפכים מצוה זו למצוה שנעשית בציבור ולכן צריך לקום לפי שיטת הרמב"ם.

אלא שאכתי צ"ע מה הגדר של 'רבים' דבביכורים היה קהל גדול מאוד שהיו נכנסים לירושלים כיון שהיה פ"א בשנה ואילו בנשואין מצד הדין מספיק בעשרה אנשים בשעת הברכות, אמנם בפועל נוהגים שיש יותר מעשרה אנשים בחופה, ועכ"פ אינו ברור כ"כ מה השיעור והגדר של רבים שיצטרכו לקום לכבודם, ויל"ע בזה. ועכ"פ לפי שיטה זו יש מקום גדול לומר דגם בנשואין יצטרכו לעמוד, אמנם לפי מש"כ לעיל בשם המהרש"א בביאור דברי הרמב"ם דדווקא בביכורים צריך לקום מה"ט ולא בשום מצוה זולתה, וכן צדדנו עוד פירושים שזהו דין דווקא בביכורים כמבואר שם א"כ פשוט דלדעתם גם במצות נשואין לא יצטרכו לקום לכבודו, אך כבר הבאנו הסכמת הפוסקים דזהו דין בכל המצות ולא דווקא במצות ביכורים כמבואר כרע"ב ומהרי"ט וט"ז וכל הנמשכים אחריהם, ודוק.

בירור הגדר של "עוסק" במצוה

לנבי דין עמידה

פא) אכן יש לעיין עדיין בגוף הדברים איזה קיום מצוה יש בשעת אמירת השבע ברכות דמה"ט כ' בכנה"ג בפשיטות שצריך לעמוד לכבוד עושה המצוה. דלכאורה בשלמא בביכורים אפשר לומר דבעידנא דאזלי הוי קיום המצוה ממש כמו שמפורש בפסוק והלכת אל המקום וכן בהוצאת המת שהוא מפורש ג"כ ביירושלמי י"ל שהוא עסוק במצוה ממש שכבוד הוא למת לנשאו על כתפיו וכמו שאמרו רז"ל דטעון יטענונה כו' אבל באמירת שבע ברכות לא מצינו שיש בזה קיום מצוה. וכע"ז ראיתי שהקשה בתוס' אנשי שם (בשם ס' שושנים לדרו) על

כבר הארכנו בזה לעיל והוכחנו דמסתבר דכה"ג ג"כ הוי בכלל מצוה חביבה הבאה מזמן לזמן משום דעכ"פ לגבי איש זה הוי מצוה חביבה ביותר והוי שמחה מיוחדת בשבילו ובשביל כל המשתתפים בשמחתו וע"כ מסתבר דלפי פירוש הנוכ"י שפיר יש לעמוד גם במצות הנשואין.

וכן לפי פירושו של הגאון בעל מחנה חיים נראה שיש לעמוד בשעת החופה אף אם נאמר דנשואין הוי בכלל מצוה תדירה, משום דגדר חביבה מצוה בשעתה לדעתו הוא שאין האנשים העומדים שם מקיימים מצוה זו היום ולכן חייבים הם לכבד את האיש שכן מקיים מצות נשואין כהיום והם אינם מקיימים והוי הוא עדיף מהם בשעה זו ולכן הם צריכים לכבדו. וכתבנו לעיל דמסתבר לדעתו דבאופן שאין ביטול מלאכה בלא"ה בכל גוונא צריכים לקום בשביל העוסק במצוה, וממילא לפ"ז כל הנמצאים ונאספים בשעת החופה חל עליהם חובת קימה לכבד החתן העוסק במצותו.

וכמו כן אפשר לצדד גם לדעת הרמב"ם שכפי הנראה מפשטות דבריו יש לו שיטה חדשה בענין זה וכמוש"כ בפיה"מ דדווקא מפני כבוד הציבור צריכים לעמוד, ואפשר לומר דגם מצות נשואין בחופה הוי מצוה הנעשית בציבור דברכת חתנים צריכה עשרה וגם אורחא דמילתא דיש רבים שנאספים ובאים להשתתף בשמחת החתן והכלה, וכפרט שחתן דומה למלך וברב עם הדרת מלך (כמוש"כ במדרש תלפיות) בוודאי נחשב מצוה זו כמצוה שנעשית ברבים וע"כ לפי שיטת הרמב"ם נראה שיצטרכו לעמוד בחופה.

ואף שכל הציבור שנאסף ומשתתף בחופה הם אינם בכלל קיום המצוה ואין להם שייכות מיוחדת לגוף הנשואין מה בכך הרי לפי מש"כ המהרש"א בביאור דעת הרמב"ם דמה שמצות ביכורים הוי מצוה הנעשית ברבים הוא משום שהפחות והסגנים והגזברים יוצאים לקראתם וכשנכנסים הוי ציבור גדול ואף שהם

המתעסקים במצוות אלו והא לא הוי רק הכנה למצוה ול"ד למצות ביכורים שמצינו שצריך לעמוד מפני כבוד המביאים דהתם הולכה גופה מצוה היא וכנ"ל.

והנראה בס"ד בביאור הענין, דהנה בביכורים גופייהו תלוי הדבר במחלוקת של גדולי הראשונים אם מצות הבאת הביכורים קאי על כל ההבאה מביתו עד שמגיע להר הבית או דהמצוה היא רק ברגע שמגיע להר הבית ומביא שם הביכורים וכל ההולכה בדרך אינה בכלל המצוה אלא הוא רק היכי תמצי והכשר למצוה ותו לא. דדעת התוס' בגיטין מז: (ד"ה בצרן ושיגורן ביד שליח) נראה שס"ל דמצות הבאת ביכורים הוא על ההבאה של כל הדרך מביתו עד הר הבית שכתבו שם בזה"ל דאשמועינן רבותא דאע"ג דמת שליח וגמרו הבעלים הבאה דאיכא לקיחה ומקצת הבאה בבעלים אפ"ה אינו קורא דבעינן לקיחה וכל הבאה באחד, ע"ש. וכן נראה גם מדברי הרשב"ם בסוגיא זו בב"ב דף פא., וע"ש בחידושי הריטב"א בב"ב שכ' דנראה מדברי הרשב"ם כי כל ההולכה מהבית עד ירושלים בעינן בחד דכולה בכלל הבאה, וזה אינו שאין הבאה אלא מהר הבית לעזרה כדפירש רבינו הרמב"ן דתניא בתוספתא דביכורים כל הדרך כולה היה נותנה ביד בנו ביד עבדו כיון שהגיע להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו, ע"כ.

וז"ל הרמב"ן ומיהו לקיחה וסוף הבאה ע"י בעה"ב קורא דהבאה היינו הכנסתן לעזרה וזו ששנינו הגיעו להר הבית אפי"י אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו וכו', וכן הדין נותן שלא יהא האחרון שבישראל צריך לעלות מנהר פרת לירושלים ולא יוריד הסל מכתפו להוציא מדברי האומר בעינן לקיחה והבאה כולה ע"י אחר וכך מצאתי בתוספתא וכו' עכ"ל.

ועיין במהר"י קורקוס (על הרמב"ם ביכורים פ"ד ה"ח) שכתב לבאר את שיטת התוס' והרשב"ם הנ"ל דאף לפי דרך זה אין הכוונה שיביאם הוא בעצמו על כתפו

דברי הרע"ב שם שכ' דצריך לעמוד מפני נושאי התינוק לברית מילה דצ"ע דהרי אכתי בזה לאו עוסק במצוה הוא דאין שום מצוה בהולכת התינוק והכנה למצוה הוא דהויא ומנ"ל דצריכים גם כזה לעמוד, ואפשר דמ"מ שחר פטיעות יש, וכ' דמ"מ לא מצא כן בפוסקים וכו' ועי"ש. והנה בניד"ד בשבע ברכות לכאורה הוא יותר קשה דהא כאן אפילו הכנה למצוה לא הוי שהרי מצות קדושין כבר קיים (לפי"ד הפוסקים דקדושין הוי מצוה) וא"כ איזה ענין של חביבות מצוה יש באמירת הז' ברכות.

וצ"ל דאמירת השבע ברכות הוי קיום מצוה, דרבנן תקנו דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ובפרט לדעת הפוסקים דבלא ברכה ממש קאמר שפיר שייך בזה ענין קיום תקנת חז"ל שבשעת החופה יברכו לו שבע ברכות ורק אח"כ תהא מותרת לו וע"כ צריך לקום בשביל זו המצוה, אכן עדיין צ"ב קצת דהא הברכות כשלעצמם לא הוי רק הכנה למצות נשואין ופז"ר וכמוש"כ לעיל ומהיכי תיתי דגם בזה יצטרכו לעמוד הא ל"ד למצות ביכורים ולויה, וכעין מה שהקשה בשושנים לדוד ע"ד הרע"ב לגבי מצות מילה.

והנה לגבי הקושיא של הש"ל לענין מצות מילה ראיתי בספר פרי עץ חיים (סו"ס נ') שכתב ליישב קצת בדרך דרוש עפמש"כ הרמ"א ביו"ד סימן רס"ה סעיף י"א דסנדק הוי כמקטיר קטורת א"כ י"ל דמי שמוליך ומביא התינוק הוי כמו מוליך הקטורת להקטרה והולכת הקטורת י"ל דהוי עבודה, ועי' בחידושי רבינו חיים הלוי הל' תמידין ומוספין שכ' דהולכת הקטורת לפני ולפנים ביוה"כ מצינו בהדיא דהוי עבודה והולכת הקטורת בכל יום להיכל הוי עבודה עכ"פ לפי דעת הרא"ש, וכיון שהולכת הקטורת הוי חלק מהעבודה של הקטרה ה"נ י"ל דהולכת התינוק לברית נחשב כחלק מקיום מצוה מילה ושפיר צריך לקום בשביל שניהם, וכ"ז בדרך דרוש אמנם למעשה אכתי צ"ב בזה למה צריך לעמוד בשביל

למצוה ומכשירים אותה בזה שמקריבים את הביכורים להר הבית ואז יוכל לקיים המצוה להביא הביכורים מהר הבית לעזרה. ובשלמא לפי הצד שפירשו בגמ' קדושין דטעם העמידה הוא כדי לחזק ידיהם כדי שלא תהא מכשילין לעתיד לכוא ניהא די"ל דאע"פ שבשנה זו אינם עוסקים במצוה ממש מ"מ אם לא יראו להם חביבות וכבוד ימנעו להבא מלהביא ביכורים ויאמרו נבזים אנו בעיניהם כדפירש רש"י שם, אבל לפי הטעם שנקטו הפוסקים דהוא משום חביבה מצוה בשעתה שיש לכבד את העוסקים במצוה בשעת קיום המצוה תמוה מאוד לכא' איזה קיום מצוה יש בשעת כניסתן לירושלים שחייבו לעמוד את בעלי האומניות משום כך אף במקום ביטול מלאכה וחסרון כיס מה שלא נתחייבו לעשות בשביל ת"ח אף דחובת העמידה בשבילו הוא דבר תורה.

ולפי פשוטו זהו קושיא עצומה על שיטת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל שסוברים דאין מעשה ההולכה לירושלים בכלל מצות ביכורים, וצ"ע איך יפרשו הם את דברי הגמ' בקדושין שנתנו טעם לעמידה זו משום חביבות המצוה. וגם לפי שיטת הרשב"ם והתוס' אף שהוא יותר מיושב מ"מ נ"ל שגם לדעתם צריך עדיין ביאור בזה, דלפי מש"כ הר"י קורקוס לבאר שיטתם דאף שיש מצוה על כל זמן ההבאה מביתו ועד הר הבית מ"מ מותר להם לתת הביכורים לעבדו או קרובו אם הוא עמהם משום דנחשב שהוא המביא והם עושים מעשה בהמה בעלמא. ולכא' קשה ע"ז דאם זה נחשב שהוא מביא הביכורים בעצמו למה כשמיגיע להר הבית מחויב ליטלו בעצמו על כתיפו כמוש"כ בתוספתא דאפי' אגריפס המלך נוטלו על כתיפו, ומשמע מזה קצת דגם לדעתם עיקר מצות ההבאה הוא בסוף כשמביאו מהר הבית לעזרה ולכן נוטל עליו לעשות דבר זה בעצמו ולא ע"י אחר. ואף שהיה אפשר לבאר הטעם למה צריך לעשות הגמר ע"י עצמו דווקא משום דצריך לעשות תנופה

מתחילה ועד סוף שהרי מותר בכל הדרך לתת ביד עבדו או שלוחו כאשר נתבאר אלא לומר שלא יסתלק רשות בעליהם מהם וכל שרשות בעליהם עליהם והם עמהם אע"פ שטוענין אותם עבדו או קרובו אינם הם מביאים אלא הוא נקרא המביא והם מעשה בהמה בעלמא עבדי לפי שהבעלים אינם רוצים לטרוח בטעינה ככל הדרך והבאה בשנים אינו נקרא אלא כששלחו ביד שליח על דעת שיהיה הוא המוליך לעזרה וגם סילק רשות בעלים מהם ואין לבעלים עסק בהם ואח"כ מפני שמת השליח חזרו הבעלים וגמרו ההבאה לא קרינן בהכי לקיחה וכל הבאה כאחד.

ולפ"ז כ' הר"י קורקוס דיתיישב לנו קושיית והשגת הרמב"ן על תוס' משום דליתן לעבדו או לשלוחו מפני הטורח והוא עמהם ודאי דכולה הבאה באחד נקרא דאינהו מעשה בהמה בעלמא עבדי אבל חשב לשלחן ביד אחר ומת או נמלך והביאם הוא הבאה בשנים נקרא, כ"נ לקיים דברי התוספתא והוא חילוק נכון ומתקבל, עכ"ד. וע"ש מה שכ' עוד בביאור דעת הרמב"ם בהאי דינא.

הרי לנו שדבר זה אם הולכת הביכורים והבאתה בכל הדרך מביתו ועד הר הבית חשיבא מצוה והוי בכלל והבאת אל המקום או לא דאין מעשה המצוה רק להביא מהר הבית לעזרה וכל השאר אינו רק הכנה והיכי תימצי שיוכל לקיים המצוה כהלכתה, תליא באשלי וברבי, מח' הרמב"ן והתוספות, ודעת הרמב"ן מבואר דס"ל דאין הבאת כל הדרך בכלל המצוה והוכיח זה ממה שא"צ לנושא על כתיפו אלא יכול ליתנו לעבדו או קרובו או כל מי שירצה.

ולכא' צ"ע לדעת הרמב"ן אם אין הולכת הביכורים לירושלים בכלל המצוה א"כ למה שנינו דכל בעלי אומניות שהיו בירושלים היו עומדין לפנייהם ושואלין בשלומן, ומבואר בגמרא דהיינו מטעם דחביבה מצוה בשעתה והרי לכא' כעת בשעה זו אכתי לא עסקי במצוה אלא רק מתכוונים

קרוב יותר אל המקום שלשם צריך להביא את הביכורים ולכן ניכרת המצוה טפיל, דזה אינו דכיון דמקיים בפועל מצוה כמה שמביא ביכורים כל הדרך העולה ירושלימה ומביאים אותה ברוב עם ובטירחא גדולה למה לא נצטרך לקום בשבילם לכבדם בכל אותה הדרך.

אכן לפי מה שבארנו בדעת הרמב"ן נראה דיתיישב תמיהה זו דוודאי המצוה היא מעשה ההבאה מהר הבית לעזרה ולא קודם לכן ומה שמביא מביתו כל הדרך אינו אלא עסק שמתעסק סביב המצוה וגם בטורח של הכנה זו ועסק זה חידשה המשנה שצריך לקום לכבוד אלו האנשים שמתעתדים ומתעסקים בעסק הביכורים, וכיון שכן שפיר יכולים אנו לחלק דכיון דבלא"ה קיום מצוה ליכא עדיין ע"כ בהכנה למצוה אין אנו חייבים לבטל מלאכה ולכבדם רק כשמתקרבם לתכלית כוונת המצוה והוא מעשה ההבאה לעזרה וזה שייך כשנכנסים לירושלים ולא קודם לכן, וא"ש לפי"ז למה רק בירושלים צריכים לעמוד בשבילם ולא בשאר עיירות, ודוק.

ולפי כל מה שנתבאר בזה, נראה דיתיישב לנו בס"ד גם מה שתמהנו לעיל בריש אות זה על דברי הכנה"ג ביר"ד שכתב דטעם העמידה בשבע ברכות הוא משום כבוד העוסקים במצוה דלכאור' ק' איזה מצוה יש בשעת אמירת שבע ברכות. אכן לדברינו ניחא דכל מה ששייך לעסק המצוה בין מלפניה ובין מלאחריה נחשב הכל כחלק מהעסק של המצוה ולכן צריך לכבדם ולקום בשבילם, ומסתבר דכל מה שנעשה תחת החופה הוא הכל מעשה אחד ודין אחד והכל שייך למצות הקדושין והנשואין ולכן כיון דלמנהגינו מברכין ז' ברכות תחת חופה שפיר צריך לעמוד באותה שעה, וראה להלן.

עמידה בשעת ברכת ארוסין להנ"ל

(פב) ויש לדון לפי דיעה זו שכי' הכנה"ג שצריך לעמוד בכרכת חתנים בחופה מפני

אח"כ בסמוך או כדי להראות חביבות המצוה בגופו, מ"מ יהיה מה שיהיה אכתי משמע מזה קצת דעיקר ההבאה גם לדעתם הוא בסוף, וצ"ב למה בעלי אומניות צריכים לעמוד כבר בכניסתן לירושלים ובפרט כשאין המצוה נעשית ע"י עצמם אלא ע"י בהמתם, וביותר לפי שיטת הרמב"ן הנ"ל דאין בזה מצוה כלל.

וע"כ נלע"ד דמזה הוציאו כל הפוסקים ראייה שחובת העמידה בשביל העוסקים במצוה אינה צריכה להיות דווקא בשעה שמקיים המצוה ממש אלא כל שעסוק הוא בעסק הקשור לענין המצוה בין מלפניה ובין מלאחריה צריך לקום לכבודם, דכמו שמצינו בדין הבאת ביכורים דיש חובה לעמוד מפני אלו שהולכים ומתכוננים לעסוק במצוה חביבה וטורחים בה אף שבשעה זו ממש עדיין אין כאן עסק של קיום מצוה ממש ה"נ בשאר מצוות ולכן כתב הרע"ב במשניות שצריך לקום בשביל מביאי התינוק לברית מילה אע"פ שזה עדיין אינו מצוה מ"מ הולך ומתכונן לקיים מצוה ע"כ שייך בזה כבר חובת הכיבוד [וכן לכאור' במש"כ הפוסקים שצריך לעמוד בשביל הגובה צדקה, לכאור' בשעה זו עדיין אינו עושה מצוה אלא כשיתנו אח"כ לעניים וע"כ דכיון שעסוק כבר בעסק המצוה הוא כמו מצוה בשעתה וצריך לקום בשבילו ודוק].

ואם כנים אנחנו נראה שיתיישב לנו בזה עוד תמיהה גדולה שאפשר לתמוה על האי דינא דכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים מפני מביאי הביכורים, דלכאורה אם גוף ההבאה מביתו לירושלים הוא מצוה ולכן צריך לכבד את העוסקים במצוה א"כ למה דווקא כשמגיעים לירושלים צריך לכבדם ולא קודם לכן, ומה טעם לא נאמר דבכל עיר וכפר שבהם חולפים ועוברים מביאי הביכורים בדרךם לירושלים יצטרכו כל התושבים וכל בעלי אומניות של אותו מקום לקום בשבילם מפני כבוד המצוה שמתעסקים בה, ומ"ש ירושלים משאר עיירות. ואין לומר דשאני ירושלים שהוא

כב"א תחת החופה גם לדעתם יש להנהיג שיעמדו כל הקהל מתחילת ברכ"א עד סוף ברכת חתנים. דהכל שייך לעסק המצוה של נשואין, ובפרט לפי מה שהארכנו לעיל להוכיח דא"צ שיהיה קיום מצוה בשעה זו ממש אלא הכנה למצוה ועסק וטורח של מצוה הוא ג"כ סיבה מספקת לחייב את הרואים לקום ולעמוד ע"כ נראה פשוט שצריך לקום כבר מתחילת ברכת ארוסין לפי טעם זה. וע"ע לעיל שהארכנו בכיאר דברי המהרשדים ביו"ד סימן ק' וכפי ששמע בפשטות מדבריו יוצא יסוד חדש שצריך לקום בשביל עסק מצוה גם בשעה שאין מתעסק בפועל ממש במצוה, א"כ דון מינה טעם נכון לעמוד עכ"פ מתחילת ברכת ארוסין כיון דאיש זה מיוחד היום לעסק מצוה גדולה וחשובה כזו, ודוק.

וכן ראיתי בשו"ת חיים ושלום ח"ב (אהע"ז סימן כ"ח) שחקר מה מקור המנהג לעמוד כל הקהל בשעת הקדושין וברכת ארוסין והביא ע"ז את המשנה בביכורים ודברי הרע"ב וכ' דמזה אפשר ללמוד טעם נכון לעמוד בשעה שמקדש ומברכין ברכ"א ובשעת ז' ברכות משום חיבוב מצוה לכבד לבעלי מצוות בשעה שעסקין במצותן וכן הכריח הרב יד אליהו סו"ס ג"ן (לפנינו הוא סימן ג"ד) דיש לעמוד בפני המתעסקין במצוות בשעה שהם מתעסקים ע"ש והרי הכא איכא עסק מצוה כי יקח איש אשה וז"ב.

גם בשו"ת משנה הלכות מהדו"ת ח"ב סימן ש"מ (שנת תשנ"ח) מצאתי לו תשובה ערוכה בענין זה, וכתב שם לרב השואל שתמה למה מחה ביושבים בשעת החופה והרי בכל המדינה הו"ו כולם יושבים תחת החופה וגם כמה גדולים ישבו שם ולא מיחה כלום. והשיב לו דוודאי זו היא הלכה מפורשת שצריך לעמוד תחת החופה מפני כבוד העוסקים במצוה, וכי רבמק"א האריך לפלפל אם צריך צריך עמידה גם בקיום מצוה רבנן, ועכ"פ אמירת שבע ברכות הוא בוודאי מצוה רבנן שתקנוה משום דכלה

כבוד עושה המצוה אי גם בברכת ארוסין יש לקום ולעמוד מהאי טעמא או לא.

ונראה פשוט דאף שהכנה"ג לא כתב לחייב עמידה רק בשעת ברכת חתנים ולא בברכ"א, מ"מ לפי הטעם שנתן הוא צריך לעמוד גם בברכת ארוסין. שהרי ברכ"א בוודאי יש לו שייכות טפי למצות קדושין לא מיבעי לדעת הרמב"ם דס"ל דברכ"א הוי ברכת המצוה ממש אלא אפילו לדעת הרא"ש וסייעתו שס"ל דברכ"א הוא ברכת השבח על קדושתן של ישראל מ"מ כיון דבפועל נתקנה ברכה זו בשעת הקדושין לפניו או לאחריה שפיר י"ל דשייכת היא למצות הקדושין, וכמו שצריכים לקום בשעת קיום המצוה לכבוד עושי המצוה בשעתה כמו כן צריך לעמוד בשעת אמירת הברכה כיון דמישך שייכא לקיום המצוה, ובפרט לדעת הפנ"י וסייעתו שדין הברכה כדין המצוה שניהם שווים (וכמו שנתבאר באריכות במאמר השני ע"ש). א"כ י"ל דכמו כן צריכים כל הנאספים לקום בשעת הברכה כמו שצריכים לקום בשעת המצוה, כנלע"ד פשוט.

ואפשר דבעצם הדין והסברא מודה גם הכנה"ג, ומה שהוא לא כתב רק טעם שצריך לעמוד בשעת שבע ברכות ולא כ' ג"כ לעמוד בברכת ארוסין מהאי טעמא י"ל משום דבמקומו לא נהגו לעמוד רק בברכת חתנים ולא בשעת ברכ"א, וכן מצאנו מנהג זה בימי המהריק"ש והדרכי נועם, אבל כעת שנשתנה המנהג ונהגים לברך גם ברכ"א בעמידה בוודאי שייך גם בזה אותו טעם שצריך לעמוד בשעת הברכה מפני כבוד העוסקים במצוה.

ובכיאר מנהגם כתבנו לעיל (אות ס"ה) בשם ספר נוה שלום די"ל רבומניהם לא היה נהוג כ"כ המנהג לקדש ולכנוס בבת אחת, וע"כ י"ל דמשום מצות הקדושין לכד בלי חופה ובלי נשואין לא ראו לחייב את העומדים שם לקום דאפשר דס"ל דאין בקידושין מצות עשה והוא רק הכשר לפו"ר, אך בזמנינו שהמנהג לקדש ולכנוס הכל

שלמה קלוגער וצ"ל בשו"ת האלף לך שלמה (חאהע"ז סימן קט"ו) כתב שאסור לקהל לישב בשעת אמירת ז' ברכות בחופה וכמבואר בתקוני זוהר (תיקון י') ובוודאי שראוי לחוש לדבריו דברי האלוקים חיים, ע"כ.

ויש לעיין לפי דעת התיקונים שצריך לעמוד בשעת ז' ברכות אם גם בברכת ארוסין יש לעמוד מה"ט, ונראה לדייק קצת מהלשון שגם בברכ"א יש חובה לעמוד משום דגם מעשה הקדושין עצמו הוצרך להיות בעמידה, שהרי כ' דצריכים עמא קדישא למיקם כו' לברכא כו' ולקדשא, ומשמע בפשטות שצריך לעמוד בשניהם, וכיון שהקדושין בעמידה גם הברכה בעמידה ובפרט לדעת הפנ"י דדין הברכה כדין המצוה שניהם שווים וכן הסברא נוטה שעמידה אחת עולה בשביל שתיהם, ובפרט למנהגינו דמקדשין וכוונסין הכל תחת החופה מסתבר דצריך לעמוד דעמידה אחת עולה לכאן ולכאן.

שו"ר בהמשך התשו' של ר' חיים פלאגי שהבאתי לעיל (חיים ושלום ח"ב אהע"ז סי' כ"ח) שרייק כן מלשון התקונים שאמנם גם בברכ"א יש חובה לעמוד, ותכ"ד הם שגם בלשון התיקונים יש מקום לצדד כן שכתבו בזה"ל והא אינון בחופה צריכין עמא קדישא למיקם בעמידה קרמיהון עם חזן לברכא להן כו' ברכאן ולקדשא החתן לכלה בקדמיתא בקדושין ובעומדם עמא קדישא וחזן לברכא לון כו' יעו"ש הרי שאחר שאמר צריכים עמא קדישא למיקם בעמידה וכי' ולקדשא החתן לכלה בקדמיתא, והגם כי יש לדחות כי מ"ש ולקדשא החתן לכלה בקדמיתא יהיה קודם שיקומו ודווקא בעת ז' ברכות הוא דחייבים לקום מ"מ מרחזר ובעומדם עמא קדישא וחזן לברכא יש לצדד דקאי גם לברכ"א וזהו נ"ל לתת טעם למנהג שנהגו בעירנו איזמיר יע"א לקום בעת הקדושין ובשעת שמברך החזן ברכ"א ונכון הוא וק"ל, עכ"ד.

בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומבואר להדיא שצריך לעמוד בהם, ע"ש [א"ה באמת כל התשובה שם אינו ברור כלל והוא מלא סתירות ויש שם ערבוב של כמה טעמים ביחד כמבואר למעיין, וגם יש ערבוב בין דין עמידה של עושה המצוה עצמו לבין דין עמידה של אחרים שרואים אותו שמקיים המצוה, והוא עצמו כתב שם לעיל מזה דהם ב' דינים נפרדים ואינם שייכים ול"ז, וקצתי מאוד בזה. ולבטח נפל שם איזה טעויות המדפיס או פליטות הקולמוס אבל עכ"פ כוונתו ברורה שצריך לעמוד מה"ט] וסיים שנכון להזהיר ע"ז לשומעים ובפרט לבעלי מלונים שידעו עכ"פ שיש דין כזה שצריכים לעמוד תחת החופה ולא לשבת.

אמנם דבר פשוט הוא לפי טעם זה דאף שיש מקום לחייב עמידה בברכ"א ובברכת חתנים בחופה מ"מ בברכת חתנים (שבע ברכות) שעושים כל שבעה בסעודה בוודאי א"צ לעמוד, וכן המנהג בכל תפוצות ישראל שהחתן עצמו וכל המשתתפין הכל על מקומו יבא בשלום ואין טורחין לקום. ולפי טעמא דמילתא בוודאי כן צריך להיות דדווקא בחופה דאיכא קיום מצוה אז צריכים לקום אבל לא בשעת הסעודה דכבר כנס אותה וכבר קיים המצוה ושוב אין נחשב למתעסק בה כבשעה ראשונה ע"כ שפיר יכולים לישב, ובפרט שגם החתן יושב בוודאי אין שום סיבה שיצטרכו לקום בשביל מצותו אף אם נאמר שהוא כן מקיים מצוה בשעה זו, ופשוט מאוד ומנהג ישראל תורה היא.

מקור למנהג עפ"י הזוהר

(פג) ביד אהרן אהע"ז סימן ס"ב (הגה"ט אות ב') הביא מקור למנהג זה שיש לעמוד בשעת אמירת שבע ברכות בחופה מדברי הזוה"ק, שכן אמרו בתקוני זוהר תיקון י'. והא אינון בחופה צריכין עמא קדישא למיקם בעמידה קדם חתן וכלה עם החזן לברכא לון בשבע ברכאן, ולקדשא החתן לכלה בקדמיתא בקידושין, ע"ש. והגאון רבי

חתנים ופלפל בדבריהם סיים להלכה דבניד"ד שיש סיבת ערבוביא דאנשים ונשים וחסרון כבוד בפני שאב"ב יש להקל שהקהל כולם יהיו יושבים ורק החתן והכלה והמברך יהיו מעומד, דמה"ט דערבוביא התייר גם בשו"ת תעלומות לב (ח"ג דפ"ט) הז"ב בביהכנ"ס, ואמנם לרווחא דמילתא יש לתקן שיהיו עשרה מהקהל עומדים סמוך לחתן ולכלה ולמברך ושאר כל הקהל בישיבה, ע"ש.

ואפשר שזהו קצת לימוד זכות למקומות שנהגו להקל לישב בשעת החופה אף שמפורש בדברי התיקונים ובדברי הפוסקים שיש חובה לעמוד, דכיון שאם יעמדו יבואו לכלל תערובת איסור מוטב שישבו על מקומם ובכה"ג יש להמליץ עליהם שב ואל תעשה עדיף, וכמו שפסק בים הגדול דכה"ג יש לסמוך להקל שישבו הקהל על מקומם ולא יעמדו, ונראה לענ"ד להטעים הדבר יותר עפמ"ש"כ במדרש תלפיות אחד מהדברים שחתן דומה למלך הוא מה המלך אנשים יושבים לבד ונשים לבד אף החתן כן, ונמצא לפי"ז דמלבד מענין הצניעות יש כאן ג"כ ענין של כבוד החתן שלא יהיה בערבוביא, וא"כ הדין נותן דבכה"ג שיש חשש ערבוביא ובזיון כבוד המלוכה עדיף לשבת אף שלא יהיה בזה כ"כ כבוד החתן וכבוד המצוה מאשר יעמדו בערבוביא ויהיה בזה פגיעה בכבוד החתן שדומה למלך וגם פגיעה במצות המלך, ודוק.

שו"ר גם בשו"ת משנה הלכות שהבאתי לעיל שכ' בסוף התשובה דהיכי דיש חשש תערובת נשים ואנשים ע"י שיעמדו ויבואו לידי תנועה מוטב שישבו ולא יבואו לידי תערובת כמובן ופשוט, וסיים דמ"מ אין לבטל ח"ו הלכה מפורשת שצריך לעמוד תחת החופה בלי טעם.

וביביע אומר (ח"ו אהע"ז סימן ח') כ' להעיר ע"ד הים הגדול דכעת פה לא שייך טעם זה שהקהל עומד איש איש במקומו האנשים לחד והנשים לחד, איש על מחנהו

וביותר לפמ"ש"כ בספר תושע יהודה דף ק"א ע"ג (הובא באוצה"פ) דהטעם שצריך לעמוד עפמ"ש"כ בזה"ק פרשת תרומה (דף קס"ט סע"א) שצריך לעשות חופה נאה לכבוד כלה עילאה היא השכינה שבאה לשם, וכיון שכן חייבים לקום משום כבוד השכינה שנגלית בשעת החופה כהיא דקידושין (לא:): איקום מקמי שכינה דאתיא, ע"ש. ולפי טעמו של דבר נראה פשוט שגם בברכ"א צריך לעמוד מפני כבוד השכינה שנגלית בחופה לדין דנהגינן לעשות ארוסין ונשואין בב"א תחת החופה, ודוק. (ואגב, מש"כ טעם העמידה עפ"י סוד מחמת כבוד כלה עילאה עי' מה שהבאנו לעיל אות ס"ח בשם השל"ה, וצ"ע"ק).

ואתה הראת לדעת מכ"ז דוודאי יש מקום גדול לחייב את כל הצבור המשתתפים בחופה לקום ולעמוד על רגליהם מתחילת ברכ"א עד סוף ברכת חתנים כל זמן החופה, בין ע"פ הלכה לפי כל הטעמים שנתבאר לעיל ובפרט לפי טעם האחרון מטעם שצריך לעמוד לכבוד עושי המצוה, ובין עפ"י הקבלה כמוש"כ בזה"ק וכמו שהעתיקו האחרונים הדברים להלכה לחיובא, ובאמת כן הוא מנהג ישראל כהרבה מקומות שכל הקהל עומדים על רגליהם כל משך החופה, וכן המנהג בעיה"ק ירושלים תובב"א, וכן המנהג במצרים כמוש"כ בספר נהר מצרים שגם במצרים נשתנה המנהג כהיום וכולם עומדים גם בברכת ארוסין, ע"ש.

ועיין בשו"ת ים הגדול (סימן ע"ב) שנשאל אם אפשר להקל לישב בשעת החופה באופן שיש חשש פריצות ותערובת אנשים ונשים יחד, ולשון השאלה שם הוא, נשאלנו בבית דינו פה בקהיר מאת ועד העדה אם מותר לתקן שישבו הקהל בשעת ז' ברכות, יען כי נמצאים המון רב ותערובת אנשים ונשים וגם מוזמנים משאב"ב, וכשהיו עומדים יהיה ערבוביא ושואן וזילא מילתא, ואחר שהביא שם בתשובתו את כל הטעמים שצריך לעמוד בברכת

שאסף אותם כדי לברך ברכת חתנים ואיכא למימר שהקהילים למילתא אחריתי, לדרוש להם הדין דעמוני ולא עמונית ומה שצריך עשרה הוא לפרסומי מילתא כמו שבאמת ס"ל לרבי אבהו בגמ' כתובות הנ"ל, אבל ע"ד הפוסקים אכתי יש לתמוה דעכ"פ לפי שיטת ר"נ שם בגמ' שדרשו מזה הדין דברכת חתנים צריכה עשרה מוכח בהדיא שאפשר לברך גם מיושב, ובדבר זה גם לא מצאנו שר' אבהו יחלוק עליו).

ומצאתי בס"ד בספר יפה ללב ח"ד (סימן ס"ב אות ה') שעמד על הערה זו כו' על מה שתמה בכנה"ג על אלו היושבים בברכת חתנים בזה"ל ואני בתחילה עלה על לבי דטעמייהו היינו משום דבפ"ק דכתובות דף ז: אמרינן מנין לברכת חתנים ביו"ד שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו דש"מ דהיו יושבים בשעת ברכת חתנים ושוב הדרי בי דאין משם ראייה כלל דבועז אלמן שנשא אלמנה הוה דהם יושבים בשעת ברכת נשואין ולפיכך גם העשרה שלקח לברך ב"ח ישבו דמי הוא טעמא שכ' הרב ז"ל לעמוד בשעת ב"ח לכבוד החתן והכלה דהם עומדים כנ"ל וכיון דהחתן והכלה הם יושבים שכן המנהג כשהוא אלמן ואלמנה או גרושים גם שאר אנשים יושבים עמהם דאם רבי לא שנה ר' חייא מנין לו, ע"כ ויאמר שבו פה שישבו כמוהם שהם בישיבה ועיקר הילפותא מהתם הוא דבעי לא פחות [מעשרה] כאשר מילתא אמורה.

וצ"ע דחייתו, דאף שלטעם שכ' הכנה"ג דהציבור צריכים לעמוד מפני כבוד החתן והכלה בוודאי לפי"ז באופן שהחתן והכלה יושבים גם הציבור יכולים לישוב וכמוש"כ לעיל לבאר בזה הטעם למה בברכת חתנים כל שבעה אמרינן מיושב לפי טעם זה דהוא משום שהחתן עצמו יושב ולכן אין שום סיבה שהציבור יעמדו לכבודו, אמנם לשאר הטעמים שנתבארו בפוסקים צ"ע אם באופן שהחתן והכלה יושבים גם הקהל יכולים לישוב, דלכאור' אם הטעם הוא לכבוד העוסק במצוה חביבה כזו וצריך לכבוד המצוה

ועל דגלו, ולכן אם יש אנשים שיושבים בשעת ז' ברכות יש להוכיחם וללמדם להועיל שעליהם לעמוד מכל הני טעמי תריצי הנ"ל ובפרט שכן מבואר בתיקוני זוהר, וכהסכמת האחרונים הנ"ל, ע"ש. [ובספר מנהג ישראל תורה ח"ד ראיתי שהפריז על המידה בענין זה שכ' לגבי אותם שרוצים לעשות חופה תחת גג של זכוכית דבר מן דין הנה באותם החופות נוהגים להושיב שם ספסלים לישיבה לכל המשתתפים בחופה, ויש לחוש הרבה דשורש ציור חופה זו נובע מהמשכילין ודומיהן, דהפוסחים על שתי הסעיפים שלבו יחד מנהגיהם עם להבדיל מנהגינו ויצא ציור חופה הזה ועכ"פ דומה הרבה לחופותיהם ע"ש, וצ"ע]. והנה באמת יש מקומות רבים בחו"ל שנהגו כל הצבור לישוב בשעת החופה אף באופן שאפשר לסדר שלא יהיה חשש ערבוביא, וכמו שראיתי בעצמי כחתונה בחו"ל שגם רבנים ות"ח ישבו על כסאותיהם ואין פוצה פה, ומצוה ללמד זכות עליהם שהוא לכאור' נגד דברי הפוסקים והתיקונים.

