

ב"ה
שנה טז
גליון ג (צג)
שבט - אדר תשס"א

הוצאת והכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל

שע"י מוסדות קארלין סטאלין

"בית אהרן וישראל"

בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

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

ב"ה
שנה טז
גליון ג (צג)
שבט - אדר תשס"א

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

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

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

דרוש לנישואין

רבי ישראל נביארה זלה"ה
אב"ד ור"מ עזה,

בעל הזמר "יה רבון" (- ש"ל -)

עמוד

ה

יד

רבי שלום יוסף פייגענבוים זצ"ל
אב"ד לאקאטש (תרכ"ב - תרח"צ)

הערות וחיידושים על ירושלמי שביעית (ג)
פרק שלישי (ב) פרק רביעי

חידושי תורה

בסוגיא דשביעית משמטת את השבועה

הגאון הרב שאול אלתר
ראש ישיבת שפת אמת, ירושת"ו

בענין פרוטה דרב יוסף והמסתעף (ב)

הרב משה ירושלמסקי
עיה"ק ירושלים תובב"א

כדין ספק בקריאת המגילה
אם הולכין לחומרא

הרב יואל מקלב
בני ברק

סעודת פורים בפורים שחל בשבת

הרב בעריש שמעיה
כולל ללימוד או"ח
קארלין סטאלין, גבעת זאב

בענין ביעור פירות שביעית

הרב בן ציון כהנא
עיה"ק ירושלים תובב"א

בהטעם שחילקו תפילין של יד ושל ראש
לשתי מצוות

הרב דב גדליה דרקסלר
עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין שיור בקידושין

יוחנן רייזמאן
ישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק

בירורי הלכה

בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל בשבת

הרב יעקב ויינגולד
בני ברק

תשובה על הנ"ל

הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר
אב"ד ור"מ זכרון מאיר, בני ברק

איש שיצא ידי חובת קריאת המגילה
אם יכול להוציא הנשים

הרה"ג ר' יצחק נתן קופרשטוק
מח"ס "מאורות נתן", ירושת"ו

נוסח קבלת תענית "כלי נדר"

הרה"ג ר' יששכר שרייבר
מח"ס "טעם ריבית"

רו"כ ללימוד יו"ד קארלין סטאלין, ירושת"ו

פד

צ	הרב יוסף צבי שמעיה קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין השותה מים שלא לצמאו
צג	הרב אברהם ישעיה וולפא ר"י יגדיל תורה, ירושת"ו	עדים שחתמו על כתובה וסברו שזה שטר תנאים
צח	הרב יצחק בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין עיכוב החזרת הלואה או פקדון כדי להנצל מהפסד

לשון חכמים

קה	הרב הדר יהודה מרגולין מח"ס "הדרן עלך", ירושת"ו	בעניני מידות ושיעורי תורה
-----------	---	---------------------------

קיא

הערות

בענין שאל קורה להעמיד עליה סכך והשאילה לאחר - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, בית דין הגדול, ירושת"ו / אם יוצאים מצוות צדקה בפחות משה פרוטה - הרב צבי יצחק אברמוביץ, רב הקריה החסידיית, חצור הגלילית / בעניני צדקה - הרב אברהם יוסף שוורץ, רב ביהכ"נ בני ציון, רמת גן / בענין ניקוד הבי"ת בברכת להתעטף בציצית - הרב יחיאל אברהם זילבר, מח"ס בירור הלכה / בענין הנ"ל - הרב דוד יצחקי, כולל חזון איש, בני ברק / בענין השותה מים כדי שלא יצמא אח"כ - הרב אחיה שלמה אמיתי, רב שדה אליהו / בענין הנ"ל - הרב אברהם דורי, מח"ס אררת תפארת, ירושת"ו / על הרלקת נרות חנוכה בפנים - הרב מאיר אשר קויפמן, ר"מ בישיבת חיי משה, ירושת"ו / בדיני שאלה ושמירה - הרב יעקב קאפל רייניץ, ירושת"ו / בענין עקירת שן - הרב גדעון עטייה, מח"ס גביע הכסף, ירושת"ו / הערות שונות - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / בענין שברים תרועה כנשימה אחת - הרב יחזקאל פרנקל, בני ברק / אם יש לסמוך על טביעות עין על דגים שהן ממין כשר - הרב משה יעקב הלוי קירשנבוים, בני ברק / הערות בחינוך ומנחת חינוך במצות מחיית עמלק והמסתעף - הרב יחיאל פראנד, לונדון / בענין ברכה על טבילת כלים הבאים מחו"ל - הרב פינחס דיק, גבעת זאב / בענין הנ"ל ובענין זמן הקפות ההושענות ועוד - הרב יוחנן הכהן שברדון, מח"ס אסוקי שמעתתא, גבעת זאב / בענין הלל ומגילה אי הוי דאורייתא או דרבנן - הרב שניאור זלמן דישון, מח"ס זכרון צבי, ירושת"ו / תיקונים והשלמות למאמר "מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לחודש כסלו, חנוכה וחודש סבת" - יצחק יהושע שור, ביתר ת"ו / תשלומין במזיק אתרוג מהודר - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס מתנה טובה, ביתר ת"ו / בענין השתמשות במי מזגן בשבת - הרב שלמה שרייבר, מח"ס סוגיא דמוקצה, ביתר ת"ו / בענין שכיב מרע שאמר נכסי לטוביה ובאו שנים לתבוע - הרב ישראל יוסף הלוי סגל, ירושת"ו.

קמב

תיקוני סופרים

דעת כעה"ת בשבועה שאינו כרשותו כשמשלם אי הוי מה"ת - הרב פינחס רוננביים, מח"ס אסוקי שמעתתא, ירושת"ו / על התרגום בפרשת שופטים - הרב יצחק אהרן פענמיל, לייקוואר / בענין פינחס מלא ובענין התרגום בפרשת שפטים - הרב אלעזר שמואל ברעבער, ניו יארק / ספק פירור חמץ שנתבטל ברוב - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עינים בהלכה, ירושת"ו / בלשון הסמ"ע סי' ש"י בדין משכיר חמור סתם - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס מתנה טובה, ביתר ת"ו / בדברי הריטב"א בדין שמיטת כספים - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ביתר ת"ו.

גנוזות

רבי ישראל נאג'ארה זלה"ה

אב"ד ור"ם עזה

נולד אחרי שנת ש"י ובסמוך לה בצפת, לאביו הגאון המקובל רבי משה נאג'ארה זלה"ה, שהיה מגורי הארז"ל כנזכר בשם הגדולים להגרחד"א ז"ל בערכו, והיה ראש הרבנים בדמשק, וחיבר ספר "לקח טוב" דרושים על התורה, ולאמו בת הגאון הרב המוסמך רבי ישראל די קוריאל זלה"ה א' מתוך הארבעה שנשמכו ע"י הגאון מהר"י בירב זלה"ה ורבו של הגאון רבי בצלאל אשכנזי זלה"ה ונזכר בשו"ת שלו סי' א'.

בצעירותו למד תורה מפי זקנו הרב המוסמך הנ"ל ומפי אביו, כמו שכותב בהקדמת ספרו "מקוה ישראל": "מים מפכים, מן המקדש המה יוצאים, מהאשל הגדול, מבצר עוז ומגדול, הרב מוריני כמה"ר ישראל די קוריאל זלה"ה, קרתי ושתיתי ושמעתי מפיו נוראות, אף כי לא השגחתי כי אם בימי נעורים... לאשר מנגד עיני בכואה דכבואה מזיו שכינתו, ומעט קט מספיר גזרתו ודברתו בלבי חרותה מגרסא דינקותא... וכטעם לשד השמן דרושו ונאומו וטוב טעמו... חסידים וצדיקים בני משפחתנו כאבא מארי זלה"ה, חתן המלך, וכצנתרות הזהב חתן בניו ידידי ותלמידיו היוצקים מים על ידיו, אשר יולדו על כרכיו, כרעו על ברכיהם לשתות מים מתוך בארו וממעמקי ביאורו, ולעשות כונים למלאכת הדרוש דרכו בעקבותיו... ובאמצעותו הולידו והצמיחו ועשו פרי".

לאחר זמן בא לדמשק ושהה שם זמן רב וחלק גדול מדרושיו בספרו "מקוה ישראל" הוא ממה שדרש שם, ואחרי שנת שפ"א עלה לארץ ישראל ונתיישב בעיר עזה, שם נתמנה לרב ואב"ד והרביץ תורה לתלמידים, מוזכר בשם הגדולים להגרחד"א זלה"ה מערכת ספרים ערך "זמירות ישראל" שהיה מרץ אגרותיו מעזה לרבינו בצלאל אשכנזי ולהרב מהריט"ץ זלה"ה, ונלכ"ע בשנת שפ"ה בעזה ושם מגו"כ, עד ששלטו בו ידי זדים הני ערבאי רשיעי דחטטי שכבי וחרשו את בית הקברות היהודי שם.

היה מפורסם מאד בשיריו ובפיוטיו אשר חיבר לרוב ונתפרסמו בישראל, ובעיקר נתפרסם שמו בזכות הזמר הנודע "י-ה רבון עלם ועלמא" שנתקבל בכל תפוצות ישראל ומושר בערגה כליל שבת קדש, בשם הגדולים ערך הנ"ל כותב: "וכתבו משם רבינו האר"י זצ"ל אשר שירותיו חשובות בשמים וכו'". ונתכנה בפי רבים מגדולי ישראל בשם החכם המשורר.

בנו הגאון רבי משה נאג'ארה זלה"ה מילא את מקומו בעזה וכך כותב עליו רבי דוד קונפורטי זלה"ה בספרו "קורא הדורות": "... ואחר שנפטר הרב ר' ישראל נאג'ארה בעזה נכנס במקומו בנו הר' משה נג'ארה והרביץ שם תורה בעזה כמה שנים ואני הכותב בעלותי לירושלים פעם ראשונה שני' הת"ה בעברי דרך עזה אז ראיתי לה"ר משה נג'ארה שהיה מרביץ תורה שם ולמדתי בחברתו קצת ימים".

רבי ישראל נאג'ארה זלה"ה השאיר אחריו כמה חבורים, והם: "זמירות ישראל" שנדפס לראשונה בצפת שמו"ו, "כתובה לחג השבועות" הנדפס עם אזהרות (אמ"ד

תע"ה), "שוחטי הילדים" כללי השחיטה על דרך השיר עם הגהות רבי יוסף קאשטרו ומהר"מ גאלנטי זלה"ה בתוך ספר "ימין משה" (מנטובה שפ"ד), "כלי מחזיק ברכה" דיני ברכת הנהנין וסדר ברכת המזון (ויניציאה שע"ה), "פצעי אוהב" על איוב (קורי גשמי שנ"ח), גם השאיר אחריו חיבורים בכתב יד שעדיין לא נדפסו, והם "שארית ישראל" שירים ופיוטים, "מערכות ישראל" פירוש על התורה, ודרושים בשם "מקוה ישראל" הנמצא בספריית: בודפשט - בית המדרש לרכבים k30, וכמכון לתצלומי כת"י עבריים בבהסה"ל F 47022, ובו ארבעים דרושים כנגד ארבעים סאה שבמקוה, כשכל דרוש מכונה בשם סאה אחד, מחיבור זה נדפסו בפרעסבורג תר"ג ארבעה דרושים ראשונים והם ארבעה סאין, ויתרו לא נדפס, מחיבור זה אנו מדפיסים כאן דרוש לנשואין והוא הסאה השנים ושלישים מספרו הנ"ל, בדרוש זה מזכיר כמה דקדוקים בפסוקים בשם "מורינו הרב ז"ל" וכוונתו לזקנו הרב המוסמך רבי ישראל די קוריאל זלה"ה, הנמצא בספר דרושים ומאמרים שלו הנדפס ע"י "יד הרב נסים" ירושלים תשנ"ב.

התודה למנהלי הספריות הנ"ל שבאדיבותם נתנו לנו רשות הפרסום מכתה"י שברשותם.

כדאי להביא כאן השיר שחיבר רבינו בתחלת ספרו זה מקוה ישראל:

ולמען ספר תהלת המקוה אשר מימיו נאמנים אשיר שיר רננים

מור אל סקוה מים חיים	עמוק ורחב גם נאוה
גדול הוא ורחב ידים	ברוחב אל עמק שוה
סוד לא מאכר אנלים	אך תוכו פרוי משוה
בו ירחצו עם קרויים	נחלת אל היה והוה
ארבעים סאה סנויים	מצוף רבש בו יקוה
איש מוצא"ו הוא יס"צא חיים	בו הוא יתחלץ מסוה
שוקק מי נהר מצרים	מסנו צמאונו ירוה
מסנו ירחץ אפים	ויתן על פניו מסוה
אשר ירצה מי אפסים	אליו הפעם ילוה
ואשר יחפוז מי נרכים	בו יכרך וישתחוה
ואשר שוקק מי סתנים	יאזור במתניו שש מסוה
ומי שחו בו מצויים	למבול בו רוה גם רוה
שם ישם ידיו נקיים	כל איש מצוץ נלאה העוה
בו ימצא כסף פדויים	ראש ורש מלוה ולוה
בו ינוח נד בחיים	בו ימצא אוהל גם נוה
מסנו ישאבוז נויס	ותהי נפשם כגו רוה
הוא מים חיים כי מים	שאובים פוסלים המקוה

מוכל בשמן רגלו, ובמקוה קוה לו, ממנו ישתה וישכח רישו ועמלו,

צעיר להיות באלפי ישראל

ישראל בכמהר"ר משה נאנארה זלה"ה

דרוש לנשואין

הסאה השנים ושלישים ממקוה ישראל והוא הדרוש אשר דרשתי על נשואין הבן יקיר תלמיד נעים הר' יוסף בכה"ר יצחק פ'יג'ו י"א [ישמרהו אילקים]

ויעתר יצחק ליי לנכה אשתו כי עקרה היא ויעתר לו יי

סוטה פ"ק (ג.) אמר רבי שמואל בר רב יצחק כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו, שנאמר כי לא ינח שבט הרשע על גורל הצדיקים, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן וקשה לזווגן בקריעת ים סוף שנאמר אלהים מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות, איני והא אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני, לא קשיא הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני.

להיות הזיווג ענין אלהי עמוק מאד, לא תושג אמתתו על פי המחקר האנושי, והא ראייה כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש, ומאז ועד היום הנה הנו יושב ומתעסק במלאכה הלזו כי רכה היא, ואם כן איפה מה מאד נלכב האיש הלזו הנבזה אשר יחזה לברור לו מנה יפה וחלק טוב בקוצר דעתו ומיעוט השגתו, ואפי' לשאול מאת האלהים מה שברר לו טעות הוא בידו כי הזיווגים כבשי דרחמנא לא ידעם זולתו, אמנם מה שייאות לכל איש אשר רוח בו להתחנן ולהתפלל ערב ובקר וצהרים בכל יום מוספים ותמידים למושיב יחידים יכנה לו בית נאמן ויבקש לו מגוח אשר ייטב לו בעולם הזה ובעולם הבא, ואמנם צריך ההשתתפות בתפלתו לשים מגמתו להביט אל תכלית טוב לישא אשה ההוגנת לו בת טובים ולא יפנה אל רחבים ואל זהובים ואל יפי הפנים כי לא יועילו בהשתדלותו ולא יעלה בידו אלא תגזותו, ובשים מגמתו טובה עם תפלתו שניהם כאחד טובים לשיזמין לו אלהיו את בת זוגו ויעשו פרי תבואה להווה ולעתיד.

והנה אלה לא כל זה כפרטות ראש השלישים ששים ושמונים לעשות רצון קוניהם ציר נאמן לשולחיו אליעזר עבד אברהם כשהלך במלאכות אדוניו לקחת אשה לבנו, ועם שהבטיחו אדוניו הבטחה רבתי באמרו ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי וגו', הוא ישלח מלאכו לפניך וגו', עם כל זה לא סר מלהתפלל לאלהיו ואמר הקרה לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם וגו', ועם התפלה שם מגמתו לבקש אשה הגונה לכן אדוניו עם נסיוני כאשר נבאר בס"ד.

ואולם נראה ענינו דבר קשה והיות בלתי נאמן לשולחיו, כי אברהם אבינו השביעי שבועה חמורה והוא שם פניו לקראת נחשים, והנה זה בעצמו יקשה לדברי רבותינו ז"ל אמרם (תענית ד.) שלשה שאלו שלא כהוגן, ואחד מהם אליעזר עבד אברהם אשר אמר והיה הנערה אשר אומר וגו' יכול חגרת או סומא ונודמנה לו רבקה, והקשו על זה כי איך יתכן בניחוש ששם אליעזר שתהיה חגרת או סומא, כי הוא יאמר והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך (אשאב) [אשקה], והנה מי שתהיה חגרת או סומא איך יתכן שתביא מים ותשקה לכל גמליו, ותרצו בתוספות כי היה אפשר שיהיה לה רגל של עץ, וכן אם היתה סומא ונראית בעינים יפים כמו שיש עורון דומה ל... והלא יקשה לרבותינו למה לא אמרו יכול אפי' חגרת או סומא או אינה מזרע של אברהם ולמה לא הזכירו זה כלל.

אמנם נאמר שמי ששם פניו לעבודת בור[או] ובוטח בו ושם מגמתו לבחור הטוב והישר בעיני אלהים, הוא יגמור בע[דו] ומצליח את דרכיו, והנה בהיות אליעזר עבד אברהם שלם במבחן זה שם פניו לבחור אשה הגונה לכן ארונו והתפלל אליו ושם את כמחוננו בו כי הוא זמין לו במשפחת ארונו כאשר השביעו. ואמנם ראות איך כחר אשה הגונה וראויה לבית ארונו זה יובן עם שנפרש קצת פסוקים מזה הניחוש של אליעזר אשר פירש אותם מורינו הרב ז"ל*, והיה מעיר בהם קצת הערות לכא אל הכנת הכתובים, תחילה אומרו הנה אנכי נצב על עין המים, מה צורך לאמרו כיון שכתב מקדמת דנא ויכרך את הגמלים אל כאר המים פשיטא ששם היה נצב, ועוד יקשה כי הנחש הזה הוא הכל כי מי ימנע לתת מעט מים למי ששואל לשתות ובפרט לעובדי דרך ועל עין המים, וכמו שאמרו חז"ל (שהש"ר א ב) למה נמשלו דברי תורה למים כמו שאין אדם בוש לשאול מים כך אין ראוי להתבייש לשאול דברי תורה ואפי' הגדול לקמן, ואם בשביל טורח השקאת הגמלים אינו נחש מובהק ליקח אשה לכן ארונו, ואם הוא נחש למה ישים המבחן בשתייתו ישים אותו בהשקאת גמליו, ועוד יקשה איך עשה נחוש והלא הוא אסור וכן נח מזהר עליו, וכ"ש שאברהם אבינו ע"ה שמר אפי' עירוכי תבשילין ומסתמא אנשי ביתו ג"כ, ועוד יקשה כי לפי הנראה לא נתקיים נחוש, כי הוא ניחש ואמר והיה הנערה אשר אומר אליה המי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, והיא חלקה ולא השיבה אלא שתה ארוני והפסיקה הענין, והנחש צריך אות באות, ועוד יקשה מאי קאמר ותער כדה אל השוקת כי ודאי להשקות הגמלים בשוקת היה הראוי ולא בכך, ודי שיאמר ותשאב לכל גמליו.

הביאור נאמר שמה שהיה מבקש אליעזר עבד אברהם, היה אשה הגונה לבית אברהם אשר היה משכן לאורחים ומקום ליראי ה' ולחושבי שמו, ולזה שם אלו הדברים לנסיון אבל לא לנחוש, והדברים האלו היו מבחן אם ימצאון בה שלשה דברים מוכרחים לבית ארונו, הלא המה האחד סבלנות לסבול טורח האורחים שהאשה עינה צרה באורחים וכמו שפירשתי כאנשי בית איוב** שמר[ו]ב הכניסו אורחים בתוך ביתו היו קצין ומתרעמים והוא אמרו (איוב לא) אם לא אמרו מתי אהלי מי יתן מבשרו לא נשבע וזה לנקמה ממתי על הטורח אשר הייתי מטריחם באורחים והוא שבחוף לא ילין גר דלתי לארח אפתח וגו', הדבר השני הצריך לאשה הלזו הוא נקיות, הדבר השלישי דעת נכונה ורזיזה לעשות מעשיה, ואם כן הנה במבחן הלז ראה והכיר בה כל השלשה בחינות אלו ברבקה, והנה על הסבלנות אמר הנה אנכי נצב על עין המים, והנה זה דבר זר אדם עומד על העין וישאל לשתות, ומה גם אמרו המי נא כדך ואשתה, ולא חל בה ידיים לשתות הוא מעצמו, הנה כאן באמת בדוק ומנוסה מבחן הסבלנות, אמנם על הנקיות והחכמה והוריוות אמר ברעתו אראה הנערה הלזו מה תעשה בשארית המים אשר ישארו בכך, וזה אשר לפניה שלשה דרכים אשר בכלום יש גנות וחסרון, אם תוליעם לבית כאשר הם, או תמלא עליהם, או על הארץ תשפכם, אם תמלא עליהם יש צד מאוס ובפרט לאסמנסיים לשתות שיירי שום אדם, ואם תוליך אותם כאשר הם, הנה יש גרעיות לכא מן העין והכר חסר, ואם תשפכם לפניו הוא גנות לו ויש צד בזוי שאינו רוצה לשתות שיוריו, לזה

* הוא בספר דרשות ומאמרים של זקנו אבי אמו הרב המוסמך רבי ישראל די קוריאל זלה"ה (יד הרב נסים ירושלים תשנ"ב) עמ' קח-קיב.

** כנראה שהוא בספרו "פצעי אוהב" על איוב, כי עד כמה שידוע היום לא שרד ממנו רק כמה דפים בדפוס וכמה דפים בכת"י ועל פרק ל"א פסוק ל"א לא נמצא לפנינו.

אמר והיה הנערה אשר יהיה לה סברה ברה ונקיות אשר אומר אליה המי נא כרך ואשתה הרי מדת הסבלנות, וכדי להנצל משלש אלה הבחינות תאמר וגם גמליך אשקה, הנה באמת זאת היא האשה אשר הוכיח ה' לכן אדוני, ולמה שהקשינו כי שינתה דבריו הנה לא מפני זה נעשה הפך מבחנו ונסיונו, כי אדרכא היא תראנה לו חכמה ומוסר טרף? על מה שם...ב, כי הוא אמר שתה וגם גמליך אשקה, והיא לבלתי השוות אותו עם גמליו הפסיקה הענין, ואחר ששתה אמרה וגם לגמליך אשאב, ועוד יש דבר חכמה וכינה בזה אשר כיוונה אליו כי אולי אם היתה אומרת בהמשך שתה וגם גמליך אשקה כמו שאמר הוא, אפשר שהיה יכול להשיבה שכבר שתו, אמנם היא כיוונה כדעת שלא יהא פנאי להשיב אלא אמרה אחר שתותו וגם גמליך, ובא המהירות אחרי זה לבלי עיוב שום פנאי וז"ש ותמהר ותער כדה אל השוקת באופן שבחמצאה זאת העלימה כל דברי גנאי אשר היו נמשכים מהשקאה זאת ופרסמה טוב שכלה ורזיוותה, ועם זה יאמר והאיש משתאה לה מחריש לדעת לפי שראה בה תוספת חכמה על מה ששאל.

ונתבאר מכל האמור שאליעזר כאשר שם מגמתו לבחינה האמיתית זה וזה עלה בידו ונודמנה לו אשה ממשפחת אדוניו כאשר השביעו, לכן כל אדם הנה הוא ראוי שילמד ממנו וישים לבו אל הבחינה האמיתית ויתפלל אל אלהיו על הזיווג אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש, וכל החזון הזה וככל הדברים האלה ידבר המאמר שהתחלנו, האמנם קודם שנכנס בפתח שער בני אורו נעיר בו קצת דיוקים, ראשונה אמרו כי הוה פתח ריש לקיש בסוטה אמר הכי, אשר מה מקום לפתחתא דא בריש מסכתא דא, ועוד למה י[אמר] כלשון שלילה אין מזווגין, ועוד אמרו לו לאדם דלו מיותר, ועוד למה יביא מאמר רבי יוחנן כאן והלא יותר צודק על מאמר ארבעים יום כנגד יצירת הולד כי הכל הוא שם לפי המזל לתת רשעה לצדיק וצדקת לרשע כפי המזל ועל זה קשה לזווגן כקריעת ים סוף, שבקריעת ים סוף היתה אומרת מדת הדין מה נשתנו אלו מאלו הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז וגו', וזה היה קשה לפני מדת הדין, וכן על דרך זה הוא אמרו (פסחים טז). קשים מזווגותיו של אדם כקריעת ים סוף, וכן הוא קשה לתת רע לטובים וטוב לרעים כפי המזל, ועוד יקשה מאי קאמר איני והאמר [רב] יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד וכו', ומאי קושיא דריש לקיש לא סבירא ליה הכי, ובגמרא יאמרו גברא אנברא קא רמית.

הביאור הנה הרב רבי יצחק עראמה ז"ל פ"א* בענין זיווג ראשון חבור הנשמה והגוף, וזיווג שני ענין הזיווג המפורסם, וקשה לפירושו שכפי דרך התלמוד אינו סובל הפירוש הלז לפי שכיון שהקשו מזה על זה נראה ששני המאמרים מדברים בנושא אחד ולא בשני נושאים אלא בענין ונושא אחד ושני זמנים, כ"ש שכפי הנראה מדבריו שהזיווג המפורסם הוא כפי המעשים, ורבותינו ז"ל נדרו זמן החופה בן שמונה עשרה, ואמרו בקדושין (פס: ע) שהקב"ה יושב וממתין לאדם עד עשרים שנה ואם אינו נושא אומר תפח רוחו ואלהיו כופתו והקב"ה רוצעו**, וקבלה בדינו שאין עונשין בב"ד של מעלה עד עשרים ולמעלה, וא"כ מה מעשיו באותה שעה כרי שיתנו לו אשה כפי מעשיו, ועוד שעל המאמר השני תרצו בגמרא שמא יקדמנו אחר ברהמים, שאעפ"י שכפי הגזרה בת פלוני לפלוני נתנו רשות לקדש אשה אפי' בזמנים אסורים כגון חולו של מועד או כמ' באב וכיוצא שמא יקדמנו אחר בתפלה, וא"כ נראה שהם ז"ל הבינו שני המאמרים בזיווג המפורסם, וחכמי האמת קבלו שהנפשות הם יורדות זכר ונקבה ואומרים

* כספרו עקידת יצחק ריש פ' חיי שרה.

** במשפט זה הורכבו שני מאמרי חז"ל הנמצאים בקדושין כט: וע. וצ"ע.

שנפש הזכר מן הזכר ונפש הנקבה מהנקבה, ועם היות שאלו הם סתרי תורה ודעתנו בזה קצרה, מכל מקום נלמוד שהזכר והנקבה נבראים ויורדים יחד, רצונינו שהנפשות נגזרות ונחצבות בבת אחת ממקומם, ונראה שזה פירוש ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, כי הוא זמן הכאת המפה שאומרים טפה זו מה תהא עליה חכם או טפש וכו', והוא ארבעים יום כמו שקבלו שהזכר נוצר ככל אכריו עד סוף ארבעים יום, ובאותה שעה גזור מי יהיה בת זוגו, וכפי זה אעפ"י שיהיה האדם רב כשנים וכת זוגו קטנה אין כזה סתירה שהנפשות נוצרו יחד, והנקבה נתאחרה לצאת לאויר העולם עד זמן רצוני ית' שתהיה לאיש בן זוגה, ואם תאמר למה לא יזכירו בת זוגו באותה שעה שאומרים חכם או טפש וכל שאר הפרטים, הענין הוא כי זה תלוי בבחירתו שאם ירצה שלא לישא אשה אעפ"י שזוגתו נבראת עמו הרשות בידו להיותו בעל בחירה ולכבל מצות עשה ויהיה בכלל צדיק ורשע דלא קאמר, ועוד שאם הוא גזור עליו היאך יעמידו אותו בדין עסקת כפריה ורכיה אם הוא גזרו, לכן האמת הוא שהוא גזרה מי יהיה בת זוגו ועתה הרשות בידו אם ירצה לקיים את מצותו או להניח אותה, ואם כן האומר ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני וגו' היא גזרה אמיתית וכוללת אין חולק בה שבזמן שמכאים מפת הולד גוזרין נקבתו עמו, וגדול כח התפלה שיכול לכבל הגזרה לא מכל וכל אלא להקדימה וסוף סוף דבר אלהינו יקום לעולם, וכן המשתדל ליקח יופי או עושר הרשות בידו לפי שהוא בעל בחירה ואין מונע לו, אמנם כל דבר חוזר לאיתנו לתנאו הראשון שהתנה הקב"ה וגזר לו בת זוגו.

ואתאן לתרוץ הקושיות שהקשינו, ונקח תירוץ הקושיא האחרונה בראשונה, ונאמר שודאי היא הקדמה מונחת אצל ריש לקיש אותו רבב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד וכו', וכן נראה מהענין שאינו דבר התלוי בסברה לשיהיה מחלוקת אלא קבלה, ועם שיש לו זה בהקדמה מונחת שבת זוגו של אדם היא גזורה אליו מקודם, כי הוה פתח בסוטה ומסתכל ורואה קלקולה אמר ודאי שזאת יצאה מכלל אשה רעה, דנהי שיכולין אנו לומר שבגזרת בת פלוני לפלוני יאונה אשה רעה לאיש טוב ואשה טובה לאיש רע וזה לסבות אשר ידעם הוא ית', אמנם אשה רעה הלזו הוא כמו שאומר בגמרא (יבמות כג:) היכי דמי אשה רעה מקשטא ליה תבא ומקשטא ליה פומא, ואיתא התם (שם כג:) רבי חייא הוה קא מצערא ליה דביתהו כי הוה משבח מידי צייר ליה בסודריה ומייתי לה, א"ל רב והא קא מצערא ליה למר, א"ל ריינו שמגדלות את בנינו ומצילות אותנו מן החטא, ואיתא התם מקרי ליה רב יהודה לרב יצחק בריה מוצא אני מר ממות את האשה, א"ל כגון מאן, א"ל כגון אמך וכו', הנה אלו וכיוצא בהם נאמר שבאים בגזרת ארבעים יום הגז', אמנם אשה זונה שמזנה על בעלה כגון זאת דסוטה, כי הוה פתח בגמרא זו והיה נזכר מעשה הסוטה אמר אין מזווגין לו לאדם אשה כזאת לפי המזל, ויאמר לאדם למי שהוא אדם כשר כדמוכח הראיה כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, ודאי שאין מזווגין לו למי שהוא אדם אשה כזאת אלא לרשע זונה כמותו, ואם יזדווג לו לאדם בקצת מן העתים אשה כזאת הוא כפי מעשיו ר"ל כפי בחירתו אשר זהו מעשיו ולא מעשה הקב"ה, וזהו אמרו לו לאדם למי שהוא אדם כמו שאמר[מרנו], ולפי מעשיו לפי בחירתו כאשר אמר בשמשון (שופטים ד ג) אותה קח לי כי היא ישרה בעיני, והאדם להיותו בעל בחירה בוחר ברע, והנה ראייה הוא הכתוב דאמרינן כי לא ינוח שבט הרשע דהיינו זנות, וזה האדם אשר הלך אחר עיניו כשמשון דפ... אותה מבת זוגו שהוא זונה כמותו כמאמר (עילה יב.) איהו בקרי ואיתתיה בבוציני, וכזה יבא רבי יוחנן צודק אחר מאמר זה וקשה לזווגן כקריעת ים סוף לפי שאינה בת זוגו וזה חמד אותה והפרידה מזוגה ולכן הוא קשה, והביא ראייה נכונה מפסוק

אלהים מושיב יחידים ביתה שבדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, שזהו יחיד שאינו בת זוגה, והיא יחידית שאינו בת זוגו, והשם עושה בית אחד מהיחידים הנו' ומסכים על דם, וכמו שהסכים במעשה שמשון אפי' שהלך אחר מראה עיניו וכמו שאמר (שופטים ד ט) ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא, ואמר מוציא אסירים בכושרות כמוציא אסירים מה מוציא אסירים במצרים היה בכי ושירות בכי למצרים ושירות לישראל כן הדבר הזה בכי לבן זוגה שהפרידה ממנו, ושירות לזה שלקח אותה בבחירה רעה, ובעל המאמר כשמקשה אומר איני והאמר רב יהודה ארבעים יום... לו כמי שחולק עליו, אלא איני והא ריש לקיש לא יכויב אותו דרב יהודה שהזיווג גזור ארבעים יום קודם יצירת הולד ואיך יאמר שהכל הוא לפי מעשיו, ומשני הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני, מה שאומר ארבעים יום קודם יצירת הולד הוא זיווג ראשון שבא לו ראשונה במול, ומה שאומר לפי מעשיו הוא בזיווג שני אשר השתדל לקחתה משום חמדת יופי או עושר, ולנבי אותו דארבעים יום שהוא ראשון שני קארי ליה לזה דלפי מעשיו, ולפעמים זה השני שהוא לפי בחירתו הרעה יהי ראשון בזמן והראשון לפי האמת יהיה שני בזמן שיפגע בבת זוגו האמיתית כי סוף כל דבר לחזור לאיתנו.

נמצינו למדן מכל דרושינו זה, כי כל הזיווגים אשר במציאות יתחלקו לחלקים שמונה, הארבעה מהם צודקים אינם צריכים ביאור, והארבעה הנשארים שנים מהם תלויים בבחירה, ושנים מהם מאתו ית' כמו הארבעה הראשונים, ואולם הארבעה הראשונים הצודקים יחדיו הלא המה אשה טובה ר"ל בעלת מדות טובות לאיש טוב, ואשה רעה בעלת מדות רעות לאיש רע, ואשה כשרה ר"ל שאינה פרוצה כוננת לאיש כשר, ואשה זונה פרוצה לאיש זונה ופרוץ, אלה הארבעה פרטים ענבי הגפן כענבי הגפן דבר נאה ומתקבל מחציתם, ומחציתם זחיר אצל עורב, אמנם הארבעה הנשארים אשר הם כלתי מתיחסים ה... אשה טובה בעלת מדות טובות לאיש רע הנה זה מאתו ית', לפעמים להייש[יר] אותו ולהדריכו בדרך טובה וכמו שאמרו רבותינו חכמות נשים בנתה ביתה זה אשתו של און בן פלת וכרמייתי בסנהדרין פ' חלק (א:), אמר רב און אשתו הצילתו, אמרה ליה מאי נפקא לך מינה אי מר רבא אנא תלמידא ואי מר רבא אנא תלמידא, אמר לה מאי אעביד הואי בעצה ואשתבעי לי בהדיהו, אמרה ליה ידענא דכולה כנישתא קדישתא נינהו דכתיב כי כל העדה כולם קדושים, אמרה ליה טוב דאנא מצילנא לך, אשקיתיה חמרא וארויתיה ואנניתיה גואי אותבה על כבא וסתרתיה למוייה, כל דאתא חזייא הדר, אדהכי והכי אבלעו להו, הנה יש זיווג כמו זה שיציל את בעלה ושדריכנו בדרך טובה על איזה זכות אבות אשר לבעלה, ועוד יש זיווג שני אשר הוא אשה רעה כעסיגית בעלת מדות מנוונות לאיש טוב, הנה גם זה מאתו ית' אל כפרת עונותיו, כמו שאמר בנמרא (עידובין א:): שלשה אין רואין פני גהינם דקרוקי עניות וחולי מעיים והרשות, ויש אומרים אף מי שיש לו אשה רעה, ואיך אשה רעה מצוה לגרשה, ואיך זימנן דכתובתה מרובה, אי נמי אית ליה בנין מינה ולא מצי מגרש לה למאי נפקא מינה לקבולי מאהבה, ועוד יש שני זיווגים אשר הם ברצונו של אדם ואינם בגזרה מאתו ית' דצדיק ורשע לא קאמר, ויש אשר לפעמים תהיה הסכמת השם עם בחירתם כמו בשמשון עם שהלך אחר עיניו ונענש ויהיה הסכמתו ית' להגקם מפלשתים ואם לא היה בוחר זה לא היתה חסרה סבה וזולתה לנקמה הנו', ואלו הזיווגים] הם אם אשה כשרה לאיש זונה ופרוץ או אשה זונה ופרוצה לאיש כשר, אמנם האשה כשרה לאיש זונה הוא אשר חמד אותה ולקח אותה ברצי כסף או כורע נמל חלקו בגן עדן ובחר הטוב והשיגו כפנה הלז, ויש בזה ג"כ הסכמה אלהית לפי אכל עולמו בחייו בהיות לו אשה כשרה שלא תמעל בו מעל, אך לסוף קוברתו והולכת אל בן זוגו, והזיווג אשר הפך זה הוא אשה זונה

ופרוצה לאיש כשר היא אשר אמרנו במאמר הלז אשה לפי מעשיו אשר בחר ברע מחמת יופי או עושר אך לסוף קוברה והולך אל בת זוגו, ובחלק הלז יצדק בומן שהאיש מנוקה מעון האשה ההיא תשא את עונה שהוא כשר ואשתו זונה, אמנם בהפך אם הוא זונה אין מי המרים בודקים אותו, והרבה פעמים זה עלה כלכי מינא כי אמנם זה מוציא לעז על הנשים הכשרות שיאמרו ממאות הן אלא שמומאת בעלה הגינה עליה לשלא תשא את עונה וצריך עיון בזה לפי דעתי, זהו מה שנראה לנו בענין הזיווגים אשר הם סתרי תורה ועומק המושג וברוך היודע ועד.

הכלל העולה לנו מכל זה שמי זה האיש ירא ה' אשר ירצה לפגוע עם בת זוגו ושיזמין לו השי"ת דבר הגון ירבה כתפלה לפניו וישפוך שיחו לילה ויום על ההכין אליו האלהים אשה כשרה אשר היא ראש ואם לכל מיני ההצלחות גופניות ונפשיות, וילמוד מאליעזר שעם כל הבטחות אדוניו שם פניו אל תפלתו ואמר הקרה נא לפני היום, ויראה לי שגם יצחק התפלל על זה שאמר הכתוב (בראשית כ"ג) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב ואין שיחה אלא תפלה (ברכות כ"ו), ובצאתו להתפלל נזרמנה לו רבקה וזהו שאמרתי בנושא, ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כלו[מר] בעבור שיזמין לו האל ית' אשה הגונה והא ראייה שפגע באשתו ח"ש לנוכח אשתו שנזרמנה לו רבקה אשתו, וכמו כן נאמר פסוק זה מושאל על אבי החתן הלז שמה שהתפלל הה"ר יצחק הגו' על זיווג בנו הגו' הוא לנוכח ר"ל שם נוכחיותו ומנמתו אל התכלית האמיתי ולא שום כוונה זולתה וכפרט שאין לו בן זולתו רק שהוא רך ויחיד, ח"ש לנוכח אשתו כי עקרה היא ואחר בן זה נעקרה ולא ילדה עוד ולזה בחרו לבן יקיר זה הבחינה האמיתית, והאל ית' קבל צלותהו ובעותהו ח"ש ויעתר לו ה' שנתן להם... להם בת טובים ממשפחת רם, ויהי רצון מלפניו ית' שיראו ממנו אפי' שהוא רך ויחיד זרע אנשים המורים הוראה בישראל וכן יהי רצון ונאמר אמן



רבי שלום יוסף הלוי פייגענבוים זצ"ל
אב"ד לאקאמס בעל "משיב שלום"

הערות וחידושים בירושלמי שביעית (ג)

המשך פרק ג'

שם הלכה ג' דף פ"ו ע"ב. בכל עושין סיהרין*.

ג"כ תוספתא זאת צריכה ביאור, וע' פ"מ מה שהוסיף אבל ביאורו להא דבלבד שלא יהא בין סהר לסהר כמלא סהר, אינו מובן דכלפי לייא, ואדרכא כל שרחוקים יותר ומ"ז ניכר יותר דאינו מזבל כל השדה, וכפי' מנחת ביכורים בש"ס ווילנא על התוספתא ראיתי דגרים ובלבד שיהא בין סהר לסהר כמלא סהר, אבל אם אין בין סהר לסהר כ"כ מיחוי כשדה אחת ואסור לעשות כשדה אחת יותר מב"ס לת"ק ומח"ס לרשב"ג, אבל ביש כמלא סהר מיחוי כשדה אחר עכ"ד, עי"ש.

ומלכד שקשה לשבש הספרים הדין עצמו קשה שיהא מותר לאדם א' בתוך שדהו לעשות כמה סיהרות ובלבד שיהא ב"ס להס' כמלא סהר, דפשט ההלכה משמע דאסור כשדה א' של אדם א' יותר מב"ס או מח"ס, וגם בר"ש ובשנות אליהו העתיקו הגי' כלפנינו פה ובלבד שלא יהא כו' וגם בלי התוספ' שהוסיף הפ"מ. לכ"ג לפרש בכל עושין סיהרות כו' אפי' ג' חבלים כו', דלא תימא דצריך מחיצה גמורה כמו שרגילין לעשות לשמירת הצאן ואל"כ מיחוי כהערמה והוי כמזבל להדיא ולא כעושה בשביל דיר, ולזבל בהדיא ואפי' לעשות דיר בכוננת זיבול הא אסור, ובג"ל בגליון, ועמש"ש דגם דעת הרמב"ם ז"ל כ"ה וכמבואר להדיא ברדב"ז שעל הרמב"ם פ"ב משמיטין ה"ה עיי"ש, קמ"ל דאפי' מחיצת ארעי ג' חבלים זעג"ז מהני (ולא כהפ"מ דבשביל שבת נקמלה), וקתני עוד דאם רוצה לעשות דיר בב"ס לאו דוקא דיר א' במקום א' שמחויק ב"ס, אלא ה"ה אם רוצה לחלק המקום לכמה דירים קמנים להעמיד עדר עדר לכדו וריוח ישים בין עדר לעדר שפיר דמי אם אינו מדייר בין הכל יותר מב"ס, "ובלבד שלא יהא בין סה' לסה' כמלא סהר" דאו נראה הכל כסהר אחד, אבל אם עושה סיהרות קמנות ובין סה' לסה' כמלא סהר, אפי' כולם בתוך ב"ס, אסור דאו מיחוי כמזבל להדיא כי כן דרך המזבלים מקום מקום בפ"ע גותן כאן מעט וכאן מעט בפזור כמובן, אותו המקום חולב בו גוז בו כו', ר"ל כדי להראות שהכל כסהר אחד הוא, או אפשר דה"ק דאם עושה כל סהר סהר בפ"ע במקום של ב"ס כג"ל ואין בין סה' לסה' כמלא סהר ובאופן שבוה הוא מדייר כל השדה ושפיר דמי אם אין בה יותר מב"ס, והשיוור הלא ישנו ג"כ בין סה' לסה', והרי משייר מקצת וכרתנן במתני', וסד"א דאו אסור אפי' לחלוב ולגוזו ולהעביר הצאן על הפנוי שבין ס' לסה' דאו הוי כמדדייר הכל בלי שיוור דזה אפי' בב"ס אסור וכרתנן במתני' דאם אין בה אלא בית ז"ס כו' (וה"ה באין בה אלא ב"ס דאסור לדדייר בלי שיוור וזה פשוט, וכמדומה שכן ראיתי באחד ממפרשי המשניות שגדפסו זה מקרוב עם פי' מלאכת שלמה), קמ"ל דמותר דהמקום הפנוי שבין סה' לסה' אעפ"י שחולב וגוזו בו ומעביר הצאן עליו עולה לו לשיוור, תני רשב"א אם רצה תוקע כו', כלומר דלאו דוקא כרתנן במתניתין דמניח דופן האמצעי ועושה אצלו עוד ב"ס ואח"כ מניח עוד דופן א' מב"ס השניים ומקיף אצלו עוד ב"ס וכן בפעם ג' עד שנמצא מדייר בית ח' סאין דהיינו אורך ר' על רוחב ק' כזה... ונמצא שאינו יכול להקיף ולדייר רק כסדר הזה דוקא, שאם כתחלה הקיף הסהר המסומן בטבעת בקרן סותר ג' רפנות ומשייר האמצעית

המסומנת כאות א' ומקיף הימנה סדר ב' ושוב סותר ומניח דופן המסומן כאות ב', ושוב מניח דופן אות ג' אבל אם ירצה לעשות היקף ב' קודם היקף א' אינו רשאי שהרי אינו כשום אופן כפי הדופן האמצעי המשואר כמובן, קמ"ל דלא כן אלא תוקע היתר באמצע ועושה סיהרין של ח"ס בד' רוחות סביב היתר התקוע באמצע, והשתא עושה איזה שירצה תחלה כמובן, דאינו תלוי דוקא במחיצה האמצעית המשוארת אלא רואין כאלו יתר תקוע בנקודה האמצעית, במרכז השטח של ר' על ק'.

ומיהו צ"ע אי רשב"א פליג על ת"ק היינו תנא דמתניתין או רב מפרש דבריו דאורחא דמלתא נקט שמשאר האמצעית דאפוכי ממרתי למה ליה, ומוטב שיקף הסהר השני נכח הראשון ממש וישאיר המחיצה האמצעית ולא יצטרך לסותרה וכן תמיד, משיסתור כל הד' מחיצות ויקף הסהר האלכסוני הנוגע בוויית הראשון תחלה, אבל אה"נ אם רוצה דוקא כן רשאי, והסברא לומר דדוקא משייר האמצעית משום דאו מוכחא טפי כעושה רק סהר א' אבל אם יסתור כל הד' מחיצות מיחיו להדיא דעושה סהר חדש, ודו"ק. וכ"ז ביאור נכון לענ"ד ואם שאינו כדרך המפרשים שראית, דמפרשים הא דרשב"א היינו דרשאי לעשות כל הח' סאין בבת אחת, ולע"ד לא נראה כן אלא כמ"ש.

שם הלכה ד' דף ט' ע"א. מראה הפנים ד"ה תלתא זמנין וכו' וא"כ מסודרות הן ג' שורות של תשעה זו* אצל זו וכו'.

ג"ב לא דק בפ' הר"ב והר"ש דפ' שהן גע"ג כרום ג' ר"ל ככל שורה מהג' שורות יש גע"ג וכפ"י ה"א פ' הר"ש על רום ג' היינו שגם בגובה ככל שורה הם ג' אבנים, נמצא ככל שורה מעוקב של גע"ג ע"ג שהם כ"ז וכפ"י ה"ב פ' וכ"פ הר"ב דהא דסיים במשנה שיעורן כ"ז היינו בכלל כל הג' שורות לאו שיש כ"ז בכל שורה והא דתנן על רום ג' דקאי על כל שורה ושורה היינו דגובה האבן כ"א הוא ג"א ונמצא לשון הש"ס דייקא אדרבא כותיה דר"ש פירושא, תלת זמנין מן תשע כוה... שהן הג' מורכבות שבכ"א גע"ג בשטח, והן תשע זמנין מן תלת ר"ל שאם תחשוב השורות לארכן ממזרח למערב הן ג"פ ט', ואם תחשוב לרחבן מצפון לדרום הם ט"פ ג', אבל פ' הפ"מ מגומגם הוא וכמובן לכל מעיין, וא"צ להאריך ברחוקים, ובפרט מה שכתב דבפ"י ה"א פ' הר"ש כמוהו, וז"א דלפירושו הן כ"ז בכלל כל הג' שורות ולפ"י א' הר"ש... הן כ"ז ככל שורה ושורה ודו"ק.

ומיהו הרמב"ם כפ"ב משמיטין ה"ו מפרש כהפ"מ, ולשון המשנה גם לפי א"ש, אבל לשון הש"ס צע"ג לפרש לפ"ז כמובן, אולם בשנו"א גרים תלת זמנין מן תשע או תשע זמנין מן תלת, עיי"ש וא"ש קצת ודו"ק, ויותר תימה יש לפי הר"ש (ועיין בפ' תפא"י) דלאו דוקא שחצבו קודם שביעית והשדה כל כך אבנים וסידרום באופן המבואר אלא דאם יש מקום מגולה מעפר שיש בו כדי לחצוב כ"ז אבנים, הר"ז מותר בשביעית עיי"ש, (וע' בפ' דרכ"ז על הרמב"ם שם בזה), דא"כ מהו זה החשבון דנקט במתניתין ולא בפשימות עד שיהא בו מקום מגולה כדי לחצוב כ"ז אבנים של אמה על אמה ברום אמה או ברום ג"א, ובשלמא לפי הרמב"ם יניחא דדוקא אם כבר נחצבו כ"כ אבנים וגם נסדרו באופן זה או דוקא מינכרא מילתא דמחצב הוא ולא עבודת קרקע ושרי, לא באופן אחר וצ"ע, ודו"ק. והנה בר"ש כתב שכן היה דרכם לסדרם לאחר חציבתם כו', ונראה דר"ל דתנא טעמא קאמר דלכן בעי' שיעור כ"ז אבנים כאלה משום שכן דרך לסדר במחצב גע"ג על רום ג' ולא פחות וכל שאין מקום מגולה כדי לחצוב שיעור

כזה כדי לסדר סידור כזה שהור סידור הפחות שבמחצבים לא שמה מחצב, ודו"ק, וע' בפי שבמשניות מלאכת שלמה.

שם הלכה ה' דף ט' ע"ב. אמר רבי יוסי מתניתא אמרה כו*.

ג"ב עפ"מ. ולענ"ד נל"פ דכאן לא משום דבגדולות יאמרו דלכנין הוא צריך התיורו כדלעיל במחצב ובגדר, דדוקא התם במחצב דניכר שחוצב לכנין ובגדר שהיו כבר בכנין (ע' תפא"י במשנה גדר לעיל) יאמרו כן אבל הכא מהכ"ת דיאמרו דלכנין הוא צריך ולא לסקל שדהו, ועוד רמה נאמר בהא דהמסקל דנוטל העליונות ואפי' קמנות דלא חזו כלל לכנין אע"כ דלא אסרו אלא מה דמוכח להדיא דלתקן שדהו לזריעה הוא עושה אבל אם יש לתלות שעושה לסקל השדה מאבני גנף וצורי מכשול פן תנוף באבן רגלו בדרך הליוכו בשדה שרי דאמו אסור להלך בשדהו בשביעית, וה"נ באבנים שזועזעתן המחרישה וכבר יוכלו להכשל בהן שרי, וסד"א דדוקא אם כבר זועזעתן והן מפוללות בשדה וניסומות ברגלים כלומר שנגרות וניזוקין ממקום למקום הוא דשרי דומיא דהמסקל העליונות של גל או של גרניר דתנינן כסיפא, אבל כל שמחוברות עדיין בקרקע ליכא מכשול כ"כ, מפני שאין רגלי ההולך ודורס עליהן מועדות ונכשלות כמובן, וקאמר דלא כן אלא כל שהן מגולות כל כך שהמחרישה עתידה לזעזען ואינן טמונות בעומק שרי, ודייק לה מרתנן שאם יש בהן שתים של משוי ב' ב' בנ"א הרי אלו ינטלו, והרי אבן גדולה כזאת אפי' אחר שזועזעתה המחרישה אבן מסמא הוא וכמחוברת בקרקע ואינה ניסומת ברגלים להיות מתחלמלת ומכשלת רגלי העומד עליה בתנועתה, וק"ל.

ומה שפירש הפ"מ ר"ה אם יש בהם שתים כו' הרי אלו ינטלו אותן, ונראה דהכין כן ברמב"ם פ"ב משמיטין ה"ט שכתב ג"כ כלשון זה, דדוקא אותן שתים ינטלו ותו לא, ולכן האריך לכתוב עוד הפ"מ וקמ"ל כו' כמובן אבל הר"ש פ' להדיא דינטלו גם כל הקמנות אגב אותן ב' הגדולות, והכריח כן בראיה גדולות לבר הא תנן בסמוך בה"ז אבני כסף באות מ"מ וכו' עיי"ש, וע' ברדב"ז על הרמב"ם שם כיאר גם דברי הרמב"ם כן, ומ"ש אותם ר"ל אותם שהמחרישה ראויה לזעזען עיי"ש, ובאמת תימה על הפ"מ דלהבנתו לא הו"ל לתנא למיתני רק אם יש בהן של משוי ב' ב' בנ"א הר"א ינטלו ולמה תני כלל אם יש בהן ב' אבנים ומה תלוי בב' כל אבן שיש בה משוי ב' בנ"א ינטל, ודו"ק.

וברש"ש ראיתי ג"כ בהנהותיו למסכת זו שנדפסו בש"ס ווילנא בסוף כרך ברכות שמבין ברמב"ם כהפ"מ דדוקא אותן ב' ינטלו עיי"ש וצ"ע, ואולי יפרשו דדוקא אם יש שנים אבל אם רק אחד של משא ב' בנ"א, אפי' אותו א' לא ינטל, וצ"ע למה, ושוב ראיתי בפ"י מלאכת שלמה בשם הר"ש שירליאון דמפרש כאן א"ר יוסי מתניתא אמרה כן אם יש ככל או"א כו', דה"ק ר' יוסי (ומילתא בפ"ע הוא ולא מקושר לדלעיל) דבמתניתין תנן אם יש שתים שיש בהם משא ב' ב' בנ"א ינטלו כולן, אבל במתניתא כלומר כברייתא תנא נפלות על מתני' אלא שאם יש ככל א' וא' משוי ב' בנ"א ינטלו, אבל שינטלו קמנות אגב גדולות לא, עיי"ש שכן נראה להדיא מפ' הר"ש שירליאון אף שאין זה לשינוי והוא הנכון לענ"ד, ומיהו הרמב"ם ז"ל אם איתא דמפרש הכי ופוסק כברייתא לחומרא לא הו"ל לכתוב כלשון המשנה אם יש בהן שתים כו' וכמובן ודו"ק.

והא דר' יעקב בר אידי בשם רשב"ל כו' מפרש ג"כ כמלאכת שלמה שם בשם הרש"ש הנ"ל דהיינו דרשב"ל מפרש למתניתין דוכן גרניר של צרות או גל של אבנים כו' לא לענין שביעית

רק לענין גזל ליטול משדה של אחרים, והיינו דקאמר זאת אומרת כלומר מתניתין מיירי דאסור ללקוט צרורות משדה חברו ולא בשביעית כו' ודו"ק, וג"כ נכון לפי פשוטו.

שם הלכה ה' דף ט' ע"ב. מראה הפנים ד"ה זאת אומרת שאסור ללקט צרורות מתוך שדה חברו וכו'. וכתב שם הכ"מ וכו' וגם עיקרי דבריו אינם מובנים כלל* וכו'.

ג"כ וע' ברמב"ם שלי עה"ג ביארתי יפה דבריו ו"ל.

שם הלכה ה' דף ט' ע"ב. מראה הפנים ד"ה אין בונין מדרגות על פי ניאיות ערב שביעית וכו'. וזה מן הדברים אשר נתקשו לי תמיד בפירושם על סדר הזה דאי מעמא משום הכי הואי א"כ אמאי סתם התנא את דבריו ברין הוה והיה לו לחלק ולומר דבשדה בית השלחין מותר דהא משקין בית השלחין בשביעית*.

ג"כ כוון בזה לדעת הרדכ"ז ו"ל על הרמב"ם כפ"ב משמיטין הי"א יעו"ש.

שם הלכה ז' דף י"א ע"א. רבי יוסי אומר אבני כתף כשמן כל שהן נימלות שלוש או שתיים* על הכתף.

ג"כ נוסחת המשנה במשניות שתיים שלש וא"צ לכלומר של הפ"מ והכי אורחיה דתנא בכ"ד וכדמשני בריש פרק מפנין בבבלי (שבת קכ"רקכ"ז) ד' וה' כדאמרי אינשי, אבל לגי' הפ"מ קשיא דהוי זו ואצ"ל זו, ומיהו גם לגי' שתיים שלש צ"ע, ע' תוס' שבת ס' ע"ב ד"ה השתא וכיומא כ"ג ד"ה שתיים (ושם נסמן בגליון מהגרי"פ ו"ל לכמה דוכתי בתוס' עיי"ש), דהיכי דאין לומר דאפי' טובא דייקנן השתא כו', אפי' בלא זו אף זו וה"נ קשיא השתא נימלות שלש על הכתף שרי נימלות שתיים מיבעיא, וצריך לתרץ כדמתרצו תוס' שם ושם גבי יונק תינוק והולך אפי' ד' וה' שנים, ד' לכריא וה' לכחוש, וה"נ שתיים לאדם בינוני ושלש לגבר בנוברין, ופלא שלא העירו תוס' שם ושם מכאן, ודו"ק.

שם הלכה ז' דף י"א ע"ב. והלא אביאל היה שמו אלא ע"י שהיה זקיננו* מדליק נר לרבים נקרא שמו נר.

ג"כ בקונט' עמודי ירושלים הגיה מלת זקנו דהכא נכתב שנשתרכב מלעיל ומ"ם הוא כאן ועיי"ש עוד.

פרק רביעי

הלכה א' דף י"א ע"ב. המסקל שדהו נוטל את העליונים ומניח את הנוגעות בארץ הרא אמרה שרי*.

ג"כ ע' פי' פ"מ ואינו נכון, ופשוט דסמך אסיפא דמתני' דהמסקל דתנן אם יש תחתיהן סלע או קש הרי אלו נימלו כולן, אלמא דכל דאין הוכחה דלזריעה מיכוין שרי ולא בעינן הוכחה לאידך ניסא שיניח מללקוט הכל כדי שמזה יכיר הרואה בבירור דלאו לזריעה מיכוין מדמניח הנוגעות בארץ, אלא שלא תהא הוכחה ברורה דודאי לזריעה מיכוין כגון בליכא תחתיהן סלע וקש, דאו מדמסקל הכל ותחתונים לא חזו לבנין דאין כל האבנים ראויים לבנין, (דבראויין לבנין כגון אבני כתף הא תנן דכאות מכל מקום וככל אופן שרי), מוכחא מילתא דמתקן ומכשיר השרה לזריעה, וה"נ ככולן נסין מלקט הכל דגדי דליכא הוכחה דלאו לזריעה מתקן, להיפוך מיהא נמי ליכא הוכחה דהא נסין הן, אבל מתני' דהמודל בזיתים אמרה דאסור והיינו נמי סיפא דידה דיגום ולב"ה נמי במחליק דהיינו בנוטל ג' יגום דאע"ג דליכא הוכחה גם במחליק דלעבודת קרקע מיכוין, דודאי איכא נמי דבעי לעצים ואטו אם הזיתים רצופין עד דבעי

להחליק איכא הוכחה דלאו לעצים מחליק, אע"כ כיון דאינו גוממם אלא משרשם אף דבמודל ס"ל לב"ה דגומם וליכא כוזה הוכחה דלתקן עביד דאיכא דמשרש גם לעצים, מ"מ במחליק אסור דבמחליק בעינן הוכחה דלאו לקרקע קמכוין ולכן יגום דוקא, ודו"ק. כנלפ"י ענ"ד נכון. שם הלכה א' דף י"א ע"א. איזהו המודל אחת או שתים הרא אמרה אסור אף כמועד* כן.

נ"ב לענ"ד נל"פ דאהא דחידש ר' יונה דמתוך של חברו מלקט בין גסין בין דקין קאי אי גם כמועד כן דמתוך של חברו מוכחא מילתא דלעצים הוא צריך דאין אדם מתקן שדה של חברו כמו בשביעית, וכמו לענין מלאכת שבת בבבלי שבת דף ק"ג ל"צ דקעביד בארעא דחבריה יעו"ש, או דילמא כמועד לא התירו ללקט את הכל אפי' בשדה חברו, דנהי דליכא משום תקוני ארעא, מ"מ טירחא יתירא הוא וכל משום טורח אסור כמועד, משא"כ בשביעית דליכא איסורא משום טירחא יתירא כ"א משום תקוני ארעא, וקאמר ראשכח תנא כו', אבל לא כמועד כלומר הא דסיפא דמלקט מתוך ש"ח בין דקין בין גסין לא כמועד, אבל הגם הגם פשיטא דשרי כמועד לצורך עצים, וא"ש מה שהניח בנהש"ם בצ"ע הא דמו"ק י' ע"ב, ובטושו"ע או"ח תקל"ו סעיף י', דמבואר דשרי גם כמועד הגם הגם, וגם א"ש דלא אמרו שם במו"ק דכמועד [המען] מיד בשדה חברו מותר ללקט הכל כדרך שאמרו בשביעית, ודו"ק. ובעי תו אף באבנים כן, כלומר בשביעית דשרינן מש"ח אף דקים אם גם באבנים הוא כן, או דילמא שאני עצים דגם דקים מיהא חוו להסקה וכיון דבארעא דחבריה ודאי לאו לתקוני קמיכוין ש"מ דלעצים הוא צריך וגם קסמין דקים מיהא חוו בשעהד"ח להסקה, אבל אבנים דקים דלא חוו לכלום אפי' מש"ח מוכחא מילתא דע"כ לתקוני ארעא דחבריה בעי כדי שחברו יתקן את שלו, וקאמר ראשכח תנא דאף באבנים כן, וכ"פ הרמב"ם בפ"א משמיטין ה"ז יעו"ש, (ובפי' מלאכת שלמה ראיתי בשם הר"ר יהוסף שמחק מספר משניות שלו במתניתין מלת ואבנים יעו"ש, ותימה שלא ראה הירושלמי).

שם. הלב יודע אם לעקל כו'.

וי"ל דאהא דשלא כטובה קאי כפי' הפ"מ, ומיושב קושית הרדב"ז על הרמב"ם שם ח"ל: וקשיא לי היש לך טובה גדולה מזו שראובן מלקט בשדה שמעון ושמעון מלקט בשדה ראובן ונמצאו שדותיהן מתוקנות עי"ש, דהש"ם גופא הכא מתרץ לה, דכיון דמיהא לא מוכחא מילתא כל כך דבעי לתקן בשדה חברו, אלא שבלבו הוא שמח שמתקן את של חברו כדי שחברו יתקן את שלו, מ"מ שרי והלב יודע כו', ודו"ק. ויותר נלע"ד דארסמך ליה קאי דאשכח תני אף באבנים כן דאע"ג דדקים לא חוו לכלום מ"מ כיון דבא[רעא] דחבריה הוא ולא מוכחא מילתא כ"כ שרי אף באבנים ואה"נ דאם מתכוין לתקן את שדהו ש"ח אסור והלב יודע כו' וקושית הרדב"ז מיושבת בתירוצו שם דכתב דלא שרי באמת משל חברו נמי אחר שרכו עוברי עבירה אלא הגם הגם, ור"ל וכיון דבשל חברו הוא תו לא חיישינן כ"כ שילקוט גם הדק ויאמר הגם ליקמתי ודו"ק. ונלענ"ד להעמים תירוצו בלשון הש"ם כאן לעיל דאחר דברי ר' יונה התקינו שיביא מן הקרוב והמצוי, אמר ר' זעירא ראשנה ראשנה מתקימת, ר"ל תרתי בעינן חדא דגם הגם ועוד משל חברו דוקא, וכ"פ בנהש"ם לעיל בשם המפרש ושכ"נ מהרמב"ם ז"ל ודו"ק, וכ"ז דלא כהפ"מ לעיל בד"ה התקינו ובד"ה ליקט בגסין וכמאה"פ ד"ה כראשונה עי"ש ודו"ק.

שם הלכה ב' דף י"א ע"א. ובית הלל אומרים בטובה ושלא כטובה*.

נ"ב עמ"ש עה"ג לקמן דף כ"א ע"ב.

שם הלכה ב' דף י"א ע"א. וכא כן* אמר ר' יוסי וכו'.

נ"ב פי' וכי כא כלומר הכא כן כלומר שרי לחרוש חרישה א' טפי מתמן, וזה נכון יותר מדוחק הפ"מ, (ומיהו שם בסנהדרין א"א לפרש כן ועי"ש מש"ש עה"ג), ומשני תמן בבבלי אין אונס אבל הכא בא"י יש אונס מלכות.

שם הלכה ב' דף י"א ע"א. חד משמד הוה אני עבר חמיתון דמיין קובעתה*.

נ"ב גל"פ מלשון המעמר לכובעות דלעיל סופ"ה דפאה ופי' הרמב"ם שם בפיה"מ דגורן שעושיין על הקרקע מלעיל לא בחפירה נקרא כובע עיי"ש וכש"ם זה שם בהלכה זו וכ"פ הרע"ב שם בפ"י הב' וכ"פ בפ"מ שם לעיל, וקאמר דחד משומד עבר בשמיטה וכמה יהודים רמיין קובעתה פי' מטילין גדישיין וגרנות מפירות שביעית וזה אסור אלא אפי' ספיחיה קוצר מעט מעט ואוכל אבל אסור לעשות גורן כמ"ש רמב"ם ברפ"ד משמיטין והוא מח"כ עיי"ש, ואמר להם המשומד האסמו פירוש ווללים ע' ערוך ערך אסוס שרא לכון מירדי כלומר וכי משום שהתירו לכם לחרוש מלשון רדיא שרא לכון גם לעשות גורן, וזה ברור לענ"ד, וראיתי בנהש"ם בשבת פ"ב ה"א דף ט' ע"א אות ד' עיי"ש נראה דמהרא"פ גרים הכא האיסור שרא לכון מירדי שרא לכון, אבל איני יודע פירושו של מהרא"פ גם לפי גירסתו האיסור במקום האיסמו.

שם הלכה ב' דף י"א ע"ב. חייליה דרבי ירמיה* מן הדא.

נ"ב לפום ריהמא נלע"ד שלא לשבש הגי' (ע' בפ"מ), וכיארור כל הסוגיא לא כהבנת הפ"מ דס"ד דר"י דבומה"ז דבטלה קדושת הארץ בטלה הגזרה, (ע' לעיל במאה"פ ד"ה בראשונה מ"ש כזה), אלא דה"ק מכיון דבשעה שהיתה מלכות אונסת הותרה חרישה בשביעית א"כ י"ל דאפי' בומה"ז שבטל אונס מלכות כבר הותר, וקאמר ליה ר' יוסי וכי איזה ב"ד ביטל כו' כלומר דלא בטלו הגזרה אלא שבהכרח התירו משום אונס מלכות אבל משבטל האונס חזר האיסור, וקאמר דחיליה דר' ירמיה מן הדא כו', דמשום שהותר פ"א בשעת משלחת זאבים הותר ואע"ג דלא עמד ב"ד וביטל, וה"נ כן משהותר משום אונס מלכות הותר, ודו"ק.

שם הלכה ב' דף י"א ע"ב. רבי טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלו שלא בטובה*.

נ"ב ר"ט ירד כו' שלא בטובה, מכאן תימה על גי' הראב"ד ז"ל בפירושו לעדיות ריש פ"ה אין אוכלין אלא בטובה ופי' גזרה משום שאר שני שביעית שיכנס לשרה חברו לאכול חנם, עיי"ש, וממילא גרים הכא נמי כן ולהיפוך דכ"ש לחומרא שאין אוכלין אלא בטובה, וא"כ ר"ט שעשה כב"ש אדרכא ירד לתוך שלו לאכול בטובה כב"ש לחומרא, ולמה חבטוהו כיון שהחזיק להם טובה דממון או דדברים, ער"ן בע"ז פ"ד דף שנ"ד ע"ב ודו"ק, וצע"ג.

שם הלכה ד' דף י"ב ע"א. ואיזהו המידל א' או שנים*.

נ"ב עמ"ש עה"ג לעיל סופ"ג במשנה ראבני כתף כו' שתיים שלש, וגם כאן צ"ל דיש שאין היתר להיות מידל רק א' כגון באינן רצופין כ"כ, דאו אי מידל שנים מיחיו כמכוין לתקון הקרקע, ואם רצופות יותר שרי שנים, אבל שלש לעולם אסור ודו"ק. וכן מפורש כגמרא בסמוך דלא פליגי דתני דבית רבי אמתניתין, אלא דמתני' מיירי ברצופין שעדיין לא דילדלן מעולם רק עכשיו בא לדלדל ולכן אפי' נוטל שתיים, אבל דבית ר' מיירו במידל מכבר, שכבר דילדל פ"א ונטל א' א' מבינתיים ושוב אינן רצופות כ"כ ולכן כעת אינו רשאי ליטול רק א', דכבר דילדל

אחד, וא"כ גם מתניתין דתנן א' או שנים בהכי מיתפרשא, א' בכבר נידלדל פ"א, וב' במידל עכשיו הפעם הראשון, ודו"ק בן ג"ל לכאורה.

אכן עדיין צ"ע לפי"ו בביאור הסוגיא וא"צ להאריך בהקושיות הנופלות בזה כי המבין יבין מעצמו וגם יבינם מתוך הביאור שיבוא, והפ"מ פ' ב' פירושים ושניהם כא' לא טובים, ולא אדע למה לא פירש כפשוטו של הלשון וכמו שפירשתי, הכי כרת ברית את הרוחקים ומוכרח הוא בכל מקום לעקם עלינו את הפשט, גם לא נחית לדייק לשון הגמרא מהו המדל נוטל א' ומניח שמים או נוטל ב' ומניח א', דצריך ביאור למה בנוטל א' אמר ומניח ב' ולא אמר ומניח א', ובנוטל ב' קאמר ומניח א', והו"ל לעשות ד' חלוקות, היינו נוטל א' ומניח א' או נוטל א' ומניח ב', או נוטל ב' ומניח ב' או נוטל ב' ומניח א', ודו"ק.

אבל בירוחן של דברים כך הם, ודרך רוב המדלים לדלדל ב' רצופים מבין הויתים המרצפין כזה... (ולפעמים מחליקין ג' רצופין במרצפים ביותר), אך לא בומן א', כ"א פעם ראשון עושים כן מדלים א' ומניחים ב' כזה... ושוב כפעם ב' אחר זמן מה מדלים השני הסמוך לזה שדילדלו כבר ונמצא שנשאר השלישי, אבל אם בפעם הראשון ידלדל א' ויניח א' כזה... שוב א"א לדלדל בשום אופן שאם יחזור ויעקור עוד א' המסומן בנקודה סמוך לזה שעקר כבר נמצאו ג' רצופים נעקרו והר"ז מחליק והוא רוצה להיות רק מדל, וזה אומרו איזהו המידל כלומר באיזה דלדול עסקינן בראשון שנוטל א' ומניח ב' או בשנים שנוטל כבת אחת ומניח א' נמי שרו כ"ה בלא נימוס, ומשום שיש לפרש מתניתין דתנן איזהו המדל א' או שנים היינו או שמדל א' ומניח ב' בפעם ראשון או שמידל ב' כלומר השני שמידל בפעם ב' אבל במידל בזמן אחד בפ"א ב' ביחד ומניח הג' לא שרו כ"ה בלא שיגום, דאו מיחזי טפי כמתקן ולא כצריך לעצים, והבן.

ומש"ה דייק מסיפא דתנן המחליק ג' זה בצד זה ואי ס"ד דרישא ה"ק איזהו מדל א' בפעם א', או ב' כלומר שני בפעם שני, לא הו"ל למיתני בסיפא רק ואיזהו המחליק שלשה ותו לא, והיינו שאסור ליטול בפעם ג' השלישי שאז נמצא ריוח גדול ומקום חלק לזריעה, (עפ"י המשנה להרמב"ם) והאי זה בצד זה דתני ליטול יתירא הוא, דאפו לא ידעינן דובצ"ז דודאי אי לא זובצ"ז אפי' טובא שרי מכרם גדול זה בכה וזה בכה, והבן. אע"כ דקמ"ל דדוקא ג' זובצ"ז כלומר ליטלם בב"א רצופים זובצ"ז הוא דאסור עד שיגום, אבל שנים אפי' בב"א א"צ שיגום, (וא"ש דלא דייק מרישא ודו"ק), והא דתני רבי נוטל א' ומניח ב' ה"ק דוקא אם דילדל כבר בפעם ראשון (דרבי רוצה להשמענו הדין בכרם שנידלדל כבר ועכשיו רוצה לדלדלו פעם ב'), בסדר הזה נוטל א' ומניח ב' שרי עכשיו בפעם ב' ליטול השני שאצל זה שנמל כבר, אבל אם דילדל בפעם א' בסדר אחר כגון שנמל א' והניח א' כזה... אסור כעת ליטול השני המסומן בהנקודה דנמצא מחליק ובג"ל, וכ"ש אם כבר נטל ב' בפ"א והניח א' כזה... דא"א לו כעת לדלדל, ודו"ק היטב.

וא"ש כל מה שיש לדקדק בסוגיא זו שלא עמדו עליה המפרשים ולא מצאתי למי שהעיר בכל הג"ל, והיינו דתני רבי נוטל א' ומניח ב', כלומר דדוקא כבה"ג הוא דמשכח"ל לדלדל אחר דלדול שדילדל כבר, וזה אומרו והא דתני ר' במידל מכבר, ודו"ק כגלפיענ"ד נכון בזה, ומה שלא פירשתי דרבי רבי בפשיטות דלא שרי רק ליטול א' ולהניח ב' משום דקשה לי דלא משכח"ל כלל בפעם ב' נוטל א' ומניח ב', דאם דילדל בפעם א' בסדר הג"ל נוטל א' ומניח ב', צריך כדילדול הב' ליטול א' ולהניח א' כמובן, ואם דילדל בפעם א' בסדר נוטל א' ומניח א' לא משכח"ל כלל וכמובן ודו"ק. ועדיין צ"ע בדבר זה קצת, ואין לי לפרש הדברים כפשוטן אלא

כרוחק קצת, דהא דקאמר נוטל א' ומניח שתים היינו מתוך שתים א' מזה וא' מזה ולא כלשון נוטל שתים ומניח א', וא"כ א"ש הכל בפשיטות דה"ק או נוטל שתים בב"א ומניח א', או שנוטל א' ומניח שתים כלומר מזה ומזה, ושוב בפעם הב' נוטל עוד א' מבין שתים ונמצא שניטלו ב' ונשאר א', ודו"ק, וכמו שפירשנו לעיל, דמתני' בנוטלן בב"א לכן תני או שתים ורבי מיירי בכבר נטל פ"א והשתא מדלדל פעם ב', והא דלא דייק מרישא נ"כ כנ"ל די"ל במתניתין נוטל א' או ב' ר"ל לא בב"א אלא כלומר א' בפ"א, או שני בפ"ב, אבל ב' בב"א ע"כ צריך ליגום והכל כנ"ל וא"ש, אלא שדחוק קצת לפרש נוטל א' ומניח ב' דהיינו מזה אחד ומזה אחד דא"כ גם בנוטל ב' הול"ל ומניח ב', היינו מזה א' ומזה א', וכן קשה דהול"ל נוטל א' ומניח א', ומ"מ שוב עיינתי בפ"י מלאכת שלמה וראיתי שמביא הירושלמי בקצרה ומפרש כן דרבי מיירי בכבר דילדל פ"א ולכן אינו נוטל כעת בפעם ב' רק א' מתוך שנים, עכ"ד ועיי"ש ונתכוון למ"ש בתוספות מלות "מתוך שנים".

שם הלכה ט' דף י"ג ע"ב. רבנן דקיסרין אמרי קמני נזים וחיילותיו של נ"ג לא חיין ולא נידונין.

נ"ב לעיל פ"ט דברכות ה"א ודו"ד רפ"ג ע"ש.



חידושי תורה

הרב שאול אלתר

בסוגיא דשביעית משמטת את השבועה

שבועות מ"ח: - מ"ט.

א

בממונות שאין בהם שמיטה, נימא דקמ"ל קרא בממונות הנשמטין דגם שבועה נשמטת, שהרי לשי' ר"א ממיץ היה מקום לומר כיון דלא פקע הממוץ אלא המלוה צריך להפקיעו ולשמטו, יש למלוה זכות לתבוע שיודה לו הלוה בחוב, ואז הוא מצדו יפקיעו וישמטו, וכל שהלה מתכחש לחובו א"צ לשמט לו, (וכ"ש שהי' מקום טעות, כס"ד דרא"מ, דאין כלל חובת שימוט והפקעה, רק איסור לתבוע) ומשא"כ לשא"ר דהוי אפקעתא דמלכא מיד בסוף שביעית, ואין תלוי ברו"ד שביניהם, ואולי סו"ס פשוט לן אף ליראים דל"ש לתבוע שבועה בכה"ג, [והא דנקטו מרדכי ומאירי הקפת חנות, ולא שבועת שותפין דמתניתין, משום דמיירי בצריכותא דקרא ושבועות דפרקין הם מדרבנן, ומיהו הומ"ל שבועת שומרים, וי"ל], ומ"מ קשיא לשי' מרדכי, מתוספתא דמייתו קמאי, דכל שאין הממוץ נשמט אין השבועה נשמטת, וצ"ע.

ב

ובר"ן ורשב"א ושאר בסוגיין תירצו דמיירי בחוב הלוואה דמשמט, ואעפ"כ כיון דכפר קודם שביעית אין משמטת, וקמ"ל קרא דהשבועה נשמטת, והנה הא דמלוה שכפר בה אין משמטת, מבואר באחרונים ב' טעמים, (א) בגידו"ת שער מ"ה ובחרי"ם חו"מ סי' ס"ז סק"ב ובחי' הגר"ח פ"ט משמו" דכיון שכפר שוב אין יכול לנוגשו

תנן בפ"ז דשבועות דשביעית משמטת את השבועה, ובגמ' מ"ט. יליף לה מקרא דדבר השמיטה דאפילו דיבור משמטת, ותמהו הראשונים היכי משכחת להאי דינא דשימוט שבועה, הא כיון דנשמט החוב, ממוץ אין כאן שבועה אין כאן, ובמרדכי ובמאירי תירצו דמיירי בגוונא דאין שביעית משמטת, כגון הקפת החנות, ולכאורה תמוה דבכה"ג דאין בממוץ דין שימוט, אמאי השבועה נשמטת, דהא כל דין שימוט השבועה נובע מקשר השבועה לחיוב ממוץ, וממוץ עצמו לא נשמט, וצ"ל דע"כ גזה"כ דכל השבועות נשמטות בלי קשר לסוג הממוץ, [והנה מהאי קרא דדבר השמיטה, ילפי' בסוף מס' שביעית דצריך לומר בפיו משמט אני, ואיך ילפי' מינה בסוגיין לשימוט שבועה, ועכצ"ל שקולין הן ויבואו שניהם, אך לפ"ז לא נוכל לומר כמ"ש דהוי גזה"כ, דמנלן לחדש כן, כיון דצריך לדרשה אחריתא, וי"ל, ועי' תשו' רדב"ז אלף רפ"ה], ואכתי ילה"ע כזה, דדברי המרדכי הם בשם ר"א ממיץ, והוא ס"ל בספר יראים רע"ה דשמיטה לאו אפקעתא דמלכא אלא המלוה צריך לשמט (ומריש הוי ס"ד שם דאף המלוה א"צ לשמט אלא דאסור לתבוע אף שהחוב קיים), וא"כ עד שנחדש מכח קרא גזה"כ מחודשת דשבועה נשמטת אף

נשמט דבר נגישה הוא, וקרא דרבר השמיטה בעי' לשבועת מובמ"ק דהממון אין נשמט בה דלאו בר נגישה, ומ"מ מתני' שפיר נקט בסתם שביעית משמטת דשבועה, דבכל השבועות אין נשבע, ע"כ נלע"ד דגזה"כ כיון דתחלת התביעה הוי ממון הלואה, אף דהשתא נהפך לגזלה, מ"מ שבועה נשמטת, דשבועה קאי על עיקר המעשה והעובדא דהוי בהלואה, ולא דמי לכל ממון כהקפת חנות וכיו"ב דמעיקרו אין משמט, ולהא בעי' קרא.

ג

בתשו' רשב"א ח"ב סי' שע"ג, פי' מתניתין דמיירי בנשבע לפרעו ועבר שמיטה, ולולא קרא ס"ד נהי דשמיטה משמטת חובו מ"מ כאן שנשבע יחוייב לפרוע מחמת שבועתו, ואף דהמלוה צ"ל משמט אני, מ"מ יחוייב לומר אעפ"כ מחמת שבועתו, קמ"ל קרא דמשמטת, עכת"ד, ולכא' תמו', הרי נשבע לפרוע חובו, וכיון דחוב אין כאן פקעה שבועתו, והרי הרב גופו אומר כן במיוחסות סי' רנ"ו דבכה"ג אין עובר על שבועתו, [ובהגרעק"א לחו"מ סי' ס"ז ציין אהרדי הני ב' תשובות, אך לא בדרך קושיא], ועוד, אף אם נימא דהוי כנשבע לתת לו הך דמים אף אם אינו חייב, אמאי כ' רשב"א דהמלוה צריך לומר משמט אני, הרי אין משלם מטעם חוב אלא מטעם התחייבות מתנה ע"י שבועתו, [ולשי' יראים דאין החוב נשמט מאליו, יש להבין פירוש זה, אך מהמשך ד' הרשב"א באותה תשובה נראה דס"ל דהוי אפקעתא דמלכא], ועוד, אמאי נקט רשב"א בנשבע לפרוע חוב, לימא בנשבע ליתן מתנה דקמ"ל דשבועתו נשמטת, ודוחק לומר דשבועה ליתן במתנה חוב שנשמט שאני, וצ"ל דוודאי אם החוב נשמט תו לא חלה שבועתו, אלא דס"ד דעצם החוב לא ישמט ככה"ג דרמי עלי' נמי שבועה לפרוע, דדווקא חוב גרידא בלי תוספת חיוב שבועה נשמט, ולזה צריך קרא, ושפיר דן הרשב"א דכיון דהמלוה צריך

שנית, וכל שאינו בלא יגוש אינו משמט, ב) בחיהרי"ם ס"ז סק"ג ואבנ"ז חו"מ סי' א' וחלק"י חו"מ סי' ח' דכיון שכפר נעשית גזלה, וגזלה לא משמטת, [וברשב"א בסוגיין מפורש כטעם ראשון, אך הרשב"א כ' הך דין דמלוה ונעשית כפרנית מדנפשיה ואף נסתפק בו, ושאר הביאו דהך דין מפורש בירושלמי גיטין רפ"ה, וריהטת הענין בירושלמי משמע כטעמא בתרא, מדמדמי לה לדינא דמלוה ונעשית כפרנית גובה מעידית כגזלה, ולטעם הראשון צ"ל דלאו מחדא טעמא ניהו], והנה לטעמא קמא ניחא הא דשבועה נשמטת, דכעצם ממונא נמי בר שימוט אילו הורה בו, רק דכל דכופר בו א"י לנוגשו, אך תביעת שבועה שפיר נוגש בו וע"כ נשמטת, אך לטעמא בתרא דהוי כגזלה, א"כ גם שבועתו לא תשמט, ככל ממון שאין נשמט לשיטתם דלא כמרדכי, וצ"ל כמ"ש באבנ"ז חו"מ, דאף דנעשית גזלה לא פקע חיוב מלוה מיני' וחייב משום שניהם, וע"כ הממון אין נשמט מצד חיוב גזלה אך השבועה שייכת רק לחיוב ההלואה, דמצד חיוב הגזלה חשיב קדמה הודאה לתביעה ע"ש באבנ"ז, וע"כ השבועה נשמטת, אמנם עדיין לא ניחא בישוב זה, חדא דלמה לי קרא, הרי על חיוב גזלה ליכא דין מובמ"ק דקדמה הודאה, וחיוב הלואה שנשמט, א"צ קרא כיון דממון ליכא שבועה נמי ליכא, (ודוחק לומר דקרא מלמדנו דחיוב ההלואה נשמט, דלא נימא דע"י דחיוב גזלה לא משמטא גם ההלואה לא משמטא), ועוד דהאי טעמא סגי לשבועת מובמ"ק אך בשבועת עד אחד ל"ש האי טעמא, (ונהי דרשב"א שכי' להדיא דשבועת ע"א נמי משמט, ל"ק, דהא רשב"א ס"ל כטעמא קמא וא"צ לביאור אבנ"ז, מ"מ סתימת שא"ר (חוץ מר"ן) משמע בכלהו שבועות מיירי מתני'), [ואולי עפמש"כ הראשונים בכ"מ, דעד א' כל שלא נשבע נגדו חשוב כשנים, וא"כ מה שיכול לנוגשו שבועה ע"פ ע"א חשיב כתביעת ממון (ועי' זכר טוב סי' ח' סקי"א), ובכה"ג גם הממון

לומר משמט ולמלוה יש כאן רק חוב גרידא דחייב השבועה הוי בין הלוח למקום, שוב לא שייך לחייבו ללוה לפרוע אף בלי קרא, וכי דמ"מ מצי אמר אעפ"כ, ותלוי בלוה אם יהא שימוט, ומצדו הוי שפיר חוב שיש עליו שבועה, וע"כ לא ישמט, קמ"ל קרא, ולפ"ז אין הפסוק מלמדנו דשבועה ליתן מתנה משמטת, רק בכה"ג שנשבוע לפרוע חוב, קמ"ל קרא דהחוב נשמט ולא שאני משאר חובות, [ולפ"ז מוכח, דשרי ללוה לומר אעפ"כ מדין פרעון חוב ולא מדין מתנה, עי' בפ"י משנה ראשונה סוף שביעית, דאל"כ השימוט תלוי במלוה, ופשוט בלא קרא דמשמט], ולשון הרשב"א משמע דלגבי המלוה דליכא שבועה משמט ולגבי הלוח דאיכא שבועה אין משמט (לולא קרא), אך אין מובן איך שייך לחלק לחצאין השימוט, וע"כ כמש"כ דהנדון אם יחול שימוט לגבי שניהם או לא, ועדיין צ"ב.

ד

בר"ן בסוגיין, אחר שביאר דאיצטריך קרא במלוה כפרנית דלא משמט, כתב לבאר כיון דמקצת שהודה נשמט שוב הוי ככופר הכל שאינו נשבע, ופשוטן של דברים דבא ליתן טעם אמאי השבועה נשמטת, וכן פירש בחיהר"ם חו"מ סי' פ"ח רסקי"ט ובמנחת חינוך סוף מצוה תע"ז, והקשו להאי פירוש, חדא, כיון דאיכא גזוה"כ דשבועה נשמטת, מה הוצרך ר"ן ליתן טעמא לקרא, ועוד, דלפי טעמא דר"ן דהוי כופ"ה, אמאי הוצרכנו לקרא דדבר השמיטה, ועוד תמהו, אמאי קרי ליה הר"ן כופר הכל, הרי בשעת התביעה הוי מובמ"ק, ורק לאחר מכן נפטר ע"י השמיטה, והוי כמובמ"ק שפרע הודאתו, דודאי לא נפטר משבועה על כפירתו ככופ"ה, וכהגרש"ש לשבועות מ"ה. הבין דהר"ן קשיא לי בגזוה"כ, דשמיטה שייכא דווקא בחוב ממון, ואיך לימא דתשמט שבועה, וע"כ הוצרך ר"ן לבאר דהוי שימוט בממון שהודה, וכי רש"ש דאי משום הא, לא קשיא, דפשוט דשבועה

השבועה דמעיקרא, מ"מ אחר שמיטה יחזור ויתחייב שבועה שנית, דהא אכתי קיימו ההודאה והכפירה, לזה הוסיף הר"ן כיון דהודאה נשמטת שוב הוי ככופר הכל, ומיושבות כל הקו' על הר"ן, ולדרך זו גם שבועת ע"א נשמטת מקרא, רק דמובמ"ק הוצרכנו לתוספת ביאור הר"ן, אמנם דרך זו דחוקה בלשון הר"ן, דמעיקרא הו"ל לבאר שבועה נשמטת (שהזכיר בסוף דבריו) ואח"כ הו"ל להוסיף דהשתא הוי כופר הכל (שזה קאי על התחייבות חדשה כשבועה) ואמאי הפך הסדר, ובפרט לנוסח כחי' הר"ן "דכיון" במקום "כיון" שכר"ן על הרי"ף משמע דהוא המשך וביאור ללימוד הפסוק דמשמט חיוב שעבר, וגם סו"ד הר"ן דשבועה הבאה מכוח הממון נשמטת, צ"ב רמה לנו לקשר השבועה עם הממון דהודאה הנשמט, [ואף די"ל דאתי לאפוקי מקו' הרש"ש הנ"ל ריש אות ד', מ"מ לא הו"ל לנקוט כיון שהממון בה"א הידיעה והו"ל כיון שממון נשמט], גם עצם הסברא דשייך להתחייב שנית על שבועה שנפטר ממנה האריך בחיהרי"ם טובא אם אמרינן כן.

והנה כחי' הגר"ח שם הקשה על הר"ן (לביאורו), דבלא"ה ל"ש שיחזור ויחוייב שבועת מובמ"ק דהא קדמה הודאה לתביעה, ותירץ דאף דהחיוב נשמט מ"מ הטענות והתביעות קיימים, ול"ח קדמה הודאה, עכ"ד ע"ש, והנה קושייתו תמוהה דהא הר"ן עדיפא מיני' מתרץ, דכופ"ה דין ברור דפטור ומשא"כ קדמה הודאה איפליגו בה קמאי, ואף דעסקינן בשי' הר"ן והוא הזכיר הך דינא דקדמה בסתמא בלי חולק, מ"מ אינו דין המפורש להדיא בגמרא כדין דכופ"ה, וביותר תמוה דהא דקדמה הודאה לתביעה פטור משום דלא נחשב תו למובמ"ק בהודאה כי האי והוי ככופ"ה, ואם על כרחך לדון מצד כופ"ה, א"כ פשוט טפי תי' הר"ן דע"י שימוט הודאה הוי כופ"ה, וצ"ל דמ"מ קשה בהודה במקצת שאין משמטת כגון פקדון והקפה או שכתב פרוכבול וכפר בחמשין דהלואה, דבכה"ג

דדבר השמיטה, ומ"מ לומר דגזה"כ גרידא אי אפשר כמשנ"ת לעיל, ע"כ צריך לטעמא דר"ן (וע' תו' שבועות כ"ב: ד"ה איבעית), ומיושבים כל הקושיות, [אלא דלשון הר"ן שחזר והאריך בדבריו דכיון שהממון נשמט גם השבועה הבאה מכוחו נשמטת ולא סגי ליי' במה שכבר ביאר דהוי כופ"ה, משמע דאין הפסוק בא ללמד בגדרי מובמ"ק דכה"ג דנעקר חיובא חשיב ככופ"ה, אלא הלכה כד"ן שימוט, דהשבועה נשמטת אף דממון דכפירה לא נשמט, מ"מ שבועת מובמ"ק תליא גם כממון דהודאה, וע"כ אין ללמוד מזה לשאר שבועות כשהממון אין נשמט, ולפ"ז ביטול ועקירת החיוב במה שהודה אולי אין פוטרו משבועת מובמ"ק דווקא כאן מצד שימוט השבועה, וא"כ קשה תחילת הדברים בר"ן דקרי ליי' כופ"ה, ויש לעיין בהודה בחמשין דהלואה וכפר בחמשין דפקדון, והלואה נשמטת ופקדון לא משמט, ואם הוי הפטור מטעם כופ"ה, גם בזה הוי כופ"ה, אך אם הוי דין מיוחד כשימוט השבועה, בכה"ג דפקדון לא משמט נימא דגם שבועתו אין נשמטת, א"ד דמובמ"ק אזלי' נמי בתר ממון ההודאה כדהכא, (דהא להר"ן לא ס"ל דבכפירה יש לחלק בין הממון לשבועה מצד לא יגוש), וצ"ת], ולפי אחרונים הנ"ל הוי דין זה דשימוט שבועה דווקא בשבועת מובמ"ק ולא בשבועת ע"א, (וזלת למשנ"ת באות ב', דשבועת ע"א בלא"ה משמט ול"ד למלוה ונעשית כפרנית ומסתייע נמי מלשון הר"ן דמתחלת דבריו נקט מובמ"ק דווקא), ועי' לקמן אות ז'.

ה

אמנם בחיהרי"ם ס"ז סק"ב וחי' הגר"ח פ"ט משמו"י וקוב"ש כתובות אות שכ"ב נקטו דרך אחרת בר"ן, דלעולם טעמא דשבועה נשמטת הוא מקרא דדבר השמיטה, ואף דהממון לא נשמט מ"מ בשבועה איכא לא יגוש, וכשא"ר בסוגיין, אלא דקשה לר"ן נהי דשמיטה הפקיעה חיוב

הר"ן בשבועות (כ"ד. מדה"ר) מבאר דהפטור דקדמה הודאה לתביעה פטור הוא משום דיצתה הודאה בפטור ע"ש, וא"כ ממנ"פ, כאן בשעת הודאה יצתה לחיוב, רק אח"כ נשמט בשביעית, ואם כה"ג ל"ח יצתה בפטור, מה לנו אם צריך תביעה שנית, הא אין הקפדת התורה שלא תקדם הודאה בכל ענין, ואם נימא דכיון דבשביעית פקע חיובו חשיב יצתה בפטור, א"כ מה יועיל התירוץ דהתביעה קמייתא לא פקעה ולא נשמט הטענות, סו"ס יצתה בפטור, וי"ל.

ו

ברשב"א בסוגיין, אחר שחידש מדנפשיה דמלוה שכפר בה אין משמטת, הקשה מהמבואר בסוגיין דלוה ערב שביעית אין יכול לגלגל במוצאי שביעית שבועה על ההלוואה, דהממון נשמט, והרי כופר בו, ותירץ דנוכל לאוקמה בשלא תבעו ולא כפר בו קודם השביעית וכה"ג משמט שפיר, והניח בצריך עיון, ובחיהר"ם ס"ז סק"ב הבין דלא ניחא לי' לרשב"א בהאי תירוץ, דא"כ פשיטא דאין מגלגלין כיון דהממון נשמט ואין מה לתבוע, אך ה"י אפשר לפרש דעצם הך חילוק בין תבעו וכפר או לא תבעו, לא ניחא לי' לרשב"א, דסו"ס גם בלא תבעו הא אין לתובע ראיות ואינו בלא יגוש, ואם דילמא יודה א"כ גם בתבעו וכפר כן, אך באמת שא"ר מ' דס"ל האי חילוקא, דו"ק בלשונם, ולא מיבעיא אם טעם נעשית כפרנית משום דהוי כגזלה כמ"ש אות ב', א"כ כל שלא כפר לאו גזלה הוא, רק אף לטעם דליכא לא יגוש, (וכמו שצידד רשב"א עצמו לחלק בכך אף דס"ל טעמא דלא יגוש), חדא, לפמש"כ תוס' שבועות מ"ה: ד"ה כי, דכל שכבר כפר אינו מודה כ"כ בניקל, וגם מצד עצם הדין, כל דלא תובע א"א לומר דאינו ככלל לא יגוש, עד שיתבע ויכפור דאז אמרי' דבלי ראייה אינו ביכולת נגישה, [והי' מקום לפרש הצ"ע דרשב"א, לא משום דלא ניחא לי' בתירוץ, אלא דעצם היסוד דמלוה שכפר לא משמטא, אינו ברור

ל"ש תי' הר"ן דנשמטה הודאה (כמ"ש חהר"ם ס"ז סק"ב) רק התירוץ דקדמה הודאה, (ומש"כ הגר"ח בתי' דמשמטת חיוב, כוונתו חיוב שבועה דכפירה ולא חיוב ההודאה), ולכאורה מה שייך כאן קדמה הודאה, הרי קודם שביעית ה"י תביעה והודאה במקצת, ואף שביעית לא שימטה את הכפירה (ואף את ההודאה לפמשנ"ת דכאנו לתרץ בגוונא דלא משמט הודאה), רק חיוב שבועה נשמט, וצ"ל דס"ל שאין חיוב שבועה חוזר ומתחדש עליו אחר שנשמט (אף דהודאה וכפירה במקומם עומדים) אם לא יתבענו מחדש אחר שביעית את כל המנה או עכ"פ חלק הכפירה והיא התביעה דמחייבתו, [ואם לא בעי תביעת ממון שנית, אף דצריך לתובעו אשתבע לי שבועת מוכמ"ק, לא נראה דכוה לבד יש חסרון דקדמה הודאה, ובכל שבועה דאורייתא א"צ תביעה להשביע כמ"ש מאירי שבועות מ"א., אך כאן דחוייב ונפקע אולי צריך לתבוע שבועה שנית, ומה שדגו תומים ונתהמ"ש רס"י צ"ו בתבעו בקטנות והודה במקצת וחזר ותובעו בגדלות דהוי קדמה הודאה לתביעה, אף דלענין ממון מהני תביעה דקטנות והודאתו מחייבתו, ל"ד לכאן, דשם הוי חסרון בתביעה, לא מיבעיא לקמאי דס"ל דטענת קטן הוי כשמא אלא אף לסוברים דגזה"כ הוי, עכ"פ בעי' תביעת ממון חדשה בגדלות, ומשא"כ הכא אם סגי בתביעת שבועה לבד] ומה שחוזר ומודה אחר תביעה שנית, ל"מ, כמ"ש חיהר"ם ע"ה סק"ה, ותי' הגר"ח דרק החיוב נשמט ולא הטענות ותביעות, אין הכוונה כשגוף הממון נשמט, דפשוט דאם ממון ליכא ל"ש תביעות וטענות, רק בגוונא שנתבאר דלא נשמט המלוה שכפר (ולא המקצת שהודה כנ"ל), רק חיוב השבועה, וע"ז מחדש דא"צ תביעת ממון שנית להשביעו דלא פקעה תביעה קמייתא, [ומתבעו קטן אין להוכיח דבעי' תביעה שנית, דשם וודאי תביעה גרועה וכנ"ל], וילה"ע דעסקי' הכא בשיטת הר"ן, והרי

נשמת והשבועה על הכפירה נשמטת, דהממון אינו בכי יגוש והשבועה הוי בכי יגוש, וא"כ התינח בשהי' חייב איזו שבועה, שייך לומר דחיוכי שבועה בכלל נשמטו גם לעתיד, אך בכופר הכל דאין יכול לנגשו כלום, דלא הממון ולא השבועה בר נגישה, וליכא שימוט כלל, וצ"ע, [ובכלל י"ד, דאף אם מהני שימוט שבועה על העתיד, דלא יועיל למנוע גלגול, דגלגול אינו חיוב עצמי, אלא אגב שבועה אחרת נשבע נמי אהא, ולעולם נגלגל עליו ולא יועיל פטור, ואכמ"ל], ועיי' ר"י מיג"ש בסוגיין בנעשה שותף ע"ש, ועולה מדבריו דשבועת שותפות מדרכנן לא קרינן ב"י לא יגוש ולא משמטא, [וה"ה כל שבועה דרבנן, אף בתובע ברי, ומה שנקט בראש דבריו "ודאי", קאי על חוב המבורר וודאי לב"ד], (ולא ס"ל כשא"ר דשותפות אינה בכלל שימוט אף בגוונא דמורה), אך צ"ת פ"י בסוגיין, דסוגיין מיירי כחלקו, וליכא אף שבועה דרבנן (דאם לא חלקו, מה צריך גלגול, ואולי לרבותא נקטי' דאף גלגול דאוריתא א"י לגלגל), ומנלן דאף בחייב שבועה מדרכנן לא משמטא, וצ"ע.

ז

כתשו' רדב"ז סי' אלף רפ"ה, פירש הר"ן כדרך שכתבנו באות ד', והקשה עליו א"כ בתר דנתקן היסת, לא תועיל שביעית לשמטה, דהא לר"ן טעם השימוט רק במובמ"ק, [ולכאוי' תיקשי ל"י משבועת ע"א שהיתה בזמן המשנה, דהא בהסת י"ל אה"נ דלא משמטא ולא קשה מסתימת המשנה שקודם היסת, ואולי כמש"כ לעיל אות ב' דשבועת ע"א שאני דודאי משמטא], וכי רדב"ז דלא כהר"ן רק גזה"כ דמשמטת, [ולכאוי' אכתי קשיא מהיסת, דנהי דגוה"כ, מ"מ יחזור ויתבענו אחר שמיטה שבועת היסת, צ"ל או דאה"נ ורדב"ז מיירי רק משימוט השביעית, או דכל דנפקע שבועה א"י לחזור ולתבוע שנית כמ"ש חהרי"ם, או דמשמטת גם שבועות עתידיות כמשנ"ת].

אצלו, דהא מדנפשי' קאמר ל"י ולא הזכיר הירושלמי דמייתו קמאי, ואי משום ההוכחה משביעית משמטת שבועה, הא יש לפרש כרשב"א בתשובתו הנ"ל אות ג'.

ובתשו' הרשב"א ח"ב שע"ג כ' דברייתא דלוח ערב שביעית, א"א לאוקמה בגוונא דהממון נשמט, דא"כ אמאי אמרי' אתיא שביעית אפקעתה לשבועה, הא פשיטא כיון דממון אין כאן שבועה אין כאן, [ולא ניח"ל לפרש כמ"ש בחידושו דאפקעתה לשבועה לאו דווקא, רק הכוונה אפקעתי לממון, וכ"ז דווקא לגירסת הרשב"א בסוגיין (כג"י הר"ח) "אפקעתה לשבועה", אך לגירסתנו דקתני "אפקעתי" סתם, שפיר מתפרש הפקעת הממון (וכן נמי משמע לשון זכר "אפקעתי"), אם לא מצד דגם זה פשיטא כחהרי"ם הנ"ל], וע"כ פירש בתשובה דמיירי בכפר, והממון לא נשמט, רק השבועה נשמטת, וכן משמע להדיא בפ"י ר"ח בסוגיין, ולכאורה, התינח אם ה"י מובמ"ק וחייב שבועה, ונשמט חיוב שבועתו ע"י השמיטה, שפיר מצינו לומר דאף אם יבוא לגלגל אחר שביעית, לא יועיל, אף דהממון דכפירה לא נשמט, ויש עתה מחדש סיבת שבועה ע"י גלגול, מ"מ כיון שכבר ה"י מחוייב לברר טענתו כשבועה ונשמט החיוב, אין לחייבו שוב על הך טענה לבררה אף ע"י סיבת חיוב חדשה, וכן יש לפרש בכונת הריטב"א בסוגיין שביעית משמטת אף מגלגול העתיד לבוא אח"כ, היינו בשהי' מחייב שבועה ונשמטה, אך הרשב"א משמע דמיירי בכופר הכל, ובזמן הברייתא ה"י פטור מכלום, ומפורש בתשו' הרשב"א ח"ד סי' ר"ח דה"ה בכופר הכל, תמוה, איך תשמט השביעית חיוב העתיד לבוא אח"כ, ומיהו הא לא קשיא, דחיוב שבועה אינו דין בפני עצמו, וקשור הוא עם הממון, וכיון דחיוב הממון כבר ה"י, נאמר דשמטתו שבועה להאי ממון לענין שבועה עתידית, אך הא תקשי, דמפורש ברשב"א בחי' ובתשובה, דטעמא דהממון דכפירה לא

הרב משה ירושלמסקי

בענין פרוטה דרב יוסף והמסתעף (ב)

מחוייב לשטוח ולנער והוי ש"ש ע"י פרוטה דר"י ותי' כיון דהבעלים לא הוקפדו בנתנו לגוי והגוי לא ישטחנה וינערה כמו כן הישראל פטור לשטוח ולנער והק' התומים דהכא בע"כ הוצרך למשכנו אצל עכו"ם וא"כ בוודאי יש עליו מצות השבת אבידה, ומיפטר ע"י פרוטה דר"י עיי"ש מה שתי' ואח"כ הביא דברי הריטב"א הנ"ל דכאן כיון דמתחלה לא קיבלו שמעון למצוה, א"כ אף שטוח וניעור לא משווי' לי' ש"ש, ע"כ. והכא מתחלה כשקיבלו הוה על דעת ליתנו לעכו"ם, ובוודאי לא הוה כאילו התנה שלא יתחייב בשמירת החפץ להיות ש"ש, אלא כיון דתחלת קבלתו לאו לשם מצוה, אף שג"כ לאו כאילו התנה מיפטר משמירת ש"ש, דלא קיבלו לשם מצוה.

וכן בתומים ס' ע"ב סע' ה' סק"כ, דמי שנתמשכון ע"י נאמני הקהל על חלקו המגיע מפייס ונגנב המשכון אין לקהל ולא לנאמנים דין ש"ש, ובש"ך ס"ק ל"ד הק' דהו"ל ליחייב כמו ש"ש על גו"א דנהנה פרוטה דכשהחפץ תח"י מחייב לשטוח ולנער ומיפטר ליתן פרוטה לעני והוי ש"ש, ובתומים תי' דלדעת הרשב"א פשוט שהכא לא הוגבה תחלה לשם מצוה דכשנטלו לא הוי מצוה. [ומזו מוכרח דהתומים למד בדעת הרשב"א דדוקא שעת הגבהתו מחייב ולא ההנאה דלאח"כ וצ"ל ע"כ כמ"ש לעיל דכבר מחויב לשטוח ולנער, והתומים הוא לשיטתו דהרשב"א והרא"ש ב' שיטות, אבל בש"ך בסק"י משווי' לי' ויותר מפו' בש"ך ס"ק ל"ו דהרשב"א קושטא דמלתא קתני וה"ה בכל פעם שישטח או ינערה]. אלא אפי' לדעת הרא"ש, הכא כיון דתחלת קבלתו לאו לשם מצוה לא נתחייב אח"כ ע"י הנאת פרוטה דר"י, וא"כ הכא כיון דתחלת קבלתו לאו מצוה לא נעשה ש"ש ע"י שיטוח וניעור

במעם דכל שומר חנם לא נעשה שומר שכר מחמת שיטוח וניעור

ע' בריטב"א [החדשים] ב"מ פב. הובא בשיטמ"ק שהק' וז"ל וא"ת מאי איריא מלוה על המשכון אפי' שומר פקדון יהא ש"ש עליו מן הסתם דהא מחויב לנערו ומשכר בפרוטה דר"י. וי"ל דשאני דגבי שומר מיד הבעלים בא לו וכל עיקרו לא נחית אלא לשמירה בעלמא וקבלו סתם אנן סהדי דלא נחית אלא להיות ש"ח ואע"פ שלא פי' כמי שפי' דמי אבל באבידה שבאה לו שלא לדעת בעלים ולא באה לו משום שמירה אלא משום מצוה וכן במלוה על המשכון שלא באה לו אלא משום מצוה אני אומר דדעתו להיות ש"ש בפרוטה דר"י ע"כ.

ויל"ע בביאור דברי הריטב"א אם העיקר הוי כיון דתחלת קבלתו לשם מצוה דעתו להיות ש"ש, ובלא מצוה הוי ש"ח או דהעיקר הוה דכשמקבל עליו להיות ש"ח אז הוה כאילו התנה להיות ש"ח ולא ש"ש, וכשלא אמרינן דהוה כאילו התנה אז הוי ש"ש, ונפק"מ באופן שלא קיבל עליו לשם מצוה וכן ליכא למימר אצלו דהוי כאילו התנה להיות ש"ח, דלדרך הא' נעשה ש"ח כיון דלא הוה מצוה, ולדרך הב' הוה ש"ש כיון דליכא למימר כאילו התנה, וקצת משמע מדבריו דהדגיש דאע"פ שלא התנה כאילו התנה דמי להיות ש"ח ולא ש"ש דצריך התנה ליפטר ולא שצריך מצוה ליעשות להיות ש"ש.

אבל מד' גדולי אחרונים נראה דלמדו דהפי' בד' הריטב"א הוא דתחלת קבלתו הוה לשם מצוה, דעי' בתומים ס' ע"ב ס"ק י"ד עמ"ש הרמ"א ראובן שנתן משכון לשמעון למשכנו אצל עכו"ם והלך שמעון ונתן משכון אחר לכותי ועיכב משכנו נעשה עליו שומר, ובש"ך ס"ק יח, הק' דהא

שאח"כ, ע"כ. והכא בזמן שמשכנו לא קיבלו לשם שמירה ולא הוה כאילו התנה עמו ויפטרנה שלא לחייב להיות ש"ש, ואדרבה השכינו בע"כ ואפ"ה לא נעשה ש"ש ע"י שיטוח וניעור דלאח"כ, כיון דלא קיבלו לשם מצוה לאו ש"ש ואע"פ שלא הוה כאילו התנה שהבעלים יפטרנו שהרי לקחו בע"כ. [י"ל ע"ב] התומים דהביא הכא דברי הריטב"א כפשוטו דלעיל בס"ק י"ז כ' דמהרא"ש עצמו משמע דלא כד' הריטב"א והש"ך הא מפו' דהולך בכלל בשי' הרא"ש וא"כ ק' דהו"ל לחייב ע"י שיטוח וניעור שלאח"כ להיות ש"ש דמיפטר ע"י מלתן פרוטה לעני.

וכן איתא נמי בתומים סי' ע"ב סעי' ו' ס"ק כ"ב על הא שא"י בש"ע דאף בנו נעשה עליו ש"ש, וכ' הש"ך דבנו חייב לשיטוח ולנער ונהנה פרוטה דר"י, והק' דהריטב"א פסק כר"י דהוי ש"ש וא"כ למה צריך לטעם חדש דתפיס ליה אוזוי הו"ל למימר משום דנהנה פרוטה דר"י נעשה ש"ש, ות"י דהריטב"א לשיטתו דצרכין תחלת קבלתו לשם מצוה ובנו לא הוה תחלת קבלתו לשם מצוה, ע"כ, והכא בוודאי בנו כשירשו לא הוי כאילו התנה שיפטר משמירה אלא דמוכח דזה גופא דלא קיבלו לשם מצוה נעשה ש"ח ולא ש"ש, אע"פ שלא הוי כאילו התנה, והש"ך שפסק דהוי ש"ש לשיטתו דהולך בשי' הרא"ש ולד' יש לחייב ע"י שיטוח וניעור אע"פ שאין תחלת קבלתו לשם מצוה, וא"כ הכל תלוי בשיטוח וניעור כיון דבנו יש עליו חיוב לשיטוח ולנער, נעשה ש"ש ע"י. וכן הש"ך הובא לעיל בס"ק ל"ד למד דהוי ש"ש כיון דמונח אצלו בענין שאין הלה יכול לשיטוח ולנער הו"ל ש"ש, דהוא צריך לשיטוח ולנער אע"ג דאין תחלת קבלתו לשם מצוה, וכזה אפ"ל למה לא כ' הש"ך בס"ק כ"ח הטעם של הריטב"א, וכמ"ש התומים הובא לעיל דמש"ה לא נעשה ש"ש, אלא דהש"ך פליג ולמד דאם הוה חייב לשיטוח ולנער הוי ש"ש אע"פ שתחלת קבלתו לאו לשם מצוה הוא.

וכן מ"ש התומים סק"ו דבהלוה מומר ונטל משכון ועושה תשובה דתחלת קבלתו לאו לשם מצוה לא הוי ש"ש לדעת הריטב"א נמי הוא לשיטתו, דהכא לא הוי תחלת קבלתו לשם מצוה ועוד יותר דעד שעשה תשובה לא הוה אפי' חיוב לשיטוח ולנער וכדאי' בסי' רסו סע' ב', וא"כ עכשיו שעשה תשובה, ויש עליו החיוב לשיטוח ולנער, דלא הוה כאילו התנה ועכשיו תחלת קבלתו לא הוה לשם מצוה לא נעשה ש"ש רק ש"ח, אבל אם אמרינן דצריך תנאי ליפטר וא"כ אם לא התנה אע"ג דלא היה צריך להתנות כיון דלא הוי חיוב עליו לשיטוח ולנער אפ"ה לא פטרו מחיוב, ומ"ש הריטב"א בכל ש"ח ואע"פ שלא התנה כמי שהתנה דמי כיון דקיבל פקדון לשמור בחנם ע"כ דעתו שלהיות ש"ח ולא לחייבו ע"י שיטוח וניעור, דבעה"ב כשנתנו פוטרו, והכא הא לא פוטרו לחייב, אלא כיון דלאו לשם מצוה פטור.

וכן מד' הגרעק"א בהגהותיו על ש"ע סי' ש"ג ש"ך סק"ח בש"ח שהקדים ברועים ומקלות שמיפטר באותו שעה מלידת פרוטה לעני דעוסק במצוה ונהנה פרוטה אם נעשה ש"ש ע"י דלפמ"ש הריטב"א בב"מ פב: דצריך תחלת קבלתו לשם מצוה, הכא לא נעשה ש"ש ע"י דתחלת קבלתו לאו לשם מצוה, והמצוה באה אח"כ לא נעשה ש"ש לד' הריטב"א, ואע"פ דהכא כשקיבל עליו מתחלה לעשות ש"ח הוי כאילו התנה דלא נעשה ש"ש ע"י הנאה של שיטוח וניעור אפ"ה ההנאה של רועים ומקלות הא לא הוי כאילו התנה והו"ל לחייב להיות ש"ש ואפשר לומר דהוי כאילו התנה דכל הנאה שיבוא לידו ע"י פרוטה דר"י לא יתחייב ע"י להיות ש"ש ופוטרו מזו, וצ"ב.

והתומים י"ל דדייק לי' מדברי הריטב"א שבשומר אבידה מקבל עליו להיות ש"ש מתחלת הגבתו, מפו' דצריך קבלה להיות ש"ש ובלי קבלה לא נעשה ש"ש אע"פ שנהנה פרוטה דר"י, דהא לא כ' דכיון דלא הוי כאילו התנה הוי ש"ש אלא בקיבל עליו

שמירתו להיות ש"ש אבל מה שנהנה באמצע שמירתו לא נעשה עי"ז ש"ש, דלמד דמה שכתב הריטב"א סיבה למה ש"ח לא נעשה ש"ש היינו למה לא מקבל עליו מתחלה להיות ש"ש מחמת דנהנה מפרוטה דר"י ע"ז תי' כיון שמקבל עליו הוי כבר חיוב ותו לא הוי מצוה לא נהנה להיות ש"ש עי"ז אבל כשנהנה אח"כ בלא זה הוי ש"ח כיון שלא קיבל את עצמו להיות ש"ש. [ולפי"ד הריטב"א הנ"ל היה אפשר לחלק בין סי' ע"ב סעי' ג' ברמ"א דאם נתן משכונו לעכו"ם ויש בידו משכונו של ראובן דלא נעשה ש"ש, ועי' בתומים דאם העכו"ם לא היה משטח ונער הוה ספק אם הוי ש"ש, דלפי"ד הריטב"א בב"מ דצריך תחלת קבלתו לשם מצוה הכא לא הוי לשם מצוה הוי ש"ח אבל לפי"ד הרא"ש דהסיבה דש"ח לא נעשה ש"ש מחמת חיובו של שיטוח וניעור דאין עליו חיוב שיטוח וניעור דהבעלים יכולין לבוא לשיטוח ולנער אז י"ל דהכא נעשה ש"ש דחייב לשיטוח ולנער נהנה פרוטה דר"י. ולכאורה לפי"ד הריטב"א הנ"ל נמי י"ל כיון שמתחלה לא קיבל לשמירה ואין עליו חיוב לשיטוח ולנער ולא התחייב רק ליתנו לעכו"ם ואח"כ נתן חפץ שלו אז הוי מצוה ויתחייב להיות ש"ש.

ובסעיף ה' איתא דמי שנתן משכון עי"ז נאמנו בקהל נעשה ש"ח ולא ש"ש וכ' התומים דלפי"ד הריטב"א ניחא דלא קיבל עליו לשם מצוה הוי ש"ח. (ולפי"ד הרא"ש הנ"ל י"ל דהכא אין הבעלים יכולין לבוא לשיטוח ולנער והוי לי' להיות ש"ש). ולכאו' לפי"ד הריטב"א בשבועות נמי ניחא כיון דמתחלה כשקיבל החפץ קיבל ע"מ לשמור שהרי נטלו מהבעלים בע"כ א"כ קיבל עליו לשמור לא הוי השיטוח וניעור מצוה ומחוייב כבר לעשותו וא"כ לא נעשה ש"ש, ואם אמרינן דלכ"ע צריכין קבלה מתחלה להיות ש"ש ואף הרא"ש מודה לזו רק דלמד דהסיבה שמתחלה אינו מקבל את עצמו להיות ש"ש כיון דהבעלים כאן א"צ לשיטוח ולנער ומש"ה אינו מקבל להיות

להיות ש"ש, ואם לא קיבל עליו נעשה ש"ח, והא דהוצרך הריטב"א לטעמי' דהוי כאילו התנה בש"ח שיפטר, זהו דווקא בש"ח שמתחלת קבלתו נטלו לשם שמירה ועל דעת שישטחנה וינערה, צריך לומר דהוי כאילו התנה שלא יתחייב להיות ש"ש, אבל בבנו שהוא לא קיבל ולא כלום, וכן משכון שנשאר בידו דבתחלה לא קיבלו על דעת שהוא ישטחנה וינערה בלא"ה פטור כיון דלא קיבלו לשם להיות ש"ש ובהנאה זו בלחוד לא נעשה ש"ש, ונמי ניחא הא דהשכין על המס אע"ג דידע דיהי' תח"י והוא ישטחנה וינערה והא לא הוי כאילו התנה שיפטרנה, דלפי"ד א"צ בתנאו שיפטרנו שלא יעשה ש"ש, אלא דבעלמא לא הוי ש"ש וכאילו התנה הוה שמגלה דעתו שאינו רוצה להיות ש"ש, וא"כ בנטלו ע"מ למשכנו ואין דעתם להיות ש"ש לא נעשו ש"ש והוי נמי כאילו התנה אע"פ שבעלים לא נתנו אדעתא דהכי. וכן בצירור של רעק"א, כיון דהוי הנאה שלאח"כ ולא קיבלו להיות ש"ש לא נעשה ש"ש עי"ז ההנאה, [ולפי"ד דהא דהוצרך הריטב"א דהוי כאילו התנה הוא בש"ח דמתחלת קבלתו קיבלו אדעתא דהכי והכל תלוי בקבלתו, מפו' כש' הנתיה"מ סי' רס"ז ס"ק ג' דצריך קבלתו להיות ש"ש והנאה דממילא באמצע ולא קיבלו אדעתא דהכי לא נעשה ש"ש].

(ב) הריטב"א בשבועות מד: תי' וי"ל דשאני שומר דכי מנערה לה לאו למצוה הוא אלא מדין שמירתו שקיבל עליו בפירוש ולא חשיב עוסק במצוה לפוטרו מפרוטה לעני'. ועי' ברעק"א שם שפי' דלפי"ד הריטב"א בשבועות כשומר שקדם ברועים ומקלות דלאו מחמת שמירתו מצוה קעביד ומחייב להיות ש"ש מכאן ולהלן, דהרי נהנה פרוטה דר"י שא"צ ליתן פרוטה לעני אבל עי' בנתיה"מ סי' ע"ב סק"ז שכת' כד' הריטב"א הנ"ל דתלוי אם יש עליו חיוב לעשות לא הוי ש"ש ואם אין עליו חיוב הוי ש"ש, ואפ"ה כתב בסי' רס"ז סק"ג, דצריך קבלה מתחלת

ומד' רש"י ב"מ צג: בד"ה שומר חנם יש לו לקדם ברועים ומקלות ואין לו לשכור אנשים מפו' דאין עליו חיוב לשכור אנשים בכלל, ולא שיש עליו חיוב אלא דמיפטר מחמת שלא היה פשיעה, אלא כד' הגרעק"א דאין עליו חיוב כלל.

ובחי' הריטב"א בב"מ צג: הק' למה לא היה ש"ש שהקדים ברועים ומקלות בשכר שחוזר ונוטל מבעה"ב מה שהוציא מבריה ארי מנכסי חבירו ולא ישלם לו. ותי' א' דהוה ברי היזיקא. ב. דבשומר דעביד מפני תנאו ולא מרצון נפשו ליכא למימר הכי, ולקמן כתב דש"ח שהקדים ברועים ומקלות בשכר חוזר ונוטל מבעה"ב ואע"פ שלא חייב לעשות כן, ולא חשיב מבריה ארי מטעמא דכתב' לעיל, והיינו ב' טעמים, א' ברי היזיקא, ב' דעביד מחמת תנאו, מפו' אף בש"ח עביד מחמת תנאו וכד' הרברי משפט, וכן בריטב"א לא: בב"מ כד"ה מתני' הוה בטל נמי כתב הטעם דשומר שהקדים ברועים ומקלות חוזר ונוטל מבעה"ב, דהתם לא מפני השבת אבידה ולא כעושה ברצון נפשו משום השבת אבידה אלא מפני שמירה שקיבל עליו שנעשה שלוחו של בעה"ב וכדין שליח הוא עושה שיש לו להשתלם כל מה שהוציא ע"כ, וא"כ מפו' עוד יותר דהוי שלוחו מפני שמירה שקיבל עליו ודין זה הוי נמי בש"ח וצ"ל דמ"ש הריטב"א בדף צג: בש"ח לא חייב לעשות כן, כוונתו שלא חייב לשלם כשלא עשה כן אבל בוודאי מחוייב לעשות כן מחמת שמירתו, דליכא למימר דאינו עושה מחמת מצוה אלא מחמת שמירה, והיינו שדרכו של ש"ח לשמור כש"ש וכמ"ש תוס' בב"מ צג: בד"ה אי הכא אפ"ה מיפטר מליתן פרוטה לעני דאע"פ שהוא עושהו מחמת שמירה אבל אם אינו מחוייב מחמת שמירה לא הוי כשלוחו, אלא ע"כ הכוונה שאינו מחוייב לשלם כשלא עשה כן אבל בעצם השמירה מחוייב לעשות כן וכמ"ש בדברי משפט ולא כהגרעק"א וע' בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ו' סק"ג דנקט דאינו מחוייב בכלל ש"ח לקדם

ש"ש, י"ל דאף במשכון ליתנו לעכו"ם כיון דמתחלה לא נטלו אדעתא דשמירה אף לד' הרא"ש לא נעשה ש"ש כיון שלא קיבל את עצמו, אבל מסעי' ה' קשה אם לא שנאמר להיפוך דהנאמן אינו מקבל להיות שומר עליו א"כ אינו מקבל עליו להיות ש"ש והוי הנאה שלאח"כ ולא מחייב, אבל צ"ב דכיון דקיבלו ויודע שאין הבעלים אצל החפץ בוודאי קיבל עליו לשמור וא"כ צ"ב למה לדעת הרא"ש לא נעשה ש"ש ועי' בש"ך].

אם שומר חנם מחוייב להקדים ברועים ומקלות

ובעיקר דברי הגרעק"א דשומר מצי ומקדים ברועים ומקלות דלא הוי מחמת חיובו אלא מצוה קעביד, עי' בדברי משפט סי' רצ"א סעי' כ"ב שכתב דאף ש"ח מחוייב בחיובי שמירה שלו וז"ל דבהפקיד סתם אצל חבירו ולא קיבל עליו לשמור כלל כיון דאפי' ש"ח לא הוי אם נגנב החפץ ודאי אין הנפקד חייב לשלם לבעלים ולטרוח להוציא מן הגנב, ולפענ"ד בשומר אף אם נאבד הפקדון, אף בש"ח פטור מגו"א אבל אם ש"ח יכול לטרוח ולהציל האבידה או ממון בעד האבידה וודאי חייב לשלם לבעלים והוא חייב לטרוח את עצמו ולהציל אותה או ממון בעדה כמו אם נגנב מש"ח והוכר הגנב אף בש"ח פטור מגו"א מ"מ כיון דהוכר הגנב וש"ח יכול לתבוע הגנב לפרוע הגניבה אם אינה בעין ולית לי' פסידא חייב ש"ח, והא דש"ח אי'צ להקדים ברועים ומקלות בשכר היינו דפטור ולא פשיעה והוה כגו"א אבל חייב מדיני שמירה שלו שהרי נפקד פטור רק ש"ח חייב עכת"ד, ולפי"ד י"ל דאם ש"ח הקדים ברועים ומקלות אף לד' הריטב"א בשבועת לא נפטר מליתן פרוטה לעני דכיון דמחמת חיובו מחוייב לקדם ברועים ומקלות אפי' בשכר, אלא דאם לא הקדים פטור, וא"כ כשהקדים מחמת חיובו עביד לי' ולא נעשה ש"ש עי"ז.

דר"י, והרא"ש למד דמחמת שיטוח וניעור מיפטר מליתן פרוטה לעני, וכ' דנפק"מ דהיה מומר בתחלת קבלתו לא הוי מצוה ואח"כ ע"י שיטוח וניעור הוי מצוה, דלדעת הרשב"א לא הוי ש"ש, ולדעת הרא"ש נהנה משיטוח וניעור והוי ש"ש, מבוא' אע"ג דלא קיבל מתחלה לשם להיות ש"ש, ואח"כ באה לו ההנאה של שיטוח וניעור נעשה ש"ש. וע"ע לקמן מש"כ משו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקי"ט דמבואר דנעשה ש"ש אח"כ ע"י הנאה ע"י"ש.

ועי' בשו"ת מהרי"ל דיסקין ח"א סי' נה אות ר"א וז"ל נסתפקתי מי שלקח חפץ לידו ולא נעשה עליו ש"ש אף שאח"כ נהנה ממה שמחזיקו מ"מ לא הוי ש"ש דמי מכריחו לקבל עליו גו"א, ושאני לכתחלה ממילא מתקבל עליו דבע"כ בא לידו וגויה"כ כיון שנהנה צריך לשמור משא"כ כאן כיון שבלא"ה הוה תח"י ומה שנהנה אח"כ ממילא בא לידו ומ"מ צ"ע, ועי' גבי שומר אבידה, ע"כ, מבואר דהוי מסופק בזה (ומש"כ דבע"כ בא לידו עי' ב"ק נו: דהוה ב' תירוצים בגמ' דבע"כ מוטיב ל' הוי סיבה לר"י להיות ש"ש בלי הסברא דהוי דהוי ש"ש מחמת דנהנה פרוטה דר"י, ולסברא דהוה פרוטה דר"י הוה אפי' בלי בע"כ שעבדי' רחמנא וצ"ב).

ועי' בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ו' סק"ו דאם הוי רק הנאה של פרוטה דר"י לא נתחייב דצריך קבלה לשם שמירה והביא ראי' מרש"י ב"מ צח: בד"ה או דילמא שכירות בשאלה מישיך שייכי וממשיכה ראשונה מתחייב, אבל בלא"ה צריך משיכה שיתחייב אבל באמת מד' הגרעק"א אין ראי' דלא כד' הנתיבות ואפשר נמי אם הוי הנאה מפרוטה דר"י באמצע לא נעשה ש"ש עי"ז רק במקום שהוה אבידה ונאכד והוא הצילו אז הוי ש"ש דהוי אבידה כבר, וכ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ו'.

ועי' עו"ש הביא קו' דלמה עקרו קנין כסף הא כשיבוא דליקה יהי' אבידה ויתחייב כש"ש להציל אפי' בגו"א, ולא שייך לומר

ברועים ומקלות בשכר, וכן נ' בסו"ד שכ' דלא משמע כן אלא אינו מחויב בכלל, ובעיקר דברי הגרעק"א הראוני דבחי' רמ"ש ב"ק נו: פליג על רעק"א ע"י"ש.

וי"ל דיהיה נפק"מ בין הריטב"א בב"מ פב: הנ"ל ובין הריטב"א בשבועות מד: הנ"ל, דאיתא בש"ע בסי' ע"ב סעי' ו' דכשמת בנו נעשה ש"ש, וכת' הש"ך ס"ק ל"ו הטעם משום פרוטה דר"י ובתומים ס"ק כ"ב פליג דכיון דבנו מתחלת קבלתו לא קיבל לשם מצוה, א"כ לא מיפטר אח"כ משום דנהנה פרוטה דר"י דתחלת קבלתו לא הוי לשם מצוה, וכד' הריטב"א בב"מ הנ"ל, אבל לכאו' לד' הריטב"א בשבועות, דכיון דקיבל עליו לשמור הוה מחוייב ולא מצוה ולא מיפטר מליתן פרוטה לעני, וא"כ כשמת ובנו ירשו, שלא קיבל את עצמו לשמור, וא"כ כששוחטו יפטר מליתן פרוטה לעני ויהי' ש"ש וכד' הש"ך, וכ"כ בנתיה"מ ס"ק כ"ב דמיפטר מליתן פרוטה לעני ומש"ה הוי ש"ש, והנתיבות הרי הולך בשי' הריטב"א בשבועות כמ"ש בסק"ז, וא"כ הכא דלא מחמת חיובו נעשה ש"ש.

נהנה פרוטה דרב יוסף שלא בשעת קבלתו אם נעשה שומר שכר

ובעיקר דברי הנתיה"מ סי' רס"ז סק"ג דאם מתחלת שמירתו הוי ש"ח אם אח"כ נהנה ע"י פרוטה דר"י לא נעשה ש"ש בשביל זה דהוי הנאה דממילא, ודווקא כשנותן לו שכר כמו בסי' קפ"ה סק"א דאם בתוך כך שלח לו דורן הוי ש"ש שא"ה ששלח לו ויודע שלא שלח לו אלא להיות ש"ש אבל הנאה דממילא לא נעשה ש"ש דאינו מקבל על עצמו לחייב כש"ש מעכשיו. ויש אחרונים שחלקו ע"ז, א, דברי רעק"א הנ"ל שאף שלא בשעת קבלת שמירתו נפטר מליתן פרוטה לעני רק אח"כ מחמת שהקדים ברועים ומקלות נעשה ש"ש.

ב. מד' התומים בסי' ע"ב סק"ו שכ' שיש מח' בין הרשב"א והרא"ש, דהרשב"א למד דבשעת קבלת החפץ נעשה ש"ש ע"י פרוטה

שיש לו ציצית בבגדו מיפטר מליתן פרוטה לעני, ע"כ. ואע"ג דמצוה ציצית לאו מצוה חיובית, ורק בעידן ריתחא וכדאי' במנחות מא. וכדאי' בתוס' שם ד"ה ענשיתו ומפ' מד' דהיה מיפטר דעוסק במצוה, וצ"ל דזו לאו מצוה קיומית, שהרי כשיש לו בגד כבר מחויב לעשותו, אבל מצוה קיומית אין כאן עוסק במצוה ולקמן צ"ב.

בנתיבות בסק"ז כ' הא דש"ח לא נעשה ש"ש בנהנה פרוטה דר"י רתלוי אם תחלת קבלתו לשם מצוה או לא וכך פי' נמי דברי הרא"ש דבכל נפקד כיון שהמפקיד יכול לבוא לשטוח ולנער והוא הכניס עצמו בחיובו לא מיפטר עי"ז מליתן פרוטה לעני דמחמת חיובו בא לו עי"ש, ולפי"ד הכא לא צריך לטעם שיכול מעצמו לבוא ולשטוח והוא הכניס עצמו לחיובו, ובלי זה כיון שיכול ליטול מעות להיות שומר לא הוה ש"ש דלא מיפטר מליתן פרוטה לעני. ואפשר דהיינו הך, דבמצוה חיובית אסור ליטול מעות ובמצוה קיומית מותר ליטול מעות ומש"ה כשקיבלו מתחלה לשם מצוה חיובית הוי ש"ש ולא כשקיבל למצוה קיומית. ובנתי"מ ס"ק י"ז כ' בשואל ספר דלא שייך מללה"ג שהרי יכול השואל להשכירו לאחרים במקום דלא שייך אין השואל רשאי להשאל, עי"ש. ויל"ע לפמ"ש הכא דבאופן דנוטלין מעות לא מיפטר מליתן פרוטה לעני, א"כ הוי ל"י לאפלוגי על דברי הר"ן דלאו דהוה הנאה אלא כיון דיכול ליטול שכר לאו מצוה ומחויב ליתן פרוטה לעני.

ועי' בפנים יפות פר' משפטים פסוק יב פרק כ"ד שכ' דבשומר חפץ בעין לאו מצוה היא עי"ש ועי' באהבת חסד פ"א אות ז' דלאו מצוה גמורה היא כמו משאל ספר ועי"ש עוד לענין שאלה לעני, דהוה מצוה של צדקה וא"כ נהנה בפטור ליתן פרוטה לעני דעוסק במצוה דעכשיו עביד מצות צדקה. וא"כ לדברי הר"ן לא להיות חייב עני ששאל וצ"ל כיון דעכשיו הוי נמי מצות צדקה לא נקרא נהנה דעכשיו עושה הצדקה.

נשרפו חטיף בעלי, ותי' א' לפי"ד הקצוה"ח סי' ע"ב סק"ה בשם מוהרש"ך דש"ש חייב בגו"א אפי' הוי גניבה כאונס, אבל שומר אבידה לא מתחייב בגניבה כאונס דאין כאן סברא דלהכי יהי לך אגרא יתירתא וא"כ יפטור כשהי' דליקה ויהי' אונס, ולשי' שחולקין ואפי' שומר אבידה חייב על גניבת אונס, וש"ש ושומר אבידה שווין תי' האחיעזר דאם הוה מטעם שומר אבידה אז אם שלו נאבד שלו קודם, וכמו שמבוא' בסי' רס"ד ששלו קודם ואם הוי ש"ש אז הוי של חברו קודם, ומש"ה תיקנו שכסף אינו קונה ע"כ, ויל"ע לפי"ד הש"ך בסי' ש"ג סק"ז, דבנפל דליקה אף ש"ח שהציל שלו קודם הוי פשיעה וחייב, וא"כ לשי' ששומר אבידה הוי כש"ש והוא היה ש"ח עליו בלא"ה צריך להציל של חברו קודם, וצ"כ, אבל על הש"ך כבר הק' הקצוה"ח שם בסק"ג והנתי"מ סק"ה על דברי הש"ך ונקטו דבוודאי ש"ח פטור, וא"כ ניחא תי' של אחיעזר.

אם במצוה קיומית

נפטר מליתן פרוטה לעני

עי' בנתי"מ סי' ע"ב ס"ק י"ט דלא שייך פרוטה דר"י רק במקום שעוסק במצוה עשה ומוטל עליו בחיוב ואסור לקבל עליו שכר כגון בהלוואה או כהשבת אבידה אבל צדקה החיוב על כל אדם ליתן צדקה, אבל אין חיוב ומ"ע מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה ויכול ליטול מעות ע"ז לא מיפטר בפרוטה דר"י, וכן שומר כיון שיכול ליטול שכר ע"ז להיות שומר לא מיפטר בפרוטה דר"י ע"כ, והיינו שבמצוה קיומית לא מיפטר בפרוטה דר"י ודווקא במצוה חיובית, וכן כתב נמי בחי' החת"ס בב"מ פב. דבמצוה קיומית ואין עליו חיוב לא מיפטר ומתחייב ליתן פרוטה לעני עי"ש. וע' בספר עמק ברכה עניני סוכה אות טו דנקט דאפי' במצוה קיומית אמרי' עוסק במצוה.

ועי' בר"ן במס' סוכה כה. שהביא ראי' דצריך להיות עוסק במצוה ליפטר, ומקיים מצוה מחוייב ליתן פרוטה לעני, דאטו מי

מחמת מלאכה והפי' דהוי תנאי במתנה מחמת מלאכה דאם ניוק לא הוי שואל אלא הוי מזיק ומש"ה משלם במתה מחמת מלאכה וא"כ כשראוּבן השאיל ספר משמעון והשכירו ללוי הפי' דיתן לו מה שנפחת ממה שנשתמר, אז הוי חיובו שלא שוכר אלא הוי מזיק וא"כ בוודאי אין הכסף הולך לראובן אלא לשמעון, וכמו אדם אחר בא והשתמש בו ונפתחת דמחייב לשלם מה שנפחת ואין כאן פטור של מתה מחמת מלאכה רק בשיש לו רשות להשתמש, וכמ"ש בקצוה"ח סוף סימן ש"י, ומש"ה ניחא נמי למה לא הביאו הקצוה"ח ראי' מהא דסי' רצ"ב דמותר ליטול שכר ממה שנפחת לראי' דשואל ושומר יכול לחייב עצמו במתה מחמת מלאכה כיון דהתם איירי דבי"ד ממשכנין אותו ומשאלין אותו בע"כ לית כאן פטור של מתה מחמת מלאכה שהרי לא נתנו לו אדעתא דהכי ומש"ה חייב, וכן נמי כשהוא עצמו מסרו לו כיון שהוא מחמת המצוה לא הוי כשואל וחייב במתה מחמת מלאכה. אבל הנתיבות הרי כ' הכא דנתנו לו והשכירו ואם הפי' שנוטל שכר ממה שנפחת וא"כ הרי פי' דהתחייב עצמו במתה מחמת מלאכה, וצ"ב כמש"כ.

ועיין במהרש"א בכתובות נ. דאי' בגמ' הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד זה הכותב ספרים ומשאלין לאחרים. ובחידושי אנדות שם כתוב ומה שמפרש לענין כותב ספרים לענין ממון ואמר ומשאלין לאחרים בחנם בדרך צדקה ולא שוכרן לאחרים, ע"כ, ומשמע דיכול לשוכרן רק איירי בלא שוכרן, וכדמשמע מד' הנתיבות ואין לפרש דרק נוטל מה שנפחת דא"כ הוי ג"כ מצוה וצ"ב. וחכ"א השיב לי דבוודאי המצוה הוה דווקא כשעושה ומשאל לאחרים וכמו שמשמע שי' תשו' הרא"ש הובא ברמ"א סי' רצ"ב הנ"ל, אלא דהמצוה הוה למי שאין לו ספר אבל מי שלוקח ספר ויש לו כבר תו אין מצוה להשאילו ספרים, ובוודאי אין איסור למכור ספר, וא"כ כמו כן יש מכירה לזמן דהוי שכירות וע"י שכירתו יש לו הספר כבר

שואל ספר אם מותר ליקח מעות

ובעיקר דבריו דמותר בשואל ספר ליקח מעות יל"ע דאי' בש"ע סי' רצ"ב סעי' כ' ברמ"א בדמקום בטול תורה שאין ספרים נמצאים יכולים בי"ד לכוף לא' להשאיל ספריו ללמוד מהן ובלבד שישלמו לו מה שיתקלקלו הספרים, ומשמע שדווקא בכסף ממה שנתקלקלו מותר אבל כסף יותר מזו אסור ליטלו, וא"כ צ"ב מ"ש הנתיבות דמותר ליטול כסף. ואפשר שי"ל שזהו נמי כוונת הנתיבות דכיון דהוא השאילו לזמן יש לו זכות להשתמש לזמן, ובאותו זמן נתקלקל קצת הספר אותו זכות יכול להקנותו לאחרים ואחרים ישתמשו בו, והכסף שמותר ליטול הוא דווקא הכסף ממה שנתקלקל, ואע"פ שאסור להזיק הזכות שקנה ממנו להשתמש לזמן אפ"ה ע"י תשיש מותר ויכול ליתן תשישו לאחרים, ומש"ה נמי מיושב דשפיר הוי מצוה חיובית וממון שנוטל הוה הממון שיתקלקל ולא נזכר שכר על המצוה, שאדרבה אסור ליטול שכר על השאלה משא"כ בשומר יכול ליטול מעות על השמירה.

ואפי' אם חולקין על הר"ן דשואל ספר הוי כשואל דאין לו הנאה, אם מקבל עליו לשלם ההפסד לכ"ע עדיין חייב באונסים כיון דלא משלם על תשישו רק על הפסדו אכתי הוי כל הנאה שלו, דעי' בקצוה"ח בסי' ש"מ סק"א שחקר אם שואל יכול לחייב עצמו במתה מחמת מלאכה, אם צריך קנין עיי"ש. אבל ע"ז שמשלם לו המתה מחמת מלאכה לאו סיבה שלא יהי' שואל דנימא דלאו כל הנאה שלו דבוודאי הוי כל הנאה שלו כיון שלתשישו אינו משלם כלום ורק ההפסד שמשלם הוי שואל, וא"כ כמו כן בספר אם משאל ומתחייב את עצמו לשלם לו הפסידו אכתי הוי שואל כיון שתשישו הוי לגמרי שלו ורק משלם הפסדו הוי שואל.

וא"כ יל"ע לד' הנתיבות עצמו בסי' ש"מ סק"א דשואל יכול לחייב עצמו במתה

דבשעת הגבהתו נעשה שומר על כל זמן שהאבידה מונח אצלו, בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקי"ט כ' וז"ל, דאפ"ל רמודה רבה שאם נאבדה או נגנבה בשעה שהוא מתעסק בה חייב שהרי באותו שעה פטור מלמיתב פרוטה לעני ונמצא שהוא מרוויח ובשביל כך נעשה ש"ש, ע"כ. ומבואר מד' דלדעת רבה אפ"ל בשעה שהוא מתעסק באבידה ש"ש וכשאינו מתעסק הוי ש"ח מבוא' דנעשה שומר בכל רגע וברגע שיש לו ההנאה הוי ש"ש וכשאין לו ההנאה הוי ש"ח, ולר"י צ"ל דלמד דכל זמן יש לו הנאה מהא דצריך לשטוחו ולנער את הבגד ויהי' אז נפטר מלידת פרוטה לעני הוי כ"ז הנאה והוי ש"ש.

אבל בנתיחה"מ סי' רס"ז סק"ג שפי' דאפי' נפטר כבר פעם ע"י פרוטה דר"י דלא נעשה ש"ש, והטעם כיון דתחלת קבלתו לעצמו לא הוי בשכרו כדי שיהי' ש"ש כיון דלא שכיח אף שהגיע לידו הנאה ש"פ, לא נעשה ש"ש, וע"ש מבוא' דכיון דהוה קבלתו בחנם נעשה שומר אז על כל זמנו, שאבידה אצלו כבר בחנם הוי שומר חנם.

ואחרונים פי' לגיזת זנבו דהוה מח' רש"י ותוס' ושאר', ב"מ כז. דמרבח שור אפי' גיזת זנבו והק' תוס' בד"ה, דאי הוה ש"פ פשיטא ואם לית בה שו"פ הרי אינו מחויב בהשבה, ועיי"ש מה שתי'. והר"ן ונמוק"י פי' דאף שאין בה שו"פ מחייב בהשבתה אגב גוף הפרה, ע"כ. והא פשיטא דגוזה בשעת מציאה צריך להחזיר אגב גוף הפרה רק הגיזה דלאח"כ לדעת התוס', דווקא משיכתה מחייב השבה, ונעשה שומר ע"ז, וא"כ דווקא מה שמצא בשעת מציאתו צריך להחזיר אגב גוף הפרה, משא"כ הר"ן והנמוק"י למדו דהוה מצוה בכל רגע ונעשה שומר וחייב להחזיר ואז יש בכל שעה חיוב השבה על גוף הפרה ואז יש על גיזת פרת אגב גוף פרה.

ובספר שערי זיו נזקין סי' י"ב, אי' בשם הגר"ח שבכל רגע חל עליו חיוב של שמירה עיי"ש.

ותו אין מצוה להשאילו וכוודאי אין עושה שום מצוה בהשכירות וע"ז כשאין לו ספר ואינו שוכר מצוה להשאילו וכי"ד כופין להשאילו שזה מצותו והוי מצוה חיובית שאסור ליטול מעות מחמת המצוה אלא שאם השכיר לאחרים אז יש לו כבר הספר ותו אין עליו מצוה להשאילו שהרי יש לו כבר הספר, ודו"ק, וא"כ אין קשה, ממתה מחמת מלאכה לד' הנתיבות כסי' ש"מ שהרי הנתיבות איירי שמשכירו ומרוויח מעות ומותר לו לעשות כן שאין זה מצוה אלא מוכרו לזמן ויש לו כבר הספר ואין עליו להשאילו.

שור' דהדבר מפורש דעי' ביו"ד סי' רכ"א סע' י"א וז"ל אם אסר ספרו על חברו אסור לנאסר ללמוד בו, ובט"ז סק"מ, דהמקור מתשו' מיימון הביאו כ"י והוא מטעם שאין חיוב על האדם להשאיל ספרו לחבירו שלא לדעתו כמו שאין חובה עליו ליתנו שהוי מקלקו בכך ומותר להשכירו ונמצא מהנהו השכר שהיה צריך ליתן, וכן בש"ך ס"ק נ"ה כ' דאסור כיון שיש לו להשכיר ספרו... לומד בו בחנם הרי זה נהנה ע"כ. ואע"ג דמשמע מד' הט"ז שאין עליו חיוב להשאילו לחבירו בכלל, ע"כ צ"ל דהפי' דכיון שיכול להתקלקל אז מותר להשכירו ולהמציאו וכשיש לו הספר אין כאן מצוה, אבל עכ"פ מבואר מט"ז דאם לא היה מתקלקל הספר היה חייב להשאילו ואסור להשכירו ועכשיו כיון שנתקלקל מותר להשכירו וכוודאי המצוה הוי רק כשהשאילו וכששאל ספר עביד מצוה והוי מצוה חיובית, אלא שיכול להפקיע שלא יהי' המצוה אבל כשאידך אין לו ספר מצוה להשאילו, וכן בתשו' הרא"ש אין נותנין לו עצות סתם להשכירו אלא כופין לעשות המצוה והיינו להשאילו.

שומר אבידה אם נתחייב בכל רגע או דנתחייב בשעת קבלת האבידה

ולענין שומר אבידה אם נתחייב אבידתו בכל רגע ונעשה שומר חדש בכל רגע, או

וע"י מעשיו עושה בעצמו ההנאה (ויש עוד לפרשו כשי' הר"ן הובא בש"ך יו"ד סי' רכ"א סק"ו, דפורע חובו מדעתו אסור והיינו נמי פי' דכשעושהו מדעתו אז נקרא שהוא מקבל הנאה ממנו ולא נקרא הנאה דממילא שיודע שרוצה להנות לו ובמעשה שעושה הוא מהנה לחבירו משא"כ כשלא יודע והוא שלא מדעתו הוא הנאה דממילא בא לו), וא"כ ה"נ במניח העטרה על ראשו הוא ע"י מעשיו שהוא הניחו על החמור וא"כ לא הוא כמבריא ארי אלא נקרא נהנה מחבירו וה"נ נקרא נהנה מע"ז עצמו אע"פ שהוא מעות שלו וכמש"כ הר"ן.

ובסוגיא דנדרים אי' עוד מ"ד דסבר אפי' נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר מהדר לי' ומשום פרוטה דר"י לא שכיח, ופי' הר"ן כיון דלא שכיח לא הוי בכלל איסורי הנאה ומיהו כיון דאפשר דאתי ומיתהני מיני' הוי ש"ש עליו וחיוב בגו"א ע"כ, והיינו דאע"פ שהוה הנאה ע"י מעשיו אפ"ה כיון דלא שכיח לא אסור דלא הוי בכלל איסורי הנאה (ועי' בשו"ת הגר"ש איגר ח"א כתבים סי' ט"ו שכ' דל"ש למימר דכיון דפרוטה דר"י לא שכיח היינו דלא שכיח שיומין עני שם וא"כ לא נהנה כלום שהרי לא נפטר בפרוטה כשלא בא עני, דהא הנאת פרוטה דר"י היינו לאו שנפטר במציאות ליתן פרוטה לעני אלא בהוה הנאה שאדם מוכן לשלם שיפטר מליתן פרוטה לעני בזה נקרא נהנה פרוטה אע"ג דבמציאות לא בא העני, [וכדברים אלו איתא ג"כ בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קפ"א בסופו עיי"ש] ומש"ה הוצרך הר"ן לפרש דאותו הנאה לא נקרא הנאה ע"כ, אך עיי"ש שהק' הר"ן דהאיך שייך שיקרא פרוטה לש"ש ובמודר הנאה יהי' מותר הא נהנה פרוטה עיי"ש.

ובלח"מ פ"ז מהלי' נדרים הל"א הק' פסקי הרמב"ם אהרדי רבהל' גזילה ואבידה פי"ג ה"י בשומר אבידה הוי ש"ש משום דנהנה דא"צ ליתן פרוטה לעני, ובהל' נדרים פסק שאף בנכסי אבידה אסורים על המחזיר נמי מהדר משום פרוטה דר"י לא שכיח, וצ"ב.

במה שמרויח שא"צ לשלם מעות אם נקרא נהנה

בגמ' ע"ז. יג. ר' נתן אומר יום שעכו"ם מנחת בו את המכס מכריזין ואומרין כל מי שנטול עטרה ויניח בראשו ובראש חמורו לכבוד עכו"ם יניח לו את המכס ואם לאו אל יניח את המכס, יהודי שנמצא בה מה יעשה יניח נמצא נהנה לא יניח נמצא מהנה, ופירש"י נהנה מן הריח של עשבים או של בשמים. ופי' התוס' דאע"פ שמניחין לו את המכס ויהנה אינו נקרא נהנה מעכו"ם כיון שהמעות שלו ע"כ, ופי' דהרמים שרק נפטר שא"צ ליתנו והוי שלו מקודם לא נקרא נהנה רק משום הבשמים, ובר"ן פי' א"נ כמה שמניחין לו את המכס, ופליג על תוס' דנמי נקרא נהנה אפי' במעות שלו כמה שא"צ ליתנו למכס (ועי' בשלטי גבורים מה שפי' במחלקותן).

ובגליון מהרש"א (להגר"ש איגר) הק' על תוס' מד' תוס' ישנים נדרים לג: ד"ה דמהני לי' עיי"ש, דשם איתא בסוגיא דאסור להחזיר אבידה למי שמודר הנאה, שלא יהנה מחבירו אסור להחזירו האבידה שלו דנהנה פרוטה מה שנפטר ליתן לעני באותו עת, והק' התו"י מ"ש דהא אפי' מודר הנאה שלא יהנה מחבירו חבירו מותר לפרוע לו חובו דלא נקרא נהנה מחבירו רק מבריא ארי מנכסיו וכמו כן כשמחזיר לו אבידה אע"פ שנפטר ליתן פרוטה לעני לא הוי רק הברחת ארי מנכסיו ותי' דפורע חובו היינו אותו שפרע חובו עבורו מבריא ארי מעליו הלכך לא כרי' היוקא לכך הוי כמבריא ארי, אבל הכא המחזיר עצמו כמבריא ארי מעל עצמו ע"י שמתעסק באבידת חבירו והרי הוא כאילו נוטל מכיסו של בעל אבידה ונותנה לעני ה"נ גבי פורע חובו אם הבע"ח נוטל מעות מזה לפטור חובו כמו כן הוה אסור ע"כ.

ופי' התו"י דיש נפק"מ אם בא ע"י מעשיו אז הוה נהנה מחבירו אבל כשחבירו פורע בשבילו הוי כמו שנעשה ממילא ההנאה

מותר דלא מיחשב הנאה ממודר, אבל לעולם הנאת מודר הנאה לא נחשב הנאה כלפי ש"ש, וכן מפור' נמי בד' הנתיב"מ סק"ח, דכלפי מודר הנאה אפי' אותו אסור וכ"ש הנאה מרובה ולענין ש"ש דווקא הנאת פרוטה, אלא דכלפי הזחרת חפץ הוא מברית ארי וש"ש נעשה לי' הנאה זו אבל במודר הנאה לא נחשב הנאה ממודר.

והגר"ש איגר מסיק דיש נפק"מ בין מחזיר אבידה לשומר אבידה, דמחזיר אבידה שהוא רק שעה מועטת שיוודע למי האבידה ויודע למי להחזיר לא הוה הנאת שו"פ ולא נעשה ש"ש וכן מותר להחזיר למודר הנאה, משא"כ בשומר אבידה דיש חיוב שיטוח וניעור יותר שכיח פרוטה דר"י הוה הנאת שו"פ ונעשה ש"ש ואסור במודר הנאה ונעשה ש"ש, וכדבריו דהסוגיא איירי במחזיר אבידה ויודע מי בעליו מפורשין נמי בדברי הרא"ש בדף לג': כנדרים שכ' מהני לי' פרוטה דר"י דנהנה פרוטה דר"י בההוא הנאה דלא קבעי למיתב ריפתא לעניא אם יודמן לו עני בשעה שהוא עוסק בשמירת האבידה כגון לשוטחה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכן נמי הכא בשעה שהוא מוליך האבידה לביתו פטור מן הצדקה, ע"כ. ויל"ע דמתחלה כ' דבשעה ששוטחה מיפטר מליתן פרוטה לעני, ופי' דה"ה הכא בשעה שהוא מוליכו לביתו מיפטר ולא כ' בשעת שיטוח וניעור משמע שאיירי דיוודע למי האבידה ורק מחזירו וע"ז פי' דבשעה שהוא מוליך לביתו מיפטר מליתן פרוטה לעני, וא"כ י"ל כמ"ש הגר"ש איגר, ולדבריו למסקנא נמי צריך לחלק בין מברית ארי מנכסי חברו ובין פרוטה דר"י, וע"כ צ"ל כמ"ש בתו"י דבא ע"י מעשיו וא"כ בא ע"י מעשיו נמי במניח הכובע לפטור המכס ואסור לעשות כן דנהנה מע"ז וכמ"ש הר"ן, משא"כ לדעת הר"ש קלוגער בסוגין הוה מחמת דמברית ארי הוה הנאה וא"כ למסקנא דלאו הנאה אף בע"ז מותר להניח הכובע ולהברית המכס וכמ"ש תוס' דלא הוה רק הברחת ארי.

והגר"ש קלוגער בספרו נדרי זרזין תי' דברי הרמב"ם אהדדי דשאני ש"ש ממודר הנאה, דש"ש הוי כל היכא שיש לו הנאה ע"י חפץ זו אף שאין זו מתחשב הנאה מהנותן אפי' כיון שהוא ע"י חפצו הוי ש"ש משא"כ מודר הנאה צריכה להיות הנאה מהמודר ממש וכיון שלא נחשב הנאה ע"י ממש אינו אסור, ומבאר הסוגיא בנדריס, דאם פרוטה דר"י שכיח אסור זהו דווקא למ"ד מברית ארי מנכסי חברו אסור במודר הנאה, וא"כ להלכה י"ל דפרוטה דר"י שכיח ואפי' כיון שלהלכה מברית ארי מנכסי חברו מותר והנאה זו הוה ע"י הברחת ארי מותר להחזיר אבידה למודר הנאה ממנו משא"כ בש"ש דאף מברית ארי נחשב הנאה ליהוי ש"ש, וא"כ ע"י פרוטה דר"י נמי נעשה ש"ש (ועי' בחכ"ש לאורח סי' תקפ"ו סעי' ה' דהסביר מ"ש דלגבי ש"ש נחשב מברית ארי הנאה ולא גבי שאר דיני התורה עיי"ש).

אבל א"א לפרש דברי הר"ן כן שיש נפק"מ בין ש"ש ובין מודר הנאה דבש"ש הוי ש"ש בהנאה גרידא משא"כ במודר הנאה לא הוי הנאה מהמודר שהרי בד' הר"ן בע"ז הובא לעיל מפור' דלמד דאף דהוה רק הברחת ארי אפי' נקרא נהנה מע"ז גופא, ולד' ניחא דברי התוס' בע"ז דהכא הוה הסוגיא למ"ד מברית ארי מנכסי חברו אסור, ולמסקנא דמותר וא"כ מותר להברית המכס ולא נקרא נהנה מע"ז כיון דהוי רק הברחת ארי.

ועי' בט"ז חו"מ סוף סימן ע"ב על סעי' מ', דמבואר בדבריו דדבר שאסור במודר הנאה ונקרא הנאה הוי כ"ש ש"ש, שהרי מודר הנאה מותר להחזיר האבידה, ובשומר נעשה ש"ש, מבואר דהנאה שהוי לש"ש לא נקרא הנאה לגבי מודר הנאה, וא"כ כ"ש הנאה דמחשב הנאה לגבי מודר הנאה ואסור כ"ש דיעשה עי"ז ש"ש עי"ש, ולפי"ד הגר"ש קלוגער אין רא"י דשם הוי רק מברית ארי וא"כ הוי רק הנאה כלפי ש"ש, ובמודר הנאה אע"ג דמיחשב הנאה אפי' הוה

לא שכיחא, ע"כ. מפו' דמוקי הגמ' כשיודע למי האבידה ומחזירו לו ודווקא באופן כזו פרוטה דר"י לא שכיחא [ומש"כ דבגמ' הוה ראי' דכ"ז שאבידה בביתו לא נפטר בפרוטה דר"י לא שכיחא ואם נפטר כ"ז שהוא בביתו הוה שכיחא, לד' התו"י הובא לעיל דהוה בעצם מבריא ארי ודווקא כשבא ע"י מעשיו הוה הנאה יל"ע דדווקא בשעת שיטוח וניעור הוה ע"י מעשיו, אבל כ"ז שהוא בביתו אע"ג דמיפטר מליתן פרוטה לעני אבל הנאה לא הוה ממודר דהוה רק מבריא ארי, אבל יש לדון כיון דמתחלה בא ע"י מעשיו להביא לביתו, אבל התו"י הרי כ' בשיטוח וניעור.]

ובשו"ת הר"ן סי' י"ט דשואל ספר מחבירו פטור מאונסין דבשעה שנותן הספר מיפטר מטעם פרוטה דר"י ומצוה קעביר, והו"ד בסמ"ע סי' ע"ב ס"ק כ"א ובש"ך שם ס"ק כ"ט ובקצוה"ח שם סקל"ד, ובנתיחה"מ שם סקט"ז ובסי' שמ"ב סק"א ומחנ"א סי' ג'. ולהר"ן אפי' הנאה כזו הוה ש"ש.

ובחי' רמ"ש כ"מ צד. הק' ע"ד הר"ן דמאי איכפת לי' במאי דהוה הנאה למשאל דמיפטר פרוטה דר"י הא הוה הנאה דממילא למשאל ולא מהשואל ובפרט דגבירא לא שם לזה בדמי, אולם אין בידינו לחלוק על דבריו מסברא, ע"כ, ולמד דבשומר אבידה נעשה ש"ש אע"ג דלא בא ההנאה מבעל אבידה אפ"ה נעשה ש"ש דנהנה מהאבידה ומש"ה נעשה ש"ש, ומש"ה כמודר הנאה מותר דלאו ממודר הנאה, ומש"ה הק' דהכא דלא יהי' כל הנאה שלו והבעלים נמי נהנה הוה דווקא שנהנה מהשואל ומפרוטה דר"י לא מוכח דנהנה מחבירו, אבל לפמש"כ הר"ן במס' ע"ז הנ"ל דאסור להניח כובעו דהוה נהנה מע"ז עצמו וא"כ ה"נ הוה הנאה מהשואל עצמו וא"כ תו לא הוה כל הנאה שלו והוה רק ש"ש ולא שואל.

וכ"ה בספר דברי משפט סי' ע"ב סק"ב שהק' הא לא הוה כל הנאה שלו, ובספר אמרי בינה דיני הלואה סי' ע"ב שתי' דהכא

ועי' במעיני החכמה ב"מ לה: דהק' עוד על הר"ן מד' הרא"ש בתשובה כלל ל"ה סי' ב' שהביא בשם ר' אביגדרו כ"ץ דיכולין להקנות לולב לקטן והוה מתנה ע"מ להחזיר ולא הוה שואל ואינו חייב באונסים, ובגו"א חייב דהואיל ונהנה מהנה, עיי"ש. ועי' בקצוה"ח סי' רמ"א ס"ק ג' והק' דלפי"ד הר"ן דשואל ספר הוה ש"ש דלאו כל הנאה שלו דנהנה מהשואל דמיפטר ליתן פרוטה לעני הול"ל דפטור הוא דלאו כל הנאה שלו דבשעת מסירת החפץ מיפטר מליתן פרוטה לעני ומש"ה לא הוה שואל עיי"ש. ולפי"מ שכי' לעיל בדעת הרא"ש בנדריס דמוכר כחילוקו של הגר"ש איגר ויש נפק"מ בין מחזיר אבידה לשומר אבידה, דמחזיר לא נהנה פרוטה וצריך דווקא שיטוח וניעור ניחא דהרא"ש למד דבשביל רגע א' לא נקרא נהנה במה שמיפטר מליתן פרוטה, וכן מבואר ע"ד הרא"ש הובא לעיל דלמד דהוה הנאה בשעת שיטוח וניעור ולא כד' הרשב"א דסגי בשעת הלואתו, אבל הר"ן י"ל דפליג ולמד דסגי בזמן מועט שיחשב שנהנה פרוטה, וכמו שמבואר, ומש"ה שואל ספר הוה ש"ש.

אבל בשו"ת מהר"ח אר"ז סי' קסא כ' דאפי' מחזיר אבידה, דהיינו שיוודע למי האבידה, אפשר שלאו בביתו וצריך להטריח ולשמור עד שיבוא, (ולטעם זה באופן דשואל ספר דבוודאי לא הוה רק בשעת הלואתו לא נעשה ש"ש), וכן מבואר בגמ' דאי' פרוטה דר"י לא שכיח ולא קאמר פרוטה דהאי מודר לא שכיח, משמע דמכל מקום לא שכיח בין שומר אבידה ובין מחזיר אבידה, אבל בסי' קפ"ג שם משמע כמו הגר"ש איגר דסוגיא איירי במחזיר אבידה ויודע למי להחזיר ודווקא באופן כזו הוה לא שכיח, שכי' שאין ראי' מגמ' זו דאי' דפרוטה דר"י לא שכיח דלא נפרט כ"ז שהאבידה בביתו מליתן פרוטה לעני, דאם מיפטר הוה שכיח ליפטר מליתן לעני דהגמ' איירי כשמוציא אבידה מכיר את בעל האבידה ולא לתר יחזירו לו ולהכי קאמר דבזמן מועט

שמחה שם דוהו דווקא שמשמש בחפץ חבירו וע"י שטוחו וניעורו נהנה הוי הנאה מחבירו ולא הוה מברית ארי אבל כשנותן לו חפצו ועי"ז נהנה לא הוי הנאה מחבירו והוה הכרתת ארי מנכסיו דנהנה ע"י חבירו ולא מחבירו, ודווקא בהלוואה שנטל משכון מחבירו דאו נהנה ע"י חפץ חבירו הוה הנאה מחבירו ונעשה ש"ש עי"ז ואסור כמודר הנאה, וכשנהנה מחבירו או שמשלם לו חובו דנהנה מחבירו גופו או יש נפק"מ בין ע"י מעשיו או שלא ע"י מעשיו, דע"י מעשיו הוה הנאה ושלא ע"י מעשיו הוה הכרתת ארי אבל כשנהנה מחפצו ע"י חבירו בכל אופן לא הוי הנאה, ולדבריו לא קשה קו' הגר"ש איגר בגליון מהרש"א בעי"ז יג. הובא לעיל מד' התוס' דהוה ע"י מעשיו שמניח הכובע על ראשו, דכיון דהוה חפץ שלו ומניחו על ראשו, אע"פ שע"י מעשיו לא הוה הנאה מחבירו אלא הוה הנאה ממילא ע"י חבירו ולא מחבירו וה"נ הנאה ע"י עי"ז ולא מע"ז ומש"ה מותר, וא"כ לשי' הר"ן דמבואר שם דהוה הנאה מע"ז דלמד דכיון דהוי ע"י מעשיו אע"פ שהוה ע"י חפצו נמי הוה הנאה מחבירו וא"כ ה"נ גבי שואל ספר הוה ע"י מעשיו והוה הנאה מחבירו והוה ש"ש דלאו כל הנאה שלו.

ולכאו' מד' התוס' בשבועות מד': הובא לעיל, דמיתתי ראי' ממודר הנאה דמותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, ולא נקרא נהנה ממודר הנאה שמיפטר מליתן פרוטה לעני, עי"ש מה שתי', ולפי"ד הנתיבות וכמ"ש הא התם לא הוי ע"י שמשמש בחפץ רק מה ששמע התקיעה והוה רק מברית ארי ואפ"ה הו"א דיאסר למודר הנאה, ובאמת שם מוכרח דלא כתו"י אלא דאפי' שלא בא ע"י מעשיו נמי מיפטר מליתן פרוטה לעני ונקרא נהנה ולא מברית ארי, וצ"ב. מ"ש ממברית ארי ובטבילה יש לעיין דאע"ג דטובל במעין ומשתמש במעין, כיון דכוונתו לטהר את עצמו ואין כוונתו למעין י"ל דנקרא ע"י המעין ולא מהמעין, משא"כ שיטוח וניעור הוי חיוב להחפץ ונקרא נהנה

בא ההנאה רק ע"י השאלה משא"כ שם בלי השאלה הוי נמי הנאה.

ועי"ש באמרי בינה דהרשב"א חולק על הר"ן ח"ו סי' קפ"ט וח"א סי' שלב דאף בשואל ספר יש לו דין שואל כיון דאין הנאת השאלה בא ע"י המשאיל אף שהיא בהגבהת השאלה אכתי הוי כל הנאה שלו.

ועי' בחי' הרי"ם ב"מ לה: וכן במעיני החכמה שם שהקשו על הר"ן בשואל ספר הוי ש"ש דלאו כל הנאה שלו, דבמתני' שוכר שמסר לשואל השואל משלם לשוכר ולר"י משלם לבעלים הראשון דכיצד הלה עושה שכר בפרתו של חבירו, והק' דכיון דבעלים יש להם הנאה מצד דהשוכר השאילו שאז ישלמו לו על אונסים ג"כ תו לא הוי כל הנאה שלו דהבעלים יש להם הנאה ועי"ש מה שתירצו, אבל לפי"ד מד' הר"ן בע"ז דמבואר דפרוטה דר"י הוה הנאה מחבירו וכאילו חבירו שילם לו, ודווקא אז מהני מה שיש לבעלים הנאה ג"כ דלא הוה כל הנאה שלו אבל הכא לא נהנה מהשואל כלום, רק נהנה מהשוכר שהשאילו לשואל ואז לא אמרינן דהוי ש"ש מחמת זה דיש לבעלים הנאה, ודווקא היכי דחשיב לה הנאה מהשואל גופא הוי רק ש"ש.

וכד' האור"ש אי' נמי בנתי"מ סי' ע"ב סק"ח, הובא לעיל, דמודר הנאה מותר להלוות דהוי רק מברית ארי מנכסי חבירו, ומש"ה פי' דברי הר"ן בס"ק י"ז דאיירי בשואל ספר ונתן לו משכון דהוה שטוח וניעור, ודווקא שואל ספר דעביד מצוה אז כשיש לו משכון הוה הנאה ומיפטר מליתן פרוטה לעני בשטוחו משא"כ שאר שואל אע"ג דנטל משכון כיון דלא עביד מצוה בשאלתו לאו הוה השיטוח וניעור מצוה ולא נפטר עי"ז מליתן פרוטה לעני, אבל השאלה גופא לא הוי הנאה מהשואל, אלא בממון של עצמו מציל עצמו עי"ש.