מקור למנהג המקילין

לישב בשעת החופה

(פד) לכאורה אפשר להביא ראייה מפסוק מפורש שמותר לשבת בברכת חתנים, ופלא גדול על כל הפוסקים שדברו מענין זה שלא הזכירו הראייה מזה הפסוק ולא התייחסו אליו כלל. והוא מה שנאמר בספר רות (ד' ב') ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו, ובגמרא כתובות דף ז: דרוש מכאן שברכת חתנים בעשרה, דהטעם שאסף בועז והביא עשרה אנשים הוא כדי לברך ברכת חתנים בציבור ומדכתיב שבו פה וישבו אלמא דמנהגם היה שהקהל המשתתף ושומע הברכות לא היו עומדים אלא יושבים ומוכח דאין שום חשש איסור בדבר זה, ולכאור' הוא ראייה עצומה שא"צ לעמוד בברכת חתנים. (ובשלמא ע"ד הוזהר אין להקשות מהפסוק משום דאין מפורש בקרא

שפוט השופטים ומכח זה לדחות את מה שרצה ליישב דעת המקילין.

ולכן נראה דאף שאין ראייה משם דהמנהג בזמנם היה לישיב בשעת ברכת חתנים משום דאפשר לדחות הראייה ולומר דאלמן ואלמנה שאני גם בזמניהם. אך לאידך גיסא גם דחיה גמורה אין כאן משום דאפשר שלא היה שום חילוק בדבר זה בין בתולה לאלמנה כמו שבזמנינו אין שום חילוק בזה וכמו שמסתבר לפי הטעמים שנתנו הפוסקים בדבר זה, ושפיר יכולים אנו ללמד זכות על המקילין דיש להם מקור נכון שאפשר לישיב בשעת ברכת חתנים כמו שנראה בפשטות מהפסוק, ודוק.

עוד כתב ביפה ללב שם דחיה אחרת דהא דקאמר שבו פה וישבו אינו לשון ישיבה ממש אלא ל' עכבה כמו ותשבו בקדש, ע"כ.

ולענין נראה לולי דבריו דוודאי יש כאן הוכחה שישביה ממש קאמר, דאף שלשון "ישבו" לחוד היה אפשר לפרש לשון עכבה. אך ממה שכפל הלשון ואמר שבו פה וישבו משמע דישביה ממש קאמר. וגם דעיקר ההוכחה הוא ממה שנאמר שבו פה דמזה משמע שלישביה ממש נתכוון, וגם אפשר לחלק דרווקא אצל "ותשבו" בקדש הוצרכנו לפרש דהיינו לשון עיכוב דשם א"א לפרש ישיבה ממש אלא כוונת הפסוק שנתעכבו שם זמן רב אבל הכא אפשר לפרש הפסוק כפשוטו, ואין מקרא יוצא מירי פשוטו.

ועוד ראייה נ"ל מהגמ' במו"ק (דף כ' וכ"א) קריעה דמעומד מנ"ל דכתיב ויקם איוב ויקרע את מעילו אלא מעתה ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה הי"ג והא תניא בין יושב בין עומד בין מוטה א"ל התם לא כתיב ויעמד ויאמר הכא כתיב ויקם ויקרע, ע"כ. וא"כ ה"ג כתיב וישבו משמע ישיבה ממש. וע"ש עוד בתוס' דועמד ואמר כיון שיש מעשה אחריו לא משמע עמידה אבל ועמד לחוד וודאי משמע עמידה, וכ"כ בתוס' שבועות דף ל. דכל שאין מעשה אחריו

ולכבד העוסק בה א"כ אפשר דגם באופן שהחתן יושב באותה שעה נתחייבו לקום לכבודו, אמנם יותר מסתבר דגם בזה אם החתן יושב גם הציבור יכולים לישיב, דכבוד המצוה שצריך לעמוד בשבילה הוא רק כשגם המקיים עצמו עומד בשעה זו, אך לע"ע לא מצאתי דבר זה מפורש בפוסקים ועכ"פ הסכרא נוטה לזה.

וגם לפי טעמו של המהריק"ש שהבאנו במאמר הקודם דטעם העמידה מפני שאומרים ברכה חשובה שהיא לכלל ישראל א"כ לכאור' אין סברא שאם החתן יושב שגם הציבור יהיו יכולים לישיב דהא טעם העמידה הוא מחמת אמירת הברכה של 'אשר ברא' ומאי נפק"מ בשבילנו אם החתן עומד או יושב, ומה שיושבים בסעודה לדעתו הוא משום שלא רצו להטריח את המסובין לקום ולעמוד אבל פ"א כן חייבו לעמוד כמבואר בדבריו שם, וא"כ לכאור' בחופה יצטרך לעמוד בכל גוונא. אמנם יעויין במאמר הקודם שכתבנו לצד דגם דברי המהריק"ש אינם מתורת חיוב גמור אלא ליישב המנהג ואפשר עוד שהוא רק לחיוב של המברך עצמו ולא של כל ציבור המשתתפין בחופה וע"כ נראה דאין מזה קושיא לעניננו.

אמנם גם בלא"ה לא ברור אצלי דחיית היפה ללב דכיון שהיה אלמן שנשא אלמנה היו יכולים לישיב, דמהו המקור למנהג הזה דבאלמן ואלמנה או גרושים נוהגים שהחתן והכלה יושבים תחת החופה, ואף שוודאי נאמנים עלינו דברי הגאון בעל יפה ללב שהעיד שאכן כן הוא המנהג, אמנם טעם הדבר צ"ע למה נהגו כן, דלכאור' לפי כל הטעמים שנתנו הפוסקים לדין עמידה אין שום סברא לחלק ולומר דבאלמנה או גרושה ישתנה דין זה (אא"כ נאמר דכוזו"ש אין לו דין חתן הדומה למלך, וצ"ע). וכפי הנראה עוד הרי שבזמנינו לא נהגו במנהג כזה עכ"פ במקומותינו לפי מה שידוע לנו, וא"כ מנין לנו לומר בפשיטות שכן היה המנהג אז בימי

הרשב"א (ח"ג סימן רפ"א) ומובא בב"י יו"ד סימן רמ"ב דכסופר התורה בדוכן אינם חייבים לעמוד לפני שהוא במקום אחר והציבור במקום אחר ואין אדם חייב לעמוד בפני רבו שהוא עומד למעלה בביתו והתלמיד למטה ע"ג קרקע. וה"נ י"ל בניד"ד רחובת העמידה מפני החתן הוא רק כשהחתן עומד ג"כ למטה אבל כשעומד למעלה על הדוכן במקום שעושים שם החופה או אין חייבים לקום בשבילו, וכמדומה שברוב רובם של החופות עושים מקום החופה גבוה קצת מהקרקע וא"כ י"ל שזה חולק רשות לעצמו דלא יהא חמור כבוד החתן יותר מכבוד ת"ח וכבוד ס"ת שהם בוודאי מעיקר הדין, ואם שם לא נתחייבנו לקום כשהוא במקום גבוה כמוש"כ הרשב"א בתשו' וכ"פ הרמ"א (סי' רמ"ב סעיף י"ח) כשהס"ת על הבימה אין ציבור שבבהכ"נ צריכים לעמוד דהספר רשות אחרת, ה"נ י"ל דהחתן נמצא ברשות אחרת ולא חל במצב כזה חיוב לקום לכבודו.

ואכתי צריך לברר מהו שיעור הגובה של הבימה כדי שיחלוק רשות לעצמו ולא יצטרכו לקום מפני ס"ת או רבו שעל הבימה, וממילא לענייננו לא יצטרכו לקום לכבוד החתן כיון שעומד במקום המיוחד של החופה.

והנה הט"ז ביו"ד שם סק"ג כ' ע"ד הרמ"א כשהס"ת על הבימה נראה דה"ה נמי על השולחן שהוא גבוה מ' טפחים ורוחב ארבע שגם הוא רשות בפ"ע שאין צריכין לעמוד וגם בזמן שהס"ת מונחת בארון הקודש אע"פ שהוא פתוח כו' ע"ש. ומשמע לכאוי מדבריו שצריך שיהיה גבוה י' ורחב ד' כדי שיהיה נחשב לרשות בפ"ע, ולפי"ז לכאוי נפל בכירא כל ההיתר שכתבתי שא"צ לעמוד בשביל החתן כיון שעומד במקום מיוחד שנקבע לעשות החופה, דכמדומה דעפ"י רוב אין אותו מקום גבוה י' טפחים ולכאוי לדברי הט"ז בכה"ג אינו נחשב לרשות בפ"ע לגבי הא מילתא, וצ"ע.

בוודאי משמע עמידה, וה"נ אפשר לומר לגבי ישיבה דהכא כיון דלא כתיב שום מעשה אחריו כגון וישבו ויאמרו אלא רק שבו פה וישבו משמע שהוא ישיבה ממש, וע"כ נ"ל דיש בזה שפיר לימוד זכות עכ"פ לכל אלו שנוהגים לישב בשעת החופה משום דכן היה המנהג בימי קדם וכמפורש בפסוק, ודוק.

ביאור סברת המקילין הנ"ל ומו"מ בזה

פה) ונראה בס"ד לתת טעם לשבח למנהגם של ישראל באלו המקומות שנהגו הקהל לישב בשעת ברכת חתנים בחופה, למה לא חששו לכל דברי הפוסקים שנתבארו לעיל בארוכה שצריך לעמוד בשעת הברכות מצד כבוד החתן שדומה למלך או מפני כבוד המצוה להראות חביבותה לעין כל, ולכאורה טעמא בעי למה נהגו הם לכתחילה לנהוג בישיבה שהוא נגד הפוסקים ונגד התיקונים שכפי שנתבאר לעיל גם עפ"י סוד יש מקום גדול לחייב כל הקהל לעמוד בשעת החופה, ואם כי כתבנו להוכיח שכן היה המנהג בימי שפוט השופטים, אכתי פש גבן לברודי טעמא דמילתא למה לא חששו לכל הסברות האלו שנתבארו בפוסקים.

והנראה בזה בס"ד הוא די"ל דס"ל דמקום החופה נחשב לרשות בפ"ע וע"כ אין חייבים לקום לכבוד החתן או לכבוד המצוה רק ברשות שהחתן נמצא שם ובאותו חדר שהמצוה נעשית אבל מחוץ לאותו מקום י"ל דאין חיוב בזה. וכע"ז ראיתי בספר בירך את אברהם (ומובא ג"כ באוצה"פ) שכי' דבקושטא נוהגים שהיושבים בחדר שאין הנשואין נעשים שם אלא חוץ לחדר אין עומדין, ע"כ. ועפ"י י"ל דמקום החופה קובע חדר לעצמו ורק שם חייבים הנאספים לעמוד אבל מחוץ לחופה שפיר אפשר להקל ולישב.

אלא שעדיין טעון ביאור מאיזה טעם נחשב מקום החופה לרשות מיוחדת בפ"ע, ואפשר לומר עפ"י מה שמבואר בתשו'

לפניו אא"כ שרכו ברשות אחר ומזה מיירי דברי הרמ"א כאן במ"ש וכן הרב כו' ולישנא רוכן שכ' הרמ"א אינו מדוקדק כ"כ, ע"ש, וכוונתו דדברי המחבר שכ' שא"צ לעמוד כשהרב עולה לתורה הוא מטעם דהרב נמצא במקומו שאז א"צ לקום בשבילו (וס"ל לרעק"א דעליה לתורה הוי קביעות ובכך נחשב למקומו) והרמ"א מיירי כאופן שאינו קבוע במקומו דאז היה צריך לעמוד לפניו אי לאו דהוי רשות אחרת.

ונמצא דלדעת הרעק"א הרי שהלכה זו גופא נרמזה במחבר כאן דבאופן שנמצא במקומו אע"פ שאינו ברשות אחרת א"צ לקום לכבוד רבו כמו לכבוד הס"ת, וה"נ י"ל בעניננו דכשהחתן במקום החופה דזה הוי במקומו (דמסתבר דזה הוי קביעות הרבה יותר מעליה לתורה) ושוב א"צ לקום בשבילו דוודאי לא יהא כבוד החתן גדול מכבוד ת"ח וכבוד ס"ת.

איברא דגוף דברי הרעק"א צ"ע למעיין במקור הדין בב"י שהביא משבלי הלקט את הדין דכשקראו לרבו לעלות לתורה א"צ לעמוד כ"ז שרכו עומד, ובהמשך כ' דצריך אדם שיהא אימת ציבור עליו וכ"ש במקום גדולים וזקנים. ע"ש. אשר מזה משמע דהטעם שא"צ לעמוד כשרבו עולה לתורה אינו משום שהרב נמצא במקומו כמוש"כ הרעק"א אלא משום שא"צ לכבוד להרב בציבור, ואם כי בב"י אין הדבר מפורש כ"כ מ"מ בדברי השבלי הלקט גופא (מובא בהגהות והערות - מכון) מפורש הדבר ושם אי' בזה"ל דגמרינן להא מילתא ממאי דאמר רב האי גאון דהא דאמרינן המתפלל נגד רבו דאסור לא אמרו אלא ביחיד אבל בציבור אין לו לחלוק כבוד לרבו ומותר להתפלל כנגדו והכא הוי ציבור. וכעיי"ז ראיתי בספר או נדברו ח"י (סימן ל') שהעיר בזה על הגרעק"א, ונמצא לפי"ז דליכא שום הוכחה דעליה לתורה נחשב כהגיע למקומו, ואדרבה מדהוצרך בשבלי הלקט לטעם הנ"ל משמע דבלאו האי טעמא היה צריך לקום בשבילו דעליה לתורה מסתבר

ואולי אפשר לומר סברא אחרת דכשהחתן עומד במקום המיוחד לעשות החופה שוב א"צ כ"כ להדר פניו ולקום לכבודו, והוא דאף אם לא נחשיב את מקום החופה כרשות בפ"ע ממש כיון שאינו גבוה י' טפחים מ"מ י"ל דנחשב שהחתן הגיע למקומו וקבוע שם ושוב א"צ לעמוד בשבילו, דרך בשעה שעובר ושב לפניו צריך להדרו ולקום לכבודו ולא בשעה שכבר הגיע למקום קביעותו, דכן מצינו ג"כ לגבי דין עמידה מפני ס"ת שהוא מה"ת (לפי כמה פוסקים) דרך בשעה שעובר הס"ת לפניו צריך לעמוד ולא כשהגיע למקומו, כמו שפסק המחבר (סימן רפ"ב סעיף ב') הרוואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שמוליכנו ויגיענו למקומו או עד שיתכסה מעיניהם, וע"ש בש"ך סק"ב בשם הכ"מ דאם עמד לפוש דינו כמהלך מאחר שאינו עומד דרך קבע, ע"כ.

ולפי"ז נראה לומר בדרך אפשר דהחתן שהולך ובא למקום חופתו בוודאי בשעה שהוא נמצא ועומד במקום החופה נחשב הרב כמו שהגיע למקומו דמקום החופה נחשב כמקום קביעותו ולא כעומד לפוש דהוי עמידה בדרך ארעי אלא הוי כעמידה קבועה וקיימת, ובפרט לדעת הפוסקים דענין החופה הוא ענין של הבאה לבית וענין של מסירת הכלה לחתן ובפרט לדעות שצריך להקנות מקום החופה לחתן דאז הוי כביתו ורשותו ושם קונה את האשה וזה הוי עיקר תכלית החתונה, א"כ הסברא נותנת דכה"ג הוי בגדר מקומו של החתן וכוה י"ל דבאופן שהגיע למקומו שוב אין חיוב לעמוד בשבילו דומיא דס"ת.

ותיריה מכך מצינו בהגהות הרעק"א לשו"ע סי' רמ"ב ע"ד המחבר הנוכ"ל דאם קראו לרבו לקרות בתורה בציבור א"צ לעמוד כ"ז שרכו עומד, שפירש הטעם כיון דרבו עומד במקומו הראוי לו (כההיא דסי' רפ"ב לגבי ס"ת) אבל כשרבו עומד לפרש כיון דאין זה מקומו הראוי צריך לעמוד

כמקומו, ונמצא הו"ל כעומד במקומו שא"צ לעמוד מפניו, ומתורצת גם בזה מנהגם של אלה המתיישבים אחר שהתעייפו מההיקודים בעת ההקפות בשמחת תורה, עכ"ד. (ועי' בספר הנפלא מועדים לשמחה ח"א סי' י"ג שהעיר עליו שכבר קדמו בסברא זו בעל ערוך השולחן סי' רפ"ב ולפלא שלא הזכירו).

ועפ"י י"ל לכאו' ג"כ בניד"ד דמה שעומדים תחת החופה אף אם לא נאמר שזה נחשב לקומו ממש שהרי החתן אין מתכוון להשאר שם מ"מ אפשר לצדד דעכ"ז אין חייבים לקום בשבילו באותה שעה דכיון דאינו הולך ועובר מקום למקום אלא עומד שם באופן קבוע (וגם מקיפים אותם ז' הקפות) הו"ל כ"ז כאילו נמצא במקומו ממש וא"צ לקום בשבילו. [שו"ר גם במקו"ח לחו"י הנדמ"ח בסי' קמ"א שכ' דבסי' רפ"ב משמע אפ"י אינו גבוה י' רשות אחרת הוא, ונ"ל דאפילו שוה לארץ, דלא חייבו רז"ל לעמוד לפני ת"ח או ס"ת רק בעוברים לפניו לא בעומדים לפניו כו' ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' ס"ה כ' דנראה שהוא תלוי בפלוגתא אי באופן שהאדם עומד עם הס"ת צריך לעמוד לפניו, ע"ש, ועכ"פ לדעת הכ"מ דבברי הרמב"ם נראה וודאי דכה"ג א"צ לקום, ודוק ואכמ"ל].

ולרווחא דמילתא נראה להוסיף בזה עוד סברא להקל להתיר לכל הציבור שנאספו להשתתף בחופה לשבת על מקומם ולא יטרחו לעמוד והוא דברך כלל בשעת החופה יש הרבה אנשים שעומדים ליד החופה ומקיפים את החתן מכל צד וא"כ י"ל דהוי כמו מחיצה של בני אדם שמפסקת בין החתן לבין כל הקהל וא"כ שפיר נמצאים הם ברשות אחרת ואין מחוייבים לקום.

ויסוד הדבר מבואר בעירובין דף מד: לגבי דיני מחיצה בשבת, ונפסק להלכה בשו"ע סימן שס"ב סעיף ה' בכל עושין מחיצה וכו' ואפ"י באנשים שעומדין זה אצל זה בפחות מג' ואפ"י כשהם מהלכים חשובים מחיצה וביניהם רה"י והוא שלא

דלא הו"י רק כעומד לפרש והו"י עמידה בדרך ארעי שצריך לקום מפניו, ודוק.

ועכ"פ יהיה מה שיהיה אפילו אם נתפוס דלא כהרעק"א אלא דעליה לתורה אינה בגדר הגיע למקומו מ"מ לפנינו יתכן עדיין לומר דהחתן שהגיע לחופה נחשב כהגיע למקומו ושוב א"צ לקום בשבילו. (אמנם יש להעיר דכל הטעם הוה שייך רק אי העמידה לכבוד החתן אבל אם הוא לכבוד המצוה לא שייך כלל הסברא של הגיע למקומו לכאו', ודוק).

ואגב, אעורר מה שראיתי בשו"ת ים הגדול (סי' ע"ב) שגם הוא רצה ללמד זכות על המקילין לישב בשעת החופה מה"ט וכ' דבהיות שרוב החתונות נעשים בביהכ"נ שעושים שם לחתן ולכלה בימה מיוחדת גבוהה קצת, י"ל דבשופי יכולים הקהל לישב, כיון דהחתן והלכה והמברך עומדים בפ"ע במקום גבוה וחולקים רשות לעצמם דמה"ט ס"ל לרשב"א כו' דא"צ לעמוד מפני ס"ת או מפני רבו כשהם על הבימה גבוהה י"ט וכו' ע"ש. ולכאו' אינו ברור למה כתב דמספיק בבימה שהיא גבוהה "קצת" והרי עיקר הראיה שלו היא מס"ת ושם הביא בעצמו שהבימה צריכה שתהא גבוה י' טפחים, וע"כ נרא' שכוונתו ג"כ כדברינו דאף שאינה ממש רשות לעצמה מ"מ הו"י כהגיע למקומו, וצ"ע, וראה להלן.

פ) ונראה דאפשר לבסס יותר סברא זו דמקום החופה נחשב כהגיע למקומו וממילא שוב לא יהא חייב לקום לכבוד החתן שעומד שם, ממה שהאריכו האחרונים לחפש צדדי היתר לישב בשמחת תורה בשעת ההקפות, והרי לך לשונו של הג"ר בצלאל שטרן בעל בצל החכמה (ח"ה סי' קל"ט אר"ז) עוד הרהרתי לומר דדווקא במוליך ס"ת להגיעו לאיזה מקום מיוחד בשביל איזה צורך צריכים לעמוד מפניו כ"ז שזה מוליכו עד שיגיעו למקומו, אבל במוליך את הס"ת ואין ברעתו להוליכו לאיזה מקום יעד, אלא מסתובב עמו סחור סחור ואינו מתרחק ממקום הסיבוב כלל, נחשב כל שטח הסיבוב

דהשולחן גבוה עשרה והוי רשות בפ"ע, וה"נ אין צריכין לעמוד אלו שהם מחוץ לחופה ואלו שהם תחת החופה בוודאי יש להם לעמוד, עכ"ד. (ואפשר שזהו ג"כ כוונת הים הגדול שהוזכר לעיל דהטעם שחופה חולק רשות לעצמו הוא משום דהוי כצוהפ"ח או משום גוד אחית בצירוף מש"כ דהמקום גבוה קצת, ודוק וצע"ע).

היוצא מדברינו אלה הוא דכל היכא שהחתן ברשות אחרת או בכל מקום שניתן להחשיבו כרשות אחרת אין שם חיוב לעמוד בשבילו כמו שהבאנו מדברי האחרונים וכנ"ל, ומשמע לכאור' שכן הדין גם בכל שאר חיובי העמידה שצריך לעמוד לכבוד עושי המצוה כגון מלוי המת וכדו' שהרי כל המקור של הפוסקים שצריך לעמוד לכבוד עושי המצוה נלמד מדברי הירושלמי בביכורים דיש חובה לקום בשביל אלו המלווים את המת וגומלין עמו חסד, וא"כ משמע דגם בלוייה אין שום חובה לקום ולעמוד כשהלוייה ברשות אחרת.

ובהיות כן תמוה אצלי מאוד מה שפסק בגשר החיים פי"ד אות ט' שאם הוא נוסע באוטו והלוייה עוברת לפניו וקשה לו לורדת ללוותו שרצוי להדר ולקום מפניו בתוך האוטו, ואם האוטו עומד והוא יושב בתוכה חייב מדינא לקום ולעמוד כשהלוייה עוברת לפניו, ע"כ. הרי שפסק דגם כשהלוייה היא ברשות אחרת ג"כ מחויב לקום ולעמוד מפניו, וכבר נתבאר דכל חיוב העמידה מפני המלווים הוא מפני כבוד עושי המצוה, ונמצא דלדעתו דין קימה לפני עושי המצוה נוהג גם כשהוא נמצא ברשות אחרת והוא רואה המצוה, וא"כ לפי"ז בניד"ד ג"כ כל האנשים שנאספים וראוים מעמד החופה מחוייבים לקום ולעמוד לכבוד עושי המצוה ולא מהני כלל הא דהחתן נמצא ברשות אחרת בפ"ע, דהא גם בלווית המת מחוייבים לקום ולעמוד כל האנשים אפילו אלו שנמצאים ברשות אחרת, ונמצא שנתבטל כל ההיתר שכתבנו לעיל דל"מ מידי מה שהמקום של החופה גבוה יותר או מה

ידעו שהועמדו לשם מחיצה וכו', ע"ש. וה"נ אפשר לצרף סברא זו להקל לישב בשעת החופה דלבטח יש שם דוחקא ואנשים עומדים צפופים ואין בין זה לזה ג' טפחים וגם אין אחד מהם יודע וחושב שהוא עומד שם בשביל להיות מחיצה וע"כ נרא' דשפיר יכולים אנשים אלו להיות מחיצה חיה גם לגבי הא מילתא ונמצא דהחתן ברשות אחרת וא"צ לקום בשבילו, כנלע"ד.

ע"ל לפי מה שהאריכו הפוסקים בתואר החופה באיזה אופן צריך לעשותו ומצינו בו חומרות והידורים שונים, כגון מה שהזהיר הגה"ק מבוטאטש בעל דעת קדושים שצריך לעשות החיבור של ד' זויות החופה להקנים, ע"ג הקנים ולא מן הצד וכמו שידוע בדריני צוה"פ לגבי היתר בשבת, ופוסקים אחרים החמירו שכלונסאות של החופה צריך להעמידן על הארץ דאו הוי כאוהל מדין צוה"פ דחשיבה מחיצה, אבל כשמחזיקים באויר הו"ל אוהל זרוק, וכן מצינו עוד חומרות שונים ובס' מאמר מרדכי החדש בהשמטות כ' בגמרא קדושין י"ב רב מנגיד על דמקדש בשוקא ואמר שאוהל החופה צריך לתלות טפח למטה סביב הכלונסאות והביא ראיה מהנ"ל, והנה באם נוטף ממכסה החופה טפח למטה אזי י"ל גוד אחית ואינו בכלל שוקא, וספרו זאת להגאון ר' יוסף שאול ז"ל ושיכח הסברא מאוד ע"כ, ועפי"ז י"ל דכמו דמהני מקום החופה להיות רשות בפ"ע ומקום צניעות שלא יחשב כמקדש בשוקא ה"נ מהני זה להחשב כאילו החתן נמצא ועומד ברשות אחרת וממילא שוב אין כל הציבור חייבים לקום לכבודו.

ובקיצור נמרץ מצאתי סברא זו כתובה בספר שערים המצויינים בהלכה (על הקצו"ע סי' קמ"ז סקי"ג) בקו"א של הספר הו"ל ובאולמי החתונות נוהגין כל העם לישב וי"ל עפ"י מש"כ לקמן דהחופה של ד' קונדסין הוא כמו בית החתן מכח גוד אחית והוי כרשות בפ"ע וא"כ דומה לס"ת שמונחת בהארון שא"צ לעמוד בשעה שפותחין הארון וכמו כן בעת קריה"ת

ש"צ לצאת וללוות מ"מ מחויב לקום, הרי שס"ל דדווקא כשהוא ברשות אחרת אז חל עליו חובת העמידה לכבוד עושי המצוה וממילא לענייננו פשוט שאפילו נחשיב את החתן כעומד ברשות אחרת נצטרך לקום בשבילו לפי הטעם שיש לעמוד לכבוד המצוה דחכיבה מצוה בשעתה כמוש"כ הכנה"ג והפוסקים, ודלא כאחרונים שהבאתי לעיל (כהיים הגדול ושערים המצויינים בהלכה) שכתבו להתיר וללמד זכות על המקילין ויושבין, וצ"ע. (ואגב, בעצם ביאור דברי המחבר איזהו זמן שא"צ ללוות המת שחייבים לקום בשבילו כבר נתקשו בזה רבים, ועי' בספר גשר החיים חלק ב' פרק י' שהאר"ן בזה, ובשו"ת ויברך דוד (הארפנעט), וראה עוד בקובץ באו"י סיון תמוז תשנ"ט במדור גנוזות, ואכמ"ל).

שעושים לו צוה"פ וגוד אחית וכדו' דאף ברשות אחרת מחויבים לקום.

ולכאו' צ"ב לדעתו למה לקושטא דמילתא חמור יותר דין עמידה בלויה יותר מעמידה לכבוד רבו וס"ת שא"צ לקום בשבילם כשהם ברשות אחרת, וי"ל דאה"נ חמור יותר דחכיבה-מצוה בשעתה וכמו שאמרנו בגמ' דמה"ט בעלי אומניות שעוסקים במלאכתן עומדים לפנייהם ולפני ת"ח אין עומדין, וה"נ אפשר לומר דכפני עוסקי במצוות צריך לקום אפי' ברשות אחרת, ודוק.

יתירה מכך ראיתי בשו"ת באר משה ח"ד סימן צ"ח שכ' לבאר דברי המחבר דאף במקום שא"צ ללוות המת צריך לקום לפניו, דלכאו' היכי משכח"ל אופן שא"צ ללוות המת, וכ' לבאר דהיינו כשהלויה עוברת ברחוב והוא נמצא ברשות אחר דבכה"ג אף

סוף דבר

הנה זכינו בעזה"י לברר באריכות את יסוד דין עמידה בחופה, דין עמידת המברך והחתן (בשני המאמרים הראשונים) ודין עמידת הקהל (בשני המאמרים האחרונים) לא הרי זה כהרי זה, כל עמידה והגדרים שלה, כל שיטה ושיטה והמהלך שלה, אי אפשר לומר שהקפנו את הנושא בשלימותו, אדרבה יש עדיין הרבה נקודות ועניינים שלא נתבארו כל הצורך במאמרינו זה, אך עד כמה שדיינו יד כהה מגעת נסינו לברר וללבן את נושא העמידה בכלל ואת נושא העמידה בחופה בפרט, ודרך אגב נתבארו עוד הרבה יסודות אחרים כגדרי החתן הדומה למלך ודיני כבוד העוסקים במצוה ושאר עניינים שנסתעפו מזה, והריני מסיים בזה מעין הפתיחה מי יתן ואזכה שיעלו הדברים על שולחן מלכים מאן מלכי דרבנן וידונו בהם לקרב או לרחק והיה זה שכרינו, להגדיל תורה ולהאדירה.



נתן שפרנהל

בענין צד קדימה בנעילת וקשירת המנעלים

שפסקו כרב יוסף. או אפשר לומר דס"ל דרב יוסף לא אמר כן אלא בעושה מעצמו כמר או כמר אין למחות בידו אבל אם בא לשאול מוריין לו לצאת ידי חובת שניהם והא דנקט רנב"י י"ש יוצא ידי שניהם משמע דרק י"ש יוצא ידי שניהם. אבל אין מוריין כן היינו במקום שנוהגין תמיד כחד בזה הי"ש מחמיר על עצמו אבל במקום שאין מנהג ידוע מוריין לו לצאת י"ש עכת"ד.

ועדיין קשה מה חידש רנב"י הא עדיין אינו יוצא ידי שניהם דלר"י גם נעילה בעינן בשמאל תחילה, ולברייתא גם קשירה בעינן בימין תחילה.

ואע"פ דתוס' התם כתבו דכל חשיבותיה דרי"ו לשמאל הוא רק לענין קשירה, הא לא כתבו דבריהם רק לאחר דברי רנב"י ומנ"ל לרנב"י הא, הא רי"ו אמר כתפילין כך מנעלים לכל דיני מנעלים, ולא חילק כתפילין כך קשירת מנעלים.

ובארץ יהודה (להמלבי"ם) כתב לתרץ ע"פ הגמ' במסכת שבת דף קי"ב דאמרינן התם היתר רצועות מנעל וסנדל תני חדא פטור אבל אסור ותני חדא מותר לכתחילה. ומשנינן הא דתני פטור אבל אסור בדרבנן, הא דתני מותר לכתחילה בדבני מחוזא, ופירש"י דרבנן אין קושרין מנעליהם בדוחק על הרגל ויכול לנעלו ולחולצו כשהוא קשור והוא קשר של קיימא ואסור לקושרו בשבת, וא"כ כיון שר' יוחנן היה מן הרבנן ובוודאי לא היה דרכו לקשור מנעליו בכל פעם, וכפרט שזה המעשה היה בשבת ואז היה אסור לקושרו ולנעלו, והיה דינו כמנעל בלא קשר לענין קדימה ובוזה היה ר' יוחנן מקדים של שמאל כיון שאינו יכול לקיים חשיבות שמאל בקשירה, ובוזה פליגי ר"י וברייתא, דהיינו רק בכה"ג דא"א לקיים חשיבות שמאל בקשירה, וזהו עיקר חידושו דרנב"י דדוקא בכה"ג פליגי אבל כשאפשר

בגמ' שבת דף ס"א ואזדא רבי יוחנן לטעמיה דאמר ר' יוחנן כתפילין כך מנעלים מה תפילין בשמאל אף מנעלים בשמאל, מיתבי כשהוא נועל נועל של ימין ואח"כ נועל של שמאל, אמר רב יוסף השתא דתניא הכא ואמר ר' יוחנן הכא דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד, ובתוס' ביארו שם דעבד הכי עבד פ"י דלא פליגי מאחר דימין חשיבה בכל התורה, ושמאל חשובה גבי תפילין לכן כ"א יבחר לו מה שרוצה להחשיב וכך ינהג בקביעות עיי"ש. א"ל אביי דלמא רבי יוחנן הא מתניתין לא שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה, פירוש ומנלן דלא פליגי, אמר רב נחמן בר יצחק ירא שמים יוצא ידי שניהם ומנו מר בריה דרבנא הכי עביד סיים דימיניה ולא קטר וסיים דשמאליה וקטר והדר קטר דימיניה, פ"י דגבי נעילה הקדים ימין תחילה כברייתא. וגבי קשירה הקדים שמאל כרבי יוחנן כרי להחשיב גבי קשירה שמאל משום תפילין, וכתבו שם בתוס' בשם ריב"א דלכן מנעלים שאין בהם קשירה יש לנעול ימין תחילה, אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דלא קפיד עכ"ת סוגיית הגמ'.

וכטור ס"י ב' פסק כרנב"י דנועל ימין ואח"כ שמאל וקושר וחזור וקושר ימין, ובב"י כתב שם דהפוסקים השמיטו דין זה וכתב שם ונראה לי דהטעם משום דס"ל דהלכה כרב יוסף דאמר דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד. מדאמר ר"א חזינא לר"כ דלא קפיד ומשמע דר"א נמי כר"כ ס"ל וכיון דבתראה הוא כוותיה נקטינן עכ"ל.

ויש לעי' ברברי הטור מדוע לא פסק כשאר הפוסקים דהא רב אשי בתראה הוא כדכתבו הם. ובמהרל"ח כתב ליישב וזתכ"ד ולי נראה שלא כתב רבינו כן רק לצאת ידי שמים אבל להלכה סבירא ליה ככל הפוסקים

קושר של ראש בראשו שהוא נוטה לצד ימין ידו השמאלית כך יהיה קשירת נעל שמאל ג"כ תחילה ואח"כ יקשור הימין עכ"ל.

ולפי דבריו יתבאר יותר דברינו דהא דס"ל לר"י דיש להקדים השמאל אפי' היכא דליכא קשירה היינו באופן שיש להנעל שרוכים אלא שאינו קושרם ומתירם ומ"מ כיון שיש כאן שרוכים יש כאן הרמז של תפילין שזכה בזכות שרוך נעל, אבל נעל בלי שרוכים אין לו שום שייכות ודמיון לתפילין ולהפסוק של שרוך נעל ולכן מודה רבי יוחנן דצריך להקדים ימין.

(והנה לפי דבריו נתחדש עוד חידוש דכל הקדמת הקשירה בשמאל הוא רק גבי מנעלים ולא גבי שאר דברים, ובתוס' משמע דלכל עניני קשירה יש להקדים שמאל לימין) ולכן נראה לפי סברת תוס' הנ"ל דבנעל שיש לו קשירה והוא אינו קושר ומתיר הדין דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד דהיינו שיקבע מה שרוצה להחשיב, ובנעל שאין לו כלל קשירה צריך להקדים ימין.

ואדאיתנין להכא יש לחקור בדין מי שהוא איטר יד ואינו איטר רגל מה דינו, ובספר בכור שור הסתפק בדין זה וכתב דהו ודאי דינעול ימין תחילה דלגבי ימין כתבו התוס' דהחשיבות הוא משום דחזינן חשיבות הימין גבי בהן יד ובהן רגל והתם אזלינן בתר ימין דכל אדם, אלא דמסתפק בקשירה אי הטעם להראות חשיבות אותו צד שקושר, וא"כ איטר צריך לקשור בימין של כל אדם שהוא שמאלו ובו מניח תפילין, או אפשר לומר דקושר ברגל כהה כתפילין שקושר ביד כהה, וא"כ איטר יד אם רגלו אינה אטרת יש לו לקשור רגל שמאל שהיא כהה כתפילין, עוד הוסיף לומר דמשמע מתוס' שם דמאחר דמצינו חשיבות בשמאל גבי קשירה א"כ כל הקשירות יש להקדים שמאל לימין, א"כ אין לזה שייכות לצד שמניח בו תפילין, דבשאר דברים אין לזה שום שייכות, ולפי ב' סברות אחרונות אין חילוק בין איטר לאחר, אולם לפי סברא ראשונה יש לחלק עיי"ש.

לקיים שניהם יש לקיים שניהם. וע"ז אמר רב אשי דר"כ לא קפיד פי' לא הקפיד לקשור ולכן היכי שאינו קושר הא בזה פליגי ר"י וברייתא. ואמר רב יוסף דעבד וכו' (ואין לפרש לא קפיד פי' שפעם נהג כך ופעם כך דהא אמרינן לעיל דיש לקבוע בקביעות מה שרוצה להחשיב).

ובזה ניחא מה שהשמיט הטור דין מנעל בלא קשירה דבזה אמרינן באמת דעבד כמר עבד, ובזה הלכה כר"א ור"כ, (איברא דצ"ע מדוע לא כתב דיש להקפיד לקבוע או ימין או שמאל כדכתבנו משם תוס' וצ"ע).

והנה במלבי"ם כתב דלדעת הרמ"א והוא למעשה דברי התוס' דמנעל בלא קשירה יש להקדים ימין תחילה א"כ צ"ל דפסקו כברייתא, אולם נלענ"ד לפי הנ"ל דאפשר ליישב שיטתם אפי' כר' יוחנן, דנראה לומר דר"י נעל שמאל תחילה דווקא במנעלים שיש בהם קשירה אלא שלא התיר הקשירה ולא הוצרך עתה לקושרם כמו שהבאנו מהגמ' בשבת שכך היה מנהגם, ובזה שייך לומר דהקדים שמאל משום חשיבות תפילין משום דהרי יש כאן קשירה רק שאינו מתירו והי כנועל וקושר כאחת, ובזה שייך לומר שמשום חשיבות תפילין הקדים לנעול שמאל וג"כ הקשירה ובזה החשיב התפילין דכיון שיש כאן קשר יש כאן דמיון לתפילין אבל במנעלים שאין בהם קשירה כלל נראה דלא שייך כבוד השמאל, דאין לו שום שייכות לתפילין כיון דאין כאן קשירה כלל. וביותר אפשר להטעים דברינו דהנה הלבוש בסי' ב' סעיף ד' הביא טעם חדש בענין זה ובטעם זה מיושב נמי תמיהת העולם איך מדמינן קשירת מנעלים לקשירת תפילין שהוא דבר קדוש, וז"ל הלבוש: ועוד נראה לי טעם הגון מדאמרינן פרק כיסוי הדם בשכר שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל וכו' וכו בניו לשתי מצוות לחוטין של מצות ציצית ולרצועות של תפילין לכך מדמינן קשירת הנעלים לקשירת תפילין כיון שעל ידי שרוך נעל זכו בהן וכיון דקשירת תפילין היא תחילה ביד שמאל ואח"כ הוא

שם ולפי"ז כיון דלענין זה לא נאמר הלימוד של יד כהה שאף שבתפילין יש לימוד זה אבל לחשיבות הצד שמניח בו תפילין אין לנו לימוד זה ועדיין לא נודע אם אזלינן בתר יד כהה ידידה או יד כהה דעלמא ונשאר בתיקו ולכן לא ישנה מכל אדם עכ"ל.

ודברי המלבי"ם תמוהים לענ"ד דמה שהוכיח מדברי הר"ן בחולין צ"ע, דהרי הר"ן כתב דבריו גבי גיד הנשה דכתוב ימין והיכא דכתיב ימין ואין חידוש של יד כהה ניחא דאין לחלק בין כל אדם לאיטר, אבל הכא לא כתיב כאן שמאל, ורק כוונתינו להחשיב הצד שמניח בו תפילין וא"כ כמו שיש כאן צד להחשיב השמאל משום חביבותיה דמצות תפילין א"כ מדוע שאיטר לא יחשיב צד תפילין ידידה, ועוד דכל רין קשירת המנעלים לומדים מתפילין וא"כ אם בתפילין כתוב יד כהה ה"נ קשירת המנעלים, ולא זכיתי למצוא פתח לדבריו הקדושים, ובכלל תימה הוא דהרי בספר בכור שור פסק דאיטר ישנה מכל אדם ופשט ספיקו. ומדוע כתב הרב דנשאר בתיקו, ולהלכה הפוסקים הביאו שיטת הבכור שור כפי שהכריע שאיטר ישנה, כ"כ השערי תשובה והמ"ב ועוד פוסקים.

ולפי סברא הב' יש לחלק באיטר רגל כנ"ל, עיי"ש בארוכה, וכתב שם דמרבנו יונה משמע דיש חילוק בין איטר לאחר, וסיים שם ומינה שאם הוא איטר רגל וכ"ש איטר יד ורגל ינעול תחילה בימין כל אדם וגם יקשרנו שהוא שמאל ידידה ואח"כ ינעול ויקשור בשמאל כל אדם, ודו"ק כי לא דבר ריק הוא הואיל ובש"ס האריכו הרבה בדינים אלו עכ"ל.

ובארץ יהודה בסי' ד' מסתפק שם גבי נטילת ידים מה הדין באיטר והוכיח מדברי הר"ן בחולין ריש פרק גיד הנשה דכתב שם דתפילין שאני דכתיב בהו יד כהה להורות דאזלינן בתר שמאל ידידה, אבל היכא דכתיב ימין צריך ימין של כל אדם, והוכיח מזה שם דכל היכא דכתיב ימין לא ישנה האיטר מכל אדם עיי"ש ומוסיף, ובוה נפשט ספיקו של הבכור שור לענין קשירת מנעלים דצריך לקשור של שמאל ברישא משום שמניח בו תפילין ומסתפק הבכ"ש איך הדין באיטר אי אזלינן בתר ידידה או אזלינן בתר הצד שרוב העולם מניחים בו תפילין. (אגב - חזינן הכא צד חדש בהסתפקות של הבכ"ש שכתב כאן שיש חשיבות לצד שכל העולם מניחים תפילין והוה סברא מחודשת) ומסיים

לסיכום היוצא לנו מכל הנ"ל:

- א. מנעל שקושר בו כל פעם שנועלו צריך להקדים לנעול ימין ואח"כ ינעול שמאל ויקשרנו ויחזור ויקשור הימין, ואיטר רגל וכ"ש איטר יד ורגל ינעול ימין ויקשרנו ואח"כ שמאל ויקשרנו.
 - ב. מנעל שיש בו קשירה ואין מתירו כל פעם שחולץ, בזה אמרינן דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, (ובתוס' כתב דבעינן שיקבע איך עביד) ואיטר יקדים ימין.
 - ג. במנעל שאין בו קשירה כלל יקדים ימין וה"ה איטר.
 - ד. בשאר דברים שקושרים (היינו לא מנעלים ובפוסקים מובא דבזמנם היו שקשרו בסוף חולצתם ונראה דה"ה אלו שקושרים סוף מכנסיהם וכדו') י"א דיקדים שמאל וי"א דיקדים ימין, ונראה דעבד כמר עבד, אולם בעינן שיקבע כנ"ל.
- וכל זה כתבתי לעיונא בעלמא ולא אליבא דהלכתא.

הערות

בענין קנין תורה

נעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה פתח ספרו, ספר התהילים כזה"ל: אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב. כי אם בתורת ד' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים, אשר פרוי יתן בעתו, ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח, ע"כ.

הנה המשיל בזה דהמע"ה את החפץ בתורת ד' וההוגה בה יומם ולילה לעץ שתול על פלגי מים אשר פרוי יתן בעתו וגו' ולכאור' יש במשל זה תרי מילי דסתרי אהדדי דמדכתיב והיה כעץ שתול משמע שמדובר כאן בעץ ששם שתילתו עליו שזה עתה מקרוב שתלו והינו שתיל רך וצעיר לימים, א"כ איך המשיך דהמע"ה במשלו והשתבח באילן זה כי פרוי יתן בעתו והלא שבח זה מורה כי פירות אילן זה ראויים המה לאכילה, ואם באילן צעיר שזה עתה שתלו עסקינן א"כ הרי פירותיו אסורים באיסור ערלה כמאמר הכתוב ויקרא יט- כג שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל.

והנה מצאנו לחז"ל שדקדקו עוד במקרא זה על כי אמר כי אם בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה דלכאור' קשה על אשר בתחילה קראה תורת השם ולבסוף קאמר ובתורתו יהגה דנראה מזה כי התורה חשובה כתורתו של הלומד וההוגה בה ופירשו חכמינו ז"ל בע"ז דף יט. דבתחילה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו של אותו תלמיד שטרח בה ולמדה וגרסה, וע"ע בגמ' קידושין לב. דקאמר רב יוסף דהרב שמחל על כבודו כבודו מחול וקאמר עלה דיכול למחול משום דהתורה דיליה היא כדכתיב "ובתורתו" יהגה וכמשנ"ת דאחר שעמל בה נקראת תורתו שנעשית קנינו.

ונראה לומר עוד בזה כי דהמע"ה כוון בזה להורות לנו כיצד יעסוק האדם בתורה והורה לנו בזה לבל יעלו ח"ו במחשבת האדם כי התורה שלו ויכול להשתמש בה ככלי יוצר לכל אשר יעלה על רוחו, ולגלות חלילה פנים בתורה שלא כהלכה ואמר כי עליו לזכור ולחוש כי בתורת ד' חפצו, וכי התורה תורתו של הקב"ה היא ונתנה למשה מסיני ומרע"ה מסרה ליהושע וכך התורה תורת ד' עוברת מדור לדור ע"י קבלה ומטורה, וכשילמד ויעסוק בתורה מתוך ההכרה הברורה כי בתורת ד' חפצו וכיור וירגיש בו ברוממותה בקדושתה ובטהרתה, אזי ישיג מעלתה ויזכה לגלות אמיתות כונתה ויקנה בה קנין שיהא נקראת על שמו.

והנה לענין איסור ערלה נקטינן דילדה [פי' אילן צעיר] שסיבכה לזקנה ופי' אילן זקן] ויניקת הילדה מן הזקנה בטלה הילדה לזקנה, ופירות הילדה אין בהם משום ערלה ועי' רמב"ם פ"י ממע"ש ונטע רבעי הי"ד ז"ל א' הנוטע וא' המכריך וא' המרכיב חייב בערלה בד"א וכו' אבל אם מתח בד א' מן האילן הזקן והברין בארץ וכו' ועיקר הבד מעורה באילן הזקן הרי זה פטור עכ"ל ור"ל דמאחר ועיקר יניקת אותו בד שהבריכו בארץ מן האילן הזקן אף שהשריש בארץ מ"מ מתבטל לאילן הזקן ופירותיו מותרין.

עפי"ז יל"פ דדהמע"ה כוון להורות לנו במשלו כי על התלמיד להיות כשתיל השתול בעץ ואמר והיה כעץ שתול ר"ל כעץ זקן שהרכיבו בו ושתלו בתוכו אילן צעיר, ומאחר שעיקר יניקתו מן האילן הזקן מיושב בזה דשפיר משתבח ביה דפריו יתן בעתו דאף שאילן צעיר הוא מ"מ כל שעיקר יניקתו מן האילן הזקן פירותיו מותרין מיד והנמשל בזה כי מוטל על התלמיד הלומד תורה והוגה בה יומם ולילה להיות עיקר יניקתו מן האילנות הזקנים שכלל ישראל יונק מהם הלא הם אבות האומה חכמי התורה, שבכל דור דור ובאופן זה אף אם יוסיף בה מדיליה ויחדש בה כיד ד' הטובה עליו מ"מ פרוי יתן בעתו ופירותיו מותרים מיד.

ונמצא מאמר הכתוב על דרך זה כי אם בתורת ד' חפצו כי אם ידע התלמיד ויחוש כי התורה תורת השם היא וילמד ויעסוק בה מתוך הכרה זו אזי ובתורתו יהגה הרי לבסוף נקראת היא על שמו כי קנה בה קנין חכמה ונעשית תורה דיליה קנינו אשר קנה בעמלו וזאת בתנאי שיהיה התלמיד כעץ שתול שתהא יניקתו מן האילנות הזקנים אבות האומה הישראלית ואז למרות היותו אילן צעיר מ"מ פרוו יתן כעתו יהיו חידושיו מאותן החידושים שאמרו עליהם חז"ל ויקרא רבה פ' כב-א דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה מסיני וכשילך התלמיד בדרך זה עלהו לא יכול וכל אשר יעשה יצליח, כי יראה ברכה והצלחה בעמלו.

בפרשת שמות (ג פסוק ב') כאשר ד' נראה למשה בסנה, כתוב: וירא והנה הסנה בוער באש, והסנה איננו אוכל, ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה מדוע לא יבער הסנה, וכנ"ל.

ראוי להתבונן כיון שכבר כתוב בתחילה כי הסנה איננו אוכל, למה חזר וכתב: מדוע לא יבער הסנה מדוע חזר על הדבר שהסנה בוער ובכל זאת איננו אוכל, ועוד, הרי לא נתבאר בפרשה זו מה נתיישב לו, למה הסנה אינו נבער, רק כתיב כי הקב"ה אמר לו של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא.

והנראה בזה, כי אמרו חכמינו ז"ל, כי הקב"ה הראה למשה ב' החורבנות, והגליות וההשתעבדיות שישעבדו את ישראל, ואפשר לומר דמרע"ה תמה ואמר אסורה ואראה המראה הגדול הזה, מדוע לא יבער הסנה, כי מה הוא סוד הכח שבו יעמדו ישראל באמונתם, אחרי כל הצרות האלה, ואיך עומדת כבשה אחת בין שבעים זאבים, והוה שחזר הכתוב ואמר "מדוע לא יבער הסנה" כי סר לראות הרמוז והטמון בזה, איך עם ישראל ישארו באמונתם אחרי כל הגליות והצרות, וחורבן ושריפת בית אלוקינו.

ועל זה אמר לו, "של נעליך כי המקום אשר אתה עומד שם אדמת קודש הוא" כי כח ישראל, חבירה וטמונה באמונה, כי אף שהיה שריפת בית אלוקינו, וגלו ישראל מעל שלחן אביהם מ"מ "אדמת קודש הוא" עדיין נשאר מקום המקדש מקום קדוש. (ומעולם לא זזה שכינה מכותל המערבי) ושכינה חופפת על מקום הזה, והיא היא כחם של ישראל, שיודעים, כי עתיד הקב"ה לבנות מקום זה.

והוה שרמו לו: "של נעליך כי אדמת קודש הוא" כי המקום הוא בקדושתו, אף כשאין הבית עליו, אלא עצם המקום קדוש הוא, ואדמת קודש הוא, ולכן אף בשריפת בית אלוקינו, אף כשנשרף עדיין בקדושתו עומד, ומאמינים בני ישראל, כי עתידה שכינה לחזור עליו ובאש הוא עתיד להבנות.

ואפשר לומר בזה, שאמר לו אדמת קודש הוא, כי כמו שהאדמה, היא קיימת לנצח, וא"א להזויה. כן האמונה היא אמונה קיימת ותקועה כל תימוט לנצח, והיא המחזקת ונוחנת תמיד כח עז ואומץ, להמשיך קיומנו כל אורך שנות הגלות.

ובכח אמונה זו אשר עם ישראל מאמין ויודע, כי עדיין קדושתו עומדת לאורך כל הגליות וההשתעבדויות, הוא הוא הכח אשר לכן לא יבער הסנה אשר עם ישראל מחזיק בעוז אמונת אומן, ומהרה תחזינה עינינו בבנין ציון וירושלים.



הערות במנהגי תפילת שחרית

בפסוקי דזמרה

בספרי קדמונים מובא, דבפרק הללו א-ל בקדשו יש לאומרו בהתלהבות בעמידה וביחד, וראוי להתבונן בטעם מנהג זה.

והנראה לומר בזה כי המדובר הוא בסדר עליה בעבודת ד', כי בפרק שירו לד' נאמר דבמיגור האויבים והנקמה בהם "לעשות נקמה בגויים", "לאסור מלכיהם בזיקים ונכבדיהם בכלי ברזל" היא ג"כ דרגה בעבודת ד', והדר הוא לכל חסידי. ואח"כ בפרק הללו א-ל בקדשו, עולה לדרגה יותר גבוהה לעבדו בכלי שיר חמר, בבבל וכינור בתוף ומחול. עד שמתוך כך מגיעים להדרגה הנשגבה "דכל הנשמה תהלל יה", לעבוד את ד' יתברך, עבודה תמה ושלמה.

ומכיון שכל זה הוא סולם לעבודת ד', יש לעמוד בו, ולאומרם בהתלהבות וביחד.

שירת הים

הנה מנהגיני - מנהג חסידי קרלין-סטולין שבעת שאומרים הקהל בפסוקי דומרה שירת הים אומרים זאת כולם כאחד פסוק בפסוק והמנהג ד-השיץ מתחיל כל פסוק והקהל אומר אחריו, אך כשמגיעים לומר פסוק נחית בחסוך עם זו גאלת נהלת בעוך אל נוח קדשיך המנהג הוא שהחזן מסיים בקול פסוק זה לאחר שסיימהו הקהל.

ואמרתי ליתן טעם על דרך רמז במנהג זה כי עד פסוק זה נאמרה השירה על נקמת ד' במצרים ומפלתם בקריעת ים סוף, אך בפסוק זה נאמרה השירה על גאולת ישראל מיד המצרים דהיינו נחית בחסוך עם זו גאלת, וגם על שמנהלם בדרך נכון בעו ידו אל נוח קדשו דהיינו בית המקדש וארץ ישראל [ע"י רשב"ם ורמב"ן עה"ת שמות טו-יג] וע"ז מסיימים נהלת בעוך אל נוח קדשיך. ומשום כן נהגו לעשות שינוי בסיום פסוק זה כדי ליתן היכר בדבר ולהורות על גאולתינו ועל שהביאנו לארץ ישראל ובנה לנו את בית הבחירה.

יוצר המאורות

מנהגיני רבסיום ברכת יוצר המאורות בברכות ק"ש, אין מסיימים בפיסקא "אור חדש על ציון תכין ונזכה כולנו במהרה לאורו", ולכאורה יש לבאר הטעם למנהגיני זה, והנראה דהנהגה כל הברכה היא שבח לבורא עולם על יצירת המאורות, וכתחילת הברכה יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום וכו', הרי כי כל הברכה היא רק לבטא גודל השבח של בורא עולם, והפיסקא של אור חדש הרי היא תפילת בקשה, שאנו מבקשים אור חדש על ציון תאיר, ונזכה כולנו במהרה לאורו, וא"כ כיון שפיסקא זו היא בקשה הרי שאין ענינה במקום השבח לבורא עולם, כי עת תפילה לחוד ועת שבח לחוד, וע"כ אין אנו אומרים פיסקא זו.

תפילת שחרית של שבת

הנה מנהגיני מנהג חסידי קרלין-סטולין לצעוק ולהתפלל בקול, אך כשמגיעים בש"ק לתפילת לא-ל אשר שבת מכל המעשים אומרים תפילה זו בקול יותר נמוך ואחר תפילה זו שוב חוזרים להתפלל בקול. וצריך ליתן טעם למנהגיני זה.

ויחנך דהכונה בזה להזכיר ולעורר כי השתיקה יפה בשבת ואף מהשמעת קול צריך לשבות בשבת דקול בשבת כשהוא לדברים בטלים אסור וכדאיתא בשבת ק"ג: ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, ובתוס' שם מיייתו עלה ממדרש רבה דרבי שמעון בן יוחאי הוה ליה אימא סבתא דהוה מישתעיא סגיא אמר לה אימא שבתא הוא! שתקה, וכ' התוס' דמשמע מזה שאין כ"כ לדבר בשבת כמו בחול ע"ש.

ולפי שתפילה זו יש בה הרבה מקדושת השבת ומן השביתה בו מפני זה הנהיגו לעשות בתפילה זו רמז להזכיר ולעורר על החיוב לשבות בשבת אף מדיבור והשמעת קול ורק לדבר דבר מצוה להתפלל ללמוד לשיר ולזמר הוא דשרי ולכן אומרים תפילה זו בלחש.

שחרית של שבת

מנהגיני מנהג חסידי קרלין-סטולין כי בתפילת שחרית בשבת כשאנו אומרים ישמחו במלכותך וכו' אין או מסיימים "זכר למעשה בראשית" [וכן הוא בסידור רב עמרם גאון ובאבודרהם]. ויש ליתן טעם בזה דהנהגה מה שאנו אומרים תפילה זו דחמדת ימים אותו קראת פי' בבעל הטורים [בראשית כ-ב] על הפסוק ויכל אלוקים ביום השביעי בזה"ל תרגום ירושלמי וחמד, זהו שאמר חמדת ימים אותו קראת עכ"ל, והכונה דהקב"ה כביכול חמד ביום השבת. ולמדנו בזה שהשבת מציאות בפנ"ע שהקב"ה חומד אותה.

והנהגה בכל יום אנו אומרים בברכות ק"ש שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית דהיינו שהבריאה מתחדשת בכל יום תמיד, וי"ל דממילא אף חמדה זו של יום השבת מתחדשת בכל יום שבת כמו עצם הבריאה המתחדשת בכל יום תמיד.

ולזה יש לפרש דלכן אין אומרים בתפילת שחרית "זכר למעשה בראשית" כי יהיה משמעותה - חמדת ימים אותו קראת זכר למעשה בראשית, כאילו שמה שהשבת נקראת חמדה היא זכר למעשה בראשית.

ולא היא, אלא השבת היא חמדתו ותאותו של הקב"ה כביכול, ולא רק כזכר בעלמא למעשה בראשית אלא הקב"ה חומד אף עתה ליום השבת כמו שהיה בכריאת העולם. והקפידו על זה רק בתפילת שחרית לפי שהיא התפילה העיקרית של היום אבל בתפילת מוסף נהגו לאומרו כדי להזכיר גם את הבחינה של שבת שהיא זכר למעשה בראשית, ועיין.

קדושת כתר

מנהג העולם בקדושת כתר לומר כתר יתנו לך וכו' עד קבוצי מטה ושם מפסיקים וממתינים לחזן ואח"כ אומרים כולם ביחד ההמשך, אולם מנהגינו - מנהג חסידי קרלין-סטולין, כי אין מפסיקים כלל וממשיכים עד שמסיימים וקרא זה אל זה ואמר.

ונראה ליתן טעם לזה כי הקדמת הפייטן בקדושת כתר, היא להרים על נס האחדות בייחוד הכורא "וכי מלאכים המוני מצלה עם עמך ישראל קבוצי מטה יחד כולם קדושה לך ישלשו", ואם נפסיק ונשתהה לאחר אמירת קבוצי מטה עד שנמשך באמירת יחד כולם וכו' נראה בעת שאנו משתהים כאילו חלילה יש פירוד באותן רגעים עד לאמירת יחד ועל כן אנו נוהגים לומר הכל בהמשך אחד.

הרה"ג ר' שמעון בוקשמן שליט"א

רו"מ קארלין סטאלין ירושת"ו

בענין תקרובת ע"ז

נכתב ע"י הג"ר משה גרוסברג זצ"ל בעמח"ס "צפונות הרגצ'וכי" ובטרם יצא לאור נחביש"מ בש"ט כ"ג תשרי תש"ס והיה ד"ת אלו לעלוי נשמתו. ת.נ.צ.ב.ה.

במחלוקת הראשונים אי תקרובת ע"ז אסורה מדאורייתא או מדרבנן וביאור דברי הגמ' פסחים כב,א ואימא כמים הנשפכים לפני ע"ז.

תוס' ב"ק עב,ב ד"ה "דאי" נסתפקו אי תקרובת ע"ז אסורה מדאורייתא או מדרבנן. והקשה שער המלך הל' אישות פ"ה ה"א (וכן הקשה הדברי אמת) מגמ' פסחים כב,א שם איתא דדם מותר בהנאה משום דכתיב על הארץ תשפכנו כמים מה מים מותרין אף דם מותר, והקשתה הגמ' ואימא כמים הנשפכין לפני ע"ז וכו', עיי"ש בגמ'. הרי מוכח מגמ' זו דמים הנשפכין לע"ז אסורין מדאורייתא בהנאה, דהרי באיסור תורה עסקינן התם, א"כ מדוע לא הוכיחו תוס' מגמ' זו דתקרובת ע"ז אסורה בהנאה מדאורייתא.

וכתב שער המלך ליישב דשאלה זו אם תקרובת ע"ז אסורה מדאורייתא תליא בפלוגתת ר' יהודה בן בתירא ורבנן לענין טומאה בתקרובת ע"ז אם היא מדאורייתא אם לאו המוכח בגמ' חולין יג,ב, וכפי שביארו תוס' שם. דשם איתא תניא ר' יהודה בן בתירא אומר מנין לתקרובת ע"ז שהיא מטמאת באהל שנאמר ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים מה מת מטמא באהל אף תקרובת ע"ז מטמאת באהל. וא"כ ר' יהודה בן בתירא הסובר דע"ז מטמאת מדאורייתא משום דאיתקש לגמרי לזבחי מתים, ה"ה דאסורה בהנאה מדאורייתא. ומיושבת התמיהה, דהגמ' בפסחים שם משמע שתקרובת ע"ז אסורה בהנאה מדאורייתא היא לר' יהודה בן בתירא. אכן תוס' בב"ק שכתבו שאסור בהנאה מדרבנן כתבו זאת אליבא דרבנן דפליגי ארי"י בן בתירא וס"ל דע"ז לא הוקש למת לגבי טומאה אלא רק לגבי איסור אכילה, וא"כ ה"ה לגבי איסור הנאה לא הוקש למת ומדאורייתא שרי. עיי"ש בשער המלך.

עם דברי שער המלך אלו שסוגית הגמ' בפסחים הם אליבא דר"י בן בתירא, יתיישב דיוק נפלא בלשון הגמ' "ואימא כמים הנשפכים לפני ע"ז" - לפני ע"ז דוקא, ואכן כך היא דעתו של ר' יהודה בן בתירא בגמ' חולין מא,א שם איתא עובד כוכבים שניסך יינו של ישראל שלא בפני עבודת כוכבים, אסור, ר' יהודה בן בבא ור' יהודה בן בתירא מתיירן אותו מפני שאין מנסכין אלא בפני עבודת כוכבים. ועיי"ש בתוס' דף מ,א ודו"ק.

[הג"ר משה גרוסברג זצ"ל]

הערות בעניני קדשים

יומא כז: זר שסידר את המערכה... פורקה זר וסודרה כהן. וכתב רש"י: פורקה. הור, א"צ כהן לסתור סידורה, אלא הור בעצמו.

וצ"ב אמאי ע"ד שצריך כהן לסתור סידורה. ונראה לבאר, דהו"א שכיון שבסתירתו מפנה מקום לערוך שוב את המערכה, הוי כחלק מסידור המערכה וצריך כהן, קמ"ל.

בספר אמרי מבשר (על תוס' הרא"ש) הק', וז"ל: אולם צ"ע בדבריו, שאף אם הסידור פסול הרי קיי"ל דכל הפסולים אם עלו לא ירדו ולמה בעי פריקה. ואפשר שסידור זר לא נחשב סידור כלל, וחסרה מצות סידור, וצ"ע. עכ"ל.

ודבריו צ"ע, דמה ענין אם עלו לא ירדו לסידור המערכה, דבשלמא אם היה השאלה אם צריך להביא עצים אחרים, ע"ז שייך לומר אם עלו לא ירדו, אך בענינינו השאלה הרי על הסידור שעשו בראש המזבח אם הוא כשר או שצריך לסדר שוב אותם עצים, ובזה לא שייך עליה וירידה.



איתא ביומא טב: הא דאמר ר"י אמר רב שלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל פסולין שנאמר ושחטו פתח אהל מועד, בזמן שהוא פתוח ולא בזמן שהוא נעול, לפ"ז אם שחטן בחוץ קודם שנפתחו דלתות ההיכל, פטור [משום שחוטין חוץ, שבשחוטין חוץ נאמר ואל פתח אהל מועד לא הביאו, כל שאינו ראוי לבוא לפתח אהל מועד אין חייבין עליו, ובחיים קטו]. ע"כ. וקשה, דבזבחים נה: אמרינן, לול קטן [כמין חלון פתוח וכו', רש"י] היה אחורי בית הכפרת וכו' כדי להכשיר את העזרה וכו' ולשחיטת ק"ק [שע"י הלול קרינן שם "פתח אהל מועד"]. וא"כ מדוע פטור בשחוטין חוץ קודם שנפתחו דלתות ההיכל, הרי ראוי להקריבה אחורי בית הכפרת [שאינן מסתבר שהיו סוגרין אותו לול בכל פעם שסגרו דלתות ההיכל].

ונראה, שמסתמא לא היה הרגילות לשחוט שם, אלא בצד המזבח, כיון שצריך לזרוק הדם ולהקטיר אימורין, ורק בשעת הדחק היו שוחטין שם, וע"כ כשהתורה אומרת "ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן" [דמינה ילפינן דאינו חייב כנ"ל] נקטינן שכוונת התורה על הפתח שהרגילות להקריב שם. עוד יש ליישב, דשמא י"ל דבפתחת דלתות ההיכל, חוץ מזה שע"ז נכשר להקריב שם קרבנות, [משום דבעינן פתח פתוח כנ"ל], מונח בזה גם שאז מתחיל זמן הקרבת קרבנות, ואח"כ כשהפתח נעול, אף שפתוח אחורי בית הכפרת, א"א להקריב שם, כיון שאין עתה זמן הקרבת קרבנות.



כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' עבודת יוה"כ הכ"ו: הקטיר מן הקטרת של קדש הקדשים כזית בהיכל, חייב מיתה. והמר"י קורקוס מק' על הרמב"ם, וא' מקושיותיו, דבהיכל אינו חייב משום מקריב בחוץ, אלא חוץ לעזרה, עכ"ל.

ונראה ליישב קושיא זו, דהרמב"ם לשיטתו שכתב בפ"ב מהל' פסה"מ הי"ד, שאם קודם שגמר ההזאות בקה"ק הוציא הדם להיכל, נפסל משום יוצא כיון שיצא חוץ למקומו, ע"כ. הרי שסובר הרמב"ם שחוץ למקומו הראוי, נקרא חוץ לגבי יוצא, וה"נ י"ל שנקרא חוץ לגבי מקריב בחוץ, כנלענ"ד.

שמואל הכהן רוזובסקי

ירושלים העתיקה

בענין נימוח המים

לכ' הירחון בית אהרן וישראל

במה שכתב הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א לדעת הרמב"ם בפירושו המשניות שאין חייבים בחוץ בנוסח המים לפי הצד שזה הלכה למשה מסיני וכתב איך לדון בשאר הפסולים כגון זר לכאורה ביאור כוונת הרמב"ם עפ"י חקירת הגר"ח אם נוסח המים הוי חובת קרבן או עבודת היום כתב שזהו ספק

בירושלמי סוכה פרק ד' וכן עיין סוכה מ"ט מחלוקת הריטב"א והראב"ד בזה א"כ יש לאמר שאם נסוך המים הוא הלכה למשה מסיני אין זה קרבן ולכן לא חייבים בחוץ אמנם אם נסוך המים הוא הקש לנסוך היין הוא גדר של קרבן ועיין עוד גבורת ארי ריש מסכת תענית שלכן אפשר לנסך מיד בלילה כיון שהיו עבודת היום וכן עיין תוס' יומא ס"ד דבעל מום ביין חייב ובנסוך המים פטור כיון שלא הוא קרבן אלא עבודת היום. ויומא כו' אין מנסכים מים אלא בתמיד של שחר משמע שהיו דין בתמיד כן דייק מרן הגאון ר' מיכל פיינשטיין שליט"א. על כל פנים לפי הנ"ל זהו רק דין בשחוטין חוץ ולא בשאר הפסולים. וכן ראיתי שנוקט בספר בד קדש להגר"ד פוברסקי שליט"א סימן נ"ז. (חלק ג').

אליעזר קונשטמ

בית וגן ירושת"ו

כוס של זוכית

איתא בברכות ל"א רע"ב אייתי כסא דזוגיתא חיוורתא ותבר קמיהו ואעציבו. וכתבו התוס' מכאן נהגו לשבר זוכית בנישואין. ואין ספק שאין כוונתם חתיכה של זוכית אלא כוס של זוכית. וכך הוא דרך לשונם לכנות את הכוס בשם זוכית סתם. כמו שמצינו לרבינו אפרים שכתב בתשובתו (שהובאה במרדכי ברכות רפ"ח ובטור אר"ח סי' רצ"ז) ויש לי זוכית קטנה ובה מיני בשמים ועליה אני מברך. וכן פירש הר"ב שדי חמד (אסי"ד מערכת ו' סי' יב): דמ"ש התוס' דנהגו לשבר זוכית כלומר כוס של זוכית, דאם חתיכת זוכית בעלמא אין בזה שום עצב וזכר לחורבן אלא ודאי כוס של זוכית קאמרי, עכ"ל.

ומה שכתוב בקובץ ביאורי מחודש אב-אלול תשנ"ט (עמ' קלח) שכתב השד"ח "דהגם דלפום ריהטא מדברי הגמ' משמע שיש לשבור כוס שלם וכו' מ"מ לישנא דהתוס' לא דייקא הכי מדלא כתבו כוס של זוכית אלא זוכית סתם ומשמע דא"צ לשבור כוס שלם וסגי בחתיכת זוכית בעלמא ויעו"ש עוד שנדחק לומר דכוונת התוס' היא כוס של זוכית" עכ"ל, במח"כ לא נמצאו דברים אלו בשד"ח. ולא הוזכר שם כלל שהיה בדעתו לפרש שכוונת התוס' לחתיכת זוכית ולא לכוס.

ומה שסיים הכותב בביאורי בזה"ל וכמוכן שזה [הפירוש שכוונת התוס' לכוס של זוכית] צ"ב ביותר דמדוע אכן כתבו התוס' זוכית ולא כוס זוכית, ובפרט שהרי משמע מהגמ' שיש לשבור כוס זוכית ולא זוכית בעלמא, אולם וכו' ולכן דייקו התוס' בלשונם הזהב וכתבו בדווקא דיש לשבור זוכית ולא כוסות זוכית, דהיות והשתא וכו' עכ"ל, צ"ע איך יפרש לשיטתו למה דייק רבינו אפרים הנ"ל בלשונו הזהב וכתב בדווקא שיש לו זוכית קטנה ולא כוס של זוכית קטנה.

אגב. אי' בגמ' שם אייתי כסא דמוקרא וכו' אייתי כסא דזוגיתא חיוורתא וכו' ופירש"י כסא דמוקרא, כוס של זוכית לבנה; ונלע"ד שלקה פירש"י בחסר וצ"ל: כסא דמוקרא, כוס של זוכית [יקרה: דזוגיתא חיוורתא, של זוכית] לבנה: (כלומר הסופר או המדפיס דלג מ"של זוכית" עד "של זוכית"). וכבר כתב על זה הרב ענף יוסף [הוב"ד בביאורי שם] והרש"ש שטס"ה בפירש"י ודברים אלו שייכים על זוגיתא חיוורתא אבל כסא דמוקרא פירש"י בדף כ"ח כוס זוכית יקרה שקורין וכו'. אבל לא כתבו את סיבת הטעות ואיך צריך לתקן אותה. [ודע שההגהה הנ"ל ברש"י כתבתיה בגליוני לפני שנים רבות ולא בדקתי אם קדמוני בזה].

דוד צבי הילמן - ב"ב

בענין זמן איסור לימוד קודם בדיקת חמץ

פסחים ד' א', והשתא דקיימא לן דלכו"ע אור אורתא, וכו', ונבדוק בשית, וכו', אמר ר' נחמן בר יצחק, וכו', אמר אביי, הילכך האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידיניה, באורתא דתליסר נגהי ארבסר, דלמא משכא ליה שמעתיה, ואתי לאמנועי ממצוה, ע"כ, ובפרש"י שם ב"ד"ה לא וכו' ח"ל, לא יתחיל בגירסא, אם קבע עת לתורה בלילות, לא יתחיל להתעסק בשמעתתא: באורתא דתליסר נגהי ארבסר, ליל יציאת שלשה עשרה שהוא כניסת ארבעה עשר, והוא ליל בדיקת חמץ: עכ"ל.

וברמב"ם פ"ב מהל' חו"מ הל"ג וז"ל: ומדברי סופרים, וכו' וכן מדברי סופרים, שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, וכו' ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר, וכו', עכ"ל.

ובכס"מ שם בד"ה ואין קובעין וכו' וז"ל, וא"ת למה כתב בסוף י"ג, ולא תחילת ליל י"ד כמו בתחלת הלשון, וי"ל דאשמעינן דמסוף יום י"ג אסור להתחיל ללמוד, ומפיק ליה מדאמר אביי (ד' א.) האי צורבא מרבנן לא ליפתח באורתא דתליסר נגהי ארבסר, והוי סגי ליה נגהי ארבסר, כדתנן אמתיניתין אור לי"ד, אלא ללמד דמסוף י"ג אסור וכו', עכ"ל. וכ"ה ברבינו מנחם שם וז"ל, ומ"ש הרב בסוף יום י"ג, כתב משום דאמרינן בגמרא (שם) באורתא דתליסר נגהי ארבסר, דמדקאמר אורתא דתליסר ולא אמר אורתא דארבסר משמע שבסוף יום י"ג שהוא כניסת ליל ארבעה עשר. מיד הוא תחילת זמן המצוה, וכו' עכ"ל.