ובביאור דברי התו"י דהיכא דבא ע"י מעשיו לא דמי למברית ארי מנכסי חבירו ונעשה ש"ש עי"ז ביאור בחי' ר' מאיר

שכל הנאה שלו, אבל לפמש"כ הנתיבות דאיירי במשכנו מחמת שהשאל ספרו י"ל דנקרא נהנה מחבירו דנהנה ע"י שמירת המשכון, אבל אכתי י"ל דצריך שהמצוה יהי שמירת החפץ והכא לא הוי המצוה בשמירה, אלא השמירה בא ע"י המצוה, ואפי' באופן כזו י"ל דלא נקרא נהנה מחבירו שהוה מחמת השמירה, אלא המצוה הוה השאלת הספר וא"כ לא הוה ש"ש ע"י."

ולכא' תלוי זה בפירש הגמ' ב"מ פב: דמלוה צריך למשכון, דרש"י למד להיות פוסק מעליו וא"כ המצוה הוה ההשתמשות גופא והוה הנאה מזו גופא, ובתוס' הביא פי' הר"ח שאינו רוצה להלוות בלי משכון ומ"מ אי עביד מצוה קעביד (ועי' בתוס' מה שהק' ועי' בחת"ס שתי' שאין חיוב להלוות כיון שירא שלא ישלם והוה מצוה קיומית ולא אמרינן עוסק במצוה במצוה זו). ועי' בנמוק"י שהביא קו' מהראב"ד שהכא נעשית מצותו ברגע הראשון משא"כ שומר אבידה הוה כ"ז המצוה ותי' שה"נ הוה המצוה במה שממתין ואינו מוכר המשכון ליפרע ממנו י"ל דנקרא נהנה ע"י השמירה גופא דאינו מוכרו ומד' הרשב"א שלמד שם דהוי ברגע הראשון מפו' שהתם הוי בין בשעת נתינת מעות ובין נטילת משכון היה נהנה ונפטר כ"ז שהוא בידו, מפו' דאפי' אינו מצוה של שמירה הוה ש"ש וכד' הר"ן, ולא כהמר"ח או"ז, אבל הרא"ש למד דהוי בא מחמת מצוה ונקרא נהנה כ"ז שהמשכון בידו, ומבואר דאם בא ע"י מצוה נקרא כ"ז נהנה אע"פ דהמצוה לא הוה השמירה גופא וצ"ל כיון דבא ע"י מצוה אז השטוח וניעור פוטרו כ"ז נקרא נהנה מחפץ שהמצוה הוה השטוח וניעור גופא שבחפץ זו, וכמ"ש לעיל באריכות כל השיטות, וא"כ לפי"ד הנתיבות יש לאוקמי אפי' כד' המהר"ח או"ז, אבל מד' הרשב"א מפו' שלא כדבריו, וכן נמי משמע מקו' הראב"ד שבשומר אבידה הוה כל זמן שאבידה בביתו שומר עליו משא"כ הכא נעשית מצוותו, ולא הק'

מהחפץ, משא"כ לשי' תו"י דבא ע"י מעשיו בוודאי נקרא במעין ע"י מעשיו, אבל כד' הנתיבות אי' בשם מהר"ח או"ז, סי' קס"א, שכ' דבמעין ושופר הוי הנאה ע"י המצוה משא"כ הכא נקרא נהנה מחבירו והיינו כדבריהם דהכא לא הוי הנאה בכלל מחבירו רק מהמצוה.

ולשיטתו נמי צריכין לגרוס, עי' לעיל, ודברי הרשב"א הובא בנמוק"י פרי' שבועת הדיינין דנהנה ע"י הלואה לחבירו, צריכין לגרוס בשעת נטילת המשכון דבשעת נתינת מעות הוה הנאה מממונו ולא מחבירו, רק בשעת נטילת המשכון דהוה הנאה מחבירו ממשכנו של חבירו, ובט"ז סי' ע"ב סע' מ' הובא לעיל למד דהוה הנאה בשעת הלואה וכן הובא מב"י בשם הרשב"א והנתיבות כע"כ פליג ולמד דהוה הנאה רק בעת נטילת המשכון.

ולדבריהם, ברועה שמקדים ברועים ומקלות דהובא לעיל דברי רעק"א בסי' ש"ג ס"ח אם נעשה ש"ש, ולדבריהם דצריך נהנה ע"י מעשיו מחפץ חבירו וא"כ הכא שמקדים אינו משתמש בחפץ של חבירו גופי' אלא משתמש ברועים ומקלות כדי להציל חפץ חבירו דלא הוה הנאה מחבירו אלא ע"י חבירו שמשתמש בחפצו לצורך חבירו, והו"ל להיות פטור לכ"ע לדבריהם, ורעק"א פליג ומבואר מד' דאפ"ה נעשה ש"ש ע"י ונקרא נהנה מחבירו ונקרא אפי' בא ע"י מעשיו דמה שמקדים ברועים ומקלות הוה ההנאה, וכד' הגר"ש איגר מבואר מד' אביו בליון השו"ע.

ובעיקר דברי הר"ן דשואל ספר ש"ש, ומח' קצות וש"ך מה הדין לרבה ועי' מש"כ לעיל באריכות, יל"ע לפי"ד המהר"ח או"ז בסי' קפ"ג מזה הובא לעיל, דליכא למימר פרוטה דר"י בכל המצות רק במצוה של שמירת החפץ שמגוף השמירה בא לידו הנאה משא"כ בשאר מצות לא שייך פרוטה דר"י דלא נקרא הנאה מחבירו רק מהמצוה וא"כ בשואל ספר לא נקרא נהנה מהמשאל רק מהמצוה ולא מהשואל ואותו הוה שואל

להלוות ולא חיישינן לפרוטה דר"י, דכיון דנותן מעות שלו הוי מבריה ארי מנכסי עצמו ולא שייך תי' תו"י, ומש"ה לא נקרא נהנה מחבירו ומותר וכן בשואל ספר ע"י לעיל, וא"כ כמו כן הכא שאינו משתמש בשום דבר מחבירו הוי רק מבריה ארי דהדין עוסק בשלו לצורך חבירו ואינו מתעסק בחבירו וא"כ ליהוי מבריה ארי וכשולחני בחנם ולא כשולחני בשכר וצ"ב.

ע"י בנתיה"מ סי' ע"ב סק"ח שכ' דמבריה ארי מנכסי חבירו אע"ג דמותר במודר הנאה אבל אפ"ה נעשה ש"ש עי"ז וא"כ י"ל בשואל ספר אע"ג דהוי רק מבריה ארי מנכסי חבירו דאינו עוסק בשל חבירו כלום אפ"ה הוי מבריה ארי ונעשה ש"ש עי"ז, אבל בנתיה"מ סק"ז הק' על דברי הר"ן דפסק בשואל ספר הוי ש"ש עיי"ש מה שתי', ופשט דכוונתו אע"ג דמבריה ארי מנכסי חבירו מותר הנאה אבל אפ"ה נעשה ש"ש, דהיינו במבריה ארי מנכסי חבירו צריך להיות ע"י חבירו נהנה אבל כשעוסק במצות בשלו לצורך חבירו הוי כמבריה ארי מנכסי עצמו בשביל חבירו אבל אין חבירו מבריה ארי מנכסיו, ומש"ה בשואל ספר אע"ג דעביד מצוה אפ"ה הוי מבריה ארי בשלו הוצרך לאוקמי בנוטל משכון, אבל עכ"פ בדיין יל"ע דהוה נמי בשל עצמו, כסיבת חבירו וצ"ב, אם שמיעת הטענות של הבעלי דינין הוי הנאה מבעלי דינין אז ואז הוי מבריה ארי מנכסי הדיין והוה כשולחני בשכר, דבזמן שהם דנין בוודאי הוי בשל עצמו מנכסי עצמו, וילע"ע.

ואסיים בברכה שתזכו להמשיך ולהפיץ קובצכם החשוב המלא וגדוש בתורה, לא נראה עוד כבושם הזה, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

דהרי לא הוה הנאה מהשמירה אלא דמצוה שבא מחבירו פוטרו ונעשה ש"ש עי"ז ולא כהמהר"ח או"ז הנ"ל.

וע"י בנתיה"מ סי' כ"ה סק"ג, שרצה ליישב דעת הסמ"ע דפסק בג' מומחין וקיבלו וטעו בדבר משנה שחייבין לשלם והק' דהא מראה דינר לשולחני במומחה פטור, ותי' הנתיות דהא דשולחני בשכר אפי' מומחה חייב והרי כיון דהדיינים מרווחין פרוטה מדר"י שא"צ ליתן לעני הוה כשולחני בשכר שחייב ע"כ.

ויל"ע לד' דנקט בפשיטות, שהרי יש מח' אם פסקינן כרבה או כר"י, הובא ברמ"א סי' ע"ב ס"ב וסי' רסז סט"ז, וכמ"ש הסמ"ע סי' ע"ב סק"א ובסי' רס"ז סק"ז ובש"ך סק"ד להדיא דהוה ספיקא דדינא, וא"כ אין לחייב הדיינים מחמת זו שיקראו שולחני בשכר דהא מח' האיך פסקינן ואין להוציא ממון מדיינים, ואפי' לפמ"ש הקצוה"ח בס' ע"ב סק"ג הובא לעיל, דאפי' לרבה הוה הנאה פחות משו"פ, אפ"ה הכא בשולחני בשכר צריך להיות בשכר פרוטה, וא"כ הוי בחנם, ויפטר מלשלם.

ובעיקר הדין אם שייך פרוטה דר"י בדיין שדן דין תורה לפמ"ש"כ במהר"ח או"ז הנ"ל בסי' קס"ג ויותר ביאר בקפ"ג דהק' דלר"י דה"ה דכמניח מזווה על ביתו של חבירו, יעשה ש"ש על ביתו או אם מל עבדו יעשה ש"ש על עבדו, ותי' דלא אמרינן הכא אלא גבי שמירת אבידה דהשמירה הוא המצוה וממנה תהנה משא"כ בשאר מצות לא נעשה ש"ש עי"ז דהוי הנאה מהמצוה ולא מחבירו, ע"כ. וא"כ כמו כן הכא הוה הנאה שמיפטר פרוטה דר"י מהמצוה ולא מהבעל דין עליהו כחונני בשכר שיחייב כש"ש אלא כשולחני בחנם שפטור.

וביותר יל"ע לפמ"ש הנתיות עצמו סי' ע"ב סק"ז הובא לעיל דכמודר הנאה מותר

הרב יואל מקלב

בדין ספק בקריאת המגילה אם הולכין בו לחומרא

דבריהם ולקולא. ובטורי אבן שם השיג על טעם זה ודעתו דאין לדון בזה משום ספק דרבנן לקולא הואיל ודברי קבלה הן, ע"ש שכ' דמסתבר לי דדברי קבלה כד"ת וספיקו להחמיר. וכ"כ בפמ"ג בפתיחה כוללת חלק א' אות י"ח וז"ל גם י"ל דברי קבלה יש לו דין תורה ומחמירין בספיקו אלא שאין לוקין כשל תורה כי אם מכת מדרות ע"כ, וע"ע בדברי חמודות פ"ק דברכות אות ל"א וז"ל ונראה לומר דתקנות נביאים יש להחמיר בספיקן כמו בספק דאורייתא עכ"ד.

אולם כדעת הר"ן הנ"ל מבואר דספק דברי קבלה חשיב כספק של דבריהם ולקולא וכן מבואר להדיא בח"י הרשב"א שם בשם הרמב"ן ובח"י הריטב"א שם שכתבו דחוקיה ורב אשי ממדת חסידות הוא דקרו ומן הדין דלא ליקרו כלל דהוה ספיקא בשל דבריהם דדברי קבלה כשל רבנן ולקולא ע"ש, וע"ע בנוב"י תנינא יו"ד סי' קמ"ו שכתב בדין חרם שהוא מד"ק די"ל דספיקו לקולא, וכ' דלא היה סומך על סברתו בזה עד שמצא הדבר מפורש בתשו' המיוחסות להרמב"ן סי' רס"ג שכתב דדיני המנודה אינם ד"ת שא"כ לא היו יכולים להקל ולא להחמיר ולפיכך כל תיקו שנאמרו במה שהשאלה באה עליו בפ' ואלו מגלחין אזלינן בהו לקולא כמש"כ הרמב"ם ז"ל בהלכותיו, ואילו היה דינו ד"ת היה לחומרא ככל ספיקא דאורייתא, אלא ד"ק הן מדכתיב אורו ארור יושביה וגו' ע"ש, והרי מפורש שמה שהוא ד"ק אמרינן דספיקו לקולא וכמו"כ י"ל בדין החרם דספיקו לקולא עכת"ד הנוב"י ע"ש, וע"ע להנצי"ב בעמק שאלה פ' ויחי שאילתא לה סק"ב שכ' בדעת השאלות והבה"ג שפסקו להחמיר לענין חיוב קריעה דטעמייהו משום דס"ל דספק ד"ק להחמיר ע"ש, והו"ד בשדי חמד פאת

איתא בשו"ע סי' תרצ"ו ס"ז יש מי שאומר שאונן מותר בכשר ויין [בפורים] דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה ע"כ. ומבואר דדברי קבלה חשובין כדברי תורה ומקור לדין זה יעויין בר"ה דף י"ט. שאמרו דגדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא וד"ק כדברי תורה ע"ש. [אמנם יעוי' בבנין שלמה סי' נ"ח שכ' דמהיא דר"ה אין ראי' דהוי כד"ת ממש, דדילמא התם לענין חיזוק קאמר כן דכיון דהרבר מפורש בדברי הנביאים אי"צ חיזוק, אבל בודאי נחשב למצוה דרבנן ע"ש באורן]. וע"ע בט"ז סי' תרפ"ז סק"ב עמש"כ הר"ן הובא ברמ"א שם דאין שום מצוה נדחית מפני מקרא מגילה ומה שאמרו במגילה דמגילה ועבודה מגילה עדיף, זה דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה מדאורייתא משום מגילה דרבנן, וכתב ע"ז הט"ז ז"ל ומ"ש הר"ן דעבודה דאורייתא ומגילה מדרבנן י"ל דהיא דברי קבלה שקיי"ל דברי קבלה כדברי תורה עכ"ד. ויל"ע אם חשוב כדברי תורה גם לענין שיהיו הולכין בספיקו לחומרא.

והנה אי' בשו"ע סי' תרפ"ח ס"ד כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו קורים בי"ד ובט"ו ובליליהון ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם, ומקורו ברמב"ם פ"א ממגילה הל' י"א, ונלמד ממה שאמרו בגמ' מגילה ה: דחוקיה קרא בטבריא בארכיסר ובחמיסר. אולם יעויין בר"ן שם [ב. בדפי הרי"ף] שכ' בשם הגאונים שממדת חסידות נהגו כן שמדינא הולכים [בעיירות המסופקות] אחר רוב עיירות שאינן מוקפין חומה מימות יהושע בן נון וקורין בהן בי"ד, ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של

עוד יעויין בגמ' מגילה דף כ. דאיתא שם תניא א"ר יהודה קטן הייתי וקרייתיה למעלה מרבי טרפון וזקנים בלוד, אמרו לו אין מביאין ראה מן הקטן ע"כ, ובתוס' רי"ד שם כתב ע"ז ז"ל ואע"ג דתנן אלו נאמנין להעיד בגדלן על מה שראו בקטנן כו', התם במילי דרבנן כדמוקמינן לה בפ"ב דכתובות [דף כח.] אבל בדבר תורה אינו נאמן, ומקרא מגילה דבר תורה שהרי מצאו לה רמז בפרקין כדאמרן בפרקין דלעיל [דף ז.] עכ"ד. וע"ע ביד אברהם על גליון השו"ע יו"ד סי' רל"ד שהביא ראה מכח קו' זו דר"ק חמירי כדברי תורה ועל כן אינו נאמן ומייתי מינה דצריך להחמיר בספיקן ע"ש.

[ב] והנה כתב הנוב"י אר"ח קמא סי' מ"א הו"ד בשע"ת ריש סי' תרפ"ז דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי קבלה היא רק קריאת היום, דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות, ומה שאמרו דחייב לקרות כלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר עכ"ד, וכ"כ בטורי אבן מגילה דף ד., וע"ע בשע"צ סי' תר"צ סקמ"א על הא דמבואר שם דבעינן בקריאת המגילה כונה לצאת ידי המצוה וז"ל הנה בפ"ע הביא בשם ישועות יעקב דדוקא בקריאה דיממא שהוא מדברי קבלה וכד"ת דמיא אבל בקריאה דלילה שהוא מדרבנן הכוונה אינה לעיכובא [וכ"כ בהגהות מהרש"ם עמ"ס מגילה דף ד.] ולפי מה שהכרענו בסי' ס' במ"ב סק"י ע"ש [דאף דרבנן בעינן כונה] אין לחלק בזה עכ"ל, ומבואר בדבריהם כנ"ל דחלוק קריאה דיממא מקריאת הלילה דקריאת הלילה אינה אלא מדרבנן, וכ"כ עוד בשע"צ סי' תרצ"ב סק"ז ע"ש.

ולכאוי לפי"ז מי שנסתפק בקריאת הלילה אם החסיר בה תיבה וכדומה יש להקל דאי"צ לקרות משום דהוי סד"ר לקולא דעד כאן לא כ' הפמ"ג לדון להחמיר בזה אלא משום דחייב הקריאה מדברי קבלה הוא, אבל בקריאת הלילה דלהמבואר הוי מדרבנן לכאוי יש להקל, [אמנם יעוי' בשדי חמד מערכת מ' כלל ק"כ ומערכת ס' כלל מ"ג

השדה מערכת הדלת כלל כ"ה ע"ש שהאריך בכל הנ"ל.

וע"ע במ"ב סי' תרצ"ב סקט"ז ז"ל כתב הפמ"ג ספק אם קרא את המגילה "אפשר" דלא אמרינן בזה סד"ר לקולא משום דהוא דברי קבלה ע"כ. ומצוי ספק זה במי שקרא את המגילה ומסופק אם חיסר ממנה תיבה אחת דמבואר במ"ב סי' תר"צ סק"ה דלדעת רוב הפוסקים לא יצא, ולהנ"ל נמצא דיש להחמיר משום דדברי קבלה הוא ואפשר דלא אמרינן ביה ספק דרבנן לקולא.

ונפק"מ עוד בזה במש"כ במ"ב סי' תרפ"ז סק"ה על הא דא"י שם דזמן קריאת המגילה מהנץ החמה עד סוף היום וכ' המ"ב שם דהיינו עד שקעה"ח ואם נמשך עד בין השמשות [היינו אף כשיודע שסיים הקריאה בתוך ביהש"מ] יקראנה בלי ברכה ע"כ. ולכאוי צ"ב למה צריך לקרותה והלא דבר שיש בו טירחא הוא ולעיל סי' תרנ"ב במ"ב סק"ב מבואר לענין לולב דאם לא נטלו עד ביהמ"ש ביום ראשון מחוייב או ליטלו משום דהוי ספיקא דאורייתא ובשאר ימים מעיקר הדין הוי סד"ר לקולא אלא שמ"מ כ' האחרונים דנכון ליטלו מאחר דליכא טירחא וא"כ הכא לענין קריאת המגילה דאיכא טירחא מ"ט לא מקילינן בה, ולכאוי הטעם להחמיר בזה משום דהוי דברי קבלה דאזלינן בספיקו לחומרא, וכן מבואר בפמ"ג סי' תרצ"ב מ"ז סק"ג דלא דמי ללולב ביום שני מטעם הנ"ל ע"ש שהניח בצ"ע, וע"ע סי' תרפ"ז מ"ז סק"א ע"ש.

עוד נפקותא בזה אי סמכינן אחזקה רבא לענין קריאת המגילה שיוציא האחרים בקריאתו דלענין ד"ת לא סמכינן אחזקה רבא. ועי' באבני נזר אר"ח סי' תקט"ז שהחמיר בזה דיש לקריאת המגילה חומר של תורה, וכ"כ בבנין שלמה סי' נ"ח להחמיר וע"ש שדן עוד דקריאת המגילה חמיר טפי משום דילפינן לה מקי"ו [ועי' רש"ש מגילה יד. על רש"י ד"ה חוץ].

קטו). דמבואר שם דכשמכוין בתקיעות דמיושב למצוה דרבנן אין יוצא בהן מצוה דאורייתא רק בתקיעות דמעומד ע"ש וצ"ע.

ג] ומה שנסתפק הפמ"ג אם יכול לקרות קריאת הלילה בביהש"מ יעויין בפתחי תשובה על או"ח שכ' ע"ז ע"י לקמן תרפ"ח בכרך שהוא ספק קורא אף בלילה ב' ימים הרי דאף בלילה לא מקילינן בספיקו עכ"ד. וצ"ע מזה לדעת הסוברים דקריאת הלילה הוי דרבנן דמ"ט מחמירין לגבי כרך שהוא ספק לקרוא אף בלילה ב' ימים.

אמנם י"ל עפ"ד הישועות יעקב סי' תל"ח סק"א ז"ל ויותר בזה כתבתי בכללי הספיקות אשר חיברתי בשם הרדב"ז והובא במג"א גבי ספק ק"ש דקיי"ל דחוזר וקורא לפי דק"ש דאורייתא וק' לכאור' דהא אינו רק פסוק ראשון ולכל היותר פרשה ראשונה היא מה"ת ולמה חוזר וקורא כל הפרשיות, וכתב הרב דהכא דהספק נולד על מילתא דאורייתא ודרבנן וא"א להיות רק או שניהם לאיסור או שניהם להיתר אזלינן לחומרא אף על דרבנן, וגם בק"ש כיון דא"א לומר שקרא ק"ש והניח פסוק ראשון (פי' חוץ מפסוק ראשון) א"כ מחמירין אף על מילתא דרבנן דלא להוי זילזול לדרבנן ע"ש, [וע"ע בתשו' רעק"א קמא סי' ס"ד מה שמצדד בזה], ואשר לפי"ז י"ל דה"נ מאחר והוא ס' אחד לקריאת היום והלילה ולענין קריאה דיממא דהויא מדברי קבלה אזלינן לחומרא לקרות בב' הימים כמו"כ נמי יש לנו להחמיר אף לענין קריאה דלילה לקרותה בשניהם. ברם לענין קריאה בביהש"מ או לענין ספק אם קרא המגילה בלילה י"ל דשפיר אית לן למיזל בה לקולא כיון שלא הוי קריאת הלילה מד"ק רק מדרבנן ועיין.

וע"ע בפר"ח סי' תרצ"ה סק"ד דעיר ספק מוקפת חומה אע"פ שקוראים בשני ימים מחמת ספק מ"מ כיון שאין מברכין על קריאתה אלא בי"ד משום שהוא קריאה לרוב העולם ה"ה לענין סעודה שאינם עושים אלא בי"ד דומיא דרוב העולם וסגי בהכי עכ"ל. ובפמ"ג סי' תרצ"ה מ"ז סק"ה הק'

שהביא דעת כמה רבוותא להחמיר בספיקות במ"ע אפי' היא מ"ע דרבנן ע"ש וע"ע מש"כ בזה בשלמי יוסף מנחות ח"ב סי' קצ"ט]. איברא דהפמ"ג סי' תרצ"ב מ"ז סק"ג סתם בזה ומשמע דאף בקריאת הלילה הדין כן, ומיהו י"ל דהפמ"ג אזיל בזה לשיטתו דנראה מדבריו דאף קריאת הלילה הוא מד"ק, דיעוי"ש דמייתי להפר"ח שכ' דאין להקל לקרוא מפלג המנחה אפי' במקום אונס דאין יוצאין אפי' בדיעבד ודלא כדעת השו"ע תרצ"ב ס"ד דמי שהוא אנוס קצת וכו' וקשה עליו לישב בתענית יכול להקל בזה ודן שם אי עכ"פ יכול לקרותה בביהש"מ וכ' עפ"ד מ"א סי' תפ"ט סק"ז דלכתחיי אין לעשות סד"ר ומיהו מה"ט במקום אונס יכול לקרות ועכ"פ אי קרא בדיעבד יצא, אך כ' דאפשר דד"ק שאני וממילא אף במקום אונס ואף דיעבד לא, והעלה לצדד להקל באונס והכרח גדול [ועי' מש"כ עוד בזה בסי' תרפ"ז מ"ז סק"א]. הרי דס"ל דאף קריאת הלילה ד"ק היא ולא חילק בזה, אכן להפוסקים הנ"ל דקריאת הלילה דרבנן לכאור' יש לדון כמו שכתבנו.

אולם יש להעיר דבמ"ב סי' תרצ"ב סקי"ד פסק כהפמ"ג הנ"ל דאם קרא בדיעבד קריאת הלילה בביהש"מ יש לצדד להקל רק באונס והכרח גדול ולפמשנת ק' דהא בשעה"צ סי' תר"צ סקמ"א וסי' תרצ"ב סק"ז העתיק דברי הפוסקים דקריאת הלילה אינה אלא מדרבנן וא"כ ה"י לו להקל בזה, ולכאור' משמע דבכאן החמיר לחוש לדעת הפמ"ג דאף קריאת הלילה הויא מדברי קבלה וא"כ נמצא דלדינא יש להחמיר בספיקו וצ"ע.

ושמעתי להסתפק במי שקרא המגילה משהנצה החמה וסבור שעדיין לילה הוא וכיון לקרותה לשם קריאת הלילה אי עולה לו קריאתו לשם קריאה של יום. והעירו דלפמ"ש"כ האחרונים דקריאת הלילה דרבנן וקריאה דיממא מד"ק יתכן שאין כונה לדרבנן עולה לו בשביל יום ועי' חזו"א או"ח סי' קכ"ה לדרך קטו. (עמ' ריג ד"ה

על הנשים דהוי מ"ע שהז"ג ואפי' במקרא מגילה אינם חייבות אבל אח"כ כשתקנו חז"ל לחייבן בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס מה"ט חייבו אותן בשלוח מנות ונכון בעזה"י עכ"ד ע"ש.

ולזה י"ל דאשה שמספקת אם חיסרה איזה תיבה בשמיעתה דהו"ל כספק אם קראה המגילה [וכנ"ל דרעת רוב הפוסקים דחסרון תיבה אחת הוי לעיכובא] אפשר להקל שלא להצריכה לחזור ולשמוע קריאת המגילה ומשום דהו"ל לגבה ספק דרבנן לקולא ועיין.

אולם בתוס' רעק"א על המשניות פ"ב דמגילה מ"ד השיג על הטורי אבן מדברי התוס' בפסחים דף ק"ח: שכתבו דגבי מצוה דאורייתא לא חייבו חז"ל לנשים מטעמא דאף הן היו באותו הנס, שלפי"ז אם נימא כד' הטורי אבן דמצד רוח"ק לא נתחייבו נשים בקריאת המגילה, א"כ אף מדרבנן לא היו מתחייבים ולא עשו חכמים חיוב ביחוד לנשים וע"כ דאף נשים נתחייבו בה מדברי קבלה ע"ש ועי' תפארת ירושלים מש"כ ליישב דעת הטורי אבן ע"ש.

ומיהו יעויין בברכי יוסף סי' תע"ג שהביא משו"ת בית דוד שכ' עפ"ד התוס' בפסחים קח: דנשים לא מחייבי בסיפור יציאת מצרים אף מדרבנן דכיון דהוי מצוה דאורייתא לא חייבו משום טעמא דאף הן היו באותו הנס, והשיג עליו דהתוס' בפסחים לאו מילתא דפסיקתא היא דהתוס' במגילה דף ד. לא ס"ל כן ע"ש. וע"ע בשו"ע סי' תע"ב סי"ד דגם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה ע"כ, ול' בכל מצוות הלילה כולל בתוכו סיפור יצי"מ כמבואר בח"א ובברכי יוסף שם ובמ"ב סקמ"ה, ועי' בביאור הגר"א שכ' ז"ל ובכל מצוות מאותו הטעם של כוסות עכ"ל והיינו מטעמא דאף הן היו באותו הנס, ולכאוי' לענין מצוה אי"צ להאי טעמא דחייבות מהקישא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ומרור נמי הוקש למצה, וא"כ טעם זה ע"כ איצטרין לספור יצי"מ וש"מ דנקטינן

ע"ז וז"ל כ' הפר"ח עיר ספק מוקף ישלחו המנות בי"ד שהוא לרוב העולם, ואיני יודע דלמה יגרע מקריאת המגילה דצריך בב' הימים ע"ש. ועי' בבנין שלמה סי' ג"ח מה שדן לחלק דקריאת המגילה יש לה חומר של תורה דנאמרה ברוה"ק וילפינן לה מק"ו משא"כ לענין משתה ושמחה ושאר דיני הפורים דאינה אלא תקנת מרדכי ואסתר אין להם חומר של תורה וספיקו להקל, ושוב הביא ממדרש לקח טוב דצריכים לנהוג גם מצות משתה ושמחה בב' הימים ודלא כהפר"ח ע"ש. ולהמבואר לכאוי' י"ל דאפי' אי נימא דקריאת המגילה חמיר טפי כנ"ל מ"מ מאחר וספק אחד הוא ופשוטין לחומרא לענין מגילה ה"ה דיש לנו להחמיר אף על שאר מצוות היום אפי' אי הוו מדרבנן וכדמחמרינן לענין קריאת המגילה בלילה דלדעת הרבה פוסקים הוי מדרבנן וכמשנ"ת.

ד] והנה יעויין בטורי אבן מגילה דף ד. שכתב דלפמש"כ התוס' שם דהך סברא דאף הן היו באותו הנס לא הוי סברא דאורייתא דאל"כ גבי מצוה הקישא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצוה לחייב נשים למה לי תיפול"ל משום דאף הן היו באותו הנס, כמו"כ י"ל לענין קריאת המגילה דאף דמחייבינן נשים בקריאתה מ"מ אין חיובן בה אלא מטעמא דאף הן היו באותו הנס וחיוב זה אינו אלא מדרבנן כמשנ"ת, ואף דגבי אנשים חמיר חיובא דקריאת המגילה כעין של תורה דאסתר ברוח הקודש נאמרה מ"מ אין הנשים בכלל חיוב זה דהאי חיובא דומיא דשל תורה הוא ולא מחייבינן ביה נשים במ"ע שהז"ג ע"ש.

ועי' ברמ"א סס"י תרצ"ה שאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ובפר"ח תמה ע"ז ז"ל אין דין זה מחזור דאיש כתיב ולא אשה ומנין לו זה וכתב הריק"ש ששום פוסק לא כתב כן ע"כ. וברעק"א שם בעין הגליון כ' עפ"ד הטורי אבן הנ"ל ד"ל דהא דכתיב ומשלוח מנות איש היינו דהחיוב ברוה"ק כאמת לא היה

לדעת הגר"א דחיובן בסיפור יצי"מ הוי
מדרבנן מטעמא דאף הן היו באותו הנס אף
דהוי מצוה דאורייתא ודלא כהתוס' בפסחים,
ולפי"ז כמ"כ י"ל דלעולם חיוב הנשים
בקריאת המגילה אינו אלא מדרבנן וכמש"כ
הטורי אבן, ומה שהשיג הגרעק"א מדברי
התוס' בפסחים י"ל דנקטינן לדינא כהתוס'
במגילה ועיין. מיהו יעויין בבית שלמה סי'
י"ד בהג"ה מכן המחבר [ובדעת תורה סי'
תע"ג] שכ' דלפ"ד התוס' בסוכה לח. י"ל
דאף להתוס' בפסחים הכא עריף דמשום ד'
כוסות חייבים אף בהגדה ועיין.



הרב בעריש שמעיה

סעודת פורים כפורים שחל להיות בשבת

ויעשו אותן בשבת א"ל לעשות אותם ימי משתה כתיב את ששמחתו תלוי' בבי"ד יצא זה ששמחתו תלוי' ביד"ש ע"כ ומובא בטור סי' תי"ט בהל' ר"ח ולמד מזה שמצוה לעשות סעודת ר"ח (ודלא כהר"ן שפי' הירו' שהיו נוהגין לעשות סעודה כשהיו נכנסין לעבר את החודש) ותמוה תינח דמצוה לעשות סר"ח אבל כלפי דינא דמאחרין ולא מקדימין מנין הרי מקרא זה דלעשות אותם פסוק במגילה הוא על סעודת פורים ומגלן דקאי גם אסר"ח, וכ"ת דיליף מיני' אלעלמא א"כ גם בכל סעודת יו"ט שחל להיות בשבת ידחו ליום א' ומאי אולמי' ר"ח מיו"ט.

והי' נ"ל לומר עפמש"כ בשוע"ה סי' רמ"ב ותקכ"ט וכ"ה בתשו' רע"א סי' א' בהשמטות דסעודת יו"ט אינה כלל מדין שמחה רק מטעם כיבוד ועונג כבכל שבת אלא שניתוסף דין ביו"ט דין שמחה כללית כשר [בזמן ביהמ"ק] ויין ובגדי צבעונין וכמו בחוה"מ שאין דין סעודה בפת מ"מ חייב בשמחה, ולפי"ז שפיר י"ל דקרא דלעשות אותם ימי משתה ושמחה היינו דוקא כשהסעודה משום לתא דשמחה אי אתה רשאי לעשותה בשבת שבין כך יש שמחה כל היום, משא"כ סעודת יו"ט אינה משום שמחה הגם דחייב כללי של שמחה יש יין וצבעונין מ"מ אין זה נכלל בקרא דלעשות אותם ימי משתה ושמחה כלומר שמחה שבאה ע"י משתה שהוא סעודת בפת, והסברא נראה דרק פעולה חשובה כסעודה ומשתה שמביא לידי שמחה רק זה צ"ל ניכר עשייתו בבי"ד ולא ביד"ש משא"כ פעולות כלליות של יין וצבעונין וכדו' לא חשיבי להדחות, אבל בר"ח הרי חזינן מצד אחד דיש קצת מצות שמחה בו מדאיתקש לביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם כמבואר בטור שם, ומאידך גיסא לא מצינו בו כלל חיוב שמחה כללית כיון וצבעונין

נודע בשערים מחלוקת הפוסקים בקיום מצות סעודת פורים כשפורים חל להיות בשבת, דהרי"ף במגילה דף ה. הביא דברי הירושלמי (פ"א דמגילה הלכה ד') דסעודת פורים מאחרין אותה ליום א'. וכמו שהאריך שם הר"ן בביאור האי מילתא. ועל סמך כן נפסק בשו"ע סי' תפר"ח סעיף ו' לקיים הסעודה ביום א'.

אולם המהרלנ"ח סי' ל"ב ס"ל לקיים הסעודה בעצם יום השבת שהוא ט"ו לחודש אדר שהוא פורים דמוקפין וס"ל דתלמוד דידן חולק על תלמוד ירושלמי ולדידן יש לקיים הסעודה בשבת. וכבר הביא דבריו שם המג"א ס"ק י' וכתב אבל הרדב"ז פסק כהשו"ע, וכן נראה לי שראיות המהרלנ"ח אינם מכריחות וגם אין בנו כח לחלוק על הירושלמי ע"כ. וכבר העלו שבריטב"א בחי' למגילה דף ה. כתב לדחות מהלכה דברי הירושלמי והעלה שסעודת פורים נעשה בשבת וכן החמיר בזה הפר"ח סי' תפר"ח להחמיר לעשות הסעודה בין ביום השבת ובין ביום א', ובברכי יוסף שם סי' תפר"ח אות ט"ו הביאו וסיים: ואני אומר שהמחמיר תבוא עליו ברכה אבל לענין הלכה כיון שמבואר בירושלמי לעשות הסעודה ביום ראשון ויש להשוותו למה שנאמר בתלמוד שלנו הכי נקטינן וכהסכמת מרן והרדב"ז לעשות הסעודה ביום ראשון עכתו"ד, וכן האחרונים בזה הלא המה בספריהם ואכמלה"א.

והנה לפלא, דדברי הירושלמי הללו לדחות הסעודה ליום ראשון נאמרו בין לגבי סעודת פורים ובין לסעודת ראש חודש [ורבינו הטור לא הביא כלל דברי הירושלמי לגבי פורים, רק בסי' תי"ט לגבי ר"ח רק השו"ע פסק כן אף לגבי סעודת פורים] דהכי גרסינן בירו' מגילה פ"א הלי"ד סעודת ר"ח וסעודת פורים שחל להיות בשבת מאחרין ולא מקדימין ר' זעירה בעא קומי ר' אבהו,

אבל העיקר נראה לומר ופשוט דאדרבא שמחת יו"ט יין וצבעונין הוא מצות עשה מה"ת (וחיובא יותר מסעודת יו"ט שהוא רק מד"ס הנלמד מד"ק עיין בשוע"ה סי' תקכ"ט) ולכן א"א לדחות מ"ע המחויבת מה"ת ביו"ט עצמה אלמחר, ורק בסעודת פורים ור"ח שעיקר יסודם מד"ק בזה וכיון דדברי חכמים צריכים חיזוק כדמצאנו בכמה דוכתי לכן ראו חז"ל לתקן מעיקרא שיהא מינכר טפי ובאופן שחל בשבת שיש ממילא שמחה ביד"ש תיקנו לכתחילה לאחרו ליום א' כדי לעשות אותם.

(ב) ועיין בסי' תרצ"ו סעיף ח' נחלקו הפו' אי מותר לעשות נישואין בפורים דעת הרמ"א שמותר ועיין ד"מ מה שהאריך לחלוק אפוסקים שאסרו וביאר שאין בזה חשש מטעם דלעשות אותם שמיני' יליף הירו' לדחות סעודת פורים בשבת וה"ג נדחה סעודת נישואין מפורים דהכא שאני כיון דשניהם נישואין ופורים ע"י עשייתנו מעצמינו באין משא"כ שבת ששמחתו ביד"ש, גם אין לאסור נישואין בפורים מטעם אין מערבין שמחה כמו שאסור נישואין ביו"ט ומבאר שם וז"ל כי לא שייך עירוב שמחה בשמחה בפורים דהא לגבי רגלים אמרי' טעמא בפ"ק דמו"ק דכתי' ושמחת בחגיך ולא באשתך ובפורים לא כתי' רק משתה ושמחה ובכל מאי דמשמח סגי לי' ואע"ג דאמרי' בגמ' בפ"ק דמו"ק לגבי רגלים טעמים אחרים מ"מ לענין דינא לא פליגי וכו' עיי"ש [ועיין בקרן אורה מו"ק ט: שמאריך בכל הטעמים דגמ' שם היאך לא פליגי וכ"א ח"י אחר קמ"ל] ולכאו' תמוהין דבריו אי כל דין אין מערבין הוא רק משום דחגיך ולא באשתך הרו"ז כבר כטעמא אחרינא שם ונלע"ד ביאור דה"ק דשמואל דקאמר טעמא משום אין מערבין פי' דאפי' שלא נאמר כרב דמקרא עצמו דושמחת בחגיך נדרש חגיך דייקא ולא אשתך, מ"מ כיון דיו"ט מצוות שמחתו הוא לשמח "עם החג" ומכיון שכך שפיר יש בו דין אין מערבין כששמח בו בחיוב שמחה

עכצ"ל דבר"ח הוגבל ונצטמצם כל חיוב השמחה שם רק בעשיית סעודה בזה מתבטאת שמחתו של היום ואין זה מטעם עונג אלא סעודת שמחה לכן שפיר השווה הירו' סר"ח לסעודת פורים שהוא ג"כ סעודה מטעם שמחה ולא משום עונג ונאמר בו שצ"ל שמחת סעודתו תלו' כבי"ד ולא ביד"ש הי"נ סר"ח אין לעשותו בשבת הגם דסעודת שבת אינה מטעם שמחה ובכלל אין חיוב בשבת בשמחה מ"מ מציאות יומו הוא שמחה שנשפע ביד"ש [ועיין מה שהארכתי בזה בגליון פ"א] נפגם בזה סעודת פורים ור"ח שבאין לשמחה.

אלא דכ"ז ניחא לכל הני פוסקים דס"ל דפורים עצמה יש בו חיוב סעודה עיין סי' תרצ"ה מ"ב ס"ק ט"ו אבל להמג"א דחולק שם וס"ל דאין דין פת כלל בפורים רק משתה יין וכו' להביא שמחה ועכ"ז אמרי' דצריך להדחות ליום א' שיהא מינכר א"כ גם ביו"ט אף שסעודתה משום עונג אבל דין שמחה כללית שיש בה למה לא תדחה למחרת השבת כדי שלא תפגם ואולי הי' אפשר לחלק דשאני יו"ט שיש בה סעודה מטעם עונג וזה לא נדחית וכנ"ל לכן כל אידך פעולות שמחה נטפל ובטל להסעודה משא"כ פורים ור"ח שאין בהם כלל סעודה רק שמחה כללית לחוד שפיר מאחרין אותה, אלא שעדיין צ"ע לדעת החתם סופר בשו"ת סי' קס"ח ובחי' לשבת דף קיא שהאריך דסעודת יו"ט אינה מדין עונג, רק מדין "שמחה" ושאני מסעודת שבת שהיא מחמת עונג. אבל ביו"ט דין סעודה רק מחמת שמחה ולכן כותב דיש נפק"מ רכתא להלכה דביו"ט כיון שחיוב סעודה שבה מחמת שמחה, ולכן אף כשאכל שלא לתיאבון. מ"מ קיים מצות סעודה. [דביו"ט לא בעי סעודה לעונג ולתיאבון] אבל בשבת אם אכל הסעודה שלא לתיאבון לא קיים המצוה יעו"ש"ד.

וא"כ לדעת החת"ס דס"ל דסעודת יו"ט הוא רק משום שמחה, צ"ע למה אין הסעודה נדחית לאחר השבת דומיא למה שאמרו על סעודת פורים ור"ח.

קרא לא אמרי' בי' דין אין מערבין וקרא קגלי רק כפורים ולא ביו"ט ומגלן דבר"ח הוא כפורים ובשלמא לפמשכ"ל למד הירו' דכל עשיית שמחה בעי להיות בהיכר ודו"ק ואולי ינקטו הם בסר"ח כהר"ן דהירו' מיירי בסעודה שעשו כשנכנסו לעבר החודש וזה לכאו' כסעודת נישואין שהוא לא במזדמן ועצ"ע.

גם להפר"ח דנקט להירו' להלכה ואסבר לה משום אין מערבין א"כ למה שרינן לדידי' נישואין בשבת מ"ש מנישואין כפורים או סעודת פורים בשבת דאסור דליכא למימר כנ"ל דרק נישואין ופורים אית בי' אין מערבין דתרי חיובי שמחה משא"כ שבת דהרי ס"ל דפורים ושבת ג"כ משום אין מערבין נגעו בה ולא דין מיוחד דלעשות אותם שקאי רק על פורים ודו"ק. שו"ר דהפר"ח עצמו שבהל' פורים נוטה להירו' אלא דמ"מ חשש והכריע לעשות הסעודה בט"ו ובט"ז, אבל בהל' ר"ח קפסיק ותני דלא נהגו כהירו' דלא קיי"ל כוותי' עיי"ש.

ועיין מג"א שג"כ חולק ארמ"א דנישואין כפורים אסור משום אין מערבין (ולא חילק כסברת הד"מ) דייקא אבל חולק שם אלכוש שאוסר נישואין כפורים משום דקרא דלעשות אותם כמו דאסרינן פורים בשבת, דהתם הטעם דא"כ לא תהא סעודת פורים ניכרת אבל הכא מה בכך אם לא תהא סעודת נישואין ניכרת עכ"ל המג"א ולכאו' תמוהין דבריו מתרי גיסא א' מש"כ דמה בכך שסעודת נישואין לא תהא ניכרת, ולמה לא הרי חזינן דהירו' יליף מיני' גם לס' ר"ח לא לעשותו בשבת בכדי שיהא מינכר וביארנו לעיל דכל סעודת שמחה שחייב לעשות צריך לעשות שיהא מינכר בעצמו, ומאידך גיסא הרי כמה שעושה סעודת נישואין כפורים גם שמחת פורים נפגם ולא רק הנישואין וראיתי שכבר עמד ע"ז בהגהות נזירות שמשון (נדפס בסוף השו"ע) וכן בס' חמד משה ונראה לומר דקרא דלעשות אותם ימי משתה ושמחה הוא דוקא בשמחה שקשור להיום כפורים ור"ח שע"י המשתה עושה שמחה

אחרת דהו"ל כמצוות חבילות וכמש"כ תוס' שם, אבל כפורים ימי משתה ושמחה כתיב היינו שאין חיוב לשמח עם הפורים או הנס שהי' בו אלא מצוות שמחה פשוטה, לשמח, ולכן במאי דמשמח ליי' סגי, ואין שייך בו עירוב שמחה ודוק, ומדברי הד"מ מתבאר נמי שדין אין מערבין בשמחה ופסוק דלעשות אותם בי' ענינים הם וכמש"כ כבר בגליון פ"א דהא דיליף הירו' דאין סעודת פורים בשבת אין לו שייכות משום אין מערבין, דאין מערבין הוא רק בי' חיובים כמו נישואין ויו"ט אבל שבת אין בו חיוב שמחה ולכך מותר לעשות בו סעודת נישואין ורק סעודת פורים ור"ח לא, משום דסוכ"ס יש בו בשבת השפעה ממילא דשמחה משמים וזה כבר פוגם בחיוב סעודת פורים שצריך לעשות ע"י עצמינו.

ברם המהרלב"ח והפר"ח בס"י תרפ"ח למדו שני הענינים כאחד דטעם הירו' הוא אין מערבין אלא שהמהרלב"ח דחה הירו', והוכיח דבריו מהא דפסק הרשב"א דנישואין מותר כפורים וע"כ דרב אשי ואידך טעמא דאמרי' בגמ' דאין נישואין ביו"ט לית להו טעמא דאין מערבין והפר"ח דחה דברי הרשב"א משום הירו' והוכיח דאכן נקטינן לדינא דאין מערבין עיי"ש ולדבריהם צ"ע ל"ל להירו' קרא מיוחד לפורים תיפו"ל משום דבעלמא אין מערבין, ועיין שר"ח מכמה אחרונים שעמדו בזה על המהרלב"ח ופר"ח ולענ"ד אפ"ל דאילולי קרא דלעשות אותם לא הי' טענת אין מערבין שמחה בשמחה כפורים ור"ח שחל להיות בשבת די"ל דעירוב מקרי דייקא בנישואין שאינו מזדמן מאליו רק שהוא עושהו בעצמו ולזה אסור לערבו ביו"ט משא"כ ר"ח ופורים שחלין מאליהן בשבת [ובאמת זוהי הסברא לאותן החולקים שאין דין עירוב כפורים ושבת כלל עיין מו"ק וכמשכ"ל] ולזה קאתי קרא דלעשות אותם לגלות שפורים נקרא עשיית כ"ד ודנין גם בזה דין אין מערבין והא גופא חידוש הקרא אלא דא"כ צ"ע ביאור הירו' שדימה סר"ח לפורים הרי בלא

הראשונה עיין שו"ת מנחת ברוך סי' ע"ט]. ונלע"ד דהמג"א לשי' שכ' בסי' תקמ"ז דמש"כ תוס' דנישואין בלא סעודה שרי הוא אליבא דרב דס"ל טעמא דושמחת בחגיך ולא באשתך ופי' שם המג"א דהכונה דהבשר ויין שאתה עושה לשמחת החג אל תעשה אותם לאשתך ברם לשמואל דס"ל טעמא דאין מערבין שב"ש אסור אפי' נישואין בלא סעודה עיי"ש ובאמת הרבה נחלקו שם על המג"א עיי"ש בנתיב חיים ובברכ"י והברוך טעם שהביאו המהרש"א דמה שהק' המג"א מן התוס' דאסור דוקא נישואין עם סעודה ל"ק כלל דאין כונתם שבלא סעודה מותר לגמרי אלא וודאי דאסור מדרבנן וגם כתבו לומר אדרכא איפכא מסתברא דקרא דבחגיך ולא באשתך בא לאסור נישואין בלא סעודה דהכי משמע קרא לשמח בעצם החג ולא באשתו אפי' בלא סעודה אבל אין מערבין יש רק בסעודה עיין בדבריהם וכן משמע מלשון הד"מ שהבאנו לעיל שושמחת בחגיך קאי לשמח בעצם החג אבל המג"א חולק ופי' בחגיך היינו על פעולות מעשיות שעושה לשמחת החג בשר ויין זה לא יעשה לאשתו אבל בלא סעודה שרי אפי' מדרבנן ורק לשמואל משום אין מערבין שב"ש אסור נישואין בלא סעודה ולפי"ז ס"ל להמג"א בפורים דליכא קרא דבחגיך ולא באשתך שפיר מותר לעשות הסעודה בערב ומשום אין מערבין אסור לעשות רק גם החופה בערב אבל החופה מבעו"י והסעודה לחוד בערב שרי דמשום אין מערבין לחוד לא מחמירנן כולי האי ובפרט שבערב אין בו חיוב שמחה של פורים ביין רק קצת ונמצא דסעודת נישואין נמשך אחר החופה של יום של עבר ולתא דשמחת פורים בערב נמשך מצד חיוב שמחה דמחר לכך אין בו עירוב אבל אי יעשה החופה ביום י"ד ס"ל להמג"א ריש בזה עירוב אפי' בלא סעודה וכ"ש סעודה שאסור לעשות ביום וכדמצינו באבהע"ז סי' ס"ב שאסור ב' סעודות נישואין בב"א משום אין מערבין ועיין בית מאיר שם שאכן תמה

לכל היום בזה הוא דבעינן לרחותה ליום אחר כשחל ביום השבת שיום שמחה ביד"ש אבל נישואין אין שמחתו קשורה להיות כלל רק על שעת נישואין לחוד לא איכפת לן אם לא תהא סעודת נישואין ניכרת וגם מובן למה לא נפגם שמחת פורים כיון ששמחת פורים הוא על כל היום הוא עדיפא משעת נישואין וק"ל.

ומובן בזה ג"כ הא דמותר לעשות סעודת נישואין בר"ח דרק הנישואין נפגם ולא סר"ח דעדיפא שמבטאת את שמחת היום כולו, אלא דבר"ח אי"צ לכל זה ושם אין אפי' להק' משום אין מערבין שמחה בשמחה [ותי' הד"מ לכאור' אינו בר"ח ודו"ק] כמו שאסר גלל כן המג"א נישואין בפורים, ופשוט הוא, דבשלמא בפורים בנוסף להסעודה שגורם לשמחת היום חייב ג"כ לשמח א"ע ביין וכו' כל היום כמו ביו"ט ועוד יותר ואפי' להמג"א דאין דין סעודת בפת אבל הרי מחויב הוא לעשות שמחה כל היום עד דלא ידע ולכן אין לערב בו שמחה אחרת [אלא שבפורים יש לו להר"מ סברא אחרת דאין בו עירוב שאינו ביו"ט] משא"כ בר"ח אין חיוב לשמח כל היום ביין וצבעונין כלל והגבילו את כל שמחת ר"ח רק בעשיית סעודה וזה כבר סגי לבטא שמחת כל היום א"כ למה לא יוכל לעשות סעודת נישואין נוספת ובפרט באם עושה סעודת נישואין בלילה ולהרבה פוסקים עיין מ"ב סי' תי"ט אין חיוב סר"ח בלילה [ובאמת המג"א כ' גם בפורים שיעשה החופה ביום י"ג ומבואר דסעודת נישואין שרי בערב וכ"ה במ"ב ותמוה לי דהרי בסי' תקמ"ז סק"א כ' דנישואין בלא סעודה הוא רק משום אין מערבין אבל נישואין עם הסעודה אסור מה"ת משום בחגיך ולא באשתך, וא"ת דסעודה גרידא קיל הרי שם סק"ד אסור סעודת נישואין אפי' כשעשה הנישואין מבעו"י וכ"ת משום דפורים בערב אין חיוב שמחה רק ביום א"כ גם חופה יעשה אע"כ דמ"מ קצת שמחה יש וצ"ע [בנדון חיוב שמחה ביו"ט בלילה

ניכרת לכבוד ר"ח אבל אין חיוב בין וצבעונין מדמינן רק שאין לצאת י"ח סר"ח בסעודת שבת שרגיל כל השבתות ולכך או שיוסיף מאכל בשבת או שידחה למחר להוסיף מהרגלו שבחול, [ויתכן שזה הטעם שלא נהגו כן שהביא הב"ח וכהאחרונים שהביא המ"ב שיוכנה"ג וא"ר ועיינתי בדבריהם ולא ביארו, ועיין בס' אורחות חיים (ספינקא) שתמה היאך דוחים דברי ירו' בקש ולהג"ל א"ש והב"ח לשי' כ' שמצוה להרבות בסר"ח כבסעודת פורים מדהשווים הירו', ותמוה דלא מצינו חיוב ריבוי יין וכו' בר"ח] אבל מ"מ עדיפא סר"ח מסעודת נישואין שסוכ"ס סר"ח מבטא שמחת היום ולכך צ"ל מינכר לעשות אותם ימי משתה ושמחה משא"כ נישואין לא איכפת לן דלא מינכר וכמשכ"ל, ועיין בס' פורים המשולש מה שדנו האחרונים אי פורים המשולש הו"ל ט"ז רק דין תשלומין [אולי יש להוכיח שהוא רק תשלומין מדברי הפר"ח שדחה ראית הרלב"ח מהא דאמר' עשי' וזכירה כהרדי ניהו וכו' עיי"ש דמתבאר שם לכא' שרק תשלומין הוא וי"ל] או שהוקבע ליום משתה ושמחה וכן נקטו שם רוב האחרונים ולפי"ז וודאי א"ש דברינו, ואפי' שנאמר תשלומין לסעודה הוא מ"מ כך הוא סעודת פורים שצריך לגרום ולעשות שמחה כל היום ולבסומי בפוריא עד דלא ידע.

על פסק השו"ע דמתיר סעודת נישואין בפורים ועיין מהר"ם שיק סי' שמ"ה דר"ל דהשו"ע ג"כ לא התיר רק הנישואין ביום י"ד אבל הסעודה יעשה במוצאי פורים, ואפי' כשעושה סעודת נישואין ביום מ"מ סגי במה שמוסיף מאכל לכבוד ר"ח והטעם כנ"ל דכל שמחת ר"ח הגבילו בסעודה אחת ולכך בהוספת מאכל כבר מינכר ועיין ב"ח בס' תי"ט שכ' דלהטור והירו' בחל ר"ח בשבת צ"ל סר"ח בא' בשבת ומ"מ לא נהגו כן ועיין במ"ב שמביא מהאחרונים דבר"ח בחול צריך להוסיף מאכל ממה שרגיל בימי החול לכבוד ר"ח וכשחל בשבת צריך להוסיף ממה שנוהגים בכל השבתות כדי שיהא ניכר כבוד ר"ח, והמג"א כתב עפ"י הירו' הנ"ל שימשיך סעודה שלישית בערב והו"ל כסר"ח ביום א' אלא שהמ"ב כ' דלא העתיקו דאנן נהגינן ביי"כ להמשיך סעודה ג' עד הלילה, ובשם היעב"ץ כ' שם בשעה"צ שיוכל לקיים סר"ח ע"י שירבה בסעודת מל"מ לכבוד ר"ח העבר עפ"י הירו' הנ"ל והיינו דכל שדימה הירו' סר"ח לפורים הוא רק סעודת שמחתם בעי למינכר וגם דיכול לעשותם ביומא אחרא, אלא דכפורים הרי יש חיוב שמחה כל היום חוץ מן הסעודה, יין וכו' וזה לא שייך בשבת שממילא כבר שמח כל היום ולכך מוכרח רק ביום א' אבל בסר"ח כיון דאין יותר חיוב רק סעודה

נמצינו למדין חמש חילוקין בדבר

- א. סעודת שבת רק משום עונג ואין בו כלל חיוב שמחה אבל בידי שמים יש שמחה, ולכך אין שייך בו דין אין מערבין ומותר לעשות בו סעודת נישואין אבל [סר"ח] ופורים לא דסוכ"ס יום שמחה הוא ולא מינכר בו שמחת [ר"ח] ופורים.
- ב. סעודת יו"ט, מחלו' אי משום עונג או שמחה עכ"פ א"א לדחותה דדאורייתא לא נדחה, מ"מ יש בו דין נוסף חיוב לשמח בכשר ויין וצבעונין ולכך אין עושין בו נישואין דאין מערבין.
- ג. סעודת פורים משום שמחה לכל היום ועוד נוסף בו חיוב שמחה ביין וכו' ולכך מוכרח לדחותה כשחל בשבת שיקיים שמחת כל היום בעשייתו ולא ביד"ש, ונישואין מחלו' רמ"א ומג"א אי עושין.
- ד. סעודת ר"ח משום שמחה לבטא בזה שמחת כל היום לכך צ"ל מינכר, אבל אין בו חיוב נוסף שמחה, וסגי בהיכר כל דהו יותר בשבת או לדחות למחר.
- ה. סעודת נישואין עיקרה משום שמחה ולכך אין מערבין אותה ביו"ט אבל אינה קשורה כלל ליום ואי"צ להיות מינכר ושפיר עושין אותה בשבת.

הרב בן ציון כהנא

בענין ביעור פירות שביעית

קדושה היו ראויים מצד הפרשתם שישרפו או יאסרו בהנאה ורק שחידשה התורה שיש בהם דין אכילה בקדושה כפי שיש דין אכילה בחו"ש. ולפי"ז יתכן שדין ביעור מעשר שני ובכורים, שהוא בכלוי מהעולם לדעת הרמב"ם, הוא משום שענין הכלוי מהעולם שיש בהפרשה לא בטל לגמרי גם לאחר שהתירה התורה את אכילת המע"ש והבכורים, והוא חל בזמן ביעור מעשרות. והמקור לכך שתרו"מ שיש בהם נתינה הזכיה של הכהן והלוי נעשו יסוד הפרשתם מבואר ברש"י ביצה י"ג ע"ב עמש"ש דמע"ר שהקדימו בכרי חייב בתרומה דכתיב מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומות ד' ומוקמינן לה דוקא לאחר שהתמרח בכרי, ופרש"י ד"ה האי אדגן וכו' ומשבא לכלל דגן חלה עליו חובת כהן דכתיב ראשית דגן, הלכך מסתברא דהאי קרא דזכותא דכהן אכרי תשרייה. הרי שהגדרת חובת הרמת תרומה היא בזכיה הממונית של הכהן ובה בלבד סגי שיחול דין הפרשת תרומה. וזוהי כונת רש"י בשבת כ"ה עמש"ש מה לתרומה שכן מיתה חומש פדין זו ופרש"י בלשון השני שמיתה היינו לכהן טמא האוכלה, ונקט דוקא כהן טמא כדי ליישב קושית תוס' הרא"ש על המפרש דמיתה היינו לאוכלה בטומאה, שהרי לעיל אמרו דקודש חמור מתרומה שכן האוכלו בטומאה חייב כרת, והשתא קאמר דמיתה חמורה, לכן הוסיף רש"י דהכונה לכהן טמא, והיינו שמאחר שכל דין התרומה הוא לזכית הכהן, א"כ היה מקום לומר שגם תרומה טמאה אע"פ שאין בה מצות אכילה מ"מ לא יתחייב כהן האוכלה מיתה, ומאחר שהדין אינו כן אלא גם כהן טמא חייב מיתה, וכמש"כ רש"י בגטין נ"ד ע"א וביבמות צ' ע"א עיי"ש בגליון הש"ס, א"כ חיוב מיתה של כהן האוכלה בטומאה היא

א. בספרי פרשת ראה (פי' קי"ט) [לגירסת הגר"א]: יכול אף שנה שביעית תהא חייבת בביעור ת"ל שנת המעשר, שנה שחייבת במעשר, יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר. וצ"ב. יתכן לבאר דברי הספרי לפמש"כ ר"ח בסוכה מ' ע"ב עמש"ש לקח בפירות שביעית בשר אלו ואלו מתבערין בשביעית, שאם לקח בפירות שביעית בשר הבשר והפירות מתבערין בעיו"ט ראשון של פסח בשנה שביעית ומפורש בפרק אחרון דמע"ש. ודבריו תמוהים שלא מצינו ביעור שביעית אלא כשכלה לחיה מהשדה ובכמה מינים מפורש שזמן ביעורן הוא בשמינית. ובכלל צ"ב איך ניתן לכלול ביעור שביעית בביעור מעשרות. ובס' מקדש דוד פי' דס"ל לר"ח שרק במה שנתלש אחר פסח זמן הביעור הוא כשכלה לחיה מהשדה, אבל בתלוש קודם פסח מתבער בזמן ביעור מעשרות כי גם שביעית היא בכלל בערתי הקדש מן הבית. ולפי"ז י"ל דע"ז קאי המיעוט דשנת המעשר, לגי' הגר"א, דבא לומר דאין פ"ש חייבים בביעור עם המעשרות.

ב. ויש לבאר שיטה זו עפי"ד הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש י"ב (ע"ח ע"ב) שבדברים הטובלים שתי מצוות הן בודאי, והמשל בזה החלה וכו', ושלא יעלה בלבנו שנרים אותה להוציא העיסה מאיסור ונעזבנה או נשליך אותה באש צוה אותנו יתעלה בנתינתה לכהן וכו' עכ"ד. ונראה שיש מקום לחלק בזה בין תרו"מ הניתנים לכהן ללוי ולעני לבין מע"ש ובכורים, שבתרו"מ שיש בהם נתינה, עיקרם הוא לצורך הנתינה, אבל מע"ש עיקרו הוא שינהגו בו קדושה באכילתו בירושלים, ובכורים עיקרם הם לצורך ההבאה למקדש ואכילתם בקדושה בירושלים וכשית"ל. ולכן י"ל שמע"ש ובכורים שעיקרם הוא לדין

בכורים הוא להביאם למקדש ולאוכלם בקדושה בירושלים כמע"ש, והזכיה של הכהנים אינה מיסוד הפרשת בכורים אלא היא כזכיותם בחו"ש, ולר"ש הריהם כתרומה שעיקרה לצורך נתינה לכהן כנ"ל. [ויש לתלות הדבר במחלוקת בירושלמי אם בכורים כקדשי הגבול או כקדשי המקדש. ועיין מש"כ האדר"ת באחרית השנים].

ועיין בתוספתא ספ"א דבכורים ר' יוסה אומר מע"ש טעון וידוי ובכורים טעונין וידוי מה מע"ש טעון ביעור אף בכורים טעונין ביעור, א"ל ר"ש מה למע"ש טעון ביעור שכן דמיו טעונין ביעור תאמר בבכורים שאין דמיהן טעונין ביעור, וצ"ע מה דתלי ר"ש דין ביעור בדין פדיון. ונראה לפמש"כ תוס' ביבמות ע"ג ע"א על מ"ש בכרייתא שם שהתרומה והביכורים חייבים עליהם מיתה וחומש ואסורים לזרים וכתבו כשם הערוך דהאי ואסורה לזרים היינו אפילו ע"י פדיון, ותמהו ע"ז שהרי בגמ' שם אמרו דאין לה פדיון שייר. ונראה שכונת הערוך שלאיסור זרות שבה אין פדיון, וזהו דין מיוחד ואינו מלמד על שאר דיני תרומה שאין להם פדיון. והטעם הוא כמש"כ הרשב"א בנדרים י"ב שהאיסור לזרים אינו דבר הגדור בקריאת שם תרומה אלא מדזכינהו רחמנא לכהנים אסרינהו לזרים, וא"כ יש מקום לומר שדין זכית הכהן שונה משאר דיני תרומה, והיינו שמשום זה כלבד שאיסור הזרות הוא משום שזיכתה התורה תרומה לאכילת והנאת כהנים אין ראוי שיהיה לאיסור הזרות פדיון, כי אין זה איסור גרידא אלא זכיות ממון, ועכ"פ א"א להשוותו למע"ש בזה. ולכן א"א ללמוד ממה דנקט שאין פדיון לאיסור זרות שגם שאר דיני תרומה אין להם פדיון, אלא הו"א דאחר פדיון ישאר בתרומה רק איסור זרות. וסיום הברייתא "משא"כ במע"ש", היינו שבשעה שמע"ש אסור באכילה כגון חוץ לירושלים יש לו פדיון לכ"ד, ואינו כתרומה שאיסור הזרות שבה אין לו פדיון.

חומרא באיסור תרומה, משא"כ בקודש שכל זכיות האוכלים, גם הישראלים וגם הכהנים, הם משולחן גבוה, ולכן קודש טמא שאין בו מצות אכילה אין סברא שתשאר בו עדיפות כל שהיא לזוכים בו, בין ישראל בין כהן, ומשו"ה אין חומרא מיוחדת בכך שגם כהן חייב כרת על אכילת קודש טמא.

וכ"נ ממ"ש בפסחים ל"ג שאין תורמים מטבל טמא שלא היתה לו שעת הכושר משום דכתיב תתן לו, ולא לאורו, ואע"פ שמצות נתינה היא מצוה בפנ"ע לדעת הרמב"ן (עיין שו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קי"א), וע"כ שמלבד קיום מצוה מיוחדת שיש בנתינה יש גם דין בעצם ההפרשה שתהא ראויה לנתינה, ועל שניהם חל הכלל של תתן לו ולא לאורו, שבכה"ג אין לא קיום מצות נתינה ולא קיום דין תרומה שעניינה הוא נתינה לכהן, ואיכות הנתינה היא דוקא כשראויה לאכילה, וזה מעכב את ההפרשה. [ולפ"י למסקנת הגמ' שם שבהיתה לו שעת הכושר תורמים מהטמא, י"ל דכ"ז הוא רק לחלות ההפרשה שאינה מתבטלת לאחר שהיתה ראויה לחול, אבל לענין קיום מצות נתינה ל"ש שעת הכושר והכל תלוי בשעת הנתינה. וזוהי סברת הריב"ן שהביאו התוס' ביבמות פ"ט ע"א ד"ה אין, וא"ש קושיית התוס' שם. ועי' בשו"ת מהרא"ן].

והו"ה לתרומת מעשר וחלה שיסוד הפרשתם הוא לצורך נתינה, וכ"ש מעש"ר ומע"ע, ולכן אין בהם ביעור של כלוי כלל, מאחר שפקע מהם ענין הפרשה כשהיא לעצמה, שמצד זה היתה עומדת לכלוי כנ"ל, משא"כ מע"ש שלא נתחדש בו אלא ענין אכילה בקדושה בירושלים אבל לא פקע ממנו ענין הפרשה לכלוי, והוא חוזר וניעור בשעת הביעור.

ג. ולגבי בכורים נחלקו ר' יוסי ור' שמעון בבכורים (פ"ב מ"ב), לדר"י יש להם ביעור כמע"ש ולר"ש הריהם כתרומה וכמבואר ביבמות דר"י מקיש בכורים למע"ש ור"ש מקיש לתרומה, והיינו לדר"י עיקר דין

שחידשה בו התורה היתר אכילה עד שיכלה לחיה מן השרה בדבר שיש דין ביעור, ולכן יש מקום לכלול את פירות שביעית בחובת ביעור מעשרות, בכל פירות שנתלשו קודם זמן הביעור, שגם פירות שביעית הם בכלל בערתי הקודש מן הבית כדברי המקדש דוד הנ"ל.

ועיקר ההשוואה בין קדושת שביעית לקדושת מע"ש מצינו כן גם בשיטת הראב"ד פ"ד מה' מע"ש לפי ביאור מרכה"מ בהל' מאכ"א פ"י הי"ז ששיטת הראב"ד היא שהמיעוט במע"ש שאינו מתחלל על פירות דכתיב וצרת הכסף היינו רק שאין קדושת המע"ש נפקעת בכך אבל שניהם תופסין קדושת מע"ש, שדין מע"ש כדין שביעית שפרי ראשון תופס דמיו ונשאר בקדושתו, וגם פרי שני דינו כשביעית שלכתחילה אין מחללין וביעבד אחרון אחרון נכנס. ולשיטת הר"מ, שביעית יצא לידון בדבר החדש שפדיונה חמור מפדיון מע"ש, עיי"ש. ומסתבר שהראב"ד למד כן ממה שכללו בתוספתא פ"ז משביעית חילול מע"ש ושביעית כאחד. ועכ"פ לפירוש המרה"מ ברור שלראב"ד ילפינן חילול מע"ש מחילול שביעית.

ונראה דר"ח למד כן ממ"ש ברייתא שם דאלו ואלו מתבערין בשביעית. ומה דנקטה הברייתא לשון זו כאן י"ל שרק במקום שהחליפו פירות שביעית בדבר של חולין נוהג דין זה כמש"ת. והנה לגבי הדמים יל"פ שבאמת פירות שביעית עצמן הם בכלל קודש האמור בביעור מעשרות ורק דין אכילת פ"ש ורשות הזכיה בהן עד שיכלה לחיה מהשדה מעכב את דין ביעור הקודש של מעשרות מלחול, אבל בדמי שביעית שקדושתן פחותה מפ"ש עצמן מועיל דין קודש שבהם שיתחייבו בביעור עם המעשר שני אם חלה קדושתן קודם שעת ביעור מעשרות, כדברי המקדש דוד הנ"ל, אולם לגבי פ"ש עצמן צ"ע מה נפק"מ בין קודם שהחליף לאחר מכן.

והטעם דנקטה הברייתא בדין זה דאין פדיון לתרומה רק בנגע לאיסור זרות, יל"פ דלפי האמת דין זה דאין פדיון לאיסור זרות הוא הגורם שאין כלל פדיון לתרומה, ששאר דיני תרומה מחמת עצמם היו ראויים לפדיון כמע"ש, ועי' בתו"כ סו"פ בחוקתי פי"ב פי"ט, יכול בשני מעשרות הכתוב מרבר וכפי הר"ש והראב"ד, ורק משום שלאיסור זרות אין פדיון לכך גם להם אין פדיון. ויל"פ שזה משום שעיקר דין תרומה הוא זכיית כהן וכמשנת"ל וממילא גם איסור זרות בכלל זה והוא קובע את דין הפדיון.

ולפי"ז יל"פ מ"ש ר"ש שדין ביעור תלוי בדין פדיון, כי מע"ש שיש לו פדיון וגם פדיונו מתבער יש מקום לומר שהטעם הוא משום שעיקרו הוא קדושתו, ומצוות אכילתו היא דין נוסף ולכן יש לו פדיון, וכשעבר זמנו בשעת הביעור חוזר עיקר קדושתו שיתבער מהעולם וכדברי הרמב"ן הנ"ל וגם פדיונו מתבער מטעם זה, משא"כ בבכורים שאין להם פדיון כתרומה י"ל שהם שוים בעיקר דין הפרשתם לתרומה שהיא לצורך זכיית כהן ולכן אין לה ביעור וכמשנת"ל.

ובדעת ר' יוסי יל"פ שס"ל שמאחר שגם מע"ש וגם בכורים טעונים וידוי, שניהם שוים בדין ביעורם, שכשניהם עיקר המצוה הבאתם לירושלים ואכילתם שם, ובביכורים התווספה גם מצות הבאה למקדש, ואין הביכורים דומים בעיקר מצוותם לתרומה שעיקרה לזכיית כהן. ולכן ראוי שדרך ביעור בכורים יהיה כמע"ש ולא כתרומה. ומה שאין לבכורים פדיון ודמי בזה לתרומה, אין בכך להורות על עיקר קדושתו שהיא שונה ביסודה ממע"ש, כסברת ר"ש, אלא היא קדושה נוספת המיוחדת בתרומה ובכורים.

ד. עכ"פ יש מקום לומר שדין ביעור של כלוי במע"ש הוא משום שמעיקר הפרשתו היה ראוי לכלוי ובשעת הביעור דין זה חוזר וניעור, ולפי"ז יל"פ דברי ר"ח שפירות שביעית מתבערים עם דמיהם בשעת ביעור מעשרות, שאף שביעית היא כמע"ש שמצד עיקר קדושתה אינה ראויה לאכילה ורק

ולכן מפרש"י שהעיקר בדין זה תלוי בזכות ממון שיתכן להקדש ע"י פדיון הקונם, וזכות כזו יש גם בקונם פרטי, אע"פ שאינו יוצא לחולין. ועיין בירושלמי פסחים פ"א סוף ה"ד ובשטמ"ק כ"ב ע"ט ע"א ד"ה תנן.

והסברה הנ"ל שיתכן פדיון שתופס דמיו אבל החפץ חוזר ומתקדש נראה שהיא גם סברת הרמב"ן בחולין קל"ט ע"א שביאר מש"ש שלרב תרנגולת שמרדה פקעה קדושתה בין באמר הרי עלי וכין בהרי זו ולר' יוחנן דוקא בהרי עלי, וכיאר הרמב"ן וז"ל, טעמא דמילתא דהקדש דמים אינו קנין הגוף אלא שעבוד ממון שיש לו עליו וכיון שנתיאש הגובר או המקדיש משום שמרדו הוה ליה כהפקר ופקע ליה שעבוד ממון שהיה לו לגבוה עליו, א"נ אפילו בקה"ג ממש כה"ג הפסידו הבעלים וכו' והיינו [הא] דאמר לעיל הא דאמר זו כלומר כשאמר עלי הואיל ומכיון שמרדו נתחייב כולה לשלם הרי הוא כחלול ויצא לחולין, עכ"ד. משמע מלשונו שהסברה השניה תלויה בראשונה, שכיון שהמרד הוי כהפקר י"ל גם שע"י חיובו באחריות הוי כחלול, ורז"ו צ"ע. וגם עיקר סברתו השניה צ"ב שהרי אין חלול הקדש אלא על דבר שגופו ממון. ולפי הנ"ל נראה לבאר שסברת ר"י שבהרי זו אין ההקדש נפקע הוא משום שאע"פ שהקנין והשעבוד של ההקדש ראויים להיבטל מ"מ מצד הנדר של המקדיש הקנין והשעבוד חוזרים וחלים, וכיון שרק מחמת הנדר להקדש אין נפקעת קדושתו לכן באמר הרי עלי שכשאברה חייב באחריותה הוי חיוב האחריות כחלול שלסילוק עיכוב זה שמחמת דין נדר מהני גם חלול כה"ג. ומצינו שרבי יוחנן ס"ל כה"ג בירוש' כתובות פ"ח ה"י בדין הקדש מפקיע מידי שעבוד שאם כי הוא נוהג בקדושת דמים ויש בו מעילה אבל הפודה אין מוסיף אלא כל דהו שלא יהא נראה הקדש יוצא בלא פדיון, וכך פסק הר"מ בפ"ז מהל' ערכין ה"ט, וזהו כנ"ל שמצד זכות הקנין היה ראוי שלא יחול ההקדש ורק משום הנדר של המקדיש יש לו

ה. והנה ביבמות פ"ח ע"א אמרו דלמ"ד יש מעילה בקונמות הביאור הוא דנחתא עליהו קדושת דמים משום דבידו לפדותו ופרש"י דקדשי בדיק הבית הן משאמר קונם דבר זה עלי. ובס' ישרש יעקב שם תמה ע"ז הרי באומר קונם ד"ז עלי הוי קונם פרטי ואין לו פדיון לכו"ע כמבואר בנדרים ל"ה, וכבר עמד ע"ז הרמב"ן בשבועות כ"ב. ונראה דס"ל לרש"י דמ"ש שאין לקונם פרטי פדיון היינו שאין קדושתו נפקעת בפדיון אבל מ"מ הוא תופס פדיונו. והטעם י"ל"פ לפי"ד הר"ן בנדרים שם דהא דאין לו פדיון הוא משום דלא אלים כהקדש למיתפס פדיונו, א"כ י"ל דרק לענין שתפקע קדושתו לא אלים אבל תופס פדיונו.

אבל י"ל"פ עוד לפמש"כ בפרש"י בנדרים שם ד"ה לפיכך אין לה פדיון שהוא עצמו אין יכול לפדותה לעולם שהרי אמר עלי ולא על אחר ואחר אין יכול למעול בה. וכיו"ב כתב בשטמ"ק דאפילו לאחר פדיה מעל, דכיון דאמר עלי חל עליו שם נדר לשם הקדש ולעולם מעל אפילו לאחר פדיון. ובפי"ר"א מן ההר שם כתב הוא מעל אפילו לאחר פדיה דלשון נדר הוא ולא הקדש שהרי חבירו אינו מועל. ויל"פ שבאמת הפדיון חל אלא שחוזר החפץ ונאסר, וזה משום שדינו לענין חלות האיסור כנדר ולא כהקדש מאחר שאינו אסור לכו"ע כשאר הקדשות. [גם י"ל"פ שמחמת שאמר הרי עלי בלבד מוכח שכונתו שיחזור ויאסר עליו לעולם. וכדין נטיעות אלו קרבן שאם פדאו חוזרות וקדושות. אבל מלשון השטמ"ק משמע יותר כנ"ל]. ולפי"ז י"ל שכונת רש"י ביבמות הנ"ל שקונם פרטי יש לו פדיון לענין שהדמים נתפסים אבל הוא עצמו נשאר בקדושתו, אם משום שלא נפקעה כלל קדושתו אם שלאחר שנפקעה חזרה וקדשה מדין נדר שבו, ואם משום שכך היתה כונת הנודר כנ"ל. ומה שהכריח את רש"י לכך היא קושיית התוס' ביבמות ובנדרים שם איך אמרינן שדין המעילה תלוי בפדיון הרי קונם פרטי יש בו מעילה לנודר ואין בו פדיון,

דבשביעית באמת חל הפדיון אלא שהפירות חוזרים ונאסרים ודמי לפפט"ח.

ולפי"ז לאחר שהחליף פ"ש נפדית קדושתם הראשונה אלא שחוזרת וחלה עליהם קדושת שביעית מגזה"כ דקודש תהיה לכם, בהוייתה תהא, מ"מ קדושה זו השניה קלושה מקדושה הראשונה מאחר שעכ"פ חל בהם דין פדיון. וא"כ י"ל שכיון שאין בהם קדושתם העצמית הראשונה, לכן אם הם נתלשו קודם הפסח אין בהם גם דין זה שזמן ביעורם הוא כשכלה לחיה מן השדה אלא פקע דין זה של היתר אכילה עד שלא כלה לחיה מהשדה, וחל עליהם דין קודש סתם כמע"ש, וביעורם כער"פ של שביעית, וכ"ש בדמי הפירות.

דין הקדש, ולדין זה סגי בפדיון כל דהו, ועי' ערכין ל"ג.

ולפי"ז י"ל שגם בפירות שביעית שהחליפם אע"פ שהם בקדושתם אבל אי"ז קדושתם הראשונה אלא שהיא חוזרת וחלה מגזה"כ. ועיין בבכורות ט' ע"ב, פט"ח אסור בהנאה דברי ר"י ור"ש מתיר וכו' ור"ש מ"ט, אמר עולא יש לך דבר שפדיונו מותר והוא אסור, ולא, והרי שביעית דפדיונו מותר והוא אסור וכו' והקשה הטו"א בהקדמה מאי מקשה משביעית הרי התם הפ"ש נשארים באיסורם ולא דמו לפדיון פט"ח שמפקיע האיסור וגם הפדיון לא נאסר, וע"כ צריך לחלק כן שהרי בכל איסוה"נ אין דמיהם נתפסים באיסור. ולפי הנ"ל י"ל



הרב דב נדליה דרקמלר

בהמעם שחילקו התפילין של יד ושל ראש לשתי מצוות

(ב) והנה כבר בגוף המקרא המורה עליהם חזי' חילוק בלשונם, והוא בפר' קדש לי (ס"פ בא, י"ג ט), שעל התש"י כתיב שהוא יהי' "לך לאות" ועל התש"ר כתיב שהוא "לזכרון" [וגם בפר' והיה כי יביאך - שם שם ט"ז - שהתש"ר נכתב בלשון "ולטוטפת" פירש בו רש"י בזה"ל ומנחם חברו עם והטף אל דרום כו' לשון דבור כמו לזכרון בין ענין האמורה בפרשה ראשונה שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו עכ"ל ועי' רמב"ן] ובמנחות ל"ז ב' ילפי' מהא ד"לך לאות" הלכה הנלמדת לתש"י לבדו, שהביאו שם כמה ילפותות להא דתנא דבי מנשה - שם א' - ד"על ידך" זו קיבורת שהיא גבוה שביד, דת"ק יליף לה מהיקשא לש"ר שמה הוא בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד, ור' יצחק יליף לה מקרא דרשמתם גו' על לבבכם שתהא שימה כנגד הלב, ורבי אליעזר אומר איני צריך הרי הוא אומר והיה לך לאות - לך לאות ולא לאחרים לאות. ע"כ. [ופרש"י שלא יראו החוצה ואי בכף מתחזי לכו"ע] ובהמשך הגמ' אנו רואים דעיקר הילפותא בזה הוא אמנם הקרא דלאות, דהביאו מעשה דרב אשי ישב קמיה דאמימר ונקרע חלוקי והיו נראים התפילין דרך הקריעה וא"ל לא סבר ל"י מר לך לאות ולא לאחרים לאות א"ל במקום לך לאות איתמר, ופירש"י מקום שרוב בנ"א אין נראה לאחרים דהיינו קיבורת ולעולם אם נקרע שרי ע"כ. ומבואר דהני אמוראי בתראי כולוהו ס"ל דהאי ילפותא עיקר היא ללמדנו מקום הנחת תש"י.

(ג) ונקדים בכיארור ילפותא זו, ובמה שביארו בה דלא קפדינן במה שאחרים רואים תפיליו, אלא סגי שמקום ההנחה הוא מקום שאין רגילים לראות, וזה החלי: כתב הרא"ש (בשו"ת כלל ג' ס"ד) בזה"ל

(א) כתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע י"ג - לאחר שמנה שם שתי מצוות שהם תפילין ש"י ותש"ר - וז"ל והראיה על היות תפילין של ראש ושל יד שתי מצוות אמרו בגמרא מנחות (מ"ד א') על צד התימה ממי שיחשוב שתפילין של ראש ושל יד לא יניח אחד מהם מבלתי האחר, אלא בהיות שתיהן לפניו יחד, מאמר, זה לשונו, מאן דלית ל"י שתי מצוות חדא מצוה לא ליעביד, כלומר מי שלא יוכל לעשות שתי מצוות לא יעשה האחת, אינו כן, אלא יעשה המצוה שהיא בידו ולכן יניח אי זה מהן שיהיו בידו הנה כבר התבאר לך קראם לתפילין של ראש ושל יד שתי מצוות עכ"ל.

ולעיל בשורש י"א ביאר עוד בזה - שיסד שם שכל חלקי מצוה אחת כדוגמת ד' מינים שבלולב שמעכבין זא"ז אינם נמנים אלא למצוה אחת - והוסיף שם בזה"ל ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבין זא"ז, כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל אחד מהם בלתי צריך לחבירו שיהי' כל חלק מצוה בפנ"ע כמו שאמרו (מנחות כ"ז א') התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב וכו' לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל כו' הנה כבר התבאר לך שאפי' החלקים שאינם מעכבים זא"ז פעמים יהיו מצוה אחת כשהיי' הענין אחד, כי הכונה בציצית למען תזכרו - אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה עכ"ל יעו"ש. והרמב"ן בהשגותיו שם תמה לפום סברא זו אמאי בתפילין כן מנה הר"מ ב' מצוה, וז"ל ואם נביט לענינם - הרי התפילין ייחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והענין בהם אחד למען תהי' תורת ה' בפנינו שימה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה כו' עכ"ל ויעו"ש. ויש לנו להבין מה שכיון הר"מ לחלק בתפילין ב' ענינים חלוקים שלכך חלקם באמת לשתי מצוות.