ובפרי חרש או"ח סי' תלי"א ס"ק ב' וז"ל, וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' חו"מ וז"ל, ואין קובעין מדרש בסוף יום י"ג, וכו', ובכ"מ כתב דמפיק לה הרב ז"ל, מלישנא דגמרא, דקאמר האי צורבא מרבנן, וכו', ואין זה מספיק, דאורחיה דלישנא דתלמודא בהכי, כדאמרינן בפ"ק דברכות (ד' א.). בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוי קאי, ובפרק הרוואה (נ"ט ב.) גבי הרוואה חמה בתקופתה, אמרינן באורתא דתלת נגהי ארבע, וכן בפרק רבי ישמעאל דמנחות (ס"ח ב.) אמרינן באורתא דשיתסר נגהי, ול"ג דמפיק ליה ממילת אור, וכפירוש הראב"ד, ועי' במ"ש לקמן, עכ"ל.

ונראה בביאור דברי הכ"מ ורי"מ והוא בהקדם דברי רש"י (ברכות נ"ט ב.) ד"ה באורתא דתלת נגהי ד' וז"ל, שהעריב שמשו של ג' בשבת ויתחיל ליל ד': נגהי ליל כדאמר בפסחים בשמעתא (ג' א') דאיכא דוכתא דקרו לליליא נגהי עכ"ל. ובמלה"ר שם, בד"ה נגהי דאיכא דוכתא וכו' וז"ל, עי' לעיל (ד. א.) בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר, שלא פרש"י נגהי ליל אלא יום, עי"ש, וצ"ע אמאי לא פי' ג"כ כמו שם, עכ"ל. וכוונתו אמאי לא פי' בני"ט ב', דנגהי הוא יום [וע"ע ברוש"י (משלי ד' י"ח) עה"פ ואורח צדיקים כאור נוגה וגו' וז"ל, ואורח צדיקים כאור נוגה, שהולך ומאיר מעמוד השחר, עכ"ל. וע"ע בפמ"ג בהקדמה ליו"ד, בכללי או"ה אות יב].

ואשר נראה בכ"ז עפמש"כ בספר המקנה קידושין ל"ז ב', בד"ה ממחרת וכו' וז"ל, כבר כתבנו בחידושי תורה כמה הוכחות דקודם מתן תורה הלילה הלך אחר היום, כדכתיב יום ולילה לא ישבותו, וכו', עכ"ל. הובא בהג' בן ארי' שבת פ"ח א' עי"ש [וע"ע רשב"ם בראשית א' ה', ומש"כ בספורנו שמות בא י"ב כ"ז, דברים ראה ט"ז א', ולהתבאר א"ש בפשיטות, עי"ש].

ולפי"ד מיושב שפיר מה דנקיט רב אשי בברכות שם בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר, אף דקאי על ליל י"ד, ולא על יום י"ג. וגם א"ש מה דנקיט רש"י שם דנגהי יום, וכמש"פ במשלי ד' י"ח, והיינו משום דהתם קאי במצרים דאו עדיין היו קודם מתן תורה, והלך הלילה אחר היום, וא"כ ליל שלאחר י"ג הוא עדיין י"ג וא"כ שפיר אמר פלגא אורתא דתליסר ומש"א שם נגהי ארבסר ע"כ דקאי על יום י"ד ע"ש שהולך ומאיר מעמוד השחר, ומיושב שפיר הערת המלה"ר מה ששינה רש"י בדף ד' לכתוב נגהי יום מש"א"כ בני"ט ב', דכוונת באורתא דתלת נגהי ארבע ע"כ הכוונה על תחילת ליל ד' שאז נתלו המאורות לכן נקיט נגהי דהיינו שיתחיל ליל ד'.

ומתיישב קושיית הפר"ח על הכ"מ מהא דברכות ד' א', דנקיט שם פלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר, אף דקאי רק על הלילה ובכ"ז נקט לישנא דאורתא ולמש"כ א"ש בפשיטות, והוא דשאני התם דקאי במצרים, קודם מתן תורה, דאז היה מוכרח לומר בהאי לישנא בפלגא אורתא דתליסר, משום דעדיין לא הגיע ארבעה עשר עד הבוקר, מש"א"כ לאחר מתן תורה דהיום הולך אחר הלילה הקודם, א"כ בלילה שלאחר י"ג כבר הגיע ליל י"ד, א"כ הו"ל למינקט נגהי ארבסר ומדנקיט באורתא דתליסר שפיר הביאו רבינו מנחם והכסף משנה סמוכין לדברי הרמב"ם דאין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר [ואכתי צע"ק דלמש"כ בכ"מ דהוי סגי ליה למינקט נגהי ארבסר, הא אפשר למטעי דקאי על בוקרו של י"ד מעמוד השחר, ולמש"כ בר"מ דהו"ל אורתא דארבסר א"ש טפי וז"ל].

גם מה שנתקשה בפר"ח מהא דנקיט בברכות נ"ט ב', דנקיט באורתא דתלת נגהי ארבעה ולא נקיט נגהי ארבסר, משום דהתם קאי על תקופת החמה ובא לומר שבסוף יום ג' כבר התחיל ליל ד', וגם ה"י מקום לטעות דקאי על יום ד' וכמש"פ במשלי דנוגה הכוונה שמאיר מעמוד השחר ולכן נקיט שפיר

כאורתא דלת דנגהי הכונה על הלילה משום דאיכא דוכתי דקרו לליליא נגהי ומה שנחקשה מהא דמנחות ס"ח ב', דנקיט שם באורתא דשיחסי, עו"ש באורתא דשיבסר אולי שם קמ"ל להחיר בסוף היום ולא לחוש לספק יום. ואפשר ג"כ שלא נפרש בוקרו של יום וכמו"ש במשלי דהכונה על עמוד השחר].

הרב יעקב אשר פדלמן

רו"כ מטה אהרן שע"י ישיבת שומרי אמונים
ירושלים ת"ו ומח"ס מכת"ם ליעקב

בענין קביעת מזוזה ע"י מי שאינו בר חיובא

מאמר בענין זה - שנכתב בטוטו"ד - מאת הרה"ג ר' מאיר שמחה אורבוכך שליט"א נתפרסם בקובץ בית אהרן וישראל שנה י"ד גליון ו (פד) אב - אלול תשנ"ט.

ברצוני להעיר: מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א - במזוזהו ביתך הנלוה למסכת מזוזה עם פירושו (נדפס לאחר שנת תשכ"ב) סימן רפ"ט ס"ק ב' פסק ע"פ השד"ח: "ואם קבעה חרש שוטה וקטן ועכו"ם פסולה ואפילו הוא פועל שלו", וכ"ה במזוזהו ביתך סימן רצ"א, עיי"ש.

ואנוכי איש צעיר נטיחי קצת מזה, ובקונטרס המזוזה שבתוך בית ברוך על החיי אדם כרך ב' (שנת תשכ"ה) לאאמור"ר הגאון שליט"א, ציינתי בסימן רצ"א למזוזהו ביתך ועוד אחרונים, וסתמתי בפנים את הלשון "אבל בחדר שיש בו דירה לגדול אפשר שקטן פסול לקבוע מזוזה כיון שאינו מחוייב בדבר וכ"ש עכו"ם אפשר שפסול לקבוע מזוזה", עכ"ל.

ובבירור הלכה יור"ד (שנת תשל"ז) הארכתי בזה בעמ' תי"ח-ת"כ, וציינתי בסייעתא דשמיא הרבה מקורות, וסיכמתי בלשון זה: "סוף דבר לא מצאתי הכרע להכשיר קביעת מזוזה ע"י חרש שוטה וקטן, וכ"ש עכו"ם י"ל שפסול לקבוע מזוזה, וצריך להוריד המזוזה ולחזור לקבעה בהכשר" עכ"ל.
ובני הרב הגאון רבי יצחק יעקב שליט"א מצא לנכון להעתיק לדינא בבירור הלכה הקצר (שנת תשנ"ג) אך את הלשון שבקונטרס המזוזה ולא את הלשון שבבירור הלכה.

בענין מי שבירך על המחיה במקום ברכת המזון

מאמר בענין זה - שנכתב בטוטו"ד - מאת הרה"ג ר' יוסף פליישמן שליט"א נתפרסם בקובץ בית אהרן וישראל שנה י"ד גליון ו (פד) אב - אלול תשנ"ט.

ברצוני להעיר: אנוכי איש צעיר דנתי בזה בבירור הלכה חלק רביעי סימן קפ"ו, ואני מסיק בסייעתא דשמיא: "אחרי כל מה שהבאתי ובידתי לעיל, על משמתי שבבירור הלכה קמא סימן ר"י אעמודה: נחלקו הראשונים ותו לא מדי".

חיאל אברהם זילבר

בעל בירור הלכה

בענין פזמון לכה דודי

לכבוד מערכת הקובץ התורני "בית אהרן וישראל"

בגליון ו' (פ"ד) בקש הרב ארי' בוטבל שליט"א באור על המנהג לשנות בניגון הקטע "לא תבושי" בפזמון "לכה דודי", ובאתי לענות חלקי, הטעם נ"ל מפני שמחרחת זו עושה פניה ומחלפיה את הרוח של הפזמון. הנה רק שני בתים הראשונים והאחרון. "שמור" "לקראת" ו"יבואי בשלום" עוסקים בענין שבת. השאר דואגים על המצב העגום של ציון וירושלים. ומן הבית "לא תבושי" והלאה נכנס אורא של תקוה ושמחה. לכן לא צריכים לשיר עד נקודה זו. והרא"י בערב שבת חזון משתמשים בניגון מדוכא של "אלי ציון" של ת"כ וכשמגיעים ל"לא תבושי" שרים נגון עליו, ויש רמז בבית לפני זה "שיר דברוי", ויתר על זה, הנה "לא תבושי" צטוט מישיע"י נ"ד שמתחיל "רני עקרה".

ולהרחיב הענין תוס'. מגילה ל"א: אומר שבהפטרות של שבע נחמתא יש סדר שמתחיל מ"דברו" של פ' פנחס. ונותן סימן. דש"ח נו"ע אריק שד"ש. דלכאורה אם קוראים הפטרות של נחמה לקוחות מספר ישע"י היו צריכים להתחיל מ"נחמו" ולהמשיך הלאה. אבל קוראים לסירוגין. פרקים מ' מ"ט נ"ד מ"א נ"ד ס' ס"א. מפני שיש סדר "נחמות הולכות ומשובחות יותר". וזה מבואר לפי ילקוט ישע"י מ'. הקב"ה קורא לנביאים "נחמו נחמו עמי" לכו לנחם את ישראל. הלכו כל הנביאים עמוס ויאל צפני" חגי זכרי" מלאכי יחזקאל וירמי' ואת כולם נפזו ודחפו ואמרו להם אתמול אמרתם לא כך. באו הנביאים וקבלו על ישראל לפני השם "ותאמר ציון עזובני ה' וה' שכחני". אמר ה' א"כ ישראל "עניה סוערה לא נוחמה" ולכן "אנכי אנכי הוא מנחמכם" כששמעו שה' בעצמו הוא המנחם א"כ "רני עקרה" "קומי אורי", "שוש אשיש בה" ולכן שרים "לא תבושי".

אך צריכים להבין מדוע כלל תוס' בסדר וסימן גם הפטרות של תרי דתיובתא גם "דרשו" ו"שובה ישראל"? איך זה הענין של נחמה? ולכן נראה שאין נחמה בלי תשובה.

ונקוה שזוכה לשוב אל ה' בימי הנוראים הבע"ל ואז תבא הנחמה האמיתית עם ביאת הגואל משיח צדקנו "פצחו רננו יחד חרבות ירושלים כי נחם ה' עמו גאל ירושלים".

הרב פנחס צבי זינגער

ברוקלין - ניו יארק

תגובות והערות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

העיר הרה"ג ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א אב"ד בירושלים בקובץ באו"י אב אלול תשנ"ט על מה שכתבתי בקובץ באו"י ניסן אייר תשנ"ט ביאור שיטת הפרי מגדים בענין תוספת שבת מפלג המנחה עד לשקיעה א'. והנני לפלפל בדבריו:

א. מה שכותב כ"ת בזה"ל ולענ"ד דברי הפרי מגדים "מוכרחין" מדברי הש"ע כו' עכ"ל - המחצית השקל בסי' רס"א ס"ק י' והתהלה לדרוד בסי' רס"א מסבירים ומתרגמים הש"ע והרמ"א בסי' רס"א ס"ב והש"ע בסי' רס"ג ס"ד דהש"ע בסי' רס"א ס"ב "לא דק" בג' דקות ולעולם ס"ל לש"ע דיוכל להוסיף ולקיים מצות תוספת שבת מפלג המנחה.

ב. מה שכותב כ"ת בזה"ל והיה הרמ"א צריך לכתוב יש אומרים כו' עכ"ל, דהא חולק על דעת הש"ע, - כן מובא נמי במחצה"ש הנ"ל, אולם דרכו של הרמ"א בכמה מקומות לחלוק על המחבר מבלי לציין וי"א, וכמבואר באריכות בס' עולת ראיה מהרה"ג אריה וייס שליט"א סי' צ"א.

ג. מה שכותב כ"ת בזה"ל והקשו הרי אסור להקדים נרות שבת "לפני השקיעה" עכ"ל - תוס' בברכות דף כ"ז אינו כותב "לפני השקיעה", תוס' כותב אם הקדים רב תפלת מעריב של שבת מפלג המנחה בעל כרחך הדלקת נרות שבת היה לפני תפלת מעריב, האיך הקדימו ההדלקה כל כך מוקדם הא זמן הדלקת נרות שבת הוא לפני בין השמשות ולפני שיעור תוספת שבת בשיעור לעיכובא, ולא יצמצם דהא איכא לא יאחר, אלא ידליק כעשר דקות לפני שיעור זה, אבל במקרים ומדליק מפלג המנחה דהיינו שעה ורבע לפני תחילת ביה"ש לשיטת הגאונים או שעה ורבע לפני סוף ביה"ש לשיטת ר"ת הא איכא לא יקדים האיך הקדים רב והתפלל בפלג המנחה ואשתו הדליקה לפני תפלתו מיד בהגיע פלג המנחה.

ד. וע"ז תירצו תוס' בדמקבלת תוס' שבת בהדלקתה יכולה להדליק מפלה"מ ולא תצטרך להדליק דוקא סמוך לשקיעה של בין השמשות וסמוך לשיעור התוספת בשיעור לעיכובא, דכל הטעם דלא יקדים מובא ברש"י בשבת דף כ"ג: דאינה ניכר בהדלקתה לכבוד שבת, אבל ע"י קבלת תוס' שבת בשעת ההדלקה כן ניכר שהדלקתה לכבוד שבת אף אם תקדים ותדליק מפלה"מ, וזהו בין לר' יהודה ובין לרבנן החולקים בברכות דף כ"ז לגבי סוף זמן תפלת מנחה ותחילת זמן תפלת ערבית.

ה. מה שכותב כ"ת בסוגריים בזה"ל מכל מקום סוברים תוס' שכיון שגם רב יצא מצות הדלקת הנר בזה שאשתו הדליקה לכן צריכה להדליק בזמן שמותר לבעלה להדליק כן נראה לענ"ד לבאר דברי התוס' עכ"ל - בספרי מת"ש הארכתי בענין קבל הבעל תוס' שבת מפלג המנחה האם אשתו נגדרת אחריו בכל כרחך, הבאתי בזה מחלוקת, דלשבת הלוי ח"ז סי' ל"ה אשתו נגדרת אחריו בעל כרחך, ולאגרות משה

חאוו"ח סי' ל"ח אינה נגזרת אחריו בע"כ, עי' שו"ת באר משה ח"ב סי' י"ט בזה, דנתי באריכות האם איכא ראייה מהתוס' בברכות הנ"ל כהשבת הלוי עי"ש.

ו. מה שכותב תוס' בברכות הנ"ל וטעמא שטוברים כר' יהודה כר' עכ"ל - אין הכוונה אלעיל מיניה לחידושו של תוס' דיכול להדליק נרות שבת מפלג המנחה וליכא חסרון דלא יקדים אם מקבלת תוס' שבת בהדלקתה, "דוטעמא" הוא ביאור נוסף דעל כרחק דרב ס"ל כרב יהודה, וה"ה רב יאשיה שמצלי של מוצאי שבת בשבת נמי ס"ל כרב יהודה.

ז. מה שכתב ביאור ב"וונת המהרש"א שלא אמר ר"י שמפלה"מ הוה לילה רק לתפילה וקבלת שבת דרבנן וכו', המהרש"א בברכות על התוס' הנ"ל לא כתב דמחלוקת דר' יהודה ורבנן הוא האם מדרבנן יחול תוס' שבת מפלג המנחה דר' יהודה יחול מדרבנן מפלה"מ ולרבנן לא יחול, אלא מחל' דר' יהודה ורבנן הוא בסוף זמן תפלת מנחה ותחילת זמן תפלת ערבית, וכוונת המהרש"א דר' יהודה ורבנן חולקים רק לגבי מערבית שזהו דרבנן, הם אמרו להתפלל ג' תפילות ביום, והם אמרו לפי דעת ר' יהודה דיוכל להקדים מעריב מפלג המנחה, ונקט המהרש"א הלשון רק לתפלה וקבלת שבת דרבנן היינו דהמעריב של ליל שבת נקראת קבלת שבת, והלשון דרבנן לא על הקבלת שבת, דלעולם מודה המהרש"א דאם מקבל תוס' שבת אף ביותר משיעור החיוב יחול התוספת מן התורה, ובספרי מת"ש הארכתי האם המחלוקת דר"י ורבנן נמי לתוס' שבת ולזמן קר"ש עי"ש והפשטות הוא דר' יהודה ורבנן חולקין רק בזמן מנחה ומעריב.

ח. כן צ"ע על הס' ישראל והזמנים סי' כ"ז אות ב' שכתב דלמהרש"א בדעת התוס' תוספת שבת דרבנן דנלע"ד דלמהרש"א תוספת שבת מן התורה והכוונה במהרש"א כנ"ל.

ח. מה שכ"ת מתוך לסתירת ה"ע בין סי' רס"א ס"ב לסי' רס"ג ס"ד דבסי' רס"א מדובר רק מן התורה ובסי' רס"ג מדובר אף מדרבנן צ"ע דהיה לו לש"ע בסי' רס"א לכתוב הדין הן מן התורה והן מדרבנן ולא לסתום בסי' רס"א באופן שיוכלו חלילה לטעות וצ"ע.

ט. מה שכותב כ"ת שלר' יהודה כיון שיוכל להתפלל מפלג המנחה בע"כ שיתפלל מעריב של שבת ולא של חול האיך יתפלל מעריב של שבת מפלה"מ בע"כ דס"ל לר"י דמפלה"מ הוי תוס' שבת מדרבנן, ורבנן חולקים עליו, כבר הקשתי במק"א דילמא לר' יהודה מתפלל בערב שבת מעריב של חול עי' קובץ בית אהרן סיון תמוז תשנ"ט, אולם רב צלי של שבת היינו שהתפלל נמי מעריב של שבת ולא של חול, וכמבואר נמי כן בפני יהושע שם וזהו פשוט.

י. אולם נלע"ד ולא יכולים להביא ראייה מר' יהודה דאיכא תוס' שבת מפלג המנחה דהא להרמב"ם לפי הכ"י ליכא מצות תוס' שבת ואעפ"כ ס"ל לרמב"ם דמתפלל של שבת בערב שבת וכוודאי התפלל ז' ברכות ולא י"ח ברכות, זהו קושיית כ"ת, וכ"ת מסביר הרמב"ם דזכור נמי סמוך לכניסתו, וה"ה במעריב סמוך לכניסתו נמי יוכל להגיד מקדש השבת, ובספרי הקשתי מהו ביאור הרמב"ם הא בתו"ל איחא שמקדש בכניסתו ולא כסמוך לכניסתו אולם אם נאמר דהרמב"ם ס"ל כהראב"ד המובא נמי באבדרהם ה"ל מוצ"ש שכתב דהרבה תמהו איך אפשר להבדיל בשבת הא אכתי הוא יום השבת, ותירץ וז"ל ואני תמה על המתמיהים אטו הבדלה מתיר למלאכה הוא רק שבח לה' וזה אפשר אף ביום השבת עי"ש לשונו, יובן הכל דכל הקידוש והבדלה שבח הוא ולפיכך יוכל להקדים והקידוש לא באה לאסור וה"ה המעריב אינה בא לעשות תוס' שבת דהא ליכא להרמב"ם תוס' שבת אולם מדרבנן יחול תוס' שבת כמו שכתבתי שם בקובץ סיון תמוז נ"ט להרב יוסף וייס שליט"א עי"ש.

יא. מה שכותב כ"ת דכל יסודו רק לר"ת ולא להגאונים וכל הש"ע הרב רק לר"ת ולא להגאונים לא הבנתי מה הנפק"מ הא לגאונים נמי יש להדליק נרות שבת כעשר דקות לפני שקיעה א' ואין להדליק מוקדם דהיינו כשעה ורבע לפני שקיעה א' ורב להגאונים התפלל שעה ורבע לפני שקיעה א' והדליקו בביתו לפני תפילתו וכ"ה בביאור הלכה בסי' רס"ג ס"ד.

יב. וכן הש"ע הרב חידש דהתוס' בברכות דף כ"ז שתייצו דבמקבלת תוס' שבת בהדלקתה ליכא לא יקדים, לא בעינן קבלה דוקא ע"י המדלקת בעצמה וסגי בקבלה ע"י מישהו אחר בבית שיקבל תוס' שבת בשעת הדלקת הנרות, זהו חידוש נמי להגאונים, כל ההבדל בין הגאונים לר"ת הוא מתי הוא הזמן של הדלקה ומתי הוא זמן הנקראת הקדמה, האם שעה ורבע לפני שקיעה ב' או שעה ורבע לפני שקיעה א' יקרא פלג המנחה.

יג. ומה שכתב כ"ת דמקור הפמ"ג הוא הש"ע, היא גופא צ"ע מה המקור בגמ' וראשונים כהש"ע, ואם כוונת כ"ת הוא התוס' בברכות, בתוס' בברכות אינו מובא דמשקיעה א' זהו מן התורה ומפלג המנחה זהו רק מדרבנן ורק לר' יהודה, כל חיידוש זה נוכל להבין רק להרמב"ן כפי שביארתי בקובץ הג"ל.

בענין בישול מיו"ט לתוס' יו"ט ובענין תוספת שבת ע"י מעריב להרמב"ם

בקובץ באו"י סיון תמוז תשנ"ט רנתי' בב' הענינים הג"ל, ובקובץ באו"י אב אלול תשנ"ט הקשה עלי הרב יחיאל וילברברג שליט"א ב' שאלות, הננו משיבו:

א. מה ששואל כ"ת הרי מפורש כביה"ל בסי' תק"ג לאסור ומי יבוא אחר המלך להקל בזה, - לא נעלם ממני הביה"ל הג"ל, הערתי היא מה ההסבר ומה הטעם הביה"ל, ומה מקור כחז"ל ובראשונים ובש"ע והגנ"כ בזה, ודי לנו כמה שציינתי דיש לעיין בהגהות רע"א ובסי' יהושע, ולא באתי לחלוק על הביה"ל כתבתי רק דרך לימוד כדרכה של תורה, אח"כ שמעתי שהגאון רבי י"י פיישר בספרו אבן ישראל תמה על הביה"ל ומסיק דלא כביה"ל ומתר לבשל סמוך לצאת החג ע"ש.

ב. מה שכ"ת שואל שהרמב"ם לא השמיט הסוגיא דברכות דף כ"ז:, ומביאו בב' מקומות ע"ש, לענ"ד לא הייתה כוונתי דהרמב"ם השמיט כל הסוגיא דברכות דף כ"ז ע"א וע"ב, כונתי דהרמב"ם השמיט כל הסוגיא דמי בדת כו', אין בדילנא כו', ומי בדיל כו' ע"ש.

וכוונתי בקושיתי על החקת יוסף שכתב דאף להרמב"ם אם התפלל מעריב נאסר במלאכה דהא הרמב"ם כתב דיש לו להתפלל תפלת ערבית של ליל שבת בערב שבת בודאי הכוונה הוא שיתפלל ז' ברכות, ע"ז הקשיתי אם ס"ל לרמב"ם דליכא תוס' שבת היה לו להתפלל לר' יהודה דהרמב"ם ס"ל כמותו תפילת י"ח, ע"ז תירצתי דאף להרמב"ם מדרבנן ע"י התחלת מעריב עושאו כשבת ובמילא לא יוכל כבר להתפלל י"ח ברכות מפלה"מ בערב שבת, אולם אף בלא תירוצי שם יוכן להסביר הרמב"ם בהל' תפילה ע"פ הרמב"ם השני בהל' שבת דזוכרהו בכניסתו אף סמוך לכניסתו, זהו לא רק בקידוש והבדלה אלא נמי במעריב וכפי דאיתא בהל' תפילה הג"ל והיינו דמקדש השבת בתפילה וכן ביאר הרב זלמן נחמיה גולדברג בתשובתו אלי בתוך דבריו בקובץ באו"י אב אלול תשנ"ט, דלהרמב"ם כמו קידוש יכול להקדים ה"ה מקדש השבת במעריב נמי יכול להרמב"ם להקדים דמאי שנא.

תמיה בדברי החתם סופר בשיעור חיוב תוספת שבת

כתב בחידושי חת"ס לשבת (ל"ה ע"א) ד"ה תרי תלתי מיל כו' וז"ל: "ודע דאין רחוק בעיני לומר דרבה ורב יוסף כללו שיעור תוספת שבת עם שיעורא דידהו, ולפ"ז למ"ש מג"א סס"י רמ"א בשם מנחת כהן דשיעור התוספת עולה ג' מינוטען א"כ לר' יוסף שהכל הוא י"ב מינוטען אם תסיר ממנו ג' מינוטען של תוספת ישאר שיעור בין השמשות חצי מיל ט' מינוטען" כו' עכ"ל החת"ס. [ובחת"ס החדשות הוצאת מכון חתם סופר הגיהו שמקורו במג"א ס"י רס"א ס"ק י' בשם המנחת כהן, וסיבת ההגה כי בסי' רמ"א לא מובא רמו מענינים אלו].

ותרתי תמיהי רבתי קחוינא בדברי קדשו.

א. המג"א שם לא כתב וגם לא הביא מהמנח"כ ששיעור תוס' שבת הוא ג' דקות. המג"א קאי על מחלוקת המחבר והרמ"א שם, דלהמחבר א"א להקדים לקבל ע"ע קדושת שבת בער"ש לפני תחילת השקיעה ולהרמ"א יכול להקדים זומן פלג המנחה, וע"ז כתב המג"א (בשם המנח"כ) שזמנו של הרמ"א קודם לזמנו של המחבר כג' דקות.

ב. עוד צל"ע דלכאור' דברי רבינו החת"ס סתראי נינהו למש"כ בעצמו בשני מקומות (ח"י חת"ס ביצה דף ל' ד"ה דהא וחת"ס ר"ה דף ט' ד"ה גם) ששיעור תוס' שבת אין לה שיעור וסגי בכל שהוא, וכן גם דעת המג"א בעצמו בסו"ס קפ"ח ששיעור חיוב תוס' שבת כ"ש הוא.

שלום הלוי סגל

בן הרב אברהם שליט"א

בעמח"ס מצות תוספת שבת

בענין קידוש שבת בדברים

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא וחור"ר בית אהרן וישראל, שלומים מרובים.

הלום ראיתי מה שנשאו ונתנו בטוטו"ד בגליונות פ"א, פ"ג, ופי"ד, אודות קידוש שבת בדברים ובדבר המנח"ח מצוה ל"א, ואענה את חלקי בס"ד.

א) המנח"ח פליג על המג"א שפסק בסימן רע"א שכיון שהזכיר קדה"י בתפילת ערבית דליל שבת, הרי יצא ידי קידוש מה"ת, כי כל הקידוש על היין הוא מד"ס, וכן הסכמת הרבה אחרונים, בפרט לאור דעת ר"ת דסוכר דבמקום שאין יין א"צ כלל לקדש, וא' מראיותיו של המג"א מהך דברכות דך ל"ג ע"ב "מה קידוש אע"ג דמבדיל בצלותא מקדש אכסא, אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכוסא, הרי דבצלותא כבר יצא ידי קידוש.

ותמה המנח"ח איך לא הרגישו האחרונים דהסכימו כן עם המג"א, הא לפי דברי רב אחא בר יעקב בפסחים דף קי"ז ע"ב הרי צריך להזכיר יצי"מ בקדה"י כתיב הכא למען תזכור את יום וגו' וכתיב בשבת זכור את יום השבת לקדשו, ונפסק ברי"ף ורא"ש דצריך הזכרת יצי"מ בקדה"י, כיון דלפי נוסחאות דין אין הזכרת יצי"מ בתפילת לילי שבת הרי דלא יצא כלל קדה"י מדאורייתא בתפילת ליל שבת, את"ד המנח"ח.

והמנח"ח כתב ליישב דהך גמ' ברכות ל"ג ע"ב מיירי בשבת שחל ביו"ט או ביו"ט, וכוונתו דבתפילה ממילא מזכירין יצי"מ ולכן יצא קדה"י מה"ת ומ"מ תיקנו על הכוס.

וברשב"ם בסוגי' דפסחים דף קי"ז: כתב ז"ל: צריך שיזכיר יצי"מ בקה"י בין בכוס ובין בתפילה של שבת בגז"ש דפסח, ולכ' קשה מהיכי תיתי דיחוייב הן בכוס והן בתפילה, וראיתי מה שאהבה נפשי בחד"ת הנדפס מהמאה"ג הגר"ל גראסבערג ז"ל הנספח לסוף ספר שו"ת עונג יו"ט, עמ' רע"ח שאסברא לן דכיון דראב"י בעל המימרא ס"ל דגמיר גז"ש גם על קדה"י דתפילה ומחוייב להזכיר יצי"מ בתפילתו ולמה יגרע כח התפילה מקידוש סתמא בביתו, ופשיטא דעיקר הגז"ש הוא על התפילה, דקה"י על היין הרי עיקרו מדרבנן וכ' דהדעת נותן כן כי תומ"י בעת כניסת שב"ק חל עליו החיוב מקידוש וזה הרי בתפילת ערבית.

ולפי"ז קצת קשה הדברים להולמם משי"כ הרב יעקב קאפיל רייניץ שליט"א בגליון פ"א דלפי ד' המנח"ח מתיישב מדוע לא תיקנו יצי"מ בתפילה כדי שיצא יד"ח מה"ת בקידוש על היין, דמ"מ כיון דהוזהרנו לקדש השבת בכניסתו וכמש"נ קדשהו בכניסתו, למה לא יזכירו יצי"מ בתפילת ליל שב"ק, ומי יימר דעדיף להדר לצאת מה"ת בקידוש דסעודה משום מצוה מן המוכרח של קידוש במקום סעודה, ממה שנהדר לקדש תיכף בכניסתו, וכבר הובא מו"מ ארוך בקובאו"י גליון ע"ו דעדיף לקיים מצוה דאורייתא תמו"י בלא הידור מלהמתין אח"כ ולעשות בהידור, מה גם שכאן נצטוונו לקדש בכניסת השבת. ואה"נ שמצא אסמכתא לכך בד' החת"ס ששי"כ בהג' על שו"ע או"ח ריש סרע"א, אולם מד' הרשב"ם נראה שלא ס"ל כן.

ב. ובהמשך דבריו שם כ' הגר"ל"ג ז"ל הנו' דהרשב"ם היה מוכרח לפרש דבתפילה צריך להזכיר יצי"מ מגמ' ברכות דף ל"ג מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש על כסא, וא"ת דראב"י סובר להזכיר יצי"מ רק בקידוש ולא בתפילה, מאי זה ראייה מקידוש להבדלה, הלא ההכרח לקדש בבית מחמת הזכרה של יצי"מ, אלא ודאי ראב"י סובר דגם בתפילה צריך להזכיר יצי"מ ואעפ"כ צריך גם לקדש בכוס ה"ה להבדלה, ואל תשיבני דמיירי ביו"ט ז"א דסתם קידוש בגמ' הוא של שבת וכו' עי"ש באריכות דבריו.

נמצאנו למדים עד כה ג' שיטות בביאור הגמ' דברכות ל"ג: ש' המג"א דמיירי בקידוש של שבת ולא מזכיר בתפילה יצי"מ, שיטת המנח"ח והט"ז דמיירי ביו"ט או ביו"ט שחל בשבת, ומזכיר יצי"מ משום יו"ט, וש' הגר"ל"ג לפי ש' הרשב"ם דמיירי בשבת ומזכיר יצי"מ כין בתפילה ובין בכוס.

(ופש לן לבאר לפי ש' המנח"ח דאיירי ביו"ט מהיכי תיתי להרשב"ם דקאי על תפילה חרץ מן על הכוס, ובצ"כ שיצטרך לומר הסבר אחר, וכמו שהביא שם הגר"ל"ג בדבריו הסבר נוסף ונפלא, דכיון

דקייל כביה הסובר מברך על היין כו' שהיין גורם לקידוש שיבוא, ואם אין יין אינו מקדש ולכאורה איך עוקר מ"ע דקדה", ועכצ"ל דכבר קידש היום בתפילתו ואם הי' סובר ראב"י דרק בקידש בביתו צריך להזכיר יצי"מ ולא בתפילה. אכתי תקשה הא יין אינו גורם לקידוש שיאמר דהא אף בלא יין צריך לקדש שנית משום זכירת יצי"מ, א"ו דראב"י סובר דגם בתפילה צריך להזכיר יצי"מ וא"ש ד' ב"ה שהיין גורם לקידוש שתאמר מאחר דבאין לו יין יצא בקידוש התפילה כי הזכיר בו יצי"מ).

אלא שנפלאה מבינתי, איך רצה הגר"ל לומר דהרשב"ם למד דגם בתפילה צריך להזכיר יצי"מ מהך דגמ' ברכות ל"ג וכו', דהרי הך דברכות ל"ג בעל המימרא הוא רבא, דלפנ"ז נאמר א"ל רבינא לרבא הלכתא מאי וע"כ השיב לו רבא כי קידוש גור', והרי לרבא דפסיקא ליה דנשים חייבות בקדה"י מה"ת מזכור ושמור וכדאי' בברכות כ: הרי דרבא לא ס"ל כלל גז"ש דראב"י וכמו שנביא באות הבא את דברי הגר"ל שפשט כן, ותימה שלא הבחין בכך, ועכ"פ למסקנת דבריו לרבא דלא ס"ל הך גז"ש הדרין לומר דרבא דברכות ל"ג איירי בשבת ולא צריך להזכיר כלל יצי"מ בתפילה דאין פוסקין כלל כראב"י וכש"י המג"א, דכיון דקי"ל כרבא לגבי נשים בקדה"י, וא"כ רק ב' שיטות איתנהו בביאור רבא.

ג) הרשב"ם כ' דשאר המועדים ילפינן דבעינן זכירת יצי"מ בקדה"י כמה מצינו מפסח, וכ' המהרש"א חז"ל: ויש לתת טעם אמאי לא נילף נמי שבת כמה מצינו אבל הר"ן כ' דנילף שאר יו"ט כמה מצינו בשבת, ודו"ק, ע"כ. ולכ' מה נחזה דעתו דמהרש"א מהר"ן יותר מהרשב"ם, דהא אכתי תקשה מדוע שבת לא נילף כמה מצינו מפסח, אלא דז"פ דכוונת מהרש"א, דכיון דקידוש של פסח כל עצמותו של החג הוא זכר ליצי"מ, וכיון דילפינן שגם שבת למרות שאין בו זכרון ליצי"מ אלא זכרון למעשה בראשית, ובכ"ז צריך להזכיר יצי"מ [וכמ"ש התוס' ונאריך לקמן] אפשר ללמוד שאר המועדים כמה מצינו משבת, כיון דחג הפסח שאו יצאנו ממצרים הוא לאו בדוקא, הלכך דברי הר"ן מובן יותר, אלא דעדיין צריך הסבר מה כוונת המהרש"א בנתינת טעם מדוע לא נילף לרשב"ם שבת כמה מצינו מפסח, ומדוע הצרכנו לגז"ש.

ויבאר על נכון ע"פ ד' הגר"ל ג ממה שפשט בפלפול דלרבא ואב"י דפליגי אי נשים חייבות בקדה"י, דאב"י ס"ל דפטורות, ורבא ס"ל דחייבות משום זכור ושמור מי שיטתו בשמירה ישנו בזכירה, ועכ"כ דלשניהם לא ס"ל כראב"י, דהנה השאג"א חקר אי נשים חייבות ביצי"מ או פטורות משום מ"ע שהז"ג, ומעתה, אב"י דס"ל דפטורות עכצ"ל דפטורות ממ"ע של יצי"מ דאי חייבות א"כ דלראב"י דס"ל גז"ש דחייב יצי"מ בקדה"י וקי"ל אין גז"ש לחצאין וא"כ גם נשים הוי להו לחייב בקדה"י, אלא ודאי או דאב"י לא ס"ל כלל גז"ש דראב"י או דס"ל דנשים אינם במ"ע של יצי"מ תמיד. ורבא דס"ל דנשים חייבות בקדה"י מזכור ושמור גם לא ס"ל הך גז"ש ממה נפשך, אם סובר דנשים איתנהו במ"ע של יצי"מ תמיד, ל"ל כל הלימוד של זכור ושמור, הא בלא"ה חייבות דכיון דיש גז"ש דצריך יצי"מ בקדה"י א"כ כיון דאין גז"ש לחצאין תפק"ל דחייבות, ואי סובר רבא דנשים ליתנהו ביצי"מ תמיד, וכמו שהעלה השאג"א בס"י יב א"כ שוב לא יכול רבא לסבור הג"ש דראב"י, כיון דלגבי אנשים שייך הג"ש כיון דתמיד חייבים ביצי"מ, אבל הנשים פטורות מיצי"מ ואיך יחוייבו בקדה"י, והא אין גז"ש לחצאין, אלא בע"כ לית הלכתא כראב"י. ע"כ דברי הגר"ל ג.

ולפי"ז ארוחנא להסביר ד' המהרש"א דנאמר דראב"י גופא לא ס"ל כלל דרשה דזכור ושמור, ומ"מ ס"ל דלא כמו שהעלה השאג"א, דנשים פטורות ביצי"מ תמיד אלא דחייבות תמיד ביצי"מ (וכן ש"י המג"א - הובא דבריו בשאג"א) וכן נאמר דס"ל דחייבות בקדה"י, וא"כ לא הייתי יכול ללמוד כמה מצינו שבת מפסח דחייבות בקדה"י, אבל כיון דילפינן בגז"ש ואין גז"ש לחצאין, ילפינן דנשים חייבות בקדה"י.

וא"כ לפי"ז יהיו ג' שיטות, שיטת אב"י דנשים פטורות, שיטת רבא דנשים חייבות, ומשום דרשה דזכור ושמור, ושיטת ראב"י דנשים חייבות משום גז"ש. ולגבי אי נשים איתנהו ביצי"מ, הנה לאב"י מספקא לן, לרבא ברור דליתנהו תמיד, ולראב"י איתנהו תמיד.

ד. והסיק הגר"ל ג שם דכיון דלרבא ואב"י לא קי"ל הגז"ש ולכך שפיר פסק המג"א דאין צריך הזכרת יצי"מ בשבת [הנה משי"כ "לאב"י" לא דק, דהרי לפי אב"י הרי יש כאן אפשרות לומר דיש גז"ש, באופן דנשים אינן במ"ע של י"מ תמיד, רק עיקר כוונתו דכיון דקי"ל כרבא דנשים חייבות בקדה"י הרי ברור שאין כאן גז"ש] אבל לכאור' תקשי לן, אה"נ דגז"ש לא ילפינן, אבל כמה מצינו למה לא נילף שבת מפסח, ואה"נ שביארנו דלגבי ראב"י צריך דוקא לגז"ש, זהו משום דס"ל דנשים איתנהו, אבל כיון דקי"ל כרבא ולרבא הרי ליתנהו תמיד ביצי"מ, א"כ הדק"ל דנילף כמה מצינו דצריך הזכרת יצי"מ בקדה"י

רשבת מפסח. (ופשוט, דאם נסבור דקה"י דיו"ט היא דרבנן כמו כל הפוסקים הרי שגם יו"ט פסח בכלל ואין כלל מקום לקושיה, אבל יש ראשונים, כמו הרמב"ן סי"פ ראה, ותש' מהר"ל, וכן הביא הפמ"ג סוף סי' תצו דקידוש יו"ט הוא מה"ת, ועכ"פ נראה מהרשב"ם גופיה דגם ס"ל כך, א"כ יקשה כנ"ל).

ויש ליישב, והנה התוס' ד"ה למען כ' מהמדרש לפי שבמצרים עבדו בהם בפרך ופר"ך באית ב"ש - וג"ל שהם מ' מלאכות חסר אחת, וכשנגאלו ממצרים הזהירים לשבות מאותן מלאכות, וראיתי בארצמפה"ת שהביא מאחרונים להסביר התוס', שהוקשה להם הרי בשבת צריכים לעשות זכר למעשה בראשית ולא זכר ליציאת מצרים, ולכן כתבו דהגז"ש בל למד דלא צריך ענין יציאת מצרים, אלא זכר יצי"מ, שנצטוו לשבות מלי"ט מלאכות, וא"כ לפי"ז מוסבר דכלי גז"ש א"א ללמוד כלל במה מצינו דכין דאין נזכר של ענין יצי"מ, אלא רק לשבות ממלאכות לא יכלו לחייב זכרון וזולת בגז"ש, (ויוסבר עוד יותר לפי ד' המנח"ח דס"ל דאם קדה"י ביו"ט הוא מה"ת, משום דס"ל דמחמור חייב גם מה"ת ביו"ט ומשום דכל האיטורים והעשין של שבת שייך ביו"ט וא"כ לפי"ז פשוט עוד יותר שאין ללמוד זכרון של שבת שהוא בל"ט מלאכות דהוה סכום המלאכות של פרך מיו"ט) ואפשר שזהו כוונת המהרש"א וכן רמז הרש"ש בדבריו, והשתא שפיר דאם לא ס"ל כראב"י דיש גז"ש אין כלל בשבת זכר יצי"מ.

ולפי"ז נדחו דבריו דלעיל, דאמרנו דלראב"י ס"ל דאיתנהו לנשים ביצי"מ תמיד, וס"ל כרבא, דאפשר דס"ל כאבי ויסבור דנשים ליתנהו ביצי"מ כלל, ולכן לא יליף במה מצינו מטעם דנתבאר.

ולפי"ז מוכן ד' הרשב"ם שסובר דשאר יו"ט ילפינן במה מצינו להזכיר יצי"מ מפסח, ולא משבת, כיון דמשמעות זכר יצי"מ גבי כל הימים טובים אחד הוא והוא זכרון הנס דיצי"מ גופא, ולכן שפיר ילפינן מפסח ולא משבת דאין עניניהם שוה, ושבת א"א למילף אלא בג"ש וכנ"ל, אולם הר"ן ס"ל דילפינן משבת וצ"ע למה לא יליף במה מצינו מפסח, ואולי ס"ל דכיון דעיקר הנס של יצי"מ הי' בפסח, א"כ אפשר דוקא בפסח גלי התורה דצריך הזכרת יצי"מ, אבל שאר יו"ט לא גלי, אבל כיון דגלי התורה בג"ש שגם בשבת יש זכרון יצי"מ א"כ כל הימים טובים נילף משבת דצריך הזכרת יצי"מ. וצ"ע.

ה. אלא דעדין קשה לי מד' המנח"ח שביאר במצוה ל"א אות ט"ז (הוצאת מכות י"ם) דתלה הך פלוגתא ראשונים אי קידוש דיו"ט אם הוא מה"ת או דרבנן, דתלוי בפלוגתא הראשונים אם מחמור היא מה"ת ביו"ט אי לאו, דאם הוא מה"ת ע"כ דכל איטורי מלאכות וכל העשין דשבת קאי איז"ט, ואי לא קאי איז"ט הרי שגם הקידוש ביו"ט הוא מדרבנן, ולכ' לפי"ז נצטרך לומר דכל מאי דכ' הרשב"ם והר"ן לגבי זכירת יצי"מ ביו"ט ילפינן במה מצינו זהו רק לאחר שכל איטורי שבת כולל יו"ט דאל"ה רק דהוא מדרבנן הרי כבר לא שייך כלל במה מצינו, ולכ' אמאי לא נימא דכיון דשבת כולל יו"ט, א"כ מה"ט גופא יחוייב בזכירת ביו"ט, וא"כ לא צריך כלל במה מצינו, וצ"ע.

ו. ועכ"פ זהו ברור דלפי המנח"ח הרי הו"ט גז"ש מה"ת וא"כ נצטרך לומר דקידוש יו"ט הוא מה"ת, דאם הוא מדרבנן אין כלל גזירה שוה וכמו שכו' התהלי"ד סי' רע"א והביאו הרב יחיאל הלוי פראנד שי' בהערות בגליון קובאוי"פ, אלא דמאי דפסיק התהלי"ד דע"כ גז"ש הוא אסמכתא בעלמא (ואגב, גם המ"ב נוטה לומר כך) ולפיכך דברי המג"א קיימין, דאפשר לצאת קדה"י מה"ת כתפילה בלי יצי"מ, זהו בוודאי אינו מוכח לפי ד' הגר"ל"ג שהובאו לעיל, דאף אם נימא דהו"ט גז"ש מה"ת, וכן אפילו נאמר דקה"י הוא מה"ת, הרי לא ס"ל הך גז"ש משום דאיפסק כרבא דקה"י דנשים חייבות מה"ת, ומזה פשיט דהך גז"ש דראב"י לא קי"ל להלכה, וכמ"ש לעיל.

ז. אלא דהרב יחיאל הלוי פראנד הביא בגליון הנ"ל, דלכאורה כל המו"מ נסתר מד' הש"ס בברכות דף י"ב ע"ב דחולקין ר"א וחכמים אי ילפי מלמען תזכר יצי"מ כלילות או לימות המשיח, ולחכמים הרי אין מוכיחין יצי"מ כלילות, וא"כ מדוע שזיכורו י"צ בקדה"י דלילה בשבת, ובוה כיון ד' המהר"ם שיק שכתב בפסחים קי"ז להציל את המג"א דמסויות המנח"ח דכיון דהר"ף והרא"ש לא הביאו כלל הך דר"א דס"ל דמחוייבין ביצי"מ כלילות, הרי דס"ל להר"ף והרא"ש דקי"ל כחכמים דאינו מחוייב להזכיר יצי"מ כלילה מה"ת אלא מדרבנן וכי"כ הצ"ח, וכיון שכן שפיר פסק המג"א דיצא מה"ת בתפילה.

ובעניויתו צי"ג על תירוצו זה של המהר"ם שיק, דהרי המנח"ח הביא דהר"ף והרא"ש הביאו הך מימרא דראב"י כפסק הלכה (ולהרגיש: שאין שום ראשונים שפסקו כה מפורש כראב"י לגבי הזכרת יצי"מ מקדה"י כמו הר"ף והרא"ש וכ"כ כל האחרונים), וא"כ יסתרו הר"ף והרא"ש עצמם ממש"כ במס' פסחים דיש יצי"מ כלילות למשי"כ במס' ברכות דאין יצי"מ כלילות, ובע"כ נצטרך לומר כזו ליישב את הפסקים של הר"ף והרא"ש, דהוא שני ענינים נפרדים דלגבי חיוב הזכרת יצי"מ משום מצוות זכירה

הרי אין מצוה וכמ"ש בברכות, אבל לגבי הזכרת יצי"מ בקדה"י ילפינן מכא גז"ש מפסח דצריך הזכרת יצי"מ בלילה אף דכל הלילות אין חיוב של הזכרת יצי"מ בלילות. (ומ"מ זהו נכון, דאם אין כלל חיוב של יצי"מ כגון לגבי נשים לא יכולים למילף בגז"ש דיצטרכו וכנ"ל).

ואם כנים דברינו, הרי יש לנו עוד תירוץ על מה שעמדנו לעיל, מדוע צריך למילף בגז"ש ולא במה מצינו מפסח, דבמה מצינו היינו אומרים דכיון דקי"ל כחכמים דאין יצי"מ כל הלילות א"כ רק בפסח דגלי התורה דמזכירין יצי"מ, אבל שבת וי"ט דלא גלי לא מזכירין, אבל כיון דיליף מגז"ש שפיר מחייבין אף בלילות, וכן יוכן יותר הר"ן מדוע צריך למילף במה מצינו משבת ולא מפסח.

בכל חותמי הכרכות
עזריאל ב. אהרונוביץ
ירושלים ת"ו

בענין שקיעת החמה לשיטת ר"ת

לכב' מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", השלו' והברכה וכט"ס.

קובץ א' (עט) שנה י"ד (תשרי חשון תשנ"ט) נתפרסם מאמר מהרב ישראל דב קפלן שליט"א בענין זמן תפילת נעילה, ובו קטע בענין זמן פלג המנחה ושקיעת החמה לר"ת. ובדבריו הקשה לסברת ר"ת כמה קרשיות, א' דמבואר בגמ' דאחר השקיעה (השניה לדעת ר"ת) פני מזרח מאדימין, והוא נגד המציאות, שכבר חושך גמור בזמן נ"ח ומחצה דקות אחרי ירידת העגולה. ב' דאיתא בברכות כ"ז ב' דביום המעונן טעו צבור וחשבו שחשיכה והתפללו ערבית ואח"כ נתפורו העביר וזרחה חמה ואמר רבי הואיל והתפללו התפללו, ובשו"ע סי' רס"ג סי"ד כתב דה"מ שהתפללו מפלג המנחה, והקשה הרי"ד קפלן להרמב"ן דפלה"מ ג' דקות קודם שקיעה"ח היאך אפשר להתפלל ערבית, (ובעש"ק גם להדליק נרות כמבואר בשו"ע שם) בזמן זה. ג' הקשה אמאי סתם בשו"ע אר"ח סי' רצ"ג דבראית ג' כוכבים קטנים סגי לעשות מלאכה במוצש"ק, והא צריך להמתין הלוח ד' מילין, ולתרוץ זה דקדק מלשון הרא"ש בתוספותיו לשבת ל"ה דשקיעה ראשונה הוא הרבה קודם השקיעה דירידת עגולת החמה מתחת לאופק. וכתב לדקדק כן אף מהמאירי ברכות, ובקובץ ה' (פ"ג) שנה זו הרבה להשיג עליו היקר ר' יחיאל בנדיקט, והעיר לקושיא ראשונה דפני מזרח מאדימין היינו אופק מערב, ויש שירי ארמומית עד ע"ב מינוטין אחרי השקיעה, ולקושיא ב' כתב דזרחה החמה היינו אור החמה, ולקושיא ג' הכיא משם ספר אורות חיים וספר אור המאיר שכוונת הגמ' והפוסקים לג' כוכבים באופק מערב.

ועוד הוסיף לתמוה באורך לסברא זו דשקיעה ראשונה מוקדמת לשקיעה דירידת העגולה: (1) שבאמת נראים שיירי ארמומית עד ע"ב מינוט אחרי השקיעה במערב, וזה מוכיח כר"ת. (2) דאם שקיעה ראשונה מוקדמת לירידת החמה מעבר לאופק, א"כ אין חצות בחצי היום. (3) רבנו יונה דס"ל כר"ת, וס"ל דתפילת מנחה עד שקיעה ראשונה, למה לא פירש שכוונתו לשקיעת מוקדמת. (4) מה ענין שקיעה זו במציאות. (5) שמבואר בכמה ראשונים ואחרונים שהכוונה בשקיעה ראשונה לירידת עגולת החמה. (6-7) לשונות המאירי שתמן בו הרי"ד קפלן (בשבת ל"ה) שאחר השקיעה עדיין החמה נראית מעט עד שתכנס כולה, ובברכות כ"ז חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב ב"א, אפשר לפרשו שאחר השקיעה עדיין אור החמה נראה מעט, ומה שאינו נראה לרוב בני-אדם היינו שבשעת שקיעת העגולה, ששקיעתה מראשית התכסותה עד סופו, שהוא כשתי דקות ושני שלישי, בזה הזמן אינה נראית לרוב בני אדם, או שדרי ההר עדיין יכולים לראותה. (8) מש"כ תוס' הרא"ש שבתחילת השקיעה כהה מאור השמש, היינו שאפילו אחרי ירידת עגולת חמה עדיין נשאר מעט מאור החמה, וזה מתכהה יותר ויותר. ועוד הוסיף כמה פרטים בזה. והנה רוב דבריו דהר"י בנדיקט נכוחים, שרבו ראשונים ואחרונים דס"ל דשקיעה ראשונה דר"ת היינו ירידת העגולה, ולדבריהם תתפרש הגמ' דפני מזרח, דהיינו מערב, מאדימים לשירי זהרורית של אודם במערב, וכן הוא במציאות, וכן נראה דס"ל אף להמאירי, ופירושי הר"י בנדיקט בו נראים. ומש"כ זרחה החמה לצבור שהתפללו בטעות, יתפרש כמש"כ, דהיינו שהאירה חמה.

אמנם מה שפירש בתוספי הרא"ש דחוק ביותר, שזה לשון תוספי הרא"ש שבת, ל"ה א' ד"ה תרי תלתי מילי וכו', ותירוץ ר"ת שיש חילוק בין משקיעת החמה לבין משתשקע החמה, דמשקיעת משמע תחילת

שקיעה, שמתחלת החמה ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה, ומאו ועד צאת הכוכבים איכא ד' מיל, אבל משתשקע דהכא הינו סוף שקיעה אחר שנכנסה החמה כולה בעובי הרקיע ומאו ועד הלילה ליכא אלא ב' חלקי מיל, וכו', עכ"ל. ותמוה לבאר כמש"כ ר"י בנדיקט שעדיין נשאר מאור החמה, שהרי תחילת השקיעה מבוארת במציאות, שהיא ירדת העגולה, ומה נצרך לבאר שכהה מעתה אור החמה, לימא שנבלעת החמה ושוקעת, ומשמע שמבאר נקודת ההתחלה, שמתחלת אורה להיות כהה, וזה א"צ לביאור, ולכא' משמעו שיש נקודה שבה מתחיל אור החמה להיות כהה והיא היא נקודת שקיעה ראשונה דר"ת אליבא דהרא"ש. (והנה מסכים הר"י בנדיקט ששעה ורבע קודם השקיעה אז מתחיל לשקוע קרני האור מהשמש, מס' 4, וא"כ אם אפשר לקבוע נקודה של שקיעה - כדעת היראים - בזמן שחמה לנגדנו, אפשר גם לקבוע נקודה אחרת, ושמה זו כוונת הרא"ש, וראוי לנו להשתדל להבין דברי קדשו). וזהו גם לשון תוספי הרא"ש ברכות ב' א' ד"ה וממאי, בתוה"ד, דילמא ביאת אורו הוא, כלומר תחילת שקיעתו של שמש, שנכנס הגלגל ברקיע ואור השמש כהה ועדיין יש שהות חמשת מילין וכו' עכ"ל, ומה נצרך הרא"ש לסמן את זמן השקיעה הראשונה כזמן שבו אור השמש כהה, הא ברגע זה בא אורו של השמש מאחורי האופק ולמה נצרך למשמעויות אחרות וסימנים אחרים.

ב. מש"כ האורות חיים והאור המאיר דל"ת מה שאמרנו בגמ' שעם הראות ג' כוכבים לילה היינו באופק מערב, תמוה מאד, שבגמ' אין רמז לזה, וכמעט כל הפוסקים ראשונים וש"ע ואחרונים השמיטו זה, והיאך כולם נתנו מכשול לפני כל קהל ישראל שעם ראיית ג' כוכבים לילה ומותר לעשות מלאכה באיסור סקילה במוצ"ש, ולאכול באיסור כרת ביה"כ, ולכל דיני לילה מן התורה, ולא טרחו לבאר שכוכבים באופק מערב בעינן. זה דבר שא"א לאומרו.

והנה זה לא מכבר נדפס ספר פתח האהל, חלה וקונטרס הערב שמש, ובקונטרס זה הביא כמה וכמה ראיות לומר דאיכא כמה ראשונים דס"ל בדעת ר"ת דשקיעה ראשונה מוקדמת לירידת העגולה כל"ה או מ' מינוט, ושקיעה שניה לר"ת כ' מינוט או מעט יותר אחרי ירדת העגולה. ושבאמת הרמב"ן, וכמה ראשונים, ופרי חרש, ומנחת כהן, והגר"א, נקטו בדעת ר"ת דשקיעה ראשונה בזמן ירדת העגולה, וכמקובל, אבל י"ל דהסמ"ג ורא"ש ועוד כמה מרבוזאטא נקטו כדרך זו השניה, ועוד מצינו דרך שלישיית בסברת ר"ת, ששקיעה ראשונה מוקדמת לירידת העגולה ג"ח מינוט ומחצה, ודכן ס"ל למהר"ח או"ז וכמה ראשונים. ולשונות רבים מהפוסקים מורים שיסוד החשבון הוא זמן צאת הכוכבים, ושקיעה שניה מוקדמת לה י"ג מינוט וחצי, ושקיעה ראשונה מוקדמת לשניה ג"ח וחצי מינוט, ואי ס"ל לכל הני רבוזאטא כהרמב"ן, הלא להרמב"ן יסוד החשבון, שהוא הנקודה הבולטת במהלך היום, היא שקיעה ראשונה, ושניה מאחרת לה ג"ח מינוט וחצי, וצאה"כ מאחר עוד י"ג מינוט וחצי. וכן דקדק בספר פתח האהל בקונטרס הערב שמש שם מלשון ספר התרומה (באות מ"א), ומלשון הדרך החיים (באות ל'), וכן שם מספר חיי אדם.

והנה מנהג כל העולם לחפש אחרי ג' כוכבים, כפשוטו, וכן נהגו רבבות אלפי ישראל לדורותם, וכפשט לשון השו"ע בסי' רצ"ג, ולר"ת כהמקובל, וכפירוש הרמב"ן ה"ה מחללי שבתות. והביא שם באותיות מ"ד-מ"ח עדיות על מנהג ישראל ע"פ גדולי עולם כן, ולא הקלו כהגאונים ולא החמירו כר"ת, עיי"ש.

ג. ומה שהקשה הר"י בנדיקט מה מציאות השקיעה בזמן זה דל"ה מינוט קודם ירידת העגולה, נתבאר שם באות כ', דאור זריחת החמה מגיע אלינו דרך האוירים העשנים המכסים את כדור הארץ, ובהיות השמש בגובה הרקיע, צריך האור לעבור בקו הקצר של עובי האויר, אבל סמוך לזריחה וכן לשקיעה עובר אור החמה את המעטפת הזאת באלכסון העובי, ואז דרכה דרך האויר ארוכה, ועובי האויר מחשיך את מאור החמה, ולכן היא נראית סמוך לזריחה ולשקיעה, אדומה, וגדולה, ואדם יכול להביט בה. חסן זה דל"ה מינוט בערך קודם השקיעה, הוא הזמן שממנו והלאה אפשר להביט בחמה בלא להסתגור. ושמה זה נקרא שקיעה בעובי הרקיע, עין שם בפתח האהל שכתב לבאר כזה ירושלמי קשה בענין זריחת הלבנה בכת, שנתקשו בו רבים וטובים.

מש"כ הר"י בנדיקט דרבנו יונה ס"ל כר"ת, ונתקשה בדבריו, עיין שם בקונטרס הערב שמש אות י"א דכן ס"ל להשאגת אריה, והקשה השאג"א להרבנו יונה טובא ודחה דבריו, והפה"א כתב דלא מצא בפירוש לרבנו יונה דס"ל כר"ת, וביאר דברי רבנו יונה היטב, עיי"ש.

ד. כללו של דבר כתב שם, דיש לומר דעיקר שקיעת החמה שממנה מתחיל בין השמשות, הוא שקיעת אור החמה, ושכן ס"ל לרש"י שבת קי"ח בענין טבריה וצפורי, שלא הזכיר שקיעת החמה אלא חשכה, וכן ס"ל לסמ"ג ורא"ש וטור ועוד, ור"ת לא חדש אלא שיש גם שקיעה ראשונה, והיא ג' מיל ורביע קודם שקיעה זו, ונ"מ בשקיעה זו רק לענין דם נפסל בשקיעה"ח חזמן התחלת תוספת שבת. ומשום כך לא הזכיר הרא"ש והשו"ע, דס"ל לתרתייהו כר"ת, ענין ר"ת בשום מצוה מן התורה, לא בק"ש, ולא במוצ"ש, ולא ביו"כ, ולא במילה וכו' וכו', והזכירו הרא"ש רק בהלכות תענית לבאר לשון שקיעה"ח בתענית דהיינו צאה"כ, ושו"ע הזכירו רק בס"י רס"א גבי תוספת שבת. ועין שם בקונטרס הערב שמש שהאר"ך בזה בהוספה בסוף הספר.

וראיתי להציע הדבר כפני הרבים, אחרי שנתעורר ע"י הרי"ד קפלן שליט"א והר"י בנדיקט שליט"א. וה' יתברך יראנו נפלאות מתורתו.

בכבוד רב
נמע זילבער

במוניא דשף מטבע של חברו

בגמ' ב"ק דף צ"ח ע"א אמר רבה השף מטבע ש"ח פטור וכו', וה"מ דמחייב בקורנסא וטרשיה אבל שייפא בשופינא חסורי חסריה, והנה בביאור למה היכא דמחייב בקורנסא דפטור יבואר בעזהש"י דיש בזה ג' מהלכים בראשונים ונבאר בס"ד הנפק"מ לדינא ביניהם, שי' התוס' כאן בר"ה השף מטבע שכתבו דרבה סבר דפסלתו מלכות ל"ה כנסדק דאי הוה כנסדק אז בודאי דחסריה טובא ואמאי פטור רואים מתוס' ב' נקודות א' בהבנת המח' בין רב הונא לרב יהודה לעי' בדרף צ"ז האם פסלתו מלכות הוה כנסדק ב' בהבנת דברי רבה אצלנו למה בשף מטבע פטור, ונבאר דברינו דבמחלוקת רב הונא ור"י האם פסלתו מלכות הוה כנסדק או לא ביארו כמה מגדולי אחרונים היכא דלא נעשה שינוי דברך הנגול עצמו אלא שהשינוי בא מצד זולתו שאין צורות היוצאות עכשיו דומות לה (ל' האור"ש בפ"ג הל' חו"מ ה"ח) האם זה נחשב שינוי או לא פ"י דאין לו עכשיו שם מטבע אבל לא מצד שנעשה איזה שינוי בגוף החפץ אלא ע"י שפסלתו מלכות והו"ל כדבר צדרי. אבל מתוס' כאן רואים לדרב הונא אפ"י אם הטעם שאין לו שם מטבע הוא לא מצד דבר צדרי אלא שנשתנה גוף החפץ בעצמותו ובגלל זה אין לו שם מטבע אפ"י ס"ל לר"ה דלא הוה שינוי, וזה וודאי דהשף כלי כסף ועשאו נסכא ודאי דהו"ל שינוי (ומצד שינוי החזור עי' לק' בשם המחנ"א) וע"כ צ"ל להתוס' דחלוק מטבע מכלי דשם מטבע זה רבר צדדי ולכן שביטל השם מטבע מהחפץ לא נחשב שנשתנה גוף החפץ משא"כ בכלי היכא שמבטל שם הכלי זה ודאי שינוי בגוף החפץ (ורב יהודה דס"ל דמטבע שנפסל הוה כנסדק אינו חולק על ר"ה בגור של מטבע דהגמ' מרמה לעי' תרומה ונטמאת וע"כ דגם הוא מודה דכל שם מטבע זה לא בגוף הדבר ואפ"י הו"ל שינוי) כ"ז מה שנוגע המח' ר"ה ור"י לעי' ועכשיו מה שנוגע ביאור דברי רבה דהתוס' מרמה לר"ה ור"י לעי' רואים דרבה זה לא יסוד במזיק אלא בהגדרה של מטבע דלכטל שם מטבע מחפץ זה לא נחשב שינוי בגוף החפץ ולכן אינו חייב מטעם מזיק דלא נחשב ששינה גוף החפץ (ועי' עוד ל"ק בענין זה).

שי' הרשב"א, הנה ברשב"א ג"כ בתחלה כתב דרבה ס"ל כרב הונא לעי' ואח"ז הקשה מהגמ' לעי' צ"ו ע"ב דמבואר דרוזי ועבדינהו נסכא נחשב שינוי וקני ולכן כתב דאע"ג דנחשב שינוי אפ"י לגבי מזיק פטור דכל שאינו מחסר בגופו ממש אינו חייב מטעם מזיק פ"י דהפטור של רבה זה לא מצד דלא נחשב שנשתנה גוף החפץ דודאי נחשב שינוי בהחפץ אפ"י יש יסוד במזיק דצריך להיות ע"י חסרון אבל אם שינה גוף החפץ בלי חסרון אינו חייב מצד מזיק (ועי' לק' האם למסקנת הרשב"א מה שנחשב שינוי זה אפ"י אליבא דר"ה לעי').

ובקצות בשפ"ו סק"יא דייק דגם הרמב"ם ס"ל כרשב"א דהרמב"ם פסק כרב יהודה דפסלתו מלכות הו"ל כנסדק ואפ"י כתב הרמב"ם דהשף מטבע חייב מצד גורם ולדעת התוס' אליבא דר"י הו"ל מזיק ממש אע"כ כהרשב"א.

שי' המרדכי בס"י קט"ז דהואיל ואפשר לתקנו הגם דצריך אומן לזה פטור כמו בזורק מטבע של חברו ומצי בר אמוראה למישקליה, דלא נחשב מזיק גוף החפץ היכא דאפשר לתקנו.

הנהגה להלכה פסקו הר"ף והרמב"ם דבשף מטבע ש"ח חייב דאינה"ג דאינו מוזק אבל מצד גרמי חייב והובא בשו"ע בשפ"ו סעי' ב' והרמ"א בסעי' ג' מביא ש' התוס' דאפי' מצד גרמי פטור, והש"ך בסק"ז מביא משם מהרש"ל דלרבה דפטור ה"ה בכל כלי כסף היכא ששף ולא נחסר דפטור והש"ך כתב דאפשר לחלק בין כלי למטבע וז"ל ואפשר לחלק דדוקא במטבע דליכא אלא צורתו אבל בכלי מעיקרא כלי היה והשתא לאו כלי הוא עכ"ל ועי' באולם המשפט שנתקשה בזה מה הגפ"מ בין מטבע לכלי, ובמחנ"א נזקי ממון סי' ד' דן שם בהאי שאלה היכא דשף כלי כסף ש"ח ולא נפחת ממשקלו וכתב שם דלהר"ף ולהרמב"ם זה מ"מ לא נוגע להלכה דחייב מצד גרמי ולתוס' דלא הו"ל גרמי כתב דלכאו' לפי"ז ה"ה בכל כלי כסף ש"ח דפטור אליבא דהתוס' פ"י דלמד ברבה דהפטור הוא דיש דין במזיק דצריך להיות שיהא חסר מידי ואם לא חסר מידי א"ח מצד מוזק אבל הוקשה ע"ז מהגמ' גיטין מהמ"ד דהיזק שאינו ניכר שמה היזק הגם דליכא חסרון בגוף החפץ ולכן נשאר שם דע"כ צ"ל דדוקא במטבע נחשב היזק שאינו ניכר ועי"ש ואינו ברור חילוקו.

הנהגה עצם הדבר שמדמה שף כלי כסף למטבע לתוס' ע"כ אינו דומה כלל דלהתוס' הלא יסוד ררבה זה לא רק דין במזיק אלא האיך להגדיר מטבע פ"י דגם לגבי גניבה זה לא נחשב שינוי בכלל לא דיש דין מסויים במזיק דצריך להיות חסרון אלא דלא נחשב שנשתנה גוף החפץ בכלל זה ודאי סברא רק במטבע ולא בכל כלי כסף כמו שנתבאר לעי' אבל לדעת הרשב"א לפי הבנת הקצות (עי' באבכה"ז בפ"ז חור"מ שחולק על הקצות בביאור דברי הרשב"א) דבעצם נחשב שינוי אבל זה יסוד במזיק דצריך להיות חסרון בהחפץ בזה א"ש דברי המחנ"א ומה שחי' לבטוף דלא נחשב היזק ניכר במטבע פ"י דהמחנ"א רוצה ללמוד ברבה כמ"ש בתוס' דלא נחשב שנשתנה החפץ ברשב"א זה ודאי לא הסתדר דהרשב"א כתב להדיא דנחשב שינוי ואעפ"כ פטור וע"כ צריכים ללמוד ברבה דזה דין מסויים במזיק, דצריך להיות חסרון (וצ"ע מהסוגיא דגיטין דהיזק שא"נ) (ולהמרדכי סיים שם המחנ"א דאם אפשר לאומן לתקנו ודאי ה"ה בשף כלי כסף דפטור ככה"ג).

ועוד דין מביא הש"ך שם סק"ז משם מהרש"ל דכל הדין דשף מטבע מיירי בלא הגביהו אבל בהגביהו אז א"י לומר הש"ל וכתב הקצות ע"ז דזה תלוי בתוס' והרשב"א הנ"ל דלהתוס' הלא אפי' בגזילה בידיה לא נחשב שנשתנה גוף החפץ ויכול לומר הש"ל ולהרשב"א דבעצם נחשב שינוי זה דין מסויים במזיק אז לכן באופן דנעשה גולן ושף המטבע ודאי דנחשב דנשתנה החפץ ולכן א"י לומר הש"ל ועי"ש שנוטה לומר דאפי' אליבא דהרמ"א דפסק כרב הונא דפסלתו מלכות לא הוה כנסדק אפי"ה כאן זה נחשב שינוי פ"י דררצה לומר דהרשב"א חי' על תוס' בבי' הנקודות שכתבנו לעי' בתוס' דגם בהגדרת המח' של ר"ה ור"י בפסלתו מלכות ס"ל להרשב"א דכל המח' זה רק באופן שלא נשתנה גוף החפץ אבל באופן שנשתנה גוף החפץ גם ר"ה מודה דנחשב שינוי ולכן באופן דאגביה בידיה לכו"ע נחשב שינוי ועי' באבי עזרי פ"ז חור"מ שהעיר דמהרשב"א משמע דאינו חוזר מנקודה זו שהתחיל כמו תוס' דבעצם כאן ג"כ דומה למח' ר"ה ור"י ובעצם הדין שכתב הקצות דאם אגביה בידיה דלהרשב"א נחשב שינוי כבר העיר הד"ח נזקי ממון סי' ו' דברשב"א מבורר להדיא דאפי' דנעשה גולן לגבי דחייב השבחה אבל אינו קונה בשינוי כיון דאינו רוצה ליקחנו לעצמו וע' בתרוה"כ בשפ"ד.

דוב ביעיר

עיה"ק ים תובכ"א

בענין מי שטעה ובירך על המחיה במקום ברהמ"ז ובענין ברכה על ספק פת הבאה בכיסנין

ראיתי מש"כ הרה"ג ר' יוסף פליישמן שליט"א בגליון אב-אלול תשנ"ט (פ"ד) בענין מי שטעה ובירך על המחיה במקום ברהמ"ז, והביא מש"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' י"ב) דא"צ לחזור ולברך ברהמ"ז, שכבר נפטר בברכת מעין שלש, והיינו לפי מש"כ הבי"י (בסימן קצ"א) דמנין הברכות בברהמ"ז הם מדרבנן ומדאורייתא יוצא בברכה אחת, והאריך שם ביב"א לכו"ע כל דברי הפוסקים בענין זה, ולבסוף העלה דעכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, וקיי"ל ספק ברכות להקל, ואפילו שבע מן הפת אינו אלא ספק

דרכנן וכג"ל דמנין הברכות אינו מדאורייתא וכן כתב הגנת ורדים (כלל א' סי' כ"ד) בכיארובי הב"י בסימן קס"ח ס"ז וכן פסק המ"ב (קצ"א סק"א), עכתו"ד.

והרב הכותב הנ"ל רצה לסתור דבריו חדא דהריי הב"י בסימן קצ"א הביא מחלוקת ראשונים אם מנין הברכות הוא מדאורייתא או מדרבנן, וא"כ האיך סתם בזה בסימן קס"ח, ומש"כ הגנת ורדים בכיארובי דברי הב"י (שם) הוא דעת יחידאה אבל כל שאר הפוסקים מפרשים דמש"כ הב"י שם דהוי ספיקא דרבנן הוא משום דמיירי באכל פחות מכדי שביעה, וכמש"כ הגר"א (אות ל"ט) וכ"כ ובמאמר (שם ס"ז) ובפמ"ג (במ"ז סק"ו) והמגן גיבורים בכיארובי דברי הב"י.

ואין דבריו מחוורים, דהא המעיין בלשון הב"י בסימן קצ"א יראה להדיא שסובר כהרמב"ם דמנין הברכות לאו מדאורייתא, וכ"כ במג"א שם (וכן פסק שם המ"ב), וא"כ ליכא קושיא היאך סתם כן בסימן קס"ח ומש"כ דדעת הגנת ורדים דמש"כ הב"י בסימן קס"ח ס"ז דספק פהב"כ הוי ספק דרבנן משום דמדאורייתא יוצא במעין שלש, והוא דעת יחידאה, אינו כן, אלא שכ"כ עוד כמה גדולי הפוסקים הלא המה השו"ע הרב שכתב טעם זה להדיא (קס"ח ס"ח) ועיי"ש בקוטנרס אחרון דמפרש כן בדעת השו"ע והט"ז, וכ"כ הרב שם בסי"ב וכ"כ המגן גיבורים בפשיטות (סקי"א) בדעת השו"ע והט"ז (ודלא כמש"כ הכותב והמגן גיבורים מפרש אחרת) וכן מצדד רע"א בגליון השו"ע שם, (כר"ה באבן העזר עיי"ש דדבריו קאי על מש"כ האבה"ע"ז דבספק פהב"כ מברך אחריו ג' ברכות אם הוא שבע ממנו) וז"ל עדיין אינו מספיק דאם נחליט דלחם גמור כיון שהוא שבע ממנו חייב ברהמ"ז מה"ת א"כ אף בפהב"כ אמאי אינו מברך כה"ג ברהמ"ז הא הוא לחם גמור למצה ולחלה, אלא ע"כ צ"ל או דגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת היינו מה שאחרים רגילים לשבוע, או דצ"ל דמה"ת יוצאים בברכה מעין ג' דאין מנין ברכות דאורייתא ע"י ב"י בסימן קצ"א ובמג"א שם, וא"כ בספק פהב"כ הוי רק ספק דרבנן עכ"ל (ובסמוך הבאתי המשך דבריו) הרי דנסתפק אם מש"כ בשו"ע דמברכין על המחיה על ספק פהב"כ הוא משום דמיירי בפחות מכדי שביעה דאינו מה"ת (וכמש"כ שאר המפרשים שהביא הכותב שם) או משום דמנין הברכות מדרבנן וא"כ אפילו בכדי שביעה אינו חייב ברהמ"ז מה"ת ותימה על הכותב שמתעלם מכל זה.