להיות על ראשם בלא חציצה. ומהא הכריח דבריו, דאם בתש"ר לא הי' איסור בחציצה היו יכולים להניחם מעל המצנפת. ואמנם הסיקו לבסוף דתש"ר שרי להם להניח, דתנא: שערו [של כהן גדול. רש"י] הי' נראה בין ציץ למצנפת ששם מניחין תפילין. יעו"ש. והרשב"א בדבריו אכן השיב לראיה זו בזה"ל והא דאמרי' מקום יש בין ציץ למצנפת כדי להניח בו תפילין, שמא מפני שאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת עכ"ל. והיינו שהוא מפרש בכונת קושית הגמ' התם "מאי שנא דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו" שאין הקושי' לטעם החציצה בלבד, אלא שכיון שאסור ליתן מצוה על מצוה ע"כ לא שייך להניח לא המצנפת על התפילין ולא התפילין על המצנפת ודר"ק. [ובשו"ת שלו ח"ג רפ"ב הוסיף לבאר סברתו זו, וז"ל שם דאיכא מצנפת שהיא מצוה, ומצוה מפסקת בפני עצמה, וענין שאמר בזבחים בפ"ק (ג' א') רבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה עכ"ל ויעווי"ש בזבחים].

(ה) והנה רש"י בזבחים בתי' הגמ' דהיו מניחין תש"ר בין ציץ למצנפת פי' בזה"ל הלכך ליכא חציצה עכ"ל הצריך לענינינו, ומלשוננו זה נראה דפי' הגמ' כהרא"ש דתש"י ותש"ר שוין הם באיסור החציצה, ואמנם יש לתמוה דבערכין ג' ב' - דשם הובא ג"כ דין התפילין ככהנים בעבודתם - פי' כהרשב"א, וז"ל שם: ותפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו כקבורת אצל הכתף כדאמר במנחות בהקומץ רבה דתחת בגדיו בעינן דכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל, ולילפותא זו תש"ר אינו בכלל וכדו' הרשב"א וכנ"ל, וצע"ג בזה. והגר"א בביאורו סי' כ"ז שם כבר הזכיר דדברי רש"י בערכין אינם כהרא"ש. ובר מן דין, בפירושו לערכין לבר יש לתמוה, שכששאלו שם בסוגי' "דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו" ותירצו דשערו הי' נראה כו', שתק

וששאלת אם יכול אדם להניח תפילין בזרועו או בראשו על דבר חוצץ, דע שצריך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לראשו ובין תפילין לזרועו דאמרי' בפ"ב דזבחים (י"ט א') תפילין מהו שיחוצו בין גופו לבגדו, דבבגדי כהונה כתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו, וכתיב ושמת המצנפת על ראשו שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין ראשו, ומייתי התם כברייתא דכהנים בעבודתם פטורים מן התפילין, ואי ס"ד שאין חציצה פוסלת בתפילין יניח התפילין על המצנפת ועל הזרוע על הכתונת, וטעמא משום דכתיב לאות על ידכה שלא יהא דבר חוצץ בינו לידו כו' וכן דרשי' לטוטפת בין עיניך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין ובין עיניך עכ"ל. וכן פסק בהל' תפילין שלו סו"ס י"ח, והרשב"א והר"ן מגילה כ"ד ב' - הו"ד בכ"י סי' כ"ז - חולקים עליו, ודבריהם נסובים על הא דתנן שם דהנותן תפילתו על בית אונקלי שלו [פירש"י: על בית יד לבושו מבחוץ] הרי זה דרך החיצוניים [פרש"י בני אדם ההולכים אחרי דעתם חוץ מדעת חכמים דבעי' לך לאות ולא לאחרים לאות], ופירשו שם שאיסור זה דמתני' אינו מטעם חציצה אלא הוא מיסוד הקרא דלך לאות ולא לאחרים לאות, ולכך באמת בתפילין של ראש מותר להניחם על כובעו או על כיסוי הראש, ואדרבה, הלא בתש"ר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך - וכמו שדרשו מנחות ל"ה ב' - וע"כ אין בהם טעם להניחם צמוד לראש בלא שיחוצו. [ולענין הלכה יעו"י בכ"י וכ"ח בארוכה, שגם הרשב"א כתב דבריו להלכה ולא למעשה כמפורש בתשובותיו ח"א סי' תתכ"ז וח"ג סי' רפ"ב ועוד, ובשו"ע שם סק"ד פסק כהרא"ש, ובסקכ"ה פסק כהריב"ש שהביא דבריו בכ"י שבאנוס יכול לסמוך על הרשב"א].

(ד) והנה הרא"ש בדבריו הנו' מביא ראיה מהסוגיא דזבחים, דמבואר שם להדיא דהכהנים היו אסורים גם בתש"ר מאחר ואסור להניחם תחת המצנפת שהיא צריכה

דבעי' לך לאות, וגם הרא"ש בפסקיו הביא משנה זו כצורתה בלא שהוסיף בה מילי, וכלומר שגם להסוכו דבהנחת תפילין קפדינן אחיציה איכא משמעות לדין משנתנו, ונראין הדברים כך: דמשמעות הילפותא שלמדו חז"ל מקרא דלך לאות עיקר ענינה ביסוד התפילין של יד שחלוקה מעיקרה מתש"ר שאינה מכוונת אלא כנגד האדם המניחה שהוא מעמיד האות על עצמו, ודלא כתש"ר שענינה הוא זכרון לכולם ופרסום הנס, (כמו שהבאנו לעיל מד' רש"י בחומש, ועיי"ה תוד"ה לטוטפת מנחות ל"ד ב) ובמנחות שם כשאמרו שתפילין ש"ר חמורה קדושה מתש"י פי' שם רש"י בפ"י ב' שהוא מדכתיב וראו כל עמי הארץ וגו' שדרש בו רבי אליעזר הגדול אלו תפילין שבראש, ומהא נמצינו למדים שחלוקה זו בעיקר המצוה היא עומדת שהרי סיבה היא לחילוק הקדושה, [ובפ"י א' כתב שהוא מטעם שרובו של שם, שי"ן ודל"ת, כתובה בו, וטעם זה עיקר הוא כפוסקים יעו"י בטור וש"ע ר"ס מ"ב, ומת' ל"ה ב' ר"ה אלו נראה ברור דס"ל כהטעם השני] ולאור זה תתבאר דינא דמתני' שכשאמרו שנתנו על בית אונקלי הר"ז דרך החיצוניים, כונתם לאלו החיצוניים המבקשים לשבש עומק כונת חכמינו בענין המצוות, שהם יסדו שכל צורת המצוה אינה מתפרשת אלא כשהאות דתש"י מונח במקום מוצנע, ולכך לא מצינו לשון זה במי שמשנה דין אחר מרובי הדינים אשר בתפילין, כי השינוי שבכאן הוא ערעור קבלת רבותינו ביסוד המצוה ממש. [ויעו"י היטב בראשונים דמגילה שם דלגבי הדין השני שנאמר שם כמתני' באותו פסיקה - "ציפן זהב" לא פירשו בו כלל דגם הוא מדרך החיצוניים, ומבואר מדבריהם להדיא דענין זה קאי בדווקא על הנותנה על בית אונקלי ויעו"ש"ה].

ויסוד וסיוע לדברינו נמצא בלשון המאירי שם [וכע"ז בר"ן] שכתב בזה"ל ר"ל על בית יד לכושו מבחון כדי שיהא לאות לכל

בוה רש"י ולא ביאר כלום, ושתיקתו זו מוקשית טובא, דלשיטתו הרי ה"י צריך לבאר מה אכפ"ל חציצת המצנפת כשאפשר להניח התש"ר עליהם, וכמו שנדחק בוה הרשב"א דמגילה וכו"ל, וצ"ע.

ו) ולולי דמסתפינא אמינא דרש"י בערכין לא בא לחלוק על דינו של הרא"ש אלא כיוון ללמדנו יסוד הילפותא ד"לך לאות", ובהקדם, הנה צריך להבין מאחר שנתבאר במנחות דהיכא דמניח על זרועו לא איכפ"ל שנקרע חלוקו דבמקום לך לאות איתמר א"כ מה זה שאמרו במתני' דמגילה דהמניח תפילתו על בית יד לכושו מבחון הר"ז דרך החיצוניים, ולמה זה כל כך, הרי שרי להו להיראות, וביתר ביאור, דממנ"פ, אם לפי הרא"ש דחוץ מהאי דינא דלך לאות איכא איסור בחציצת א"כ ודאי דבהאי אופן אינו יוצא בהנחת תפילין, אכן לפי הרשב"א דהך דינא הוא רק משום הילפותא הנז' א"כ מה נשתנה זה מזה אם נראה תחת כגדיו או מעליהם. וצ"ע. ויעו"י מג"א סי' כ"ז סק"ו דפסק אליבא דהרשב"א דתש"י מותר להניחו על הסמרטוטין שע"ג המכה אם לא סגי בלא"ה דהא לבוש בגד אחר ע"ג והא דלא הניחו הכהנים תפילין על הכתונת היינו משום דלא היו רשאים ללבוש בגד אחר על גבן. עכ"ד. ומבואר מדבריו שמה דפשיטא לן לדעת הרשב"א שהכהנים לא היו מניחין תש"י משום הילפותא - ואף ששייך לכסות אותם בבגד אחר - הוא משום דכהנים אסורים בריבוי בגדים, אבל איניש אחרינא יכול ללבשן ע"ג חציצה אם לובש בגד אחר ע"ג, והגרעק"א בזבחים שם הקשה עליו דהא גם הכהנים היו יכולים לכסות התפילין בבגד פחות מג' על ג' דלא הוי יתור בגדים כדאיתא בסוגיין, ולפום קושיתו צריך להבין באמת אמאי לדעה זו לא נהגו הכהנים כן ומה פגם יש באופן כזה.

ז) וראשית נבאר יסוד מתני' דמגילה דנתנן על בית אונקלי שלו הרי זה דרך החיצוניים וכש"פ שם רש"י דאלו האנשים שהולכים אחרי דעתם חוץ מדעת חכמים

המצוה דתפילין של יד, ושלזה גם לא אכפ"ל דנקרע חלוקו וכמש"נ דבהאי אופן שפיר הוא במקום לך לאות ונתקיימה מצותו, וגם הרא"ש שכתב בפסקיו את לשון מתני' דמגילה - על אף שלדעתו חוץ מדין זה הרי החציצה בעצמה פוסלת ובתש"ר נמי - כיון בזה לחידוש גדר הדין ויסוד תש"י שהוא לאות המניח לבדו ואין ראוי בו שימשש זכרון לכולם וכנ"ל, ובלשון המאירי במגילה מפורש שגם הסובר דין החציצה יש לו מקום לסבור דין ד"לך לאות", שלאחר שביאר דין זה האחרון שצריך להניחם במקום המוצנע, הוסיף בזה"ל ומ"מ אפי' במקום המוצנע אין לו להניחם על שום מלבוש אפי' על חלוקו שאין ראוי להיות דבר חוצץ בין הזרוע לתפילין, וכן של ראש על כובע שבראשו עכ"ל [וכן הכריע ביומא ז' ב'] והרי שלפ"ז אפשר שגם רש"י לא פליג אדינא דחציצה, וכמו שכבר הזכרנו שבמסקנת הסוגיות דזבחים ודערכין לא חש לפרש שאיכא איזה דוחק אמאי בראש מצרכין להא דשערו ה"י נראה בין ציץ למצנפת אם לא שאיכא איסור בחציצה, רק בריש הסוגי' דערכין בא ללמדנו גדר הדרשה דלך לאות דבגווי דכהנים גם בלא דין החציצה היו אסורים להניח מעל בגדיהם שזהו נוגד כל יסוד דינא וכמש"נ והבן.

(י) והנה בברייתא שהובאה בעירובין צ"ו א' ובמנחות ל"ו ב' חלקו רבי עקיבא ור"י הגלילי בדין הנחת תפילין בלילה ובשבת, דר"י הגלילי דריש לקרא דפר' בא (י"ג, י) "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה" דבחוקת תפילין הכתוב מדבר, וממעטי' מזה ימים ולא לילות, מימים ולא כל ימים פרט לשבתות ויו"ט, ודעת ר"ע דלא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד. [ולפי דעתו פירש"י שם בחומש דפי' הקרא דמימים ימימה הוא "משנה לשנה", ודוגמתו ראה כתובות נ"ז ב' אמר רב חסדא דאמר קרא כו' תשב הנערה אתנו ימים או עשור כו' אלא מאי ימים שנה

הרואים וכבר דרשו כו' שצריך להניחם במקום המוצנע עכ"ל, וחזינן שהדגיש שהעושים כן אין ענינם בטעות גרידא או לטעם כל שהוא, אלא שכל חפצם בהיפוך דווקא. כדי שיהא לאות לכל הרואים, ועליהם דייקא אנו קוראים שיצאו חוץ לגדר המצוה ודו"ק היטב. ולקמן יתבאר גדר הדברים טעמי יסודותם.

(ח) והנה כשנדקדק בלשונו של רש"י בערכין נראה שדייק לבאר דגדר הדין היוצא מדרשה זו אינו בא לשלול חציצה כל דהוא, אלא ענינו להדגיש את המשמעות ד"לך לאות" ותו לא, דכתב בתוך דבריו ב' פעמים לדרשה זו יצטרך להניחם "תחת בגדיו" והיינו שלא נטעה לומר דנתפרש כאן ההנחה על הבשר כדווקא אלא סגי באופן המדגיש את צורת קיומם לאות המניח בעצמו וזהו "תחת בגדיו", ולפ"ז יתבאר כמין חומר כל חילוקי הדינים שנאמרו בהלכה זו, שבאמת באופן שהוא על בשרו ממש לא איכפ"ל דנקרע חלוקו ונראית תפילתו, מאחר ובמצב זה עצם ההנחה ניכרת שהוא לאות שלו, ואימתי הוא שינוי ביסודו - בשעה שמניחו על בגדו, ובכגון דא י"ל דצדקו יחדיו דברי המג"א והגרע"א הנזכרים, שהמג"א חידש דינו בסמרטוטין שע"ג המכה ובגדו עליהם שאז איכא טעם שאינו נוגד את כונת הדרשה דעדיין נקראים "תחת בגדיו" [וראה לשון הגרע"א בהגהותיו לשו"ע על המג"א שם סק"ח דנראה דמסכים לדין זה אליבא דהרשב"א] והגרע"א הרי מיירי בכהנים שלא אמרו בהם שיניחו תפיליהם מעל בגדיהם ויכסוהו בכגד פחות מגע"ג - וכזה שאני, דבלא דינא דיתור בגדים א"א להניח כך, דכיון שהם מעל בגדיו ממש שוב לא מועיל מה שמכסם ועיין. [ואמנם יעוי' ריטב"א ור"ן סוכה ל"ז א' דמבואר מרבריהם דחלקו על סברת רש"י וס"ל דגם גדר ה"לך לאות" הוא שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו].

(ט) ודאיתנן להכי נמצא דגדר הדברים העולה מדין זה שוה לכונ"ע, דכך הוא ענין

לשמרם בין שלא לשמרם מיירי שמותר לא לחולצן לבר. והחילוק ביניהם אי מורין כן. יעו"ש בביאור הגר"א]. וע"ע בהלכות הרא"ש סי' י"ז שכתב ג"כ סברת רש"י דלמ"ד לילה לאו ז"ת לא מסתבר ששרי להשהותן בראשו דלדעתו הרי איכא איסורא דאורייתא ועובר בעשה - כמב' בגמ' - אם הניחן כלילה, ה"נ אם אין מסלקן והיינו השמר דעשה שמחויב לסלקן. והוכיח עוד, שהרי בגמ' בעובדא דרבה בר רב הונא אמרו שלר"ע שבשבת סובר דלאו ז"ת הוא צריך הוא לחלוץ מיד כשחשכה. יעו"ש. ונמצא דדעת הראשונים דכל הני תנאי ואמוראי דלא חלצו כלילה ס"ל כר"ע. וכ"כ הריטב"א והרשב"א עירובין שם, ובתוס' נדה נ"א ב'.

יא) והרמב"ם חולק בזה על כל הראשונים ופוסק כר"י הגלילי, וז"ל פ"ד מהל' תפילין ה"י, זמן הנחת תפילין ביום ולא כלילה שנאמר מימים ימימה, חוקה זו היא מצוות תפילין, וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנא' והיה לאות ושבתות ויו"ט הן עצמן אות כו', ובהלכה י"א, מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפי' הן עליו כל הלילה מותר, ואין מורים דבר זה לרבים אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהם כלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה, וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנא' ושמרת את החקה הזאת וגו' מימים ימימה. עכ"ל. ומפרש הכס"מ שיטתו, שסובר דהני תנאי דברייתא חכמים ור' יעקב דפליגי את"ק וס"ל דיכול לשהותן עליו לאחר השקיעה, ברם הרי מורים שאם חלצן ושקעה חמה שוב אין מניחן, ומהא למד סס"ל דלילה לאו זמן תפילין כר"י הגלילי וא"כ הלכה כותייהו דאין הלכה כר"ע מחביריו, ואמנם כל האיסור לדידם הוא במניחם לכתחילה כלילה ובהא פליגי אר"ע ובשניהם ביום ליכא איסור בלהשהותן. ומה שהביא הר"מ בשו"י"ט קרא דר"ע דוה"י לאות הוא משום דשו"י"ט הני תנאי סברי כמותו, אלא דר"י הגלילי

דכתיב ימים תהי' גאולתו כו'. ויעו"י פירש"י בראשית כ"ד, נ"ה] ומ"מ שבת ויו"ט גם לר"ע לאו זמן תפילין הם דדריש קרא והי' לך לאות על ירך גו' [בעירובין הביאו האי קרא, וראה לקמן-] מי שצריכין אות, יצאו שו"י"ט שהן גופן אות. אכן לילה לר"ע באמת זמן תפילין הוא. ובמנחות שם הביאו עוד ברייתא אחרני דחלקו שם עד מתי הוא זמן הנחתו כלילה, דת"ק אמר עד שתשקע החמה, רבי יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק [פירש"י: לאחר שחשכה]. וחכמים אומרים עד זמן שינה. ומורים חכמים ורבי יעקב שאם חלצן לצאת לבית הכסא כו' ושקעה חמה שוב אינו חוזר ומניחן. עיי"ש. ופרש"י בדעת חכמים ור"י [הוא מגליון רש"י הובא בשטמ"ק ל"ו א' אות י"ג] דאין לומר דס"ל לילה לאו ז"ת דא"כ מאי קאמר למר עד שתכלה רגל מן השוק ולמר עד זמן שינה, ואי לילה לאו ז"ת לא היה לו להניחם כלל אחר שקיעת החמה, לכך נראה דכולהו ס"ל דלילה ז"ת ואפ"ה אין מניחם למר כדאית ל' ולמר כדאית ל' ואם חלצן אינו חוזר ומניחן דחיישי' שמא ירדם. עכ"ד. ובהמשך הביאו עוד דרב חסדא ורבה בר רב הונא הוו מצלי בהו באורתא תפילת ערבית כרבי יעקב, ושם בהמשך עובדא דרב אשי דחשך ולא סליק תפילי, ואמר ל' רבינא לשמרן קא בעי להו מר - דלעיל אמר ר"א ואם לשמרן מותר - ואמר לי אין וחזיתי' לדעתי' דלאו לשמרן הוא בעי קסבר הלכה ואין מורין כן. ע"כ. וגם מעובדא זו הכריחו רש"י ותו' דס"ל לרב אשי דלילה זמן תפילין אלא דרבנן חיישו שלא יישן בהם. [ולהעיר דהאי גירסא ד"לא סליק תפילי" - גירסת הרי"ף היא, ורש"י והרא"ש בסי' י"ז גרסו דהוה מנח להו לכתחילה אחר חשכה, ועי' בבב"י סי' ל' - ובמעדני יו"ט שם סק"כ גם הביא בזה סתירה בדברי הרא"ש גופי' - שתמה דלפי"ז נמצא דמותר להניחם לכתחילה אף בלא לשמרם אלא שאין מורים כן. וזה שלא כדברי הפוסקים. ועיי"ש עוד. ובשו"ע שם סק"ב פסק דבין

דלאות. עכ"ל. והנה יעוי' עוד בשאג"א שם דמאריך לבאר דהנפ"מ בין ילפותא דריה"ג לילפותא דר"ע הוא דלריה"ג ודאי שעובר בשבת איסור וכמו בלילה, דמחד קרא נפקא, אבל לר"ע דקרא דושמרת קאי אפסח ומה ששבת אינו ז"ת הוא מקרא דלאות בהא לא משמע איסורא אלא שרק חיובא ליכא ואם רצה להניח תפילין הרשות בידו, והוכיח חילוק זה מהתו' סופ"ק דביצה (ט"ו א') ועכ"מ, וגם מבאר לפ"ז מש"כ התוס' בעירובין דצ"ו שם שכתב דגם ריה"ג אקרא דר"ע סמיך [וכתו' הרא"ש הוסיף בלשונו: וקסבר דמהא לחודי' לא דרשינן] שפירושו דאי לאו קרא דלאות לא הוה ידעי' דימים טובים בכלל ושמא נתמעט רק שבת החמורה, והרי שלפ"ז ברור שמה שהוסיף ריה"ג קרא דושמרת על קרא דלאות הוא דוקא להוספת האיסור, דקרא דלאות אינו ממעט אלא חיובא ולהכי כתב קרא אזהרת ושמרת דעליהו נמי קאי ואסורים בתפילין, ויעוי' שם באריכות דבריו, ובאמת חילוק זה בין ריה"ג לר"ע בדין תפילין בשבת מתפרש הוא בפוסקים להדיא, יעוי' היטב בב"י אור"ח ריש סי' ש"ח שכתב בשם כמה ראשונים שלדידן דס"ל כר"ע מותר לטלטלן מטעם זה שאין אסורין בהנחה וכבר תמהו עליו בט"ז ומג"א שם סק"ד ממה שפסק בסי' ל"א כדברי הזוהר שאוסר בשבת, וע"ע בב"י בסי' כ"ט ומג"א שם ובביאור הגר"ע סי' ש"א סק"ז ד"ה מפני שצריך, ועי' תו' נדה נ"א ב' דג"כ משמע הכי.

(ד) ולפ"ז יש להתבונן עוד בשיטת הרמב"ם דהנה פשטות לשונו מורה היא ג"כ יסוד חילוק זה, שהרי על המניח תפילין בלילה שהביא הקרא דריה"ג כתב להדיא שעובר בלאו, ועל שבת ויו"ט שהביא קרא דר"ע כתב רק שאינם זמן תפילין, והגר"א בביאורו ר"ס ל"א כבר עמד בשינוי לשונו בזה שלא כתב בשבת לשון איסור. אלא שהגר"א עצמו כבר הכריע בסי' ש"א סק"ז דהרמב"ם לשיטתו דפוסק כריה"ג וסובר שגם בשבת אסור להניחן ועובר עליהם אקרא דושמרת

מייתי לה מקרא אחר ובוה אמרי' דהלכה כר"ע מחבירו, ומה שהוצרך לפרש דגם למ"ד לילה לאו ז"ת היינו דוקא שלא יניחם לכתחילה אבל אם הם כבר בראשו אינו חייב לחלצן - הוא כדי שלא יקשו דבריו מעובדא דרב אשי, דהשתא מפרש כהרי"ף דעובדא דר"א הוא דלא סליק תפיליו ובוה באמת ליכא איסור. עכת"ד הכס"מ ויעוי"ש. [ולענין ההלכה דלשומרן מותר ראה מש"כ בהי"ב ובכס"מ שם, ועי' ב"י סי' ל' שבזה באמת ליכא חילוק בין הר"מ לרי"ף - שהרי בסוגי' דמנחות אמרה ר' אלעזר גם לריה"ג דלשומרן מותר - והחילוק יתפרש דלשומרן הוי הלכה ומורין כן לשהותם אפי' בלילה וכמ"ש בשו"ע ובבאוה"ג וכנ"ל].

(יב) ואמנם לענ"ד הדברים כלל אינם מחזוריים. ראשית, צריך להבין מפני מה נטה הר"מ מדעת כל הראשונים שהבינו בפשיטות שהני תנאי וכן רב אשי דלא סלקו תפיליהם בלילה היינו דוקא משום דס"ל לילה זמן תפילין, דאי ס"ל כריה"ג דלאו זמנם ואיכא איסורא במ [או עשה או לאו כדפליגי ר' אלעזר ור' יוחנן בשיטתי'. מנחות שם] קשה מאוד לחלק בזה ולומר דכל האיסור הוא בהנחה לכתחילה, דאי ימים ולא לילות א"כ לילות כלל כלל לא דומיא דשבתות ויו"ט - [לשון הרמ"ע מפאנו בשו"ת סי' ק"ח] וכראיית הרא"ש הנזכרת, וא"כ צ"ע מפני מה נדחק הר"מ לחילוק זה כדי לסתור מהלכה את דעת ר"ע, שעיי"כ נמצא שרבים חולקים עליו וצ"ב.

(יג) עוצ"ב שיטתו בענין שבת ויו"ט שהביא קרא דר"ע, וסברת הכס"מ קשה להולמה וכאשר כתב עלי' בשאג"א סי' מ"א בזה"ל ואין טעם לדברים אלו דודאי הא בהא תליא דלריה"ג דס"ל דחוקה זו בחוקת תפילין הכתוב מדבר ממילא אימעית מהאי קרא שויו"ט כמו לילות, ואפי' לר"ע לא צריך קרא דוהי' לאות אלא משום דס"ל דבחוקת הפסח הכתוב מדבר, והרי הרמב"ם פסק כריה"ג ואימעית מהאי קרא שויו"ט נמי כמו לילות, ולמה ל"י למילף מקרא

וז"ל ומה שהבאתי ראי' מדתנן על בית יד כו' דחית משום שבשל ראש נמי קרי' לאות כו' ואני לא ירדתי לסוף דעתך בזה ומי לא ידע כל אלה דתש"ר נמי הן אות וזכרון דהא כתי' בהו ולזכרון בין ענין כו' ומכל מקום גבי יד כתיב לך לאות כלומר לך לאות ולא לאחרים לאות כו' עכ"ל. והרי שמלאות לבד לא משתמע מידי בזה.

טז) אולם יעוין בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קח) שדן בדברי הראשונים שחלקו בהנחת תפילין בחוה"מ, אי אליבא דר"ע גם חוה"מ גופו אות ופטור מתפילין.

והצדדים בזה הם אי האות הוא איסור בעשית מלאכה או בפסח שאסור בחמץ ובסוכות דחייב סוכה, ראה תו' מנחות ל"ו ב' ובהרא"ש סי' ט"ז ובטור ושו"ע סי' ל"א סק"ב ונו"כ שם, וכתב שדעתו שטועים כל האומרים שאלו הדברים הם האות, וטעמו בזה"ל דהא כולוהו מילי דעבידי לאיגלווי גינהו והאות הוא דבר סתור בין ב' כורתי ברית לא יכירוהו זולתם ולא עבר זר בתוכם כו', אבל האמת הברור במהות האות הזה הוא מתן שכרן של קדושות אלה שהן גופן אות, לא אמרו שיש בהן אות אלא קדושתן היא עצמה אות דלא עביד לאיגלווי אי לאו דא"ל רחמנא למשה והודיעם. תדע דר"ע דריש כי אות היא ביני וביניכם, וסיפא דקרא למתן שכר הוא דאתא "לדעת כי אני ה' מקדשכם" כדאיתא בשבת פ"ק (י' ב') ואין לנו בזה מתן שכר גדול מנשמה יתירה ותוספת קדושה הנתונה באדם, וכיון ששבת וטהר יומא במוצאי שבת וי אבדה נפש כדריש לקיש (ביצה ט"ז א') וזה ראייה גמורה מן התורה ומן הגמרא שאין להשיב עלי' כו' עכ"ל. [ביאור כונת דבריו וראייתו נלענ"ד כך: דהנה הפסוק דר"ע נסמך עליו לדרוש ששבתות הן גופן אות הוא - כמבואר ברש"י בסוגי' דעירובין ודמנחות - הנאמר בפר' כי תשא (שמות ל"א, י"ג) "אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם" ומסיפא דקרא לדעת וגו' דרש רב בשבת שם דהנותן

[ומוכיח זה מהנידון התם לגבי הוצאת תפילין בשבת, ע"י היטב מתני' שבת ס' א' ולא בתפילין כו' ובגמ' ס"א א' אמר רב ספרא כו', וברמב"ם פ"ט משבת הי"ד ואכמ"ל]. וכדבריו בס' ל"א כבר דייק בלשונם בס' דמשק אליעזר (למוהר"א לנדא, ווילנא תרכ"ח) דהגר"א דקדק בסיום דבריו לכתוב דאין איסור לדעת הטור - שדעתו כשאר הראשונים לפסוק כר"ע בס"י כ"ט ו' - ולא כתב לדעת הרמב"ם, עיי"ש. ועדיין צע"ג כונת הרמב"ם שלא כתב לשון איסור ולא הזכיר בשבת קרא דריה"ג וכנ"ל. [וע"ע בשאג"א שם דגם הבין שהר"מ לשיטתו מוכרח שישכור דגם בשבת איכא איסור ממש. ועפ"ז גם תמה עליו שכתב הדין דמתני' דעירובין שם דהמוצא תפילין מכניסין זוג זוג כו', בפ"ט מהל' שבת הכ"ז, אף שלכאור' עובר על לאו דושמרת, יעו"ש ואכמ"ל. וע"י היטב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סו"ס י"ג שהבין להיפוך מכל הני יעו"ש].

טז) ונראה בעזרי"ת אפשרות לבאר הדברים לאור מה שנתבאר לעיל בגדר ענין המצוה דתפילין של יד, שכונת הדרשה שדרשו בה - "לך לאות" ולא לאחרים לאות בעיקר ויסוד דינה נחוונו ושלכך הדגישו במתני' דמגילה שדוקא השינוי בזה נקרא דרך החיצונים וכש"נ, וע"כ גם הרא"ש והמאירי דסברו דבתפילין ישנו איסור חציצה כתבו דין הנותן תפילתו על בית אונקלי שלו וכנ"ל. והנה מה שדרשו כך, בפשטות הוא ממה שכתוב "לך" [ודוגמתו ראה שמות י"ב י"ג בפסח מצרים דכתיב והי' הדם לכם לאות על הבתים וגו', שדרשו במכילתא - פסקא פ"א הובא ברש"י שם - לכם לאות ולא לאחרים לאות מכאן שלא נתנו הדם אלא מבפנים] שהרי מפסוק זה הוא נדרש ולא מהפסוקים דשאר הפרשיות דכתיב בהו והי' לאות או וקשרתם לאות, וראה להרשב"א (בשו"ת ח"ה סי' י"ב) שהוא עונה ומבאר להרב השואל שמשיג עליו בענין שיטתו הנ"ל בדין מתני' דמגילה שכל האיסור הוא מצד דרשה דלך לאות ולא מצד חציצה, שכי

שיטתו, דהנה כבר רמזנו לעיל בחילופי הגרסאות כדרשת ר"ע למעוטי שבתות דהן עצמן אות, דבעירובין הביאו קרא דפר' קדש לי שכתוב בו והי' לך לאות וגו'. ובמנחות הביאו קרא המאוחר דפר' והי' כי יביאך (ס"פ בא, י"ג ט"ז) דכת' והי' לאות - ולא כתיב לך. ויש בכאן מקום לומר דחילוף הכתובים תליא במשמעות האות דשבת ותפילין, דאי ענינו כמשמעות דברי רש"י בעירובין שכ' בזה"ל ימים שישאל צריכין להעמיד אות על עצמן להכיר שהם מחזיקים בתורתו של הקב"ה יצאו שבת ויו"ט כו' עכ"ל, והיינו שאות פירושו הכרה והודעה לרבים, שזהו גם עומק דברי רש"י בפר' כי תשא (שם) באות דשבת וז"ל אות גדולה היא בינינו שבחתי ככם בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחה, לדעת האומות בה כי אני ה' מקדשכם עכ"ל [וכבר תמהו בו המפרשים דלכאור' היא נגד דרשת הגמ' דשבת וכיצה ד' לדעת" היא ההודעה בדבר שלא עבדא לאיגלווי], והרי דלפ"ז במשמעות האות נכללים גם תש"י וגם תש"ר וכדברי הרשב"א בתשו' דלעיל דש"ר הן נמי אות וזכרון, אלא דבתש"י נוסף דה"אות" מכוון כנגד ה"לך" וכנ"ל, ואמנם לדברי הרמ"ע מפאנו הרי כשם שהאות דשבת אינו אלא קדושתן העצמית כשהיא מצורפת עם ה"לדעת" שלא עבדא לאיגלווי, ועם ה"לעלם" שהוא בצנעה וכמאמר רשב"י בביצה שם, [וע"ע מהרש"א ביצה שם - כי הוא דבר סודי בבית גנזיו ורב טוב הצפון לצדיקים כו' כשבת של עוה"ב שע"י השבת שהוא קודש שומרי' קדושים לעוה"ב כו'] כך האות דתפילין כל שייכותה אינה אלא בצירוף עם ה"לך לאות" ולא לאחרים לאות, וכאמת התש"ר שלא נכתב עלי' בשום קרא בתורה אינה שייכת בזה. וענינה הוא היפך דבר סתר שעלי' דייקא נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, וכמש"נ והבן. [ועי' היטב משך חכמה פר' בא ד"ה ובמלכים א' ט'].

מתנה לחבירו צריך להודיעו. וכש"פ רש"י "להודיעם אני בא שאני רוצה לקדשם", והסיקו שם דהיינו דוקא דכבר דלא עבד לאיגלווי וההודעה דשבת קאי אמתן שכרה דלא עבדא לאיגלווי ועלי' הודיעם ה' ע"י משה, ובמהרש"א שם מבאר דלהאי מסקנה כונתם שהודיעם השבת דעוה"ב שכולו טוב ושבת וזהו המתנה טובה כו' יעו"ש. ובמק"א ביארתי בארוכה יסודי הדברים דמוכרח מזה שכל מהותה דשבת בעוה"ז הוא היות בה גילוי משבת דעוה"ב ולכך דוקא בשבת נגלה לנו מתן שכרה בעוה"ב, דאף דכל המצוה שרשם למעלה כמבואר בכ"מ אבל שבת שרשה נגלה גם למטה שהיא טעם העליון, וזהו גם ענין המימרא דר"ל דנשמה יתירה, שפי' בה רש"י שהוא רוחב לב לאכילה ושת"י עי' בלשונו כביצה שם, דכאמת במידה זו אין ניגוד וכלחם אלקיך, ועי' בזה עוד בס' בן יהודע להרי"ח זלה"ה ריש גלותא דבבל, ריש מס' עירובין ד"ה אמרי אינשי והבן. וזהו גם המשמעות שכיון לה הרמ"ע מפאנו שוראי שמתן השכר שנגלה לבנ"י היא הקדושה הנתונה באדם בשבת שיש בה גילוי מציאות דכבוד מלכות גם בענפי', וכמשמעות המהרש"א הנז', ועיי'. והרי שלפ"ז הבין שגם ה"אות" הכתובה כריש הפסוק אינה מכוונת אלא כנגד עצמות הקדושה שאינה נגלית אלא "ביני וביניכם" ("לא עבדא לאיגלווי"), וראה עוד בביצה שם א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי כל מצוות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסי' חוץ משבת שנתן להם בצנעה שנא' (שם, שם, י"ז) ביני וביני בני ישראל אות היא לעולם, וגם בהא הסיקו דמיירי אמתן שכרה או אנשמה יתירה כו' יעו"ש. ובמהר"א פי' שרשב"י דדש מדכתיב לעלם חסר ו', שהוא לשון העלם, והיינו שגם בהאי "אות" איכא הוכחה שמייירי בעצמות הקדושה שבו שהיא מוצנעת לכל מי שאינו נכלל בזה הברית].

(ז) ואם יסבור הרמב"ם כסברת הרמ"ע מפאנו אפשר שנפתח לנו פתח להבין

ולא כל ימים הוא מיעוט על שבת ויו"ט, ובתורת גילוי לא אכפ"ל שאינו שייך בתש"י כיון דהאיסור הוא מקרא דושמרת שכן משמע תרוייהו, דהגילוי הוא לומר דימים היוצאים הם שבת ויו"ט, ולפ"ז הא דלא הוסיף להביא בשו"ט קרא דריה"ג וגם לא כתב בהו לשון איסור הוא אדרבה, דאחר שרבותינו הגר"א והשאג"א כבר הכריעו לנו דהר"מ מוכרח לסבור גם בשבת כריה"ג שהרי פוסק כן בלילה ומקרא אחד הוא, שכ' מה שנתר לו לכאר הוא שקרא דר"ע באמת הוא גילוי אף דמשמע ממנו רק ש"י וכש"נ. אבל באמת איסור גמור א"א למילף מזה, ולזה הוסיף רק ששבת ויו"ט אינם זמן תפילין מקרא דר"ע, והאיסור עליהם כבר למדנו מקרא דריה"ג והבן.

(כ) ודאיתנן להכי נשוב לדברי הרמב"ם בסה"מ שהבאנו בריש הדברים, שיסד לחלק בין ב' מצוות תש"י ותש"ר, ומדבריו בשרשים שם מוכרח שטעמם וענינם נחלק לשתיים וכד' הרמב"ן בקושיתו, ולדברינו כן הוא שתש"י ענינו ומהותו האות הנסתר שאנו מניחין לנו ובמקום לנו, ותש"ר גופו הזכרון והדיבור והראי' וכנ"ל, וכבר ראינו שטעם זה נתחלקו בקדושתו, ולכך גם נחלקו במצוותו, אלא שלקושטא דמילתא גם להראשונים שחולקים על הרמב"ם בדין לאות אפשר שיש לחלקן לשתיים עכ"פ מדין לך לאות שלכו"ע בעיקר המצוה הוא עומד וכש"נ לעיל, והדברים מבוארים בדברי הסמ"ג (מ"ע כ"א כ"ב) שאף הוא פסק כר"ע ועכ"פ חילק התפילין לב' מצוות, וכ' בריש דבריו בזה"ל לקשור תפילין ביד כו' לקשור תפילין בראש כו' וכתוב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך כו' אלו תפילין שכראש, ותפילין ש"י נמי אמרינן אם נקרא בית יד שלו ונראין התפילין אין לחוש כו' במקום לך לאות איתמר עכ"ל. וחזונו שחילוק זה הוא הדין הראשון שביאר בדיני התפילין [ואח"כ האריך טובא ברוכי הלכות] ומשמע דהן אמנם זה הוא העיקר בהגדרת ב' המצוות וכש"נ.

(ח) ולפ"ז הרי שפיר כוונתו בעירובין להביא לדרשת ר"ע קרא דוהי' לך לאות כי השבת שאינה צריכה לתפילין גם היא אינה לאחרים לאות, אלא שבזה גופא חלקו כל הראשונים על הרמב"ם דהם למדו דהאות דתפילין הוא כד' רש"י שישראל מכירין שהם מחזיקין בתורתו של הקב"ה ובוזה שוה גם התש"ר שהוא לאות וזכרון, וזהו קו כללי בכמה מצוות שחכמים ראו בהן סימן היכר מיוחד ובודאי שגם השבת יכולה להכלל בזה [שלא גרעה מחמץ וסוכה בחוה"מ וכנ"ל ועיין] וכש"כ רש"י בפר' כי תשא הנ"ל. ולכך פסקו כר"ע בדינו כיון דהאות דשבת א"צ לא לתש"י ולא לתש"ר דענין האות אחד הוא ושוה בתרוייהו אלא שבתש"י נוסף שעיקר האות מכוון כנגד ה"לך" [וזה נוסף בהאות אבל אינו ענין אחר], אכן להרמב"ם - אם כנים הדברים וסובר כהרמ"ע מפאנו - הרי שגם עצם האות אינו אלא בתש"י שנא' בו גם "לך", כי לעולם האות הוא דבר סתר בין ב' כורתי ברית, שלכך גם לא נכתב על התש"ר אות, והרי שלפ"ז א"א לו לסבור כר"ע שלפום סברתו אין האות ממעט אלא תש"י לחודי', ולר"ע הי' צריך להניח בשבת תש"ר דזה לא נתמעט. [וכבר נזכרה הלכה זו בדברי השואל דשו"ת הרשב"א הנ"ל דאי של ראש לא קרי' לאות, יניח אותו אפי' בשבת יעוי"ש].

(ט) ולהאמור יתישבו הדקדוקים שעמדנו בהם בש"י הרמב"ם, דמה שדחק להעמיד סברת התנאים דברייתא ראשונה - וכן רב אשי - שלא חלצו תפיליהם בלילה - כריה"ג, ולחלק שהאיסור הוא רק בהנחה לכתחילה וכנ"ל, הוא לטעם זה דלא ס"ל מיעוט דר"ע דאינו שייך אלא בתש"י ולכך הי' מוכרח לסבור כריה"ג וגם להעמיד עובדא דרב אשי כותי' כי היכי שלא תקשה אהלכתא. ויבואר כזה גם שיטתו בדין שבת ויו"ט דבאמת הא דהביא בשבת קרא דר"ע הוא - כדברי התוס' דעירובין שהביאו בשאג"א הנ"ל - משום דריה"ג נסמך עליו להיותו גילוי ד"מימים"

יוחנן רייזמאן

בענין שיור בקידושין

פוסל בגט כך שיור פוסל בקידושין והאיך אמר ר"י דאפי' במאה מקדשים קדושי כולם תופסין.

(2) גם צריך ביאור מה מתרץ רבא על קו' ר' חנינא, וממילא צריכים ג"כ להבין קו' אביי על רבא.

(3) ועוד צריכים להבין דאביי מתרץ דאע"ג דאינו גט עדיין כתב המשנה דחולצת ולא מתייבמת משום גזירה, וקשה דהא אביי לא תי' כלל אמאי כתב המשנה דהוי גט ואינו גט, הא ה"י יכול המשנה לכתוב דאינו גט ואם מת חולצת ולא מתייבמת.

ג. והנה הרמב"ן הכא כתב וז"ל: "וקל' כיון דשיורא הוא כדאמר' כל גיטא דמשייר בהו לאו כלום הוא, קידושי נמי לא הוו, דכל קידושי דמשייר ביה לאו קידושין נינהו, דהכי פשטינן בגמ' פרק המגרש [מס' גיטין דף פ"ב: ב] מדכתוב ויצאה והיתה. ואיכא למימר ודאי דקידושי דמשייר בהו שיור גמור כגון חוץ מאיש פלוני לאו קידושין נינהו, אבל הכא שיורא ליתיה אלא עד שלושים, הלכך מעכשיו הם חלים וגמרי לאחר שלושים, ואמרו בירושלמי כל שלושים יום קונה ואינו קונה לאחר שלושים יום קונה קנין גמור. אבל במגרש מעכשיו ולאחר מיתה, כיון שלאחר זמן [זה] אינו זמן קידושין וגירושין וכל זמן שהוא חי שייר ולאחר מיתה אינו נגמר, שאינו יכול לגרש ולא לגמור גירושין. ולפי זה הפירוש נתברר לנו טעמו של רבא גט להוציא מיתה להוציא, שהי' קשה לנו האיך עלה על דעתו לומר כן הלא מיתה אינה להוציא מיבם כדאקשי ליה אביי, ומתני' במקום יבם הוא והאיך טעה רבא בזה. ועכשיו דפירש שהי' רבא סובר כיון שמחיים התחילו גירושין, מעכשיו יצאת מרשותו של בעל, וכל שיצאת מרשותו של בעל, כלל אינה מתייבמת. ואע"פ שלא גמר גירושין מחיים ולא היתה

א. הגמ' בקידושין פרק האומר דף נט: ס. הביאה דאביי אמר דלשיטת רב דמספקא ליה במהיום ולאחר זמן אי תנאה הוי אי חזרה הוי, אם בא אחר וקידש האשה מהיום ולאחר ל' ובא שני וקידשה מהיום ולאחר כ' ובא שלישי וקידשה מהיום ולאחר י' צריכה גט מראשון ומשלישי אבל מאמצעי אינה צריכה דממ"נ אי תנאה הוי, דראשון הוו קידושין ודאחריו לא, ואי חזרה הוי, דאחרון הוו קידושין ושלפניו לא הוו. ר' יוחנן אמר דאפי' מאה תופסין בה כולם דכ"א שייר בקידושיו והניח מקום להבא אחריו שיתפוס קידושיו בהאשה, והקשה ע"ז ר' חנינא דהאיכא משנה דמהיום ולאחר מיתה הוי גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתייבמת, ולר"י דמהיום ולאחר זמן הוי שיור, א"כ במהיום ולאחר מיתה הוי ג"כ שיור, וכל גיטא דמשייר ביה לאו כלום הוא, ותי' רבא, דגט להוציא ומיתה להוציא וממילא מה ששייר גט גמרתו מיתה, והקשה עליו אביי דמי דמי, גט מוציאה מרשות יבם, מיתה מכנסה לרשות יבם, אלא תי' אביי תי' אחר, דבאמת במהיום ולאחר מיתה הוי שיור והיתה מותרת ליבום דאין הגט אוסרתה והטעם דחולצת ולא מתייבמת הוא משום גזירה אטו מהיום אם מתי דהוי גיטא מעליא ופוסר מן היבום ומן החליצה וממילא איכא איסורא דאשת אח, ואטו ציור זו גזרו ג"כ שלא לייבם גבי מהיום ולאחר מיתה, ע"כ.

ב. והנה נראה להעיר על הגמ' כמה הערות:

(1) הקו' שהקשו רוב הראשונים דאמאי הלך הגמ' עד גיטין להביא ציור דמהיום ולאחר מיתה דחולצת ולא מתייבמת אע"ג דלר"י הוי שיור והגט אינו גט, הא על ציור דר"י גופא גבי קידושין קשה דהא שיור בקידושין פוסל כדלפי' בהגמ' בגיטין כריש פרק המגרש מההיקש דויצאה והיתה דכמו דשיור

קידושין תופסין בה אחר ל' כמו לפני ל"ו,
עכ"ל התוספות.

ה. והנה תוס' לפני כן בד"ה אפילו וכו'
כתב וז"ל: "וא"ת אמאי אמרי הכא
דמקודשת, והא אמר לעיל בפ"ק, האומר
לאשה חציין מקודשת לי אינה מקודשת.
וי"ל דהתם היינו טעמא לפי שאין אשה
מתקדשת לחצאין והוא שייר בגוף האשה,
אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום, אלא
גומרין בכולה", עכ"ל התוס'.

וביאר המהרי"ט דכוונת תוס' הוא דלא
שייר בגופה אלא שייר בהקידושין שמקצת
קידושין יחולו בכולה מעכשיו ולא יגמרו בה
אלא לאחר ל', וכל שלא גמרו תפסו בה
קידושי שני.

ו. והנה נמצא דיש ב' שיטות כביאור
הגמ', והוא, הרמב"ן בפ"א ותוס', ולאידך
גיטא הרמב"ן בפ"ב ורש"י.

ז. הנה לשי' א' [הרמב"ן בפ"א ותוס']
נראה לכאור בדברי הגמ', דיש ב' מיני
שיורים. יש שיור בהקידושין והגט עצמם,
وهוא, שהסיבה שאין כאן חלות קידושין
גמורה או יציאה גמורה גירושין, הוא
מחמת הגט והקידושין עצמו, דהגט
והקידושין אינו שלם וחסר בחפצא דהגט
והקידושין, והוא דיש שיור בהגט והקידושין
עצמו, והוא כשיור דקידש או גירש חוץ
מפלוני, דהגט והקידושין בעצמו אינו שלם,
ויש דין בגט דצריך להיות ספר כריתות,
דהיינו, דהגט צריך להיות דבר, הראוי להיות
כורת בינו ובינה, והדינים המסתעפין מזה
לענין גיטין יש ג"כ לענין קידושין משום
היקש דויצאה והיתה, כמש"כ הגמ' בניטין
דף פ"ב:, וממילא אם יש שיור בחפצת הגט,
א"כ חפצת הגט אינו ראוי להיות כורת,
וא"כ אין זה גט, ואף אם יש שיור רק לל'
יום אין זה גט כיון דהחפצא לא הוי דבר
הכורת כל הל' יום דהשיור הוא בחפצת
הגט, וכן הוא לענין קידושין [בקיצור הגט
הוא רק חצי גט לל' יום וחצי גט אינו כלום].

מותרת להנשא, לאחר מיתה מותרת וגמר
להתירה לשוק, שהמיתה מתרת שלא במקום
יבם, וכאן מחיים יצאת מתחת זיקתו של יבם
כיון שהתחילו בה גירושין. ואב"י אקשי ליה
כיון שהוא תלה גמר גירושין במיתה ומיתה
מכנסת לרשות יבם לא יצאת מרשות יבם
ושיור הוא בגט עצמו ואינו גט, זהו מה
שנראה לי בפירוש שמועה זו וזה נכון".

ועוד מפרש הרמב"ן פי' אחר: "אבל יש
לאומרה בלשון אחרת דרבי יוחנן סבר לה כי
ההיא דבעי רבי אבא, ע"כ לא אמרי רבנן
התם אלא דבעינן כריתות וליכא, אבל הכא
קנין כל דהו, כדחשו לה נמי בההיא סוגיא,
דאמר אב"י אם תמצא לומר איתא לרבי אבא
וכו', ומשום הכי סבר ר' יוחנן בכל שלושים
יום קונה אעפ"י שיש בו שיור ושיוריה הוי
לעולם, דכי באו ק' וקדשי נמצא שיש לכל
אחד ואחד שיור בקנינו לעולם, ואפי' הכי
הווי קידושין. אבל גיטא לא הווי דבעינן
כריתות. ואע"ג דאמרי' אשה ולא חצי אשה
הכא לאו חצאין הוא אלא חצי קנין הוא, וזה
כתב הרב אב כ"ד, וללשון הזה טעמא דרבא
אע"ג דבעינן כריתות בגט להתירה כיון דלא
משייר מידי לאחר מיתה מהשתא מתסרא
ליבם ואע"ג שאין בגט זה כח להתיר ולית
לן לדקדוקי בה טפי דהא אתא אב"י ופרכא
ופרכא. ואף הלשון הזה עולה כהוגן", עכ"ל
הרמב"ן.

ד. והנה רש"י בד"ה גיטא דשייר ביה וכו'
כתב דהטעם דבמהיום ולאחר מיתה השיור
פוסל הוא משום "דרחמנא אמר כריתות".
וכתב ע"ז תוס' בד"ה כל גיטא וכו' וז"ל:
"ולא נהירא דא"כ תקשי ליה מקידושין
גופייהו דהיכי אמר ר"י אפי' מאה תופסין
בה, כיון דמשייר לאו כלום הוא דהא איתקש
הויה ליציאה. לכך נראה לומר דודאי בכי
האי גוונא הוי כריתות, אלא ה"פ כל גיטא
דמשייר בה לאו כלום הוא כיון שאינו יכול
להיות נגמר אלא אחר מיתה אינו גט, דאין
גט לאחר מיתה, ה"ה בקידושין אם אמר
מהיום ולאחר מיתה דאינה מקודשת. והיכא
דאמר מהיום ולאחר ל' יום מקודשת דהא

הגט, א"כ אף מהיום ולאחר מיתה יועיל
דהחלק של היציאה ששייר גט יהי נגמר ע"י
המיתה. וכיון דרק חצי יציאה נובע מגט
ממילא אע"ג דאסור להתייבם משום הגט
עדיין מחוייב בחליצה.

וע"ז השיב אב"י לרבא, דאה"נ אם היינו
עוסקי' במקום שאין יבום, והיינו דנים אם
הי' כאן גט לגבי אם היא מותרת לכהן, י"ל
דהמיתה גמר היציאה וחצי היציאה הי' ע"י
גט, וכיון שכן אסורה לכהן. אבל הכא אנו
דנים בציוור שיש יבום ובציוור שיש יבום לא
שייך לומר שהמיתה גומר היציאה שהתחיל
הגט, כיון שבציוור זו מיתה וגט עושים
יציאות הפכיים, שהיציאה שגט פועל
אוסרתה ליבום, והיציאה שמיתה פועל
מתירתה ליבום, וממילא לא שייך שיציאה
דמיתה פעל יגמור תחילת יציאה שגט פעל.
(חלק של ביאור מח' אב"י ורבא ביאר לי
הבה"ח כנימין שרגא לאוב הי"ו).

ולפי"ז יש לבאר אמאי אב"י בפירושו על
המשנה דמהיום ולאחר מיתה, [דמפרש
דבאמת אינו גט, ומעיקר הדין היתה
מותרת לייבם, ורק משום גזירה אינו
מתייבמת] לא ביאר רק הטעם דאמר
המשנה דחולצת ולא מתייבמת, אבל לא
תי' אמאי אמר המשנה דהוי גט ואינו גט,
דיש לפרש, דהא כל זה דאב"י אומר דמיתה
אינו גומר יציאה דגט הוא במקום יבום, אבל
שלא במקום יבום מיתה גומר יציאה
שהתחיל גט, וממילא מה שכתב המשנה
דהוי גט ואינו גט הוא מחיים, דהמשנה כתב
גט ואינו גט ואם מת חולצת ולא מתייבמת,
ומשמע דגט ואינו גט הולך על מחיים,
ומחיים עדיין אינו במקום יבום, דדין יבום
אינו מתחיל רק כשמת בלא בניס, אבל
מחיים אע"ג דאין לו בניס אינו במקום יבום,
ובמצב של עכשיו מיתה יכול לגמור יציאה
דגט כיון שבמצב של עכשיו אינו במקום
יבום, ויציאה שפועל מיתה - במצב של
עכשיו, שלא במקום יבם - שוה ליציאה
שפועל מיתה, וממילא פועל הגט עכשיו חצי
יציאה, על סמך שיהי' היציאה נגמר ע"י

והנה כגמ' איתא דהמגרש את אשתו ע"מ
שלא תשתה יין אינו גט דחסר בכריתות,
אבל אם גירש ע"מ שלא תשתה יין ל' יום
מגורשת. ויש לבאר דהיכא דגירש ע"מ שלא
תשתה יין לעולם א"כ התנאי הוא בהחפצא
דהגט דהתנאי הוא שלא תשתה לעולם וגט
זה הוא גט רק אם לא תשתה, וא"כ נחשב זה
שיור בחפצת הגט. משא"כ אם הוא תנאי רק
ל' יום א"כ יש כאן חפצא דגט, ויש דבר
צדדי שלל' יום לא תשתה יין, אבל אין תנאי
זה נכנס בחפצת הגט כיון דהוא רק ל' יום.

אבל הכא אע"ג דאיכא שיור בהגט
והקידושין, אין זה שיור בחפצת הגט או
הקידושין, דהגט בחפצא והקידושין בחפצא
הוא שלם, אלא שבא הוא והתנה שהיציאה
שחל ע"י הגט והקנין שחל ע"י הקידושין לא
יהי' נגמר מיד, אלא יהי' חצי יציאה או קנין,
עכשיו, [ככל האשה], ולאחר זמן [לאחר ל'
יום], יהיה נגמר היציאה או הקנין, אבל,
חסרון דצריך כריתות והכא לא הוי דבר
הכורת אינו שייך הכא, דחסרון דכריתות לאו
הוי רק כשזה שיש שיור הוא ע"י חסרון
בחפצת הגט אבל אם אין השיור נובע
מחסרון בחפצת הגט אין חסרון דכריתות,
וממילא הכא אין פסול דכריתות אע"ג
דאיכא שיור הכא. וגם אם התנה שהיציאה
והקנין יתחיל היום ויהי' נגמר לאחר מיתה
אינו חסרון בכריתות כיון דאין השיור נובע
מחפצת הגט או הקידושין, אלא החסרון
והפסול הוא, כיון דגירושין וקידושין לא
שייך לאחר מיתה, וממילא לא נגמר היציאה
והקנין, וכל שכמו שהוא עכשיו, לבסוף לא
יהי' נגמר היציאה והקנין, אינו מתחיל.

ח. ולפי כל זה מוכן הגמ' היטיב. דהגמ'
הקשה מגיטין דהציוור שבו הוא מהיום
ולאחר מיתה, ולא הקשה הגמ' מקידושין
דהציוור שבו הא מהיום ולאחר ל', דבשיור
כזה, רק כשאינו נגמר פוסל, וזהו רק
במהיום ולאחר מיתה ולא במהיום ולאחר
ל'.

וגם רבא מוכן היטיב. דרבא ר"ל דכיון
דכל השיור הכא הוא בהיציאה ולא בחפצת

הוא דין בהיציאה דגט פועל, דהיציאה שגט עושה ומפעיל צריך להיות יציאה דכריתות ואם לאו אין הגט גט. וממילא הכא, אע"ג דחפצת הגט הוה שפיר כריתות, מ"מ כיון שהגט עכשיו בשעת נתינה אינו עושה ופועל יציאה דכריתות, אע"ג דלאחר זמן יהי יציאה גמורה ויהי יציאה דכריתות [וכ"ש היכא דלאחר זמן ג"כ לא יהי היציאה דכריתות מופעל ע"י הגט בציוור דמהיום ולאחר מיתה], כיון דעכשיו אין כאן יציאה דכריתות אין הגט גט, דיש כאן חסרון דכריתות.

יא. ולפי שי' זו, א"א לתרץ קו' הראשונים אמאי הקשה הגמ' לענין שיוור רק מגט ולא מקידושין, כדתרצנו לעיל בתוס' ופי' הראשון דהרמב"ן, דשי' זו סובר דאין לחלק בין מהיום ולאחר ל' למהיום ולאחר מיתה, כיון דהחסרון הכא הוא חסרון דכריתות. וממילא הם מתרצים תי' אחר. דהנה להגמ' בגיטין דף פב: הי' איבעי' אי קידושין הוי כדין גיטין לענין הדינים המסתעפין מדין כריתות או לא, דכיון דצריך קנין כל דהו מועיל אפי' עם שיוור, ופשט הגמ' דכתיב ויצאה והיתה וממילא קידושין הוי כגיטין, אבל אח"כ כתב הגמ' דאת"ל איתא לדרכי אבא וכו', וממילא נמצא דעדיין הי' להגמ' צד דאיתא לדרכי אבא, ר"ל דשיוור אינו פוסל בקידושין. וממילא מתרץ הרמב"ן בפ"י ב', ד"ל דר"י סובר כהצד בהגמ' שם דסובר דקידושין עם שיוור מועיל, וממילא לא הקשה הכא הגמ' לר"י מקידושין, אלא מגיטין, דלכור"ע שיוור פוסל בגיטין.

יב. אבל לפי שיטה זו אינו מוכן כלל מה תי' רבא, דהא כיון דיש כאן חסרון דכריתות אין הגט גט ומה הנ"מ דגמרתו מיתה. והנה הרמב"ן הביא מהרב אב ב"ד וז"ל: "וללשון הזה טעמא דרבא אע"ג דבעינן כריתות כגט להתירה, כיון דלא משירר מידי לאחר מיתה, מהשתא מתסרא ליבם, ואע"ג שאין כגט זה כח להתיר ולית לן לדקדוקי בה טפי [בהפשט כרבא] דהא אתא אביי ופרכא",

המיתה. אבל למעשה כשימות בלי בנים ויהי נעשה מצב של במקום יבום, למעשה לא יגמור המיתה היציאה שהתחיל הגט, ויהי היציאה דגט בטל למפרע, ובאמת הי' יכול לייבם, אלא משום גזירה חולצת ולא מתייבמת.

ט. והנה ברמב"ן שהבאנו לעיל יש לדייק קצת כפירושינו דיש ב' מיני שוורים, אע"ג דבהשקפה ראשונה י"ל דהרמב"ן מחלק בין מהיום ולאחר ל' למהיום ולאחר מיתה, אבל א"כ קשה דמה אומר הרמב"ן אח"כ דלפי"ז נתברר טעמו של רבא וכו', אלא לכאורה צ"ל דהרמב"ן ר"ל כדביארנו.

וגם מה שביארנו בסוף החילוק בין במקום יבם לשאינו במקום יבם, ואביי רק במקום יבם ג"כ מדוייק בהרמב"ן, דהרמב"ן בא"ד כתב "כראקשי ליה אביי ומתני' במקום יבם הוא".

וגם מה שביארנו שבמהיום ולאחר מיתה אין חסרון דכריתות והחסרון הוא רק דלא נגמר היציאה, הוא תוס' מפורש דהבאנו לעיל באות ד' דתוס' בד"ה כל כתב דודאי בכי האי גונא הוי כריתות וכו' אינו כלום כיון שאינו יכול להיות נגמר עיין שם.

וזה דהוי חצי יציאה בכל האשה במהיום ולאחר מיתה הוא תוס' מפורש שהבאנו לעיל באות ה' תוד"ה אפילו, ויותר מפורש עפ"י מה שביאר המהרי"ט שהבאנו לעיל באות ה', ע"ש.

י. אבל כל זה דביארנו הוא רק לשי' הרמב"ן בפ"י ראשון ולשי' תוס' דסוברים דגם ר"י מודה דצריך כריתות בקידושין [ר"ל דינים המסתעפים מדין כריתות כגט, צ"ל בקידושין], אלא דבציוור דמהיום אין חסרון דכריתות וכו' כדבארנו.

אבל רש"י והרמב"ן בפ"י ב' סוברים דמה שאמר הגמ' הכא הא כל גיטא דמשייר ביה לא כלום הוא הגמ' מדבר בענין החסרון דכריתות. ולכאורה הפשט הוא, משום דהם סוברים, דלא כשיטה א' דסבר דכריתות הוא דין בחפצא דגט, אלא הם סוברים דכריתות

ששיטה זו סובר שכשיש יציאה שגט מעורב בו, אם סוף דבר תצא האשה למעשה מרשותו של בעל לגמרי ולא יהי' שיור בהיציאה ויהי' יציאה דכריתות כיון שאינו חצי יציאה אלא תחילת יציאה כיון שלמעשה יהיה סוף ליציאה זו. אבל אם לעולם לא יגמר ויהי' שיור, יש בו פסול דכריתות והגט פסול ובטל.

יד. ולפי"ז מובן דברי רבא דרבא אמר דכיון דהמיתה גומר תחילת היציאה דגט, א"כ הוי היציאה שהאשה יוצאת בה למעשה יציאה דכריתות, וא"כ מועיל תחילת היציאה דגט לאוסרה לגבי יבום, אבל חליצה עדיין צריכה כיון שאין כל היציאה ע"י הגט רק תחילתו.

וע"ז השיב לו אב"י כמו שביארנו לעיל בשי' תוס' דכיון דהכא מיירי לענין יבום ולענין יבום היציאה דגט והיציאה דמיתה חלוקים דיציאה דגט פוטר ועוקר דין יבום, ויציאה דמיתה מתיר ומהווה דין יבום וא"כ לא שייך שמיתה יגמור תחילת יציאה דגט, וא"כ היציאה דגט לעולם יהי' בו שיור וממילא יש בו פסול דכריתות ופסול ובטל ולפי"ז ג"כ מובן אמאי לא תי' אב"י ע"ז שכתב המשנה דהוי גט ואינו גט וכמו שבארתי לעיל בשיטת תוס' ע"ש.

עכ"ל הרמב"ן בשם הרב אב ב"ד. אבל קשה דאף אי אתא אב"י ופרכא, אבל אב"י לא פריך רק ע"ז דאומר רבא דמה ששייר גט גמרתו מיתה, אבל ע"ז דשייך שמיתה יגמור הגט לא פריך, ומודה אב"י לזה לכאורה, וא"כ צ"ע הפישט באב"י האין הי' סובר דמיתה יגמור הגט אם הי' שייך, הא הגט פסול כיון דאיכא חסרון דכריתות, ויותר צ"ע לפי מה דבארנו דאף לאב"י זה דלא אמרי' דמיתה יגמור הגט הוא רק במקום יבום אבל שלא במקום יבום אף לאב"י אמרי' דמיתה יגמור הגט. וצ"ע.

ועוד צ"ע מה שהקשנו לעיל דאב"י לא תי' אלא אמאי אמר המשנה דחולצת ולא מתייבמת, אבל לא תי' אמאי אמר המשנה דהוי גט ואינו גט, ולפי שיטה זו אף מחיים אין הגט שוה כלום בהחלט כיון דאיכא חסרון דכריתות, וצ"ע.

יג. והנה נראה שיש לתרץ קו' הנ"ל שנשארו על שיטת רש"י והרמב"ן בפי' ב', דהנה אע"ג דלשיטה זו לא שייך לומר דפסול דכריתות הוא רק כשיש שיור בחפצת הגט, דהא לשיטה זו, בגמרתינו הוי פסול דכריתות, אע"ג דבגמרתינו אין שיור בחפצת הגט, רק שיור בהיציאה, דגט פועל, אבל עדיין א"צ לומר דפסול דכריתות הוא כשיש שיור בהיציאה שגט פועל, אלא יש לפרש

בירורי הלכה

הרב יעקב ויינגולד

בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל בשבת

ע"ד מכירת חמץ בשנה זו [תשס"א] דערב פסח חל להיות בשבת, [חל בשנים: תשל"ד, תשל"ז, תשמ"א, תשנ"ד, תשס"א, תשס"ה, תשפ"א, תשפ"ה, ועוד], שמוכרים את החמץ לגוי ביום שישי בבוקר, וממשיכים לאכול חמץ בסעודות שישי ליל ש"ק וש"ק בבוקר, עד סוף זמן איסור אכילת חמץ.

הנידון בזה, איך ראוי לעשות עכ"פ לכתחילה, במכירת חמץ בשנה זו, בארבעה דרכים.

א. האם כל אחד ואחד בשטר הרשאה שלו, ידגיש ויפרט, שמוכר את כל החמץ, חוץ ממזון סעודות שישי ש"ק, ואולי ראוי יותר להדגיש ולהגדיר מה הם הסעודות המיועדות ומזומנות לאכילת שישי ש"ק, כגון: פרט לחלות, לחמניות, פיתות, המונחות בארגז, או בשקית עם המדבקות, כדי שיהיה "דבר המסויים".

וגדר "דבר המסויים" יעוי' רמב"ם פכ"א מהלכות מכירה ה"א וה"י, ובראב"ד ובמגיד משנה שם. ובר"ן גיטין (ח' סוע"ב) הכותב כל נכסיו לעברו וכו' שיר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסי וכו' חוץ מאחד מריבוא שבהן, ובר"ן שבריי"ף (ב' ע"ב מדפי הרי"ף) הביא שתי דעות בראשונים בזה. ובשו"ע חו"מ (סי' ר"ט) וסי' רמ"א ס"ד דיש חולקים, והט"ז כתב דקיי"ל כיש חולקין, והוסיף שכן המנהג דא"צ לסיים. וכהוראתו פסק בשואל ומשיב להגרי"ש זצ"ל [תנינא ח"ד סי' י'] ד"ה והנה בכ"כ, גבי מכירת חמץ, דאנן לא קיי"ל כהרמב"ם בזה. ואם ניחוש דצריך לסיים החמץ ולהגדירו, יהיה צורך להגדירו ולסיימו, בעת מכירת החמץ לגוי ביום שישי, ולא אח"כ.

ולכאורה, אם לא כותב ומדגיש מפורש שמוכר חמצו חוץ ממזון סעודות שישי ש"ק בבוקר, נמצא שמכר את כל חמצו בכל מכל כל, כולל מזון סעודות שישי ש"ק בבוקר, וכאשר אוכל מהחמץ בסעודות שישי ש"ק בבוקר, נכנס בנידון דספק דאורייתא דגזל עכו"ם, עי' רמב"ם ריש הל' גניבה וריש הל' גזילה, ובמנ"ח (מצוה רכ"ד) ובחוט המשולש להגר"ח מוולוז'ין זצ"ל (סי' יז) כתבו דגניבת עכו"ם חמור מגזל עכו"ם, והכא בפשוטו הוי גניבת עכו"ם. וברמ"א אהע"ז (סי' כ"ח ס"א) בשם מהרי"ו, ובביאור הגר"א (ס"ק ה') ובחלקת מחוקק (ס"ק ג') גבי קידשה בגזל או גניבת עכו"ם אי הוי מקודשת.

אמנם מבואר במג"א אור"ח (סי' תרל"ז ס"ק ג') בשם היראים, דכשגזל מהעכו"ם לא הוי מצוה הבאה בעבירה, וממילא יוצא יד"ח סעודות ש"ק בזה.

ב. אולי אפשר באופן אחר, שמוכר לגוי את כל החמץ שישאר בזמן איסור אכילת חמץ, ומדין ברירה דרבנן, כמבואר בגמ' ביצה (ל"ז ב'), והכא הלוא כולם ביטלו חמצם פעמיים

בער"ש ובש"ק, וגם מוזכר בחלק משטרי ההרשאה, מינוי לרב לבטל חמצם. ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כדאי' בפסחים (ד' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב וה"ג, ונתגלגל לדרבנן, ובדרבנן יש ברירה. [עי' מהרש"ם בדע"ת סי' תמ"ד ס"א].

ובהאי עניינא, יש להעיר במכירת חמץ ב"ג ושכירות מקומות שבהם החמץ, ויש שדנו אם נחשב כאין ברירה בדאורייתא, או בדדיקת חמץ הוי דרבנן, ובדרבנן יש ברירה.

ויסוד לזה בגמ' ב"מ (ל"ד א') איכא דאמרי אמר רבא, נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני סמוך לגניבתה קנויה לך. ובחי' הגרעק"א בסוגיין (שם) ד"ה א"ד א"ר, כתב לעיין בקצרה, וז"ל: "וקשה דבין כך ובין כך, למאי דקיי"ל בדאורייתא אין ברירה, א"כ איך קנוי הפרה למפרע, הא אין ברירה, ועיין" עכ"ל. וזהו כעין נידוד"א אם להחשיב כדאורייתא דאין ברירה.

אולם הראני ג"א שליט"א מש"כ מרן החזו"א דמאי (סי' ט"ז סוס"ק י"ג) וז"ל: וכן הא דאמר ב"מ (ל"ד א')...פרתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה, צ"ע דזה הוי כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה. והיה נראה מתוך זה, דלא אמרינן אין ברירה לענין קניית ממון, וכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו משום ברירה, עכ"ל.

ומבואר בחזו"א דזה גופי' ילפינן מעומק פשט גמ' זו, דאכן לענין קניית ממון יש ברירה ותנאי שבממון קיים, אפילו תנאי שיש בו ברירה.

ובתוס' יו"ט פסחים פ"ח מ"ב ד"ה יאכל מן הראשון, חקר בהא בדאורייתא אין ברירה אם זהו מדאורייתא או רק מדרבנן, יעו"ש. ואם הא דאין ברירה בדאורייתא, הוי מדרבנן. והגרעק"א כתב רק בהסתייגות "ועיין", והחזו"א הבין דאדרבה מהסוגיא גופי' מוכח דבכה"ג יש ברירה, וקיי"ל בדברי סופרים הלך אחר המיקל.

וכן יש לבאר דהכא שייך ברירה, עפ"י מש"כ הקצוה"ח (סי' ס"א ס"ק ג') ד"ה וגם הרא"ש, ממהרי"ט חו"מ (סי' כ"ג) ד"ה אך קשה, והר"ש פ"ה ממעשר שני מ"א ד"ה כל הנלקט, יעו"ש. ועפ"י הכרעת החזו"א דמאי (סי' ט' ס"ק י"ב) שיכול למכור בער"ש שיחול בשבת, וכתרוה"ד (סי' רס"ט). ועוד י"ל עפ"י קצוה"ח (שם) ד"ה אמנם כדי, בדעת הר"ן ומהרש"ל ביש"ש בדבר העומד להתברר פסקינן דישי ברירה, וקלס"י הקצוה"ח וכתב על כלל גדול זה "ודבריו מתוקים מדבש", ובשער המלך פ"ח מהל' עירובין ה"ז ד"ה ועפ"י ד' התו"י, ביאר דהרמב"ם ס"ל בדבר העומד להתברר יש ברירה, ובנידוד"א שמוכר כל חמצו שישאר בש"ק לפנה"צ, ודאי עומד להתברר, ובכה"ג יש ברירה בדאורייתא.

עוד י"ל עפ"י מש"כ בתשו' הרשב"א בתולדות אדם (ח"ב סי' פ"ב) לחדש בגדר אין ברירה שמוכר אחד משדותיו דקנוי לו. יעוין מחנ"א הל' זכיה ומתנה (סי' א') ד"ה עוד כתב, וכאמרי בינה חלק התשו' (סי' י"ב) נקט בפשטות בדברי הרשב"א דמסיק להלכה, שהשרה הנבררת קנויה למפרע ללוקח. ובאמרי בינה (שם) רוצה לחדש, דהכלל דאין ברירה זהו רק באופן שא"א שיחול המעשה השתא בשעת הבירור. אבל בההיא דשרה בין השדות שנעשה מעשה הקנין, שמצד המעשה אפשר שיפעול גם לאחר הבירור בכסף או בשטר, ויש כאן מעשה שמועיל מכאן ולהבא מועיל למפרע.

וביותר כתב התיבות (סי' ס"א ס"ק ג') וז"ל: "ומזה נ"ל דלא שייך סברא דאין ברירה, רק בדבר דבשעה שהובר הדבר, א"א שיותפס בו להקנין. ואנו צריכין לומר הובר הדבר למפרע בשעת קנין, אז אמרינן דאין ברירה...בדאורייתא...אבל אם בשעה שהובר הדבר ראוי לחול הקנין, אפי' אם אומר מעכשיו מהני הקנין. כיון שיכול להקנות שיהיה הקנין חל לכשיבורר...יכול להקנות ג"כ שיהיה הקנין חל מעכשיו, כמו בדבר שלא בא לעולם לרי"מ

דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול להקנות ג"כ במעכשיו כמ"ש התוס' יבמות צ"ג עכ"ל. ועד"ז כתב גם בספר דברי חיים (אויצרכך) חיו"ד (סי' מ"ג), ועפ"י המברואר נקטו האחרונים גם בההיא דתשו' הרשב"א, דכיון דאפשר הקנין לחול בשעת הבירור, לכן מהני גם משעת המכר. והגר"ש שקופ וצ"ל בספרו מערכת הקנינים (סי' א') הביא תשו' הרשב"א וכתב וכל הגאונים האחרונים המאורות הללו כולם בחדא שיטה בזה, תפסו לדינא בההיא דתשו' הרשב"א הנ"ל, שחל למפרע ממש הקנין על השדה הנבררת לאח"כ והוי של לוקח מעיקרא. והגר"ש האריך לדון בדבריהם, דאינו מובן, דלפי דבריהם בטל כל הכלל דאין ברירה לענין הקנאה, יעו"ש מש"כ במערכת הקנינים סי' ב' ובסוסי י"ד ד"ה ובאופן, ובסי' ט"ז. ולדבריהם י"ל דאף אם נימא דמכירת חמץ יש לדונו כברירה כדאורייתא, שאני הכא דמהני.

ולתשו' הרשב"א הנ"ל, לדמותו לנידוד דמכירת חמץ לגוי, העירני הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א.

ג. הדרך הפשוטה, דבאמת אין צורך כלל לכתוב ולהדגיש בשטר הרשאה או בשטר מכירה לגוי, שמוכרים לו את כל החמץ חוץ מהחמץ של סעודות ששי ש"ק בבוקר, דזהו אומדנא ברורה וכדברים שבלבו ובלב כל אדם, עי' קידושין (מ"ט סוע"ב) ובתוס' סוד"ה דברים שבלב, ובתוס' רא"ש, ובגמ' כתובות (ע"ח סוע"ב) וברש"י ובתוס' ד"ה כתבתינהו, וברמב"ם ריש פ"ו מהל' זכיה ומתנה ה"א וז"ל: "לעולם אומדין דעת הנותן אם היו הדברים מראין סוף דעתו, עושין עפ"י האומד, אע"פ שלא פירש. כיצד...ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, מתנה גלויה גמורה, ואח"כ בא בנו, אין מתנתו קיימת. שהדברים מוכיחין שאילו ידע...לא היה נותן כל נכסיו" עכ"ל.

וכיון דמפורש בגמ' פסחים (י"ג א') ונפסק בשו"ע או"ח (סי' תמ"ד ס"א) י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ומשיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת, ובתוס' שם ד"ה ומשיירין. וגלוי וידוע לכל, שבשנה זו דער"פ חל להיות בשבת, מקדימים מכירת חמץ לגוי כבר ביום ששי, שלא לעשות קנין בשבת, אולם ממשיכים כולם לאכול מצרכי חמץ בסעודות דימי ששי וש"ק בבוקר, עד זמן איסור אכילת חמץ, הוי כגילוי דעת וכמסירת מודעא, ואומדנא דמוכח, אע"פ שלא פירש שהחמץ המיועד ומכנינים לסעודות ששי וש"ק בבוקר, אינו נכלל בכלל המכירת חמץ לגוי.

וכמו ששמעתי מכמה מורי הוראה מובהקים שליט"א בעיה"ק ת"ו ובני ברק, דאמנם בשטר הרשאה מוזכר שמוכרים את החמץ המונח במקומות מסויימים ומפורטים, ואח"כ מוסיפים ובכל מקום שנמצא, פשוט וברור שקאי רק על סוג חמץ שאינו זוכר ואינו יודע שמונת אצלו חמץ. אבל מצרכי חמץ שיודע מהם, ומכנינים ומיעדים בבירור לאכילתם בסעודות ששי וש"ק בבוקר קודם זמן איסור אכילת חמץ, פשוט שסוג חמץ כזה אינו נכלל בכלל המכירה לגוי, וזהו אומדנא דמוכח ברורה וניכרת שבודאי אינו מוכרם לגוי.

ד. יש אומרים עצה והמצאה מחודשת, מחכ"א שליט"א בקונטרסו, וכן עשה למעשה, דיש צדדי עדיפות למכור בשנה זו דער"פ חל להיות בשבת, למכור את כל החמץ כולו לגוי, כולל החמץ המיועד ומוכן לסעודות ששי ש"ק בבוקר, וצדדי הרווח בזה, דאם ישייר חמץ של סעודות ששי ש"ק, ולא ימכרם לגוי, לעתים רחוקות מצוי תקלות, ומאיזה סיבה או אונס נשאר מהחמץ ששייר לסעודות ששי ש"ק, או נעלם מקצת מהחמץ שמשיר והוצנע לאכילה, ולא יאכלם ולא יבערם מהעולם ע"י שיפוררם או יזרקם לרה"ר או לביהכ"ס, ויכשל באיסור חמץ.

בפרט לאותו סוג אנשים שלא קים להם בנפשם שיוכלו להזהר ולשמור היטב מפני תינקות וכדו' ויש אנשים שמחמת רשלנות ושוגג קרוב למזיד נשאר חלק מחמצם שהשאירו

לסעודות ששי ש"ק, ואינם דואגים לבערם כליל מהעולם בסוף זמן אכילת חמץ בש"ק בבוקר כד"ן. וגם מרויחים שאין שום צורך להפריד ולייחד ולסיים, מה יאכלו בסעודות ששי ש"ק, כיון שמוכר כל חמצו ממש בלי יוצא מן הכלל, ואוכלים כל סעודות חמץ דששי ש"ק, ציבור שלם, מהחמץ שנמכר לגוי.

ואכן אחרי המכירת חמץ לגוי, באים בדברים עם הגוי שיאכלו חמצו בסעודות ששי ש"ק, ויעשו אתו חשבון אחר הפסח וישלמו לו על כך. וכמו שמדברים עם הגוי אודות השימוש בתרופות חמץ, עבור חולים בתוך הפסח.

ושמעתי הערה מפי הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א ועוד כמה מגאוני זמנינו שליט"א, דעדיין יש לחוש שהגוי עלול להתעקש ולמנוע מציבור שלם רשות שיאכלו מחמצו סעודות ששי ש"ק בבוקר כמסעדה, וצידדו שאין צורך למכור החמץ שאוכלים בסעודות אלו, ורק מה שישאר אחרי סעודות אחרונות מוכר לגוי.

והנידון בזה, שמא עצה והמצאה זו, יש בה כעין טעם לפגם, וסרך זלוול בתוקף מכירת חמץ לגוי, ואולי מחזי כהערמה. שמוכרים לגוי בבוקר את כל החמץ כולל סעודות חמץ שהכינו ושיירו לששי ש"ק, וכמה שעות אח"כ לוקחים מהגוי חמץ לסעודות ששי ש"ק בכמויות גדולות, ואוכלים משל הגוי. [ללא ידיעת הציבור שאוכלים משל הגוי].

אמנם הבי"ד מבקש מהגוי שלא יקפיד על דריסת רגל כשיזרקו להוציא דבר ממקומות המושכרים לו, אך כידוע צריך להמנע מדריסת רגל ככל האפשר, משום זלוול במכירה, ורק באופן חד פעמי ובלית ברירה. וכן מבקש הבי"ד מהגוי רשות שאם יאלץ אחד מהמוכרים לתרופות שנמכרו בחמץ, יורשה להשתמש בהם. ויעשו חשבון אחר הפסח. אולם התם ניכר שזהו בלית ברירה ומקרה חריג, ולכך אינו זלוול וטעם לפגם בעצם תוקף מכירת חמץ לגוי. אבל בגונא דידן, לו יצוייר שציבור שלם יודע מראש שיקחו מהגוי חמץ לסעודות ששי ש"ק בבוקר, מה שמכרו לגוי בחמשה קנינים לחיוק המכירה, וישאירו לגוי הבליעות והדיבוק שבכלים.

ואמנם החתם סופר וצ"ל אמר: "הישן טוב, והמיושן טוב ומשובח ממנו" (עי' תשו' חת"ס חיו"ד סי' י"ט סוד"ה ויען, ועוד), אך דא עקא, שלא ברור כדבעי, איך נהגו הבתי דינים וותיקים מקדמא דנא, האם היה נוסח מיוחד של שטר הרשאה, או שטר מכירת חמץ לגוי, בער"פ שחל להיות בשבת, עם הדגשות והוספות מיוחדות, או עכ"פ סיכום בעל פה עם הגוי בענין שיוך החמץ לסעודות ששי ש"ק בבוקר, כגון: חוץ מסעודות ששי ש"ק המוגדרים ומסויימים, או בקשת רשות השתמשות או שלא יקפיד הגוי על אכילת הסעודות ממה שמכרו לו.

ויתכן שזהו בכלל מנהג שאינו מצוי תדיר, ואין ע"ז תורת מנהג, כמבואר בש"ך יור"ד (סי' ק"צ סוס"ק ג'), ובסי' שצ"א ס"ק ח' ובסי' ת"ב סוס"ק י'), ובפרט שמנהג שאינו תדיר זה, אינו בפרהסיא. אלא בבתי דינים או רב ואב"ד, והשכחה מצויה, (עי' גמ' פסחים ס"ו א') ובירושלמי שם פ"ו ה"א) ולא נתבאר להדיא בפוסקים.

והנה למכור כל החמץ כולו, כולל סעודות חמץ דששי ש"ק בבוקר, עבור תקנה למיעוט קטן שעלול לאבד ולהעלים להם החמץ, ולא יזרקו או יפוררו החמץ ויעברו באיסורי חמץ, זהו חשש רחוק לחשוש עבור מיעוט שאינו מצוי, לדעת המשכנות יעקב יור"ד (סי' י"ז) עד חלק אחד מעשרה, וז"א 10%, ויסודו עפ"י מתני' גיטין (ל"א א') ומתני' ב"ב (צ"ג סוע"ב), ופחות מעשר למאה הוי מיעוט שאינו מצוי ואין חוששין למיעוט שאינו מצוי, והובא גם בדרכ"ת יור"ד (סי' ל"ט ס"ק ג'), והכא איירינן שכולם ביטלו חמצם פעמיים בנוסח השגור כל חמירא וכו', או עכ"פ ע"י מינוי והרשאה לבי"ד שיוכלו לבטל חמצו, ומדאורייתא בכיטול בעלמא סגי, כמבואר בפסחים (ד' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חר"מ הלכה ב-ג.