ונראה דמה דנסתפק רע"א בזה, א"צ לומר דהוא משום דנסתפק בזה אם להלכה נקטינן דמדאורייתא יוצא בברכה אחת, אלא דרצה שיהא פסק השו"ע כאן גם אליבא דכו"ע אבל הב"י לשיטתו אתי שפיר בלא"ה, ומה דלא פשיטא ליה דמיירי השו"ע בפחות מכדי שביעה כמש"כ שאר הפוסקים, הוא משום דלכאורה מדאורייתא תלוי בשיעור שביעה ידידה ולא בשיעור של אחרים ובשו"ע כתב דרק בשיעור של אחרים רגילים לקבוע צריך לברך ברהמ"ז, ועל כן הוצרך לחדש דגם מן התורה אינו תלוי בשביעה ידידה אלא בשיעור של אחרים, וזהו חידוש גדול, ועי' במ"ב סו"ס קפ"ד מש"כ בשם החינוך דמדאורייתא תלוי בשביעה של כו"א, ועיי"ש בשעה"צ) ועי' במ"ב (קס"ח סק"ד), ובשעה"צ (אות י"ח) שכתב דמה שכתבו האחרונים דבעינן שיעור שאחרים רגילים לשבוע כדי לברך בהמ"ז, לאו דוקא שביעה גמורה אלא ר"ל דרך קביעת סעודה, ונראה דכוונתו ליישב בזה קושיא הנ"ל דהא מדאורייתא תלוי בשביעה ידידה, וע"כ כתב דגם שיעור שאחרים רגילים לקבוע הוא פחות מכדי שביעה, ואינו חייב לברך אלא מדרבנן, ודברים מחודשים ועכ"פ דלא כמש"כ רע"א (ואפשר שלא ראה דברי רע"א שהיה על גליון האבן העזר) ועי' מש"כ בשעה"צ סי' ר"ט אות י"ד.

ומש"כ הכותב דכנה"ג נחשב כספק דאורייתא וכמש"כ המ"ב (קס"ח סק"ה) ובשעה"צ אות ע"א) דבכדי שביעה צריך להחמיר ולברך ג' ברכות, והוא מדברי המג"א שם סק"ד הרי כל הפוסקים הנ"ל (שועה"ר, רע"א, גו"ר, מגן גיבורים) כתבו להדיא דכנה"ג אינו אלא ספק דרבנן, ולפום דיהטא היה משמע דס"ל כדעת הדגמ"ר שחולק על המג"א (והובא דבריו גם בשעה"צ שם) מהאי טעמא דכיון דמן התורה יוצא בברכה אחת א"כ אינו אלא סמך דרבנן ולקולא, וכן משמע במגן גיבורים, אמנם נלע"ד דאין כאן סתירה מדברי המג"א לדברי הפוסקים הנ"ל, וכמבואר להדיא מתוך דברי רע"א (דפוס יאהנגסבורג, ונדפס מחדש בשו"ע מ"י בגליון האבן העזר) ודבריו הם המשך לדבריו שנדפסו על גליון השו"ע ס"ז ושופך אור חדש בענין זה, ונ"מ טובא לדינא. וזה לשון רע"א שם "ואף דבספק אם כיון ברהמ"ז צריך לברך ולא אמרינן דלברך ברכה אחת מעין שלש דיצא מדאורייתא והוי ספק דרבנן, י"ל כיון דמחויב מספק לברך כדינו ג' ברכות, כמו לענין ברכת ק"ש לעיל סי' ס"ז משא"כ [כאן] דמחויב ודאי עכ"פ ברכה אחת מעין שלש וא"כ הספק אם יוצא בזה הוי ספק דרבנן, ודו"ק עכ"ל הרי דרע"א מחלק בין ספק אם

כבר בירך ברהמ"ז דבכה"ג נחשב לספק דאורייתא וחייב לברך מספק ג' ברכות ולא אמרינן דכיון דמדאורייתא יוצא בברכה אחת א"כ יברך ברכה אחת מעין ג' ותו לא, דכיון דמחויב לברך מספק הרי חייב לברך כדנינו, וכמו לענין ברכת ק"ש דמספק חייב לקרות עם הברכות מהאי טעמא, (והן הן ממש דברי השעה"צ שם) משא"כ בספק פה"כ (דאף דאכל כדי שביעה) דכיון דמחויב ודאי בברכה אחת ע"כ אינו אלא ספק דרבנן.

ונראה דהביאור בזה דרק בספק אם כבר בירך ברהמ"ז או לא, דלהצד שכבר בירך אינו חייב לברך כלל, ולהצד שלא בירך חייב לברך מדאורייתא א"כ הספק נוצר בדאורייתא ובכה"ג נחשב לספק דאורייתא וחייב לברך כדנינו ג' ברכות ולא אמרינן שיכול לפטור עצמו במעין ג' ואו לא יהיה אלא ספק דרבנן, וכן בספק קרא ק"ש דחייב לחזור ולברך עם הברכות אף שהם מדרבנן מהאי טעמא, דכיון דשורש הספק הוא דאורייתא חייב לקרות ק"ש כתיקונו והיינו עם הברכות, משא"כ בספק פה"כ, דמדאורייתא ודאי לחם הוא וחייב לברך אחריו ברכה אחת אם שבע ממנו, (ואפילו על הצד דהוי פה"כ, אלא שלא תיקנו לברך ברהמ"ז על כוית לחם רק בלחם שדרך בניא לקבוע ע"ז סעודתו וכמ"ש הב"י שם, וכן צ"ל דלא תיקנו ברהמ"ז אפילו כשבע ממנו, אלא באוכל שיעור שאחרים קובעים עליו), ולכן נמצא דהספק אינו נוצר אלא מדרבנן, ושפיר אמרינן דמספק אין לברך אלא ברכה אחת דספק דרבנן לקולא.

ובזה אתי שפיר מש"כ המ"ב שם דבאוכל כדי שביעה הוי ספק דאורייתא, וכמ"ש המג"א דכיון דמיירי בדין סופגנין דהספק הוא אם נקטינן כדעת ר"ת דהוי לחם גמור וחייב ברהמ"ז או כדעת ר"ש דאינו לחם כלל ואפילו בקובע עליו ושבע ממנו אינו חייב בברכה אחרונה מדאורייתא דואכלת ושבעת בלחם כתיבה, וא"כ שפיר נחשב כספק דאורייתא וחייב בבהמ"ז, ואין אומרים דברך ברכה אחת יוצא מדאורייתא דכיון דנתחייב לברך, צריך לברך כתיקונו, וכזה דספק קורא ק"ש, ורק בספק פה"כ דמ"מ לחם הוא מה"ת א"כ אין הספק אלא מדרבנן, ועיי"ש בשעה"צ דהביא ראיה לדברי המג"א מהא דברכות לו. דקפץ ר"ע ובירך מעין ג' וא"ל ר"ג עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת (פי' דר"ג סבר דצריך לברך על שבעת המינים ג' ברכות) א"ל למדתנו רבנו יחיד ורבים הלכה כרבים, והלא קשה מה היה דעתו של ר"ג, הרי עכ"פ מחלוקת הוא וא"כ יותר טוב לברך ברכה אחת מלהרבות בברכות, וע"כ דהיה לו לר"ע להחמיר בספיקו, וע"ז השיב לו ר"ע דאין זה בכלל ספק דהלכה כרבים, ומדברי ר"ג מוכח דהיכא שיש ספק אם לברך ברהמ"ז או מעין ג' דצריך לברך ברהמ"ז אף דמה"ת יוצא במעין ג' ועיי"ש בשעה"צ, והתם נמי מיירי בספק כהאי גוונא דמצד אחד אינו חייב כלל מדאורייתא (לפי החכמים) ולפי ר"ג חייב ג' ברכות, וא"כ שורש הספק נוצר בדאורייתא ואתי שפיר מה שאמר ר"ג דהיה לו לברך ג' ברכות מספק ואין אומרים שיברך מעין ג' ונתבאר.

ובזה נדחה ג"כ מש"כ הכותב דמהגמרא שם מוכח דבדיעבד אינו יוצא במעין ג' במקום ברהמ"ז, וכמ"ש הגר"א (שנות אליהו) דלפי ביאור המ"ב אין כאן ראייה משם, דאף אי נימא דבדיעבד יוצא במעין ג' מ"מ שפיר א"ל ר"ג דהיה לו לברך ג' ברכות דר"ג לכתחילה קאמר, ומספק היה לו להחמיר וכנ"ל, (וגם השעה"צ שם לא מיירי אלא לכתחילה אבל בדיעבד לא קאמר).

ומש"כ הכותב שם דאף לפי ביאור המ"ב, מ"מ מוכח דבדיעבד אינו יוצא דאל"כ ודאי שב ואל תעשה עדיף וכמבואר ברי"ה כח: אינו דמיון כלל ואין זה הענין כאן, דהתם מיירי בספק שא"א להחמיר משום דבשני האופנים עובר מספק באיסור דאורייתא (או בל תוסיף או בכל תגרע) ובכה"ג אמרינן שב ואל תעשה, אבל כאן כיון דמחויב מדאורייתא לברך, הרי חייב לברך כתיקונו (וכסברת רע"א והשעה"צ שם) ולכן אף אם בדיעבד יוצא במעין ג' מ"מ לכתחילה חייב לברך ג' ברכות, ואם כונת הכותב הוא דאם יברך ג' ברכות הרי יש ספק דעובר בלא תשא, ודאי זה אינו כן, דא"כ חקשי כן בכל ספק ברהמ"ז דחייב לברך מספק הרי שב ואל תעשה עדיף, וכבר האריכו האחרונים בקושיא זו ואיך שיהיה התיירץ מ"מ מוכח דהיכא שחייב לברך אין כאן לאו דלא תשא, (ועיי' בנשמת אדם כלל ה', ובילקוט יוסף ח"ג סי' קפ"ד ואכמ"ל).

והדרנא לדברינו הנ"ל דזכינא לדינא דבספק פת הבא בכיטנין אינו אלא ספק דרבנן (לפי כל הני פוסקים) אך אכתי אין לנו ראייה לנידון דידן דאינו במקום ספק אלא שטעה ובירך על המחיה בטעות על לחם גמור, דאף דנתבאר דיוצא מדאורייתא מ"מ הרי מדרבנן חייב לברך ג' ברכות, ומהיכי תיתי דכבר יצא יד"ח מדרבנן אפילו בדיעבד, וכ"כ המהרש"ג (ח"א סי' לד) דמדרבנן חייב לברך שנית, והביאו היב"א שם, אך כתב דבחיודשי הרא"ה (ברכות מד.) כתב להדיא דבדיעבד יוצא במעין שלש אף בלחם

גמור, ואף דיש חולקים ע"ז, מ"מ כיון דמדאורייתא כבר יצא, א"כ מידי ספיקא דרבנן לא נפקא, וק"ל ספק ברכות להקל, (וכן מצאתי בשו"ת באר משה ח"ד סי' כ"ג דפסק כדברי היב"א עפ"י דברי הרא"ה הנ"ל, אלא שמה שהביא שם דכן כתב הריטב"א לא מצאתי אלא להיפך בפרק ב' אות כ"א, ומש"כ שם דכן כתב הגנת ורדים, לא דייק, דהגו"ר לא כתב כן רק במקום ספק).

ומש"כ הכותב שם דא"א לצרף דעת הרא"ה, שהוא ס"ל כן לשיטתו דס"ל דהזכרת ברית ותורה אינו לעיכובא, אבל לדידן דס"ל (שו"ע קפ"ז ס"ג) דאם חיסר ברית ותורה מחזירין אותו, א"כ ודאי אינו יוצא במעין שלש במקום ברהמ"ז.

והנה לפי מאי דכתב שם ביב"א דאמרינן ספק ברכות להקל אף נגד פסק השו"ע לק"מ, אך אפילו אם לא נימא כן מ"מ אין לנו שום ראיה משו"ע דהזכרת ברית ותורה מעכב כשפוטר עצמו בברכת מעין שלש, והרי הבי" סובר דאין ברית ותורה מעכב אלא מדרבנן וכמבואר בביה"ל שם, וא"כ י"ל דלא תיקנו שיהא מעכב אלא בנוסח ברהמ"ז, ואף שהוא סברא מחודשת מ"מ אין לנו ראיה להיפך, ומש"כ הכותב דמהרא"ה מוכח דלא נחית לחלק כן, דהא כתב לראיה שאין ברית ותורה מעכב מדלא אדכורי במעין שלש, אינו ראיה כלל, דהרא"ה לא הביא ראיה אלא דאינו מעכב מדאורייתא, וכוהו אין לחלק בין מעין שלש לג' ברכות, אבל לדידן דברית ותורה מעכב מדרבנן (ועי' בביה"ל שם דכן ס"ל להבי" שפיר יש לחלק כן, ומש"כ הכותב מברכת הבינונו (ברכות כט:)) דא"א בימות הגשמים ג"כ אינו ראיה לכאן די"ל דכך היתה התקנה בהזכרת גשמים אבל כאן מה"ת.

וביב"א (שם אות ט') הביא דוגמא לזה מברכת מעין שבע דאין בו הזכרת גשמים ואעפ"כ יוצא בזה ידי תפילת ערבית כליל שבת, ומ"מ (כפי פשוטו) אם לא הזכיר מוריד הגשם בשמו"ע מחזירין אותו, הרי דאף דבנוסח של שמו"ע מעכב הזכרת גשמים מ"מ אינו מעכב כשפוטר עצמו בנוסח אחר שלא תיקנו בה הזכרת גשמים, ועיי"ש שם שם הוא עצמו דלפי מש"כ רע"א (בשו"ע סי' קי"ד ס"ה) דכליל שבת אם לא אמר מוריד הגשם דאין מחזירין אותו דלא גרע ממעין שבע יש לדחות ראיה זו, ועי' הקשה עליו ג"כ הכותב דהרי מדברי רע"א רואים שלא נחית לחלק בין נוסח אחד לנוסח אחר, ואם יש דין שמעכב א"כ ע"כ שזה מעכב לגמרי, אמנם באמת דברי רע"א מחודשים ולא כסתימת שאר הפוסקים בזה, ועוד הרי נשאר בצ"ע לדינא, וא"כ משמע להיפך דנחית להסברא שיש לחלק ביניהם, וי"ל דדוקא בנוסח של מעין שבע דלא תיקנו הזכרת גשמים שפיר יוצא ידי חובת תפילה, אבל בשמו"ע שתיקנו להזכיר גשמים א"כ השמטתו מעכב, ומש"כ הכותב שם דאף שרע"א נשאר בצ"ע מ"מ אין כאן ראיה כי הבי" כתב טעם אחר כהא דפטרותו חז"ל מתפילת שמו"ע כליל שבת והוא משום דתפילת ערבית רשות, אינו מוכן כונתו בזה, ואין שיהיה הטעם, מ"מ מוכח מיניה דשייך שיהא הזכרת גשמים מעכב בנוסח של שמו"ע ולא בנוסח של מעין שבע.

ובאמת עיי"ש ביב"א (אות י"א) שהביא ראיה דס"ל להשו"ע דיוצא בדיעבד אפילו מדרבנן והוא ממש"כ בשו"ע (שם קס"ח ס"ז) דנקטינן להקל בספק פהב"כ ומברכין בומ"מ ומעין שלש, והיאך שרינן ליה לכתחילה לאכול פהב"כ אלו ולברך ברכה שאינו ראויה, והל"ל שלא יאכלם אלא בתוך הסעודה כמש"כ שם הב"ח והמג"א, וכמש"כ השו"ע כה"ג בסימן ר"ב סי"א (וכעין זה הקשה רע"א שם בגליון) וביותר צ"ע דהתינה באכל כרי שביעה דמדאורייתא חייב בברכה אחרונה א"כ אם אכל שלא בתוך הסעודה ודאי צריך לברך אחריו עכ"פ ברכה אחת, אבל באוכל פחות מכדי שביעה דאין חיובו אלא מדרבנן וא"כ כיון דספק ברכות להקל הרי עדיף שאין לו לברך כלל מלברך ברכה שאינו ראויה, וכמבואר במג"א סי' ר"ח סק"ו (וכ"כ בביה"ל בסי' ר"ב), ועי"כ מדשרינן ליה לברך לכתחלה לברך על המחיה מוכח דס"ל להשו"ע דביעבד יוצא בברכת על המחיה אף כלחם גמור, וכמש"כ הט"ז (סק"ו) לענין ברכת בומ"מ (ועי' במגן גיבורים שהבין שכונת הט"ז הוא גם לענין ברכה אחרונה), והוכחה זו הוא גם לפי הפוסקים שביארו דמש"כ הבי" בסימן קס"ח דהוי ספק דרבנן הוא רק בפחות מכדי שביעה, וזהו עיקר הראיה של היב"א ועי' לא כתב הכותב כלום.

אולם נראה דהיה אפשר לדחות הראיה לפי מה דנקטו כמה אחרונים דברכות אין מעכבות זא"ז בברהמ"ז, ומי שאינו יודע לברך כל הברכות יברך לפחות הברכה שידוע (עי' סי' קצ"ז ס"ג ובמ"ב שם סקי"ג ושעה"צ אות י'), וא"כ ליכא ראיה מהא דשרינן ליה לברך על המחיה דעיי"ז יוצא יד"ח לגמרי, אלא דאין כאן ספק ברכה לבטלה, דגם על הצד דהוי לחם גמור עכ"פ יוצא ידי חובת ברכה אחת (דהא דנוסח על המחיה לא גרע מברכת הזן לחודיה, ועדיף מיניה דהא מזכיר גם הארץ וירושלים, עי' דבר

יהושע ח"ג סי' ע), אלא דלפי מה שכתב בשו"ע ר"ר (שם סי"ג) דרק בשל תורה צריך להחמיר ולברך ברכה אחת, אבל בדרכבן אין לו לברך כלל, וכן העלה המ"ב (שם) לדינא, אי"ב מהא דשרינן ליה בספק פה"כ לברך על המחיה לכתחלה אף בפחות מכדי שביעה שהוא חיוב דרכבן, לכאורה מוכח דכדיעבד יוצא אף בלחם גמור, וכמש"כ היב"ע אומר.

ועדיין אפשר לדחות לפי מש"כ המאמ"ר (קס"ח סי"ז) ועוד אחרונים דאפשר דכל הראשונים מרדו זל"ז בפירושים בפה"כ וא"כ אין כאן ודאי מחלוקת ולכן נקט השו"ע דלפי כל הפירושים הוא פה"כ, (והו"ד בביה"ל שם) ועי"ש במאמ"ר דמרחיק כן גם בלשון הב"י, אלא דעדיין צ"ע לפי שאר הפוסקים דנקטו דבדואי פליגי זע"ז, וכמש"כ האבן העזר, השו"ע ר"ר, רע"א, והדגמ"ר, (ולשיטתם חש גם הכיה"ל שם סי"ח) ולדידהו לכאורה יש ראייה מהא דשרינן ליה לכתחלה לברך על המחיה דיוצא בזה כדיעבד אף בלחם גמור, ועכ"פ מדברי הב"י ליכא ראייה גמורה די"ל כהמאמ"ר ולשאר הפוסקים צ"ע.

ומה שהקשה היב"א דהיאך שרינן ליה לכתחילה לאכול במקום ספק, אמנם גדולה מזו מצינו בסימן קס"ז סי"ח דאפילו בספק בברכה ראשונה מותר לאכול בלי ברכה (ועי"ש בפמ"ג מ"ז סק"י) וא"כ כשי"כ בנידון דידן דמיירי בברכה אחרונה דמותר עפ"י דין לאכול במקום ספק, (אלא דיש לחלק דשאני התם דהוי ספק במציאות אבל ספק בדין י"ל דחמיר טפי, ועי' בשדי חמד מערכת ספך, כלל נ"ב, ובחלקת יואב מהד"ת סו"ס א', ובספר פתחי הלכה סוף פרק י"ב בהערה שם, וזאת הברכה פרק כ' אות ל') וכן באמת מבואר מדברי המחבר שם בסי' ר"ב שכתב רק דיר"ש יחמיר בזה הרי דעפ"י דין מותר, ועי' במאמ"ר (קס"ח סי"ז) שכתב דאפשר כיון דפה"כ שכיחי וקשה להזהר לא ראה המחבר להחמיר בזה גם ליר"ש (ועי' בסידור שכתב הרב שבע"ג יחמיר בזה) ועכ"פ אין ראייתו של היב"א מוכרחת כ"כ.

ובסיכום ליכא ראייה גמורה לכאן ולכאן, אלא דכפי פשוטו דברי היב"א מחודשים, ומרהיטת הפוסקים שהבאתי לעיל (השו"ע ר"ר, ורע"א, והגנת ורדים) משמע דרק במקום ספק יוצא כמעין ג' במקום ברהמ"ז אבל בלחם גמור אינו יוצא כדיעבד, וצריך לחזור ולברך, עכ"פ מדרכבן, וכן פסק המהרש"ג (ח"א סי' ל"ד), וכן נקטו כמה פוסקי זמנינו עי' בשו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' ע') משנה הלכות (ח"ז סי' כ"ז ובהערה שם) ואז נדברו (ח"ה סי' ל"א).

אלא דיש להסתפק דלמה לא תסגי שיתחיל מברכה השניה, דהא כיון שכבר בירך על המחיה לכאורה כבר יצא ברכת הון, (ובזה ירוח ג"כ דלא תהוי ברכתו לבטלה למפרע), ואפשר דלפי מש"כ המג"א (קפ"ח) דכל הגי' ברכות חשיבי כאחת אי"כ לא שייך להתחיל מברכה השניה, אלא דלפי מש"כ שם בביה"ל (ו"ה חזרו ולראש) עדיין צ"ע, ואפילו לפי המג"א אפשר דרק במקום שטעה וחיסר דבר שמעכב כדיעבד דאז חזרו לראש, אבל אם בירך ג' ברכות ורק אמר בנוסח אחר אפשר דמהני, ולא מיבעי היכא דלא שח ביניהם דאין כאן הפסק כלל, אלא אפילו שח ביניהם הרי מבואר בסימן קפ"ג סי"ז דאינו מעכב כדיעבד (ועי' בתהלה לדוד שם סק"ז מה שהקשה ע"ז ונשאר בצ"ע) ואפשר דכיון ששינה ממטבע שטבעו חז"ל בג' ברכות, אף דלא שינה בברכה עצמה דהרי גם נוסח מעין שלש הוא מטבע חז"ל, מ"מ צריך לחזור ולברך כל הגי' ברכות.

ועי' במשנה הלכות (שם) דמהיות טוב כדאי שיחזור ויטול ידיו ויאכל עכ"פ כזית אחד ויברך שנית, וכעין זה כתב המ"ב סי' ר"ט סק"י במקום ספק אחר.

ביקרא דאורייתא

פינחם דיק

רמות - ירושלים

בענין הזמר לבה דורי

שלום וכט"ס לכבוד מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

אחד"ש באתי מקודם להביע תודתי על הקובץ בית אהרן וישראל שהוא מלא וגדוש בחידושי תורה חרשים וגם ישנים מדברים הנוגעים למעשה.

הנה ראיתי בקובץ פ"ד דף קל"א בהערות שונות מאת הרב אריה מ. בוטבול שליט"א שרצה לידע טעם למה משנים בניגון בקטע "לא תבושי" הנה קושיא זו היה קשה לי כמה שנים עד שת"ל מצאתי

בסידור מקור התפילות (שנת תרפ"ח - הרה"ג ר' בנימין פריעדמאן זצ"ל) שתמה על מנהג זה ואעתיק כאן לשונו הטהור.

אמר בנימין המלקט המנהג הוא אצל הספרדים שמזמרים תפילת לכה דודי אבל לא אוכל להבין שני דברים, האחד למה לא מזמרים זמר אחד על כל תפילת לכה דודי, ושנית למה מתחילין לזמר זמר חדש דוקא אצל חרוז לא תבושי. היה להם להתחיל אצל "התעוררי" דידוע דראשי החרוזים מורים על שם מחברו ושמו היה שלמה הלוי אלקבץ. וא"כ הו"ל ליה להתחיל זמר חדש אצל התעוררי דהוא אות ראשון מן "הלוי".

ועל דקדוק הראשון י"ל דאבותינו ז"ל תקנו כן כדי שידע הקהל איזה חרוז אומר החזן, דפעמים כשיש עם רב בבית הכנסת לא ידעו העם באיזה חרוז עומדים, אבל על ידי שהחזן מתחיל זמר חדש הכל יודעים שעתה מתחיל החרוז לא תבושי.

וכן מצינו באלכסנדריה שהיה שם ביה"כ גדול והיו מראים סודר לעם לידע באיזה תפלה הם עומדים. אבל דקדוק השני אינו מתורץ שה"ל להתחיל זמר חדש אצל אות ראשון מן "הלוי" וצ"ע, כתבתי כל זה לעורר את אחי ורעי שכל מנהג יש לו מקור טהור ובשום אופן לא יבטלו אפי' מנהג קל כמש"כ הרמ"א בהכאת המן שאין לבטל שום מנהג. עכ"ל הספר מקור התפילות.

אלעזר שמואל בריעגער

ברוקלין נ"י

בענין אי אכילה חוץ לסוכה נחשב לקום ועשה

כבוד עורכי הקובץ הנפלא בהפצת התורה "בית אהרן וישראל" הי"ו.

ע"ד מש"כ הרה"ג ר' יצחק צבי שרייבער בגליון תשרי חשון תש"ס, בענין אי אכילה חוץ לסוכה חשיב כשב ואל תעשה או כקום ועשה והביא דברי הגרע"א בשו"ת - והוא נמצא גם בחידושים סוכה כ"ה. דסובר דאכילה חוץ לסוכה הוא רק ביטול עשה בשב ואל תעשה.

והנה נחלקו בזה האחרונים, דהנה הפני יהושע בסוכה כ"ה. במשנה שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, והקשה הפני יהושע אמאי נקיט לה הכא בסוכה טפי משאר מצוות והרי שלוחי מצוה פטורים מכל מצוות האמורות בתורה ויעו"ש מה שתייר, ועוד דלא דמי לשאר מצוות עשה דאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום ועשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה עכ"ל. ומבואר מדבריו שלא כדברי הגרע"א אלא דסובר דאכילה חוץ לסוכה היא איסור בקום ועשה.

וביותר גידון הג"ל הוא נפק"מ למעשה לגבי אונן שנפטר אחד מקרוביו בסוכות, האם חייב בסוכה קודם הקבורה, דאי נימא דהוא ביטול עשה בשב ואל תעשה אוכל חוץ לסוכה רק אי נימא דהוא איסור בקום ועשה אסור לאכול חוץ לסוכה - דאונן פטור מכל המצוות אבל אסור לעבור על איסורי תורה, ונידון זה הוא מחלוקת באחרונים הובא במ"ב סימן תר"מ ס"ק ל"א ובשער הציון מ"ז מ"ח דנסתפק בפמ"ג אם אונן חייב בסוכה וכיאר בשה"צ דספיקו אי הו"ל ביטול מ"ע בשוא"ת או בקו"ע ודעת הביכורי יעקב דאונן פטור מסוכה כיון דאונן הוא פטור של עוסק במצוה ואפי' אי נימא דהוא ביטול מ"ע בקו"ע הוא פטור כיון דעוסק בקבורת מתו ויעו"ש עוד בביכורי יעקב בסוף הספר מש"כ בתוספת ביכורים דמשמע מדבריו להדיא דסוכה הוא איסור בשוא"ת.

נמצינו למדים דעת הגרע"א וכן בביכורי יעקב דאכילה חוץ לסוכה הוא ביטול עשה בשב ואל תעשה - לעומת הפני יהושע וכן נסתפק בפמ"ג דהוא ביטול עשה בקום ועשה.

ודעת השאגת אריה כס"י ל"ב לגבי ציצית ראם לבש בגד ד' כנפות ללא ציצית הוא ביטול עשה בשב ואל תעשה והיינו דרק מחסר המצוה ולא דמבטל עשה בקום ועשה - והוא כשיטת הגרע"א והביכורי יעקב לגבי סוכה דהתורה חייבה לישב בסוכה וללבוש ציצית ואם אינו מקיים המצוה מבטל עשה, אבל אינו עובר איסור כיון דהתורה לא אסרה לאכול חוץ לסוכה וללבוש בגד ללא ציצית, אלא דהתורה צוה לאכול בסוכה וללבוש בגד עם ציצית וע"כ כשביטלו מחסר המצוה אבל אינו עובר איסור בקו"ע.

והשתא דאתינן להכי אפשר לבאר מה שנטתפקו להלכה איך מותר לקטן לאכול חוץ לסוכה והרי איסור ספיה בידים אסור אפי' באיסור עשה כמבואר במג"א רס"ט ויעו"ע במג"א בתרט"ז ובתר"מ. וצ"ל כיון דאכילה חוץ לסוכה הוא רק ביטול עשה בשוא"ת והוא רק מחסר המצוה אבל אינו איסור בקו"ע וע"כ מותר להאכילו חוץ לסוכה כיון דאינו מאכילו איסור, אלא מאכילו וגורם לו שאינו מקיים מצות סוכה, וקטן (פחות מחינוך) פטור ממצוות, אבל אינו מאכילו איסור. וה' יאיר עינינו בתורתו.

יצחק שרים
רמות ג' ירושלים

ברין מעה בברכת השנים בחורף

יש לדון ולברר. דמנהגינו בענין נוסח ברכת השנים בתפילת שמו"ע כמנהג ספרד, דבחורף אומרים ברך עלינו ובקיץ ברכינו. ושאלו ודשו רבים, מי שטעה והתחיל ברכת השנים בחורף בנוסח ברכינו. כנהוג בקיץ, ונזכר אחרי שאמר כבר השמות שבתחילת הברכה, מה עדיף, אם לחזור לתחילת נוסח הברכה, ולומר ברך עלינו, הנהוג בחורף. ולפי זה נמצא דמה שאמר בתחילה ברכינו הו"ל לבטלה [ראה להלן] או אפשר דעדיף להמשיך בנוסח ברכינו שהתחיל בו. ולהזכיר בו נוסח בקשה על המטר. והו"ל כמוסיף על מטבע נוסח ברכינו. שמוסיף לבקש בה גם על המטר.

ונראה דלכאורה עדיף כן להמשיך לומר ברכינו ולהוסיף בה בקשת מטר. דהרי מותר להוסיף בברכה כדנקטינן בסי" ס"ח יעו"ש בארוכה במשנ"ב. ואילו אם יחזור לברך עלינו נמצא שמה שאמר בתחילה ברכינו הו"ל לבטלה ויש בזה חשש ברכה לבטלה. כמבואר ברמ"א סי' קפ"ח סעיף ז' דאין לומר יעלה ויבוא בסוף ברהמ"ז בהרחמן משום חשש ברכה לבטלה. וביאר הבגדי ישע דאף דאינו אלא תחינה בעלמא. מ"מ כשאמרו בגדר חיוב. יש בזה חשש ברכה לבטלה, והוב"ד שם במשנ"ב בביה"ל, הרי דאף כל שאינו מטבע שלימה של ברכה, כל שהוא בדרך חיוב יש בזה חשש איסור. וכן משמע להדיא בחוות דעת יור"ד סי' ק"י שכתב כן לגבי ק"ש [אף שאינה ברכה כלל] יעו"ש דע"ע רעק"א שו"ת סי' כ"ה. וא"כ כשחוזר לומר ברך עלינו. נמצא דמה שאמר בתחילה ברכינו, יהיה לבטלה [אלא שצע"ג בזה דעת המשנ"ב שהקיל בזה לגבי יעלה ויבוא, למי שאינו צם ביוהכ"פ, כיון שהוא תחינה בעלמא, יעריין סי' תר"ח שער ציון ס"ק כא ודו"ק].

ואף שיש לדון דאין כאן חשש ברכה לבטלה. כיון שאומר כן לצורך, שרצונו לומר כפי המטבע הנהוג לומר בחורף, אך נראה דאין זה צורך כל כך דלכאורה נראה דכל המנהג הזה, לשנות מטבע הברכה דבחורף אומר ברך עלינו ובקיץ אומר ברכינו אינו מעיקר המטבע שקבעו אנכ"ג שהרי לא נזכר כלל בסוגיות הגמרא שיש הבדל בין קיץ לחורף [מלבד הזכרת מטר] וכן הרמב"ם כתב דלעולם אומר ברכינו [וכן מנהג תימן] וכבר כתב הריטב"א תענית דף ג' ע"א וז"ל: אבל בארצות הללו נהגו להחליף הברכה בין ימות החמה לימות הגשמים, ואין לנו סמך למנהגם. עכ"ל. וע"ע בריטב"א בהלכות ברכות פרק ז' ה"י ט', וכמעט שלא נזכר מנהג זה בראשונים כלל. [רק ברמז במנהגי סי' נ"ו] מלבד בטור [וחולק על כך וכדלהלן] וכאבודרהם. והרי אף הבי"י לא הביאו בשלחנו ולא הזכיר כלל שינוי המטבע בין חורף לקיץ לכן נראה שהוא מנהג שנתקן בזמן מאוחר וצ"ע בטעמו. [ואולי כדי לצאת ב' הנוסחאות, אמרו בקיץ כן. ובחורף כן] ועיין בסידור היעב"ץ על כל האריכות שהוסיפו בנוסח ספרד בחורף.

ולכן אף כי בודאי מנהג ספרד יסודתו בהררי קודש, אבל בנידו"ד שכבר התחיל ברכינו, כנוסח הקיץ יכול להמשיך בו, דאין קפידא באיזה נוסח יתפלל. [וכן משמע בשו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תקל"ב] ובפרט דכאמור לדעת הרמב"ם. וכ"נ דעת האבודרהם, וכן מנהג תימן דלעולם אומר רק ברכינו.

איברא דהיה מקום לומר דנחלקו בזה הבי"י והב"ח, דהנה בטור בסי' קי"ז הביא דמנהג ספרד לשנות מחורף לקיץ. והקשה עליה דבגמרא משמע דרק בחורף שואל, ולדעת הבי"י קושית הטור, דמשמע בסוגיין דאינה משנה כלל עיקר המטבע בין חורף לקיץ, ולדעת הב"ח, הטור לא חש כלל בענין שינוי המטבע ועיקר קושייתו רק על מנהג ספרד לשאול על טל בקיץ יעו"ש. ומשמע דלהב"י יש קפידא בעיקר הנוסח. ועל כך נטיב קושית הטור ולדעת הב"ח לא קאי על כך מ"מ האמת יורה דרכו כי אף להב"י אינו

אלא מנהג בעלמא. [ואין קפידא בהלכה מהו הנוסח] אלא ס"ל דהטור מוכיח מנהג הגמרא מהו. [וכן נראה בזה ממנהגינו במנחה ער"ה שאומר הש"ץ ברך עלינו, ואם הוא שינוי ממשבט שקבעו אנכה"ג פלא על השינוי בזה, אלא כאמור כל הנידון הוא רק במנהג ונוסח גרידא, ואין בזה נידון מצד עיקר ההלכה כלל] ולכן לפי האמור כשחוזר עוד פעם לומר ברך עלינו נמצא דמה שאמר בתחילה ברכינו הו"ל חשב ברכה לבטלה. ואין צורך בדבר, ולכן ימשיך לומר בנוסח שהתחיל ויזכיר מטר באמצע הברכה. [אכן בסידור יחזה דעת כתב החזן לתחילת נוסח הברכה כבחורף].

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

הערות על מנחת חינוך בענין מצות ישיבת סוכה (מצוה שכה)

א) דהיינו אמות סוכה מודדין עצבות וכו', ועי' ב"י רס"י שמ"ט לגבי ארבע אמות ברה"ר אי משערין עצבות או שוחקות, ועי' שו"ע סי' שצ"ד ד' אמות חוץ לתחום מודדין מרווחות.

ב) ופעמים משערין באמה בת ששה טפחים דחוקות זו לזו ופעמים וכו' ורווחות וזה וזה להחמיר, אבל הריטב"א בעירובין שם כתב דלרבא ודאי לא אמרינן מקצת אמות שוחקות ומקצת עצבות אלא כולן שוות כל שבכלאים שוחקות לעולם ואפילו להקל וכל שבסוכה ומבוי עצבות ואפילו להקל דאולינן בתר רובא ורובא הוי לחומרא וכי"כ הרשב"א [המאירי כתב דלרשב"א לא השוו חכמים המדות אלא לענין מבוי שאינו אלא מדרבנן והם אמרו אבל בסוכה וכלאים שהמה דאורייתא יש להחמיר, ועי' עבוה"ק שי"א פ"ג ג].

ג) דהשוחק עודף על העצב חצי אצבע לאמה, עי' ביאור הלכה רס"י תרל"ג שהעתיק מספר מעשה רוקח בשם הר"א בנו של הרמב"ם וז"ל, והאצבע הנוכח הוא הגודל מאיש בינוני ביצירה לא ננס האיברים ולא גדול האיברים ולא רך בשנים אלא ממוצע היצירה שהגיע לתכלית הגידול והוא בן ל"ה שנה או יותר עכ"ל. ועי' הוסיף הבאה"ל, והוא נ"מ לכמה דברים.

ד) והנה הטעם בזה דחו"ל מספקא להו שיעור אמה שנתנה תורה אי עצבה או שוחקת, עי' חידושי הגרע"א על שו"ע סי' שס"ג סכ"ד ומסתפק אם האי כללא ששיעור חכמים להחמיר במבוי באמה עצבה ושוחקת הוא מפני הספק באיזה אמה ישערו ונקטינן לחומרא או דכך הוא מעיקר הדין דהיכא דנוכח אמות וטפחים גבי קולא הפירוש מרווחות וגבי חומרא היינו מצומצמות, ועי' תוספות שבת שם סק"ג.

ה) ועי' פמ"ג אר"ח סי' שס"ג לענין עוד ספק א', וא"כ אולי אפשר לצרף גם שיטת הריטב"א הנ"ל [אות ב'] דבסוכה לעולם עצבות אפילו להקל ויוכל להקל בדברים השייכים למילי דרבנן, [ועי' באה"ל שם סעיף כ"ו].

ו) והנה לשון הגמרא שם וכו' טפחים מהו הדין אם שוחקות או עצבות, עי' פתחא זוטא על הל' סוכה סי' תרל"ג סק"א שמאריך בספקו של המנ"ח.

ז) א"כ בין הכל ליכא דופן של עשרה טפחים שוחקות כי הששה הם עצבות, אולי אפשר לתרץ קושיה המנ"ח דבמחיצה אחת כגון כאן שצריך דופן י"ט ע"י צירוף לבד ופס ארבעה להשלים שיעור י" טפחים, בזה מודדים כל הטפחים בענין א', והוא קצת ע"ד הריטב"א [הנ"ל אות ב'] דלרבא ודאי לא אמרינן בסוכה וכו' מקצת אמות שוחקות ומקצת עצבות אלא או כל האמות עצבות או כל האמות שוחקות, ואע"פ שהרמב"ם והטור חולקים ומחמירים בין הסוכה בין במבוי דיש להחמיר לכל אמה לפני ענינו אם שוחק אם עוצב מ"מ אפ"ל דבכה"ג במחיצה א' של דופן עשרה טפחים שיש לצרף בו כמה חשבונות בזה גם הרמב"ם והטור ודעמיה מודים דכל הטפחים מודדים בענין א', ולכאור' צ"ל כל טפח שוחק כי להשלים מחיצה י"ט יש להחמיר שהדופן יהא גבוה יותר אע"פ שעי"כ יתגדל השיעור ג' טפחים של לבד מג"ט עצב לשוחק.

ח) וגם בדין השני דמחצלת וכו', ואפשר עוד להוסיף לקושיות המנ"ח שיש גם להקשות משבת דף ח'. כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור ופירשי"ה ה"ה לשני משהויין פטור, ולכאורה במחיצות שבת נמי בעי י"ט שוחקות והכוורת צריכה להיות לבד לרה"ר עי' ג"ט עצבים ובין הכל לא

יהיה לו י"ט שוחקות שיחשב רשות לעצמו, וזה גם מכונת המנ"ח שכתב לעיל וידעתי כי יש לפלפל בזה הרבה בהלכות שבת.

ט) אך באמת זה אינו ע"י בשו"ע או"ח סי' שס"ג סכ"ו דשם מיירי לענין מבוי דהוי הכל דרבנן, ע"י מנ"ח לעיל מצוה כ"ד (סק"ג) לענין אלפים אמה של תחום שבת יש להקל ולשער באמות שוחקות דתחום אלפים אמה אינו אלא דרבנן.

י) והנה בסוכה שתחת סוכה וכו', ע' שפ"א דף י. כהכשירה כך פסולה בריש פ"ק דעירובין אמרינן דלחומרא בעינן שוחקות ולקולא אפילו מצומצמות פוסלין ולפי"ו יל"ע אי איכא בעליונה י' טפחים עצבות אי לחומרא פוסל או נימא כיון דלהכשיר לא סגי בהכי ממילא לפסול ג"כ לא סגי ויותר נראה להחמיר דלחומרא אמרינן דכשירה בהכי, וע"י. שלמי יוסף עמ"ס סוכה עמ' ס"א דדברי השפ"א והמנ"ח יהיו חלוקים לדינא אם אוכל בשני הסוכות בליל א' של סוכות דהשפ"א כתב שיש להחמיר ולמנ"ח יצא יד"ח ממני"פ, וזה תלוי בחקירת הגרעק"א סי' שס"ג הנ"ל [אות ג].

יא) וברחבה צריך שבעה טפחים וכו', ע"י ט"ז ומ"א וכו', הרא"ש ריש סוכה כתב טעמא לז' טפחים דגבירא באמתא יתיב היינו ו' טפחים ועוד טפח לשלחנו ולפי"ו הקשה בפמ"ג ריש סי' תרל"ד דסגי ז' על ו' כי השלחן אינה אלא מצד א' ובמאמ"ר כתב שתיקנו ז' על ז' כדי שיוכל לישב מכל צד.

וע"י רמב"ם ריש פ"ד מסוכה ופי"ו ה"ח, ונראה שיש דין מה"ת שהסוכה תהיה לכה"פ וע"ז טפחים תחתן מזה יש עוד גזרה דרבנן אפילו בסוכה גדולה שצריך שהשלחן תהיה בסוכה.

יב) ובענין שיעור סוכה וע"ז מצאתי כתוב בשם הרב"י חיים מצאנו טעם על מה שמובא בשם האר"ז"ל להרבות במצות צדקה בערב סוכות כי צדק"ה בגמט' קצ"ט והנה כשנחשוב בסוכה כשיעור כמה טפחים צריכה לכה"פ יוצא נמי מגין קצ"ט כי הסוכה צריכה ברוחב ז' טפחים על גובה י' טפחים וזה ע' טפחים וכן ב' פעמים כי צריך שני דפנות ודופן הג' אפילו טפח בגובה י' טפחים הרי סה"כ ק"נ טפחים ועוד מ"ט טפחים לרוחב ואורך הסכך וע"ז יוצא קצ"ט טפחים כמנין צדק"ה.

ועוד להעיר בנידון של שיעור סוכה שהוא וע"ז טפחים, ע"י בספר פרי קודש הלולים להרה"ק מהרצ"ה מוידיתשויב בהגהותיו על הפרע"ח שער הסוכות פ"ג מבואר שעפ"י סוד שיעור סוכה צריך להיות ז' טפחים ומשהו, וע"י פתחא זוטא תרל"ג סוסק"א שמביא סמוכין לזה מצד ההלכה וע"י רש"י דף ד'. ד"ה על פני כולה שכתב בסו"ד שיעור הכשר סוכה קטנה שבעה טפחים ומשהו דהיינו ראשו ורובו ושלחנו.

יג) אבל אם הוא ארוך יותר ואין ברחבה שבעה, הב"ח חולק על זה ומביא רא"י מהל' מזוזה דכל שיש בו לשיעור וע"ז כשר ואין צריך להיות רוחב ואורך וע"ז, וע"י שו"ת חכם צבי סי' קמ"ב שחולק על דברי הב"ח.

וע"י פתחא זוטא סי' תרל"ד שכתב בזה"ל, והנה מה שמיקל רבינו הב"ח בכאן לצרף אורך לרוחב כפי הנראה שרק בכאן הוא מן המקילין משא"כ בכל הלכות סוכה הוא כמעט בכ"מ מן המחמירים כגון בלהעמיד הסכך בדבר שאינו מקבל תומאה עמג"א תרכ"ט סק"ח ובענשה הסוכה שלשים יום קודם החג דס"ל דצריך לחדש בה דבר עמש"ל בתרל"ו רסק"א ורבותינו הבאים אחריו חולקים וסוברים בכאן לחומרא ושם להקל, ע"כ. וע"י ב"ח שמסיים דבריו, מ"מ ראוי להחמיר לענין מעשה נ"ל.

ובמ"א שם סק"א הוסיף ונ"ל דאפילו הסוכה גדולה הרבה ובמקום א' יש קרן א' משוך לפנים שאין בו וע"ז אסור לישוב שם וכו', וע"י בכורי יעקב שם סק"ב שחולק על דברי המ"א ומביא רא"י מקיטוניות וע"י ביאור הלכה רס"י תרל"ד, וע"י שו"ת חלקת יעקב או"ח רכ"ד אות ג'.

יד) ואם הצל והחמה שוים יש שיטות דעת הר"ם פ"ה מסוכה וכו', ע"י קרבן נתנאל פ"ב אות ט' שהקשה דבר תימה הוא שהראשונים יחלקו בהמציאות אי יש בין קנה לקנה כמלא קנה דלר"ף החמה מלמטה מרובה על הצל ולרבותיו של בעל העיטור החמה מועטת והצל מרובה ותיך דשניהם צדקי יחדיו דכשהחמה עומדת בראש כל אדם אז החמה מרובה והצל מועט אך אם החמה זורחת בשיפוע אז החמה מועטת שעושה צל גדול, ואפשר דבזה חלקו על איזה אופן יש להסתכל על חמה וצל אבל לדידן צריכים להחמיר בכל גווני ולמיחש לכל הזמנים שהצל יהיה מרובה, ודעת ר"ת והר"ז"ה אם חמה וצל שוים כשרה דעומד כפרוך כשר מ"מ אם עומד למטה ורואה למעלה שהסכך כאויר פסולה שהאור מתקצר בריחוק עין וע"י כת"ח סק"ב, וע"ע בר"ן ובב"ח סי' תרל"א.

טו) ודין סוכה גזולה וכו', ועיי' פמ"ג במשכ"ז סי' תרל"ז סק"ד דן בפסול סכך פסול אי אמרינן ביה תעשה ולא מן העשוי כמו שאומרים בפסול מחובר ועיי' עוד באפיקי ים ח"ב סי' ל"ג.

טז) למה לי קרא בסוכה דלך למעוטי גזולה הא הוי מצוה הבאה בעבירה, הריטב"א דף ל"א. הביא בשם התוס' דלא אמרינן מצוה הבא בעבירה אלא במצוות הכאים לרצות כגון קרבן ושופר ולולב שכל מצוות אלו מרצות לכפרה ולהשפעה משא"כ סוכה שאין תיקון מצוה זו לרצות בזה לא אמרינן מצהב"ע. עיי' שו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' ק"ץ אריכות בעניי סוכה גזולה ועיי' בירחון ישראל סבא (ז') מה שהעיר על דבריו האדמו"ר מקלויזנבורג וצ"ל.

יז) והנה נראה הא דמצוה הבאה בעבירה אינו יוצא הטעם דהקב"ה וכו', בחידושו של המנ"ח דנו כבר האחרונים כ"א כדרכו בקדש, ועיי' ספר המקנה והקנינים לחתן סופר שער י"ד כלל י' פ"ג אות א' שמביא ה' מקראות שמשם רמז דין מצהב"ע וכל מקרא מוסיף על של חבריו, ומקרא רישעי' שונא גול בעולה נלמד דסד"א דוקא בקרבן המחויב לא יצא בגזול אבל בעולה דבא בגובה יצא יד"ח קמ"ל דאפילו בעולה נמי לא יצא. ועוד יש לעיין לפי דברי הירושלמי חלה פ"א ה"ה מובא במ"מ פ"ו מחמץ ומצה ה"ז דגמרינן מצהב"ע מאלה המצוות ג"כ לכאור' קשה לחלק בין אם היא מצוה חיובית או קיומית לגבי מצהב"ע.

ועיי' חלקת יואב או"ח סי' כ"ז, גור ארי' יודא קונטרס המועדים סימן י"ח אות י"א, ובספר זכרון יהודה סי' ג"ה.

יש עוד להוסיף כאן חקירה בענין מצהב"ע לענין סוכות ומטו בה משמיי' דהגרבי"ד לייבוביך, בליל ראשון של סוכות יש חיוב לאכול כזית פת בסוכה ויש לחקור על הכזית ההוא האם הוא חפצא של מצוה כי עיי' הוא מקיים מצות סוכה דליל ט"ו או דלמא שהמצוה היא ישיבת סוכה וקיום המצוה נעשה עיי' כזית פת אך הפת אינו אלא ה"ת לקיום המצוה והנפק"מ בין שני הצדדים יהי' לגבי מי שאין לו אלא כזית פת גזול אם הכזית הוא החפצא של מצוה הוה מצהב"ע אבל לצד השני שאין הפת אלא אמצעי לקיום המצוה אין בו איסור מצהב"ע.

יח) ומצהב"ע אם קיים עיי' המצוה כגון שגול סוכה ואכל בתוכה האם קיים מצות סוכה עיי' פה"מ לרמב"ם פ"ב דנדרים מ"ב ומהר"ט אלגזי בכורות פ"ח אות ס"ה (ד"ה ויל"ע דאין אפשר), ועיי' שו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' מ"ג, ועיי' מנחת חינוך מצוה א' אות ב' [ד"ה והנה אם הוליד בן].

ביקרא דאורייתא

יחיאל הלוי פראנד

לונדון

בעניני מצות פריקה ומעינה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שיחי' לאוי"ט.

בגיליון פ"ד כתב הרה"ג ר' צבי חיים רישון שליט"א בענין פריקה ומעינה, והסתפק אם יש חיוב פריקה ומעינה לעזור למי שנשוא חבילות כבידים והאריך בטוטו"ד בצדדי הספק, ונ"ל לדעת הר"ן המובא במנ"ח מצוה פ' סק"ו דהמחייב במצות פריקה הוא משום צער בעלי חיים, וז"ל המנ"ח אך בדעת הר"ן מבואר דאף בצער בעלי חיים לחוד בלא מצות פריקה אסור ליטול שכר וצריך עוד ליכטל ממלאכתו הינו להפסיד ממונו משום צער בעלי חיים וזה לשון הנימוקי יוסף שם ואינו מחזור בעיני הרב רבינו ניסים בר ראובן דכיון דאיכא בפריקה צער בעלי חיים אפילו בטל מן הסלע חייב כחנם והא דאמרינן לקמן דאי לא עביד מריה בהדיה בשכר משום קנס הוא כיון דלא מסייע מריה בהדיה עכ"ל ומדמקשה מדין זה דכי לא עביד מריה בהדיה דשם אינו מצות פריקה רק צער בעלי חיים לחוד ותירץ משום קנס מבואר להדיא דעל צער בעלי חיים לחוד אסור ליטול שכר דאי לאו הכי לא קשה כלל כמו שנתבאר עכ"ל המנחת חינוך, ומבואר דמשום צער בעלי חיים לחוד מחוייב וצ"ל לשיטתו דהא דכתבה תורה פריקה בלאו דוקא וה"ה לכל מילי שיש בו צער, וא"כ גם בגידון ודין כיון דאיכא לאדם צער מחוייב למנוע הצער ויכול למנוע עיי' שיעזור לו לשאת המשאות ושפיר מקיים המצוה. ומשי"כ מע"כ דמדורה עמו הינו מדרבנן [דעת המנ"ח] איברא דעת הטור משמע דהוה מדאורייתא דכי' הטור בסי' ער"ב ולאחר שפרק וטען צריך ללכת עמו מיל שאם יפול יחזור ויסייעו אבל צריך ליתן לו שכרו על זה עכ"ל, וכי' הפרישה בסק"ז ז"ל התוס' שם וגי'

אע"פ שההליכה זו צריך פריקה ופריקה היא בחנם אפ"ה צריך ליתן לו שכר ההליכה משלם עכ"ל הפרישה, ומשמע דהוה מדאורייתא ולהכי קשיא להו אמאי נוטל שכר ואי דרבנן מאי קשיא להו, הא רבנן תיקנו דאחר שפרק וטען צריך לילך עמו ואף דיש לדחות דכל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולכך קשיא להו אמאי נוטל שכר, אינו נראה דהנמוקי יוסף כ' ח"ל אלא מפני שמה שמדדה עמו הוא גם כן צורך פריקה דמשום נאמר עזב תעזב אפי' ק' פעמים אם חזרה ונפלה חייב לפרוק ולטעון ופריקה היא בחנם כדאמר' משה אתא לאשמעי' דלא עדיף מדדה מטרען ולפיכך יש לו שכר עכ"ל הנימוקי יוסף וכ' להדיא דחייב ללכת עמו משום דכתיב עזב תעזב וא"כ הוה דאורייתא. ומצאתי לס' חזון יחזקאל (תוספתא ב"מ פ"ב ה"י) דדייק מלשון הרמב"ם דחייב מדאורייתא דכ' הרמב"ם בפ"יג מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ה. ח"ל פרק וטען וחזרה ונפלה חייב לפרוק ולטעון פעם אחרת אפי' מאה פעמים שנאמר עזב תעזב עמו הקם תקים עמו לפיכך צריך לדדות עמו עד פרסה עכ"ל. וכ' דמשמע דהוה חלק ממצות פריקה וטעינה דכ' הרמב"ם לפיכך וכו' וביאר דכברי הניי' דאי מדאורייתא אמאי נוטל שכר וביאר דכל עוד דלא נפל חייב משום טעינה בשעה שהולך עמו וכדלעיל. וא"כ נוכל לומר דאף לדעת הרא"ש המובא במג"ח שם דפליג על הר"ן וסובר דחייב מדין פריקה, ומשום צער בעלי חיים היה נוטל שכר וא"כ בשעה שנוטל המשאות ממנו מתחילה הוא מצות חסד ולא פריקה כפש"כ מע"כ. נוכל לומר דאי פרק או טען ולאחר זה נטל המשאות ממנו מקיים מצות פריקה או טעינה מצד ההליכה עמו דהוה מדאורייתא (אבל לא משום נשיאת המשאות). וכל דברינו הם לדעת הרשב"א שהביא מע"כ דיש דין פריקה וטעינה באדם, וכ"ה דעת החינוך דכ' במצוה תק"מ ח"ל שהזוהרנו שאם נראה אחד מישראל שנפל לו חמורו או בהמה אחרת מכובד המשא או בסבה אחרת או שהוא בעצמו רוכץ תחת משאו שלא להניחו בדרך ונלך אבל נעזרהו ונקים עמו בהמתו ונעמוד שם עד שיתקן משאו או על גבו או על בהמתו עכ"ל ובמצוה תקמ"א כ' ח"ל שנצטוו לעזור את אחינו כשהיו צריכים לתת המשא על הבהמה או על האיש ואין מי שיעזרם על הדבר עכ"ל. וכ"ה ברמב"ם מצות ל"ח מצוה ע"ר ומגביה עמו משאו אם על גבו אם על בהמתו עכ"ל.

ב. במש"כ כ"ח בדעת הרמב"ם בדרך דוקא וכ"כ בהעמק דבר לנצי"ב מוואלאוין פר' כ"י - תצא פרק כ"ב ד'.

ג. במה שדן מע"כ באוטו שנתקע בדרך אם יש מצות פריקה וטעינה וכ' כ"ח בסוף דבריו דאי נימא דהחייב בפריקה וטעינה משום צערא דידה וצערא דמרא הכא לא חייב. ונ"ל דהוה לאו חיוב בפריקה וטעינה דוקא היכא דאיכא צערא דידה וצערא דמרא דהא לדעת הרשב"א ושאר ראשונים דלעיל דאיכא פריקה וטעינה באדם ואף דאיכא צערא דמרא בלבד ודברי הגמ' צ"ל דהוה דוקא במקום שיש בהמה והבעלים שם דאיכא צערא דמרא וצערא דידה ואין לדחות דבפריקה וטעינה באדם איכא צערא דמרא וצערא דידה שהוא משמש לסחיבת המשאות דהא כ' הש"ע בסי' ע"ב סעיף ח' ח"ל בהמת עכו"ם והמשא של ישראל אם היה העכו"ם מחמר אחר בהמתו אינו זקוק לה ואם לאו חייב לפרוק ולטעון משום צערו ישראל עכ"ל. וכ' הסמ"ע בסקי"ג ח"ל משום צער ישראל פ"י אם לא סייעו לטעון אזי יצטרך ישראל לשהות שם ואע"ג דצערו דישראל לא נזכר בשום מקום ס"ל להרמב"ם דלא גרע צער ישראל מצער דבעלי חיים דבהמה וכ"ש הוא ומיהו מותר לקבל עליה ג"כ שכר ונקט צער ישראל ולא נקט צער בעלי חיים דבהמה משום דבטעינה לית בה צער בעלי חיים דבהמה וק"ל עכ"ל הרי להדיא דאף דאיכא צערא דמרא פן ישהה שם והישראל לא נושא המשאות מ"מ חשיב לה צער דמחוייב לטעון והוא כנידון יידן ממש. וכל אלה לא נכתבו לדינא אלא למעיין.

אברהם ישכר ב"ר יואל קניג

תגובת הכותב

בנוגע למה שהעיר הבה"ח אברהם ישכר קניג נ"י בעניני פריקה וטעינה. והביא דברי הר"ן בח"י דגם משום צער בע"ח לחדר אסור ליטול שכר וא"כ גם במי שנושא חבילות ג"כ יש בו משום צער בע"ח - ולדבריו כל ענין פריקה וטעינה לאו דוקא וה"ה כל מקום שיש לחבירו צער עכ"ד ואכתוב מה שנראה לדעתי בזה.

א. מבואר ברמ"א סי' רע"ב סעיף ט' ח"ל וכן בכל מקום דפטור לפרוק מ"מ משום צער בע"ח מיהו חייב ונפק"מ שיכול לקבל שכר עכ"ל. מפורש להדיא דקיי"ל דמותר לקבל שכר משום צער בע"ח. וע"כ

דפריקה וטעינה ענין אחר הוא לגמרי. וביותר דעי' בכיאור הגר"א שם ס"ק י"א דשיטת הר"מ דצער בע"ח דרבנן עי"ש וכ"כ במנ"ח שם וא"כ משום צער בע"ח א"א לחייבו בלי שכר כמפורש שם [גם אפילו לדברי הר"ן א"א לומר דצבע"ח ופריקה ענין אחד דהאיך נאמר דכל צער בע"ח יש בו מצות עשה ולית של פריקה וטעינה הרי זה דבר שלא שמענו].

גם בעיקר הדבר נראה דלא שייך כל ענין צער בע"ח כמי שנושא חבילות כבדים שבמזיד מכניס עצמו לענין צער דע"כ לא פליגי הפוסקים [עי' בכנה"ג סי' רע"ב ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קכ"ה בארוכה אם שייך מצות פריקה באדם דלא היה צריך להכניס עצמו למצב שיהיה נקלע לצער דהכניס עצמו למצב שיצטרך טעינה אבל כמי שנושא חבילות כבדים שלכתחילה ידוע שאינו דבר קל ומכניס עצמו לכתחילה למצב זה שלא שיש לו צער היאך נימא דמשום צער בע"ח מחויב לבא לעזרתו הרי אין זה בע"ח בצער אלא בע"ח ובר דעת שהכניס עצמו לצער וכי נימא דגם כזה יש מצות וחויב צער בעל חי.

ומש"כ באות ג. לא הבנתי דדברינו בנויים על דברי הש"ס בב"ק שם [דף נד] דהטעם דכל בהמה בכלל פריקה [וה"ה טעינה] דלפינן חמור חמור משבת ומזה מבואר דצריך קרא אף דכלל בהמה יש להבעה"ב אותו הצער וע"כ דצריך גם צער הנושא החבילה "ובאוטו" לא שייך וזה שכתב בסמ"ע דגם בבהמת עכו"ם דלא מתייחסים לצער הישראל כתב להדיא דהוא רק משום צער בע"ח ונפק"מ שיכול לקבל שכר, וא"כ אין לו אלא דיני צבע"ח ולא יותר מזה ויכול לקבל שכר וגם אם ממהר לדרכו דיש לו ג"כ צער לא נראה לחייבו והיינו דאין לו אלא גדר צבע"ח ולא גדר פריקה וטעינה וכמש"כ [ולעצם הנידון אם שייך צבע"ח באדם עי' בשו"ת בצל החכמה שליקט כל דברי האחרונים בזה עי"ש].

בברכת התורה

צבי חיים דישון

תיקוני סופרים

על שליחת יד בפירוש הרשב"ם

בגל' פג (עמ' קנח) נדפסו דברים מתורים ומשובשים אורות פירוש הרשב"ם לפרשיות בראשית-לך, והכותב "מפקפק מאד באמיתיות ומקוריות הפירוש הזה" (ובסיום דבריו ספיקו הופך לדאי: "כאמור, לא יצא מעטו [של הרשב"ם]").

וכל כך למה? משום שהכותב מצא (ח"ו) בפירוש זה "דברים הנוגדים את מסורת חכמי ישראל", וגם "מינות ואפיקורסות"! ומביא ל"דוגמא" את דברי הרשב"ם שהלילה הולך אחר היום, שהוא נגד דברי חז"ל.

ובדרך זו ניתן לומר שגם פירושו של הרשב"ם לפ' משפטים לא יצא מעטו, שהרי פירש שם (כא,ו) "ועברו לעולם - כל ימי חייו", וזה נוגד את מסורת חכמי ישראל שהוא עולמו של יובל!

ובפסוק שאחריו: "לא תצא תצאת העברים - כשש שנים", וזה נוגד את מסורת חכמי ישראל שלא תצא בשן ועין!

ובפסוק י': "וענתה - בית דירה" - ולא כפירוש חז"ל!

ובפ' בא (יג,ט) מפרש הרשב"ם "והיה לך לאות על ידך" לפי עומק פשוטו, יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך, כעין שימני כחותם על לבך" - פירוש שהאבן-עזרא מגדירו (שם) כחלוק על אבותינו הקדושים!

ולא בפירוש הרשב"ם לבדו, אלא גם בפירוש רש"י ניתן למצוא דברים הנוגדים את מסורת חכמי ישראל, כגון בפ' תזריע (יג,ו) שאם הנגע עמד כמראיתו טמא, והוא דלא כדרז"ל (יעוין ברמב"ן שם). וזאת בנוסף לפעמים רבות שרש"י מדיש שפירוש חז"ל אינו תואם את ביאורו שלו לפשוטם של הכתובים.

ומה לי להכביר בדוגמאות, יעוין ב'תורה שלימה' (כרך יז עמ' רפו ואילך) שהאריך בביאור שיטת המפרשים הראשונים והאחרונים (עד לשיטת הגר"א), שמבחינים ומפרידים בין "פשוטו של מקרא" לבין דרכי ההלכה, והביא דוגמאות לרוב (ובכרך כב עמ' כז הוסיף שכן היא שיטתו של רב האי גאון).

גם אדמו"ר מליובאוויטש וצ"ל דרך רבות פעמים בדרך זו, כביאוריו לפירוש"י עה"ת, שכלל נקוט בידו שפירושי רש"י הם בדרך הפשט ולא בדרך ההלכה.

כך שאין שום דבר יוצא מגדר הרגיל בפירושו של הרשב"ם לפס' "ויהי ערב ויהי בוקר", וכפי שהוא עצמו מבחין (בתחילת פירושו לתורה ובריש פ' משפטים) בין דרכו בפירוש פשט הכתוב, לבין דרשות ההלכה של חז"ל שהן אמת לאמיתה, אע"פ שאינן עולות בקנה אחד עם הפשט הפשוט.

(ומה שכתב הכותב בגל' שם, שבהמשך דבריו טותר הרשב"ם את דברי עצמו וכותב שהיום הולך אחר הלילה, אלו דברים שאין להם שחר).

וכדאי לדעת, שההשלמה לפירוש הרשב"ם נדפסה כבר כחומשים שבהוצאת האחים שולזינגר (ג.י. תש"י), ושם הוסיף הרמ"מ כשר ע"ה "באור לרשב"ם תמוה" - הוא פירוש הרשב"ם דביה עסקינן - ומביא מכמה גרסאות (ובהם "המקנה" לקידושין לז,ב), שקודם מ"ת היה הלילה הולך אחרי היום שעבר. יעו"ש באריכות.

לכן יש להתרות במו"לים שלא יהיו נחפזים "לצנור" את פירוש הרשב"ם מכח סברות תמוהות וקלושות, ויחדרו לנפשם מאזהרות הקרמונים דלייטי ליד המגיהה בספרים (ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך "הגהה", עמ' קצח).

יהושע מונרשיין

בעיה"ק ירושלים

על הנ"ל

בקובץ בית אהרון ישראל, גליון ה (פ"ג) בסופו, פורסמה רשימה קצרה בשם: "פירוש הרשב"ם לפרשיות בראשית נח לך לך". הרשימה פותחת במילים: "יורשה לציין כי יש לפקפק מאד על אמתיות ומקוריותו של הפירוש הזה המיוחס לרשב"ם¹, אך מסיימת בלשון שאין בה פיקפוק אלא החלטה ודאית שאין אלו דברי הרשב"ם, וזאת משום שהכותב מצא בפרשת בראשית, דברים שהם לדעתו "נגד דברי חז"ל", ואותם הוא מגדיר כבטויים שאסור לכתוב אותם אפילו אם קיים רק צד של ספיק ספיקא שמא מדובר על הרשב"ם עצמו, ובפרט כאשר ניתן להראות מפירושי הרשב"ם הידועים ממקומות אחרים, שהכותב באמת לא ירד לסוף דעתו של הרשב"ם.

הרשב"ם עצמו כתב על היחס בין פשוטו של מקרא לבין מדרשי חז"ל, בדברים ברורים ומפורטים, בפרשת וישב (בראשית ל"ז ב), וכך כתב שם:

"אלה תולדות יעקב - ישכילו ויבינו אוהבי שכל מה שלמדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אף כי עיקרה של תורה באת ללמדנו ולהודיענו ברמיות הפשט, ההגדות וההלכות והדינים על ידי אריכות הלשון ועל ידי שלשים ושתיים מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ועל ידי שלש עשרה מידות של ר' ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר, ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא, ולפי שאמרו חכמים (ברכות כ"ח ע"ב): 'אל תרבו בניכם בהגיון', וגם אמרו (ב"מ ל"ג ע"א): 'העוסק במקרא מדה ואינה מדה העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו', ומתוך כך לא הורגלו כל כך בפשוטו של מקראות, וכדאמ' במסכת שבת (ס"ג ע"א): 'הוינא בר תמני סרי שנין וגרסינ' כולה תלמודא ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו'. וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים".

על דברים אלו חזר בקיצור בפרשת משפטים (שמות כ"א א) וכתב:

"ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אעפ"י שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל, ואני לפרש פשוטו של מקראות באתי. ואפרש הדינים וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"י ההלכות עיקר כמו שאמרו רבותינו הלכה עוקרת משנה".

התנצלותו זו, אשר בה הדגיש: "כמו שפירשתי בבראשית", אכן היא עניין מחוייב המציאות, שכן מי שנטל על עצמו לבאר את פשוטו של מקרא באופן שלא פירשו ראשונים אחרים, חייב על פי ההגיון להקדים דברים בעניין בראש פירושו לתורה. אלא שכל אלו שהשתמשו במהדורת ברלין (תס"ה) והמהדורות שהעתיקו ממנה, לא זכו לראות את הדברים במקומם הראוי, ורק במהדורת ברסלאו אכן נדפסו הדברים גם בראש ספר בראשית (א' א), אשר שם כתב הרשב"ם במפורש:

"בראשית ברא א-להים - בינו המשכילים כי כל דברי רבותינו ודרשותיהם נכונים ואמתים. וזהו האמור במס' שבת הוינא בר תמני סרי שנין ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה, כמו אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ודרשו חכמים באברהם מאריכות הלשון שלא היה צריך לכתוב בהבראם".

1 פירוש הרשב"ם נדפס לראשונה בברלין בשנת תס"ה, למעלה ממאתים שנה אחרי שנדפסו פירושיהם של רש"י והראב"ע, הרמב"ן והרלב"ג. ומתוך כך ניתן להסיק שכתבי היד של הפירוש היו מועטים. ועל כן סביר להניח שההשמטה של שלוש הפרשיות הראשונות, מקורה בחסרון של עמודים אחרים בתחילת כתב היד, דבר שהוא מצוי מאוד בכתבי יד. רק כעבור כמאתים שנה נוספות נדפס פירוש הרשב"ם מכת"י בברסלאו (בשנת תרמ"ב) בשלמות, ובעקבותיו תוקן בכמה מהדורות שנסדרו יותר מאוחר. (כך למשל במהדורת שולזינגר בניו-יארק בשנת תש"ט).

לכאורה אין בדברי הרשב"ם חידוש לעומת דברי רש"י אשר להם מורגלים הכל ממקומות רבים, וכפי שכתב רש"י בבראשית (ד' כ"ד) בדיבור המתחיל "החרב המתהפכת", אשר בו כתב רש"י במפורש, אחרי שפירש פשט המקרא: "ומדרש אגדה יש, ואני איני בא אלא לפשוטו", וכיו"ב כתב בבראשית י"א כ"ח; י"ט, ט"ו; כ"ז, כ"ח; ל' ח. וכן בעוד מקומות בתורה ובג"ך. ואף על פי כן יש חידוש גדול בדברי הרשב"ם, שמדבריו נראה שגם במקומות שהדברים נוגעים למדרשי ההלכה, פירש הרשב"ם פשט גם כאשר אותו פשט אינו מתאים להלכה, בעוד אשר בדברי רש"י מצוי הדבר בעיקר ביחס למדרש אגדה, (כלשונו של רש"י עצמו: "ומדרש אגדה יש").

וכן בדרכו זו, כתב הרשב"ם במפורש בספר ויקרא (ט"ז י):

"לשלח אותו לעזאזל המדברה - לפי פשוטו, לשלח אותו חי אל העזים אשר במדבר, כמו שמצינו בציפור מצורה ושלה את הצפור החיה על פני השרה, לטהרו מטומאתו. אף כאן לטהר את ישראל מעונותם משלחו אל המדבר והוא מקום מרעה הבהמות, כדכת' וינהג את הצאן אחר המדבר. ובתלמוד מדבריות ביחות".

ובספר שמות (י"ג ט), בסוף פרשת בא, בפרשת "קדש" שכתובה בה מצוות תפילין, כתב:

"לאות על ירך - לפי עומק פשוטו. יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ירך. כעין: 'שימני כחותם על לבך' (שיר השירים ח', ו)".

ובפרשת משפטים (שמות כ"א, ו), ברין עבד עברי נרצע, שנאמר בו: "ועבדו לעולם", כתב: "לעולם - לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל וישב שם עד עולם". ועוד כתב בפרשת משפטים (שם פסוק י) לגבי אמה עבריה: "ועונתה - בית דירה לפי הפשט, לשון מעון, כי המים של מעון כמו מים של מקום ושל מלך שאינו עיקר. הרי מזון וכסות [ומדון]". ועוד כתב בספר שמות (כ"ח, ל"ח): "ונשא אהרן את עץ הקדשים וגו' - לפי פשוטו לא דיבר הכתוב בטומאת קדשים. אלא כך פירושו: כל קרבנות שביאו ישראל או עולה או חטאת או אשם לכפר עליהם, שייטיע הציץ עם הקרבן להזכירן לפני הק' שיהיה לצדן ולזכורן לבני ישראל להתכפר להם".

ואולי מפתיעים יותר דבריו בספר דברים (כ"ה, ו), שכתב: "יקום - הבן על שם אחיו לפי הפשט", (וזאת בניגוד לרש"י שם, שכתב בעקבות דבריהם של חז"ל: "יקום על שם אחיו - זה שייכם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו", כלומר, שהמייבם קם על שם אחיו, ולא הבן הנולד קם על שם אחי אביו שנפטר ללא בנים). ומה שמפתיע בפירושו זה הוא, שבייחס למדרש זה מפורש בגמרא, שמדרש ההלכה סותר ומבטל לגמרי את הפשט הפשוט. וכפי שכתוב ביבמות (כ"ד ע"א):

"יקום על שם אחיו - לנחלה, אתה אומר: לנחלה, או אינו אלא לשם? יוסף - קורין אותו יוסף, יוהנן - קורין אותו יוחנן? נאמר כאן יקום על שם אחיו, ונאמר להלן (בראשית מ"ח, ו) 'על שם אחיהם יקראו בנחלתם', מה 'שם' האמור להלן נחלה, אף 'שם' האמור כאן לנחלה, וכו', אמר רבא: אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי".

וצ"ל שלדעת הרשב"ם כוונת רבא היתה, שלא רק שאין הלכה לקרא לבן על שם אחי אביו, אלא אף מדת חסידות וכיו"ב אין בדבר זה, אך מכל מקום נכתבו הדברים בצורה שנכתבו, כי זה היה רצון ה', שנדע שכן הוא פשט מקראות התורה, כלומר שהפשט הוא שהבן הנולד מן הייבום, הוא עצמו יקום (כלומר בפשטות "יקרא")² על שם אחי אביו, אלא שבתורה שבעל פה, ובשלוש עשרה מדות שהתורה

2 ניתן אולי לבאר, שכוונת הרשב"ם היא שעל פי פשוטו של מקרא, יקום הבן הנולד מן הייבום, על שם דודו הנפטר לנחלה, כלומר שהוא (ולא האח המייבם) יקבל את נחלת הנפטר. אך גם זה כמובן אינו נכון להלכה. כי על פי ההלכה, האח המייבם עצמו מקבל את כל הנחלה, והוא גם רשאי למכור את הנחלה בטרם ימות, ואז כמובן בנו מן היבמה לא יירש בשום שלב את נחלת האדם אשר הוא קם על שמו, ואף אם מדובר בנחלה החוזרת ביובל (שאותה לכאורה יקבל בסופו של דבר בן היבמה), מכל מקום היבם יכול להקדישה את שדה הנחלה מבלי לגאול אותה, ואז כמובן לא יוכל הבן לרשת נחלה זו בשום אופן. ומלבד זה גם שאר בניו של היבם, בין פאשה זו ובין מאשה אחרת יירשו את אותה נחלה עם אותו הבן, ואם הנולדת מן הייבום תהיה בת, והיה לה אחים, אם כן לא יירש הנולד כלל. אך על כל פנים אם יהיה הנולד בן יחיד של המייבם, אכן בסופו של דבר יקום על שם המת בנחלתו.

נדרשת, נתברר שבמקום זה אין לפשט שום קיום בעולם העשיה של קיום המצוות. (ממש כפי שבהכרח יש לומר ברעתו ביחס לשילוח השעיר למדבר, שאי אפשר בשום אופן שגם ידחו את השעיר מן הצוק, עד שיעשה אברים אברים וימות, וגם יתקיים בעולם המעשה באיזה אופן שהוא, שילוח של השעיר חי למדבר).