ואיירינן בחשש השהיית חמץ שאינו ידוע, דלדעת המהרש"ל בפסחים (ו' א') ד"ה אפי' מר"ה נמי, וכן דעת הב"ח או"ח (סי' תל"א) בדעת רש"י דחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו מה"ת, וכן מוכח מרש"י פסחים (כ"א א') ד"ה ואי. וע"ד שכתבו תוס' פסחים (כ"א א') ד"ה ואי, יעו"ש. ובפר"ח (סי' תל"א) כתב דשיטת תוס' דכל חמץ שאינו ידוע היכן הוא, אינו עובר עליו בב"י, וכפשטות לשון תוס', וידוע כן משיטת הר"ן ריש פ"ק דפסחים (דף א' ע"א) ד"ה אלא.

ואפילו להחולקים על הני ראשונים, לכל היותר הוי איסור דרבנן בשוגג דלדעת הנה"ת (סי' רל"ד ס"ק ג') באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי, ומוכיח כן מגמ' עירובין (ס"ז סו"ב) יעו"ש. ובאור שמח בספרו מש"ח פרש' שופטים (י"ד א'), ובאחיעזר (סי' נ' ס"ק ז') ועוד.

ואם החשש שיעלם, להמיעוט הנ"ל, פחות מכזית חמץ, המיעוט הנ"ל, יוכלו לסמוך על דעת השאג"א (סוסי' פ"א) דאיסור ב"י ליכא כלל בפחות מכשיעור, ובמנ"ח (מצוה ח' אות א', ועוד) כתב, שהסכימו עמו הרבה אחרונים, ומוסיף המנ"ח (שם), א"כ מותר להותיר פחות מכשיעור לדברי האחרונים הנ"ל, ואין איסור תורה, ומדרבנן, אפשר דאסור, עכ"ד.

ובשעת הרחק שאיתרע מזלי' או אונס חולי ושכחה או נאנס ונעלם מהשיורי חמץ, ואין בידו לבערו כדין, וביטל החמץ פעמיים כמורגל, לא גרע מטריד ולא אפשר דמבטלו בלבו ודיו, וכמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' חמץ ומצה הט"ז, ובשו"ע (סי' תמ"ד ס"ז), ואף דקיי"ל כב"ה דמתני' ביצה (ב' א') דשאור בכזית וחמץ בכזית, אפי"ה אינו מחוייב לחזור לביתו, ומבטלו בלבו ודיו, ובנד"ד גם יוכל לסמוך על דעת הרבה מרבתינו האחרונים הנ"ל.

ואולי מוטב שיסמכו אותו מיעוט שאינו מצוי, באיסור דרבנן בשוגג, ובחמץ שאינו ידוע, על כל הנ"ל, ואל יכניסו רובא דרובא ביניהם גדולים וטובים, לסרך זלזול וטעם לפגם בתוקף המכירת חמץ הכללית, ומבואר במשנ"ב (סי' תמ"ח ס"ק ל"ג) ובשעה"צ (ס"ק פ"ב) מהישועות יעקב לחוש ולהמנע גם ממחזי כהערמה.

והצעתי הדברים לפני כמה מגדולי ההוראה וכמה מגדולי ראשי הישיבות המובהקים, ואצרף בזה חו"ד הרמה בכתי"ק של אחד מעמודי ההוראה בדורינו בעל "שבט הלוי" שליט"א.

הנאמן רבי שמואל הלוי ואזנר

תשובה על הנ"ל

ב"ה, יום א' עקב תשנ"ד - ירושלים ת"ו - רמות

כבוד ידידנו הרב האברך הה"ג מופלג טובא ר' יעקב ויינגולד שליט"א

אחדשה"ט וש"ת באהבה, הנה כבודו נ"י הציע לפנינו איזה דרך המובחר בענין מכירת חמץ לגוי דערב פסח שחל להיות בשבת לענין השארות ב' סעודות לשבת.

והעריך כד' דרכים ונו"נ בהם כדרכו הטוב - אם משום מכירת דבר שאינו מסויים - אם משום דעריך למכור גם מזון ב' הסעודות דאם לא ימכר ויארע איזה תקלה ומאיזה סיבה לא אכל כולם ואולי לא יוכל לבערם כהלכה מסיבת תינוקות א"כ יכשל בחמץ דידי', ולדרך זה א"כ צריך לאכול משל גוי ולהודיע אותו.

וכבודו נתן פנים לכאן ולכאן.

ולדידי פשוט שאין צריך להתחכם נגד המפורש בחז"ל דשייר מוזן ב' סעודות או קצת יותר אם צריך כמש"כ בביאור הלכה (סי' תמ"ד) והיינו דמשייר מדילי' ואוכל משל עצמו, כפשוטות משנה פסחים מ"ט ע"א- ופסחים י"ג ע"א- דאו לא הי' נהוג כלל מנהג כזה שימכרו כולם לגוי, ואין זה הלכה בשום מקום-

והיו מבערים מע"ש מה שאין צריך ומשיירים מה שצורך, וכמפורש ברמב"ם פ"ג מחור"מ ושו"ע סי' תמ"ד- ואין חוששין שמא יארע איזה תקלה, כיון שאפשר לבער בהיתר בשבת ע"י השלכה לביה"כ וכיו"ב ועיין סי' תמ"ו ועוד.

ואם משום שבדידן חמור שהרי מכר הכל לגוי, דבר פשוט דמה שצריך אדם לאכל ביום זה אינו מוכר לגוי דאומדנא דמוכח הוא ואינו בכלל מכירה ע"ד שכ' תוס' קידושין (מ"ט ע"ב) ועוד כמה מקומות, ומכ"ש אם מפרש כן לגוי-

ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצות בתסביכת ללא צורך ולהתחכם נגד חז"ל. ודבר פשוט שכך הי' המנהג מימות עולם ותל"מ-

והרני דוש"ת באהבה - מצפה לרחמי ה'

שמואל הלוי וואזנר

והוסיף לי ע"ז הגאון רבי חיים פנחס שיינברג שליט"א ראש ישיבת תורה אור ורב אב"ד דקרית מטרסדורף בעיה"ק, בכת"ק בזה"ל:

גם אני מצטרף לדברי הגר"ש וואזנר שליט"א שכן הי' המנהג מקודם שלא למכור השתי סעודות בע"פ שחל בשבת.

חיים פינחס שיינברג

והצעתי ההמצאה הנ"ל עם צדדי העדיפות, לפני הגאון רבי יחיאל מיכל פיינשטיין שליט"א, והגאון רבי משה שמואל שפירא שליט"א ראש ישיבת באר יעקב, והגאון רבי אברהם יעקב זלוניק שליט"א ראש ישיבת עץ חיים, והגאון רבי אברהם דוד הורוויץ שליט"א גאב"ד שטרסבורג- חבר ביד"צ העדה החרדית, והגאון רבי בצלאל ראקוב שליט"א גאב"ד גייטסהד, והגאון רבי שלמה שמשון קרליץ זצ"ל אב"ד פתח תקוה, והגאון רבי מרדכי מן זצ"ל והגאון רבי ארי' לייב גרוסנס זצ"ל גאב"ד לונדון, ועוד מגדולי וזקני ת"ח מובהקים שבדור שליט"א, והביעו דעתם דע"ת בפשיטות דזה דבר חדש ואין צורך כלל למכור לגוי סעודות ששי"ק בכוקר, ולאכול ככמסעדה מהגוי, והני מיעוט ויחידים שאירע תקלה ואונס ונעלם להם מעט מהחמץ, סומכים דמבטלו כלבו ודיו. והיינו כמנהג הרבה בתי דינים שבעיה"ק ירושלם, ובבני ברק, וקהילות חשובות בחו"ל, שמה שצריך לסעודות אחרונות אין מוכרים לגוי. ובאתי אך לעורר וכדן בקרקע לפני גדולי תורה והוראה מובהקים שליט"א, איזה דרך ישכון אור, ואיך אריך למיעבד לכתחילה.

★ ★ ★

הרב יצחק נתן קופרשמוק

איש שיצא יד"ח קריאת המגילה אם יכול לקרוא להוציא הנשים

א. אם יש ערבות לנשים

העיר לי הרב הגאון ר' אברהם יצחק ערנברג שליט"א על דבר מה שנוהגין דאנשים שיצאו יד"ח המגילה כביהכ"נ חוזרין וקורין בביתם להוציא הנשים והבתולות, והקשה דהא ידוע מה שנסתפק הגאון בעל נוכ"י בדגול מרבכה (באו"ח סי' רע"א) לגבי קידוש דאיש שכבר התפלל תפלת ערבית ליל ש"ק וא"כ כבר יצא יד"ח קידוש מה"ת, ושוב הקידוש שעל היין אצלו הוא רק מדרבנן, אינו יכול להוציא בקידוש לאשה שלא התפללה כיון שהיא חייבת בקידוש מן התורה, ואף רקיי"ל שכל הברכות אע"פ שיצא מוציא היינו מטעם ערבות כמ"ש רש"י ברי"ה דף כ"ט שכל ישראל ערבים זה בזה, והרי כתב הרא"ש בברכות (פ"ג סי' י"ג) דאשה אינה בכלל ערבות לכך אינה מוציאה אלא למי שחיובו מדרבנן.

אלא שמסתפק הדגמ"ר דאפשר שכוונת הרא"ש דרך נשים אינן ערבים בעד אחרים, אבל האיש שקבל ערבות בהר גריזים נתערב גם בעד הנשים וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות, כן לא קבלו האנשים ערבות בשביל נשים ע"י"ש.

וכן בישועות יעקב (או"ח סי' קפ"ו סק"ג) נסתפק בר' הרא"ש שכתב דנשים אינן בכלל ערבות, אי דוקא הן אינן ערבים עבור אנשים, אבל אנשים ערבים עבורם, או כיון דאינן בכלל ערבות דהם עם בפני עצמן כמו דהם אינם ערבים, גם האנשים לא נכנסו בערבות עבורם, וזה הצד נראה בעיני נכון מצד הסברא ע"י"ש.

שו"ר שהביאו בשם שו"ת מוצל מאש (סי' י"ב) שנסתפק ג"כ בזה בדעת הרא"ש

אם אינן בכלל ערבות כלל, לא הם בשביל האנשים ולא האנשים בשבילן, או דלמא הן אינן ערבות על האנשים אבל האנשים ערבים להן, ודעתו נוטה דגם האנשים אינם ערבים בעד הנשים.

ולפ"ז קשה איך קורין את המגילה להוציא את הנשים לאחר שכבר יצאו האנשים ידי חובתם כביהכ"נ עם הצבור.

ב. מביא ראיה מדברי הב"ח והמג"א דאע"פ שכבר יצא שפיר יכול להוציא לנשים

ובאמת הדבר מבואר להדיא במג"א בשם הב"ח דיכול להוציא לנשים אף לאחר שכבר יצא יד"ח קריאת המגילה כביהכ"נ, וכתב המג"א (בסימן תרצ"ב סק"ה) ואם מברך לנשים יברך לשמוע מגילה כמ"ש סי' תרפ"ט ס"ב [ב"ח], כוונתו כיון דיש דיעות שאין נשים חייבין בקריאה אלא בשמיעה טוב יותר לברך לשמוע מגילה.

וכתב עוד המג"א שיקראנה לנשים אחר שיצא מביהכ"נ דמצוה שיצא בעצמו בקריאת הצבור ע"י"ש, (והובא במ"ב סק"י).

מבואר דשפיר יכול להוציא לנשים אף לאחר שכבר יצא בעצמו.

ג. מקור דין זה הוא מאגודה ומהרי"ל

והנה מקור דברי הב"ח הוא (בסוף סימן תר"צ) שהביא בשם האגודה שכתב ונוהגין לברך אפי' קורא לנשים, ובדרשות מהרי"ל כתב מי שקורא לחולה או "לילודת" מברך לפניו ולאחריה, אע"פ שיצא כבר יד"ח כביהכ"נ כדקיי"ל במס' ר"ה כל הברכות אע"פ שיצא מוציא וכו', ומצאתי בהגהות על שם האגודה דמי שכבר יצא וקורא מגילה לנשים ולבני ביתו יברך על משמע מגילה עכ"ל הב"ח.

דרכי מונא היה מתכוון לקרות אותה לפני הנשים שבביתו, ודברי הירושלמי הביא הבה"ג, וכן גם הרא"ש (פ"ק דמגילה סי' ד') הביא את דברי הירושלמי.

ז. מוכיח דריב"ל ורבי יונה

קראו המגילה לנשים לאחר שכבר

יצאו יד"ח בקריאת הצבור

ואין לדחות דריב"ל ורבי יונה היו יוצאים בעצמם יד"ח בקריאה זו ואין הנשים יוצאות מדין ערכות אלא מדין שומע כעונה, דהלא הרא"ש ס"ל דצריך לחזור אחר עשרה, ורק אם אי אפשר בעשרה קורין ביחיד כמו שהביא הטור (סוף סי' תר"צ בשמו), וכן פסק בשו"ע (שם).

וכפרט שדעת הבה"ג דמגילה בזמנה צריך דוקא עשרה, ואפי' דיעבד לא יצא אלא בעשרה, והובא בטור סס"י תר"צ [וגם הבה"ג הביא את דברי הירושלמי] ואם כן ע"כ צ"ל דודאי ריב"ל ורבי יונה קראו לנשים לאחר שכבר יצאו בביהכ"נ בקריאת הצבור, הרי מוכח דס"ל להבה"ג והרא"ש דאע"פ שכבר יצא יכול להוציא את הנשים, וע"כ דאנשים ערבים גם על הנשים.

וכן יש להעיר על הגרע"א (בתשובה סי' ז' ובחי' לשו"ע) שהביא ראיות לדחות דברי הדגול מרבבה, ומדוע לא הביא מהירושלמי.

ח. מיישב דאין ראיה מהירושלמי

וחתני הרב שמואל סירוטה שליט"א דחה את הראיה מדברי הירושלמי, דהלא הבה"ג ס"ל דנשים פטורות ממקרא מגילה אלא שחייבות בשמיעה, וכתב הב"י (בסי' תרפ"ט) דדברי הרא"ש (פ"ק דמגילה סי' ד') נוטים כדעת בעל הלכות גדולות, וכיון שכן א"צ לדין ערכות דהא האשה שומעת בעצמה, ואף דצריך לשמוע מבר חיובא דהא אשה ששמעה מחרש ושוטה בודאי דלא יצאה, מ"מ גם מי שיצא הוי בר חיובא וכיון שאין צריך להוציא אותה בקריאתו אלא יוצאת ע"י שמיעתה, א"צ לדין ערכות.

הרי מבואר באגודה ומהרי"ל דאע"פ שכבר יצא יכול להוציא לנשים יד"ח.

ד. כן כתב בספר המנהגים

שוב ראיתי שמקור דברי הב"ח הוא מספר המנהגים (לרבי אייזיק מטיירנא) וז"ל הקורא ליולדת או לחולה אע"פ שיצא כבר בביהכ"נ מברך לפניו ולאחריה, וכתב שם בהגהות מנהגים בשם ראבי"ה דנשים שמוציאות נשים מברכות על משמע מגילה, ולפי זה אדם שיצא כבר וקורא מגילה לנשים ולבני ביתו יברך על משמע מגילה (לשון אגודה פ"ק דמגילה סי' ב') עכ"ל.

הרי מבואר שדעת הראשונים דאיש שכבר יצא יכול להוציא לנשים, וא"כ עכ"פ נפשט ספיקו של הגאון דגמ"ר דאנשים ערבים גם על הנשים, ולכן שפיר מוציא האיש את האשה אע"פ שכבר יצא.

ה. דעת הנרעק"א בזה

ואולם בתשובת רעק"א (סי' ז') וכן בחידושו לשו"ע (סי' רע"א) חולק על הדגול מרבבה וכתב דאין כוונת הרא"ש לחלק בין נשים לאנשים לענין ערכות, ולא מצינו בשום מקום דבנשים אין הדין דאם יצא מוציא, אלא כוונת הרא"ש דרק במה שאין מצווין הנשים בזה לא נכנסו בערכות, אבל במה שמצווין הנשים היא ג"כ בכלל ערכות כאיש ויכולה להוציא.

[והביא דבריו המ"כ בשער הציון סי' רע"א אות ט', ופסק כן במ"ב שם סק"ה דלכן אפי' היא כבר יצאת ידי קידוש יכולה להוציא את האנשים עיי"ש].

ו. יש להקשות על הדגול מרבבה

והישועות יעקב מהירושלמי

יש להקשות על הדגול מרבבה והישועות יעקב שנסתפקו בדעת הרא"ש אם גם האנשים לא נכנסו בערכות בשביל נשים, דבירושלמי (פ"ב דמגילה הלכה ה') איתא רבי יהושע בן לוי מכניס את כל אנשי ביתו וקורא לפניהם מגילת אסתר, ורבי יונה אבוח

י. עוד ראייה דאפילו אם כבר נם קידש

על הכוס יכול להוציא את אשתו

ועוד ראייה יש להביא מגמ' פסחים (דף ק"א) דס"ל לרב שאותם בני אדם שקידשו כבהכ"נ יצאו ידי קידוש, דס"ל דיש קידוש שלא במקום סעודה, ופריך לרב למה ליה לחזור ולקדש בביתו, ומשני כדי להוציא בניו ובני ביתו, וכתב הרא"ש שם וז"ל ואע"פ שכבר יצא יכול להוציאם כדאמר בר"ה (דף כ"ט) כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא עכ"ל, מבואר דאע"פ שכבר יצא לגמרי יד"ח קידוש יכול לחזור לקדש ולהוציא את אשתו.

יא. כן הקשה השפת אמת

שו"ר שכן הקשה על הדגמ"ר השפת אמת בחידושויו לפסחים (דף ק"א א'), והביא ראייה דאשתו בכלל בני ביתו מרש"י בברכות (דף כ"ד) וממשנה חלה (פ"ד משנה י"א) ובר"ש שם.

יב. עוד ראייה מדברי הרמ"ך והכסף משנה דאפי' אם כבר יצא ידי קידוש יכול לחזור ולקדש להוציא את הנשים

עוד יש להביא ראייה ברורה מדברי הרמ"ך שהובא בכ"מ (פי"א מהל' ברכות הל' י') דשפיר מותר להוציא את הנשים יד"ח קידוש מדין ערכות, דכתב הכ"מ בשם הרמ"ך "שהמקדש בבית אחד להוציא הנשים" המנהג שמברך ג"כ שהחיינו, וכן ראוי לעשות דכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה מברך אותה בעבורה, וחשבנין נמי שמברכת היא דשומע כעונה עכ"ל, וכתב הכ"מ דגם הרמב"ם מודה בזה לענין שהחיינו של קידוש דמותר לברך עי"ש.

והנה בס' מאורות נתן על חנוכה (סימן כ"ד) ביארנו דעל כרחק הרמ"ך והכ"מ מיירי שכבר יצא ידי קידוש, וכבר בירך שהחיינו לעצמו עיין שם מה שהארכנו בזה.

מבואר מדברי הרמ"ך והכ"מ וס"ל דגם הרמב"ם מודה בזה דאע"פ שכבר יצא מותר

וראייה לכך דהנה הרא"ש (שם) והמרדכי במגילה (סי' תשע"ט) כתבו ליישב לפי שיטת בה"ג הא דאיתא בריש ערכין הכל כשרין "לקרות" את המגילה לאתווי נשים, דאין הכוונה דנשים יקראו להוציא האנשים, אלא להוציא נשים, הרי מוכח דאין חייבות בקריאה רק בשמיעה שפיר יכולות להוציא נשים בקריאתן, אף דהקריאה היא לא קריאה של חיוב, דמכיון דהאשה מחוייבת בשמיעה וחברתה יוצאת ע"י שמיעתה חשיב שמיעה של חיוב, וא"כ איש שכבר יצא לא גרעה קריאתו מקריאה של אשה שאינה מחוייבת בקריאה.

מ. מוכיח מדברי הרא"ש דאיש שהתפלל

יכול להוציא בקידוש לאשה שלא התפללה ויש להעיר על מה שנסתפק הדגמ"ר באיש שהתפלל ערבית ליל ש"ק והאשה לא התפללה, אם יכול להוציא בקידוש, לפ"ד הרא"ש דאין ערכות לנשים.

וקשה דהא הרא"ש עצמו בפרק ערבי פסחים (סי' ט"ו) כתב הטעם שאומרים ויכלו על הכוס בשעת קידוש אע"פ שכבר אמר כבהכ"נ, כדי להוציא בניו ובני ביתו.

והנה בכלל בני ביתו היא ג"כ אשתו כרכתב הריטב"א בפסחים (דף ג"ד א') וז"ל ומדאמרינן אע"פ שרבי מפורן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא חייבות בו דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון "ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום" עכ"ל.

וכן הביא הברכי יוסף (סוף סי' רצ"ו) שכן ראה בנמוקי פסחים כת"י שכתב כן בשם הריטב"א [והביא את לשון הריטב"א הנ"ל והוא ראייה שחידושי הריטב"א עמ"ס פסחים הוא אכן מהריטב"א].

ועיין בליקוטי פר"ח באור"ח (לסימן רצ"ח) שהביא עוד כמה ראיות דאשתו היא בכלל בני ביתו.

כבר יצא, דלענין קידוש אנשים ונשים שוין הואיל וחייבות כמותם.

ועי"ש בשער הציון (אות ט') שהביא את דברי הפמ"ג בפתיחה שנסתפק דאולי אשה אע"פ שמחוייבת אינה בכלל ערבות שתוכל להוציא לאחר שכבר יצאה ונשאר בספק.

אולם הביא שהגרעק"א הוכיח בראיות דאשה במה שמחוייבת מן התורה היא בכלל ערבות כאיש ויכולה להוציא עי"ש.

ויש להעיר דהמ"ב בהל' מגילה בביאור הלכה (ריש סי' תרפ"ט) הביא את דברי הפמ"ג שכ' דאשה שכבר יצאה יד"ח קריאת המגילה אין מוציאה לאשה אחרת (שנסתפק אם נשים בכלל ערבות), וצ"ע שזה סותר למש"כ בהל' קידוש בשם רעק"א, דה"נ כיון שמחוייבת במגילה היא בכלל ערבות.

ואדרבה י"ל דמגילה קיל יותר מקידוש כפי הסכרא שכתבנו לעיל אות ח' לדעת בה"ג דס"ל דנשים חייבות רק בשמיעת מגילה ולא בקריאה, דלהכי א"צ לדין ערבות דהא האשה שומעת בעצמה.

מו. בספר בית יצחק

דן ברברי הרגול מרבבה

ואחר שכתבתי כל זה מצאתי שכבר דן בזה בארוכה בספר בית יצחק (לראב"ד ממונקטש) על מס' מגילה (דף ד' א') שהעיר כן דלפ"ד הדגמ"ר דאין האנשים ערבים בשביל הנשים, לפ"ז איך מצאנו ידינו ורגלינו במה שאנו קורין את המגילה להוציא את הנשים החייבות בקריאת המגילה, אחר אשר כבר יצאנו יד"ח הקריאה בביהכ"נ עם הצבור, והוכיח שאנשים יש להם ערבות לנשים ורק נשים לא נכנסו בכלל הערבות עבור האנשים יעו"ש.

מו. מה שהביא ראייה

מדברי הרא"ש לגבי תק"ש

אך יש להעיר מה שהביא ראייה מדברי הרא"ש בעצמו שכתב במס' ר"ה (פרק ד')

לחזור ולקדש להוציא את הנשים, וע"כ דאנשים קבלו ערבות בעד נשים.

יג. דעת הפמ"ג ככוונת דברי הרא"ש

והנה הפמ"ג בפתיחה (חלק ב' אות ט"ז) נסתפק אם נשים בכלל ערבות, וציון לד' הרא"ש ברכות (דף כ' ב') וכתב דנפ"מ אי מוציאין אחרים שהם כבר יצאו, דבאנשים מטעם ערבות עי"ש. משמע שמפרש כוונת הרא"ש כמש"כ דהנשים אינן בכלל ערבות, ר"ל שהנשים אינן ערבין עבור האנשים, אבל האנשים ערבים עליהן.

וכן מבואר מדברי הפמ"ג (סימן רע"א במ"ז סק"א) שכתב וז"ל ויש לראות דנשים אין מתפללים ערבית ולא קיבלו חובה עליהן, א"כ איך אנשים מוציאים אותם בקידוש, דהא דרבנן אינו מוציא לר"ת, וזה טעות דהא אפי' יצא לגמרי מוציא מטעם ערבות ואף נשים עי"ש. מבואר דס"ל דאנשים שפיר ערבים לנשים, ועל כן אע"פ שיצא מוציא אותם בקידוש.

ועיין עוד בפמ"ג בהל' מגילה (סימן תרפ"ט באשל אברהם סק"ד) שכ' שנסתפקתי כמה פעמים אם אשה בכלל ערבות לפמש"כ הרא"ש דאין נשים בכלל ערבות, וא"כ אם היא כבר יצאה יד"ח אין מוציאה לאשה אחרת, [או לאנשים למ"ד שמוציאה].

מבואר דכל מה שנסתפק בזה הוא רק לענין נשים שאינן בכלל ערבות וכיון שכבר יצאה אינה יכולה להוציא, משא"כ אנשים ערבים לנשים וא"כ אע"פ שיצא מוציא.

ולפי זה אנשים שהתפללו ערבית שפיר מוציאים לנשים שלא התפללו ערבית בקידוש.

יד. הערה על המ"ב

והנה המ"ב בהל' קידוש (סימן רע"א סק"ה) פסק דאשה יכולה להוציא את האנשים בקידוש אפילו אם היא כבר יצאה יד"ח קידוש דומיא דאיש שמוציא אפי' אם

ובפרט שנשים פטורות ממצות שופר, בודאי דלא שייך דין ערבות, ובאמת הרא"ש מדמה נשים בשופר לקטן שלא הגיע לחינוך דמתעסקין בהן כרי שילמדו דאינם חייבים במצות שופר אפי' מדרבנן.

היוצא מכל האמור שאין כאן בית מיחוש כלל מלקרוא את המגילה להוציא לנשים אף לאחר שכבר יצא בעצמו בקריאת הצבור בביהכ"נ וכמ"ש להדיא המג"א.

סימן ז' דאף מי שיצא כבר בתקיעת שופר יכול לתקוע לנשים להוציאן ידי חובתן, הרי מבואר דאנשים ערכים לנשים דלא כהדגמ"ר והישועות יעקב.

ויש לדחות לפי הסברא שכתבנו לעיל אות ח' דהיכא דהמצוה היא רק בשמיעה אין צריך לדין ערבות דהא האשה שומעת בעצמה, וא"כ ה"ה בשופר שהמצוה היא רק בשמיעה א"צ לדין ערבות.



הרב יששכר שרייבר

נוסח קבלת תענית "בלי נדר"

איתא בשלחן ערוך סימן תקס"ב סעיף ה': כל תענית שלא קבלו עליו היחיד מבעוד יום אינו תענית. ובמ"ב (ס"ק כ"ב) מביא בשם הרי"ף (תענית ג'): שפירש שאינו חשוב תענית שנאמר קדשו צום עכ"ל וביאר המ"ב דמשמע דבעינן הזמנה מקודם עכ"ל המ"ב, ויש לעיין מהו גדר קבלת תענית שצריכים בכדי שיהיה נחשב תענית, אי צריך הזמנה בעלמא או צריך שיהיה קבלה בנדר גמור, ואע"פ דמסתמא כשמקבל תענית הוי גם נדר ואסור לאכול מ"מ נפק"מ כשאומר להדיא שמקבל תענית בלי נדר ואם ירצה יוכל לאכול, דבמשנה ברורה משמע קצת דהוי רק הזמנה בעלמא, ולהלן יבואר עוד דעת המ"ב.

בדוחק שאין משם ראייה שלא נחשב תענית רק י"ל שכאשר יש נדר יש מעליותא טפי, אבל אין ראייה דכשמקבל בלי נדר דלא יעלה לו לתענית גמורה. ועוד די"ל דמסתמא רוצה דבר המחייבו לצום. וכן שמעתי אח"כ ממו"ח הגר"מ שטרנבוך שליט"א שע"פ רוב רוצים נדר המחייבו לצום אבל י"ל שגם בלי נדר הוי קבלת תענית.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ח ס' ק"ל) ובקובץ תשובות (להגריש"א שליט"א) ס' נ"ז ובאו נדברו (שם) ובשו"ת להורות נתן ובשו"ת אבן ישראל ח"ז (ס' כ"ה) שיש לבטל הנוסח הנ"ל דהוי מכשול לרבים (ולפ"ז גם כשאומר ויחל או נושא כפים או ש"ץ שאומר עננו בער"ח ביוכ"פ קטן הוי באיסור אם חלק מן העשרה המתענים אמרו נוסח כזה).

אמנם מאידך ע' בפסק"ת שמביא בשם שו"ת שרגא המאיר (ח"ו ס' ט"ז) שהנוסח הזה כבר מובא בסידור השל"ה, וכן הובא בסידור דרך החיים שהדפיס בעל הקיצור שו"ע (אבל צריך בירור אם הוא סידר גם נוסח התפילה או רק המדפיסים), ונראה דבמשנה ברורה מוכח קצת דמהני גם בלי

והנה ידוע שבזמן האחרון הדפיסו בכמה סידורים בנוסח הרבון כל העולמים בקבלת תענית במנחה, וז"ל הרי אני לפניך בתענית נדבה למחר "בלי נדר וכלי שבועה" עכ"ל, אבל כבר הביאו גדולי זמנינו שליט"א דבשו"ת חת"ס (ח"ו ס' מ"ה) מכואר דס"ל שלא מועיל כלום, דע"ש שכתב שאם מתיר נדר של קבלת התענית ועוקר הנדר מעיקרא נמצא התענית למפרע בלא קבלת תענית וכאילו לא התענה נמצא הפסיד התענית ויש לו עוד עינוי שציער נפשו על מגן עכ"ל החת"ס¹, ולפני כמה שנים עוררו על המדפיסים שהדפיסו כן תוך הסידורים ע"ע באו נדברו (ח"יד ס' מ"ב) שמביא דברי החת"ס והוסיף להוכיח כן ממה שאומרים בלשון גילוי דעת בהתרת נדרים שהכל יהיה בלי נדר חוץ מנדרי תענית בשעת מנחה ומשמע מינה כדברי החת"ס ע"ש וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ו ס' ל"ה) שכן מוכח בלבוש שכתב בס' תקס"ב סעיף א' וז"ל הרוצה להתענות ולהתפלל עינוו שיתקבל תעניתו צריך לקבל עליו "בנדר" לשם מצוה שאם לא יקבל עליו ויתענה לא חשיב ליה לתענית וכו' עכ"ל. ומשמע שאם מקבל בלי נדר לא נחשב קבלת תענית. אמנם אפשר

1 אבל מ"מ אפשר לומר דמש"כ החת"ס שלא מהני קבלה בלי נדר היינו משום דאזיל לשיטתיה דס"ל שגם כשמקבל בנדר אלא שמתנה כתנאי של החיד"א דכשאומר "ממור לרוד" אוכל לאכול, דג"כ לא נחשב קבלה. ולפ"ז י"ל דמאחר שהעולם נוהגים בזה כהחיד"א דמהני י"ל דה"נ בקבלה בלי נדר מהני, אבל הרכה פוסקי זמננו כתבו דבקבלה בלי נדר לא מהני. אכן עמשי"כ להלן כשם מו"ח שליט"א ושו"ת להורות נתן די"ל דקבלה בלי נדר עדיף מקבלה בנדר עם התרת חכם וי"ל דבקבלה בלי נדר מהני אף לפי החת"ס ע"ש.

של רבים, והנה כולם אמרו דבר אחד דתענית יחיד שאני, אלא שכל אחד אמר בסגנון אחר, בקובץ תשובות כתב דתענית ציבור א"צ קבלה כמבואר בש"ע סעיף י"ב, אבל דבריו צ"ב דמה שאמרו הפוסקים דתענית צבור א"צ קבלה זהו דוקא בזמן שהבית דין מחייב כל יחיד ויחיד להתענות ואסור לפרוש מן הצבור, משו"ה א"צ שגם היחיד יקבל על עצמו שנית, משא"כ בתענית בה"ב שאין חיוב על כל יחיד ויחיד להתענות, וכל זמן שהיחיד לא קבל על עצמו אינו תענית, א"כ מנ"ל דבקבלה בלי נדר נחשבת קבלה. ובשו"ת אבן ישראל כתב דבכל תענית צריך שני דברים, א. דבר הקובע שזהו תענית, ב. קבלה, ופירש דביחיד לא נקבע שם תענית אלא ע"י נדר, אבל בצבור נקבע על היום שם תענית ע"י ההכרזה בצבור וע"י שהצבור ינהגו בו תענית, ולא חסר אלא הזמנה בעלמא ולזה סגי בהזמנה בלי נדר ע"ש, אמנם עיקר הדבר הוא מחודש [וגם במש"כ לפרש כן ע"פ דברי הריטב"א אין הכרח בריטב"א לפרש דבריו ע"פ יסוד הנ"ל, ועוד דאנן לא קיימא לן כהריטב"א, וגם י"ל דהריטב"א עצמו לא כתב שם רק לענין לכתחילה ע"ע בבה"ל ד"ה אימת]. וממו"ח שליט"א שמעתי דקבלת צבור חשובה יותר ומשו"ה מהני בקבלה בלב ע"כ, ונראה להביא מקור לדבריו דקבלת צבור חשובה יותר וא"צ כל גרדי קבלת תענית (וא"כ י"ל דה"נ לגבי קבלה בלי נדר מהני רק בקבלת צבור).

דהנה האליה רבה (סק"י) כבר כתב שיש נפק"מ בין יחיד לרבים (ותירץ בזה קושית הט"ז) ופירש דמשו"ה יחיד צריך לקבל תענית במנחה הסמוכה לתענית ולא קודם

שיהיה עליו דין נדר דעיין במ"ב (סק"ל) בשם המג"א וגר"א דמי שחשב כדעתו להתענות לא מיקרי קבלה ויכול לחזור בו, וע"ש בשעה"צ (ס"ק ל"א) שכתב שאם לא חזר בו והתחיל להתענות צ"ע דאפשר דמהני מה שהיה כדעתו לחשבו כתענית ע"י קבלה ע"כ², הרי דאפילו לא קבלו כלל ג"כ נסתפק א"כ ק"ו בקבלה בלי נדר דעדיף ממי שחושב כדעתו. ואפש"ל דבנוסח הסידורים שמקבל בדרך קבלה אלא בלי נדר בזה פשיטא ליה להשעה"צ דנחשב קבלה לענין תענית אבל אינו מוכח ד"ל שבזה גופא נסתפק השעה"צ אי מועיל קבלה בלי חיוב בנדר. ולשון הזמנה שכתב בס"ק כ"ב יכול לסבול גם שיהיה הזמנה עם נדר דוקא.

ג.

וע"ש בקובץ תשובות ובאבן ישראל דלכאורה נראה להוכיח דמהני גם בלי נדר ממה שכתב הלבוש ומג"א ומובא במ"ב (ס"ק ל"ח) דכשמברכין בשבת לאחר פסח וסוכות למי שקיבל עליו להתענות בה"ב והעם עונין אמן וזהו הקבלה וא"צ לקבלו עוד במנחה שלפניו ומ"מ אם רוצה אח"כ שלא להתענות הרשות בידו כיון שלא הוציא כפיו ע"כ, הרי מבואר דלא הוי עליו בחיוב נדר ויכול לחזור בו אם ירצה ואפ"ה נחשב קבלת תענית ועולה לו לתענית גמורה, ובע"כ דסגי בהזמנה בעלמא, א"כ ה"נ ביחיד שמקבל עליו תענית בלי נדר הוי הזמנה ונחשב תענית גמור.

אמנם ע"ש שכתבו דא"א להוכיח לקבלת תענית יחיד מקבלת תענית של רבים של בה"ב וכן שמעתי ממו"ח הגר"מ שטרנבוך שליט"א דשאני תענית בה"ב דהוי תענית

2 ולכאורה נראה להוכיח שגם מחשבה שדעתו להתענות מהני לקבלת תענית. שהרי בתוס' ע"ז לד. כתב ו"ל מעשה בא לפני ר"ת באחד שעשה הרבה תעניות ולא קבלם מאתמול ואר"ת כי לא הפסיד תעניותיו כי מאחר שהיה כדעתו להתענות היינו גמר כלבו והוי בכלל נדיב לב דאמר דגמר כלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו עכ"ל. ומדקאמר שהיה כדעתו להתענות ולא קאמר שקבל במחשבה להתענות משמע דזה סגי לקבלת תענית אע"פ שאין עליו חיוב לקיים דבריו. אבל מאידך מסיום דבריו דקאמר והוי בכלל נדיב לב דאמר גמר כלבו וכו', ושם נאמר לענין שחייב לקיים מחשבתו מדין נדר, ומשמע דמדידי כאופן שמתחייב מדין נדר, ועכצ"ל שהאדם הוא קבל התענית כלבו בדרך קבלה אלא שהתוס' קיצר בלשונו.

וע"ש באבן ישראל שכתב דנוסח הנ"ל הוא מכשול לרבים ושצווה למדפיסים לתקן הדבר ולהשמיטו וכן עשו, אבל עדין יש כמה וכמה סידורים בזמנינו שכתבו נוסח הנ"ל ולא תקנו הרבר.

וראיתי בערוך השלחן חושן משפט סימן רי"ב ס' י' שכתב דכשמקבל תענית בלבו לא חל עליו דין נדר רק הוי הזמנה ומועיל אע"פ שלא חייב בנדר, ומה שכתב הטור ורמ"א שיש לדמות לנדיב לב עולות, כוונתם לומר שאם מצינו גבי קרבן דמהני קבלה בלב והוי קרבן עולה א"כ ה"נ גבי תענית נחשב הזמנה ע"ש. וקשה דהעה"ש בא לתרץ דברי הטור ורמ"א שמקורם מדברי הרא"ש והרי הרא"ש כתב שמדמין "דיני נדר" אהדרי ומוכח שחל עליו דין נדר. ולדבריו צ"ל דהרא"ש כתב כן לדעת ר"ת בגלל שאמר דתענית הוי בכלל נדיב לב, אבל הרא"ש עצמו ס"ל שהתענית חל מטעם אחר משום דסגי בהזמנה וכעין מש"כ הט"ו, אבל פירוש הוה מחודש הוא, ועוד מדמצינו להדיא דעת הרא"ש אליביה דר"ת דבקבלת תענית בלב חל דין נדר ולא מצינו שהרא"ש חולק לענין זה, א"כ מוכח דס"ל דבקבלה בלב חל איסור אכילה מדין נדר (ועוד דכל הפוסקים תמהו על הרא"ש וטור ולא תירצו כהעה"ש ומוכח דס"ל שגם הרא"ש מודה לר"ת דבקבלה בלב חל חיוב נדר).

והנה אע"פ שפירושו של הערוך השלחן בדעת הטור ורמ"א צ"ע, מ"מ יש ללמוד

משא"כ בתענית בה"ב מכריז הש"ץ בשבת וזהו הקבלה לכל א' וא' אע"פ שאינו סמוך ליום ב', ופירש הא"ר דתענית של הצבור חשוב יותר דכוונת צבור רצויה בכל ענין הן אל כביר וכו', ולכן מהני הקבלה אע"פ שאינו סמוך לתענית³, ולפי דברי הא"ר י"ל דה"נ לענין זה שבתענית בה"ב א"צ נדר זהו משום דתענית צבור חשוב יותר וא"צ נוד (וסגי בהזמנה לצום או בזה שמחליט להשתייך עם הצבור. אבל כשלא עונה אמן צריך לקבל במנחה שלפני הצום בגלל שלא החליט להשתייך לצבור).

אבל מ"מ הראבי"ה והמרדכי והגמ"י למדו מדין בה"ב שגם ליחיד מהני קבלת תענית לפני מנחה (והוזכר קצת ברמ"א ומ"ב ס"ק ל"ט), ומוכח שלא חילקו בעצם קבלת תענית בין יחיד לצבור, דאם היה נפק"מ גדולה כ"כ בין יחיד לרבים דיחיד צריך נדר ולרבים מספיק בלי נדר, א"כ מסתבר דה"נ אפשר לחלק דדוקא לרבים שא"צ דין קבלה ממש לכן סגי בקבלה בשבת משא"כ ביחיד שצריך קבלה גמורה (ובנדר) צריך סמוך להתענית. ולכאורה לפי דבריהם יש קצת ראייה שקבלת תענית בלי נדר נחשבת קבלה גם ליחיד (אבל א"א להביא ראייה גמורה מדבריהם, די"ל דס"ל דלענין דין קבלה "סמוך לתענית" אין סברא לחלק בין הזמנה של צבור לנדר של יחיד, משא"כ לענין קבלה בנדר י"ל שגם הוא מודה דקבלת צבור חשוב יותר וא"צ קבלה בנדר).

3 אבל המאמר מרדכי ושעה"צ (ס"ק מ"ב) תירצו קושיית הט"ו למה מהני גזירת הצבור בלי קבלה סמוך למנחה למה עדיף מקבלת יחיד כשאינו סמוך למנחה. ותירצו באופן אחר ופירשו דגזירת צבור אלימא טפי צ"כ, ומשמע שזהו רק סברא משום שקבלת הצבור חזקה יותר, ומשו"ה מהני גם כשאינו מקבלו סמוך ליום התענית, וקשה לי דהתינוח כמה שהצבור גוזרים תענית המחייב כל יחיד ויחיד, בזה י"ל דקבלת הצבור חמיר יותר ומשו"ה מספיק אף אם מקבלו לפני מנחה הסמוך לתענית. ודוקא נדר של יחיד לא אלים כ"כ, אבל הט"ו תמה גם מתענית בה"ב, והרי אגן קיימא לן שאפילו אם ענה אמן אין חיוב לצום וא"כ לכאורה לא שייך לומר דאלים יותר מנדר של יחיד, ואולי י"ל בדוחק רב דקבלת הצבור גם בלי נדר "חשוב" יותר ומשו"ה א"צ קבלה במנחה סמוך לתענית, אבל לא משמע כן אלא ד"אליס" טפי וצע"ג. וע"ע במאירי תענית יב. סד"ה יש תענית שתייך באופן אחר וז"ל שלא נאמר על קבלה שאינה סמוכה לתענית שאינה מועילה אלא ביחיד שמסיח דעתו בינתיים אבל צבור לא עכ"ל. ולדברי המאירי לא מצינו מקור או סיבה לומר דכיצבור ליסגי בלי נדר יותר מיחיד.

מחוסר אמנה, ולפי"ו אף לפמש"כ החת"ס בתשובה (ח"ו ס' מ"ה הנ"ל) שאם מתיר נדר של קבלת תענית ועוקר הנדר מעיקרא נמצא התענית למפרע בלא קבלה וכאילו לא התענה והפסיד התענית ע"כ, מ"מ כשמקבל על עצמו בלי נדר עדיף ע"כ. וכעין זה כתב גם בשו"ת להורות נתן (ח"ו ס' ל"ה) דכשהחכם עוקר הנדר למפרע גרע מקבלה בלי נדר, (ופירש דהחכם יכול להתיר הבטחה גם כשאין דין נדר ומשו"ה לאחר שמתיר נדרו גרע מקבלה בלי נדר) וי"ל שבקבלה בלי נדר מועיל אפילו לפי החת"ס. אלא שבלהורות נתן כתב שם לדינא שלא מועיל בלי נדר דכיון דקבלת תענית שאמרו בגמ' יש עליו דין נדר א"כ מנ"ל לחדש דמועיל קבלה אף בלי נדר ומכיון שמפורש בלבוש שצריך לקבל תענית בנדר לא יתכן לזוז מזה ע"כ. אבל לעיל הבאנו בשם מו"ח שליט"א שתירץ דלא קשה מדברי הלבוש ומש"כ מנ"ל לחדש וכו', עמש"כ לקמן שיש כמה וכמה מקורות שמהני.

ד.

העולה מדברינו: א. בשו"ת שבט הלוי ובקובץ תשובות (להגריש"א) ובאבן ישראל ולהורות נתן ואז נדברו ועוד פוסקים כתבו רכשמוסיף בלשון קבלת תענית שיהיה בלי נדר לא הו"ת תענית כלל וצונו למוחקו מן הסיידורים, וכן משמע בלשון התרת נדרים בערב ר"ה ובלבוש, ב. באז נדברו וכן הגרי"ד גולדשטיין זצ"ל נקטו דבשו"ת חת"ס מוכח שלא מועיל, ג. מו"ח שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ס' רנ"ה) וכן במש"כ לעיל משמו ס"ל שאין לפקפק על נוסח הנ"ל ואמר שגם להחת"ס מהני נוסח הנ"ל ותירץ שלא יקשה מלשון התרת נדרים (ולבוש). ד. בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו ס' ט"ז) ג"כ כתב שמהני ומביא שהנוסח הזה

מדבריו דס"ל דקבלת תענית בלי דין נדר ג"כ הו"ת קבלת תענית.

ג.

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ס' רנ"ה) כתב קצת לימוד זכות וביאר דאפשר לפרש לשון הנוסח בסיידורים בלי נדר דהיינו שלא יהיה נדר של קונם אכילה עלי רק ישאר נדר מצוה כמו נדרי צדקה. אבל בעצמו לא ניח"ל בזה וכן שאר פוסקי זמנינו שליט"א נקטו בפשיטות דהוי כנתנית צדקה בלי נדר דהכוונה הוא דלא יהיה כדין נדרי מצוה ושיהיה ברשותו להתחרט אם ירצה.⁴

אבל אח"כ שאלתי מו"ח הגרמ"ש שליט"א ואמר שאין לפקפק על הנוסח הנ"ל מטעם אחר, משום דאפילו אם מקבל עליו בלי שום נדר אפ"ה יש עליו חיוב לקיים דברו, ואם לא מקיים דברו הו"ת מחוסר אמנה [וכן אם מבטיח צדקה בלי נדר (כגון בעליה לתורה) אם לא מקיים אח"כ ההבטחה ולא נותן הצדקה הו"ת עבירה] ומשו"ה שפיר נחשב קבלה לענין תענית גם כשאומר בלי נדר, [וע"ע קצת דוגמא בשער דעה ס' קס"ג ס"ק ב']. ואדרבה עדיף מנוסח החיד"א שאומר שמקבל תענית עד שיאמר "מזמור לדוד", דהתם אין כאן שום חיוב לצום כשאומר מזמור לדוד, ומשו"ה חולק החת"ס על נוסח החיד"א וס"ל שלא מהני, משא"כ בנד"ד שמקבל בלי נדר עדיין נשאר חיוב לצום.

ואמר עוד דבקבלה בלי נדר עדיף מקבלה בנדר עם התרה של חכם. דכשמקבל על עצמו בנדר (בקבלה רגילה) קבלו מעיקרא בגדרי חיוב נדר, וכיון שהתורה אמרה שע"י היתר חכם מותר לחלל דברו, משו"ה אין כאן שום עבירה של מחוסר אמנה, משא"כ כשמקבל בלי נדר, אם לא מקיים דיבורו הו"ת

4 [וגם כשאומר הריני מקבל בלי נדר ומוצא שפתי אשמור צ"כ, דלכאורה נראה דאף בגדר נדר מצוה לא הו"ת, אלא שאומר שישמור מוצא פיו בלי דין נדרי מצוה. אבל כשמוסיף ואומר עוד "כדכתיב" מוצא שפתיך תשמור י"ל שמועיל וכמפרש להדיא שיהיה עליו חיוב בגדר נדרי מצוה וצ"כ. ועוד צ"ב למה יצטרך לומר כן הרי גם בלי התנאי לא הו"ת נדר של הרי עלי אלא קבלה גרידא].

ולענין קבלת צום לחצי יום או עד אחרי תפילת מנחה בכדי שיוכל היחיד לומר ענינו בשמע קולנו וכמש"כ במ"ב ס' תקס"ב (ס"ק כ"ה) נראה דכיון שמעיקר הדין יכול לומר ענינו בשומע תפילה אפילו בלי שום קבלת צום (ע"ש בשעה"צ ס"ק כ"ב בשם הפמ"ג), נראה שיכול להשתמש בנוסח בלי נדר, אבל עדיף שישתמש בנוסח רגיל או בנוסח החיד"א שיבואר להלן.

ה.

נוסח תנאי של החיד"א

החיד"א בספר עבודת הקודש (מורה באצבע ס' ג' אות קכ"ז) כתב נוסח קבלת תענית, והנוסח הזה הובא בכל סידורי נוסח הספרדים וז"ל הריני לפניך על תנאי בתענית נדבה למחר מעלות השחר עד אחר תפילת ערבית ואם לא אוכל או לא ארצה כשאומר "מזמור לדוד ה' רועי" אוכל להפסיק ולא יהיה בי שום עוון עכ"ל. והנה הנוסח הזה עדיף מהנוסח הראשון מאחר שיש כאן לשון המחייב לצום בנדר. שכל זמן שלא אומר מזמור לדוד אסור לו לאכול, אלא שעשה הקבלה על תנאי שאם יאמר מזמור לדוד לא יחשב קבלה. ודעתם שאין בזה שום חשש. והחת"ס בחידושי ע"ז (דף לר). מביא בשם הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל שלדעתו גם באופן זה לא נחשב קבלת תענית, דס"ל דכל שיש בידו אופן להתיר לאכול לא נחשב תענית, דענין תענית הוא רק באופן שבהחלט אסור לו לאכול (רק ע"פ הגדר שהתנו חז"ל בכל תענית).

אבל צ"ע שבתענית של עשיית שמקבל מכח מנהג מבואר שמותר לאכול אצל סעודת מצוה (ע' רמ"א ס' תקס"ח ס"ב), ולדברי החת"ס והגרנ"א זצ"ל לכאורה היינו צריכים לומר שאם יש ברית או שאר סעודת מצוה או לא עלתה לו התענית אפילו אם צם כל היום ולא אוכל שם, דכיון שבידו לאכול בברית וסעודת מצוה לכן לא הוי קבלה המחייבו, ואולי מחלק בין תנאי קל של אמירת מזמור לדוד לתנאי שאינו קל כ"כ כגון אכילה

כבר מובא בסידור השל"ה וכן הובא בסידור דה"ח שהרפיס בעל הקיצור שו"ע, ה. המשנה ברורה בשעה"צ (ס"ק ל"א) נסתפק שמא מהני לקבלת תענית אפילו בלי שום קבלה כלל אלא סגי בהזמנה בעלמא (וכן מדויק קצת בלשונו במ"ב ס"ק כ"ב). אבל בחת"ס מוכח דס"ל שבאופן זה לא מהני, ובעה"ש כתב דמהני קבלה בלב אע"פ שאינו כלום מ"מ לענין תענית סגי ומשמע דלא הוי כלום אפילו לא בגדר מחוסר אמנה אלא הזמנה בעלמא ואפ"ה מהני. א"כ ק"ו בקבלה בלי נדר.

ולדינא, לענין לכתחילה, בודאי יש למנוע מלהשתמש בלשון בלי נדר רק יקבלו התענית כרגיל וכמו שתיקנו חז"ל, אבל בדיעבד אם קבל התענית בלי נדר יש אומרים דמהני. והנה לענין קיום ידי חובת נדרו, אם קבל עליו מעיקרא בנדר להתענות כך וכך יום ובעת מנחה קבל תענית בלי נדר, י"א דהוי תענית ויוצא בזה ידי נדרו, ויש מקור גדול מתענית בה"ב שמועיל ואע"פ שאפשר לחלק בין בה"ב לתענית יחיד כמ"ש לעיל אין החילוק מוכח כלל, ומלבד זה יש עוד כמה מקורות גדולים שמועיל ומאידך אין לנו שום מקור ברור שלא יועיל. ולענין צירוף לעשרה מתענים נ"ל פשוט דיש לצרף שיטת המאירי ועוד ראשונים דס"ל דסגי בג' מתענים ע' לקמן ס' תרכ"ו סעיף ג' ולכן נראה שא"צ לחוש כלל (וכפרט שע"פ רוב יש בו חשש בין אדם לחבירו), וכן לענין עלות לתורה יש צד להקל גם כשאינו תענית צבור ע' בשו"ת חת"ס (ריש ס' קנ"ז) ולכן נראה דבדיעבד סגי גם כשקבל תענית בלי נדר. וכן במקום שיש להם מנהג קבוע להשתמש בנוסח הנ"ל אין חיוב לשנות הנוסח (אבל מ"מ אם מעיקרא קיבלו כך וכך ימים בנדר ועכשיו רוצה לצום בכדי לקיים נדרו לא ישתמש בנוסח ההוא במקום חשש דאורייתא ועוד די"ל שגם לפי המנהג לא נהגו להקל באופן זה).

(ס"ק י"ט) ובגר"א שם, וכאן שמקבל התענית מעלות השחר בלבד הוי רק תענית שעות ומשו"ה פקפק על הנוסח הזה ע"ש. ולכאורה י"ל דאע"פ שצריך לקבל התענית לפני תחילת הלילה, זהו בגלל שהקרושה נקבע על כל היום אבל מ"מ הנהגת התענית למעשה הוא רק מעלות השחר (לעיכובא), ולכן ע"י קבלה כזאת שיצום מעה"ש חל קדושת הצום גם מבערב וא"ש נוסח החיד"א. אלא דבתשובות והנהגות צידד לומר שגם הענין שלא לנהוג עידונין ע' ש"ע ס' תקס"ח סי"ב הוא מעיקר חיוב הצום, וזהו לעיכובא שיתחיל מבערב ומשו"ה יש לקבל כל עיקר הצום מיד מבערב, אבל כנראה דהחיד"א ומנהג הספרדים הוא בגלל דס"ל דהענין שלא לנהוג עידונין אינו מעיקר חיוב הצום, משו"ה מהני גם כשאומר שמקבל צום מעה"ש וממילא חל שם יום של תענית מבערב. אבל מ"מ לנו אשכנזים אין מנהג קבוע להשתמש בנוסח הנ"ל לכן כשיש צורך להתנות עם תנאי של "מזמור לדוד" יש להשמיט מלת מעלות השחר ולא להכנס לספיקות, [ולפמשנ"ת לעיל ישמיט גם המילים עד אחר תפילת ערבית].

בברית שבזה יש כאן נדר ברור אם לא אוכל בסעודת מצוה. ומודה החת"ס דתנאי גמור מהני וצ"ב. אבל העולם נוהגים כהחיד"א ומתנים כן ומחשיבים אותו כתענית גמור. וכהיום הרפ"סו נוסח הזה (של תנאי באמירת מזמור לדוד) גם בכמה סידורים בנוסח אשכנז. [וכן אמר הגרש"ז אויערבאך וצ"ל לבן אחיו שיאמר נוסח הזה, ומסתמא היה קצת חלוש והיה צריך להתנות אבל כשאין צורך יש לקבל תענית כפשוטו בלי שום תנאי כדי לחוש לרברי החתם סופר והגר"נ אדלר וצ"ל, וכן שמעתי ממו"ח הגר"מ שטרנבוך שליט"א].

אבל יש לפקפק על הנוסח הנ"ל שאומרים שמקבלים הצום עד "אחר תפילת ערבית", ומה יעשה אם יתפלל מעריב בפלג המנחה ובפרט אצל הספרדים או כמנהג אשכנז בחו"ל שמתפללים מעריב לפני צה"כ, ונמצא דהוי קבלה לתענית שעות והפסיד התענית, ונראה שיש לתקן הנוסח.

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס' שכ"ז) העיר דשם תענית נקבע מבערב ומשו"ה צריך לקבל התענית מבעוד יום ע' בשעה"צ



הרב יוסף צבי שמעיה

בענין השותה מים שלא לצמאו

דנקט בגמ' ושו"ע לצמאו הוא לפי שברוך כלל אין אדם שותה רק כשהוא לרוות צמאונו ואפי' כשאינו מרגיש כל כך צמאון, וכן העתיקו כמה מאחרונים שיטת הגר"א עי' כף החיים ומ"ב ועוד ועי' בביה"ל שם שמביא מס' חידושי הרא"ה וז"ל: דמיא לא שתי אינשי אלא לצמאו, ור"ל דמסתמא לא שתי אינשי אלא לצמאו דמים אין לו בהם הנאה כלל רק לצמאו, וכ"ה להדיא בריטב"א עי"ש. ומסיים הביה"ל אבל אם יודע בעצמו שלא שתי לצמאו רק לאיזה סיבה כגון ששתי מים להצטרף לבהמ"ז לשיטת המ"א דאף מים מועיל להצטרף או שיש לו ספק בברכה אחרונה ורוצה לשתות רביעית כדי לברך ברכה אחרונה אינו מברך דהוה כמו חנקתי' אומצא אבל אם החיך נהנה ממנו אף שלא מרגיש צמאון מברך דמסתמא הוא צמא קצת.

ועי' במ"ב ס"ק מ' לצמאו, לאו דוקא אלא בסתמא כל שהחיך נהנה מהמים מסתמא הוא צמא קצת ומברך, ושם בס"ק מ"ב העתיק מהיעב"ץ כששותה מים בבוקר לרפואה לא יברך ואם הוא גם צמא יברך, ועי' בערוך השולחן דג"כ ס"ל דאם החיך נהנה ממנו הו"ל לצמאו, ונראה דשיטת המ"ב דצמאון לא דוקא אלא כל שהחיך נהנה ממנו הוא רק לשיטת השו"ע אבל לשיטת הרמב"ם הא אמר דבעינן לרוות צמאונו ואם לא אינו מברך.

אך צ"ע דהמ"ב מביא בתוך דבריו וכן מורה לשון הרמב"ם דהשמיט הא דחנקתי' אומצא והיינו דחנקתי' אומצא לאו דוקא, ואפשר דעיקר הבאתו לשון הרמב"ם הוא רק לענין דחנקתי' אומצא לאו דוקא, אך מה שהביא בהמשך לסייעו את הגר"א הנ"ל והא גר"א לכאורא הוא לגמרי כהרמב"ם כנ"ל דהא לשונו בזה דוקא לצמאו אבל שלא לצמאו אין מברך וצ"ל דהמ"ב מפרש ברעת

יל"ד השותה מים בבוקר להקל על פעולת מעיים האם צריך לברך, דהנה במס' ברכות מד: תנן השותה מים לצמאו מברך שהנ"ב, ואמרין בגמ' לאפוקי מאי אמר רב אידי בר אבין לאפוקי מאן דחנקתי' אומצא וכו' וכתבו התוס' והרא"ש ועוד דלהכי מברך רק לצמאו לפי שאין נהנה מן המים שאין להם שום טעם ורק לצמאו שאז המים מרווהו אבל שאר משקים שנהנה משתייתן מברך אף אם חנקתי' אומצא עי"ש. וכ"ה בשו"ע סי' רד סעי' ו' ובעוד ראשונים ושם מובא שיטת רב עמרם דדוקא לפניו לא מברך אבל לאחריו מברך והובא גם בטור ופליגי עליה עי"ש.

ברמב"ם פ"ח מהל' ברכות הל' א' שינה קצת וז"ל: השותה מים שלא לרוות צמאונו אינו טעון ברכה וכו' ולא מביא החלוקה אבל חנקתי' אומצא לא, ועי' בס' אהל מועד העתיק לשון הרמב"ם, ועי' בס' הפרדס לר' אשר בר"ר חיים שכתב חנקתי' וה"ה השט בנהר דע"כ נכנס בו מים וכולעו אינו מברך, ובספר מצוות זמנים לר' ישראל בר"ר יוסף גיקטיליין וז"ל: חנקתי' אומצא ונלמד מזה עיקר כללי כי כל אוכל ושותה לזולתי עונג אינו מברך, ועי' בסמ"ג עשין כ"ז השותה מים שלא לצמאו כגון שהיה לו מאכל מעוכב בגרונו אינו מברך.

ועי' ברא"ש ועוד ראשונים הא דנקט חנקתי' אומצא פשיטא הוא דלא מברך דהא אנוס הוא אלא לאפוקי דפטור אף מברכה אחרונה, ועי' בס' שנות אליהו להגר"א על משנה זו שכתב הא דנקט חנקתי' אומצא לאו דוקא אלא כל שלא לצמאו אינו מברך, ונראה דמקור שיטתו של הגר"א הוא מהרמב"ם הנ"ל שכתב רק תנאי ששותה לרוות צמאונו ולא מביא הא דחנקתי' אומצא, אבל מלשון השו"ע דמביא הא דחנקתי' אומצא אפשר דהוא בדוקא ומה

מברך לאחריו נראה דסובר דאפי' במים מתהני כל דהו וכיון דמתהני בעי ברוכי ודוקא בתחלה שהוא בצער דחנקתי לא חייבוהו חכמים לברוכי דהא מה דשתי לא מכוין רק להעביר האומצא אבל אח"כ חייב לברך דעכ"פ הנאה פורתא איתא עיי"ש.

ולפי"ז יוצא דלרב עמרם בלא חנקתי אומצא צריך לברך אף בתחלה דהא נהנה וא"כ אפשר לפי דבריו דאף הטור דפליג על רב עמרם בחנקתי אומצא וס"ל דלא מברך אף בסוף אבל לענין עיקר הסברא דכל מים אית ליה הנאה פורתא זהו גם לפי שיטת הטור וא"כ לפי שיטת החפץ ה' מברך אף בתחלה אף שאינו מרגיש צמאון ופליג רק בחנקתי אומצא, שאינו מברך אף בסוף וכעיי"ז גם בס' שו"ת בית יהודה או"ח סי' כ' בתוך דבריו כתב ונ"ל דרב עמרם ס"ל דכל משקה וכן מים אית ליה הנאה מינייהו מסתמא ודוקא חנקתי אומצא משום דאונס הוא לא יברך וכו' וממשיך וכן רבנו ירוחם (הובא בב"י סי' רד) ס"ל אם שותה דבר כדי להסיר האונס כגון חנקתי אומצא לא יברך ר"ל ברכה ראשונה אבל בעלמא בלא אונס בעי ברכה ודלא כב"י עיי"ש, ועי' בספר מי באר מים חיים ברכות מד: שג"כ ביאר כך הגמ' שאפי' שותה שלא לצמאו מברך ומאי דמפרש בגמ' לאפוקי חנקתי אומצא הוא דוקא וקמ"ל בזה שאף שיש לו הנאה מהמים דמעבירים האומצא לא חשיב הנאה והוה רק כמו לרפואה ולא מברך ע"ש ולכאורה כן נראה גם בשו"ע סי' קעד סעי' ז' דכתב המחבר הרוצה להסתלק מן הספק ישתה מים לפני הסעודה פחות מרביעית ויכוין גם על המים שבתוך הסעודה עיי"ש וכיון ששותה רק לפטור עצמו מספק ברכה הרי אינו שותה לצמאו ואינו צריך לברך אלא ע"כ צ"ל דלצמאו בא לאפוקי רק חנקתי אומצא, אבל עיי"ש בב"ה"ל שהרגיש בזה וביאר ודוקא אם הוא מתהנה מן המים אבל אם אינו מתהנה מן המים אין כדאי לברך עליהן, וכ"ה בכף החיים והם לשיטתם בס"י רד דפסקו כהגרי"א, אבל לכאורה צ"ע אי"כ

הגרי"א לצמאו והיינו כל שהחייך נהנה ממנו, אבל ברמב"ם הא דייק בלשונו לרוות צמאונו וא"א לומר כן, ועי' בשו"ת בנין ציון סי' י' דנשאל אם שותה מים מינרליים לרפואה אם צריך לברך ומסיק הואיל ואין למים שום טעם אינו מברך ומסתמך על הגרי"א הנ"ל, ועי' בשו"ת יד הלוי סי' לה דנשאל ג"כ בכגון זה ואף שביסוד ג"כ סובר שאין מברך אבל מ"מ מסיים שחוכך ומסתפק בזה, ועי' בשומר ציון הנאמן שנה ז' סי' כט שמביא מאמרו של הרב מק"ק אורמין שמשגיג על הבנין ציון וסובר דחנקתי אומצא דוקא דאונס הוא דהא לולי זה לא היה שותה וא"כ כל שהוא לרפואה אינו מברך דהוה כחנקתי אומצא אבל אם אינו שותה לרפואה ושתה סתם אף שאינו מרגיש שום צמאון מברך והיינו טעמא משום לה' הארץ ומלואה ואם אינו מברך מעל וגול כדאמר' בברכות לה: ולפי"ז אפי' שותה רק כדי לעכל מאכלו מברך ועיי"ש מה שמבאר את שיטת הגרי"א הנ"ל ושם מוסיף דאם שותה לשלשל הוה כמו שותה לרפואה דאינו מברך עיי"ש ושם השאלה לא מיירי בשותה בכוקר.

אבל עי' בשו"ת שו"מ ח"ה (דברי שאול) סי' כג שדן אם צריך לשתות כמה כוסות בהפסק זמן אם צריך לברך על כל כוס הרי שדעתו שצריך לברך ולא ביאר שם דעתו בזה, אבל עי' בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ברכות וז"ל: מי ששתה מים קרים בבוקר להקל על פעולת מעיים פשוט שאם אינו צמא כלל אינו מברך וכן ראיתי בפתח הדביר ח"ב סי' רד ומביא שכ"ה בילקוט מעם לועז פרשת יתרו ושם הוסיף שבקיץ זימנין שהוא צמא קצת מברך ונראה שדעתו רק באופן שהוא צמא קצת מברך אבל מה שברך כלל כשקמים בבוקר החייך נהנה מהמים ובפרט בקיץ לא מחייב לברך זה דלא כהמ"ב הנ"ל שכל שהחייך נהנה ממנו מברך, אבל עי' בחפץ ה' להאוה"ח הק' ברכות מד: תוס' ד"ה חנקתי שכתב שרב עמרם הנ"ל דס"ל דאף בחנקתי אומצא

מברך, זה אינו דהואיל ומ"מ נהנה מן המים מברך כמו בשאר משקים ששונה לרפואה דמברך אף בחנקתי' אומצא כמבואר בראשונים וש"ע במ"ב שם ודוחק לומר שהנאה פורתא זו לא נחשב הנאה כשעיקר שתייתו הוה רק לרפואה, ובפרט בקיץ כשקמים בבוקר מרגישים צמאון וא"כ פשוט שצריך לברך אף שהוא לרפואה ואפשר שהמ"ב כשהעתיק את היעב"ץ לא נכנס לברר את המציאות אם החיך נהנה מן המים בבוקר וכוונתו שאם יהיה באופן שאין החיך נהנה כלל לא יברך והיעב"ץ אפשר סובר דלא מספיק הנאת החיך ולפיכך ס"ל דאינו מברך וצ"ע.

היוצא מדברינו שיש ג' שיטות א. דבעינן דוקא לרווח צמאון וכפי שביאר בפתחה"ד דהיינו שהוא מרגיש צמאון, ב. אף שאינו מרגיש צמאון אבל החיך נהנה מהמים וכפי ביאור המ"ב דמסתמא צמא קצת. ג. אפי' אינו צמא קצת רק בסתם אם אינו שותהו לרפואה דהיינו חנקתי' אומצא וכיוצא בזה כנ"ל מברך, ולפ"ז יוצא שאם בבוקר שותה מים להקל על פעולת המעינים הואיל ובבוקר במציאות מרגיש החיך הנאה בפרט בקיץ יכול לברך ולא אמרינן ספק ברכות להקל דהא יש בזה פלוגתא דאחרונים דכאן בשותה בבוקר דצריך לברך לפי רוב השיטות א"כ אדרבא אמרינן כל הצריך לברך ולא בירך הרי זה מועל וגזל כדאמרינן בגמ' ברכות לה: ועוד אפשר לצרף שיטת האשל אברהם (בוטשטש) מובא בדעת תורה למהרש"ם ח"ל אם שותה כדי שלא יצמא אח"כ י"ל דצריך לברך וכמו שאמרו חז"ל עד דצחי שתה, והעיקר נוטה לברך רק כשהוא צמא, (ולפי דבריו צ"ל א"כ מהו שלא לצמאו שאינו מברך היינו שתייה גסה).

למה סתם המחבר ולא ביאר שעצתו זו הוא רק בתנאי שנהנה מן המים, ועי' בט"ז שם ס"ק ט' דהביא ומצאתי בס' הכוונות מהאר"י הק' וז"ל קודם האכילה ישתה מעט מים פחות מרביעית ויברך עליהם תחלה וסוף ויכוין לצאת י"ח על המים שבתוך המזון וכו' הרי שג"כ סתם ולא ביאר שזה רק אם מתהני מן המים (ועי' שם בשע"ת שהביא מספר יד אהרן דתיבת וסוף הוא ט"ס) ועי' בספר חסד לאלפים סי' קע"ד שמביא מספר יד אהרן הנ"ל שדברי מהר"י צמח בנגיד ומצוה בשם האר"י הק' שצוה למהרח"ו לשתות לפני הסעודה מעט מים כנ"ל שהוא בכל אופן אפי' אינו מרגיש צמאון אבל הוא עצמו דעתו שאם אינו מרגיש צמאון אין כדאי לברך, ועי' בס' בן איש חי פרשת נשא ח"ל וכל מי שאינו צמא ואינו תאב למים יש להסתפק אם מותר לו לברך על מים לפני הסעודה והגם שיש מתירים בכה"ג עם כל זה אין הדבר ברור אצלנו. ואפשר לפי שיטת המ"ב סי' רד בס"ק מ' שפירש לצמאו לאו דוקא אלא כל שהחיך נהנה ממנו מברך אפשר שלא היה צריך המחבר לבאר התנאי שרק אם הוא נהנה מן המים הואיל ובדרך כלל אפי' לא עבר רק זמן מועט כבר החיך יבש ומרגיש הנאה ובפרט בקיץ אבל לפי השיטה הנ"ל דבעינן דוקא שירגיש צמאון צ"ע.

אלא שדברי המ"ב צ"ע דשם ס"ק מב מעתיק דברי היעב"ץ דהשותה מים בבוקר לרפואה אינו צריך לברך ואם גם לצמאו מברך והא המ"ב פסק בס"ק מ דכל שהחיך נהנה מהמים צריך לברך וא"כ למה לא יברך על המים בבוקר דהא המציאות דהחיך נהנה מהמים בפרט בקיץ ואף ששותה המים לרפואה דהא ברצונו לשתות כוס חמין בבוקר והוה כאילו חנקתי' אומצא דלא

הרב אברהם ישעי' הלוי וולפא

עדים שחתמו על הכתובה וסברו שזה שמר תנאים

(בין שהוברר להם ע"י שקראוהו בעצמם ובין שהוברר ע"י שקראו להם אחרים וכגמ' בגיטין דף י"ט ע"ב כגון רב נחמן וספרי דדייני) שוב אינם צריכין לידע איזה מעשה נכתב בו, דמאי איכפת להו על מה הוא מתחייב בשטר הזה, וסגי שאחרים יבררו להם ויאמרו להם שפלוגי הוא המתחייב של השטר הזה ויכולין לחתום בלא שידעו מה הוא מתחייב ועל מה הם חותמין, ורק בגט ובשטר קידושין שצריך בהן חתימה לשמה צריכין העדים לידע שזה גט או שטר קידושין, שהרי צריך שיחתמו לשם כריתות (או לשם אישות), אבל בשאר שטרות שלא בעינן בהו לשמה אלא עדות בלבד, יכולין לחתום אע"פ שאינם יודעים אם זה שטר מכר או שזה שטר על התחייבות אחרת שלו. ובוה יישב מה שהקשה הגרעק"א ריש גיטין דאיך משכח"ל חתימה שלא לשמה בחוץ לארץ שאינן בקיאיין לשמה, הא אם חתמו לשם אדם אחר ששמו כשמו ושמה כשמה או שחתמו להתלמד ואח"כ רוצה לגרש בו פסול הגט בלאו פסולא דשלא לשמה, שהרי אין כאן עדות כלל כיון שלא חתמו לבעל זה, ובכל השטרות מיפסל ולא בגט בלבד, והרי לא חיישינן שאין בקיאיין ברין עדות אלא רק שאין בקיאיין בלשמה, והיכי משכח"ל חתימה כזו שמצד דין העדות תהא החתימה כשרה ואפה"כ יהא בה פסולא דשלא לשמה ע"ש ברע"א. ותירץ עפ"י הנ"ל דמשכח"ל בפשיטות שידעו שהוא המתחייב של השטר הזה וחתמו כשבילו אבל לא ידעו שזה גט, וכגון שלא קראוהו בעצמם אלא סמכו על אחרים שקראו הגט ואמרו להם שבשטר כתוב חובתו בלבד, דנמצא שמצד תורת עדות כשר השטר אע"פ שאין יודעין איזה מעשה כתוב בו אם גט או מכר, אבל מצד לשמה פסול הגט שהרי לא ידעו שהוא גט ולא חתמו

א. בספר אבני חושן ח"ב הובא מו"מ בנידון מעשה שהיה, שהעדים ראו קבלת קנין מהחתן, ואח"כ חתמו מדעתו על הכתובה, ולאחר שחתמו אמרו שלא ידעו שהם חותמין על כתובה, דכסבורים היו שזה שטר תנאים אחרונים, ולפי דבריהם לא העידו כלל על הכתובה, ונשאל קמי גדולי הדור שליט"א מה דינה של הכתובה, והובא שם שנחלקו הגדולים אם הכתובה כשירה, שאין העדים נאמנים לומר מוטעים היינו שהרי כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, או שהיא פסולה, דיכולים העדים לחזור מעדותן לפני החופה ומהימני לומר מוטעים היינו ע"ש, ומדברי כולם נלמד דעידי השטר צריכים לידע שחותמין על שטר כתובה, וכל היכא שחתמו ולא ידעו מה כתוב בשטר, אם התחייבות זו או התחייבות אחרת, לאו עדות היא והשטר פסול.

ב. אולם דכירנא שבשנת תשל"ד כשלמדו מס' גיטין בישיבת פוניבז' שמעתי ממו"ר מרן הגרא"מ שך שליט"א שאמר בשיעורו, דהדבר פשוט דעידי החתימה אינם צריכים לידע איזה מעשה כתוב בשטר אם הוא מעשה מכירה או מעשה הלואה וכיו"ב, ורק בעינן שידעו העדים שהוא המתחייב של השטר הזה (שהרי אין יכולין לחתום שלא מדעת המתחייב) אבל אינן צריכין כלל לידע מהו המעשה הכתוב בשטר ואיזו חובה כתובה בו, שהרי אינם מעידים כלל על המעשה הכתוב בשטר, דהא חותמין על הגט לפני הגירושין וכן חותמין על שטר מכר לפני שנעשה המקח, וכל עדותן היא שהן חותמין ועושין שטר ותו לא, וא"כ למה להו לידע איזה מעשה כתוב בשטר, ומה שהם צריכין לקרותו לפני שחותמין עליו הוא רק כדי לידע שהוא המתחייב של השטר, דשמא כתוב בו זכות כשבילו ולא חובה, אבל היכא שמבורר להם שבשטר הזה כתוב רק חובתו

ההלואה, משא"כ בגיטין ושאר שטרי קנין שחתמו לפני עשיית המעשה הכתוב בשטר, התם אינם מעידין על מעשה שעבר יעו"ש בקצוה"ח, אולם הנתיחה"מ שם וביותר במהדרורה השניה שלו השיג על הקצוה"ח, וכתב שגם בגט ובשטרי קנין מעידין הם על דעת המתחייב, וא"כ מעידין הן על מעשה שעבר וממילא מצד דין דרישה וחקירה צריכין הן לכתוב בגט את הזמן שצויה להם הבעל לחתום, שהרי מעידין הן על מעשה זה יעו"ש.

ד. והנה מהנמוקי יוסף מוכח כדעת הקצוה"ח שאינן מעידין על דעת המתחייב, שהרי הנמוקי" הנ"ל הקשה רק על גט שאין בו זמן שאמאי כשר מדאורייתא הרי אין בו דו"ח, אבל על גט שיש בו זמן לא קשיא ליה, ואי נימא כהנתיחה"מ שמעידין על דעת המתחייב וראוי לכתוב את זמן הציווי, א"כ היה לו להנמוקי" להקשות גם על גט שיש בו זמן דאמאי מהני מדאורייתא, הרי הזמן שכותבין בגט הוא יום הכתיבה והחתימה וכדתנן בגיטין דף י"ז ולא יום הציווי של הבעל, וא"כ אכתי חסר בו הדרישה וחקירה, אלא ודאי כהקצוה"ח שאינן מעידין על דעת המתחייב, וכבר הוכיח כן בחדושי רבנו חיים הלוי בפ"ה מהל' עדות ה"ו בזה"ל ויסוד לזה מהא דפריך הגמ' בסנהדרין וכו' וקשה דהרי כל דרישה וחקירה פירושה זמן המעשה ולא זמן העדות, וא"כ מאי מהניא הא דנכתב בו זמן כתיבת השטר, והא אכתי זמן העדות הוא דהוי ולא זמן המעשה, והיה צריך להיות בדין דרישה וחקירה שיהא נכתב זמן המעשה, כגון בשטרי הלואה יהא נכתב זמן ההלואה וכדומה, אלא ודאי דעיקר המעשה שעליו תסוב ותתקיים העדות שבשטר זה הוא עשיית השטר, ולהכי הוא דהוי זמן עשיית השטר במקום דרישה וחקירה של עשיית המעשה, וכל שטר הבא לפנינו הוא עצמו במקום קבלת העדות בב"ד, וראיית המעשה ועיקר העדות היא בעת חתימתן, אז הם נדעשים עידי ראיית מעשה שטר זה עכ"ל, וזהו כדעת הקצוה"ח

לשם כריתות עכ"ד, ולפי"ז בעובדא דידן הכתובה כשרה אע"פ שלא ידעו שחותמין על כתובה, דהואיל וחתמו מדעת החתן שהוא המתחייב של הכתובה אין כאן שום חסרון בעדותן, ושטר כתובה מעליא הוא.

ג. ונבאר הדברים במקורם. דהנה נחלקו הקצוה"ח והנתיחה"מ בגדר עדותן של עדי החתימה, ועל מה הם מעידים, שהקצוה"ח בסי' ל' ובמשובב שם נקט בפשיטות שבשטר קנין אין עדי החתימה מעידים על שום מעשה שעבר ואפי' לא על דעת המתחייב, ואיה"נ אסור להם לחתום שלא מדעתו ואם עברו וחתמו לאו שטרא הוא, אך מ"מ אינם מעידים כלל על דעתו, אלא כל עדותן היא שעכשיו אנו חותמין ועושין שטר, ועל מעשה של עכשיו הם מעידים, ובה יישב מה שהקשה הנמוקי יוסף בסנהדרין דף ל"ב דאמאי גט שאין בו זמן כשר מדאורייתא הרי חסר בו דרישה וחקירה, וליהוי ככל שט"ח המאוחרין שמדאורייתא פסולין הן הואיל וליכא דו"ח, ונדחק הנמוקי" בתירוצו. ותי' הקצוה"ח עפ"י הנ"ל דבגט ובכל שטרי קנין הנעשין לפני הגירושין והמכירה אין העדים מעידין על שום מעשה שעבר, שהרי עדיין לא נעשה המעשה הכתוב בשטר, וא"כ כל עדותן היא על מעשה של עכשיו בלבד, שמעידין שעכשיו אנו חותמין ועושין שטר, וממילא הו"ל כעדים שמעידין בב"ד היום לזה פלוני מנה מפלוני שכתב הר"ן בסנהדרין שחשיב שנתקיים הדרישה וחקירה אע"פ שלא אמרו באיזה שבוע ובאיזה חודש הוא, וה"ה הכא שמעידין היום אנו חותמין ועושין שטר הו"ל כמעידין את זמן המעשה, ושפיר נתקיימה דרישה וחקירה בכל הגיטין, והא דבשט"ח המאוחרין לא חשיב שנתקיימה הרו"ח, היינו משום שמירי בשטרי ראייה שנעשו לאחר ההלואה וכדפרש"י שם, וא"כ עדותן היא על מעשה שעבר, שהרי עדותן היא על ההלואה שכבר נעשתה, וממילא לא מתקיימת הרו"ח אא"כ הם מעידין את זמן

שהבעל בעצמו מינה את האחרונים שלא בפניהם, ואין הראשונים אלא עושיין מעשה קוף בעלמא להוריע להם שהבעל מינה אותם, ובוזה לא שייכא סברת הגר"ח, שהרי הראשונים לא קיבלו כח לצוות, וא"כ איך חותמין האחרונים ומעדיין על ציווי הבעל הא ה"ל עד מפי עד, ועל כרחק שהוא כהקצוה"ח, ועוד שלשון הרמב"ן הוא שאינם מעידים כלום ואלמא שאינם מעידים על ציווי הבעל, וגם הגר"ח בספרו בפ"ה מהל' עדות ה"ו כתב כקצוה"ח שאינן מעידים על ציווי הבעל, וכמוש"כ לעיל, ועל כרחק שדברי הברכ"ש בשם הגר"ח הם רק ברעת התוס', אבל הרמב"ן ודאי כוונתו כקצוה"ח. והנה הנתייה"מ בסי' כ"ח סק"ז ובתורת גיטין לדף ס"ז ביאר את הרמב"ן הנ"ל בדרך מחודשת באופן שלא יסתור לדבריו יעו"ש, אך אינו במשמעות דברי הרמב"ן כלל, וגם עיקר דבריו מחודשים מאד. ונמצא שהרמב"ן הוא כקצוה"ח, אך מהרשב"א בדרך כ"ט והריטב"א מכת"י שם משמע כנתייה"מ והברכ"ש שהם מעידים על ציווי הבעל, וכיון שהראשונים הם שלוחי הבעל על הציווי, ממילא ראו האחרונים את ציווי הבעל ולכך לא הוּו עמפ"ע יעו"ש. וע"ע בשערי יושר ש"ז פ"ג ובקוב"ש סוף ב"ב אות ת"ר ובאבן האזל פ"ג מהל' עדות שהוסיפו להוכיח ולבאר כרעת הקצוה"ח שעדי השטר אינם מעידים על דעת המתחייב.

שהם מעדיין על עשיית שטר ולא על דעת המתחייב, ולהכי זמן הדרישה וחקירה הוא זמן החתימה ועשיית השטר.

ה. וכמו"כ מוכח גם מהרמב"ן, דבגיטין דף ס"ז אמרינן דבעל שאמר לשנים שיאמרו לסופר ויכתוב גט ולפלוני ופלוני ויחתמו דהגט כשר לר' יוסי, והקשו שם התוס' איך חותמין העדים עפ"מ ששמעו מהשנים הראשונים הא הו"ל עד מפי עד דפסול, ותי' ע"ז הרמב"ן בדרך כ"ט וז"ל ואם תשאל והיאך העדים כותבין וחותמין מה שלא שמעו הם מפי הבעל אלא משום הגדת אחרים הוּו להו עד מפי עד דפסול, זו אינה שאלה, דאין עד מפי עד אלא בבאין להעיד כמה ששמעו מפי אחרים, אבל אלו אינם מעידים כלום, ואם תשאלם על האשה הזאת אם היא מגורשת יאמרו לך שאינם יודעים, ואם תבוא היא להתיר עצמה בכ"ד על פי אלו צריכה שתי כתי עדים, הראשונים שיעידו בפנינו אמר ושנים אלו שיאמרו כתבנו וחתמנו וכו', וכן אלו העדים שלוחי הראשונים הם ועושיין שליחות במקומן ואינם מעידים כלום עכ"ל, הרי להדיא שעדי החתימה אינן מעדיין כלום ואפי' לא על דעת המתחייב, דאי מעדיין הם על דעת המתחייב אכתי הו"ל עד מפי עד, שהרי לא שמעו בעצמם את ציווי הבעל ואיך חותמין ומעדיין על מה שלא ראו בעצמם, אלא ודאי כקצוה"ח והגר"ח שאינם מעידים על ציווי הבעל ורעת המתחייב.

ז. עכ"פ בין לדעת הקצוה"ח ובין לדעת הנתייה"מ שפיר קאמר הגרא"מ שך שליט"א שהכתובה הנ"ל כשרה, דלא מבעיא להקצוה"ח שאינן מעדיין על הגבדא כלל אלא רק שאנו חותמין ועושיין שטר זה, ודאי דלא איכפת לן מה שאינן יודעין מה נכתב בשטר ומה יחול על ידו, אלא אפי' להנתייה"מ שהן מעדיין על דעת המתחייב, נמי לא איכפת לן מאי דלא ידעי העדים איזה חובה כתובה בשטר ועל מה הוא מתחייב, דסגי לן שהם מעידים בחתימתן שהמתחייב

ז. מיהו הברכ"ש בגיטין סי' ד' כתב ששמע בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל שבאמת עדי השטר מעדיין הן על ציווי הבעל, והא דלא הוּו עמפ"ע הוא משום שהבעל עשה את הראשונים לשלוחין על הציווי, ומדין שליחות קיבלו כח לצוות לסופר ולעדים, וכשהאחרונים שומעין את הציווי מפי הראשונים הרי הם שומעין בעצמם את ציווי הבעל, והוּו עדי ראייה ממש על הציווי, ושפיר חותמין על הגט יעו"ש, אך קשה ע"ז שהר"ן בפ' האומר דף ס"ז כתב בשם הרמב"ן דאומר אמרו מיירי אף בגוונא

הכתובה כשרה שהרי אינן מעידין כלל על הקנין סודר שראו, אלא כל עדותן היא שהן חותמין ועושין שטר ותו לא וכמו בשטרי קנין, מיהו כבר הוכיח הקצוה"ח הנ"ל שרעת רש"י בסנהדרין היא שבשטרי ההלואה הנעשין לאחר ההלואה הם כן מעידין על מעשה ההלואה שראו, דרש"י שם פ"י דשט"ח המאוחרין מיירי שההלואה היתה בניסן והשטר נכתב באייר וכתבו בו את זמן הכתיבה ולא את זמן ההלואה, ועלה הוא דאמרינן בגמ' שמדאורייתא הן פסולין משום חסרון דרישה וחקירה, הרי להדיא שחשיב שהן מעידין על מעשה ההלואה וצריך לכתוב את זמן ההלואה ושלא כהגר"ח, ואלמא דשטר ראה הנעשה לאחר המעשה לא דמי לשטר שנחתם לפני המעשה ע"ש בקצוה"ח ובמשוכב, וכמו"כ יש להוכיח מהרמב"ן דס"ל הכי שחלוק שטר הנעשה לאחר המעשה משטר הנעשה לפני המעשה, דבגיתין דף י"ט ע"ב אמרינן בגמ' דר' אלעזר כשהיה חותם על השטר לא היה קוראו בעצמו אלא אחרים הוו קרו קמיה וחתים, וכתב שם הרמב"ן וז"ל הא דקרו קמיה דר' אלעזר וחתים, לאו כער מפי עד דמי, שהרי הוא עצמו ראה אותה עדות, ואינו מאמין אחרים בה אלא לומר שכך כתוב בשטר זה, וזו אינה עדות עכ"ל, וכ"כ שם הר"ן, והיינו דהואיל וראה בעצמו את המעשה הכתוב בשטר, נמצא שהוא מעיד עפ"י ידיעת עצמו ולא עפ"י אחרים, וכל מה שהוא צריך לאחרים הוא רק לידע שבשטר כתוב את המעשה הזה שראה הוא בעצמו, ואינו מעיד בחתימתו שכך כתוב בשטר, אלא רק מעיד שהיתה הלואה פלונית וזה הרי ראה בעצמו, ומשוה"כ עדות מעליא היא, ולכאורה תמוה דלמה ליה להרמב"ן לומר שראה המעשה בעצמו, תיפו"ל כדפי' איהו גופה בדף כ"ט שאין העדים מעידים כלום אלא חותמין ועושין שטר, ולכך אינם צריכים לראות בעצמם את ציווי הבעל, וא"כ הכא נמי לא יהיו צריכין לראות את מעשה ההלואה הכתוב בשטר, שהרי אינם

של השטר הזה (שהוא החתן) אמר להם לחתום עליו וכש"נ.

ח. אך מה שיש לדרן בזה הוא, שהרי הכתובה היא גם שטר ראה על מעשה שעבר, שהרי כתוב בה וקנינא מיניה ככל מה דכתוב ומפורש לעיל, כלומר שהחתן כבר נתחייב בקנין סודר את המאטים זון והנדוניא והתוספת, והעדים חותמין על הכתובה לאחר שראו מעשה זה של התחייבות החתן, וא"כ ככה"ג חשיב שהם מעידין בחתימתן על מעשה מסויים זה שראו, וכמו שביאר הקצוה"ח הנ"ל שם שדוקא בשטרי קנין אין העדים מעידין על שום מעשה שעבר כיון שהם חותמין לפני עשיית הקנין, אבל בשטרי ראה הנעשין לאחר ההלואה התם מעידין הן על גוף ההלואה שראו, והו"ל ככל עדות על פה בב"ד שמעידין הן על מעשה ההלואה שראו, וא"כ בעובדא דידן שטעו וחשבו שזה שטר תנאים ולא העידו על המעשה הכתוב בכתובה, מהראוי להיות שחתימתן בטלה, שהרי בשטר כתוב שהם מעידין על מעשה התחייבות של כתובה ואילו הם הרי באמת לא נתכוונו להעיד על מעשה זה אלא על התחייבות אחרת, ולא העדיו כלל על קנין סודר בעד הכתובה, ואיך תתכשר עדותן.

ט. הן אמנם רעת הגר"ח וצ"ל בהל' עדות הנ"ל היא, שגם בשטרי הלואה אין העדים מעידין על ההלואה שהיתה, אלא הו"ל כשטרי קנין שהם מעידין על עשיית השטר בלבד, ומצד דין דרישה וחקירה צריך לכתוב בשטר ההלואה את זמן עשיית השטר ולא את זמן ההלואה, שאינן מעידין על ההלואה ושלא כקצוה"ח. והא דאמרינן בסנהדרין דשט"ח המאוחרין חשיבי שאין בהם דו"ח, מיירי כדפי' הנמוק"י שם שבכתיבתן איחרו את זמן עשיית השטר, שכשכתבוהו בניסן כתבו בו זמן של אייר ולא את זמן עשיית השטר שהוא ניסן, אבל אם היו כותבין את זמן עשיית השטר היה שפיר מתקיים בזה דין דו"ח אע"פ שאינו זמן ההלואה שראו יעו"ש בהגר"ח, ולפי"ז בעובדא דידן

מתחייב בקנין סודר על כל מה שכתוב בשטר המסויים הזה שלפניהם, ורק אינם יודעים מה כתוב בשטר הזה אם תנאים או כתובה, אבל הא מיהא ידעי עפ"י ראייה ידיהו שהחתן נתחייב בכל מה שכתוב בשטר המונח לפניהם, וא"כ יכולים הם לחתום ולהעיד בשטר הזה שקנינא מיניה ככל מה דכתוב ומפורש לעיל, שהרי אינם מעידין בחתימתן שלעיל כתוב כך וכך, אלא מעידין רק שפלוני נתחייב בסודר ככל מה שכתוב בו לעיל וזה הרי ראו בעצמם (דהא ראו שמתחייב בסודר על כל הכתוב בשטר הזה שבאים לחתום עליו), והגע עצמך הרי שהיו באים לב"ד ומעידים בעל פה, ראינו שהחתן נתחייב בסודר ככל מה שכתוב בשטר הזה אלא שאיננו יודעים מה כתוב בו, האם לא היתה עדותן מועלת, הא פשיטא שעדות מעליא היא, וא"כ ה"ה ממש כשמעידין בשטר שפיר יכולים הם להעיד בחתימתן ראינו שהחתן נתחייב בסודר ככל מה שכתוב ומפורש בשטר הזה, ואינן צריכין לידע מה כתוב בו.

כהא נחיתנא ובהא סליקנא שכבר הורה זקן שליט"א שהכתובה כשרה, והשי"ת ינחנו בדרך אמת.

מעידים כלום, וסגי בזה שהם מאמינים וסומכים על האחרים, ומוכח מזה כהקצוה"ח דשאני שטר הנעשה לאחר המעשה שבזה הם מעידין על גוף המעשה הכתוב בו, ומדין דו"ח צריך לכתוב את זמן ההלואה, וא"כ א"ש הרמב"ן, שבדף י"ט ע"ב מיירי בשטרות הנעשין לאחר המעשה, וכדפרש"י שם שמייירי גם במעשה ב"ד שהדיינים חותמין לאחר שנעשה הקיום או החליצה בפניהם וכיו"ב, ונמצא שהדיינים בחתימתם מעידים על מעשה שהיה וככל עדות בעל פה בב"ד, ומשוה"כ הוקשה לו שהוי עמפ"ע והוצרך לתרץ שראה המעשה בעצמו וממילא יכול להעיד שנעשה אותו מעשה, אבל בדף כ"ט מיירי בגיטין שהן נעשין לפני המעשה, ובזה שפיר קאמר שאינם מעידין כלום וכש"נ, והשתא שנתבאר שבשטרי הלואה וכיו"ב מעידין הן על מעשה ההלואה וצריכין לראות ההלואה, א"כ לכאורה בעובדא דידן תיפסל הכתובה, שהרי חתימתן מעידה על קנין סודר בעד הכתובה, והם הרי לא ראו זה, ואין ממש בעדותן.

י. אכן נראה פשוט שהכתובה כשרה, דשפיר יכולים הם להעיד על קנין סודר של הכתובה, שהרי העדים ראו בעצמם שהחתן



הרב יצחק בריוול

בענין עיכוב החזרת הלואה או פקדון כדי להנצל מהפסד

עובדא הוי באחד שהפקיד ממונו בגמ"ח של חברו, ושבק חיים לכל חי ובאו יורשי המפקיד לתבוע מבעל הגמ"ח את כספם שהפקיד מורישם, וטען בעל הגמ"ח דהואיל יש להם אחיות שאינם שומרים תר"מ ל"ע והם עלולים לתבוע אותו בערכאות על כסף המוריש דלפי דיניהם יורשים חלק כאחיהם, ויצטרך לשלם להם מכיסו, ע"כ אינו רוצה להתחזיר להיורשים הכסף טרם שיתפשרו עם אחיותיהם ויביאו צו ירושה מערכאות, יורשי המפקיד משיבים, דאין עליהם להפסיד ממונם המגיע להם ע"פ הדין אף שע"ז יפסיד הנפקד דמוליה דידיה גרם, הדין עם מי.

הנה נקדים תחילה מה היה הדין אילו כבר באו האחיות, והכריחו בכח הערכאות את בעל הגמ"ח, והוציאו ממנו חלק מהפקידון שלא כדין, האם נפטר בעל הגמ"ח מחלק זה ואין צריך לשלם להיורשים האמיתיים רק חלק הנתור, או שהיורשים יכולים לטעון ולומר, מה לנו בכך שהאחיות הוציאו ממך ממון שלא כדין, וההפסד שלך, ואנו תובעים המגיע לנו ע"פ ד"ת.

והנה בעצם טעות היורשים לפו"ר טענה צודקת, שהרי קי"ל בשו"ע (קכ"ח ס"ב) מי שנתפס על חברו ולקח עכו"ם ממונו בגלל חברו אין חברו חייב לשלם לו ע"כ (פי' שבקשו עכו"ם ממון ראובן ומחמת טעות וכיוצ"ב לקחו משמעון אין ראובן חייב לשמעון) ומקורו בירושלמי (כתובות פ"ג הל"ב) והביאו הרי"ף ועוד ראשונים בכתובות שם, וא"כ ה"נ מהיכי תיתי איפקע חוב המגיע להם ומה להם בכך שהחוב נשתלם למי שאינו מגיע לו.

אכן דין זה נאמר לענין לגבות מחבירו מה שנפסד בגללו, אבל כנ"ד שרוצה לפטור עצמו מחבירו מלשלם לו מה שחייב לו יש לדון בזה שהרי סו"ס נאנס ממון הגמ"ח מחמת חוב זה, שהרי באו לגבות חוב זה והרי נמצא ממון הגמ"ח נפסד מחמת ממון היורשים, ואף דקי"ל (ב"ק ס' ע"ב) דהמציל עצמו בממון חברו חייב לשלם לו, התם איירי דלא אנסוהו מחמת ממון חברו אלא שרוצה להציל עצמו ע"י ממון חברו, אבל כשנאנס מחמת ממון חברו יש לברר אי צריך לשלם לחבירו ועל כן נברר קודם מהו דינו של מי שאונסים ממונו מחמת ממון חברו אי רשאי למסור ממון חברו כדי לפטור עצמו ואח"כ יבואר בע"ה מה הדין אם אונסים אותו על ממון חברו שהופקד בידו או שהלוה לו חברו אם רשאי למוסרו, ואם מסר הפיקדון או הלואה אם נפטר מלשלם להמפקיד.

א.

הראב"ד) ובש"ך שם סקכ"ד פסק כשיטה זו, וכיון שהמוסר מוחזק יכול לטעון קי"ל דפטור, אולם כ"ז רק באונס מחמת נפשות ומטעם הנז' אבל באונס מחמת ממון מבואר בהדיא כראשונים דחייב אף שאנסוהו להראות ממון חברו (ע"ש בהשגות הראב"ד), וברמ"א שם מבואר דבאונס מחמת ממון חייב אף בלא נו"נ ביד, ואף שהש"ך (סקכ"ב) הביא חולקין ע"ז היינו בלא נו"נ ביד שחייבו הוא מדיני דגרמי ולכן במקום שמפסיד ממונו לא דיינינן דיני דגרמי

נקטינן בגמ' (ב"ק קי"ז ע"א) ישראל שאנסוהו עכו"ם (פי' שאנסוהו להראות ממון חברו) והראה ממון חברו פטור ואם נטל ונתן ביד חייב ע"כ, ונפסק בשו"ע (שפ"ח ס"ב). ודעת כמה ראשונים שם דבאנסוהו להראות ממון חברו פטור אפי' כשנטל ונתן ביד דמאי הו"ל למיעבד דאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ ורק כשאנסוהו על ממון סתם חייב בנו"נ ביד (עי' ברבינו אפרים על הרי"ף שם וע"ש בהשגות

ואף באונס מחמת ממון כתבו הפוסקים דמותר למסור הפיקדון כמ"ש בשלטי הגיבורים ב"מ פ"ג (כ' ע"ב מרפי הרי"ף) ועי' בנתיה"מ (קכ"ה סק"ג) ובשו"ע הרב חו"מ (ס"ח סעי' י') ובשו"ת חקרי לב (חו"מ ספ"ב וספ"ג) ועוד, ואף דבעלמא נקטינן דאונס מחמת ממון ל"א אונס וכמבואר בכתובות י"ח ע"ב (זולת לענין לפוטרו מדר"ג כנ"ל וכבר כתבנו שאף בזה נתקשו האחרונים על הש"ך, וכן מציינו דמהני אונס ממון לפטור ש"ח מלהציל הפיקדון כמו שהוכיח הנתיה"מ ש"ג סק"ה מתשו' הרמ"א, והטעם בכ"ז כיון שאינו מזיק או גוזל גוף החפץ אלא שהחפץ נפסד בגרמתו, אמרי' דבאונס ממון לא חשיב גרמתו, וכן לענין נדרי אונסין נחלקו הראשונים אי אונס מחמת ממון הוי אונס כמבואר ברמ"א יו"ד סר"ל"ב ס"י"ב והטעם מבואר בפוסקים שם דלאו אדעתא דהכי נדר ע"ש), מ"מ כאן אינו פטור אונס אלא דרואין כאילו הבעלים היו כאן דהוה נותנין ממון זה וכהרמב"ן הנו', והיינו משום דאדעתיה דהכי קיבל שמירה כמ"ש התוס' והרא"ש, ולכן אף באונס ממון איתא להאי טעמא, ולפי"ז בנ"ד שהעלילה מחמת שהופקד אצלו ממון המוריש מותר לו למסור הממון.

ג.

אמנם דין זה נאמר רק בפיקדון אבל בהלואה שאנסוהו זה שקיבל הלואה מחבירו שיפרע להם מבואר בהדיא ברא"ש ספ"ק דגיטין דליתא להאי היתרא ולא מיפטר מחובו, והביאו הטור (בס"ס קכ"ו) והכי נפסק בשו"ע שם (סכ"ב), והטעם בזה לאו דוקא משום דשומר פטור מאונס ולזה חייב דלאו מדין אונס פטרינן ליה כנ"ל, אלא משום דהלואה להוצאה ניתנה וכאילו אנסו ליתן ממון אחר וכ"ה ברא"ש וטור שם, ויבואר בע"ה להלן, (ועי' במ"מ פ"ה משאלה ופיקדון ה"ב שכ' טעם פטור בפיקדון משום דש"ח פטור מאונס, משמע דבשאלה חייב דכיון שחייב באונסין ליכא

(ואף ע"ז הקשו האחרונים ממה שנפסק לעיל בסמ"ו סעי' ל"ז, עי' בהגרעק"א כאן ובאמרי בינה הלואה ס"ל) אבל בנו"י ביד ליכא מאן דפוטרו באונס מחמת ממון וטעמא דהאי דינא הוא דאין חבירו צריך לסבול בהפסד ממונו של זה, דאין לך נתפס על חבירו וחייב ליתן לו כנ"ל, ולא רק שכשנתפס עבור חבירו אין חבירו חייב לו אלא אף לכתחילה אסור לו להזיק ולגנוב מחבירו אף שהוא מפסיד בגללו, וכיון שכן אם עבר והפסיד ממון חבירו צריך לשלם, (ולהפוסקים דאף באונס מחמת נפשות חייב אף דודאי רשאי לכתחילה להפסיד ממון חבירו כדי להציל נפשו מ"מ צריך לשלם כל מה שהפסיד כמו בעלמא דהמציל עצמו בממון חבירו חייב ע"ש בראשונים שם).

ולכן בנ"ד דאינו אלא הצלת הפסד ממון ולא אונס מחמת נפשות, א"כ אפי' כשכבר הפסיד את ממון היורשים משום הצלת ממונו צריך לשלם להם כיון שנו"י ביד, וכ"ש שיכולים לתבוע ממנו כספם כשעדיין בידו אף שעתיד להפסיד עי"ז.

ב.

אבל באמת כ"ז רק כשמעלילים עליו עבור חבירו בסתם או מחמת טעות המעליל, אבל כשסיבת העלילה הוא משום שחבירו הפקיד אצלו ממונו בכה"ג כתבו התוס' (ב"ק קי"ז ע"ב ד"ה ואי לאו וכו') והרא"ש שם והרמב"ן במלחמות והנמו"י שם דמותר לו למסור את ממון חבירו שהופקד אצלו וא"צ להפסיד עי"ז, והכי נפסק בשו"ע (רצ"ב ס"ח), והטעם דשאני שומר דאדעתיה דהכי קיבל שמירה, שלא יצטרך להפסיד עבור חבירו, וע"ש ברמב"ן שביאר הטעם דשומר ידו כיד הבעלים ועשייתו כעשייתם ורואין אותו כאילו הבעלים היו שם ובאו עליו הגנבים שבודאי היו נותנין אותו להם, והביא הש"ך שם (סקי"ח) דבריהם והכי קי"ל דלא כהרשב"א דס"ל דאף שומר דינו כאינש דעלמא וכמבואר שם בש"ך.

כלל האי דמיון, דלאו איהו רודף ואפי' לא בשוגג אלא משמיה קא רדפי ליה כדאמרין בסנהדרין (ע"ב ע"ב) גבי עובר שיצא ראשו.

ד.

והנה בנ"ד שעדיין לא אנסוהו הממון ע"י הערכאות נראה שאפי' בפיקדון צריך להחזירו לבעליו, שהרי כתב הב"י (סע"ב מח' ל"ו) על מש"כ הגהת מרדכי דלשכאו אנסים בבית ראובן ליקח משם חפץ של שמעון ולקחו בטעות חפץ של ראובן דין הוא שיעכב ראובן חפץ שמעון תמורת חפצו שלקחו ממנו, וכת' ע"ז הב"י ואין דבריו נראים בעיני והוסיף דמבואר במרדכי שם שיש חולק ע"ז, ובר"מ (ס"ס קכ"ו) הביא דברי הב"י, ועי' בשו"ת רמ"א (ס"ס פ"ו) שהסביר דברי הב"י, דמה שכתבו הראשונים דבפיקדון מותר למוסרו להאונס היינו כשמסר הפיקדון עצמו אבל כשנתפס דבר אחר עבור הפיקדון א"י לעכב הפיקדון תמורתו, והטעם דלא נאמר אלא לפטור את השומר ולא לחייב את בעל הפיקדון דאין אדם נתפס על חבירו וחייב ומזליה ידיה גרם, וביאורו הוא כיון דעיקר הטעם הוא דאדעתא דהכי קיבל שמירה היינו שלא נתבענו על זה ויהא ברשותו לעשות כמו שהיו הבעלים עושים אבל כשלא נלקח הפיקדון באמת אין יכול לתבוע מבעל הפיקדון את פסידתו שנגרם לו, דמנ"ל לומר שבעל הפיקדון התחייב לו ע"ז.

ועי' בש"ך (קכ"ו ס"ק ק"ב) שכת' שהרמ"א הכריע בזה דאם באו אנסים ליטול הפיקדון שהיו ברשותו וכדי להציל את הפיקדון נתן להם חפץ אחר משלו דבכה"ג חייב בעל הפיקדון לשומר, דמכיון שהיה בידו למסור הפיקדון נמצא דהו"ל מציל את הפיקדון ע"י ממונו וחוזר ונטל מבעה"ב, אבל כשכבר נטלו האונסים חפץ אחר של השומר כיון שלא היה מצוי בידם חפץ הפיקדון, דמעתה אינו רשאי למסור הפיקדון כדי שיחזירו לו חפצו דהו"ל מציל ממונו בממון חבירו, א"כ אין בעל הפיקדון

טעמא למיפטרא אבל ברא"ש וטור כאן משמע טעמא אחרינא כנו') ובנ"ד שבעל הגמ"ח קיבלו בתורת הלואה שהרי אף כשיאנסו הממון או שלא יתפרע מן הלווים יצטרך להחזיר להבעלים ממונם, א"כ צריך לשלם להיוורשים, אפי' אם היו כבר מוצאים ממנו בערכאות ממון המוריש וכ"ש כשעדיין לא גבו.

ובשו"ת מהרשד"ם (סנ"ה) השוה דין הלואה לפיקדון וכבר השיג עליו בשו"ת דברי ריבות (פ"ג) מדברי הראשונים שחילקו, ועי' בשו"ת חקרי לב (חור"מ ספ"ב) שהביא בנו של החק"ל בשם אביו דהרשד"ם יחיד בזה וא"א לטעון ק"ל כוותיה וכמו שהביא חבל אחרונים שחלקו על הרשד"ם, והוא עצמו נטה לומר שיכול לטעון ק"ל כהרשד"ם, ובספ"ג השיבו אביו להעמיד דבריו הראשונים שהרשד"ם יחיד וא"י לומר ק"ל כוותיה והאריך בטעם הדבר ע"ש, וכ"כ בפשיטות בשעה"מ (ספ"ו סק"י) ועוד, ועכ"פ לפי מש"כ התומים (בקת"כ אות קכ"ג) דא"א לטעון ק"ל נגד השו"ע ודאי דבהלואה צריך לשלם חובו.

ויש להוסיף עוד דהרשד"ם אויל לטעמיה שכתב שם טעם חדש בהא דשרי למסור הפיקדון, דחבירו הוה כרודף שניטל להצילו בנפשו וכ"ש בממונו, ולפי"ז אפ"ל דשייך גם בהלואה שמפקיע עצמו חובו של הרודף מדין זה, והראשונים שחילקו בין הלואה לפיקדון דס"ל הטעם דאדעתיה דהכי קיבל שמירה וידו כיד הבעלים זה רק באנסוהו על הממון ממש אבל בהלואה שאינה בעין הו"ל כאנסוהו על ממון אחר וכאשר יבואר בע"ה להלן, ועפי"ז נלמד דרק באונס מחמת נפשות סוכר הרשד"ם דיכול להפקיע חובו אבל מחמת ממון דל"ש טעם של רודף, דלא גרע מהגורם להפסיד ממונו וכאן הרי הוא אנוס בזה שלא מרצונו ואין שום סכרא לחייבו עבור זה להפקיע חובו וא"כ בנ"ד דהוי רק אונס ממון אף להרשד"ם צריך לשלם. ובאמת נראה שהראשונים והפוסקים שלא כתבו טעמא דרודף ס"ל דלא שייך כאן

ליתן גם אחר שתפסו ממנו, וא"כ בני"ד שעדיין לא אנסו ממנו והבעלים תובעים הפיקדון אסור לו לגזול ולהחזיקו בידו.

ואל תשיבני ממש"כ הרמ"א (בס"ס פ"ו) כמי שיש בידו פיקדון מעכו"ם והעכו"ם חייב לראובן ורוצה ראובן לגבות מהפיקדון שהשומר מצי לעכבו מליתן לו מחשש פן יבוא העכו"ם לגבות ממנו ע"ש, א"כ חזינן דאף שמעיקר הדין החפץ שייך להמלוה לפי שחייב לו מ"מ מעכבו כדי שלא יופסד אח"כ ע"י העכו"ם, ומקורו בתשו' מיימונית נויקין ז' ושם מבואר להדיא דמקורו הוא מהגזול בתרא (ק"ז): שכתבו התוס' דבשומר מצי ליתן ביד ופטור, וא"כ חזינן דהאי דינא איכא גם כשעדיין לא נאנס, אולם המעיין בתשו' מיימונית יראה דאירי שהעכו"ם כבר גיזם לו אם לא ישיב לו הממון א"כ הו"ל אחר האונס, שעל זה גופיה הוא אנוס להחזיקו בידו ולא למוסרו וא"א לתובעו ע"ז אבל אם אינו אנוס עתה רק שרוצה להבטיח מעותיו שעתידי להפסיד בזה מאן יימר דשרי, וביותר אפ"ל דבתשו' שם משמע שאם ימסור הפיקדון יהרגנו העכו"ם ולא שיגבה ממנו ממון אחר א"כ ודאי דע"כ א"א לו למסור הפיקדון משום פיק"ו ואחרי ששרי לעכבו תו א"א לגבות אח"כ תשלומין ע"ז שהרי על העבר יש לו פטור של שומר כנ"ל.

אלא שמשלשון הרמ"א מבואר דעדיין לא חל האונס וגם אינו אנוס נפשות ואעפ"כ התיר לעכבו, אכן נראה דהרמ"א עצמו א"צ לטעם התשו' מיימונית, שהרי הביא לעיל (בסנ"ח ס"א) ב' דיעות במי שתפס פיקדון מבית השומר בטענה שהמפקיד חייב לו ורוצה לגבות מן החפץ ויש להתופס מיגו, ד"א כיון שהשומר יתחייב להמפקיד על פשיעתו בשמירה תו אין התופס רשאי להחזיק הפיקדון ולהפסיד להשומר, ובש"ך שם (סק"ז) פסק כדיעה זו שצריך התופס להחזיר, וע"ש בקצוה"ח ובנתיה"מ ובדב"מ ועוד שהארכו בטעם הדבר אע"פ דאין לך נתפס על חבירו וחייב לו, ומדבריהם מבואר שהוא דין בגביית חוב, דכשהשומר נפסד

חייב לו כלום דמוליה דידיה גרם, וכ"כ ג"כ בסי' קכ"ה (סק"י) וע"ש בנתיה"מ שהסבירו דאף דגם באונס מחמת ממון שרי למסור הפיקדון היינו רק קודם שאנסוהו ממנו אבל אח"כ אינו אלא פודה ממנו בממון בעל הפיקדון דאינו רשאי כיון שאין בעל הפיקדון חייב לו כלום וכנ"ל, וכ"כ עוד אחרונים.

ועי' בחקרי לב (חור"מ ספ"ג) שהסביר בזה מש"כ הראשונים דבהלואה ליכא האי דינא, והוא שהרי אינו מוסר הממון ששייך להמלוה דלהוצאה ניתנה וכיון שנותן להאנסיים ממון שלו א"י לתבוע מהמלוה תשלום תמורתו, וזוהי כוננת הראשונים שכתבו דהו"ל כאנסוהו על ממון אחר.

ולכן בני"ד שעדיין הפיקדון תח"י לכאורה נראה דאין לו רשות לעכבו בטענה שע"י יפסיד אח"כ, דכיון דאין בעל הפיקדון מחויב לו כלום אין יכול להחזיק ממנו, שהרי הוא תובע ממנו ממוני גבך והו"ל גולן, וכמו כשכבר אונסוהו חפצו אינו רשאי לילך ולמסור הפיקדון כדי להציל מה שנפסד מחמת הפיקדון, כמו"כ אינו רשאי להחזיק לעצמו הפיקדון כדי שיוכל למסרו ולהציל מה שיופסד מחמתו, ואף אם בעל הפיקדון תובע עתה בכוונה להציל חפצו ויודע שבוה יפסיד השומר, אין עליו שום תביעה, כמו המציל חפצו מן החץ שעומד ליפול עליו וע"י יפול החץ על חפץ חבירו שמתחתיו דמותו לעשותו (ועי' בחור"מ סט"ו סעיף כ"ג במוחל לעצמו, וכאן עדיף טובא שאינו אלא לוקח ומציל חפץ שלו שהוא בעלים עליו ובידו לעשות בו כרצונו).

ועי' בתומים (ס"ס קכ"ו) שחולק על הש"ך ודעתו דהרמ"א הכריע כהגהת מרדכי, אולם הסביר טעמו שאף אחרי שלקח האנס חפץ ראובן בטעות רשאי לילך ראובן ליתן להאנס חפץ שמעון ולפדות חפצו כי אותה הוא מבקש ובשומר התיירו לישא וליתן ביד ע"ש, וא"כ חזינן דגם התומים ס"ל דאין בעל הפיקדון מחויב להשומר כלום והעיקר הדין הוא לפטור את השומר אלא שרשאי

ממון מורישם דכיון שהוא כתורת הלואה ליכא ההיתר שכתבו הראשונים גבי פיקדון, ואפי' אילו היה פיקדון כתבנו לצדד שצריך להחזיר ועכ"פ בהלואה ודאי שצריך להחזיר.

אמנם בתשו' הריב"ש (סי' נ"ב - הביאו הב"י ס"ס רצ"א) נשאל בגוונא כגון דא ביורשים שבאו לתבוע פיקדון מורישם והשומר אינו רוצה להחזיר להם שחושש שתבוא אשת המפקיד לתבוע בערכאות את הפיקדון וילקה פעמיים, ופסק שם הריב"ש דהדין עם השומר דאין מחייבין אותו לתת בענין שיהא נפסד לפרוע הפיקדון ב' פעמים, ומקורו ממש"כ הרמב"ם (בפ"ז משאלה הלי"ב) ששומר שרוצה לצאת בשיירא ואין המפקיד בעיר שמניח הפיקדון בב"ד ונפטר מאחריותו לפי שאין אוסרין זה במדינה זו מפני פיקדנו של זה ואין מחייבין אותו להוליכו עמו שמא יארעו

ולא המפקיד אין זה גוביינא מהמפקיד אלא מהשומר או שקניני השומר בפיקדון מונע ממנו לגבות חובו, וא"כ כאן בספ"ו דאיירי בגביית חוב איכא הני טעמי וכיון שהשומר מחזק ודאי שא"א לכופו להוציא הפיקדון מתח"י, ועי' בישועת ישראל (סנ"ח סק"ב קרוב לסופו) שדימה ההיא דסנ"ח למש"כ הרמ"א בס"ס פ"ו ע"ש, (ובאמת שמקור דברי הרמ"א אינו מתשו' מיימונית לחד אלא גם מתשו' מהרי"ל ס"ס קפ"ח והביאו הב"י והד"מ ס"ס ע"ב, וכ"מ מהד"מ כאן, וכ"ה להדיא בציוני הסמ"ע על הרמ"א כאן הנדמ"ח בהוצ' מורשה להנחיל, ושם במהרי"ל מבואר שעדיין לא חל האונס, והוא ל"כ טעמא דהתשו' מיימונית דו"ק).¹

ה.

נחזור לענינו דלפי מה שנתבאר בנ"ד לכאורה צריך הנפקד להחזיר להיורשים

1 ובהיות כן יש להקשות עמש"כ השעה"מ כאן (סק"י - בתחילת דבריו) דדינו של הרמ"א נאמר רק בפיקדון ולא בהלואה, וכ"כ בנח"י (טע"ו סק"ג) ועוד, שהרי לפי מש"כ בסנ"ח דא"א לגבות חובו כשההפסד יחול על אחר ולא על הלוה א"כ ה"ה בהלואה כן, (ובאמת היה אפ"ל דמש"כ הרמ"א בסנ"ח הוא רק כשנאמנות המלוה לגבות מדין מיגו, שהרי סו"ס אינה הוכחה ברורה שהרי אינו מועיל להוכיח לפטור הנפקד מהמפקיד וכמ"ש האחרונים, ובוהו י"ל דאין מאמינים המלוה אלא כשנוכל לגבות מהמלוה עצמו אבל לקבל נאמנותו רק למחצה וכוה יוחל ההפסד על אחר ל"מ, אבל בהפוסקים שם מבואר שהוא בכל גונוי ול"ד כשנאמן מדין מיגו ע"ש).

אולם נראה ברעתם דנהי דמתורת גביה א"א לגבות מ"מ כיון שמשועבר מדין שחירשה התורה שהוא משועבר להמלוה הראשון עצמו אי"כ ל"צ לתורת גוביינא מן הלוה שלו אלא דהלוה השני חייב בעצמו לו וכוה י"ל דאף שנפטר ע"י אחר מזליה דידיה גרם, וכ"מ מלשונם ע"ש (ובאמת מבואר בכמה אחרונים דבמקום הפסד הלוה שני ליכא דינא דשעדר"נ וכמו כשפרע להמלוה שני ולא ידע מהראשון דפטור, ועי' נתיי"מ נ"ח סק"ד, ואכן השעה"מ לשיטתו שהק' על האי דינא בספ"ו סק"ז ע"ש), אמנם זה דוקא בהלואה אבל בפיקדון אף לפי מש"כ הרבה פוסקים דאיכא שעדר"נ בפיקדון היינו לענין חיובי השומר שעל החפץ אבל במקום שאין לו זכות גביה מהחפץ אפי' כשיהיה בבית המפקיד אי"כ במה שקבי"א השומר אחריות ושמירה על החפץ לא יוסיף כלום שיוכל לקחתו, וא"כ גבי פיקדון א"ש דינו של הרמ"א כאן גם בלאו האי דינא דהגזול בתרא, אמנם בשעה"מ דימה דינו של הרמ"א להי"א דהגזול בתרא וכ"מ קצת בהג' הגר"א כאן, ועלינו לדעת שאף אם נאמר דמקור דינו של הרמ"א הוא מהגזול בתרא, אין מזה קשיא על עצם מש"כ דבפיקדון טרם שנאנס צריך להחזירו, שמצינו לחלק טובא בין כשתובע גוף החפץ ששייך לו דכ"ז שמחזיקו הנפקד הו"ל גזלן ואין הנפקד יכול לחייב את המפקיד מחמת אונסיו וכמ"ש מהב"י וסיעתו, משא"כ כשתובע את חובו מהחפץ כהי"א דהרמ"א כאן דאין כאן גזילה את מניעת פריעת חוב וכוה שפיר אפ"ל דכיון דיאנסו אותו מחר מחמת ממון התובע הרי הוא נפטר מחובו שהרי אינו רוצה לחייב התובע משום האתס אלא לפטור עצמו ואין זה סותר להב"י הנו', אלא ממש"כ הראשונים דבהלואה ליכא דינא דהגזול בתרא דהו"ל אנטוהו על ממון אחר וההסבר לזה הוא לכאורה כמ"ש החקרי לב הנו"ל דא"א להפיק חוב מחמת אונס בממון אחר דהו"ל כרוצה לחייב התובע וזה אינו דלא נאמר הלכה זו רק לפטור את השומר על עצם מסירת החפץ להעכו"ם ולא לפוטרו מחובות אחרים אי"כ גם בנידון הרמ"א היה מחויב לשלם מה"ט. ולהלן (הערה 2) יבואר בע"ה ביאור נוסף בדברי הרמ"א ע"ש.

דא"צ להתפיס הפיקדון מהמוריש מחמת יראת הנפקד, אבל אילו באמת יהא נפסד הנפקד צריך היוורש לפצותו לפי שאין על הנפקד להפסיד, וה"נ בנ"ד להתשב"ץ אם אין כאן רק חשש יחזירנו עתה להיורשים ובאם יבוא אח"כ לידי הפסד מוטל על היורשים לפצות להנפקד, (וע"ש בתשב"ץ שלא קבע כן לגמרי, כשיש חשש שיפסיד, וא"כ אחרי שהשומר מוחזק ולר"ה הריב"ש ודאי שא"צ להחזיר מצי להחזיקו וע"ע להלן בזה).

ונראה ראה לזה שגם בהלואה איכא סברא זו, ממש"כ בשו"ת מהר"ם לובלין (סכ"ב - הביאו הש"ך בסי' ס"ו סקפ"ד) דעכו"ם שמכר שט"ח שיש לו על ראובן לשמעון וראובן מתירא לפרוע לשמעון מחשש שהעכו"ם אלם הוא ויכחיש מכירת השט"ח ויחזור עליו לפרוע שנית, שצריך שמעון להעמיד ערב לראובן שיפצנו אם יצטרך לפרוע שנית להעכו"ם ע"ש, ולכאורה צ"ב למה צריך שמעון להפסיד חובו כשהעכו"ם יוציא מראובן שלא כדין הרי מזליה דידיה גרם, וליכא כאן דינא דשומר והגזל בתרא שהרי איירי בהלואה וכנ"ל, וע"כ צ"ל דכיון שמכירין אנו בהנותן שהוא אלם ומכירת חובו יכרוך בסיכון שיבוא לגבות שנית א"א לחייב הלוה שיתחייב לשמעון כשעלול לשלם שנית, והיינו דתחילת התחייבות ההלואה מתנה על כך שלא יתחייב לאדם כשהתחייבות גורם לו הפסד [יש לבאר משום שהוא מצוי להעביר ולמכור שט"ח ובתחילה מסיק אדעתיה לכך, או דא"א למכור לאחר השט"ח ויתחייב הלוה לאחר באופן שלא היה מתחייב להראשון בכה"ג ודו"ק]. ולכן סגי בערבות ואינו מעכב הכסף מחשש זו, כיון שבאמת מחויב לו רק עליו להשגיח שלא יופסד שנית, (ונראה שהריב"ש שע"כ הכסף איירי באופן שלא הבטיח את הנפקד כהוגן), ועיי' בש"ך (סקכ"ו סקצ"ט בסוגריים) שדימה דברי מהר"ם לובלין גם לענין עכו"ם שלוה לראובן והעביר החוב

אונס ויהא חייב באחריות ע"כ ומוזה מסיים הריב"ש דכ"ש שאין מחייבין אותו בענין שיהיה נפסד לפרוע הפיקדון שני פעמים ע"ש.

ובאמת שהריב"ש איירי בפיקדון ולא בהלואה אבל נראה דאין לומר בכונתו מטעם דשומר פיקדון מצי ליתן ביד כמ"ש הראשונים הנ"ל חרא שהרי הביא מקור אחר לדבריו ותו דע"פ הנ"ל יש לצדד טובא דבכה"ג דעדיין לא מסר הפיקדון ורצונו לעכבו כדי למוסרו אח"כ ליכא האי דינא כנו'.

ולכן נראה בקושטא דמילתא דאף בהלואה א"צ להחזיר וטעם הדבר הוא שהרי מיד במסירת הממון היו יודעים שעלול להגיע למצב זה, ובודאי כוונתם ודעתם היתה שלא יצטרך לשלם פעמים, וע"כ הכוונה בשעה שהופקד היתה שאופן החזרה תהי' אם יספיק להחזירו בחייו מוטב ואם לאו יחזירנו באופן שלא יבא לידי הפסד וע"ז שפיר דימה הריב"ש הדין למש"כ הרמב"ם שהוא ג"כ בנויה על כוונת הנפקד שלא יצמיד עצמו לשמירת החפץ, ול"ד לכל הנ"ל שהאונס נצמחה אחרי מסירת הפיקדון וההלואה מבלי ידיעה מוקדמת ובוה אמר' דמזליה דידיה גרם דאין לך אדם נתפס על חבירו וחייב כנו'.

ומעתה נראה דבנ"ד א"צ להחזיר להיורשים כשעלול להפסיד ע"י תביעת אחותיהם בערכאות מטעם הנ"ל וכמתבאר מהריב"ש, דכיון שהיה ידוע לבעל הגמ"ח בתחילה שאפשר שחזרת הפיקדון תהיינה להיורשים ואז יש חשש שיפסיד אם יחזירם טרם שיתפשו עם אחותיהם א"כ ודאי דהכוונה בתחילה היתה שחזרת הפיקדון להיורשים יהיה רק אחרי שיתפשו היורשים עם אחותיהם ויביאו צו ירושה באופן שלא יפסיד, ואף שהריב"ש מיירי בפיקדון מ"מ סברא זו איכא גם בהלואה.

ואף התשב"ץ (ח"א סי' ס"א - הביאו ג"כ הב"י שם) שחולק על הריב"ש הוא מטעם

יגיע לידי הפסד וכ' הרדב"ו (ח"א סי' קצ"ג) דכשאינו בטוח צריך להעמיד ערב והביאו השעה"מ (סנ"ד סק"ב), והיינו ג"כ בדומה להג"ל שהרי המוסר שטר ממרנ"י שהוא לכל המוציאו מסכן את כספו אם יאבדנו, ואומדן הדעת בזה שצריך לפצותו שלא יגיע לידי הפסד הנגרם על ידו.²

בהא סלקינן דאין על הנפקד להפסיד מכיסו, ולכן צריכים היורשים להבטיח את הנפקד ע"י שטר וכיוצ"ב, שאם יופסד יתפרע מהם, וכשאינו בטוח לפי ראות עיני הב"ד צריך להעמיד ערב ע"ז (כמ"ש) האחרונים גבי שטר ממרנ"י שנאבד וגבי עכ"ם שמכר שט"ח כנו"י והנפקד יחזיר הכסף להיורשים.



במעמ"ש לשמעון וחזר בו העכו"ם וגבה מראובן דאף כשנאמר שיש דין מעמ"ש בעכו"ם בזה מ"מ אין לראובן להפסיד פעמיים ע"ש, וע"כ שהוא מטעם הנז' שידוע בתחילת העברת החוב על העלילה העתידה לבוא (ואכן החולקין שם אפשר דס"ל דאין עומד כ"כ להגיע להפסד שלא היה נראה בתחילה על האונס, משא"כ בנ"ד בירושה דברך כלל תובעים הם ירושתם).

ומצאנו עוד דמיון כזה גבי ממרנ"י שנאבד מהמלוה שדעת הגרעק"א והחמדת שלמה (בשו"ת חמד"ש חו"מ סי' א-ב) ועוד, דמעיקר הדין חייב הלוח להמלוה אף שיכול לבוא לידי הפסד ע"י שאחר ימצא הממרנ"י ויגבה ממנו שנית מ"מ איכא תקנה קדומה שצריך המלוה ליתן שטר פיצוי להלוה אם

2 ודאחינא להכי יש לומר ג"כ בדברי הרמ"א (בס"ס פ"ו) הנ"ל, כיון דאיירי שקיבל פיקדון מן העכו"ם שמוחזק לאלם והיה ידוע חובותיו א"כ ודאי שלא התחייב להחזיר להבע"ח ואח"כ יפסיד מן העכו"ם, ואף שיש חילוק גדול בין הנ"ל למש"כ הרמ"א שהרי החפץ שקבל מן העכו"ם כבר משעובד מקודם להבע"ח א"כ מה לו שהוא נפסד ע"ז, אכן כבר כתבנו לעיל דמדין שעבוד וגביה בלא"ה אי"י לגבות מהחפץ במקום שהנפקד מפסיד ולא המפקיד דהוה כגובה ממי שאינו חייב לו וכנ"ל, אלא דמ"מ יגבה מדין שעבודא דרי"ג שהרי כזה נתחדש שהוא מחוייב להמלוה הראשון בעצמו ולא בתורת גביה, וא"כ לענין שעדר"ג שהוא חל כשהוא התחייב להמפקיד שפיר שייך לומר סברא זו ולא נתחייב ככה"ג, ובאמת גבי פיקדון כבר כתבנו דלכאורה ל"ש ככה"ג שעדר"ג במקום דא"י לגבות בתורת גביה את החפץ, אלא דני"מ גבי הלואה שכתבנו שם בדעת כמה אחרונים דאיכא שעדר"ג אף במקום דא"י לגבות בתורת גביה אולם משום סברא זו שייך לפוטרו גם בהלואה (ואפשר דהשעה"מ והגר"א שדימו דינו של הרמ"א לההיא דפטור שומר בהגזל בתרא כותנתם ג"כ מסברא זו חיימו הגמ' דב"ק מ"ב כ"ש, ולדעתם צריך לחלק בין ההיא לרי"ס נ"ח או שהוא רק בדין מינו או דמ"מ איכא שעדר"ג בפיקדון ע"י לעיל, אור אפשר דס"ל דרק כשטוען על החפץ ששייך לו יכול התובע לתובעו אבל לא חוב וכמ"ש לעיל (בסוף הערה 1) ומש"כ הראשונים לחלק בין הלואה לפיקדון הוא מטעם שכ' המ"מ משום פטור אונס ולא משום דהו"ל אונסוהו על ממון אחר ע"י לעיל אות ג', ודוחק). ובשעה"מ שם משמע ג"כ כך שבתחילה הסכים למהירט"ץ ובהלואה ליכא האי דינא דהרמ"א משום שהראשונים חילקו בדין פטור השומר בהגזל בתרא בין הלואה לפיקדון, ובסוף דבריו הק' על המהירט"ץ ממשי"כ הרדב"ו והצ"צ כשטר ממרנ"י שנאבד שצריך לפצותו שלא יופסד ע"י אחר ונשאר בצ"ע, ולכאורה הו"ל להקשות מהראשונים שחילקו בין הלואה לפיקדון על הרדב"ו והצ"צ, והרי המהירט"ץ קאי בשי' הראשונים, אולם לפי מש"כ בדמקום ששייך לומר דלכתחילה לא נתחייב ע"ז גם בהלואה פטור א"ש, דזאת הוכיח השעה"מ מהרדב"ו והצ"צ (וכמ"ש לעיל), אף שהוא באמת רק תקנה ממנהג הדיינים), וגם הרמ"א כאן קאי ככה"ג ולכן הק' על המהירט"ץ, וזאת היא סברת האחרונים שלא חילקו בדינו של הרמ"א בין הלואה לפיקדון.

שור"ם באבני חושן (ספ"ו סק"ח) שהק' על השעה"מ שכת' בתחילה לדמותו להגזל בתרא מטעם שכתבנו לעיל דקודם שנאנס ודאי ליכא האי דינא ול"מ מעכו"ם ומסיק דע"כ צ"ל כאן משום דאדעתיה דהכי לא נתחייב וא"כ ה"ה בהלואה ע"ש, וכנראה שהוא מסברא הנז'.

לשון חכמים

הרב הדר יהודה מרגנולין

תמיהות והערות קצרות בעניני מידות ושיעורי תורה

מטרת המאמר

רבים נוטים לחשוב שענין "מידות ושיעורי תורה" אינו אלא אוסף של לוחות ומספרים, ותו לא.

בודאי שתפיסה זו מוטעית, ויש הרבה מקום לעיון ופולפול בסוגיא זו - כמו בכל סוגיות שבתורה.

מוגשים בזה מספר הערות בדברי רבותינו ז"ל בנושאים אלו.

הענינים הנידונים:

סימן א': הוכחת שיעור האמה - מגובה כריסו של שור

סימן ב': דיון בהוכחת ה"אגרות משה" שלא נשתנה גודל האנשים

סימן ג': בגדר רוב ברכיעית וכזית, ורוב מתפללים לדינא דתפילה בציבור.

סימן ד': תמיהה גדולה בענין שיעור הבגד של הציצית

סימן ה': חידוש בשיטת החת"ם סופר בשיעור "כזית"

סימן א:

הוכחת שיעור האמה - מגובה כריסו של שור

נחלקו בשיעור מידת האמה: לשיעור החזו"א, האמה כ-60 ס"מ. ולשיעור רבי חיים נאה, האמה כ-48 ס"מ. כתב ה"קהילות יעקב" להוכיח כשיעור החזו"א, וז"ל (בספר "שיעורין של תורה" סי' ח' סק"ד):

"ונראה עוד ראייה וגדולה היא אלי, מהא דמבואר בב"ק דף נ"א דמכריסא דתורא עד ארעא ד' טפחים ע"ש, ואם כי לא נודמן לי פה בארץ הקודש תורא למדוד, מ"מ כפי הרשום בזכרוני מכמה פרות, ברור בעיני שאין שם בשום אופן פחות מארבעים ס"מ מכריסא עד ארעא, ולהמקטינים האמה ל-48 ס"מ יוצא ד' טפחים 32 ס"מ וזה אינו כלל, דאפילו בלא מדידה ניכר שאין שם פחות מ-40 ס"מ כפי הרשום בזכרוני, וראייה גדולה היא", עכ"ל.

יש להעיר על דבריו, דלכאורה אין כאן ראייה כלל. שהרי בב"ק דף נ"א התייחס הרשב"א ז"ל לשיעור זה, וז"ל שם: "הא דקאמר מכריסא לארעא כמה הוה ד' - לאו דוקא, דטפי מד' ודאי איכא. אלא משום דאריתא דדלאי עמיקא ששה [נ.ב. בהמה שנפלה י' טפחים טריפה, ומדובר בב"ק בשור שנפל לאריתא דדלאי דהיינו אמת המים] ולהכי קורין לה אמה שעמוקה

אמה ואמה בת ו' טפחים, די לו אפילו כי ליכא מכריסא ועד ארעא רק ארבעה, כנ"ל. עכ"ל הרשב"א, הרי ששיעור ד' טפחים לאו דוקא, וטפי מד' טפחים הוי, ואין שום הוכחה. ועוד, ממקומו הוא מוכרע, שהרי יש אפילו יותר מד' טפחים לפי שיעור החזו"א! וע"כ לאו דוקא קאמר, ופשוט.

סימן ב:

דיון בהוכחת ה"אגרות משה" שלא נשתנה גודל האנשים

באגרות משה (יו"ד ח"ג ס"ו) דן בשיעור האמה והאצבע, וכתב שיש למדוד כפי האנשים שבזמנינו בלי להתחשב בדורות קודמים (וכפי שכבר כתבו כן כמה אחרונים). והנה הביא שם עוד לרון, שיש ראייה שבאמת לא אירע שינוי כלל בגודל האנשים, דכתב רש"י (שבת צב) ז"ל:

"אפילו אין גובהן של לויים אלא ג' אמות כמונו", והרי הגמ' איירי בזמנם (של האמוראים) ופרש"י שהוא כמונו, ונמצא שלא היה שינוי בין זמן הגמרא לזמן רש"י, עכ"ד האג"מ. יש להעיר, שאין זה מוכרח כלל בכוננת רש"י. לא התכוין רש"י לומר גובה "כמונו" - כמו אנשים שבזמנו ומדינתו של רש"י [הגע עצמך - וכי רש"י בדק את גודל האנשים בדור המדבר כדי להשוותם לאנשי דורו] אלא, שהגמרא צידדה לעיל שגובה הלויים בדור המדבר היה י' אמות, לעומת גובה אנשים שבזמן הגמ' שהוא ג' אמות (כדאייתא בעירובין מח). ובתירוץ השני סוברת הגמ' שגובה הלויים אינו אלא ג' אמות, ועל זה ציין רש"י "כמונו" - כלומר כמו אנשים רגילים שמציינת הגמרא אודותם שהם ג' אמות, לאפוקי שיעור ענק של י' אמות.

אבל אם ארעו שינויים קטנים בגובה האנשים - בזה לא איירי רש"י כלל, ובודאי לא דיבר אודות אנשים שברורו כלל.

סימן ג:

בגדר רוב רביעית וכוזית, ורוב מתפללים לדינא דתפילה בציבור

באגרות משה (או"ח א' כ"ח) כתב לחדש בדין מנין שרובם לא התפללו ומקצתן התפללו, דאע"פ שסגי ברוב מנין שלא התפללו כדי לומר דברים שבקדושה, מ"מ אין בזה מעלת תפילה בציבור, וטעמו, דלא שייך רובו ככולו בשיעורים, וכמו שלא מספיק רוב במידות, מספרים ומשקלות וכגון רוב כזית או רוב רביעית, ואין לפחות אף במשהו ממה שנאמר. וכן מצינו שבעינין שיהיו שם כל העשרה לאמירת דברים שבקדושה, ולא סגי כשנמצאים שם רק רוב מנין. עכ"ד.

אך לכאורה יש להוכיח מיניה וביה שאינו כן, שהרי סו"ס רוב מנין שלא התפללו מהני בו דין רובו ככולו לאמירת דברים שבקדושה, ומהכ"ת יש סברא לחלק שיהא קרוי "מנין" לאמירת דברים שבקדושה, ולא למעלת תפילה בציבור?

ומה שצידד להוכיח מדלא מהני דין "רוב" בשיעורים, נראה דיש לדחות, דאדרבה, נציג דבר זה כקושיא: מדוע באמת לא מהני בזה רוב, אחר שבכל התורה אמרינן דין רוב?

וצ"ל דרוב מועיל רק כאשר יש מיעוט המצטרף אליו, ועל זה הוא דמועיל דין רובו ככולו, שגם המיעוט יהא דינו כמו הרוב. כגון בשחיטת בהמה, דמועיל שחיטת רוב סימנים כי המיעוט סימנים מצטרפים לרוב, אבל רוב כזית או רוב רביעית לא הוי ככולו כיון שאין מיעוט שיצטרף. ונלמד כן אף ממקור הדין דרובו ככולו. בחידושי הגר"ח על הש"ס (סנטסיל

ב"ק כז: כתב שלמדנו דין רובו ככולו מסנהדרין דבעינן מנין כ"ג דיינים, ומצרפים את המיעוט החולקים על הרוב להשלים למנין, ע"י רובו ככולו. עכ"ד. וא"כ התם גופא הרי מנין כ"ג הוא רק כאשר נמצאים מיעוט הדיינים החולקים, אבל אם לא נמצאים - אזי א"א לעשות פסק של ב"ד של כ"ג ע"י שיש רוב דיינים ואע"פ שכולם מסכימים לאותו פסק דין, דסו"ס אין מיעוט שיצטרף לרוב, וחסר במנין כ"ג.

וא"כ בדין "מנין" לענין תפילה בציבור מדוע לא יועיל רוב שלא התפללו מדין רוב ככולו, שהרי על זה נאמר "אחרי רבים להטות" להחשיב רוב מנין הסנהדרין ככולו, וגם מועיל דין "רוב מתפללים" להקרא "מנין" של עשרה לאמירת דברים שבקדושה והכא נמי שפיר יחשב רוב שלא התפללו ככולו ויהא לו כל דיני ציבור, גם לענין תפילה בצבור.

[ובקובץ "בית אהרן וישראל" גליון צ' עמ' קי"ח הביא הרב פינחס דיק דמשמעות המג"א סי' פ"ט סק"ד וכן שו"ע הרב ומ"ב שם, דהוי תפילה בציבור גמורה].

סימן ד:

תמיהה גדולה בענין שיעור הבגד של הציצית

מהו השיעור של הטלית (הבגד) כדי שיהא חייב בציצית? בשו"ע כתב [סי' ט"ז סעיף א'], וז"ל: "שיעור טלית שחייב בציצית, שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן המתהלך לבדו בשוק (והיינו בן ט' שנים - מ"ב)". כמה הוא שיעור זה? כתב המ"ב שלא יפחות מג' רבעי אמה לכל צד, ומנהג אנשי מעשה לדקדק שיהיה בו אמה מלפניו ואמה מלאחריו, ע"כ תוכן דבריו.

גם שיעור זה צריך הוא לפרשו. כמה הוא אמה? אלא שזה לכאורה כבר תלוי במחלוקת ידועה בעניני מידות ושיעורים, כמה היא אמה, יש מגדילים ויש מקטינים. שיעור רבי חיים נאה נוקט שהאמה 48 ס"מ, ושיעור חזו"א נוקט שהאמה 58-60 ס"מ, ובשתי שיטות אלו נתלה אף את השיעור "אמה" שכתב המ"ב.

וכך אמנם נמצא בלוחות שיעורי המצוות, ולדוגמא בלוח המופיע בסידור מנחת ירושלים, [וכן בלוח של הרב ידידיה מנת שליט"א] רוחב הטלית קטן, לגר"ח נאה 48 ס"מ (כצ"ל, ושם נכתב 49 ס"מ), ולחזו"א 60 ס"מ, עכ"ד.

ואף שלכאורה הדברים פשוטים, נ"ל שאינם מדויקים, ובאמת מחלוקת הגר"ח נאה והחזו"א שנחלקו בכל התורה כולה מהו שיעור האמה, אינו ענין כלל וכלל לשיעור הבגד של הטלית קטן, וכפי שיבואר.

דהנה בגמרא (מנחות מ:) מובא ששיעור הטלית כדי להתחייב בציצית הוא בגד שקטן מתכסה בו ראשו ורובו. ולא ניתן בזה שיעור כלל באמות וטפחים, לא בגמרא ולא בטור ושו"ע.

ורק שהאחרונים שרצו לתת בזה שיעור קבוע, מדדו והעלו במדידתם שיעור, ואת השיעור שהם העלו - אותו הם מסרו לנו לפי אמות. והשתא לפי"ז אין השיעור קשור כלל וכלל למחלוקת שבכל התורה בשיעור האמה, כי כאן באמת אינו שיעור אמה כלל.

אלא, הכל תליא מה היתה כוונת המודד שמסר לנו את השיעור "אמה" לטלית. אם כוונתו היתה לאמה בשיעור הגר"ח נאה, הרי שאף החזו"א יודה שהשיעור בזה הוא כאמה הקטנה. ואם כוונתו היתה לשיעור חזו"א, הרי שגם הגר"ח נאה יודה שהשיעור בזה הוא כאמה הגדולה. וא"כ לא שייכא כלל המחלוקת שבכל התורה כולה לענין טלית, וכל זה נראה פשוט.

והנה נחזי אנן מהו הרוחב הראוי לטלית - אם בעינן רוחב אמה מלפניו, באיזו אמה מדובר? אם באמה שיעור חזו"א, הרי אין רחבו של קטן בן ט' מתפשט עד כדי כך? אמה כשיעור חזו"א היא 60 ס"מ בערך, והרי אף גדול ממוצע אינו רחב כ"כ? צא ומדוד רוחבה של חולצה ממוצעת של אדם גדול ברוחב ממוצע, והיא פחות מ-50 ס"מ, ק"ו שאינו מגיע ל-60 ס"מ כלל וכלל! ולכן היה נראה מסברא שאף לסוברים בכל התורה כולה כשיעור חזו"א באמה, יודו הם ששיעור הטלית הוא באמה קטנה [ואף זה בריוח ורק בגדרי חומרות של "אנשי מעשה", שהרי השיעור ניתן לפי קטן בן ט', שהוא בודאי קטן יותר מאדם גדול באמצע שנותיו, ואדם גדול הוא פחות מ-50 ס"מ וכו"ל].

וא"כ תמיהה גדולה ניצבת לנגדי, שמרן החזו"א כתב באגרת (אגרות חזו"א ח"א אגרת י') ששיעור הבגד יהא 60 ס"מ, וכן נפרץ בעולם טליתות לציצית לפי שיעור זה, ואיני יודע טעמו של דבר?

ומענין לענין יש לציין, שבגמרא כסוכה ת. מבואר שרחבו של אדם ממוצע הוא אמה, "גברא באמתא יתיב". ויש מכאן ראייה עצומה לכאורה לשיעור רבי חיים נאה לעומת שיעור חזו"א, שהרי רוחב של אדם ממוצע הוא באמת כשיעור ר' חיים נאה, ואינו מתקרב כלל לשיעור חזו"א, וצ"ע, ואם רצונך להוכיח בזה באופן פשוט, צא לבהכ"נ שבו יש ספסלים של כסאות המחוברים זה לזה, מדוד את ארכו של הספסל כולו, וחלק זאת במספר הכסאות כדי לעמוד על רחבו הממוצע של כסא. ראה תראה שאין יותר מ-50 ס"מ לכל כסא, והרי לפנינו לכאורה ראייה חזקה ואיתנה לשיעור אמה קטן, וצ"ע.

סימן ה:

חידוש בשיטת החתם סופר בשיעור "כזית"

א. התמיהה

תמיהה גדולה תמהתי בדברי אא"ז החת"ס סופר זיע"א. דהנה בשו"ת (או"ח קכ"ז) עלה בידו כדברי הצ"ח, שהביצים שבזמן חז"ל היו פי 2 בגודלן מאשר הביצים שבימינו. ושלכן יש לשער מדת הרביעית, שהיא מדת ביצה ומחצה, בשלש ביצים שלנו. עם כל זה, במדת הכזית שהוא כחצי ביצה, כתב לשער לפי חצי ביצה של ימינו. וכן שיעור אתרוג שהוא כביצה משערין בכביצה של ימינו, עכ"ד.

מדוע את הכזית משערין בכביצה של ימינו? על כרחך, אין ההסבר בזה אלא כך. שיש לשער בכל דור, לפי פירות המצויים באותו הדור. וכפי שהחזו"א (או"ח לט א. וכן באגרות, קצ"ד) נקט כמוכרח בסברא. וא"כ א"ש. הרביעית, אע"פ ששוה לביצה ומחצה, אינה תלויה במהותה בביצים, אלא היא מדת גודל מסויים ובלתי משתנה. ולכן משערין בביצה ומחצה שבזמן חז"ל אבל מדת הכזית תלויה בפירות המצויים, ולכן משערין בכחצי ביצה שלנו. וזו סברת החת"ס.

אלא שתמיהה גדולה היא זו. שהרי אם בפירות זמנינו יש לשער, א"כ יש לקבוע השיעור כגודל זית המצוי, שהוא פחות מחצי ביצה? שהרי ברור מאד, שזיתים שבזמנינו קטנים מחצי ביצה. וא"כ ממ"נ, לא שייך שיעור "כחצי ביצה שבזמנינו". דאם רצונך לקבוע שיעור עפ"י הנפח שהיה בזמן חז"ל, מדוע לא נמדוד בביצים של חז"ל (הכפולות בגודלן). ואלא, רצונך לקבוע שיעור כפירות זמנינו, א"כ אינו תלוי אלא בזיתים, שהרי מהות השיעור הוא "כזית", ולא נאמר "כחצי ביצה" כלל כמהותו של שיעור, אלא שעלתה מידה זו כסימן בעלמא בבירורי הסוגיות של רבותינו בעלי התוס'. א"כ, "חצי ביצה שבזמנינו" הוא ממ"נ חסרת משמעות לגבי שיעור הכזית, ומדוע שיער בה החת"ס? וצ"ע.

ב. יישוב התמיהה.

יישוב תמיהה זו לא יעלה בידינו בדרכי ההכנה והלימוד, אלא בהכנת המציאות.

זיתים - פרי המצוי מאד בא"י אשר היא "ארץ זית שמן", פשוט אינו מצוי בהונגריה. וכפי ששמעתי מסבא שלי, שגר בהונגריה קודם השואה, שזיתים לא גדלו שם כלל וכלל, ואף היבוא היה מעט מאד, ונחשב כמעדן רק לעשירים מאד. יוצאי הונגריה אחרים העידו, שבהיותם שם לא ראו מעולם צורת זית מהי.

וא"כ א"ש. דלעולם, הגדר אכן תלוי בזית המצוי בימינו, אלא, שהחת"ס לא יכול היה לציין שיעור זה, דאיך יקיימו שומעי לקחו את פסק ההלכה, בזמן שלא ראו מימיהם את פרי הזית, ויתכן שגם החת"ס עצמו לא ראה פרי זה מימיו?! ולכן, אין דרך לציין להגדיר פרי שבימינו, אלא ע"י חצי ביצה שבימינו. ולכן פסק את אשר פסק.

ג. ולפי"ז יחודש...

אם כנים הדברים, עלה בידינו חידוש. שבאמת בזמנינו שהזיתים מצויים, גם החת"ס יודה שמשערין הכזית בגודל זית המצוי, ויש להתעלם לגמרי מחצי ביצה. וכפי שסבר גם החזו"א, דמעיקר הדין תלוי רק בזית בלבד, ואין מתחשבין בגודל חצי ביצה. ודו"ק.



הערות

בענין שאל קורה להעמיד עליה סכך והשאלה לאחר

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון צ"א ראיתי שהקשה הרב אפרים פישל הלוי סגל שליט"א קושיא חזקה על הפרמ"ג והמ"ב, שכתבו (בסימן תרלו) באחד ששאל לטי"ש להעמיד עליהם הסכך והוא השאלו לאחר יש לומר שהוי גזל, אין השואל רשאי להשאל ונעשה מעמיד הסכך בפסול, אלא אפילו להמכשיר מעמיד גזל גרע, [ונראה טעם הדבר למה חמור גזל מסכך פסול שהרי סוכה גזולה פסולה לא רק בגזל סכך אלא גם בגזל הדפנות והרצפה]. ועל זה הקשה מהרי"ף ב"מ שאף שאין השואל רשאי להשאל מ"מ אינו גזלן, וראיתו משוכר פרה והשאלה לאחר שאם יש עדים שמתה כדרכה השואל משלם לשוכר והשוכר פטור, ואם היה בדבר גזילה היה חייב מדין גזלן, וש"מ דלא סבירא לן כר"מ שסובר שכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן.

(א) והנה מה שהביא מחלוקת האחרונים ברעת הרא"ש בשואל טבעת וקידש בה אשה כלי רשות מהמשאל שבדיעבד יש סוכרים שמקודשת ויש סוכרים שגם בדיעבד אינה מקודשת.

ולענ"ד נראה שיש לבאר שגם להסוכרים שגם בדיעבד אינה מקודשת גם הוא מודה שאינו גזל, ומה שאינה מקודשת היינו טעמא כיון שיש איסור בדבר שוב אסור לאשה להשתמש בטבעת שקידשה וזה גורם שלא תהיה מקודשת, אכן עיקר דבר זה בשואל שהשאל לאחר אם בדיעבד אסור לשואל שני להשתמש בו אינו מוכרח, ויש לומר שאף שאסור לעבור על דעת בעל הבית אבל אין האיסור הזה מפקיע ממון של השואל השני שנעשו שלו לענין שימוש אין מפקיעין ממנו בגלל האיסור.

(ב) והנה מהנתיבות בסימן שמ"א סק"ג כתב שהדין שמבואר שם ס"ג שהמשאל פרה לחבירו ומת השואל הבנים משתמשים בה כל ימי שאלתה, וכתב הנתיבות שזה רק בנים הסמוכים על שלחן אביהם שבהם הדין שכל המשאל על דעת אשתו ובניו הוא משאל, אבל בנים שאינם סמוכים על שלחן אביהן או יורשים אחרים באמת אינם יכולים להשתמש בבהמה השאולה, ע"כ, וחזוין מדברי הנתיבות שאף שאין כאן גזל ומצד הממון יש ליורשים בעלות על הממון של הבהמה השאולה אף על פי כן אין ליורשים להשתמש כדי לא לעבור על דעת בעל הבית, ומעתה יש לומר שגם הכוונה ברעת הסוכרים שהשואל טבעת מחבירו ומקדש האשה אינה מקודשת אף שמצד בעלותה על הטבעת נעשית שלה אבל כיון שכפועל אסורה להתקטט בטבעת שאולה נמצא שלא נתן לה כלום וכמו שקדשה בגזל דמי.

אכן קשה לי על ביאור הגר"א שביור"ד (סימן רנ"ג סי"ב) מי שצריך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה אין בעלי חובות יכולים להפרע ממנו ממה שגבה בצדקה, ובביאור הגר"א שם (ס"ק י"ח) השיג על דין זה ח"ל ומ"ש שאומדן דעתא שלא נתנו לו ע"מ כן גם זה אינו דמ"מ וזה כבד והרי יכול לשנות לכל דבר כמ"ש פ' האומנים ע"ח ב' וכש"כ שזכה בהן בע"ח עכ"ל.

(ג) ולענ"ד קשה שאף שחכמים חולקין על ר' מאיר וסוכרים שהמעביר על דעת בעל הבית אינו גזלן אבל מ"מ גם הם מודים שאסור להעביר על דעת בעל הבית, שאם חכמים חולקין וסוכרים שכלל אין איסור לעבור על דעת בעל הבית א"כ מהיכן למד הרי"ף שזה שאין השוכר רשאי להשכיר ולהשאל אם עבר אינו גזלן משום שלא קיימלין כר"מ, והרי בשוכר ושואל לכו"ע יש איסור לעבור על דעת המשכיר והמשאל, אלא ע"כ שלדעת חכמים יש איסור לעבור על דעת בעל הבית ומ"מ אינו גזלן, הן אמת שצריך ביאור איהו איסור הוא זה ואולי איסור דרבנן, וצ"ע. ומעתה נראה שזהו טעמו של השו"ע שאין בע"ח גובה מצדקה שאומדנא שאין המנדבים רוצים שהצדקה תלך לפרעון חוב, ואף שמצד בעלות אין בזה

שיור שנגדירו כגולן, אבל כיון שאסור לעבור שוב אין בע"ח גובה, וכן יש לדרן בשוכר פרה מחבירו וכו' בע"ח של השוכר אם יכול לגבות הפרה ולהשתמש בה במשך זמן ששכרה השוכר, עכ"פ הגר"א סותר עצמו שבהע"ז דעתו שאין לאשה היתר להשתמש, וביו"ד דעתו שיש לבע"ח זכות לקחת צדקה, וצ"ע.

ד) והנה כדי ליישב את דברי הפרמ"ג והמ"ב יש לומר שיש לחלק בין שוכר לשואל, ששוכר אף שאסור לו לעבור על דעת בעה"ב ולהשכירה או להשאילה לאחרים מ"מ כיון שמצד הבעלות הם של השוכר בדיעבד כשעבר ונתן מה שיש לו זכה, ולכן השוכר פרה והשאילה לאחר מותר לשואל להשתמש בה, אבל השואל פרה מחבירו כיון שהשאילה בלי שכר בזה כיון שבעה"ב רצונו שלא ישאלנה בזה גם לחכמים אם ישאלנה יקרא גולן, וטעם החילוק הוא שבשוכר כיון שמשלם אין אומדנא רק על האיסור אבל אין האומדנא שמשירי בקנין השוכר שלא יהיה לו בעלות לענין ההשאילה או להשכירה לאחרים, אבל כשמשאל שאין השואל משלם והרי השאילה כמתנה לשואל וזוהו הולכין אחר אומדנא שמשירי בקנינו של השואל שאין לו לענין ההשאילה לאחרים, ועיין בסימן ר"ז ס"ד ברמ"א שכתב וז"ל ו"א דבמתנה דברים שבלב הוה דברים ע"כ, ולפי"ז שואל שהשאל לכו"ע דינו כגולן, ומיושב דעת הפרמ"ג, אכן א"כ קשה בנותן דינו לעני שיקנה בו חלוק לא יקח בו תלית מפני שמעביר על דעת בעה"ב וכל המעביר על דעת בעה"ב נקרא גולן ואם כדברינו שבמתנה לכו"ע המעביר על דעת הפסד"כ נקרא גולן והנותן צדקה לעני הרי הוא מתנה ולמה חולקין חכמים, ויש לומר שמ"מ כל שאין הפסד לבעל המתנה בזה חכמים חולקין על ר"מ, אבל בשואל שמשאל לאחרים שיש הפסד לבעל הבית שהרי גוף הפרה עדיין שלו בזה הולכין אחר אומדנא, וזוהו מיושב הסתירה בבאור הגר"א שכמשאל טבעת אין לו להשאילה לאחרים שאז לכו"ע נקרא גולן אבל בנותן צדקה לעני בזה אין הלכה כר"מ.

ה) עוד נראה ליישב דברי הפרמ"ג והמ"ב שיש לדרן כאומר לחבירו קח מתנה חפץ פלוני והלך המקבל ונתן המתנה לאדם אחר לפני שזכה הוא בעצמו כמתנה אם זכה השני, כגון ראובן שאמר לשמעון לך חזק וקני בית פלוני שלי והלך שמעון יאמר ללוי מתנה זו שראובן נותן לי אני נותן לך לך אתה חזק וקני אם קנה השני שהרי שמעון כל זמן שלא עשה קנין אינו שלו ואין לו אפשרות לתתו לאחר.

והנה בתשובת אבני מילואים סימן כ"ה שזה תשובה להנתיבות, והנתיבות בסימן קצב מתוכח עם האבני מילואים, ובהערות באב"מ אות א'. מבואר שדעת המעיר בראובן שאמר לשמעון לך חזק וקני מתנה והלך שמעון והזיק למתנה שדעת המעיר שחייב לשלם, וז"ל רכל שלא קנה המתנה חייב לשלם מה שהזיק למתנה כל שלא החזיק אין בו משום מחוסר אמנה ופשיטא שחייב על הנזק כשכבטלה המתנה, עכ"ל, וכנראה שהנתיבות דעתו בנותן מתנה והמקבל הזיק למתנה לפני שקנה בקנין שפסדו מלשלם, ונראה שסברת הנתיבות שאף שיכול הנותן לחזור בו מהמתנה מ"מ כל זמן שלא חזר בו יש לו רשות להזיק למתנה כיון שרוצה לתתו לו שוב אינו מקפיד על מה שמוזק.

ו) והנה מה שחקרנו בהלך שמעון המקבל ונתן ללוי שיחזיק בו נראה שלדעת המעיר באבני מילואים צריך לוי לשלם וחשיב גולן כיון שזכה בחפץ בלי רשות מהבעלים, אלא אפילו לדעת הנתיבות נראה שרק בנותן מתנה לגמרי שמשתבר שאינו מקפיד על זה שזיק שמעון למתנה, אבל במשאל שכדאי מקפיד שלא ישאלנו לאחר, שוב אם שאל שמעון חפץ מראובן ולפני שעשה שמעון מעשה קנין השאלו ללוי בזה כדאי לוי נקרא גולן, שהרי יש אומדנא שאין ראובן רוצה להשאילו, ושמעון כל זמן שלא קנה בקנין אין לו בעלות להשאילו, וממילא לוי גולן, ואפילו נאמר ששאלה היא מתנה מרעטת ואסור לחזור בו, מ"מ אין זה מתיר ללוי לשאול אותו ונחשב לגולן, כיון שראובן מקפיד בדבר, ולמ"ד בגמ' שאין משיכה קונה בשאלה רק ביקע בו, יוצא שגם אם שמעון משך עדיין אם השאלו לפני שהשתמש בשאלה לוי יחשב גולן, ומעתה יש לומר שהפרמ"ג מדבר ששמעון שאל לטי"ש אבל לא משכו ולא הגביהו ללטי"ש, ולכן כל שהשאלו ללוי לוי גולן הוא.

ז) עוד יש לדרן בשוכר שהשאל לאחר אם הסוכה כשרה, שאף שאינו גולן מ"מ כיון שיש איסור בדבר יחשב כמצוה הבא בעבירה, ואפילו נאמר שאיסור זה שאין השוכר רשאי להשכיר הוא איסור דרבנן מ"מ גם באיסור דרבנן מצינו שנחשב מצוה הבאה בעבירה, עיין פסחים לה"ב, שאין יוצאין מצה בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעצין שאינו נקוב, ועיין שם ברש"י ד"ה דמאי, ועכ"פ מדרבנן לא יצא, [ויש מקום לומר שמן התורה ג"כ לא יצא להסוכרים שמצוה הבאה בעבירה הוא דין תורה ודלא כתוס' סוכה דף ט' יש לומר שגם מצוה דרבנן אין יוצאין בה ודומה להדין איש הירא ורך הלכב שירא מעבירות דרבנן ג"כ חזר מהמלחמה, וכן אם אין האיש מנוקה מעוון אין המים בודקים את אשתו, עיין מל"מ פ"ב מסוטה ה"ח

ד"ה יש, וא"כ לכאורה מיושב דינו של הפרמ"ג, אכן נראה שאינו ישוב שהרי מצינו שבגזל קרקע ועשה סוכה הסוכה כשרה והנה אף שגם גזל קרקע עובר בלאו ולא תגזול, וכמו שפסק הרמב"ם, ומ"מ אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, ונראה שאין פטול של מצוה הבאה בעבירה רק אם חל על החפצא שם גזול אבל כל שבחפצא אינו נקרא גזול אף שהאיש המקיים המצוה עבר איסור מ"מ יצא ידי מצוה, והרי זה כקורע בשבת על מתו שמבואר בירושלמי שקיים מצות קריעה משום שהגברא עבר עבירה שקרע בשבת אבל אין החפצא עבירה, ומעתה נראה שגם איסור זה שאין השוכר רשאי להשכיר אף שהגברא עבר עבירה אבל אינה עבירה בחפצא שהרי החפץ שייך לשוכר או שואל השני.

ח) אכן יש לרדן שאין לו לברך על סוכה שהרי כך הדין בגזל קרקע ועשה סוכה, ואף העושה סוכה ברה"ר כתב המג"א שלא לברך, ולפי זה נראה שגם בשוכר שהשאל אין לברך על שני לברך על סוכה זו, וא"כ יש לדחוק שכונת הפרמ"ג שלא לברך על שואל שהשאל לטי"ש.

ט) וראיתי בדברי הרב המקשה שמחלק בין סתם שאלה לשאל לצורך מסוים, שכשאל לצורך מסוים כמו לטי"ש להעמיד עליהם הסכך סתמו שאל למשך ימי הסוכות ולכן אם השאלו לאחר אינו כגזול, אבל אם שאל חפץ סתם ומשאלו לאחר בזה נעשה גזול שהרי זה כמשמש יותר ימים ממה שאל ואז דינו כשואל שלא מדעת, ולענ"ד יש לעיין בזה שהנה נחלקו רש"י ותוס' בשבת קמ"ח שדעת רש"י שסתם הלואה שלושים יום אבל סתם שאלה אינה כך, ודעת ר"ת שגם סתם שאלה שלושים יום ולהלכה נראה שפסקו כרש"י, עיין מג"א סימן ש"ז סק"ד ובפרמ"ג שם, אכן לפי מה שנראה מלשון התוס' שבת קמח, א ד"ה שואל שלפי סברת רש"י יכול המשאל לתבוע בכל עת את השאלה, ומזה נראה שמ"מ שואל השאלה לשואל עד זמן שיתבענו, ולפי זה יתכן ששואל סתם ולא תבעו ל' יום יכול להשתמש בו אחר ל' יום עד התביעה, ואם שאלו לצורך מסוים אינו יכול להשתמש בו יותר ואם ישתמש גזול הוא כשואל שלא מדעת, ולפי"ז השואל סתם והשאלו לאחר אין השואל השני גזול שהרי כל זמן שלא תבעו קנוי הוא לשואל הראשון להשתמש בו.

י) אכן יש לומר שכיון שאין השואל רשאי להשאל וא"כ מה שמשאל לאחר עובר על דעת בעה"ב ולכן נידון כאילו תבעו ושוב אין לו בעלות להשאלו לאחר, משא"כ כששואל לצורך מסוים או לזמן כיון שקנאו ואין הבעלים יכולים לתבוע שוב כשמשאל לאחר אינו גזול, והנה בספר שיצא באחרונה על הנהגות הגרי"ז זצ"ל, מסופר שהגרי"ז שאל ספר מר' אליעזר סירקיס, והוא צוה לתת כל ספריו לישיבת שפת אמת, וכשנפטר מיד הלך הגרי"ז לארמו"ר ר' ישראל לבקש לו רשות ללמד בספר, ומזה נראה שדעת הגרי"ז שסתם שאלה מה שיכול להשתמש בו אינו כמו שהסברנו ששאלו עד זמן התביעה, שא"כ כל שמת המשאל הזמן נגמר כשיתבעו יורשיו או מקבלי מתנת שכיב מרע או יתבע הלוקח מהמשאל, ולא היה מקום לחשש, אלא ע"כ סובר שבאמת אינו משאלו רק לזמן מועט אלא שכל זמן שאינו תובעו יש להניח שדעתו כל רגע להשאלו מחדש, ולכן כל שמת שוב צריך רשות מיוחדת, וצ"ע, עוד יש לומר שחשש הגרי"ז שגם אם נאמר שהשאלו עד זמן התביעה מ"מ כשמת או מכר או נתן ואין היורש והלוקח יודע מזה שהשאל, בזה אנו תולין שמתחילה לא השאלו אלא עד זמן שהם אצלו יודע ויכול לתבוע, אבל כל שעבר לאחר והאחר אינו יודע מסתבר שלא השאלו ליותר זמן.

ולמן נחמיה גולדברג

תגובת הכותב

הנני בזה לרשום את אשר נראה לענ"ד לרדן בדברי הגר"ג גולדברג שליט"א, כתלמיד הדין לפני רבותיו. א) במש"כ כת"ר (באות ד') לחדש דכל דברי הרי"ף דבדיעבד לא הוי גזול כשהשאלו לאחרים, לא נאמרו אלא בשוכר שהשאל לאחר, אבל שואל שהשאל הרי השואל השני גזול הוא.

הנה אף דמסבא שפיר אפשר לחלק בין שוכר לשואל, וגם המשנה שהביא הרי"ף לראיה מיירי בשוכר שהשאל, מ"מ מדברי הטור והשו"ע (סימן שמ"ב ס"א) שהבאנו בקובץ הני"ל מבואר גם בשואל שהשאל לא הוי גזול, עיי"ש, ומקורם הוא מדברי הרי"ף הני"ל, וכמש"כ בב"י, וגם בלשון הרי"ף גופא משמע דקאי גם על שואל, שהרי כתב בזה"ל: "אין השואל רשאי להשאל ולא השוכר רשאי להשכיר הני מילי לכתחילה וכו'", הרי דקאי גם על הא ד"אין השואל רשאי להשאל".

ב) עוד כתב מע"כ (באות ו') לתרץ דברי הפמ"ג, דאיירי כאופן שראובן השאל לשמעון הלטי"ש לפני שעשה בו קנין שאלה לעצמו, והביא דברי המהרי"ז עניול בהגותו לתשובה באבני מילואים, דהמקבל

מתנה שהזיק המתנה קודם שעשה בה קנין לעצמו חייב לשלם כיון דעדיין אין המתנה שלו, וה"נ בהשאלה חפץ קודם שזכה בו, והשני גזלן הוא.