ובאמת, גם ברש"י מצינו (אם כי לעיתים רחוקות), פירוש על פי פשוטו של מקרא, במקום שהוא מנוגד למדרש ההלכה. וכפי שכתב בספר שמות (כ"ב ח):

"אשר יאמר כי הוא זה - לפי פשוטו אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו הרי הוא אצלך. עד הדיינין יבא דבר שניהם ויחקרו את העדים, ואם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה, ישלם שנים, ואם ירשיעו את העדים, שנמצאו זוממין, ישלמו הם שנים לשומר. ורבותינו ז"ל דרשו: 'כי הוא זה', ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב לך, והמתור נגנב ממני". ואמנם רש"י בניגוד לרשב"ם, מציין על אתר, שמלבד הפשט שביאר הוא על פי פשוטו של מקרא, יש לפסוק פשט אחר על פי דברי רבותינו, וברשב"ם לא הוצרך לפרט זאת בכל מקום ומקום, כי הסתפק בהקדמה כללית בראש ספר בראשית, וחזר על הדברים בעוד כמה מקומות, וכמשנתל. ודברים מעין אלו נמצאים בדבריהם של עוד ראשונים.³

וגדולה מזו מצינו לרמב"ן בקונטרסו "משפט החרם", שהוציא מפשוטו של מקרא הלכה למעשה, במקום שקיימת דרשה סותרת. (דבריו הרמב"ן שם בענין החרם, ובענין פשוטו של מקרא, הובאו כמלואם גם בתשובת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, תשובה רפ"ח). וכך כתב שם: "ואם החרים אותו החרם, מלך ישראל או סנהדרין במעמד רוב ישראל, הרי העובר עליו חייב מיתה, ורשאיין הן המלך או הסנהדרין להמית אותו באיזו מיתה שירצו, וזהו דינו של יהושע שדן עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים, וכן בחרמי בטוי מצינו שאמר: 'מות תמות יהונתן', (שמואל-א י"ד, מ"ד). וכו'. ואני אומר בשמא, אחר בקשת המחילה שזהו פשט הכתוב בתורה: 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת' (ויקרא כ"ז כ"ט), כלומר, מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם, העובר עליו לא יפדה בממון, אלא חייב מיתה. ואל תהיה חוסס פניו בזה, מפני שרבותינו ז"ל דרשו המקרא לענין אחר. מהם מי שדרשו למעריך היוצא ליהרג, ומהם מי שאומר שאין חייבי מיתות ב"ד נפטרים בממון כדאיתא בכתובות (ל"ז ע"ב), שאעפ"כ אין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דכת' 'אחת דבר א-לקים, שתיים זו שמענו' (תהילים ס"ב י"ב), משמש הוא הכתוב לזה ולזה. בא וראה, שהרי רז"ל דרשו (סנהדרין כ"ז ע"ב): 'לא יומתו אבות על בנים' (דברים כ"ד ט"ז) - בעדות בנים, 'ובנים לא ימתו על אבות' - בעדות אבות, ולא תחשוב שזו אסמכתא אלא עיקר גדול הוא, ומכאן יצא לקרובים שהן פסולים לעדות מן התורה, ואפי"ן כן אין בנו כח להוציא מקרא מידי פשוטו, דכתיב (מלכים ב- י"ד 1): 'רק את בני המכים לא המית, ככתוב בספר תורת משה [וגו]': לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות." הא למדנו שכמה פנים של אמת לתורה". (ועיין בפירוש הרמב"ן לתורה בפסוק "כל חרם", הניל שהביא את דרשת חז"ל הניל, ואחרי כן פירש את פשוטו של מקרא בדרך שונה ממה שפירש ב"משפט החרם", ויש בזה נפק"מ להלכה, ואכמ"ל).

ועיין בנו"ב (קמא- אה"ע סי' ע"ה, ד"ה ואם שייך), שכתב בפשטות שיש איסור תורה לעבור על חרם, והביא את לשון הרשב"א בתשובה תקצ"א שכתב כן לענין ספיאק דאורייתא לחומרא. (בנו"ב שם פסק במגרש אשה על כרחא שעשה זאת על ידי שליח, שאין הגט חל כלל, משום שעבר על חרם רבינו גרשום מאור הגולה, ובאיסור תורה ודאי אין שליח לדבר עברה).

3 ראה למשל רמב"ן שמות (כ"א כ), שביאר פשט מחודש מאוד כר"ן 'יום או יומים' שנאמר כעבד כעניי שמת תחת יד רבו, וכתב שכונת הפסוק היא שאם העבד יקום ויעמוד על דגליו ביום ההכאה, או ביום המחורת, שוב אין לו לרבו עונש, אף אם העבד מת אחר כמה ימים. אלא שהרמב"ן עצמו הביא שם בטוף דבריו את דברי חז"ל, שדרשו שצריך יום שהוא כיומים, דהיינו שהעבד יחיה עשרים וארבע שעות, וסיים: 'והוא הנכון והאמת'. זאת בניגוד לרש"י הנוכח בפנים, שאחרי ביאור פשוטו של מקרא הביא גם את דברי חז"ל, ולא ציין כי פירוש חז"ל "הוא הנכון והאמיתי", רק העמיד את שני הפירושים זה לעומת זה. מיהו הרמב"ן עצמו במשפט החרם אף הוציא הלכה למעשה מפשוטו של מקרא, ולא ביטל את פירושו מפני מדרש ההלכה, וכפי שמבואר בפנים.

כיו"ב מצינו בדברי הסמ"ג (לארין סי' ט), שלדעת רבי אליעזר בן יעקב (נזיר נ"ט ע"א) אמנם לומדים מן הפסוק: "לא יהיה על אשה כלי גבר", שאשה לא תצא בכלי זיין, אך מכל מקום גם לשיטתו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, לאסור על אשה ללבוש מלבושי גבר. ודבריו הובאו בכ"י יורה דעה (סי' קפ"ב, ד"ה לא תלבש). ועיין עוד בכ"י חו"מ תכ"ה ד"ה בא במחתרת שדן בשיטת הראב"ד שחילק בין מי שבא במחתרת ביום, בעת שהחמה זורחת, לבין הבא במחתרת ללילה, ומבואר בכ"י שם שטעמו הוא משום שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

ואחר הדברים האלה, אינני מבין כלל מה מצא הכותב און בדברי הרשב"ם בפסוק "ויהי ערב ויהי בקר". אשר אינו עוסק באופן ישיר במצווה מסויימת, (דוגמת תפילין, או שעיר לעזאזל וכיו"ב, שבהם על פי פירוש הרשב"ם, פשט המקרא סותר את ההלכה הנוהגת על פי התורה שבעל פה), וכבר נודעת לכל דעת המקנה ועוד קדמונים⁴, שקודם מתן תורה היום קודם ללילה, ורק ממתן תורה ואילך הלילה קודם ליום, ואם כן במעשה בראשית עצמם בוודאי היום קדם ללילה, וכפי שפירש הרשב"ם את פשוטו של מקרא.

ואמנם עניין זה, שבמעשה בראשית היום קודם ללילה, הוזכר על ידי חז"ל בדרושה העוסקת בדין אותו ואת בנו (חולין פ"ה מ"ה), וכפי כתוב שם: "יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה, את זו דרש שמעון בן זומא: נאמר במעשה בראשית (בראשית א', ה): 'יום אחד' ונאמר באותו ואת בנו (ויקרא כ"ב, כ"ח): 'יום אחד', מה 'יום אחד' האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, אף 'יום אחד' האמור באותו ואת בנו, היום הולך אחר הלילה", אך לדעת הרשב"ם יש לומר שמה שלמדו שם הוא שכשם שלעניין שבת בראשית הדין הוא שהיום הולך אחר הלילה שלפניו, (עכ"פ אחר מתן תורה), כן הוא הדין לעניין אותו ואת בנו. ובר מן דין יש לומר שאין בזה שום סתירה למה שקבע הרשב"ם, "כי מיתור המקראות נשמעין ההגרות וההלכות", "ויהי לילה ויהי יום", שהיום קדם, והתורה סיפרה כי היה ערב, שאז נגמר היום הראשון, ואחריו היה לילה, והוא הסתיים בבקר, ורק אז נגמר "יום אחד", מכל מקום הרי וודאי גם לירידה יש קצת ייתור, שלא נאמר ויהי יום ויהי לילה, והוא אם כן רמו לדרשת ההלכה שזמן החשך (המתחיל בערב), קודם לזמן האור (המתחיל בבקר). ומה אפשר ללמוד הלכות שבת ואף הלכות אותו ואת בנו לדורות.

(יש להעיר שלכאורה מפליא הדבר שאת עצם הדין שהלילה קודם ליום לענייני שבת ומועדים, לא דרשו חז"ל מן הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר", והוצרכו ללמוד דין זה מפסוקים אחרים, וזה עצמו מרמו על כך שלולא הדרשות מפסוקים אחרים, אכן יש ללמוד את פשט המקראות בפרשת בראשית, ודוקא כשיטת הרשב"ם⁵).

ובאמת פשוטו של מקרא: "ויהי ערב ויהי בקר", כפי שאנו מורגלים בו, דהיינו שהלילה קודם ליום, יש בו קושי גדול. שהרי הכל יודעים שחושך היה עוד לפני בריאת האור, וכמאמר הכתוב: "וחשך על פני תהום רבה" (בראשית א' ב), ותחילת ימי בראשית היא בבריאת האור, ואם כן במהלך "יום אחד" האמור במעשה בראשית, לכאורה צריך לומר שהאור קדם לחושך. וכבר עמד על כך בעל ספר הכוזרי (מאמר ב' סימן כ), והניח שהאור הראשון נברא ושקע מיד, ורק אחרי שתיים עשרה שעות הלילה הראשון, חזר והאיר בעולם בשתיים עשרה השעות שאחרי הלילה הראשון. אך הרמב"ן בתחילת בראשית (א' ד) דחה את פירושו בשתי ידיים, וכתב: "ואמרו קצת המפרשים כי האור הזה נברא לפניו של הקב"ה, כלומר במערב, ושקעו מיד כדי מרת לילה, ואחרי כן האיר כמדת יום, וזה טעם: "ויהי ערב ויהי בקר", שקודם היה לילה ואחר כך יום, ושניהם אחרי הוויית האור. ואיננו נכון כלל, כי יוסיפו על ששת ימי בראשית יום קצרי". ומתוך כך הרצ"ח הרמב"ן להבדיל בין חשך לחושך, כלומר בין החושך שקדם לבריאת האור,

4 מקנה קדושין ל"ז ע"ב, (ובאמת כן היא גם דעת הצ"ח פסחים קטז, ע"א, ושורש הדברים נמצא כבר באחד הראשונים, הלא הוא רבי יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש, בספרו יסוד עולם מאמר ג' פ"י)

5 בראש השנה (כ' ע"ב), פליגי תנאי ברין "צריך שיהא לילה יום מן החודש, (וכפי המובן שם, צריך שהלילה יהיה קודם ליום), רבי יוחנן יליף לה מן הכתוב גבי יום הכפורים (ויקרא כ"ג ל"ב): "מערב עד ערב". ויש לקיש למד זאת מן הפסוק האמור לגבי סוף שבעת ימי הפסח (שמות י"ב י"ח): "בראשן בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב". ועיין ב"קו התאריך הישראלי", עמ' 71, שהעיד בזה שלא דרשו זאת מן הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר". ובאמת הראב"ע עצמו בפירושו לספר שמות (ט"ז כ"ה), כאשר ביקש להוכיח שהלילה קודם ליום, הסתייע בפסוקים הנ"ל שבמסכת ר"ה.

שאותו חושך לא נקרא בשם "לילה", לבין החושך של הלילה שקדם לאור היום הראשון, שהוא החושך הנקרא "לילה", מפני שבאותו זמן כבר נברא האור, אלא שעמד אותו האור לפני הקב"ה שתיים עשרה שעות, ובעולם שימש אז רק החושך, אע"פ שהאור כבר היה קיים, ועל כן אותו חושך, אשר בן זוגו כבר היה קיים, נקרא לילה, והוא היה הלילה שבתחילת ששת ימי בראשית, וכמו שכתב הרמב"ן שם: "אבל יתכן שנאמר, כי האור נברא לפניו יתברך ולא נתפשט ביסודות הנוכרים, והבדיל בינו ובין החושך שנתן לשניהם מדה, ועמד לפניו כמדת לילה, ואחר כך הורח אותה על היסודות, והנה קדם הערב לבקר". ועוד הוסיף הרמב"ן לבאר בדרך אחרת, אשר על פיה, החושך אשר היה על פני תהום רבה, הוא עצמו הלילה הראשון, כי לא דיבר הכתוב על החושך שעל פני תהום רבה, אלא אחרי שדיבר על התהוות השמים והארץ, אשר היא התהוות של "יש", ורק אחריה יש מציאות לזמן, ושתיים עשרה שעות אחרי התהוות השמים והארץ, ותחילת קיומו של הזמן, נברא האור הראשון, וכפי שכתב: "ועוד יתכן שנאמר, כי משיצאו השמים והארץ מן האפס אל היש הנזכר בפסוק הראשון, נהיה זמן, כי אף על פי שזמנינו ברגעים ושעות שהם באור ובחשך, משיהיה 'יש' יתפש בו זמן. ואם כן נבראו שמים וארץ ועמדו כן כמדת לילה מבלי אור, ואמר: 'יהי אור' - 'ויהי אור', וגזר עליו שיעמד כמדת הראשון, ואחר כך יעדר מן היסודות, ויהי ערב ויהי בקר".

כמדומה שלאור הדברים האלה, קל להבין מדוע ביקש לו הרשב"ם דרך אחרת בזה, והיא שבאמת היום קדם ללילה, והכתוב שציין: "ויהי ערב", כיוון לומר: "והיום הזה הראשון נגמר", ומובן שאחריו בא הלילה. ועל זה הוסיף הכתוב: "ויהי בקר", כלומר, גם הלילה ההוא נגמר, ובוהו תם יום אחד (רק על דרך ייתור הלשון יש ממנו גם אפשרות ללמוד בדרשת ההלכה שהיום קודם ללילה, וכפי שהזכר לעיל).

* בשולי הדברים יש להעיר כי אם יעלה על הדעת שפירוש הרשב"ם על פרשיות ראשונות הושמט ככוונה תחילה, ולא מחמת זה שבכתבי היד היה חסר דף בראשית ספר בראשית אלא ככוונה תחילה, כי אז גם כן על כרחנו נצטרך לומר שטעמו של המשמיט לא היה מחמת התנגדותו לשיטתו של הרשב"ם לפרש על פי פשוטו של מקרא, אפילו במקום שהדברים מנוגדים לדרשת הלכה, וכמו שנתבאר, שהרי ברור בעליל שצנזורה כזו לא הופעלה בייחס לדברים קיצוניים יותר, וכפי שהובא בפנים בעניין תפילין ובעניין שעיר לעזאזל. ואם כן על כרחנו צריכים אנו לומר שאם באמת בדפוס ראשון הופעלה צנזורה על דברי הרשב"ם, מסתבר שזה היה משום שבאחד הדורות היתה סכנה ממשית דווקא בבאורו בעניין היום והלילה האמורים במעשה בראשית, וכהוראת שעה הוצרכו לפגוע בדברי קדשו של הרשב"ם במקום זה. דהנה הרב"ע כתב במפורש בספר שמות (ט"ו כ"ה): "רבים חסרי אמונה השתבשו בכבוד זה הפסוק, ואמרו כי חייב אדם לשמור יום השבת והלילה הבא אחריו", ואם כן ברור שבזמן הראשונים היתה כת כזו. ובספר "קו התאריך הישראלי" (עמ' 70) ציין שכוונתו למה שהעיד רבי בנימין מטודילה, שפגש (בשנת ד"א תתקכ"ה) באי קפריסין כת יהודים מינים, ששומרים את יום השבת והלילה הבא אחריו, וכי היהודים שבשאר המקומות מנדים אותם. על כל פנים כיום לא ידועה בעולם כת כזו, (רפורמים אינם פורשים ממלאכות בשבת, אך עכ"פ כיום הם מקיימים "טקסי תפילה שבתיים" כבר כליל שבת האמיתי, וכדור קודם, היו הרפורמים והנאולוגים מקיימים טקסים כאלו ביום ראשון לשבוע, וכמדומה שבמקומות בודדים קיימים עדיין מינים שכאלה, אך ככל הידוע לי, אין כיום בעולם כת ששומרים את יום השבת מן הבוקר, עם הלילה שאחריו), ואם באנו לחשוש לתקלה שאינה לפנינו, ומחמת כן לחזור ולצנזר את דברי הרשב"ם, נצטרך לצנזר גם את דברי המקנה במסכת קדושין, וגם את שאר באוריו של הרשב"ם במקומות אחרים, וכמשנת"ל. ובאמת, אחרי שדבריו המקוריים של הרשב"ם כבר נתפרסמו בדפוס, יש סכנה גדולה בהשמטת הדברים מחדש, וכפי שמוכח בספר "חמדה גנוזה", (קנסיסבערג תרט"ז), מכתב רבי הילל מווריא (כת"י בית המדרש בלונדון), שהיה בן דורו של רבינו יונה. והעיד בשמו של רבינו יונה שהצדיק עליו את הדין, ואמר שגזירת שריפת ספרי התלמוד בפרס, היתה עונש על כך ששרפו את ספר מורה הנבוכים ואת ספר המדע לרמב"ם. ואף כי בנידון דידן אין מדובר על שריפה, אלא על השמטה בלבד, מכל מקום אחרי פירסום הקטעים בדפוסים מטויימים שוב יש בזה עזות מצח, ובידוי דברי הקרמונים, והתייחסות לדבריהם כאילו חלילה מדובר בתקליטור עם משחקים חינוכיים "בהכשר הרבנים", וכיו"ב, וכבר הזהירנו חז"ל להיזהר בכבוד תלמידי חכמים שכל דבריהם כגחלי אש.

על כתב היד של פירוש הרשב"ם פרשת בראשית

בגליון ה (פ"ג) סיון תמוז תשנ"ט במדור תיקוני סופרים עמ' קנ"ח העיר הכותב כי יש לפקפק מאד על אמיתיות ומקורותיו של הפירוש המיוחס לרשב"ם (על פרשת בראשית שלא נדפס כל השנים), כאשר מובאים בו דברים הנוגדים את מסורת חכמי ישראל וכוללים בו דברי מינות ואפיקורסות, שכותב שהלילה הולך אחר היום.

וראיתי להרחיב קצת את הדיבור בזה, דעל פירוש הזה בפסוקים אלו שמעתיקי כתבי היד מייחסים להרשב"ם הרעיש רבינו האבן עזרא את העולם, באגרת השבת הידועה: "... והנה כתוב שם פירוש ויהי ערב ויהי בוקר והוא אמר כאשר היה בוקר יום שני עלה יום א' שלם כי הלילה הולך אחר היום, וכמעט קרעתי בגדי וגם קרעתי זה הפירוש כי אמרתי טוב לחלל שבת ולא יחלל ישראל שבתות הרכה אם יראו זה הפירוש הרע וכו', הפורשים גם הצדוקים עמהן יודעים כי כל נכתבה פרשת בראשית מעשה השי"ת בכל יום רק בעבור שידעו שומרי התורה איך ישמרו השבת כאשר שבת השי"ת לספור ימי בראשית וכו', הנה זה הפירוש מתעתע כל ישראל במזרח ובמערב גם הקרובים גם הרחוקים גם החיים גם המתים, והמעייץ בפירוש זה השי" ינקום נקמת השבת ממנו, והקורא אותו בקול גדול תדבק לשונו לחכו, גם הסופר הכותב אותו בפירושי התורה ידיו יבש תיכוש ועין ימינו כהה וכלל בני ישראל יהיה אור".

גם בפירושו על התורה בפרשת בשלח (שמות טו כה) כותב האבן עזרא: "רבים חסרי אמונה השתבשו וכו' ופירושו ויהי ערב ויהי בוקר כרצונם כי יום ראשון לא השלים עד בוקר יום שני וכו' ועתה שים לבך להבין טפשות המפרשים ויהי ערב ויהי בוקר כאשר הזכרתי וכו'".

וע"כ ברור שאין לייחס פירוש זה להרשב"ם, והן אמנם ידוע שהרשב"ם ז"ל (וכן עוד ראשונים) דרכו היה לפרש את התורה לפי פשוטן של דברים גם בכמה מקומות שנוגד את ההלכה שנמסרה בתורה שב"ע כידוע.

אולם בכל המקומות שפירושו נוגד את ההלכה הרי הוא מדגיש ומציין שזהו רק לפשוטו של מקרא, ואינו סומך על מה שכותב בהקדמתו אלא חוזר ומדגיש תמיד שזהו לפי פשוטו, כדי שהמעייץ ידע איזה מפירושו אמיתיים לפי קבלת חז"ל ואיזה לפי פשוטו, ואף שהן בדברים של הלכות פרטיות, וכאן בדברים העומדים ברומו של עולם שהם יסודות הדת ועיקרי האמונה, הוא כותב דברים אלו בלי שום הסתייגות, וכופל ומשלש הדברים כפירוש אמיתי. וכהלכה למעשה לשמירת שבת קדשינו שהי בכל פסוק של ויהי ערב ויהי בוקר הוא חוזר ומפרש שבבוקר נגמר היום שאמר הקב"ה בעשרת הדברות, וביתר ביאור כותב בפסוק א' שכל פסוקי ימי הבריאה נכתבו רק כדי לפרש מצות זכור את יום השבת לקדשו וגו' כי ששת ימים עשה וגו' וינח ביום השביעי על כן בך וגו', כלומר שמצות שמירת שבת הוא מבוקר עד בוקר, וזה נוגד לא רק את התורה שב"ע אלא גם תורה שבכתב שהרי מפורש בתורה, "מערב עד ערב תשבתו שבתכם", "בערב תאכלו מצות וגו'".

גם תירוציו השונים של בעל תורה שלימה (בחלק י' עמוד רע"ז), שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום או שבששת ימי המעשה היה כך ומיום השבת נשתנה המנין, כל זה אינו נכנס כלל בדברים שנדפסו בפירוש הנ"ל, שהרי מדגיש שוב ושוב שאינו מדבר על ששת ימי המעשה ולא על לפני מתן תורה אלא על עצם יום השבת שצוה הקב"ה בעשרת הדברות, וכזעזקתו של האבן עזרא באגרת השבת הנ"ל.

פכל זה יש להסיק שאין לייחס פירוש זה על פרשה בראשית להרשב"ם, אלא שמעתיקי הכתי" שהיו כנראה מאותה כת המינים (ראה תו"ש שם) רשמו כתבים אלו ע"ש הרשב"ם, או שלקחו פירוש רשב"ם האמיתי ושילכו בתוכו דבריהם, וכן נראה מזה שיש בפרשה זו גם דברים הפוכים בפירוש הרשב"ם, והוא בפסוק והיו לאותות וגו' ולימים, כותב: שהרי מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים יום א'. (גם העובדא ששני כתה"י שנמצאו, כתובים רק עד ויכולו והשאר חסר ולא נמצא עד היום, נותן מקום לחשוד שהמעתיקים כילו מלאכתם ביום השביעי, וההמשך כמו גם פרשיות נח ולך לא הצטרכו למטרתם).

וגם לדברי בעל תו"ש שם שהמרפטים בכל השנים לא הדפיסו את פירוש הרשב"ם בהתחלת בראשית בגלל דבריו הקשים של האבן עזרא (מה שאינו מתיישב למה לא הדפיסו על פרשיות נח ולך), א"כ למה

להתחכם יותר מהמדפיסים של כל השנים שיראו לנפשם מהלטותא של האבן עזרא על כל הסופרים שיכניסו את הפירוש הזה בחומשיהם, ולא הרפיסוהו.

יפה עשו בעלי חומש המאור בדמהדורות המאוחרות חזרו והוציאו קטעים אלו מפירוש הרשב"ם (ובטעות השאירו קטע אחד בפסוק ויבדל וגו'), ויתכן שלא להרפיס כלל על פרשת בראשית כבכל ההוצאות של כל השנים.

בברכה

אמרים זלמן הורוביץ

ירושלים ת"ו

שניאות מי יבין

א. גל"פ בדרך צחות, "שניאות מי יבין" - מי הוא המבין מה שנראה לנו כשגיאה, האם כאמת כך היא או שמה משוגתנו אתנו תלין.

בד"א? כמה ששמענו לתמוה על מרן הגרי"ז, שכאילו נעלם ממנו פרק בתנ"ך, במש"כ בחי' מרן הגרי"ז הלוי עה"ת (מפי השמועה) בפ' מטות, ח"ל: "הנה לא מצאנו שהתנה משה גם עם חצי שבט המנשה", שהוא נגד מקרא כתוב (יהושע א, יב-טו) "ולראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה אמר יהושע לאמר. זכור את הדבר אשר צוה אתכם משה וגו' ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם וגו' ושבתם לארץ ירושתכם וירישתם אותה" וגו', וכן להלן, שם (יהושע כב, א-ג) "אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי מטה מנשה: ויאמר אליהם אתם שמרתם את כל אשר צוה אתכם משה עבד ה' וגו' לא עזבתם את אחיכם זה ימים רבים עד היום הזה", ומצוה ליישב, ואכן, מצוה זו שבאה לידינו לא נחמיצנה, ונקדים דברי הרמב"ן (פ' מטות לב, לג): "מתחלה לא באו לפניו שבט מנשה, אבל כאשר חלק הארץ לשני השבטים, ראה שהיא ארץ גדולה מן הראוי להם ובקש מי שירצה להתנחל עמהם והיו אנשים בשבט מנשה שרצו בה, אולי אנשי מקנה היו, נתן להם חלקם" העולה מדבריו, שהי' זה לאחר שהתנה משה רבינו עם ב"ג ובי"ר, ומכל מקום כודאי אמר להם משה רבינו "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה?!", כפי שאמר בתחלה לב"ג ולבי"ר, וא"כ התחייבו גם חצי שבט מנשה לעבור חלוצים לפני ה' למלחמה, אך בלי התנאי, שאם לא יעברו "ונאחזו בתוככם", וזהש"כ הגרי"ז שלא מצאנו שהתנה משה גם עם חצי שבט מנשה, ומה שמסופר בספר יהושע "אתם שמעתם את כל אשר צוה אתכם משה עבד ה' וגו' לא עזבתם את אחיכם זה ימים רבים עד היום הזה", היינו קיום התחייבותם לעבור חלוצים עד כיבוש הארץ, אך, כאמור, בלי תנאי ב"ג ובי"ר. ועיי"ש בהמשך חי' הגרי"ז ביאורו בזה (והוא עולה בקנה אחד עם מש"כ) והדברים מאירים ושמחים.

ב. כתב ה"כלי יקר" פ' בשלח, ד"ה אז ישיר, וז"ל וכדי ליישב יתור תיבות "השירה הזאת", כי היה לו לומר "אז ישיר משה ובני ישראל לה" כמו שנאמר בשירת הבאר (פ' חקת, כא, יז), כי לא נאמר שם "את השירה הזאת עכ"ל. האמנם? הלא מקרא כתוב הוא: "אז ישיר ישראל את השירה הזאת"!

ג. שלושה גדולי עולם, האוה"ח הק', המאור ושמש והתפארת שלמה, העתיקו את הפסוק בר"פ וילך "וילך משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל", בהוסיפם תיבת "כל" [את כל הדברים האלה]. ולא עוד, אלא גם בלקח טוב ובילקוט הראובני כתוב "כל הדברים".

באוה"ח פירש גם את התוספת "כל" בכותבו: אומרו "את כל הדברים" להעיר שהגם שהגיע יום פטירתו כאמורו אנכי היום, פי' היום מלאו ימי וגו' אעפ"כ היה בו כח היכול דבר את כל הדברים הנאמרים מכאן ועד סוף הספר עכ"ל.

בספר "נר למאור" לרב ראובן מרגליות זצ"ל הציע למחוק תיבת "כל" מן הד"ה, ואילו מש"כ בתוך פירושו ("אומרו את כל הדברים") כוונת רבינו אשר הותחל "את הדברים" ולהלן בפ' האוינו (לב, מה) מסיים ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה עכ"ל.

ובחומשים עם פי' "אור בהיר" (ברוקלין תש"מ) השמיט המהדיר תיבת "כל" הן מן הד"ה והן מתוך הפירוש, ובהערות, בהתייחסו ל"כל" שבפירוש בלבד, כתב "זהמדפיס (?) הוסיף כאן תיבת "כל" בחושבו שזה תסובב המאמר וטעות גדול הוא", וביאר שדקדוק רבינו מיתורא דקרא "את הדברים

האלה". כפה"ג לא היה לפניו הספר "נר למאור" (כי לא מזכירו אף פעם לאורך כל הפירוש, ואולי "טעם כמוס" גרס להעלמה זו וד"ל) בין כך ובין כך נראה שלא יפה עשה בעל "אור בהיר" שתיקן את הד"ה על דעת עצמו ואת תיבת "כל" שבפירושו ייחס לאיזה מדפיס טועה (וכבר הערנו על כך בספרנו "קישוטי תורה" בהערות לפי אוה"ח).

ד. מענין לענין, בר"פ זאת הברכה בד"ה איש האלקים, שם מצטט האוה"ח מאמר הגמ' ביומא כב, ב ח"ל כאומרם ז"ל שאול באחת ולא עלתה לו ודוד כו' עכ"ל ואולם הנוסח בגמ' "שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו". (ועיניתו בדק"ס ולא מצאתי שום שינוי לגירסא זו). ומה עשה המהדיר כדי ליישב נוסח רבינו אוה"ח? שינה ב"פנים" (מבלי להעיר על כך!) ל"שאול באחת ועלתה לו" להשוות למאמר הגמ', חד וחלק! (כפה"ג כסבור היה שגם כאן הוא שגגת המדפיס). ואולם ראה זה פלא, שני המאורות הגדולים, הגר"א (בפירושו לספר משלי כב, 1) והשפת אמת (פ' ויגש, תרמ"ח) העתיקו לשון הגמ' (כמו האוה"ח) שאול באחת ולא עלתה לו, דוד בשתים ועלתה לו. (וראה בס' "פרדס שאול", שקלים, עמ' קה, הערה כב). ויש להוסיף כי האוה"ח בפי' ויחי (מט"ה) בד"ה שמעון ולוי אחים, הביא את לשון הגמ' ביומא כמו בספרים שלנו, וביארו בדרך שכתב כאן, וע"ע בספרנו "קישוטי תורה" בהערות על פי אוה"ח, פ' וזאת הברכה ד"ה איש האלקים, וצ"ע.

ה. בגמ' קידושין ב, א וכסף מג"ל, גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא כי יקח איש אשה וכו'. ב"תורה אור" מציין "דברים כב", היינו מש"כ שם פסוק יג "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה", והוא טעות, והנכון שכונת הגמ' לפסוק דכתיב להלן (כד, א) "כי יקח איש אשה ובעלה" וכ"ה מפורש בגמ' בדף ד, ב ותנא מייתי לה מהכא, דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' אין קיחה אלא בכסף וכו', וכן להלן בדף יא, ב והרי קידושי אשה דכתיב כי יקח איש אשה ובעלה, וגמר קיחה משדה עפרון וכו' (ואכן בדרשת הגמ' בדף ו, א כי יקח, ולא שיקח את עצמו ציין ב"תורה אור" לנכון, דברים כד). וכן ציין ב"תולדות אהרן", אבל ב"תורה הכתובה והמסורה" ציין בשתי הפרשיות לקידושין ב, א. והטעם שדרשו בגמ' קנין כסף מן הפסוק המאוחר, נראה משום דקנין ביאה ילפינן מ"ובעלה" (שם ט, ב) וכן קנין שטר מן הכתוב שם להלן "ויצאה - והיתה" (שם ה, א) דרשו גם כן קנין כסף מרישא דקרא.

והנה בדף ט, א שו"ט הגמ' במשמעות הכתוב "כי יקח" (דהיינו "יוקח") דכתיב "את בתי נתתי, לאיש הזה" עיי"ש, מוכח כי כונת הגמ' לדברים כב, יג ואכן כך ציין ב"תורה אור" (ודלא כתולדות אהרן שלא ציין עליו).

ושמתי עיני להוצאה החדשה של חומשי רש"י הירש, שבדקו וחקרו את ציוני המקראות כתלמוד בבלי וירושלמי ובתוספתא (ראה "תפארת צבי" במבוא), וכך הם הציונים שם בנושא עיונו: דברים כב, יג. כי יקח. קידושין ט, א - נכון (ראה מה שכתבנו לעיל).

ירושלמי קידושין פ"א ה"א - לא נכון.

כי יקח איש אשה. קידושין ב, א יב. - לא נכון.

ולשיטתם, להלן בפרק כד, א "כי יקח" צויין לקידושין ו, א, ירושלמי קידושין פ"א ה"א, אבל לא לרף ב, א, ב, ב.

ויש להעיר שגם בחומשי "המאור" נשתבשו בציוני המקראות הנ"ל, עיי"ש.

יעקב קאפל רייניץ

ירושלים תוכב"א

בהגהות אשרי

כבוד מערכת קובץ באורי, שלומכון יסגא

א) בהגהות אשרי סוכה פ"ג ד"ה ופסק ראב"ן וכו' אבל יש שנוהגין ענין אחר פאורות של ערבה כמנין לולב בגי' וכו' הרי ע"א כנגד סנהדרין גדולה וכו' מא"ז ע"כ. הנה כל מעיין רואה שיש כאן גמגום דמהו הלשון שעושים "ענין אחר פאורות של ערבה", וגם מה שמסיים "הרי ע"א", דמשמע שכבר הזכיר זאת

מקודם. אבל האמת יורה דרכו שבא"ו הי' כתוב "ע"א פאורות" (וכן הוא בא"ז הנדפס) ושעה המדפיס וחשב שפתרונו "ענין אחר", אבל באמת הכוונה למספר ע"א (שבעים ואחת) פאורות של ערבה, וזה שמסיים "הרי ע"א" (ר"ל כמו שאמרנו).

ב) בהגהות אשרי חולין פ"ח (דף ק"ה) בד"ה וכן כתב המיימוני דצריך שישהה שש שעות והיינו דלא כהלכות גדולות ור"ת והתוספות שפירשו בסעודה אחריתי אכילנא לאו בסעודה שרגילין לעשות וכו' אלא אפילו לאלתר אם סילק ובירך מותר וכו' מרדכי ע"כ. לפי מה שנדפס לפנינו, "דלא כהלכות גדולות ור"ת והתוספות שפירשו" קאי תיבת "שפירשו" על ה"ג ור"ת והתוס' שהזכיר מקודם שכולם פירשו דסעודתא אחריתי היינו אפילו לאלתר אם סילק ובירך מותר לאכול חלב, וזה לא יתכן לפי מה שהביאו התוס' (דף ק"ה ע"ב) בשם ר"ת דמה שאמרו אכל בשר אסור לאכול גבינה היינו בלא נטילה וקינוח אכל בנטילה וקינוח שרי ומר עוקבא דלא אכיל עד סעודה אחריתי היינו בלא נטילה וקינוח ע"כ. ואילו בסילק ובירך ברור דצריך נטילה וקינוח כמו שפסק הרמ"א ומוכרח כן מתוך הסוגיא (ויש לי בזה אריכות ואכ"מ). אך האמת יורה דרכו כי אירע ט"ס בהג"א, ובמרדכי לפנינו איחא "והתוספות פירשו" (ולא "שפירשו") ולפ"ז משתנה הכוונה לגמרי, דכוונת המרדכי דדברי המיימוני שכתב שצריך דווקא שישהה שש שעות הוא דלא כה"ג ור"ת שסוברים דבנטילה וקינוח מותר לאכול מיד, ואח"כ מביא ענין חדש - והתוספות פירשו בסעודה אחריתי אכילנא לאו בסעודה שרגילין לעשות וכו'. (דתיבת "פירשו" אינו קאי אלא על תוס' ולא על ה"ג ור"ת ופשוט).

שמואל משה קרמר
עה"ק ירושלים תובב"א.

במצות זכירת מעשה מרים

עפי"ד רמב"ן בשה"מ ובפי' עה"ת פ' תצא שהעתיק להלכה ד' התו"כ ר"פ בחוקתי דחייב להזכיר מעשה מרים בפה הדפיסו בסידורים זכירה זו תוך שארי הזכירות ותמיהני-אמדפיסים איך יוצאים י"ח באמירת פסוק זכור את אשר עשה ה"א למרים בלבד הא צריך להזכיר בפה מה שעשה ה' למרים דהיינו שהלקה בצרעת דאי סגי בזכירה שעשה ה' למרים ולא בעינן שיפרט מעשה ה' לא בעי דלכתוב זכור "את" אשר עשה אלא זכור אשר עשה והבן. ומצוה לתקן בסידורים.

יקותיאל זושא זילברשלג
אשדוד

יֵצֵא לְאוֹר

סֵפֶר

זְכוּרֹן עֲבִי

– חֵלֶק שֵׁנִי –

בְּעֵנֵי עֵדוּת, שְׁטָרוֹת וְעוֹד

מֵאֵת

מֹשֶׁה שְׁנִיאֹר זֶלְמָן דִּישׁוֹן

נִיתֵן לְהַשִּׁיג גַּם בְּטֵלְפוֹן: 02-5870923

KOYEZ BAIS AHARON V'ISROEL
a compilation of Torah & Halacha dissertations
by the Rabbis & Talmudic scholars of the
Karlín-Stolin Institutions in Israel and abroad
Edited & Published by:
M'CHON BAIS AHARON V'ISROEL
for Torah research & the publishing of manuscripts
under the auspices of
Bais Aharon V'yisroel
11 Avinoam Yellin St.