הנה לכאורה אפשר לומר דאין הגידון דומה לראיה, דשאני היכא שהזיק דכיון דלא היה לו עדיין שום קנין במתנה הרי הזיק חפצו של הנותן, אבל בנידון שנתן המקבל מתנה את המתנה לאחר קודם זכייתו בה, שפיר אפ"ל דנקנית המתנה לשני, דהרי זוכה בה מכח זכותו של המקבל, והיינו דזה פשוט שהמקבל יכול לעשות שליח לזכות עבורו במתנה, וגם פשוט דאחר שזכה בה המקבל יכול ליתנה לאחר, וא"כ גם כשנותנה לכתחילה לאחר באים הדברים כאחת, דהיינו שהשני זוכה בקנינו למקבל וגם זוכה לעצמו מהמקבל, ומקור לדברים אלו הם דברי הרמ"ה שהובאו בטור (אה"ע סימן ק"כ) דשליח לגרש שכותב הגט ונותנו לאשה, א"צ לזכות את הנייר לבעל קודם שיתנו לאשה, ואף דצריך הנייר להיות של הבעל, דבשעת הגירושין תזכה האשה את השטר לבעלה וגם תזכה לעצמה מבעלה, וזכות הבעל וגירושיה האשה באין כאחת.

וא"כ גם בשואל אפשר לומר כן, דאף אם השאלו לאחר קודם שזכה בדבר לעצמו, מ"מ אין השני גזלן, דבקנינו זוכה לשואל וגם זוכה לעצמו מכח השואל, והראני ידידי הרב יונה מילר רכ"ן משמע מדברי הגתיה"מ (סימן רצ"א סק"ל), עיי"ש ודו"ק, אמנם ליישב דברי הפמ"ג אפ"ל דלא ס"ל האי סברא דהקנינים באים כאחת.

ג) ומה ש"ל (באות ח') בדוחק דכונת הפמ"ג, דבכה"ג אף דהסוכה כשירה מ"מ אין לברך עליה, לענ"ד קשה לדחוק כן בדבריו, מאחר שכתב "דאין יוצא ידי חובתו".

ד) ובמה שהביא כ"ח (באות ט') החילוק שכתבנו [בשם האבני-מילואים] בין שואל לזמן לשואל סתם, וכתב לחקור בגדר זמן השאלה בשאל סתם לדין דקיי"ל כרש"י (וכנפסק בשו"ע סימן שמ"א ס"א), הנה הגתיה"מ (שם סק"א) כתב, "לדין דקיי"ל דסתם שאלה יכול לתובעו כ"ו שירצה, ממילא לא כלה זמן שאלתו עד זמן שתבעו, וחייב באונסין עד לעולם, וגם מותר לו להשתמש בו לעולם כל זמן שלא תבעו המשאיל", ומשמע מדבריו דהוי כשאלה לזמן ממש, והיינו דהזמן הוא עד שיתבענו, וא"כ לכאורה אין סברא לחלק בין שאלה סתם לשאלה לזמן לענין השאלו לאחר אם הוי גזלן, וכמו שחילק באב"מ, וגם לכאורה אף אי מת המשאיל לא כלתה השאלה, אא"כ נקוט הסברא שכתב מעכ"ח דבאמת כלתה השאלה אף בלא תביעה, כיון דכל כונתו של המשאיל כשהשאלו לא היתה אלא לכל זמן שיהיה החפץ ברשותו.

אמנם בחידושי הגר"ח (סטנסיל, סימן שמ"ב) כתב לדייק מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' שאלה ה"ה) דאם השאלו בלא זמן קצוב, כיון שיכול לתובעו בכל עת, הרי אין לשואל שום קנין בחפץ, דלא שייך קנין כזה שהמשאיל מפקיעו בכל עת שירצה, אלא ע"כ דלא הוי אלא נתינת רשות להשתמש בחפץ כל זמן שאין תובעו, ולפי דברי הגר"ח א"ש היטב חילוקו של האב"מ, דודאי דשואל בלא זמן אם השאל לאחר הוי השני גזלן, דהרי אין לשואל קנין בדבר דאז שייך לומר שמקנהו לאחר, דלא הוי אלא נתינת רשות, וא"כ רק לשואל נתן רשות ולא לאחר, דהרי מקפיד שלא ישאילנו לאחר.

ונראה גם דלפי מש"כ הגר"ח אם מת המשאיל, כיון ששייך מעתה ליורשים, תו ליכא לנתינת רשות דהמשאיל, דהא כבר אין החפץ שלו, ואסור לו לשואל להשתמש בלא רשות היורשים, וא"כ אתי שפיר הנהגת הגרי"ז (שהובאה באות י') לפמש"כ אביו הגר"ח זצ"ל.

אפרים פישל הלוי סגל

אם יוצאים מצוות צדקה בפחות משה פרומה

כבוד חברי מערכת הקובץ החשוב והנכבד באהלי תורה "בית אהרן וישראל", שלום רב. אפתח בתודה על שאתם ממציאים לי תמידין כסדרן את הקובצים מלאי הזיו ומפיקי הנוגה, כן יעורכם השי"ת גם להבא.

ברצוני הפעם להעיר על מאמרו החשוב של הרב ישראל ברונשטיין שליט"א (בגליון תשרי- חשון תשס"א) בעניני צדקה. בין היתר הוא דן שם האם יוצאים יד"ח מצות צדקה בנתינת פחות משה פרומה ומביא מכמה ספרים הדנים בזה, והיות שדנתי בזה גם אני בספרי "טעם הצבי" עה"ת כפר' ראה (עמ' צ"ח) ארשום אשר כתבתי שם דלכאורה משמע דאיכא לשיעורא דשו"פ מדאמרינן בגדרים ל"ג ע"ב אליבא דחד מ"ד דבנכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר אינו מחזיר לו אבידתו דקא מהני ל"י פרוטה דרב יוסף

דכי מהדר ל' אבידתו מיפטר מלמיתב ל' פרוטה לעני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ר"ן). משמע מלשון הגמ' דעכ"פ צריך ליתן פרוטה לעני כדי לקיים מצות צדקה (אבל אין להוכיח מעיקר הדין ולומר דכיון דאם ה' נפטר מן המצוה גם בפחות מפרוטה נמצא שלא נהנה אלא בפחות מפרוטה וזה אינו אסור במודר הנאה, זה אינו, דהא איכא למ"ד דיתור אסור במודר הנאה (והכי קיימ"ל ב"י"ד ריש ס' רכ"א) והרי כל ויתור לאו שו"פ הוא כמו שכתב בספר חידושי הרי"מ ב"י"ד שם), וכן משמע לכאורה מהא דאמרין בב"ק דף נ"ו ע"ב דרב יוסף אמר שומר אבידה כשומר שכר דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ל' ריפתא לעניא, והרי כתב הש"ך ז"ל בחו"מ ריש ס' ש"ג דנראה דלא הוי שומר שכר אלא אם כן שכרו שוה פרוטה יעו"ש, וממילא דמוכח דלא סגי להפטר ממצות צדקה בפחות מפרוטה, וכן יש לדחות ראי' זו דאפשר דהא דאיכא הנאת פרוטה כשומר אבידה הוא משום דבשעה שעוסק במצוה זו הרי גם אם יבואו כמה וכמה עניים יפטר מהם, והצטרפות כל הפטורים מנתינה כל שהיא היא המגעת לכדי פרוטה, ויעוין בתוס' בנדרים הנ"ל שהקשו אמאי בנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר אינו מחזיר לו אבידתו, ישיב לו אכילת הנאה להקדש אותה פרוטה וכו', ותירצו דלא מצי לדיין לדעת כמה פעמים פטור הוא על ידה ממייתב פרוטה לעניא יעו"ש, הרי דאנו דנין מצד דנפטר מכמה עניים ולא מכח שנפטר מנתינת אחת בלבד, וכמו כן נימא לענין הא דשומר אבידה חשיב שומר שכר, ומיהו מלשון הגמ' בנדרים אכתי משמע דלא מיפטר ממצות צדקה אלא בפרוטה דאי לאו הכי אמאי נקט הגמרא לשון פרוטה.

אולם יש להביא ראי' דמצות צדקה אין לה שיעור למטה ומיקיימא מצוה זו גם בפחות מפרוטה מהא דאיתא בריש מסכתא פאה אלו דברים שאין להם שיעור הפאה כו' וגמילות חסדים, ובירושלמי שם אמרינן לענין גמ"ח, דהא דתימר בגופו אבל כממונו יש לו שיעור ואתיא כי דמר ר"ש בן לקיש בשם רבי יוסי בן חנינא כאושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה, והר"ש ז"ל במשנה. הביא רביר הירושלמי וכתב דיתכן לומר כאלו לומר בירושלמי דלא מתוקם גמ"ח רמתניתין כממונו למאי דפרישנן דמתניתין איירי מדאורייתא (והיינו כדכתב בפירוש הרא"ש שם בהירושלמי מפרש תקנת אושא אבל המשנה יכולה להתפרש גם על גמ"ח בממונו), והנה בהגהות תוספות חרשים במשניות כתב ככוונת הר"ש דמדאורייתא אין לגמ"ח שיעור למעלה שרשאי לבזבז כמה שירצה (אבל מתקנת אושא אין לבזבז יותר מחומש), אבל למטה יש לו שיעור שלא יפחות ממעשר כדאיתא בספרי עשר תעשר לרבות פרקמטיא, אבל בתוספות רעק"א ז"ל שם נחלק עליו וכתב דהמשנה חשבה רק מה שאין לו שיעור גם למטה כדכתב הר"ש להדיא, וכוונת הר"ש הנ"ל דמדאורייתא גם למטה אין לו שיעור דמה דדרשו בספרי עשר תעשר לרבות פרקמטיא היינו אסמכתא בעלמא, וסיים שם בתוספות רעק"א דזה ברור, יעו"ש כל זה, ולפי זה הרי מבואר דצדקה אין לה שיעור למטה כלל ומיקיימא המצוה גם בפחות מפרוטה, דאי הוה בעינן שיעור פרוטה לקיים מצות נתון תתן מה בכך דדרשת הספרי לא הויה אלא אסמכתא הלא אכתי על כרחך יש לגמ"ח כממונו שיעור למטה, ויעוין בשטמ"ק ב"מ דף מ"ו ע"א (הובא בהגהות תורתן של ראשונים לירושלמי שם) שכתב בשם הרא"ש דממה דאיתא בירושלמי (אינו לפנינו) דתרומה אין לה שיעור למטה משמע דהא דחטה אחת פוטרת את הכרי הוא בשאינה שוה פרוטה דאי בעינן שו"פ אם כן יש לתרומה שיעור למטה יעו"ש, והכי נמי אם נימא דשיעור נתון תתן הוא דווקא בפרוטה הרי יש לגמ"ח כממונו שיעור למטה גם אם נימא דדרשת הספרי לא הויה אלא אסמכתא, ומוכח לפירוש הרעק"א ז"ל דצדקה אין לה שיעור כלל למטה.

אודה לכם אם תמצאו לנכון להדפיס דברי אלה בקובצכם, והנני בברכה להצלחה רבה במלאכתם מלאכת הקודש.

צבי יצחק אברמוביץ

רב הקריה החסידית בחצור הגלילית

בעניני צדקה

לכבוד מערכת הקובץ התורני החשוב "בית אהרן וישראל", שלו' וברכה!

אחרי מבוא הברכה והשלו' כראוי וכיאות למעכ"ת, בגליון צ"א עמוד ע"ד נתפרסם מאמרו הנפלא של הרב ישראל ברונושטיין שליט"א בעניני מצות צדקה. כהשלמה למאמרו, חושבני שכדאי להוסיף ולפרסם את ההלכות הבאות:

א. כשנותנים צדקה, צריך לתת אותה בסבר פנים יפות. במידה והאדם נתנה בסבר פנים רעות, אפילו שנתן סכום גדול של כסף, הוא מפסיד את זכות מצות הצדקה (שולחן ערוך ו"שך - יורה דעה סימן רמ"ט סעיף ג' סק"ה).

ב. טוב לתת צדקה לפני כל תפילה מתפילות היום, שנאמר (תהלים י"ז ט"ו) "אני בצדק אחזה פניך... (שולחן ערוך ו"שך שם סעיף י"ד סק"י).

ג. סגולה בדוקה ומנוסה להינצל מכל צרה ומכל דבר רע, לתת צדקה לעילוי נשמת רבי מאיר בעל הנס, ובזמן נתינת הצדקה יש לומר פעמים "אלהא דמאיר ענני" (שדי חמד - אסיפת דינים מערכת ארץ ישראל אות ז', ועיין במסכת עבודה זרה דף י"ח).

ד. לפני הדלקת נרות שבת, טוב שהאשה תתן כסף לצדקה. כמו כן, טוב שהאשה תתן צדקה לפני הפרשת חלה ולפני טבילת מצוה, והסימן לכך: חני"ה - חלה נדה הדלקה (קיצור שלחן ערוך סימן ע"ה סעיף ב', בן איש חי - שנה שניה פרשת לך - לך אות ו').

ה. המשנה ברורה (סימן תקס"ו ס"ק י"ב) כותב: מנהג ליתן צדקה במנחה דתענית, דאגרא דתעניתא צדקתא. ויש נוהגין לשער מה שהיה אוכל ביום התענית, ליתן לעניים בערב, עכ"ל. מנהג זה הוא על פי מה שנאמר בגמרא (ברכות דף ו' ע"ב ובסנהדרין דף ל"ה ע"א) "אגרא דתעניתא צדקתא".

מתי זמן נתינת הצדקה בתפילת מנחה, לפני תחילת התפילה, בסיום התפילה, לא נתבאר בפירושו במשנה ברורה. אך זה כן כותב שם המשנה ברורה בשם הפרי מגדים (משבצות זהב אות ג') שאין ליתן את הצדקה בעת חזרת הש"ץ, כי זה מבלבל את השומעים וצריך לשמוע את מה שהש"ץ אומר בחזרת בחזרת התפילה. ובזמן קריאת התורה גם כן אין לתת את הצדקה, כך כותב שם הפרי מגדים בהמשך דבריו, מכיון שזה מפרע לציבור המתפללים לשמוע את קריאת התורה. ומסיים שם הפרי מגדים שהנכון ביותר לתת את הצדקה לאחר קריאת התורה.

לעניות דעתי נראה להוסיף על דברי הפרי מגדים הנ"ל, שראוי ונכון לדקדק לתת את הצדקה עד לפני קריאת ההפטרה שבתפילת מנחה. וזאת לאור דברי התוספות (מגילה דף כ"א ע"א ד"ה הקורא), וזו לשון התוספות: "והטעם שמפסיד במנחה בתענית ולא בשחרית, משום דכתיב בה' שמרו משפט ועשו צדקה' ואגרא דתעניתא צדקתא לעת ערב, ומשום הכי נכון לאומרו בערב אחר שעשו צדקה".

היוצא לנו, זמן נתינת צדקה בתענית, הוא בתפילת מנחה, לא בזמן קריאת התורה ולא בזמן חזרת הש"ץ, ויש להקפיד לתת את הצדקה עד לפני קריאת ההפטרה.

ואסיים בכרכה מרובה לכל פעלכם הטוב, ושתזכו עוד רבות בשנים להפיץ את תורת השי"ת, מתוך רוב נחת ושמחה וכל טוב.

הכותב וחותם לכבודה של תורה,

הרב אברהם יוסף שוורץ

רב בית הכנסת "בני ציון" רמת גן

ומחבר הספרים "ברכת איש" "ההלכה שבפרשה"

ניקוד הבי"ת בברכת להתעטף בציצית

מאמר בענין זה - שנכתב בטוטרד - מאת הרב יחיאל גולדהבר שליט"א נתפרסם בקובץ בית אהרן וישראל שנה ט"ז גליון א' (צ"א) תשרי - חשוון תשס"א.

הוא מסיים את מאמרו בלשון זה: "ושבשתא כיון דעל על, כי הרב יחיאל אברהם זילבר שליט"א נגדו אחריו בספרו "בירור הלכה" מהדורא ג', ב"ב תשנ"ה (ואמנם תיקן כמה מטעויותיו) ולבסוף רושם: ככל זה סמכתי על הספר "ציצית והלכה פסוקה".

ברצוני להעיר שהרישום "ככל זה סמכתי על הספר ציצית והלכה פסוקה" אינו מתייחס לכל הבירור ההלכתי שבבירור הלכה, אלא אך ורק למקורות שבד"ה "יוכן פסקו".

מסקנתי אינו "שבשתא", אלא הוא כמסקנת המשנה ברורה שהקדמתי בבירור הלכה: "ס"ק י': להתעטף בציצית - בשו"א תחת הבי"ת (רוב אחרונים - שער הציון). לא פירשם, משום שכבר נתפרשו

בבאר היטב ושערי תשובה שבחיבור המשנה ברורה; לכוש ושיירי כנה"ג ועולת תמיד ומהר"ם דלונזאנו ע"פ דקדוק ומהר"ם זכותא ע"פ הסוד ומחזיק ברכה ודלא כהב"ח.

אם הרב יחיאל גולדהבר שליט"א צודק בסיכומו שבאמת רוב אחרונים ס"ל כאדונינו הב"ח, היה יכול לסכם כן, אבל לא היה לו לכתוב על הסיכום ההפוך של המשנה ברורה שהורחב בסייעתא דשמיא על ידי הרב צבי כהן שליט"א ואנוכי הצעיר שהיא "שבשתא".

ברגשי כבוד והוקרה
יחיאל אברהם זילבר
 בעל בירוור הלכה

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל שלוכט"ס. בגליון צ"א עמ' קה האריך הרב יחיאל גולדהבר שליט"א להביא דעות האחרונים אם לומר "להתעטף בציצית" בשו"ת או בפת"ח. ויש להוסיף שגם דעת בעל מטה אפרים באלף למטה לסי' תרכה סמ"ו סקע"ו, לומר בציצית בשו"א ע"ש.

והנה יסוד האומרים בפת"ח תלוי בשני דברים:

א. האם ראוי להיות הכי"ת בפת"ח מחמת הפסק סוף פסוק - והוא דעת המדקדק ר' זלמן הענא בשערי תפלה שלו סי' שיז. ואע"פ שמקצת גדולים העתיקו כלל זה, הנה טעם זה ליתא - רמאות פסוקים מעידים היפך כללו זה, וכמו שהשיגו עליו מכבר - ואי אפשר להכחיש מה שעינינו רואות בכל ספרי התנ"ך.

ב. שצריך להיות הפת"ח להורות על ה"א הידיעה, והוי כמו להתעטף בהציצית. וכל אחד נותן טעמו ונימוקו למה שראוי להיות בה"א הידיעה.

וצ"ע שהרי בגמ' מנחות מג ע"א: "רב אדא בר אהבה רמי חוטי וקא מברך לעשות ציצית" - ולא "הציצית". וכן הוא בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג בנוסח הר"ש סיריליאו וכן העידו הראשונים בשם הירושלמי - ע"י השמטות הירושלמי קרוב לסוף פרק ט' ברכות (ולפנינו בירושלמי קיצרו והדפיסו "וכו"). ורב נחמן בבבלי רק פליג לענין שאין מברכים על העשיה, אבל לא על נוסח הברכה. ועי' סי' ח' סעיף ו' בהגהת הרמ"א דמברכים על טלית קטן: "על מצות ציצית" - לא "הציצית". הרי בהדיא שאין כאן ידיעה בברכת ציצית, יהיה מאיזה טעם שיהיה.

והאחרונים כתבו טעמים שונים לידיעה, דכא לאפוקי ציצית שאינם של מצוה, או לאפוקי מציצית פסולים. והנה לדבריהם צ"ע למה רוב ברכות המצות הם בלתי מודעים: להניח תפלין, לקבוע מזוזה, לעשות סוכה (לשיטת הירושלמי כדאיתא בירושלמי שם וכן הוא במנחות סוף מב ע"א - ושמע מינה דגם יש לברך לישב בסוכה בשו"א אע"פ שבפסוקי סוכה איתא בסכות בפת"ח), על נטילת לולב, לשמוע קול שופר, על מקרא מגילה, לעשות מעקה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, להפריש חלה או תרומה, לעסוק בדברי תורה, המלמד תורה לעמו ישראל, על טבילת כלים, לקרות את הלל (לפי הרבה מהנוסחאות הקדמוניות - אך לפי הנראה רובם גורסים ההלל). ולמה כל אלא אינם צריכים ידיעה להורות שמדובר בכשרים ובשל מצוה. אך מצינו מעט בה"א הידיעה: על המילה, על הטבילה, על השחיטה, על פדיון הבן, על ספירת העומר, נותן התורה. וכאמת כבר כתב הריעב"ץ בלוח ארש סי' ש"ס שדרך לשון חז"ל הרבה פעמים לקצר בה"א הידיעה - ולפי זה נפל כל יסוד סברתם לומר בציצית בפת"ח. ואין לנו אלא לשון הברכה כמו שתיקנוה חז"ל.

והריני להעיר שבסוף דברי הרב הגר"י גולדהבר שליט"א כתב, ששבשתא כיון דעל על, ובכירור הלכה תליתאה סמן "בכל זה" על ספר "ציצית והלכה פסוקה". ולא דק בלשונו, שהרי הרואה בפנים הספר יראה שבעל "כירור הלכה" שליט"א כתב לשונו הנ"ל רק על קטע קטן מתוך כירור בן שני עמודים, והשאר טרח לברוק בעצמו כדרכו.

ד. יצחקי

כולל חזון איש, בני-ברק

בענין השותה מים כדי שלא יצמא אח"כ

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" שלום רב.

ראשית יש לשבח את הקובץ הנפלא באיכותו שהוא אכן בית גדול לתורה. הרב ש"ז מרק בגליון א (צ"א) במאמר בדין השותה מים כדי שלא יצמא אח"כ חקר האם צריך הנאה בשתייה או שהנאת ריון צמאוננו העתידי היא הנאה מחייבת ברכה והביא ראיה מב"י א"ח סי' ר"י "דברכה... באכילה תליא... והיינו הנאת מעיים" ורצה לדמות הנאת מעיו להנאה שבריווי צמא, ובמחילה נראה שאין לדמות את שתי ההנאות הללו, שהביטוי הנאה יש לו שתי משמעויות שונות האחת הרגשה שבחושים והשנייה תועלת-רווח שלא דווקא מורגש בחוש, כגון טובת הנאה שהיא תועלת שיש לבעל הטובה, לעומת מצוות לאו ליהנות ניתנו שמתייחס להנאה חושית, ומסתבר שברכות הנהנין הן על הנאת החוש (וסימן לכך ברכות מג ע"ב שלחוש שאינו גופני - הריח נצרך פסוק מיוחד לחיוב ברכה). הרש"ז מרק דימה כאמור הנאת החוש של מעיו - שבע, להנאה של תועלת שלא יצמא אחר כך אך זו האחרונה אינה דבר בחוש כרגע ורק דחיית הצער שלאחר זמן.

וכך נראה מדברי שער הציון סי' ר"ד ס"ק ל"ד (גם בביה"ל כ"כ בלשון פחות מפורשת) "דבמים אם אינו צמא אין לו הנאה כלל מהם וא"כ כל שהוא "מרגיש" הנאה מהשתיה צריך לברך", כתב מרגיש - שכאמור אינו שייך לדחיית צמאון רגש בחוש, ובלשון הווה הנאה שכרגע ולא שמתגלה לאחר זמן. הגם שהרש"ז ציין בסוף דבריו שהם בדרך מו"מ בעלמא, יש ללמוד מכאן דעת מרן המשנה ברורה בענין. עוד יש לציין שלאחרונה דנו בזה והעלו שלא לברך הגרוח"ד הלי זצ"ל בשו"ת מים חיים ח"א סימנים ז' וע"ב (שם הביא ספר דבר המשפט לר"ח כהן המחייב לברך) והסכים עמו הגר"ע יוסף שליט"א בספרו הליכות עולם (על בן איש חי) ח"א פרשת בהר בחוקותי אות א.

בברכת התורה
אחיה שלמה אמיתי
רב שדה אליהו

תגובת הכותב

א. מש"כ לחלק דמברכים על הנאת החוש, ואילו הנאה שלא יצמא אח"כ אינו אלא טובת הנאה, לעינ"ד אין זה מוכרח לדחות מש"כ ליישב דעת האמרי אמת והדע"ק, ואכתי י"ל דמכיון שירגיש אח"כ את השתייה יהיה לו מזה או הנאת החוש שהוא הרוות צמאון, וממילא מברך בשעת השתייה מכיון ששתייה זו יש לה חשיבות של שתייה, כדחזינן מדברי הבי"י סי' ר"י דמברכים על הנאת מעיים כדכתיב ואכלת ושבעת, וחזינן דמברכים עכ"פ על חוש "השובע" ולא על מה שמרגיש הטעם בפיו, ומכיון שיש לזה חשיבות של שתייה, הוא נכלל בחיוב שחייבו חכמים לברך על השתייה בשעת השתייה.

ב. גם מש"כ דאין מברכין אלא על הנאה חושית יל"ע בדבר, ויעוין מש"כ במנחת שלמה ח"א עמוד ק"ל ח"ל: דכמו שאסור ליהנות מן העוה"ז הנאת גופנית בלא ברכה וכו', כמו כן צריך הוא להודות ע"ז שהקב"ה המציא לו אתרוג כדי לצאת בו מצות אתרוג, אלא ידוע הדבר שלא על כל מיני הנאות תיקנו חכמים לברך וכו', אמנם כ"ז דוקא לענין זה שלא תיקנו לחדש בזה טופס של ברכה, וכו', עכ"ל המנחת שלמה, ולפי"ד יתכן דה"ה בני"ד כל שהוא לצורך צמאון שיש ע"ז שם שתייה הוא בכלל תקנת הברכה שתיקנו בברכת שהכל ושפיר יכול לברך על מה שמרויח שלא יהא צמא אח"כ מכיון שהוא בכלל שתייה לא פטרוהו חכמים.

ג. ומש"כ להכריע בזה לדינא מדברי השעה"צ תמוה, דהרי ע"כ לדעת האמרי אמת והדע"ק צ"ל דאם שותה לצורך שלא יצמא אח"כ הוא בכלל השותה מים לצמא, והרי השעה"צ קאי להוריא במי שאינו שותה לצמא, והיינו כשאינו מתכוין לצורך צמא, דכל דברי השעה"צ קאי לבאר דבריו שכותב במשנ"ב סק"מ דלאו דוקא לצמא ממש אלא בסתמא כל שהח"ך נהנה מברך, וע"ז מוכיח בשעה"צ דאפי' כשאינו לצורך צמא ג"כ מברך כשמרגיש הנאה, וזה כבר מיקרי הנאה.

ד. ומה שהביא מדברי הרבנים שהסכימו שלא לברך, אכתי אין הדין מוכרע ואכתי הוי ספיקא לכאורה, מכיון שהאמרי אמת פסק לברך וגם הרע"ק מסתפק, ובלא"ה לא נפיק מספיקא דהרי בדע"ת למוהרש"ם כ' שלא לברך, ולכאוי אפשר דמכיון שהאמרי אמת פסק לברך, והמוהרש"ם שכי' שלא לברך צע"ק בדבריו מכיון שהוא העתקה מלשון הרע"ק ובדע"ק מצדד לברך, אולי אפשר דיש לחוש לדבריו, וליזהר לכתחילה לצאת מהספק ולברך על דבר אחר ולכוין לצאת את הברכה על המים.

ויש לציין שראיתי בספר ברכה אחרונה [חלק ברכת בורא נפשות], פרק ח' הערה י-יא שהביא מדברי כמה פוסקים בזה, ובשם הגר"ש וואזנר בשיעורו הביא שבדאי צריך לברך. ולמעשה צ"ע אם נכון לחוש לכתחילה לצאת מהספק ולברך על דבר אחר וכדו'.

שלמה זלמן מרק

ביתר ת"ו

בענין הנ"ל

החיים והשלום לכבוד מעלת מערכת קובץ באו"י שליט"א.

בראשית הנני מודה לכם ע"ז שהכנסתם דברינו בגליון תשרי חשון, ועל של עתה באתי אודות מאמרו החשוב של הרב שלמה זלמן מרק שליט"א אודות השותה מים כדי שלא יצמא אח"כ אם חייב לברך, והאר"ך בזה בטוטור"ד, ומאחר ואף אנו דיברנו בזה בספרנו אדרת תפארת ח"ב (סימן ו) ש"ל לפני כמה שנים הריני להביא בזה בפניכם את עיקרי הדברים, עם קצת הוספות, ומיניה מע"כ הרב הכותב ומנאי תסתיים שמעתתא, והנלע"ד כתבתי.

נראה שאף אם שותה מים משום צמאו שלאחר זמן אין מברך על שתיתו מכיון שיש לומר שאין הוא בגדר של שותה מים לצמאו שמברך על שתיתו בכה"ג כדאיתא בשו"ע (סימן ר"ד סעיף ד') דסוף סוף בכה"ג הרי בשעת שתיתו אין הוא צמא. ואף שראיתי להגאון בעל לב שומע בספרו שו"ת דבר המשפט (סימן ד' אות ב') שהאר"ך בזה והעלה שאף בכה"ג שותה מים משום צמאו שלאחר זמן מברך ע"ז דדעתו משום צמא והו"ל בגדר של שותה לצמאו, ועיקר ראייתו מהמבואר בראשונים וכן בשו"ע (סימן קע"ד) שבכדי לצאת י"ח של המחלוקת אם יש לברך על מים שבתוך הסעודה ישב קודם הנטילה במקום אכילתו ויברך על המים על דעת לשתות בתוך הסעודה, ומסתימות דבריהם נראה שיעשה כן אף בכה"ג שאינו צמא, וע"כ לומר דאזלינן כתר דעתו בעת השתיה דכיון דמה ששותה עכשיו הוא לצורך צמאו העתיד, לצמאו קרינן ביה, וכן הביא בשם ספר נהר שלום (סימן ער"ד) שכל שצריך לשתות משום מים הבאים בתוך הסעודה לצמאו קרינן ביה, ולומר כן גם בדעת המהר"י צמח בנגיד ומצוה (דף י"ז רע"ב). וע"ש. (ותשובתו זו נשלחה להגאון בעל פתה"ד, שכתב שם שראה בדב"ק ח"ג סימן שכ"ו וכו' ויבוקש הדבר ונמצא בפתה"ד. וזה כהשערת המו"ל שם שלא יכל לברר אמיתות השערות מכיון שספר פתה"ד לא מצוי אצלם לראותו ולדעת שם מחברו ע"ש), אפילו הכי נראה שדבר זה לא יצא מכלל ספק דהרי בדבר המשפט גופא כתב בשם ספר מזמור לאסף (דק"ח ע"א) וספר פת לחם (קט"ז ע"ב) שאין לברך בכה"ג. ע"ש. גם מ"ש להוכיח מהראשונים והשו"ע דמשמע מדבריהם שאף כשאינו צמא יכול לעשות את התקנה לשתות מים קודם הסעודה ולברך עליהם ולפטור בזה את המים שבתוך הסעודה, אין זה מוכרח, וכבר מצינו להרבה אחרונים שכתבו להדיא שיעשה תקנה זו דוקא אם הוא צמא, עיין בביאור הלכה (סימן קע"ד), ולהמגיה בספר חסד לאלפים (סימן קע"ד אות ד') ובבא"ח (שנה א' פרשת נשא הלכה ה') ועו"ש (ש"ר פרשת בהר בחקתי הלכה ג') ובכף החיים (סימן קע"ד ס"ק מ"ט) ובשו"ת יבי"א ח"ה (חאו"ת סימן י"ח אות ח'). ע"ש. ומדבריהם נראה ברור שאף בנד"ד לא יברך, וגם בדבר המשפט גופיה כתב בסוף דבריו שזה דוקא אם יסכים לדבריו הפתה"ד, ואין לנו גילוי אם הסכים לדבריו, אלא שיש לומר שכתב כן רק מדרך ענוה עיין בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן ט"ז אות מ"ו). ע"ש.

ונוסף לזה דעת המהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן ר"ד) שדן להדיא בנד"ד ודעתו נוטה שלא לברך בכה"ג ע"ש. וכן העלה בשו"ת שבת הקהתי ח"א (סימן צ"ו) וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סימן ע"ו) בשם שו"ת מים חיים ע"ש וכ"כ בספר הליכות עולם ח"א עמודים (שנה שנב) שנדפס הלום וע"ע בזה בשו"ת מגיד תשובה ח"ד (סימן ב) ע"ש וע"ע בקובץ שולחן מלכים (שנה ב' גליון א' עמוד נ"ז ונ"ט)

(אלא דמ"ש שם דאולי יש להתלמד לנר"ד מדברי היעב"ץ בשבת (מא.), לע"ד אין משם שום גילוי לנר"ד) ותשובה מוצאת למ"ש בספר רוח חיים חרדא בחלק השו"ת (סימן ג') שיש לברך בכה"ג. ע"ש. וזוה נפשט ג"כ מה שהסתפקו בספר תורת היולדת (מה"ק עמוד ש"ט) באשה מעוכרת שאינה צמאה אלא ששונה בשביל הצמא המעותד של פרי בטנה. ע"ש. דהרי אף בצמא המעותד שלה עצמה אינה מברכת, וכנ"ל, וכ"ש בצמא המעותד של בנה שלא תברך. ובאור תורה (אייר תשנ"ד סימן צ"א) האריך בזה והעלה שגם על מים ששונה בכדי למנוע התייבשות צריך לברך, ומפרש כן בדעת התוס' והרא"ש בברכות (מ"ד): והארין. ע"ש. ולדידי ברור ופשוט שאין שום גילוי בדברי התוס' והרא"ש בדין זה, ומ"ש התוס' ח"ל: ודוקא מים שאין לו הנאה מהן בעל ענין מברך ואפילו חנקתיה אומצא וכו', כוונתם שדוקא במים שאם אינו צמא אינו מברך מכיון שאינו נהנה בכה"ג אבל שאר משקין שכל פעם ששונה מהם בין אם צמא בין אם לאו הוא נהנה משתייתו יש לו לברך אף באופן שחנקתיה אומצא, שאף בכה"ג הוא נהנה. וזהו ג"כ ביאור דברי הרא"ש שם. ואיזה גילוי יש בדבריהם לנר"ד דמה שנפרש בגמ' בגדר של שונה לצמאו נפרש בדבריהם. עוד כתב שם להעיר על דברינו הנ"ל שנתייענו מדברי הרכה אחרונים שכתבו שיש לעשות את התקנה של שתיית מים קודם הסעודה דוקא אם הוא צמא ששם אינו משום צמאו אלא לצאת מידי מחלוקת. ע"ש. והנה דברינו בנויים ומיוסדים עפ"י שיטתו של שו"ת דבר המשפט הנ"ל, דפשיט"ל שכאשר שונה לפני הסעודה הו"ל בכלל השונה לצמאו שלאחר זה, עש"ב. והכי מסתברא דהרי אף שעושה כן מפני המחלוקת זהו מה שהכניסו מעיקרא למעשהו זה, אולם עצם המעשה הוא לפטור את המשקין שבתוך הסעודה וכל שצריך לשנות משום מים הכאים בתוך הסעודה כתב בספר נהר שלום (סימן ער"ד) הובאו דבריו בשו"ת דבר המשפט הנ"ל דהו"ל בכלל שונה לצמאו. ע"ש. (זהו לשיטתם דס"ל דאף לצמא שלאחר זמן הו"ל בכלל השונה לצמאו) ועיין באו"ת כסלו תשנ"ג סימן ל"ח ועו"ש חרדש טבת סימן נ"ג ועו"ש חרדש אייר סימן ק"ח מ"ש בזה ע"ש) ומ"מ ארווחנה בדברי שו"ת דבר המשפט (הנ"ל) להבין טעמו של דבר אליבא דהסוברים שיעשה את התקנה הנ"ל אף בזמן שאינו צמא שתמה ע"ז בספר בירך את אברהם (דכ"ט סע"ב) הבי"ד בשו"ת יבי"א (הנ"ל) שצ"ע למעשה שאין יברך בשעה שאינו נהנה. ע"ש. משמע שסובר שלדעת הסוברים, שיכול לעשות תקנה זו אף בשאינו צמא למים הוא משום שהתירו לברך ברכה לבטלה בכדי לצאת מן הספק וכ"נ מדברי שו"ת יבי"א (הנ"ל) וכ"כ במפורש בשם שו"ת מנחת חנן ח"א חאו"ח (סימן י"ג). ע"ש. והאמת יורה דרכו שקשייתו של ס' בירך את אברהם היא קושיה גדולה דלא מסתבר שיתירו לברך ברכה לבטלה בכדי לצאת מן המחלוקת. אולם לפי האמור והמבואר בדבר המשפט נחא דשפיר הו"ל בכלל שונה לצמאו. וכ"כ נחא אליבא דכ"ע הקושיה שהובאה בדברי המהדיר לשו"ת בנין ציון ח"א (סימן י') שרצה להוכיח מהתקנה הנ"ל שאף אם שונה מים שלא לצמאו מברך ודוקא בחנקתיה אומצא אינו מברך. ע"ש. וע"ע בשו"ת בנין ציון ח"ג (סימן ז') מ"ש לפלפל בזה. ע"ש. ולפי האמור ממנ"פ נחא דלפ"ד הדבר המשפט ודעימיה, מה שמברך כאן אף שאינו צמא כעת הוא משום צמאו שלאחר זמן. ולדעת רוב הפוסקים החולקים ע"ז הרי ס"ל שתקנה זו אמורה דוקא בצמא וכנ"ל (וכן נקטינן שכל ששונה מים שלא לצמאו אף בלא חנקתיה אומצא אינו מברך עיין בשו"ת בנין ציון (הנ"ל) ובביאור הלכה (סימן ר"ד סעיף כ') ובספר כרם יעקב (סימן י"ג אות א') ע"ש). ועלה בידינו שאף אם שונה מים משום צמאו שלאחר זמן אין מברך עליהם משום שם ברכות.

ואגב דאיירי בדין שונה מים שלא לצמאו הנני לציין לחידושי הגר"א בברכות (מה). שאף בברכה אחרונה יש להזהר שמה די לו בפחות מרביעית ומה ששונה אח"כ אינו לצמאו, דבברכה אחרונה צריך שיעור דגבי מים דוקא כששונה לצמאו צריך לברך. ע"ש. והיינו דאף שהיה צמא קצת למים וברך עליהם ברכה ראשונה ששונה מים לצמאו ואין שיעור לברכה ראשונה מ"מ לגבי ברכה אחרונה שיש שיעור ומכיון דבעינן במים שחיה לצמאו בעינן שישתה רביעית לצמאו וכאן שלא שתה רביעית לצמאו גם ששתה במציאות רביעית אינו מברך ברכה אחרונה, וכ"ז לאפוקי מ"ש באז נדברו ח"י"א (סוף סימן ה') שאף בכה"ג יש לברך ברכה אחרונה ע"ש. ואשתמטיה דברי הגר"א מ"ש באז נדברו ח"י"א (סוף סימן ה') בשו"ת רבכות ח"ח (סימן תד) ולומד כן גם כדעת הביאור הלכה (סימן רד כד"ה השונה) ע"ש ומה שישכח הרב שלמה ולמן כאן ממנהג העולם שאין מקפידים דטוף טוף יש כאן שלא יצמא וכו' ע"ש לפי מה שאנו חוששים לסב"ל בברכה ראשונה בכה"ג, ה"ה בברכה אחרונה. וע"ע בחידושי הגר"א בברכות (שם) שאם שונה ט"י בלא סוכר אין לו לברך אפילו ברכה ראשונה אם שונה שלא לצמאו, ומבואר שם רכונת הגר"א שאיירי שאין לו הנאה בלא סוכר ושונה רק כדי שלא לצאת אליבא דריקנא.

ע"ש. והיינו שאם יש לו הנאה מברך אעפ"י ששונה בלא סוכר, דשאני הך ממים שאין בהם הנאה כלל מלבד כאשר שותה לצמאו (ואם יש מי שנהנה גם כששותה שלא לצמאו בטלה דעתו). ויה"ר שתזכר תמיד להגדיל תורה ולהאדירה.

בכבוד רב
אברהם דורי
ירושלים

על הדלקת נרות חנוכה בפנים

מיבדר בני מדרשא לבאר המנהג המוכבא ברמ"א להדליק ג"ח בפנים אף דהאידינא ליכא סכנתא, דאחרי שנהגו כן בשעת הסכנה נשאר המנהג על מקומו וכבר האריכו בנידו"ז ספרי זמננו, בכוכ"כ ראיות שונות.

אלא שיש להוסיף עוד ראייה מענינא דיומא ממה ששינונו [עין רמב"ם הל' שמיטה פ"ט הכ"ד] לגבי פרוזבול, דמעיקר הדין סברי חכמים דהאומר פרוזבול היה לי ואבד אינו נאמן, אבל משעת הסכנה שלא היו יכולים לשמור הפרוזבול התקינו שיהיה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד, ותקנה זו, דנאמן לומר שפרוזבול היה לי ואבד נשארה אף בזמננו דליכא סכנתא, ופירש הרה"מ שם דה"ט כדי שלא לחלק בין זמן לזמן, ונאמן אף כשליכא סכנתא.

ומעתה אם כדי "להוציא ממון" אמרו שלא לחלק בין זמן לזמן ונאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד, כ"ש בנידו"ז שכך התנו מעיקר התקנה שבשעת הסכנה מדליק בפנים.

שו"ר שכ"כ ידידי הרה"ח רבי זלמן הגר שליט"א בספרו החשוב אשכולות הגפן, יעו"ש"ד.

בברכת התורה
מאיר אשר קויפמן

הערה ל"הערה בריני שאלה ושמירה"

בקובץ, גליון תשרי-חשוון תשס"א, דן ר' מתתיהו שוורץ "במה שמצוי שמבקש אדם מחבירו לשאול כלי מסוים, והלה נותן לו כל הארגז שמונח בו הכלי, עם עוד הרבה כלים וכו' האם חייב בשמירת שאר הכלים שלא ביקש לשאול, ומהי דרגת חיובו עכ"ל, ובתו"ד העלה סברא דכיון שהבעלים אינם רוצים להשאיל אלא כשלוקח כל הארגז ומתחייב לשמור הכל, נמצא דהוי ש"ש על השאר, כיון דתמורת ההשאלה מתחייב לשמור על כל החפצים, אך לפ"ז לכאורה גם על החפץ ששאל לא יהא אלא סוכר, כיון דאין כל הנאה שלו, כיון דתמורת השאלה מתחייב לשמור כל הארגז ויל"ע בזה וההכרעה נתונה לבעלי ההוראה עכת"ד. ואם כי איני מבעלי ההוראה, נראה לענ"ד, דזה פשוט כי בשאל כלי מסויים, המונח בתוך התיק המיועד לו (כגון תיק של טלית) בודאי דהוה שואל גם על התיק, על אף שלא משתמש בו כלל. מעתה אפשר לומר שה"ה בארגז כלים, כיון שכך הנוהג שלא להוציא מתוכו את הכלי המסוים שזוקק לו השואל, חלה השאילה על הארגז כולו (בדומה לשואל מחבירו תפילין של ר"ת, והלה נותן לו את התיק שבתוכו גם בתפילין של רש"י, שאין לו כל צורך בהם, ראה בהערה, שם). ואף אם יטען הטוען שיש לחלק בין ארגז כלים ובין תיק המיועד להחזקת כלי זה בלבד, הרי פשיטא דהוה ש"ש על שאר הכלים, אך לא משום שתמורת ההשאלה מתחייב לשמור על החפצים (ולפי"ז גם על הכלי מסוים יהא דינו כש"ש כיון דאין כל הנאה שלו) כי אם מכיון דבלא"ה לא היה משאילו הכלי (אם משום דהוה טורח להוציאו מתוך הארגז ואם משום שהארגז הוא שמורה מעלייתא לכלי) נמצא דיש לו הנאה מהחזקת הארגז כולו, ובגין זה הינו ש"ש על שאר הכלים, ועל הכלי מסוים חל עליו דין שואל, כיון דסו"ס כל הנאה שלו, ומה דהוא ש"ש על שאר הכלים אין זה גורע ממה דהוה כל הנאה שלו מן הכלי שצריך לו, כמשנ"ת.

בענין שאלת תפילין מהאומן

בגליון הנ"ל העיר הרב זלמן דישון נ"י כמה נקודות למה שכתב הרב אפרים סגל שליט"א בענין השואל תפילין מהאומן שמתקן לו התפילין שלו ונאבדו אי חייב, ויורשה להתייחס למש"כ בסעיף א', מרישא לסיפא, וזה החלי;

(א) וז"ל: "ונראה לומר דכל דברי הרמב"ם [שהבעיא בגמ' ב"מ צו,א שאלה ליראות בה היא לענין אי פטור בבעלים או לא, אבל בודאי חייב באונסין] הוא רק כלפי שואל שצריך שיהא כל הנאה שלו וכיון דלא שאל כדשיילי אינשי אינו שואל ככל שואל ולא נכלל בפטור של בבעלים". ואין הדברים מדוייקים בתרתי, חדא, בעית הגמ' בשאלה ליראות בו אינה "כיון דלא שאל כדשיילי אינשי" כי זה נאמר לעיל מיני' לגבי "שאלה לרבעה", ואילו ב"שאלה ליראות בה" הבעיא היא, כיון דלא נהנה מן הבהמה עצמה. ועוד זאת, גם בשאלה לרבעה, אף שלא שאל כדשיילי אינשי, מ"מ כל הנאה שלו, ואין כל קשר ושייכות ביניהם.

(ב) וז"ל: "אבל בודאי [לשיטת הרמב"ם] כלפי ש"ש כודאי אין זו סברא, דכיון דלמעשה יש בו הנאה של שוה פרוטה הוה ש"ש כמו לשיטת רש"י [שהבעיא היא לגבי חיוב אונסין] דמבואר בשו"ע דכל השאלה הוא אי הוה שואל אבל ש"ש בודאי הוה, ונפק"מ בשואל ספר להר"ן דלא הוה שואל כיון דלא הוה כל הנאה שלו, אפילו אי נימא דהוה שאלה ליראות בו אי פטור בבעלים כיון דהוה רק ש"ש וע'. וכל דבריו של הרב המעיר שליט"א אינם מובנים, כי מה שכתב הרא"ש (ב"מ רפ"ח) דהוה ש"ש הוא לשיטת רש"י בלבד, שפירש שהבעיא בגמ' לגבי חיוב אונסין, ולצד שפטור מן האונסין השואל ליראות בה, כתב דמ"מ ש"ש הוא וחייב בגנו"א, משא"כ לשיטת הרמב"ם גם שואל ליראות בה הוא בכלל הפרשה של שואל, והבעיא בגמ' היא אם חל לגביו הפטור של "בעליו עמו" (ראה ב"תורת חיים", שם), ולפ"ז מה שייך בכלל לרון אי הוה מ"מ ש"ש, ואם ר"ל דהוה ש"ש ונכלל בפטור של "בעליו עמו", א"כ אין מקום לבעיא, שהרי בכל מקרה מצד היותו ש"ש יחול עליו דין "בעליו עמו".

(ג) והכביד עלינו ביותר במה שכתב בסו"ד לפי הר"ן, שאפילו אי נימא דשואל ספר הוה שאלה ליראות בו, "אין פטור בבעלים כיון דהוה רק ש"ש", וכי בש"ש אין דין "בעליו עמו" ?

ביקרא דאורייתא

עקב קאפל רייניץ

ירושלים, תובכ"א

תגובת הכותב בענין שאלת תפילין מהאומן

הנני חוזר על מה שכתבתי ביתר אריכות וכיאור ומתוך הדברים יתיישבו בע"ה הערותיו של הרב המעיר.

הנה כוונת התורת חיים להסביר האיבעיא בגמרא לפי שיטת הרמב"ם, והוא משום ד"למיפטר בבעלים דחידוש הוא איכא למימר דאין לך בו אלא חידושו ולא פטר רחמנא אלא בשאלה מעליא דמסתמא קרא בשאלה מעליא איירי", והיינו דכיון דהתורה כתבה פטור דבעליו עמו בשואל סתם, הרי אין לנו לחדש פטור זה אלא בשואל כדרך בני"א דבדידיה מיירי קרא, אבל בשאלה ליראות וכדו' דלא הוי שאלה מעליא וא"כ לא מיירי קרא בהכי, ליכא לן למיפטר בבעלים בכה"ג.

ולפי"ז אפשר לומר דכל האיבעיא אינה אלא בשואל, דכל דלא הוי שואל מעליא תו לא נכלל בקרא דפטור בעליו עמו, משא"כ שואל חפץ של מצוה שכתב הר"ן דלית ליה דין שואל מכיון דלאו כל הנאה שלו ואין דינו אלא כש"ש, (וכמו שנתבאר כ"ז בסיעמ"ן ע"ב, וכבר ציינו ידידי הרב אפרים סגל בתחילת מאמרו, ואכמ"ל), וא"כ בשואל שדינו כש"ש, הרי מה דפטרין ליה כששאל בבעלים הוא מטעם דש"ש פטור בבעלים, וא"כ בשלמא אי בעינן למיפטר מטעם שואל בבעלים, או אפשר לומר דלא נכלל בקרא דפטור שואל בבעלים כיון דקרא מיירי בשואל כדרך בני"א, ולא בשאלה ליראות וכדו', אבל השתא דבעינן למיפטר האי שואל משום דש"ש פטור בבעלים, ולכן גם האי שואל שדינו כש"ש פטור הוא, א"כ לא שייך לומר סברא זו כלל, דהא ודאי האי ש"ש הוי ש"ש כדרך בני"א דכל ש"ש אין לו בו היתר שימוש

כלל ומ"מ פטור בבעלים, וא"כ לא גרע האי ש"ש מכל ש"ש דעלמא, ומה לי דשואל הוא, מ"מ דינו כש"ש [לפי הר"ן] וא"כ שפיר קאי פטור ש"ש בבעלים גם עליו, וא"כ להר"ן דלא הוא אלא ש"ש שפיר איכא בדידיה פטור בעלים אפילו להרמב"ם, ועדיין יל"ע בזה.

בברכת התורה
שניאור זלמן רישון

בענין עקירת שן

לכבוד העורך קובץ החשוב "בית אהרן וישראל" שלום וברכת טוב!

הגני מעיין מידי פעם בקובצים שיוצאים על ידכם, ואני הנהנה מאוד מהדיונים המקיפים בכל נושאי הלכה אשרי העם שככה לו שזכינו כדורינו לראות ולהנות בחידושי תורה והלכה. וכל פעם אני מתפעל יותר ויותר כוחכם לאורייתא, ותמשיכו הלאה להגדיל תורה ולהאדירה כרוב נחת וקדושה עד כיאת גואל צדק אמן.

רציתי לציין רק הערה קטנה על הנכתב בקובץ חודשים תשרי חשון תשס"א (עמ' קלח) לדידינו הרה"ג אברהם דורי שליט"א מח"ס החשובים אדרת תפארת ג"כ. וזת"ד; ע"ד הרשב"ם בפסחים (דף קיג). דכתב דמסתברא אף אם הרופאים קובעים שאכן השן תתרפא מאיליה, ג"כ יש לעוקרה מיד, ע"ש באורך דבריו. ודחה דבריו במה שכתבנו בספרי גביע הכסף עמ"ס פסחים, ולענ"ד לא זכיתי להבינו, דהיכי תימצא דהשן יכולה להתרפאות מאיליה, ולבינתיים תרקיב שיניים אחרות. ועוד אם כך ציוה דלא לעקור שן, מסתמא דלא תרקיב שיניים אחרות. ואף אם תדביק בחולי שיניים אחרות, אפשר דגם הם יתרפאו. דלא מסתבר דהשן חולה היא גופה לא תירקב, ושיניים אחרות שידבקו ממנה כן יקריבו אתמהה!.

כבוד רב ובברכת התורה
נרעון עמייה
מח"ס גביע הכסף ג"כ על הש"ס
הר-נוף ירושלים

הערות שונות

כבוד מעלת הרבנים היקרים חברי עורכי מערכת קובץ תורני בית אהרן וישראל הזוכה לעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן הזוכים לזכות הרבים המפיצים תורה וחסידות המביא לימות המשיח ויהא רעוא שיפוצו מעינותיכם החוצה ונוכה במהרה רידן לבג"צ אכ"ר.

אחרי הפתיחה אפרוס בשלומכם ותמיד מתפעל מחדש על הערות והארות המובאים ובפרט מהגאון הגדול הבקי הנפלא הרב יעקב חיים סופר ששלחנכם זכה מפעם לפעם לעלות מטעמיו הנפלאים הערכים לחיך.

בקובץ תשרי תשס"א הביא כמה הערות בטטו"ד הערה ראשונה בענין מאה ברכות שמש"ר יסדו ושכחום חזר דוד המלך ויסדה.

חשבתי דאפשר לה"ר ממנחות מ"ג ע"ב רמ"א חייב אדם לברך מאה ברכות שנאמר ועתה ישראל מה ה"א שואל מעמך בתוסי' שם ד' פירושים ובשם קונטרס מביא אל תקרי מה אלא מאה ע"ש והרי פסוק זה מש"ר אמרו שפיר רמו דמש"ר תיקן וכן אי' דמאה ברכות סגולה ליר"ש וגבי יר"ש אי' לגבי משה מילתא וזרתא א"כ שייכות למש"כ.

עוד חשבתי, ע"פ דרוש, דהרי מובא בספ' אדם ר"ת אדם דוד משה א"כ יש שייכות עוד חשבתי דמצאנו עוד דבר דאי' בש"ס דידן שרוד המלך תקנו ועכ"ז מביא בעה"ט דמש"ר הקדימו.

כל היוצא למלחמה ב"ד גט כריתות כותב לאשתו ומביא בעה"ט מטות עה"פ ועבר לכם כל חלץ רמו לחלוץ הנעל דמש"ר תיקן כל היוצא למלחמה שיכתוב גט כריתות וממנו למד דוד ע"ש.

עוד חשכתי דבמד"ר (קרח) י"ח יז מובא הוקם על רמז למאה ברכות שם בתחילת האות מתחיל מנצפך צופים אמרום והרי בזה א"י שכחום וחזרו ויסדום.

ובשד"ח כ"ג עמוד 25 כלל ל"ד מביא להסתפק הדין של מאה ברכות האם זה חיוב מדאורייתא או מדרבנן עיי"ש ולא ציין לספר המנהיג, ובה"ג מונה במנין המצות מאה ברכות והרמב"ם בסהמ"צ שורש א' שהשיג עליו ובהשגות הרמב"ן ולכאורה דאם הוי תקנת מש"ר הוי דאורייתא.

בעמוד קכ"ד בענין מרור מעיר הגאון ע"ד התרגום המיוחס ליונתן דפרשת בא י"ב ח' מתרגם על תמכא ועולשין ייכלוניה ואילו בפרשת בהעלותך ט' י"א מתרגם ומררין וצ"ע פשר השינוי עיי"ש והוא הערה יפה, ומצאתי בספר ר"ה מעיר דבתרגום הקדים תמכא לעולשין והשמיט לגמרי חזרת ושאר מינים ומתרחץ בזה"ל אולי קים ליה לתרגום יונתן, דבמצרים לא ה"י מצוי אז רק אלו ב' המינים ומציין למשמרת שלום שכ' שנהגו לקחת תמכא וזכר לדבר שגם במצרים לקחו ישראל תמכא למרור כמש"כ בת"י פרשת בא ושה"ש עכ"ל.

לפי"ז אפשר גם לתרץ הערת הגאון דבפרשת בא מדבר רק מפסח מצרים ולדבריהם ה"י להם ב' מינים אלו משא"כ בפרשת בהעלותך פרשת פסח שני דכתוב בקרא לדורותיכם א"כ ה"י צריך להדיא חמשה סוגי מרור לכן שם כתב רק תיבת מררין.

וכן מעיר שם בענין סדר שמנו חז"ל האם צ"ל ראשון ראשון.

כריגד משה עמוד קס"ה לענין לצאת י"ח מצה בה' מיני דגן חטים שעורין כוסמין שכולת שועל ושיפון האם צריך להקדים ראשון ראשון מביא מחלוקת חמד משה, ותבואות שור סימן ו'.

ועינתי כתבואות שור, שם כה"ל שחיטה כמה שוחטין מביא דב"ח ס"ל דלכתחילה יש להקדים לשחוט בסדר שכתוב בברייתא והפרי"ח ס"ל דאין קפידא להקדים ומוסיף אע"ג דלכאורה ילה"ר ממרור בפסח דאי' בסימן תע"ג דיש להדר אחר ראשון ראשון מ"מ אשכחן מילי טובא דלא קפדינן כגון מצה ועוד דברים וכותב דצ"ל דכ"מ לא אמרינן מהסתם דאיכא בא' מעלה מחבירו מרור שאני עיי"ש שמסביר ההבדל.

בענין בעה"ט קדושים י"ט ל"ב בדבר מצות מפני שיבה תקום וסמך ל"י וכי יגור אתך גר הנה הגירסא בבעה"ט (הוצאת הרב יעקב ריינץ) אפי' מפני זקן ארמאי עיי"ש ולא אשמאי וכן הגירסא גם בחומשים הנדפסים עם בעה"ט ומצאתי שכן א"י גם בפירוש הטור עה"ת חז"ל ו"מ לכך סמכו וכי יגור אתך למפני שיבה תקום לומר אפי' זקן ארמאי עכ"ל עיי"ש.

והנה מביא שם לפרש דאשמאי כונה לגוי ומביא חרדים ויראים ורבינו יהונתן מלוניל וממשיך בזה"ל והשתא דאתינן להכי דוקן אשמאי היינו זקן גוי יעלו דברי בעה"ט יפה דקמ"ל מפני שיבה תקום וסמך ל"י וכי יגור אתך גר אבל לא זקן אשמאי גוי עכ"ל.

וצ"ע דבעה"ט לפנינו הגירסא להיפוך אפי' מפני זקן אשמאי (לגירסת) מנין לקח דבעה"ט ס"ל דלא קמים לגירסתנו א"י דלכולם צריך לקום וידידי הרב יעקב ריינץ בקונטרס הרחבת הדעת מציין לע"י לספר זכות יצחק לגאון ר' יעקב חיים סופר ח"ב סימן מ'.

ועיקר הערתו כבר מובא בספרו אור משה עמ"ס קידושין סימן כ"ח עיי"ש בספר שהו"ל לפני למעלה מעשר שנים שנת תש"נ שם בגליון מציין לספר דיות נדרים ח"ב על ה' נדרים בענין זקן קטן שגולד וכותב שהספר אינו תחת ידו גם בשנת תש"נ בספרו אור מה גם העיר כן אשמח מאוד לראות הדברים בספר חפשי כמה שידי מגעת ולא מצאתי אולי הר"ת יד"נ ר"ת של ספר אחר.

ואסיים בזכות אבות שאנו כה זקוקים ומתפללים ומבקשים.

בפירוש הרא"ש עה"ת כי תצא עה"פ ויד תהי' לך מחוץ למחנה חז"ל זה זכותו של א"א ע"ה שיעמוד לך גם בהיותך בגלות אע"פ שאמרו שבת נ"ה ע"א תמה זכות אבות היינו לענין להענות בזכותם מיד ובפרהסי' כמו שעשה אלי' בהר הכרמל אבל מ"מ זכותם לא יסוף מזרעם עכ"ל.

ונלע"ד דזכותו של א"א נרמז בתיבת יד ע"ש שבעקידה כתיב וישלח אברהם את ידו ושם נאמר מאכלת מפרש רש"י בפירוש השני שנקראת מאכלת ע"ש שישאל אוכלים מתן שכרה.

וע"ע תרגום המיוחס ליונתן פרשת כי תבוא כ"ח ט"ו כד פתח משה נביא למימר פתגמי וכו' אתרגישת ארעא ושמיא ועו שמשא, וסיהרא קדרון, וכוכביא כנשו זיווהון, אבהת עלמא צווחון מבית קבורתהון וכל

כרייתא שתיקי, ואילניא לא טלטל אזוהיון ענין אבהת עלמא ואמרין חבל על בנינן כד יחובין וימטו עליהן וכו' היך יכלין לסוברותהן ודלמא יעבד בהן שציו ולא תהי זכותין מגנא עליהון ולא יהוי גברא דיקום יצילי אמטולתהון, ברת קלא נפלת מן שמי מרומא וכן אמרו לא תדחלון אבהת עלמא דאפי' פסקא זכותהן דכל דריא, זכותהון לא יפסוק וקיימא דקימת עמכון לא מבטלא ותהי' מגנא עליהון עכ"ל עיי"ש. היא רעוא שיקוים במהרה וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם.

הרב ח. נ. ליכטנשטיין
קרי' חסידיית - חצור הגלילית

בענין שברים תרועה בנשימה אחת או שתיים

לכב' מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל.

ראשית אתן תודה על הקובץ המלא תוכן, ונושאים מגוונים בכל חלקי התורה, וכשמו כן הוא מרבה תורה לכל בית אהרן וישראל, והכל עשוי בטוב טעם מתוך מדבש תאווה לעינים ונחמד להשכיל.

בגליון תשרי חשון תשס"א (בחלק ההערות) הביא הר"ר שלמה זלמן שמעיה שליט"א מש"כ המשכנות יעקב אור"ח תש"ו קנ"ג לעשות שברים תרועה בשתי נשימות דוקא כדעת ר"ת, וכמש"כ הרמ"א בס' תק"ץ ס"ד שכן המנהג ואין לשנות וטעמו דהטעם דהכרע הב"י לעשות בתקיעות דמיושב בנ"א ובתקיעות רמזומד בב' נשימות משום דגם לר"ת אי עביד בנ"א יצא יד"ח וכיון דב' נשימות הוא מח' הפוס' ובנ"א יצא לכו"ע יעשה כדברי הכל, והוא הוכיח דלפ"ד ר"ת אי עביד בנ"א לא יצא דאיתא בגמ' בדעת ר' יהודה דתקיעה תרועה הוי אחד דלא יפסיק ביניהם ולא כלום, ופירש"י דלא יפסיק יותר מנשימה, משמע דהפסק נשימה בעי למעבד, וה"ה לדידן בש"ת דזה כתר"ת לר"י, ולכאור' אפשר לת' דכונת רש"י דא"א לעשות הפסק יותר מנשימה אבל לא כתב דבפחות מנשימה אינו יוצא. ועוד כתב להוכיח כדעת ר"ת מגמ' ספ"ק דחולין דיו"ט שחל בער"ש תוקעין בשנינו, ומפרש רב אסי דהשינוי שתוקעין תקיעה ותרועה בנשימה אחת, וכתב דמסתמא הסוגיא אולא גם אליבא דר' יהודה דכל תר"ת הוי תקיעה אחת, ובכ"ז משמע דלתקוע בנשימה אחת הוי שינוי, מכלל דכל פעם תקעו בב' נשימות וה"ה לדידן בש"ת. ולכאור' צ"ב מש"כ דמסתמא הסוגיא אולא גם לר' יהודה, דלפ"ד הרמב"ן דתקיעה אחת עושין דוקא בנשימה אחת ע"כ לר' יהודה א"א שיהיה חילוק זה בין יו"ט שחל בער"ש לשאר שבתות, והמשנה והגמ' איירי לפי המנהג דעשו כל ער"ש בב' נשימות ומה בכך. ועוד צ"ע דהא תקיעות אלו דער"ש הם להכירא בעלמא ויתכן דגם לר"י היה המנהג לעשות כל ער"ש בב' נשימות או מפני שיותר קל ונוח, או דזה גופא תיקנו דכל ער"ש יעשו בב' נשימות ובער"ש שחל ביו"ט יעשו בנשימה אחת. אבל ילה"ק דכתב שם רש"י בנשימה אחת, ומ"מ מפסיק הוא בינתיים, ולמד מזה הב"י דגם לדעת הרמב"ן בעי הפסק מעט בין השברים לתרועה, ולפ"ד איך אפשר למילף מהתם שאינו תקיעות דמצוה (וזה מוכרח לפו' דס"ל דלדעת ר"ת לא יוצאים יד"ח בנשימה אחת ודעת רש"י כר"ת כנ"ל, אמנם לכ"י גם לר"ת בנ"א יוצאים, וגם דאפי' דמש"כ הפו' דלר"ת לא יוצאים יד"ח בנ"א משום דגנחוי וילולי לא עבדי אינשי בנ"א אבל רש"י שלא פירש טעם זה, אפשר דס"ל כר"ת ולאו מטעמיה ולדידיה ה"ה דיוצאים בנ"א) ונר' לתרץ דאדרבה מתוך קו' זו הוציא הב"י דבריו, דמנ"ל לרש"י הקפידא שמפסיק בינתיים הא אי"ז תקיעות דמצוה אלא הכירא בעלמא ואיך שיעשה שפ"ד, אלא ע"כ דאין כונת רש"י שיש קפידא בזה, אלא כונתו שלא תימא דנ"א פירושה רצף א' ממש, אלא שיכול להפסיק בינתיים, והטעם דאי"ז אורחא דמילתא לתקוע ב' קולות ברצף אחד וה"ה ש"ת דהוו ב' סוגי קולות אי"ז צורת תקיעה לחברם כאחד ממש.

והנה הרב הכותב יצא לחדש דאילו המ"ב היה רואה מש"כ המשכנות יעקב להכרע דהעיקר כהמנהג שכתב הרמ"א, לא היה כותב שבמקום שאין מנהג יש לנהוג כמש"כ בשו"ע, ודבריו אינם מחוורים דזה ודאי שאין לומר בחנם אי היה רואה דבריו הוה הדר ביה, דא"כ אולי אי היה רואה הרמ"א דברי הפר"ח להכרע כהרמב"ן הוה הדר ביה, וכן בכל התורה כולה נאמר כך. ואי משום הראיות שהביא המשכנ"י הלוא לכל צד יש סברות והוכחות, ומי יערב לבו לומר שהראיות של המשכנ"י מכריעות וראיות הרמב"ן וסיעתו אינם מכריעות, וכפרט דהא קמן שאין אלו ראיות שאין עליהם תשובה, ואי משום דהמשכנ"י רב מובהק הכריע שלא לנטות ממש"כ הרמ"א ניחזי אנן מה דעת הראשונים והאחרונים, דדעת רש"י ור"ת וראב"י והרמב"ם ומרדכי והג"א דש"ת בב' נשימות, ודעת הר"י גיאות והרמב"ן והרשב"א והרא"ש

והר"ן והריטב"א כסוכה נ"ד והאורחות חיים והכלבו והריב"ש (וכ"פ הפר"ח) דשברים תרועה עבדינן
 בנשימה אחת, ולו יהא דנחשיבו ספיקא דדינא הא דעת הב"י והב"ח וכתב הב"י דכ"מ מהמ"מ דגם לר"ח
 אי עביד בנשימה אחת יוצא יד"ח, ואף שהתה"ד מצדד דלר"ח בעי ב' נשימות בדוקא וכנר' גם הב"י
 חושש לזה ולכך פסק דיעשו בתקיעות דמעומד בב' נשימות מ"מ בנשימה אחת יש יותר צדדים לצאת
 יד"ח, וע"כ פסקו השו"ע ושו"ע הרב וחיי"א וקיצשו"ע וערוך השולחן ומ"ב וחזו"א דעדיף לעשות
 בתקיעות דמיושב נשימה אחת [ונר' שזה ג"כ מנהג החת"ס שהובא בסידור חת"ס שבתקיעות דמיושב
 מקרא ש"ת בפעם אחת ובתקיעות דמעומד בב' פעמים], ואף שהרמ"א כתב דאין לשנות יתכן כונתו
 כמש"כ שו"ע הרב דאין לשנות מפני המח', ואפי' אם לא זה היתה כונת הרמ"א מ"מ אנו הולכין בכ"מ
 אחר דברי האחרונים. ופוק תזי דברוב הקהילות נתפשט כהכרעת השו"ע, וודאי שהוא ע"פ רבותינו
 האחרונים דבכל אתר ואתר, ע"כ אין להלעזי שמנהג הרבה קהילות הוא בטעות, וכל קהילה עושה כפי
 שהורו להם רבותיהם.

בכבוד רב
 יחזקאל פרנקל
 בני ברק

אם יש לסמוך על טביעות עין על דגים שהן ממין כשר

לכבוד מערכת החשובה קובץ בית אהרן וישראל.
 רציתי להעיר הערה לעורר לב המעיינים.

נסתפקתי האם מותר ליקח דגים שלמים מקופלים [כלי הראש והשדרה] מעכו"ם ולסמוך על טביעת
 עין שהן ממין פלוני שהן דגים כשרים.

בדרכי תשובה ריש סימן פ"ג כתב בפשיטות דיש לסמוך על טביעת עין, ולכאורה מקורו הוא
 מהראב"ד, הובא בראשונים במס' ע"ז דף ל"ט, דיש להכיר בטביע' איזה מין דג הוא ע"י "הראש
 והשדרה", דטביעת עין דכולי גופא בעינן, ל' הרא"ה בבד"ה [דף סה ע"ב] וכ"ה ל' הריטב"א ח"ל
 ולהאי פירושא נקטו ראש ושדרה לטביעת עינא לפי "שאינן בדג מקומות מסוימין לתפוס בהן טביעת עין
 אלא אלו", ומעתה יש לעיין בדברי הר"ח אם כוונתו כהראב"ד דאין לסמוך על טביע' רק אם הדג שלם
 עם הראש והשדרה [וכהראשונים הנ"ל] וא"כ בנדון דידן שהראש נחתך והסירו העצמות והשדרה אין
 לסמוך על טביע', או כוונת הר"ח דיש לסמוך על טביע' גם בלי ראש ושדרה כיון דלדינא לא נקטינן
 כהראב"ד בביאור הסוגיא דראש ושדרה וכמבואר ברמ"א יו"ד סי' פ"ג אות ד' ובש"ך שם סק"ו, וא"כ יש
 לסמוך על טביע' של הדג לחוד אף בלי ראש ושדרה, וכן משמע בב"י כשמבאר דעת הרא"ש כתב דכשבא
 לפנינו דג "שאינן אנו יודעים מאיזה מין הוא" כיון שמכיר ראש [שראשו עגול] ושדרה טהור הוא, ע"כ.

משמע דאם בא לפנינו דג שאנו יודעים מה הוא סמכינן אטביע' אף בלי ראש ושדרה וכן בט"ז סק"ה
 שכתב, כל שאין בשרו שלם עליו כדי להכירו מה הוא או סמכינן אראש ושדרה וכו', עיי"ש, משמע ג"כ
 כנ"ל דאם בשרו שלם ואפשר להכיר מה הוא סמכינן אטביע' עינא אף בלי ראש ושדרה.

גם יש להסתפק אם יש לפנינו דג עם מקצת שקששים ודג אחר קלוף לגמרי האם כה"ג יש לסמוך
 אטביע' לדמות זה לזה. והרא"ה בבד"ה (שם) דאזיל בשי' הראב"ד כתב דלא שרינן חד בטביעת עינא
 דחבירה, ע"כ, אבל בש"ך (שם) מבואר דיש אופן דמדמין חד לחבירה, עיי"ש.

גם יש לעיין במקום שרובם ככולם הם דגים כשרים זולת מין אחד שמשונה בצורתו לגמרי שהוא עגול
 ולא ארוך, האם יש לסמוך על הרוב וכמו שמתירין ליקח ביצים שבזמנינו משום שסומכין על הרוב.

ויהי"ר שחפץ ד' בידכם יצליח להגדיל תורה ולהאדירה

משה יעקב הלוי קירשנבויים

בני ברק

הערות בחינוך ומנחת חינוך במצות מחיית עמלק והמסתעף

גליון החינוך ומנחת חינוך (מצוה תר"ג תר"ד תר"ה) מצוה לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם ממצרים - מצוה להכרית זרעו של עמלק - שלא נשכח מעשה עמלק שעשה עם אבותינו בצאתם ממצרים

מצוה תר"ג מצוה לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם ממצרים

א] מצוות תר"ג תר"ד תר"ה, ע"י בני יששכר אדר מ"ג דרוש ה' דג' מצוות אלו הם למחות זרע עמלק במחשבה דיבור ומעשה, לזכור מעשיו בפה הרי קיום בדיבור, למחות זרע עמלק במעשה, ולא תשכח במחשבה, ועע"ש אות י"ג למה בכל המצוות נמנו חלק המחשבה דיבור ומעשה למצוה א' וכאן נחלקו לג' מצוות נפרדות, ואפ"ל דענין עמלק היה לעשות פירוד בין הדבקים [ע"י שפ"א פורים תרל"ד ד"ה מה, ומחשבות חרוץ אות ה"ו], וע"כ מדה כנגד מדה, ומדה טובה מרובה נתפרדו כל חלקי המצוה ליחשב למצוה מיוחדת.

ב] חינוך - שהתחיל להתגרות כם בצאתם ממצרים וכו' וכענין שנאמר ראשית גוים עמלק, ע"י דעת זקנים מבע"ת [שמות י"ז, ח] למה המתין עמלק להלחם בישראל רק אחר שיצאו ממצרים ולא הקדים לבא כבר בדרך ירידתם לארץ מצרים וחירץ דעמלק ידע שבכרית בין הבתרים אמר הקב"ה לאאע"ה ועבדום וענו אותם ע"כ חשש אם ילחם בזרעו של יעקב פן יהרגו ויחול חוב זה עליו, וע"כ המתין עד שנפרע שעבוד מצרים ע"י זרע ישראל ויצאו משם בשל"י ואז בא להלחם, וע"י אוה"ח הק' [דברים כה, יז] דציווי התורה לזכור מעשה עמלק מפני שאין כיוצא בזה שיצא ללחום על ישראל בלי קדימות הודעה רק כאשר ידאה הנשר [וע"ע להלן מצוה תר"ד אות ה].

ג] חינוך - לתת אל לבנו שכל המיצר לישראל שנאו לפני השם ברוך הוא וכו' כי מפני שעשה רעה גדולה לישראל וכו' ציונו ברוך הוא לאבד זכרם מני ארץ, בדברי החינוך כאן נראה שיש ב' חלקים בשרש מצוה זו, א' הוא השנאה לעמלק על גודל חטאו שהצר לישראל וב' לנקום נקמת ישראל בעמלק על שהתחיל להזיקם, והיה מקום לומר שהשנאה הוא השרש למצות זכירה והנקמה הוא שרש למצות מחית עמלק וכן נראים קצת דברי החינוך להלן מצוה תר"ד שכתב משרשי המצוה - להכרית זרעו של עמלק - שכתבנו במצוה הקודמת לה, ושפיר אפשר לפרש כונתו על הנקמה שהוא השרש למצות מחית זרעו של עמלק, ועוד יש לציין ולהלן בדיני המצוה שצריך לזכור בפה דוקא כתב החינוך כדי שלא ישכח הדבר פן תחלש איבתו ותחסר מהלככות באורך הזמנים, גם מזה משמע דענין הזכירה הוא כדי להחזיק השנאה על עמלק, אך להלן פוסט החינוך נשים מצות מחית עמלק כי לא להם לעשות הנקמה לפ"ו משמע שיעיקר החיוב הוא הנקמה ולא השנאה ואפ"ל כי השנאה מעוררת הנקמה וכדמשמע ממש"כ הרמב"ם בשה"מ עשה קפ"ט היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו ולשנוא אותו בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו עכ"ל, הרי שכלל ענין השנאה והנקמה תרתי במצות זכירת מעשה עמלק ולא כתב ענין הנקמה בעשה קפ"ח מצות מחיית עמלק, אבל בספר היד כתב רבינו משה בפה"מ מהל' מלכים ה' ה' וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו עכ"ל, הרי כאן לא הזכיר רק ענין האיבה ולא נקמה, ולפי דבריו אלו שפיר יש לחקור משי"כ בספר גור אריה יהודה בשם הגר"מ זעמבא אם מחית עמלק הוא מדין עונש כי כך גזרה חכמתו יתברך לאבד זרעו של עמלק או שהוא מטעם נקמה על שהתחיל ללחום בישראל ונפק"מ באם הרג עמלקי טריפה אם מדין עונש לא קים המצוה ואם מדין נקמה א"כ מה איכפת לן אם ימות עוד מעט הרי מ"מ נתקיים בזה נקמת ישראל בעמלק, והנה לפי דברי הרמב"ם וכן הוא ברמב"ן סוף פר' בשלח שיש לשנוא עמלק יש מקום לחקירה זו אם מחיתו הוא מפאת עונש או נקמה אך לפי הנ"ל בדברי החינוך שיש שני חלקים א' לזכור מעשה עמלק כדי לשנוא וב' לאבדו כדי לקנא קנאת ישראל א"כ אפשר שאין כאן מקו' עיון כי מצות מחית עמלק הרי זו ענין נקמה בעמלק גרידא ותו יש מצוה נוספת של שנאת עמלק, וע"י מני"ח בא"ד גם מי עמד בסוד ד' וכו'.

ואגב יש להביא כאן חידוש מהגאון הרב מטשעבין אשר א' שאל אותו האיך יש לקיים מחיית עמלק אם ע"י מיתה קלה גמי יוצא בה מצות מחיית עמלק או שלכתחלה יש ליסרו עד שתצא נפשו מתוך יסורים

ותירץ רכיון שהמצוה נקראת מחיית עמלק וברש"י פסחים דף ס"ח. ד"ה מנקבן בסכין כתב בסו"ד מיוחו לשון נקיבה וחייבול כמו תמחה את זכר עמלק הרי שצריך ליטרו כפשט לשון הכתוב תמחה.

ד] חינוך - ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש, ולהלן כתב החינוך ולא זכר בלבו וקרא בפיו "מעולם" מה שעשה עמלק לישראל ביטל עשה זה, ולשון הרמב"ם פ"ה ה"ה מהל' מלכים ומ"ע לזכור "תמיד" מעשיו הרעים ואריבתו וע"ע להלן אות ח'.

ה] חינוך - והוא השבת שלפני פורים לעולם, ענין מחית עמלק יש לו שייכות מיוחדת ליום השבת, ע"י שבת דף ק"ח: אמר ר"י אמר רב אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון שנא' ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתוב בתריה ויבא עמלק, ואפ"ל בזה דא' מהענינים העיקרים הכרוכים בירידת המן היה הענין של אמונה ובטחון וע"כ היה יורד לכל אדם בכל יום ולכל ישייר ממנו עד למחר ואסור ליקח יתר על שיעור העמר וכו' וביום השבת היה ענין האמונה ובטחון יורד בכפל ע"י שביום השבת לא ירד המן והיו צריכים למשנה בטחון מיום הששי שלא יחסר לסעודות שבת, ואפשר לרמז בזה ענין ההכנה לש"ק שנקרא יומא דנשמתא כי בו מתענגת הנשמה בהכרת בריאת חי העולמים הטמון בבריאה ומכוסה בו' ימי המעשה כי ע"י מעשה האדם יתכן לבוא לנטיון פן חלילה ירגיש כוחי ועוצם ידי עשה לי, אך בש"ק מתגלה שכל ימי המעשה ביום השביעי תלוין שבו אסור במלאכה וההכנה למדת הבטחון היתה ע"י שהיה להם לחם משנה בששי והיו תלוים ועומדים למוזן סעודות שבת אם הכל ישאר כשורה וכו' הראו אמונתם ובטחונם למשביע לכל חי, והנה "עמלק" בגמ' "ספק" שעמלק הכניס בעם ספקות בעניני אמונה ובטחון ואפ"ל דזהו ביאור הגמ' דע"י שחטאו בשבת ע"י שיצאו ללקוט המן והיינו שפגעו בראשי סימני אמו"כ בהשי"ת ע"כ ויבא עמלק שעמלק הפנימי גרר גם העמלק החיצוני להלחם בישראל, ואפשר עוד לומר דהא דנאמר [שמ"ר כה, יב ירושלמי תענית פ"א ה"א] א"ר לוי אם משמרים ישראל את השבת כראוי אפילו יום אחד מיד בן דוד בא היינו שלא יהיה עוד קלקול והיה התיקון גמור ע"י משיח בן דוד אך כיון שלא שמרו שבת אחת ע"כ בא עמלק והוא מקור הקלקול, וע"י רסיסי לילה אות מ"ב, וע"י כלי חמדה תצא ד"ה אמנם מה.

בלבוש ס"י תרפ"ה כתב אע"פ שאם היא מדאורייתא אין בה טעם למה קבעה בשבת זו ואדרכה בחודש אייר היה לנו לקובעה שכן היתה מלחמת עמלק בהיותם ברפידים ואפשר שמן התורה לא נצטוונו לעשות בשבת זו אלא מ"ע וכו' אלא שבימי מרדכי ובית דינו קבעוה לסמכה בכל שנה למעשה המן שהיה מזרעו, עכ"ל. - ע"י בבני יששכר מאמרי חודש אייר מ"א אות ו' שמלחמת עמלק היתה בחודש אייר, וע"י בבני" מאמרי חדש אדר מ"ד אות י' והנה מקובל בדינו קבלת הקדמונים ע"י בת"ז ובר"מ אשר לעתיד ב"ב מלחמת עמלק ומחייטו יהי' בערב חג הפסח.

ו] חינוך - ודין יהיה לקרותה ביום פורים, המג"א ס"י תרפ"ה כתב דמי שאין יכול להיות עם מנין שבת זכור ופורים ישמע קריאת ויבא עמלק כפורים ויצא בזה יד"ח זכירת מעשה עמלק, [ביד אפרים מכאר דברי המג"א דבעצם קדימה זכירה לעשיה יכול להתקיים גם בחול כגון אם חל פורים ביום ג' יקראו קריאת פרשת זכור ביום ב' שלפניו, ואפשר אפילו בלי יום הקריאה יתקנו שבי"ג אדר יקראו פרשת זכור, רק כיון דבשבת שכיחי רבים תיקנו חז"ל לקרותו בשבת, אכן פשטות לשון הגמ' והראשונים במגילה דף ל'. וכן מבואר בלשון החינוך נראה דמעיקר הדין לקרות פרשת זכור בשבת שלפני פורים משום להקדים זכירה לעשיה] והקשה במ"ב סקט"ז דבקריאת ויבא עמלק לא מוזכר ענין הזכרון מה שעשה עמלק והלא זכרון המעשה הוא עיקר הצייון ע"כ ס"ל דיותר יהדר לקרות שבת פרשת זכור במנין עדיף ממקרא מגילה וכבר הקדימו בשו"ת מהרי"ל דיסקין ועוד פוסקים, אך ע"י בהגהות צבא רב על החינוך דס"ל דבקריאת פרשת ויבא עמלק יוצא לכתחלה מצות זכירת מעשה עמלק כי פרשה זו עיקר המצוה שעליה נאמר וזכרה.

הפמ"ג במש"ז שם סק"ב כתב דבר מחודש כמי שיש לו סיפק לקרות במנין או זכור או מגילה ודאי קריאת המגילה עדיף אע"ג ד"א זכור דבר תורה כבר יצא בשבת ששמע ויבא עמלק, ורו"ל כיון שכבר שמע קריאת מעשה עמלק בשבת פ' בשלח יצא כבר יד"ח זכירת עמלק ותו יש לו לקרות המגילה בציבור, והנה חרץ ממה שיש לרדן בזה בענין מצות צריכות כונה בשעה ששומע קריאת פרשת בשלח כדי לצאת מצות זכור [ע"ע בחכמת שלמה שם בתירוצו השני] עוד י"ל דמירי שאינו מגיב לישוב רק לקריאת מגילה ממש ושאר התפלה לא ימצא שם ראל"כ למה לא יוכל לצאת בקריאת ויבא עמלק בשחרית רפורים, וע"י אריכות בענין זה בשו"ת בצל החכמה ח"ו ס"י מ"ד מ"ו. [ע"י שפ"א על מסכת מגילה דף כ"א: דקריאת פ' ויבא עמלק מצטרפת עם קריאת המגילה ע"כ לא נחשב לקריאה של פחות מ"י פסוקים].

ובאם יוצא יד"ח זכור בקריאת המגילה לבדה כי גם כזה מוזכר ענין מחית עמלק ע"י מוע"ז ח"ו צ"ו דשיטת הר"ש וראב"ד בתורת כהנים ריש פרשת בחוקתי הוא דאף בקריאת מגילה יוצאין מצות זכירת מעשה עמלק [יע"ש רכ' באם עוסק בעניני מגילה מקיים בזה מצות זכירת מעשה עמלק] ולכא"ו י"ל דמה אם עוסק בעניני מגילה יציד"ח כ"ש הקורא המגילה עצמה שיוצא. ולשון הרמב"ם פ"ה ממלכים שונה בפ"ך מלשון שינון היינו לימוד ההלכות והוא כפי" הר"ש משאנן והראב"ד, אך אכתי צריך ק"ע בזה דלקים מצות זכירת מעשה עמלק צריך לזכור מעשיו שעשה בעת שיצאנו העם סגולה מארץ מצרים מבית עבדים באותות ומופתים ושמעו עמים ירגזון ועמלק קפץ ללחום בישראל ולכן הקורא פרשת תצא או אפילו פרשת בשלח יזכור מעשיו המכוערין ולא ישכחם, אבל בקריאת המגלה שמדבר רק ממעשה המן האגגי מזרע עמלק שהודיע איבת אבותיו מ"מ לא יזכור בזה מלחמת עמלק ברפידים והאיך יקיים בקריאת או אפילו בלימוד המגלה מ"ע לזכור מעשה עמלק, והגר"ח העליר תיקן כסה"מ שנאתו בפ"ך.

ולענין להוציא ס"ת בשבת זכור במנחה למי שלא שמע הקריאה בזמנה בשחרית, בדגול מרבכה סי' קל"ה סע' ב' כתב בקהל שלא קראו בשבת שחרית יקראו הפרשה בשבת במנחה כי כל יום שבת הוא יום קריאה, אבל יעוי' בשו"ת יוסף אומץ סי' כ"ז כתב במעשה קהל ששכחו לקרות פרשת שקלים בשבת בבקר כתיקונה שאל יקראו אותה בשבת במנחה כי לאו זמניה הוא, ואפשר לחלק למ"ד זכור דאורייתא א"כ אפ"ל דבאמת זמנה כל השנה רק קבעו אותה בשבת שלפני פורים להסמיך וכו' כדברי הלבוש הנ"ל אות ה' א"כ גם שבת מנחה זמנה לקרות פרשת זכור. ועי' שו"ת גורן דוד אור"ח סי' ג'.

[ז] והנה המצוה לזכור בפה, עי' רמב"ן סו"פ תצא, ועי' קרן אורה ברכות [עמ' יז] שהקשה דאי נימא דפרשת זכור בעי צבור דוקא א"כ ל"ל קרא דלא תשכח לאורוויי דזכור כפה הרי כיון דיעיק המצוה בצבור ודאי בפה הוא וכי שייך לומר להצבור יהרהרו בלב והוכיח מזה דמצות זכור על כל יחיד הוא ולכן שפיר בעי קרא דזכור בפה. וע"ע להלן מצוה תר"ד אות ב'.

החיד"א בדבש לפי כתב להקשות בהא דדרשינן [פסחים קז]. בקידוש היום זכרהו על היין מנלן שהוא מדאורייתא הרי בגמ' מגילה דף י"ח. משמע דרך בזכירת מעשה עמלק יש חיוב זכרון בפה ומסיק שם דמדאורייתא סגי לזכור השבת בלב ומדרבנן בעי בפה, ובשדי חמד ח"ב מערכת ז' ריש כלל י"ג הביא לשון התו"כ ריש בחוקתי תניא זכור את יום השבת יכול בלב כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמר הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפ"ך, הרי מבואר דגם זכירת שבת בלב בפה וכ"ה לשון הרמב"ם ריש פכ"ט משבת מ"ע מן התורה לזכור את יום השבת בדברים וכו'. ועי' בזכירת מעשה מרים כתב ברמב"ן [דברים כד, ט] דהמצוה לזכור בפה, והפמ"ג סי' ער"א א"א סק"ב כתב דזכירות מצותן רק בלב, ועי' חינוך לעיל מצוה ש"ל דכל זכירות סגי בלב רק זכירת יציאת מצרים צריך לזכור בפה. וע"ע להלן אות ח' בענין שאר הזכירות.

[ח] ולשון הר"מ ומצות עשה לזכור תמיד וכו', וכ"ה לשון הרמב"ם כסה"מ ע' קפ"ט [מהדורת הגר"ח העליר] ושנאמר זה בכל עת ועת, וכן כתב בספר חרדים מ"ע מה"ת התלויים בקנה [פ"י"ב כא] בשם הרמב"ם והסמ"ג דזה מצוה קבועה לכל יום ויום - ולהעיר ממש"כ בפרשת ואתה תצוה וכו' להעלת נר תמיד ופרש"י דהיינו בכל לילה הרי שתמיד יכול להיות גם פעם ביום והרמב"ם לשיטתו א"ש דס"ל בפ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"ב דהדלקת המנורה היתה בבקר ובערב והיו הנרות דולקין כל העת הרי לשיטתו אול דתמיד היינו בכל עת, ובשם הסמ"ק כתב שזה מצוה לקרות בתורה בשבת שלפני פורים פרשת זכור, ועי' רמב"ן סו"פ תצא, קר"א ברכות י"ז. עי' בספר המצות בשכחת העשין לדעת הרמב"ן מ"ע ז' באר היטב, שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ע"ח סק"ב, שו"ת ערוגת הבשם אור"ח ר"ה (ב).

המ"א בסי' ס' סק"ב בשם האר"י הק' דד' זכירות מצות עשה, מתן תורה, מעמד הר סיני, עמלק, מרים ובאמר [בק"ש] וזכרתם את כל מצות ד' יזכור יום השבת עוד כתב המ"א בשם הילקוט פ' בחקתי זכור את אשר הקצפת וכו' זכור בפה והוסיף עלה המ"א ונ"ל שזכיר זה כשיאמר באהבה לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין אותו [וע"ש בבאר היטב בשם ספר הכוונות שכתב לכון בק"ש זכר יציאת מצרים במקו' שבת, ויש לציין כי יש שינוי בין הבאר היטב הראשון שגם הוא חילק בין זכירת מתן תורה למעמד הר סיני לבאר היטב השני המצוין בידינו שכללם יחד, - ולפ"ז מובן מה שאנו אומרים בהגדה של פסח אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דינו, כי מעמד הר סיני יש בו ענינים נשגבים אפילו בלי קבלת התורה וכדכתיב [שמות ג, ה] ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא, ורבינו בחיי שם כתב אדמת קדש הוא: מלת אדמת סמוכה לקדש והוא הר סיני שכתוב

[תהלים סח, יח] ה' בם סיני בקדש ועתה בתחלת נבואתו אמר לו אל תקרב הלום וכו' - ובמשנת חסידים מסכת תפלת הבריאה פ"ג אות ר"ז כתב לכוון רק ג' זכירות מעמד הר סיני, עמלק ומרים, ועי' רמב"ן בטה"מ עשין ששכת הרמב"ם מ"ע ז' חשב, מרים, עמלק ומדבר] לכן כשיאמר בברכת אהבה רבה וכו' לשמך הגדול יזכור מעשה עמלק שאין השם שלם ובבני יששכר אדר מ"ג ח' כתב בשם החיד"א [בשו"ת יוסף אומץ סי' כג] להקשות דבזה מקיים רק לא תשכח אבל מ"ע דזכור בפה אינו יוצא בזה גרידא, ועי' כלי חמדה תצא, פרדס יוסף בראשית [הוצאת פרדס] עמ' תש"מ.

ובמ"א שם הקשה למה לא נמנו גם שאר בזכירות כגון שבת ומעמד הר סיני כ"א למ"ע לחודה כמו שנמנית מצות זכירת מעשה עמלק ותיריך דמעמד הר סיני יש לנו חג העצרת ומקומים הזכירה ע"י היו"ט וכן שבת ומעשה העגל לא רצו חז"ל להזכיר כי היא גנותן של לישראל ע"כ לא נשאר רק זכירת מעשה עמלק, ובמחה"ש שם נשאר בקושיא למה לא התקינו קריאה מיוחדת לכל הזכירות כמו בפרשת זכור. ובעצם זכירת מעשה העגל מצאתי כתוב בשם הישמח משה לתרץ השיטות שקריאת פרשת נמי הוא מה"ת עי' תוס' ברכות י"ג. ובשו"ע סי' תרפ"ה סי"ו ועי' עבודת ישראל לפרשת פרה ד"ה וידבר (ב) שדיק כן מיתור לשון לאמר לומר שיש אופן שהקריאה גרידא בלי עשיה הוה דאורייתא, כי ענין פרה אדומה כתב רש"י [במדבר יט] מיסודו של ר' משה הדרשן שכל מעשיה מכונים לכפר על מעשה העגל וכיון שלא רצו לעשות זכור במפורש למעשה העגל משום שהוא גנותן של ישראל לכן תקנו לקרות פרשת פרה ועי"ז יתנו לב לזכור מעשה העגל והוה שפיר מה"ת.

ט] ועי' בראשונים מה שכתבו בפרשת זכור, עי' תוס' ברכות י"ג. ד"ה ובלשון ומגילה י"ז: תורה כל, רא"ש ברכות פ"ז הלכה כ', רמב"ן עה"ת פ"ר תצא, שד"ח ח"ב מערכת הז' כלל י"ג.

י] עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ מקיים רק פרשת זכור בעשרה ובספר תורה הוא מדרבנן, ועי' ספר חרדים מ"ע מה"ת התלויים בקנה [פ"יב כא] שכתב בשם תיקוני זהר כשהשי"ן אומר קדיש אומרים כל הקהל כי יד על כס וכו' ואח"כ אומרים איש"ר, ובספר אלף כתב [ח"א אות תמ"ו] שמעתי בשם הגה"ק מהר"ח ארמ"ר מאנטניע מלחמה לדי' בעמלק"ר ר"ת קד"ש ע"צמך ב'מותר לך'.

בשדי חמד ח"ב מערכת ז' כלל י"ג כתב בזה"ל ומדברי הרב החינוך נראה שעיקר המצוה רק לזכור הענין בפה וא"כ קריאתה בס"ת ובצבור היא תקנת חכמים וי"ל שלא תקנו אלא לאנשים ויכולות הנשים לצאת יד"ח בזכירה בפה ומה גם לדעת החינוך שנשים אינן בחיוב זכירת עמלק כלל ועכ"פ נשים יוצאות בזכירה וסיפור שלא בס"ת, ועי' שו"ת מהר"ם שיק א"ח סי' של"ו ובספרו על תרי"ג מצות מ' תר"ד ותרי"ה הקשה למה דוקא במצות זכירת מעשה עמלק בעי ס"ת ולא נמצא כן בשאר זכירות ומחדש דהוה משום דברים שבכתב אי אתה וכו' ולפ"ז גם בספר תורה פסולה או בחומש נמי יוצא, וצ"ע. ועי' בשד"ח ח"ב מערכת ז' סוף כלל י"ג שמביא בשם תה"ד דחיוב קריאת פרשת זכור בס"ת הוא מדאורייתא.

ולענין קריאה פרשת זכור נחלקו האחרונים אם יש מצוה לכ"א לקרות או לא, הנצי"ב במשיב דבר א"ח סי' מ"ז כתב דיוצאים בשמיעה מהקורא מדין שומע כעונה אך בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' א' כתב שכל יחיד חייב לקרות פרשה זו, וקצת תמוה דאפילו אי נימא כשיטת החינוך שחיוב מחית עמלק חל על כל יחיד, מ"מ בקריאה ודאי שיוכל לצאת מדין שומע כעונה ומה יוסיף אם כל יחיד יקרא עם השי"ן. ועי' משך חכמה סו"פ תצא.

יא] והרב המחבר פוטר נשים ממצוה זו, עי' מנחת חינוך להלן מצו תר"ד שציין למש"כ החינוך במצוה תכ"ה מצות הריגת ז' עממין ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות.

שיטת החינוך דנשים פטורות ממחית עמלק, וכמה הסברים נאמרו בזה עי' אבניז א"ח סי' תקט"ט דהיא מעשה"ג כי אין מלחמה בשבת ועי' שו"ת התעוררות תשובה ח"ד מש"כ בענין מלחמה בעמלק ואפילו בש"ק ע"ש, ויש מקשים ע"ז הרי במלחמת מצוה אפילו כלה מחופתה וכו' יוצאים וי"א דמלחמת מצוה חייב החתן לצאת מחדרו כדי ללחום אע"פ שהכלה כבר עומדת בחופתה אבל על הכלה עצמה אין חיוב, ועוד י"ל דכל זה כשהצבור נלחמים אבל כאן במחית עמלק כתב החינוך להלן מצוה תר"ד דהמצוה גם על כל יחיד ובכה"ג אינו דוחה את השבת ושפיר הוה מעשה"ג ועי' כלי חמדה סו"פ תצא בביאור דברי רבו באב"ג, וי"א דאין דרכה של אשה לכבוש וע"כ כתב החינוך דכיון שאין הנשים מצוות במחית עמלק א"כ גם בזכירה אינם מצוות ולפ"ז א"ש שיטת החינוך והרמב"ם בטה"מ דענין הזכירה הוא לעורר הנקמה, ולפ"ז כתב בבנין שלמה [במפתחות שבסוף הספר] שגם כהנים פטורים ממחית עמלק כיון שאינם בני כיבוש, ועי' בשד"ח ח"ב מ"ז כלל י"ג בענין נשים בפרשת זכור.

יש מביאין ראי' לזה מדברי הרא"ש פ"ז ברכות ס" כ' דר"א שחרר עבדו כדי לצרפו למנין עשרה לקרות פרשת זכור שהיא דאורייתא ואי תימא דגם נשים חייבות בזכור א"כ גם עבדים דכל מצוות שנשים חייבות וכו' ולמה הוצרך לשחרר עבדו אלא ודאי דנשים פטורות, ובבנין ציון החדשות ס" ח' תמה דזו אינה ראי' דאף אי נימא דנשים חייבות מ"מ היה לו לשחררו כדי שיהיה לו מנין של עשרה גדולים מישראל בני חורין כדי לקרות בס"ת כדין, ועפ"י דברי החינוך כאן כתב במרחשת ח"א ס" כ"ב לבאר שיטת הבה"ג דנשים חייבות בשמיעת המגילה ולא בקריאתה דהנה בקריאת המגילה נעשים שני דברים א' פרסום הנס וב' מחיית עמלק ולפ"ד החינוך דאין הנשים חייבות במחית עמלק א"כ אין להם אלא חיוב של פרסום ניסא כי אף הן היו וכו' ולזה מהני שמיעת המגילה ולא קריאתה, אבל בשו"ת בנין ציון הנ"ל כתב דאף אי נאמר דאין הנשים מצוות במחית עמלק כפי"ע ומביא בשם ר' נתן אדלר שהקפיד אפילו על המשרת בביתו שחלף ותשמע פרשת זכור וזה א"ש לפי דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים הל' ה' שכתב וכן מצוות עשה לאבד זרע עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק ומצות עשה לזכור תמיד מעשיהו העמים ואריבתו כדי לעורר איבתו, לפ"ז מובן שפיר שיש ענין השנאה לעמלק וחזק מזה יש מצות מחית עמלק. וע"ע במאמר מרדכי ס"י תרפ"ט ס"ב שו"ת ערוגת הבשם או"ח ס"י ר"ו ושו"ת תורת חסד או"ח ס"י ל"ה.

ע"י ערוגת הבשם או"ח ס"י ר"ה (ב) דבקרא כתיב זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' ויזנב בך כל הנחשלים ודרשו חז"ל שחתך מילות וזרקן א"כ מעשה עמלק שזינב לא שייך בנשים ולא שייך להם זכירה למעשה זה ע"כ שפיר כתב החינוך דפטורות גם מזכירה, וקצת יש לדון בזה לפי שיטת המ"א בסי' תרפ"ה המובא לעיל דיוצא מצות זכור גם בקריאת ויבא עמלק בקריאת"ת של פורים א"כ עיקר הזכרון היה על עצם המלחמה וזה ה"י שייך גם בנשים, [ע"י במדבר כא, לגבי מלחמת עמלק בהר הכתיב וישב ממנו שבי פרש"י שפחה אחת הרי שעמלק לחם גם על הנשים].

מצוה תר"ד מצוה להברית ורעו של עמלק

א] חינוך - וכבר טעה בנקודת תיבה זו וכו', היינו נקודת תיבת זכר בקמץ, בגר"א מבאר הכתוב [שמות י"ד, ו]שים באוני יהושע שמשו רבינו ימסור ליהושע בן גון נקודות לקריאת פסוק זה כדי שלא יבוא לטעות בקריאת זכור.

י"א שלא היה כאן טעות כי צירי נקרא קמץ קטן [ע"י רש"י בראשית ד, כב - מא, לה], ע"כ המסורה היתה לו זֶכֶר בקמץ קטן, ותירגם המילים כאילו היה נקוד בקמץ גדול ע"כ יצא לו זֶכֶר ואין כאן טעות בקריאה אלא בין במסורה בין קמץ גדול לקטן, ומכאן קצת ראייה לאלו הקוראים זכר בצירה ולא בסגול ע"י משנ"ב ס"י תרפ"ה סק"ח וע"י שו"ת בצל החכמה ח"ו ס"י ג', בחומש היכל ברכה כתב דהעיקר הוא זֶכֶר בסגול, ובשטת הגר"א בזה יש סתירות וי"א שבפרשת תצא קרא הגר"א לאחרון בניקוד א' ולמפסיר בניקוד השני.

ב] חינוך - וזאת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן, הרמב"ם בסה"מ ע' רמ"ח כתב דמצוה זו מוטל על המלך וכ"כ הרמב"ן [שמות י"ז, טז], ובגר"א כתב להביא ראי' מהפסוק בשמוא' [א כז, ח"ט] ויעל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשורי והגזירי והעמלקי וכו' ולא יחיה איש ואשה ולקח צאן ובקר וחמרים הרי שהיה שם דוד ואנשיו, אך יש קצת לדון מה השיעור באמרו ציבור אם הוא על כל כלל ישראל א"כ מה ראי' מדוד ואנשיו הרי לא היו אלא מקצת מן בני ישראל או אולי הביאור שאין על היחיד חיוב אבל על כמה מישראל יש חיוב למחות עמלק ובה יש מקו' לחקור אם הוא כמו תפלה בצבור שצריך עשרה או העיקר שלא יחיה יחיד אבל שנים כבר חייבים וצ"ע, ומדברי החינוך שהוא מן המצוות המוטלות על הצבור כולן משמע שבעיניו לא הצבור ולא חלק מן ישראל, ולפי הרמב"ם הנ"ל בסה"מ יובן שפיר כי דוד היה מלך ע"כ אפילו עם מקצת העם כבר חייבים.

ג] חינוך - ובכל זמן, במלאכת שלמה על פ"ג ממגילה כתוב שגם לאחר ביאת הגואל וימחה עמלק ג"כ יהי' מצות קריאת פר' זכור, ואפ"ל בזה פשט בילקוט [משלי ט, ב - מוזכר ביוצר לפרשת זכור] ואם כל המועדים יהיו בטלים ימי הפורים לא נבטלים כי כל המועדים נקבעו זכר ליציאת מצרים ולעת"ל כתיב [ירמיה טז, יד-טו] לכן הנה ימים באים נאם ד' ולא יאמר עוד חי ד' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ד' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות וכו' ע"כ יהיו כל המועדים בטלים משא"כ פורים שנקבע היו"ט לרגל מחית עמלק ומכיון שגם לעת"ל יהי' מצוה לזכור מעשיו שפיר לא יהיו ימי פורים בטלים.

ד] ובמה דברים אמורים שלא השלימו, ע"י אבני נזר או"ח סי' תק"ח, שאילת יעב"ץ ח"א מ"ו בכל גר שבא להתגייר אולי יש לחוש שמא הוא מזרע עמלק, וע"י מש"כ הגאון הר"י ענגיל בספרו בית האוצר ח"ב כלל ט' י"ג על קושיא זו.

הרמב"ם פ"ו מהל' מלכים ה"ד כתב דאפילו עמלק אם השלימו וקבלו שבע מצות מותר לקבלו וכן משמע מדברי הרמב"ם בהל' איסור"ב פ"ב הי"ז ומקור לרמב"ם מגמ' גיטין ג"ז: מב"ב של המן לומדי תורה בבני ברק, אבל במכילתא סו"פ בשלח מבוואר שאין מקבלין גרים מעמלק ולכן כתוב על הנער שבא לדוד והרגו [שמוא' ב א,ב] שהי' גר עמלקי וכשבא להתגייר לא ידעו שהוא עמלקי לכן קבלו אותו ויש מתרצים דהנה גוי המקבל עליו רק ד' מצות בני נח דינו כגור תושב כמבוואר ברמב"ם פ"ח מהל' מלכים וזה יכול לקבל אפילו מעמלק אבל גירי צדק אינם יכולים להתקבל אך ק"ק מהגמ' גיטין ה"ל דמשמע שבני בניו של המן היו גירי צדק, וע"י שם משמוא' צו תרע"ג, בגר"א על הספרי פ' תצא כתב דרוד הרגו לגר עמלקי מדין הודאת עצמו שהוא עמלקי כנאמר בשמואל [ב א,טז] ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה כך לאמר, וע"י בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ס"ו מש"כ לבאר בד"ן זה של הודאת העמלקי כגור תושב, אכן יש עוד לדרך לפי הנ"ל אות ב' שאין מצות מחית עמלק רק על הצבור ואין חיוב על היחיד למה הרגו דוד ולפי הרמב"ם דהמצוה תלוי על המלך א"ש.

ה] משור ועד שה שלא יהיה שם עמלק נזכר, מקור לשיטת רש"י [דברים כה,יט] שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה וכו' הוא מהמכילתא סו"פ בשלח, וע"י ביאור הגר"א על ספרי ס"ח, ופסוק מפורש הוא בשמוא' א [טו,ג] עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור ואפשר שזה הי' רק הוראת שעה, ע"י פרד"י שמות עמ' ש"ג.

ע"י בהקדמה לשו"ת עונג יו"ט בהגה, רבינו בחיי סו"פ תצא, כלי חמדה סו"פ כי תצא, ובחמדת ישראל מפתחות והוספות למ' קפ"ז אבני שהם להגר' שמרי' זלמן מקראקא סו"ם כי תצא דלשיטת רש"י דגם שלל עמלק חייב לימחה א"כ המיוחס לזרע עמלק מצד אמו ולא מצד אביו לא גרע מבהמתם וחייבים להרגו אך מלשון הרמב"ם פ"ה ה"כ ממלכים משמע דמחית זרעו של עמלק קאי רק על המתחיס מצד האב, ומהרמב"ם במו"ז משמע דחיוב מחית זרע עמלק הוא מחמת היותו מצאצאי עמלק בן אליפו, אבל מלשון החינוך משמע דחיוב הוא על כל האומה שנלחם עם ישראל בצאתם ממצרים וע"ע רמב"ן סו"פ בשלח.

החיד"א בכסא דוד דרוש י"ג הביא לומר דשנאת עמלק לישראל משום תמנע כדאיתא בסנהדרין [צט:]: באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה הלכה והיתה פילגש לאליפו בן עשו אמרה מוטב תהא שפחה לאומה זו כרכת' [כראשית לו,יב] ותמנע היתה פילגש לאליפו בן עשו ותלד לאליפו את עמלק ומשם התחיל השנאה של עמלק לישראל, והביא שם דתמנע ר"ת ת'מימה מ'שיבת נ'פש ע'דות רמו על מה שדרשו בתנחומא בשלח פ' כ"ה אין רפידיים אלא שרפו ידיהם מן התורה ולפיכך עמלק בא עליהם.

ו] ומ"ש הרב המחבר דשלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ וכו', זוהי גרסת התוספתא סנהדרין פ"ד ה"ג ובתנחומא [תצא יא] והיה בהניח ה' אלהיך לך רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהודה בר אלעאי אומר על שלשה דברים נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות עליהם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק, וע"י בעל הטורים ריש כי תבא שמחית עמלק קודמת למינוי המלך, ובנרוך זה יש כמה שיטות אם מינוי מלך או מחית עמלק איזה מהן קודמת וכמה גירסאות מצינו בענין זה, במסכת סנהדרין [כ:]: איתא וכן היה רבי יהודה אומר שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, וכ"כ הרמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"א שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק ולבנות בית הבחירה וכו', בדברים רבה פר' ה' ד"א ואמרת אשימה עלי מלך א"ר יהודה ברבי אלעאי על ג' דברים נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ואלו הן למחות זכרו של עמלק ולמנות להם מלך ולבנות להם בהמ"ק, ולפ"ז אפשר דלכן כשנכנסו בני ישראל לא"י עם יהושע ב"ן לא נלחמו בעמלק עד ימי דוד כי לא היה להם מלך משבט יהודה ומה שנלחם שאלו בעמלק הוראת שעה היתה, ע"י מהרש"א מגילה י"ח. ד"ה וכיון דמינוי מלך היינו דוד המלך וע"ע מהרש"א סנהדרין כ: ד"ה ואין, ע"י ספרי דבי רב סו"פ תצא דהריגת ז' עממין קודם למחית עמלק, וע"י משך חכמה שם.

מצוה תר"ה שלא נשבת מעשה עמלק שעשה עם אבותינו בצאתם ממצרים

א] חינוך - זכור בפה, בפרישה סי' ער"א כתב הטעם שסמכו חז"ל הזכירה על היין והוא מחז"ל, ע"ש הכתוב נזכרה דורך מיין וכן כתיב זכרו כיין לבנון, ושמעתי לאמור דלכן מצוה לשתות יין בפורים כי במצות מחיית עמלק כתיב זכור וחז"ל סמכו כל הזכירות על היין ע"כ כדי לקיים מצות זכירת עמלק בשלימות צריכים לעשותו על היין.

ודברי החינוך כאן שכתב לזכור מעשה עמלק בפה סותרים למש"כ לעיל מצוה ש"ל זכירת מעשה עמלק היא רק בלב ולא בפה, ואפ"ל דלקיים מצות זכירה בשלימות צריך להיות בפה אבל לזכור רק כדי שלא יעבור על לא תשכח בזה סגי שיוזכור בלב וכלשון החינוך כאן לא תשכח בלב. ע"י ספרי דבי רב להגר"ד פרדו בעמ"ח חסדי דוד על תוספתא עה"פ בפי' כי תצא זכור את אשר וכו' ביאור נחמד למה כאן בזכירת מעשה עמלק צותה התורה לזכור בפה ובל לשכח בלב משא"כ בשאר זכירות.

ע"י ראש יוסף מגילה י"ח., מבוא הגר"י פערלאו [ח"א עמ' י"ד], שפי"א מגילה י"ח.

ב] חינוך - לא תשכח בלב וכו', ע"י ערוגת הבשם או"ח סי' ר"ה (ב) דלאו דלא תשכח בהדי' תלי רחמנא בכיבוש מלחמה כדכ' תמחה את זכר עמלק וכו' לא תשכח וכיון דלאו זה לא תשכח בלב רמי רק על מי שמחויב במלחמה א"כ יש לדון דכ"ש העשה לזכור בפה ולפי"ו א"ש שיטת החינוך דנשים פטורות גם מזכירת מעשה עמלק.

בשיעור השכחה ע"י שו"ת חתם סופר אה"ע סי' קי"ט דזמן שכחה שאמרו חז"ל י"ב חדש תלוי בשנה ואם השנה מעוברת יתארך זמן השכחה וראיתו מבני מערכא דמסקי לאורייתא בג' שנים ואם השנה האמצעית מעוברת נמצא שלא קראו בה לא בשלח ולא תצא כי אם זכור לפני י"ג חדשים, וע"י מהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצ' תר"ה אות ב' מש"כ בזה.

ג] חינוך - לא תשליך שנאתו ולא תסירה מנפשך בענין שתשכח אותה, מדבריו אלו יש ראייה לומר שמצות זכור הוא כדי לעורר השנאה ולא לחזק המלחמה לנקום נקמת ישראל בעמלק ע"י לעיל [מצוה תר"ג אות ג].

ד] ונשים ג"כ מחויבות ע"ש לעיל מש"כ, והנה לשון החינוך כאן משרשי המצוה וכל עניניה כתוב במ"ע כ"ו שבסדר זה [תר"ג] קחנו משם, משמע מדבריו כמו שכתב שם שנשים פטורות ממצות מחית עמלק ה"נ פטורות מלא תשכח אך ק"ק לומר כן, א' הרי אי נימא כשטת האבי"ג הנ"ל [תר"ג אות י"א] שהיא מצעשהז"ג א"כ בלא תעשה נשים חיבות אפילו כשהזמן גרמא, ובי"ל דשפיר יש לחלק בין מצות איבוד זכר עמלק ללאו דלא תשכח כי השנאה לעמלק שייכת גם בנשים, ואפשר שזהו מש"כ המנ"ח כאן דנשים חייבות אפילו לשיטת החינוך לעיל מצוה תר"ג שפטורות הכא מודה שמוזהרות בלאו זה, וצ"ע.

יחיאל הלוי פראנד

לונדון

בענין ברכה על טבילת כלים הנאים מחו"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בגליון צ' (חודשי אב-אלול) מאמרו של הרב חיים יוסף גוטשטיין בענין טבילת כלים והעלה שם דכלים שבאים מחו"ל ואינם ידועים אם הבעלים של הבית חרושת הוא ישראל או עכו"ם צריכים טבילה בברכה ושכן פסקו גדולי זמננו באגרו"מ או"ח ח"ג סי' ד' ויב"ח הגר"ש ואזנר דרוכנ של נכרים, וכתב שם עוד דיש נוהגים בירושלים עיה"ק שאין מברכין בטבילת כלים אפילו הבאים מחו"ל ורק בידוע ודאי שהכלי היתה של עכו"ם, וכנראה שחששו לספק ברכה לבטלה וכהפוסקים דלא אזלינן בתר רובא לגבי הלאו ד"לא תשא" וכו' עכתו"ד.

והנה מש"כ שחששו להפוסקים דלא אזלינן בתר רובא לגבי הלאו דלא תשא צ"ע דהרי מפורש בראשונים דגם לגבי איסור לא תשא אזלינן בתר רובא וכמו שהביא הרב הכותב במאמרו והוא בתשו' מיימונית (סדר נשים סי' י"א) וז"ל ואין לתמוה על רב נחמן דאשתבע דאכלי כוורא לחסא וכו' (וקאי על הגמרא ביבמות קכ"א: עי"ש) וי"ל דרוכס אין ניצלין ור"נ שפיר אשתבע דאפילו בדיני נפשות אזלינן בתר

רובא וכו' עכ"ל והו"ד בגליון הש"ס שם (וכן בהגהות מרדכי שיליהי יבמות בשם מהר"ם) הרי דגם לגבי האיטור לא תשא אזלינן בתר רובא, ולכן דברי התשורת ש"י (ח"א סי' ט"ז) שהביא שם שפי' הסוגיא אחרת הוא תמוה שחולק על הראשונים בלי ראייה (וא"כ כש"כ בנידון דידן דמייירי בספק ברכה לבטלה דאזלינן בתר רובא דידוע מה שנחלקו הראשונים באיטור ברכה לבטלה אי הוי מדאורייתא או דרבנן ע"י במג"א סי' רט"ו ובחזו"א אור"ח סי' קל"ז ואכמ"ל) וכן מש"כ בתשורת ש"י (מהד"ת סי' ק"ד) דאין לברך על טבילת כלים מספק אפילו ברוב נכרים והביא סמך לזה ממש"כ הזכל"א ח"ג אור"ח אות סמ"ך דספק ברכות להקל אפילו נגד רוב, פשוט דיש לחלק בין ספק בפלוגתא דרכותא דמייירי הזכל"א דאפילו מיעוט פוסקים דס"ל דאי"צ לברך דאמרינן סב"ל משא"כ בספק במציאות אזלינן בתר רובא וכמו שחילק כן הכותב שם.

וכן יש להביא ראייה לזה מהא דברכות נג. לגבי ברכת בורא מאורי האש היה מהלך חוץ לכרך וראה אור אם רוב נכרים אינו מברך (דתלינן שהוא מעכו"ם) אם רוב ישראל מברך (דתלינן שהוא של ישראל) הרי דאזלינן בתר רובא גם בספק ברכה והא דמבואר שם בגמרא דגם במחצה על מחצה מברך עיי"ש בריטב"א שכתב שהוא משום דאיכא תרי ספיקי שמא כותי שמא ישראל ואת"ל כותי שמא לא עשה בו מלאכה בשבת, וכ"כ במאירי בשם הראב"ד, וכ"כ בפר"ח יו"ד סי' קי"ד סק"ו דלכן הוי כרובא עכו"ם ועכ"פ כרובא עכו"ם פשיטא להו דמברכין עפ"י הרוב, ולא הוצרכו לבאר אלא במחצה, והיינו כנ"ל בדספק של מציאות אזלינן בתר רובא גם בנוגע להברכה.

אמנם ע"י באל"י רבה סי' רח"צ אות י"ז כתב ליישב הא דמברכין גם במחצה על מחצה שהוא משום דאינו ברכה לבטלה ובפמ"ג (א"א סק"יז) מבאר דבריו לפי מש"כ המג"א (בסק"א) דגם בנר של עכו"ם יוצא כדיעבר ולפי"ז יש לדחות דשאני התם דעכ"פ אינו ספק איטור ברכה לבטלה, אך גם מדבריהם מבורא דלא הוקשו להם רק במחצה על מחצה אבל כרובא פשיטא דמברכין גם בספק איטור ברכה לבטלה וכנ"ל, ועכ"פ עדיין צ"ע הטעם של אלו שנהגו לא לברך בטבילת כלים במקום ספק נגד דברי הראשונים וכל הני פוסקים.

ביקרא דאורייתא

פינחם דיק

גבעת זאב

בענין הנ"ל

בגליון צ' (אכ-אלול תש"ס) עמ' ס"ח דן הרב חיים יוסף הכהן גוטשטיין בארוכה בנידון טבילת כלים שאין ידוע אם הבעלות של הבית חרושת הוא של ישראל או של עכו"ם או אפשר יש בו שותפות ואם אפשר לברך על טבילתם, והאר"ך שם לדרן אם דינם כקבוע או פירש לענין אם לילך אחר הרוב, ומסיק שם בעמ' ע"א מדברי האג"מ והגר"ש ואזנר שליט"א דכלים הבאים ממדינות שבאירופא צריך להטביל בברכה כי רובן של נכרים והולכין אחר הרוב גם לענין הברכה, אלא שהוסיף הכותב דיש נוהגים בירושלים עיה"ק שאין מברכין על טבילת כלים אפילו הבאים מחו"ל אם אין ידוע בודאי שהיא של עכו"ם וכנראה שחששו לספק ברכה לבטלה וכהפוסקים דלא אזלינן בתר רובא לגבי לא תשא וכן חששו שמא איכא שותפות וכו' עיי"ש בדבריו.

אמנם נראה להעיר דכיום בדרך כלל על כל הכלים הבאים מחו"ל מוטבעים שם בית החרושת (ולכל הפחות על האר"זה), וא"כ אין כלל ספק מאין בא הכלי, אלא הספק הוא על בעליו של בית חרושת זה אם הוא יהודי או עכו"ם או אם יש לו שותף יהודי, וא"כ הרי ודאי שהספק הוא על הקבוע שהוא כמחצה על מחצה ואין כאן כלל רוב ושפיר נוהגין שלא לברך על טבילתן, ולפי"ז צריך לומר דדברי האגרות משה והגר"ש ואזנר שפסקו דאמרינן כל דפריש מרובא פריש וצריך לברך על טבילת כלים מסופקים הבאים מחו"ל במקום שרובן עכו"ם לא מייירי אלא באופן שאין ידוע מקורם של הכלים מאין באו ולכן הוי הספק על הפריש, אבל כאמור בדרך כלל אין כן פני המציאות אלא שידוע מקור הכלים והספק הוא על היצור, וא"כ אין לברך על טבילתן כיון שהוא ספק בקבוע ולא אזלינן בתר רוב, וצריך לברר דעת גדולים הלכה למעשה.

על זמן הקפות ההושענות

בגליון צ"ב (כסליו-טבת תשס"א) עמ' קמ"ז תמה הרב זאב מילר על דברי הטור א"ח שבס"י תר"ס הביא ב' דיעות על זמן הקפות ההושענות אם הוא אחר קריאת התורה או אחרי מוסף, ובס"י תרס"ג בדיני חוה"מ כותב בפשיטות זמן שלישי בזה"ל: ונוטלין הלולב ומברכין עליו וגומרין ההלל ומקיפין התיבה וכו' הרי שכותב שהוא אחר ההלל ואינו מזכיר כלל כל הדיון שבס"י תר"ס וגם שם אינו מזכיר כלל הזמן של אחר ההלל, ע"כ תמיהתו.

ונראה פשוט שבס"י תרס"ג לא בא הטור כלל לסדר את הדברים לפי סדר עשייתן שמסך ע"ז על דבריו שבס"י תר"ס דשם סידר את הדברים וכתב על כל דבר בלשון "ואח"כ", ובס"י תרס"ג כתב בקיצור את כל הדברים שעושין בחוה"מ כמו ביו"ט כדי להודיע שגם בחוה"מ עושין דברים אלו, והתחיל את דבריו: בחול המועד מתפללין ערבית שחרית ומנחה כדרכן ואומר יעלה ויבא וכו' אף שזמן מנחה הוא בסוף היום אחרי מוסף מ"מ כתבו למעלה והוא ברור שלא בא לסדר את הדברים אלא שכתב כל מנהג התפילות ביחד כדי לומר בהם שאומרים יעלה ויבא, ואח"כ כתב את כל עשיות שעושין עם הלולב כדי לומר שגם בחוה"מ עושין כן, ואח"כ חזר להאריך בדיני קריאת התורה ומוסף שבהן חול המועד שונה מיו"ט והוצרך להאריך בהן, אבל אין כאן סידור הדברים כבס"י תר"ס, ולכן לא נזכר בשום אחד מהאחרונים מקור מדברי הטור אלו להנהיגים להקיף אחר ההלל.

בענין לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי

בגליון הנ"ל עמ' קמ"ד כותב הרב יצחק שלמה סופר על מאמר המפורסם דלעת"ל יהיה הלכה כב"ש והמקור הוא מכתבי הארז"ל והמקובלים ואינו נמצא בתקופה שלפניהם לא בש"ס ולא כאחד מהמדרשים, ותמה על הספר בגדי שש עמ"ס אבות שהזכיר זאת בשם רז"ל, ע"כ.

אמנם מצאנו בספה"ק שכינו לדברי הארז"ל בשם רז"ל (שהוא ר"ת: רבותינו זכרונם לברכה) או חז"ל, ולדוגמא בספה"ק "פנים יפות" להגה"ק בעל ההפלאה זיע"א בפר' שלח עה"פ את כל המצות וגו' והוא שאחז"ל שצריך למסור נפשו באחד וכו', ומקורו בשער הכוונות, וכן בפר' קרח עה"פ והנה פרח מטה אהרן וגו' שאחז"ל כי גלות מצרים היה ע"י רפ"ח נצוצין וכו' ומקורו בשער הכוונות, וכהנה רבות בספריו הק', ולפעמים גם כותב בלשון זה על מאמר מהבעש"ט הק', ולדוגמא בפ' משפטים עה"פ כי תראה חמור וגו' שאמרו חז"ל בפ' הוכיח תוכיח את עמיתך וגו' שאם יראה האדם וכו' יסב תוכחתו ככללות ויכלול גם עצמו עמו וכו', ומקור מאמר זה הוא מדברי הבעש"ט הק' המובא בספר תולדות יעקב יוסף פרשת קדושים ומועתק בספר בעש"ט על התורה שם אות י"ד, (וראה בקובץ באו"י גליון נ"ג במאמר על ספה"ק פנים יפות).

בברכת התורה

יוחנן הכהן שבררן

גבעת זאב

בענין ההלל ומגילה אי הוי דאורייתא או דרבנן

מבואר במגילה דף יד. ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל לא פחתו ולא הותירו על מה שכתב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש אמר רב חייה בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה מה מעבודת לחירות אמרו שירה ממיטה לחיים לא כ"ש אי הכי הלל נמי נימא לפי שאין אומרים הלל על נס שבח"ל יציאת מצרים דנס שבח"ל ואומרים שירה כדנתיא עד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה משכנסו לארץ לא הוכשרו לומר שירה ר"ן אמר קריאתה זו הילולא.

א. וע' רש"י מה מעבודת לחירות אמרו שירה ביציאת מצרים אמרו שירה על הים ע"כ ומבואר ברש"י דהק"ו הוא ממה דאמרו שירה על הים וזהו הביאור שאמרו שירה שיצאו מעבודת לחירות. ועל עצם ביאור ברש"י יש כמה קושיות א) שהשירה אין כאן חיוב לדורות לומר (ע' טורי אבן ועמק שאלה ס' כז) וע' לקמן ב) ע' טורי אבן שהוסיף להקשות דהרי כאן היה גם ממות לחיים ולא רק מעבודת לחירות ובה שמעתי לתרץ קצת דאולי דאם היה מסכימים לשוב למצרים לא הרגו אותם נקרא עדיין מעבודת לחירות

ולא ממות לחיים ג) לכאורה העבדות לחירות היה בט"ו וכבר יצאו ואח"כ היה קריעת ים סוף ולכאורה אין זה בכלל מעבדות לחירות ולבאר נראה בהקדם.

ע' תוספתא רפ"ב דברכות הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב רכי אומר צריך להזכיר בו מלכות אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורות וקריעת ים סוף ע"כ והובא דברי התוספתא בירושלמי כאן וע' בחסדי דוד וכן בצל"ח ספ"א דברכות הא דצריך להזכיר קריעת י"ס הוא משום דשם הוא השלמת הגאולה כיון דהיה תנאי דרך שלושת ימים נלך עדיין היו משעובדים לפרעה וחייב להזכירה, הרי דכאן מצינו מקור לדברי רש"י שבהים היה בחינה מעבדות לחירות וגם מבואר דיש חיוב להזכיר לכל הפחות עצם קריעת ים סוף כל יום (אך על זה עדיין צ"ע דע"כ הא דרש"י לומד הגמ' הק"ו דווקא משירת הים ולא מעצם זכירת יציאת מצרים דזה אינו שירה כ"כ זה דיש חיוב לומר כל יום קריעת ים סוף זה רק זכירת הענין ולא השירה וברש"י משמע דגם על השירה יש חיוב לומר כל יום).

ובזה יש לדרך דע' מג"א ס' סז דאי קרא שירת הים יצא בזה זכירת יציאת מצרים והקשה החת"ס והא היכן מרומז בו זכירת יציאת מצרים ושמעתי מידידי הרה"ג ר' נח בלוי שליט"א ד"ל דהמג"א הולך לשיטתו במה שכתב בס' תרפ"ה דיוצאין פרשת זכור עם קריאת פרשת כי תצא אע"ג דאינו מבואר שם להדיא זכירת עמלק וע"כ סובר כיון דמוזכר הענין סגי כ"כ י"ל בענין זכירת יציאת מצרים סגי אם מוזכר הענין ע"י קריאת י"ס. אך לדברנו י"ל בפשוט דכיון דבקריאת י"ס היה גמר היציאה ממילא יוצאין בזה מצות זכירה של יציאת מצרים.

אך ע' בהגהות רעק"א ס' סז שהביא לדברי חתנו וכתב ותורת אמת בפיהו והביא לדברי המדרש רבה פרשת בשלח (פרשה כב) הקורא את ק"ש צריך להזכיר קריעת י"ס ומכת בכורות (ולא הזכיר מלכות) ואם לא הזכיר קריעת י"ס ומכת בכורות אין מחזירין אותו אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו דכתיב למען תזכור את יום צאתך וכו' הרי להדיא דאע"ג דהזכיר קריעת י"ס צריך להזכיר יציאת מצרים, אך עצם הביאור במג"א עדיין י"ל כמו שהבאנו ששם הוה גמר היציאה אך ע"ש במדרש מהלך אחר למה מוזכרין קריעת י"ס ח"ל ולמה צריך להזכיר קריעת י"ס באמת ויציב לפי שכיון שקרע להם את הים האמינו בו שנאמר וכו' ובזכות האמונה שהאמינו בו זכו לומר שירה ושרתה עליהם שכנינה שכן כתיב אז ישיר משה וכו' ע"כ הרי מבואר טעם אחר לגמרי להזכיר קריעת י"ס כל יום ואין שייכות לגמר היציאה וע'.

(ידוע שיטת הבה"ג בחיוב קריאת המגילה דאנשים מחויבים בקריאה ונשים רק בשמיעה ותמהו כל האחרונים מאין יצא לו חידוש זה וע' בהגהות ברוך טעם מגילה דף ד. שכתב לבאר דמבואר ברש"י כלפי השירה שכלפי אנשים משה אמר והם ענו נמצא כולם אמרו אבל במרים רק היא אמרה והם רק שמעו ולרש"י שכל המקור של מגילה הוא משירת הים תיקנו כ"כ במגילה אנשים בקריאה ונשים בשמיעה).

ב. אך ע' טורי אבן שלומד שהק"ו הוא מהלל ריום ראשון דפסח שאומרים משום עבדות לחירות כ"ש ממות לחיים ואח"כ דן הגמ' א"כ יאמר הלל נמי כמו פסח ראשון (ועל רש"י הקשה הטורי אבן מה הקשה הגמ' הלל נמי נימא והא בשביעי של פסח לא אמרינן הלל וע' לקמן בזה) ותירוצו הגמ' דאין אומרים הלל על נס שבחול' והרי פסח דאמרינן הלל על נס שבחול' זה קודם שנתכשר א"י. והקשה בטורי אבן דלכאורה ההלל בא על היו"ט ולא על הנס וע"כ דקושיית הגמ' הוא מהלל דליל פסח שבכל יו"ט אין אומרים הלל בלילה רק בפסח וע"כ הוא משום דזה הלל על הנס ובזה דן הגמ' דאין אומרים על נס שבחול' וע' ברכי יוסף ס' תפב שג"כ דן בזה אי שאלת הגמ' הוא מהלל דליל פסח או מהלל דהיום ע"ש. (יש להעיר על הטורי אבן למה ביאר שהולך על הלל דליל פסח רק בקושיית הגמ' כשדן הגמ' בנס שבחול' ולא על העצם ק"ו מעבדות לחירות שע"כ ג"כ הק"ו מהלל על הנס וזהו ההלל של ליל פסח) ובאמת ע' מהרש"א ח"א דה קריאתה דמבואר בדבריו שבקושיית הגמ' אי הכי הלל נמי נימא שאלה זו היה מפסח ראשון שיעשה ק"ו מפסח ראשון ע"ש.

וכבר הביאו (ע' תשו' מהר"ש ח"ז ס' קנט) דעצם יסוד שהלל דפסח הוא על הנס ולא על היו"ט מבואר בתוס' סוכה דף לח. דתוס' דן בהא דמבואר שם דנשים פטורות מהלל ובפסחים דף קח. מבואר דמחויבין בהלל דכיון דמחויבים בד' כוסות ע"כ מחויבים ג"כ בהלל דלא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה וכתבו דכיון דאף הן היו באותו נס מחויבים בהלל דפסח משא"כ בהלל דעצרת וטוכות דפטורים, ומבואר דהלל דפסח תלוי בהנס ולא בהחג, אך ראיתי בתורת רפאל (וואלאזען) ס' ע"ה

שדך דכיון דתוס' כתבו דרק בהלל דעצרת וסוכות פטורים משמע דשל פסח הם חייבים אפילו של יום ג"כ ע"ש.

ג. ומבואר לפי הטורי אבן דהק"ו הוא מהלל דפסח וע"ז הקשה הגמ' דא"כ הלל נמי נימא ותירוץ הגמ' דאין אומרים הלל על נס שבחור"ל וקשה דא"כ בטל כל הק"ו וגם מגילה לא יאמר דאין ללמוד בכלל וע"כ לומר שבודאי גם על נס שבחור"ל מחייב ג"כ שבת אבל נוסח הלל א"א לומר אבל לספר הניסים שהבורא יתברך עשה בודאי מחויב לשבח.

וכ"כ צריך לומר בהא דמבואר במדרש והובא בב"י ס' ת"צ דהא דאין אומרים הלל בשביעי של פסח משום מעשי ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה, וא"כ למה שירה יכול לומר וע"כ כיון דאין אומר נוסח הלל רק לספר נפלאות הבורא יכול לומר וע' בתשו' חוות יאיר ס' רכה שדן יותר דכיון דהיום אנו אומרים חצי הלל ע"כ גם זה יכול לומר כיון דנתמעטו מהלל סגי ע' שהאר"ך אך א"כ החצי הלל יהא מחויב מעיקר הלל כיון דבטל הנוסח של מעשי ידי טבעו בים וע'.

ד. ידוע דברי הרמב"ל בספר המצות שורש ראשון מה שדן אי הלל דאורייתא והכריע שהוא דאורייתא והסבר הדברים כתב וז"ל והנראה מדבריהם שהוא מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו כמו שכתוב וביום שמחתכם ומועדכם וכו' ותקעתם בתצוצרות כי העיקר שירה בפה וכלי בסומי קלא הוא ונצטוונו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה וכו' ע' שהאר"ך שבר"ח ותנוכה דאין דין שמחה אין דין הלל מן התורה, וסיים אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה.

וע' שאג"א ס' סט שדן בספק אי קרא הלל אי חוזר והביא הרמב"ן שהלל מן התורה והרבה להשיב שבודאי אינו בכלל שמחה ואינו אלא מדרבנן ובספק הולכין לקולא.

וראיתי בתשו' בנין שלמה סי' נח שכתב שלכאורה לפי הטורי אבן שהק"ו בגמ' הוא מהלל דפסח ע"כ מוכח בגמ' דהלל מן התורה וכן כתב בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן דף יד. ומוכח דהלל מן התורה ולמה השיג הטורי אבן על הרמב"ן אך יש להוסיף שבודאי היסוד של הרמב"ן והטורי אבן הם שני דינים נפרדים שלפי הרמב"ן שהלל של ליל פסח הוא ההלל על החג כמו בלולב ולא על הנס (וזהו הרמב"ן לשיטתו בפסחים דף קיז. שמברכין על ההלל דליל פסח דלא כרב האי גאון) והוא מדין שמחה (ויש לע' אי יש דין שמחה בלילה הראשון ע' בהגהות לרס"ג ח"א דף רנ"ח בזה ויש לע' מה שדנו בארבע כוסות אי צריך יין) אבל לפי הטורי אבן הוא הלל חדש על הנס ואין שייכות לשאר הלל של יו"ט וע' בזה.

ה. עוד יש להביא דע' מהרש"א בח"א שדן שלפי התירוץ בגמ' קריאתה זו היא הילולא ולומדים זה מפסח וכמו בפסח אומרים הלל בלילה וביום וכו' במגילה מחוייב בלילה וביום ובאמת ידוע דברי הטורי אבן מגילה דף ד. שקריאת מגילה בלילה הוה רק מדרבנן ולא מדברי קבלה כמו ביום והקשה בתשו' חת"ס ס' קצה וכן בבנין שלמה שם בשם הישועות והא כיון דלומדים מפסח ושם מחוייבם גם בלילה כ"כ הק"ו למגילה ושמעתי מהרה"ג ר' פנחס פרנקל שליט"א להעיר דמה דמיון הוא זה דבשלמא בפסח זמן הנס היה בלילה לפיכך אומרים הלל בלילה משא"כ בפורים ויש ליישב קצת שעכ"פ ראינו דהלל על הנס אין לו זמן קבוע כמו הלל על יו"ט אלא מיד חייב להעיד א"כ כמו כן בפורים שחנו ביד חייב מיד לומר הלל וע'.

שניאור זלמן דישון

עיה"ק ירושלים תובכ"א

תיקונים והשלמות למאמר "מנהגי רבוה" ק מסטאלין קארלין לחודש כסלו, חנוכה וחודש טבת"

פרק א', סעיף א': כ"ז כסלו אומרים תחנון.

סעיף ב': יש להוסיף את מה שהורה מרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בשנת תשי" - שחלו אז ימי ההילולא ח"י וי"ט כסלו בימים שישי ושבת - לערוך את סיום הש"ס בליל יום ראשון, וציון במכתב קדשו שהוא כ"א כסלו "אך טוב לישראל".

פרק ב', בציון א': מהאמור במאמר המוסגר בציון זה, משמע שהחסידיים נכחו בעת הדלקת הנרות אצל מרן אדמו"ר זיע"א, זאת, שלא כמופיע במנהגיו הק' בסידור בית אהרן.

סעיף ג: מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד בעת שערך את הפתילות היה מעיין בספח"ק בית אהרן.

בפרק ג', סעיף ב': פשוט הוא שהמדובר בסעודה שלישית של שבת ערב חנוכה, שאז אין אומרים על הנסים, כי אם 'הרחמן'. ולא נכתב כראוי.

בפרק ה', ציון י"ד: מושרים כיום שלשה ניגונים על 'מעוז צור'. ניגון אחד מאלו שמעו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א, ואמר עליו שהוא מתאים על מעוז צור.

יצחק יהושע שור

מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו

תשלומין כמזיק אתרוג מהודר

בקובץ באו"י גליון צ' עמוד צ"ה במאמרו של הרב אפרים סגל שליט"א דן בחידושו של המהר"ם מינץ דהפוסל אתרוג מהודר של חבירו בחג אינו משלם לו אלא אתרוג הכשר לכרכה, וכן הביא מש"כ החכ"צ ועוד אחרונים לחלוק עליו, ותו"ד הזכיר דברי הגרשז"א ז"ל כמנחת שלמה ח"ג [סי' ק"ד - מהדורת תשנ"ט] ח"ל: אמנם נראה פשוט דהמהר"ם מינץ מיירי בכה"ג שכבר א"א למוכרו וכגון שיש כבר אתרוגים לכולם או כיו"ט ראשון של חג דאסור במכירה, ואין כאן אלא רק טענה של אנא בעינא למיעבד מצוה מן המוכרח וע"ז שפיר הוכיח מהקדש דלאו טענה היא עכ"ל המג"ש, ובאמת שדברי המנחת שלמה מחודשים מאוד כהכנת דברי המהר"ם מינץ, ומדברי האחרונים לא משמע שהבינו כך ככוונת דבריו, [וכן העיר שם בקובץ הג"ל דפלא שהוא דלא ככל האחרונים].

אמנם מצאתי לאחד מגדולי עולם [שהיה מעמודי ההוראה ברורם של המהרש"ך והפני יהושע והחכם צבי], ה"ה רבי יהודה מילר ז"ל, שכותב לחלק כעין דברי הגרשז"א ז"ל, דהנה, יעויין בשו"ת רבי יהודה מילר סי' קכ"ט כותב בזה"ל: ולדעתי, הואיל דדרכי עמדי וכאשר נצטויתי מפי סופרים וספרים להגיה על האחרונים שבקשו לדחות דברי הקדמונים, הרשות נתונה להשיג על האחרונים ע"מ להציל וליישב דברי הקדמונים, בוודאי אינו נעלם מהגאון מהר"ם מינץ וצלה"ה אשר באורו נראה אור ונהירין ליה שבילין רש"ס כשבילי דנהרדעא, דיש לחלק בין עולה ואתרוג, דעולה לא בת דמים היא ואתרוג הוא בר דמים, והא ראייה דכתב בסיום דבריו ח"ל: אך מ"מ מה שאתרוג הגדול שוה בדמים לימכר אחר החג טפי מן הקטן דחייב לשלם דמים העודפים דהא צריך לשלם לו הממון שהזיקו עכ"ל, [מהר"ם מינץ] ש"מ דס"ל להר"ם מינץ דאתרוג בר דמים הוא, ובוודאי אם אירע דשמעון חטף אתרוג מראובן קודם החג והיה יכול למוכרו בדמים יקרים, וודאי היה צריך לשלם לו מה שהזיקו כאשר היה יכול למוכרו, כשם שלאחר החג היה יכול למוכרו יותר בשביל גודלו, כך הוא שוה בימי החג או קודם החג ביוקר בשביל תפארתו, הרי ממנו הזיק ואתרוג בר דמים הוא, רק ששאלתו היתה אם צריך לשלם לו יותר מדמי שוויו בשביל הידור מצוה, לזה הביא ראייה מעולה, וכו', הה"ד ה"נ באתרוג בתוך ימי החג, דלדעתי בהכי מיירי מהר"ם מינץ, ולכן נמי אינו חייב לו לשלם וכו', אבל וודאי אם היה קודם החג ולא היה יכול ראובן למצוא ליקח אתרוג אחר כדי לצאת ידי חובתו אלא בדמי אותו אתרוג שחטף ממנו שמעון, וודאי היה צריך לשלם בכדי איבוד דמיו, דהוי דומיא דאחר החג מחמת גודלו, עכ"ל מהר"י מילר ז"ל בתשובה. ומדובר מדבריו דמוקי לדינא דמהר"ם מינץ כשהוא כבר תוך החג שכבר א"א למוכרו את האתרוג, אבל קודם החג ס"ל דאף מהר"ם מינץ מודה דחייב לשלם, ומבואר מדבריו שאף הוא לא הבין דברי מהר"ם מינץ כהכנת כל האחרונים.

שלמה ולמן מרק

ביתר ת"ו

בענין השתמשות במי מזגן בשבת

לכבוד מערכת הקובץ היקר והנפלא בית אהרן וישראל הי"ו, הנני להיענות למכתב מאת הרב הגאון הרב שלמה זלמן מרק שליט"א, על מאמרנו בענין ההשתמשות בניגארה המחוברת לצינור מי המזגן. במאמרי בקובץ תשרי - חשון לגבי איסור ההשתמשות בניגארה המחוברת למזגן קיצרתי במכוון בחלק איסור הטלטול, כיון שבכל אופן שהוא, הוא תלוי בכמה מחלוקות הפוסקים, ולכן עמדתי בעיקר על חלק ההשתמשות במוקצה שהוא חמור יותר, וברור יותר לאיסור בנידון דידן.

א ראשית דבר על הערתך השניה באות ד' שאין זה טלטול לצורך דבר האסור, יש להדגיש דכנים הם דברין רק על מה שכתבתי לחוש על נענוע המים ע"י לחיצת ידית של מי הניגארה, אך על מש"כ לחוש לדעת רע"א בדעת הרמ"א דנפחת מוקצה לצורך דבר האסור אסורה, בזה שאני כיון דע"י העלאתו את הפקק זה הוא כוחו המקלת המים למטה, דומיא דבידקא דמיא, וההשתמשות במים הם לצורך דבר האסור, ונמצא שמטלטל המים עצמם ע"י כוחו לצורך דבר האסור ודו"ק, ובס' טלטולי שבת הביא בשם הגר"מ פינשטיין זצ"ל, שטוב להחמיר בזה כהרמ"א, וע"ע בערך השולחן סי' ש"ח סעי' ס"ח, ובמור וקציעה סי' ש"ח ד"ה שם לטלטל ע"י נפיתה, שאסרו עכ"פ נפיתה שלא לצורך כלל.

ויותר יש להוסיף בזה דיתכן דכמו שדן הגרש"ז אוירבעך זצ"ל בשש"כ פכ"ב הע' צ"ט לאסור בטלטול מה"צ כשדרכו בכך, כמ"כ לענין נפחת מוקצה, אם דרכו בכך יהא אסור לכו"ע, ובנידון דידן הו' כדרכו בכך, מיהו יש לחלק דנפיתה אינו מתייחס כלל אליו, ולכן אף אם דרכו בכך מותר, אולם מדברי האחרונים שאסרו לטלטלו שלא לצורך נראה דלא ס"ל דאינו מתייחס כלל אליו.

ב ועל ג' הערותיך באות א' ב' ג' וד', כולם בנויים עפ"י יסוד אחד דבנידון דידן אין כונתו ומטרתו לטלטל המים על ידי הקנה אלא להוציא הפקק והמים מתנענעים ממילא, ודומיא דצנזן שטמן בארץ, ולא הו' ידא אריכתא כי אם טלטול מה"צ, ורק עפ"י יקשה כל ההערות הנ"ל.

אך באמת נידון דברינו שאני מההיא דצנזן שטמן בארץ, דהנה יש להתבונן מה יהא הדין באופן שירצה לעשות בור וחלל בארץ, ויוציא ויטלטל העפר ע"י קנה, דלכאורה [לפי הערתך] לא יהא דומה לטלטול ע"י קנה, כי אם להוצאת הצנזן, שהרי אין מטרתו לטלטל העפר, אלא מטרתו לעשות חלל, דומיא דצנזן שאין מטרתו לטלטל העפר, אלא מטרתו להוציא הצנזן, ואעפ"י שהעפר יטולטל בהכרח ע"י.

אך פשוט דאין זה נכון, דהיכא שמטרתו להוציא הצנזן שייך לומר דהעפר מטולטל ממילא, ואין מטרתו לטלטל העפר, אבל היכא דמטרתו לעשות חלל ולוקח קנה ומוציא ומטלטל העפר ודאי מטרתו לטלטל העפר, דהוה כל משמעותו של חלל, "טלטול העפר שבו" ודו"ק היטב, וא"כ ה"ה בנידון דידן דמטרתו אינו להוציא הפקק כמו שהמטרה להוציא הצנזן, אלא מטרתו לעשות חלל שיוכלו המים לירד דרכו, וע"ג החלל יש שני דברים הסותמים את החלל, הפקק, והמים שעל גביו, וע"י הקנה הנמשך מהידי, הוא מגביה ומטלטל בבת אחת את המים ואת הפקק שע"ג החלל, [ומטרתו גם לפנות המים, דלולי שיגביה אף את המים מעט לא היה שייך להוות את החלל כיון שהמים מונחים על הפקק, והרי זה כמו תל עפר קטן ע"ג האדמה, שרוצה להסיר התל ולחפור שם בור במטרה לעשות חלל, ונטל קנה ומסיר עפר התל וממשיך להוציא העפר עד שנתהווה בור ודו"ק].

מיהו אף לפי המבואר נראה דדברין קיימים, דלו יצרייר דאם היה מטרת אדם להוציא הצנזן לא משום שרוצה את הצנזן רק משום שרוצה להוות חלל בתוך האדמה בגודל של הצנזן, "אבל בחלק של העפר שעל גבי הצנזן לא ירצה כלל להוות חלל", כי אם בגודל של הצנזן שתחתיו, לכאורה כיון שהצנזן אינו מוקצה, מותר לו להוציאו ומה שמטולטל העפר שע"ג הצנזן אין זה נחשב לטלטול ע"י קנה כיון שאין מטרתו לטלטל עפר זה, דומיא כמעשה דגמ' כשרוצה להוציא הצנזן בשביל לאכול הצנזן, וא"כ ה"ה בנידון דידן הלא אינו רוצה לעשות חלל באותו חלק של המים שע"ג הפקק כי אם בחלק הגודל של הפקק עצמו שהוא סותם את החלל שדרכו יוצאים המים, א"כ מטרתו לטלטל הפקק ולא את המים שעל גביו ודו"ק.

ג] אך למעשה נראה לעורר בזה דבר חדש דאחר שנגקוט עכ"פ איסור בדבר משום איסור "השתמשות במוקצה" בלבד, הרי מי שמשתמש בשירותים אלו בשבת יתכן שאף עשה טלטול האסור בשבת, כיון דהפקק מחובר לנגיאררה ואינו משמש בשבת כי אם להשתמש במי הנגיאררה לניקוי השירותים והוי ליה כלי "שכל" מלאכתו לאיסור דדינו לפי משמעות הראשונים והרבה פוסקים כמוקצה גמור ואסור בטלטול.

ד] ועל הערתך השלישית נכונים הדברים, וכן העירני בע"פ אאמו"ר שליט"א, ולא נתתי אז לבי אל הדברים ולכן לא כתבתי, ושוב שמעתי שהגרי"י גרינוואלד שליט"א מב"ב ג"כ העיר כן, ולכן אף מה שכתבנו איזה צד קל להקל בדוחק גדול במאמרינו הראשון להשתמש במי הנגיאררה עפ"י המחצה"ש, אין הדברים מוכחים כלל, בפרט כמו שכתבנו כבר שם דעפ"י סברא אין טעם לחלק בהשתמשות בגוף המוקצה בין אם עשאו בידים או בכוחו, דומיא דאכילת מוקצה.

וכעת נוכחתי דאף מוכח כן להדיא מסוגית הגמ' בביצה ד' ע"ב דהשתמשות בגוף המוקצה ליכא נפ"מ אם משתמש בו בידים או בכוחו, דאמרינן בגמ' אמר ר' מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתגור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים "ומסיקין", והנה בביאור הסוגיא יש להאריך ביותר ואכ"מ, אך למסקנא דמילתא, איכא הכא איסור הסקת עצי מוקצה משום השתמשות במוקצה, וכדי שיהא מותר להסיק בהם הצריך ר' מתנה ביטול ברוב, והשתא אי מותר להשתמש במוקצה ע"י כוחו, לא ניצטרך לביטול, אלא יניח עץ אחד מוכן אצל העצי מוקצה ויסיק את העץ המוכן ואח"כ ע"י כוח הבערתו יוסקו גם שאר עצי איסור, וע"כ דלא סגי בזה ואף זה נחשב שהסיק את העצי מוקצה, [ועיין בי"מ של שלמה סי' ז', ובמהר"ם שיף ביצה ד' שם, וכחשק שלמה שם, ועיין עוד בבית הלי סימן י"ב ודבריו צע"ג].

בברכת התורה
שלמה שרייבר
ביתר

בענין שכיב מרע שאמר נכמי לטוביה ובאו שנים לתבוע

בשו"ע חו"מ סי' רנ"ג סעיף כ"ט. כתוב בזה"ל שכיב מרע שאמר נכסי לטוביה ומת, ובא א' ששמו טוביה ואמר אני הוא נוטלן, וכו'. באו שנים לתבוע וכל אחד מהם הוחזק שמו טוביה אם היה אחד מהם ת"ח, ת"ח קודם (אא"כ ידוע שדעתו יותר קרובה על שכינו או קרובו ששמו כך). (מטור) אין בהם ת"ח והיה אחד מהם שכן או קרוב הוא קודם, היה אחד שכן ואחד קרוב שכן קודם. שניהם קרובים או שניהם שכנים או שניהם ת"ח. יעשו הדיינים כמו שיראה להם כל מי שדעתם נוטה שע"ז אמר נותנים לו וכן אם היו רבים, ע"כ, וכתב שם ברמ"א, והא דאומדין דעת הנותן היינו דוקא בנותן להם מתנה אבל אם אמר שחייב לטוביה ובאו שנים שוין יחלוקו ביחד דהא ליכא אומדנא מאחר שחייב להן ע"כ. וכתב שם בש"ך דדין זה של הרמ"א צ"ע שמקור הדברים של הרמ"א הוא מדברי הר"ן והרב המגיד שכתבו כן מדתניא בתוספתא בסוף פרק גט פשוט. האומר תנו מאתים זה ליוסף בן שמעון אין דורשין לשון הדיוט לומר לזה היה אוהב ולזה לא היה אוהב אלא שניהם חולקין בשוה, וא"כ אנו רואים דלא אמרינן שודא כמ"ש כאן בשו"ע אלא שחולקים, ותירצו בר"ן וה"ה דהתוספתא מיירי בחוב או פקדון, וכתב בש"ך דבאמת לא נראו דבריהם עיי"ש, וכתב בש"ך דנראה לתרץ קושית הר"ן וה"ה דהתוספתא מיירי באמת גם במתנה ולא דוקא בחוב רק דפליגי בזה תנאים דהא בגמ' כתובות דף צ"ד ע"ב פריך בגמ' למ"ד שודא דדייני מדתניא יחלוקו. ומשני תנאי היא, וממילא אין כאן קושיא, דהתוספתא אתיא כמ"ד יחלוקו, ואנן קי"ל כמ"ד שודא. ע"כ דברי הש"ך.

ובפתחי תשובה שם מביא בשם הכתונת פסים, שחמה על הש"ך דלא תירץ כלום קושית הר"ן וה"ה משום דעיקר קושייתם מהתוספתא הוא מהא דקאמר דלא אוליגן בתר אומדנא לזה היה אוהב יותר, וא"כ הרי ע"ז לא תירץ הש"ך כלום. דהא ככה"ג שאין שניהן שוין והיינו שלזה הוא אוהב יותר דאו שהוא שכן או שהוא קרוב או לא שייך הדין כלל של שודא. או יחלוקו. ורק בשניהם שוין או שייך לומר כן, וממילא לא תירץ הש"ך כלום והוא נשאר בצ"ע.

ולענ"ד דלכאורה אפשר ליישב קושיה החזקה של הכתונת פסים, ומקודם נסביר מהו הגדר של שודא דדייני דהרי הדין של שודא דדייני מובא גם לעיל בשו"ע כסי' ר"מ סעיף ג'. בשני שטרות שזמנם א'. ושם

כתב בשו"ע גם הדין של שורא וכתב בזה"ל דהרי הדבר מסור לדיינים כל שדעתם נוטה להעמיד שדה זו בידו יעמידו. ע"כ (ולמעשה גם בסי' רנ"ג כתב אותו הלשון). וכתב שם בסמ"ע דהשו"ע הולך בשיטת רש"י והטור והרמב"ם. דשורא הפשט הוא שהדיינים יודעין שדעת הנותן או המוכר היה קרוב לזה יותר מלזה, אבל הר"ת סובר דשורא דדייני הוא שתלוי ברצון הדיין שיתן למי שירצה בלי טעם. ע"כ. וא"כ יוצא דלמעשה יש לנו ב' שיטות בגדר של שורא. ושיטת רש"י והר"ן והטור והרמב"ם והשו"ע הוא דהגדר הוא שהדיינים יודעין למי היה דעתו קרוב יותר וא"כ אפשר לומר דזהו הפשט בתוספתא. בהא שכתב אין דורשין לשון הדיוט לומר לזה היה אוהב ולזה לא היה אוהב, דהיינו שבאמת איירי בשניהן שוין. וכוננתו הוא דלא אמרינן שורא דדייני וכמו שיטת השו"ע דהדיינים יודעין למי היה יותר דעתו קרוב. וא"כ מיושב דברי הש"ך דבאמת איירי התוספתא בשניהם שוין.

רק דבאמת אינו מיושב לגמרי דהא הש"ך בסי' ר"מ סק"ד פסק דלא כשיטת השו"ע דכתב שם דצ"ע על הטור שלא פיי' כר"ת דהרי הרא"ש סובר כר"ת. וא"כ לפי הפסק של הש"ך לא מתיישב התוספתא, אבל קושית הכתונת פסים על הש"ך שכתב שלא תירץ הש"ך כלום קושית הר"ן וה"ה אפשר ליישב לפי פסק השו"ע ובפרט שגם הר"ן סובר כשיטת רש"י והשו"ע.

בברכה

ישראל יוסף סגל

כולל חן ההוראה. חושן משפט

רמות - ירושת"ו

תיקוני סופרים

דעת בעה"ת בשבועה שאינה ברשותו כשמשלם אי הוי מן התורה

דגו הראשונים בהא דאמר רב הונא ב"מ ל"ד: לענין שומר שאמר הריני משלם דמשביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, אם הוא שבועה מדרבנן מתקנת חכמים, או דהוי שבועה מדאורייתא, ועיין במאירי ב"מ ל"ד ע"ב שמתחילה כתב דהוא שבועת התקנה ולא שבועת התורה וכן כתבוה גדולי המחברים, וכוונתו לדעת הרמב"ם ה'י' שאלה ופקדון פ"ו ה"א שכ' ח"ל: חוששין שמא עין נתן בו ומשביעין אותו בתקנת חכמים שבועה שאינה ברשותו בנקיטת חפץ, עכ"ל, ובהמשך הדברים כתב המאירי ח"ל: ויש פוסקים ששבועת התורה היא, עכ"ל, ועיין עוד בחי' ריטב"א המיוחסים ב"מ ל"ד ע"ב הביא מחלוקת בדבר אי שבועה זו מן התורה או מדרבנן.

ודעת הרמב"ם בפשטות מבואר דהוי מדרבנן, וכמו שהביאו המאירי, [אמנם בתומים סי' ע"ב סקמ"ו דן בדעת הרמב"ם] ובשיטמ"ק בשם ריטב"א ב"מ ל"ד כ' ח"ל: כיון דשבועת מלוה דרב הונא אינה אלא לחששא ותקנתא דרבנן היא, עכ"ל, וכן הוכיח הרמב"ן בדעת הרב משה ב"ר יוסף בזה"ל: ואולי רצה לומר שהוא מדבריהם, עכ"ל, [ומה שמוסיף הרמב"ן ואין בדבריו טעם קאי לענין גלגול], וכ"כ הרא"ש בשבועות סו"פ כל הנשבעין דהוא מדרבנן, וכ"כ הר"ן פרק שבועת הפקדון.

והנה, מצינן בזה דברים בבעה"ת שער מ"ט ח"א, ח"ל הבעה"ת: ומ"מ אם אינו מאמינו שנאבד ממנו ישבע מדרב הונא שבועה בתורה שאינה ברשותו, עכ"ל סה"ת, ויל"ע בכוונתו במש"כ שבועה בתורה, ולכאורה היה נראה דאין הכוונה לומר דהוי שבועת התורה, דהלשון שבועה בתורה משמע הכוונה שנשבע בתורה כלומר בספר תורה ולא שהשבועה מן התורה, וכן יעוין שם בבעה"ת שכמה פעמים מזכיר שם לענין שבועת מודה במקצת שבועת התורה, ולא בלשון שבועה בתורה, לכן היה נראה לכאורה דכוונת הבעה"ת לומר דצריך שבועה בתורה, דהיינו שבועה בנקיטת חפץ, וכמו שמבואר ברמב"ם הנ"ל דשבועה זו צריך נקיטת חפץ, מכיון דעכ"פ שבועת המשנה ג"כ צריך נקיטת חפץ, וכן מבואר במאירי הנ"ל שם דלכו"ע בעינן נקיטת חפץ, ולפי באור זה היה משמע דהבעה"ת ס"ל דאין זה שבועת התורה. אולם שו"ר בתומים סי' ע"ב סק"מ מ"ו כ' לחזק סברת הריטב"א המיוחסים דהוי מן התורה, ומסייע מדברי בעה"ת אלו, ומעתיקו בזה"ל: וכ"ג מדברי בעה"ת וכו' ומ"מ אם אין מאמינו שנגבב ישבע מדר"ה שבועת התורה שאינו ברשותו, וכו', עכ"ל, הרי מבואר דס"ל הן דר"ה הוי שבועת התורה, עכ"ל התומים.

הרי שהתומים העתיק דברי בעה"ת בנוסח אחר בלשון שבועת התורה, ויל"ע בדבר, אם כוונת התומים להגיה בדברי הבעה"ת ולכתוב "שבועה התורה" במקום שבועה בתורה, או דנימא, דס"ל להתומים לומר דזה גופא כוונת בעה"ת במש"כ שבועה בתורה, ואולי היה לו להתומים גירסא אחרת בדברי בעה"ת, ויש לעיין בדבר.

ועפ"י לשון התרומות צע"ג לדינא בזה, דהנה, יעויין תומים סי' ע"ב סקמ"ו שמסיק לדינא דהוי"ל שבועת התורה ואמרינן בזה משאיל"מ, ובחידושי חתם סופר ב"מ ל"ד ע"ב כ' בשם התומים דרוב הפוסקים ס"ל דהוי מן התורה, ולכאורה צע"ג בדבר, דהרי לפי המבואר ס"ל לכמה ראשונים דהוי מדרבנן, והם הרא"ש והר"ן והריטב"א ומשמעות הרמב"ן, ולפי המאירי כן גם דעת הרמב"ם וכ"כ הש"ך סי' רצ"ד סק"ב שהוא מדרבנן, וכ"כ בדרישה ופרישה המובא בתומים גופיה דהוי מדרבנן, וכ"כ הגרעק"א בגליון השו"ע סי' רצ"א ס"ד, וכ"כ הנתיבות סי' רצ"ד סק"ג, וכ"כ הקצות סי' ע"ג סק"ב דכתבו הפוסקים דאינו שבועת התורה היכא דמסלק מעותיו, ומבואר לכאורה מזה דעת רוב הפוסקים שהוא מדרבנן, אלא דמ"מ ס"ל להתומים להכריע שהוא מדאורייתא עפ"י דברי ספר התרומות והריטב"א המיוחסים, ועפ"י האמור צע"ט, דהוי כדעת הטה"ת צע"ט בכוונתו לפי גירסא דדין וכנ"ל, וכדעת הריטב"א גופיה ג"כ צע"ט לסמוך ע"ז נגד כל הפוסקים הנ"ל, דהרי כידוע שחידושים המיוחסים

להריטב"א אינם להריטב"א, ובריטב"א גופיה בשיטמ"ק מבואר להיפך דהוי מדרבנן, ואולי יתכן שהתומים יחס חידושים אלו להריטב"א, ואף בדברי חידושי הריטב"א שם לא החליט בדבר דהוי מן התורה אלא שהביא פלוגתא, ובסוף מסיק בזה"ל: ולא יצאת שבועה זו מכלל שבועת המשנה או שבועת התורה, עכ"ל, הרי שלא החליט לומר דהוי מן התורה.

ומעתה, צע"ג לדינא, מכיון שהרבה ראשונים ופוסקים נקטו שהוא מדרבנן כנ"ל, וכדעת כהנ"ת יש לדון לכאורה, ובחי' ריטב"א המיוחסים לא החליט בדבר, וגם כאמור אין זו דעת הריטב"א, ואף מש"כ התומים לדון בדעת הרמב"ם הרי במאירי מבואר לכאורה שפי' דעת רמב"ם דהוי מדרבנן, [שזהו כוונתו לגדולי המחברים], וצע"ג לדינא.

ויש לרדן מה הנפק"מ לדינא, והנה, במאירי הנ"ל עמד בזה מה הנפק"מ ומסיק דשבועת התורה נחתינן לנכסיה עד שיגבו לזה מה שטען ממנו, וצע"ג כוונתו, דמה שייך למיחת לנכסיה לגבות ממנו הרי משלם, ורק גוף החפץ אינו נותן, ולזה לא שייך כלל למיחת לנכסיה, ולענין אי בעינן נקיטת חפץ שכ' בריטב"א המיוחסים דאי הוי דרבנן אי"צ נקיטת חפץ, זה אינו נוגע לדינא, דברמב"ם מפורש דאף דהוי דרבנן צריך נקיטת חפץ, כיון דהוי שבועת המשנה.

ולענין מיפך שבועה, יעויין במיחוסי להריטב"א שכ' דאין נפק"מ דאף אי הוי מדרבנן לא שייך להפך השבועה מכיון שהתובע אינו יודע אם הוא ברשותו, ולכאורה צ"ע דאף אם המפקיד טוען ברי שהוא ברשותו נמי לא שייך להפך השבועה על המפקיד, דהרי אף אם ישבע המפקיד שהוא ברשותו לא יוכל לכופו שיתנו לו, כיון שאינו לפנינו וזה טוען שאין זה אצלו.

אמנם בחי' הרי"ם חו"מ סי' רצ"ה סק"ט כ' נפק"מ בזה דאי הוי מדאורייתא, משמתינן ליה לנפקד עד שיוציא החפץ ולא שרינן ליה אחר ל' יום, זה חידוש גדול, דלכאוי' לא מצאנו בשבועה דאורייתא דמשמתינן יותר מל' יום, ובקצה"ח סי' ע"ג סק"ב כ' דאדרכא דכל חיובא דשבועת התורה הוא בגדר שחייב לישבע או לשלם, והיינו, דיסוד דין שבועת התורה שישלם אם לא ישבע ולא עצם החיוב לישבע, ולפי דברי החי' הרי"ם יוצא חידוש גדול דבדאורייתא כופין על עצם השבועה בשמתא.

עוד יל"ע בדברי החי' הרי"ם במש"כ שם לחלק דאם טוען ששמר ונאבדה ודאי הוי שבועת התורה אף שמשלם, ואילו כשאומר פשעתי ורצה לשלם יש להסתפק בזה, ויל"ע בדבריו, דיעוין במאירי שמבאר סברת האומרים דהוי מדאורייתא מבאר הטעם דהוי מדאורייתא, וז"ל: אחר שאומר ששמרה כדרך השומרים ונאבדה וכשמפקיע עצמו מזו כתשלומין נשבע שאינו ברשותו עכ"ל המאירי, ומבואר דרק באופן שאמר ששמר כראוי ונאבדה, ואח"כ אמר הריני משלם, הוי פלוגתא, ומשמע דאם אמר פשעתי ורוצה לשלם ודאי אין כאן שבועה דאורייתא, ואילו בחידושי הרי"ם מבואר דבאומר פשעתי הוי ספיא, אבל באומר ששמר כראוי ונאבדה ורוצה לשלם הוי שבועת התורה לכו"ע, וצ"ע.

ובעיקר דעת הרמב"ם, שמעתי ממו"ד הגר"פ פרנקל שליט"א, דיש לסייע למש"כ התומים בדעת הרמב"ם דהוי שבועה מן התורה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות סוף פ"ח דשבועות וז"ל: ואעפ"י שהשואל משלם את הכל ישבע קודם לכן שבועת התורה שאותו הדבר נאבד שיש לומר שמא עיניו נתן בו ועל הדרך שביארנו בפרק ששי מזו המסכתא, עכ"ל הרמב"ם בפייהמ"ש.

פינחס רוזנבוים

על התרגום כפר' שופטים

לכבוד המערכת שליט"א

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל שנה ט"ו גליון ו' (צ) עמוד קל"ה-קל"ו שהעיר הר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מנוסח תרגום אונקלוס בפ' שופטים י"ז ה' (מה שהדפסתם בכותרת ט"ז ה' הוא טעות הרפוס) "לתרע בית דינך", ורש"י שם כתב שהוא טעות, כלי להכנס לכל אריכות סוגיא זו, באתי בזה רק לציין לכמה ספרים שכתבו על נוסח תרגום אונקלוס כאן, ומראה מקום אני לו. כבר הביא הכותב שהרש"ש ז"ל בכתובות מ"ה: מיישב נוסח התרגום שלפנינו, אוסיף לציין גם לס' הכתב והקבלה (להג"ר יעקב צבי מעקלענבורג, אב"ד קעניגסבערג, ז"ל), וס' בנין אריאל (להג"ר שאול אמשטרדם ז"ל), וס' דברי שאול (להגאון בעל שו"ת שואל ומשיב ז"ל) מהד' תליתאה דף פז: (שדחה דברי הבנין אריאל), וס'

לחם ושמלה על תרגום אונקלוס (מהר"ר בן-ציון יהודה בערקאוויץ ז"ל), וס' נתינה לגר (מהר"ר נתן הכהן אדלער ז"ל), וס' אזנים לתורה (להג"ר זלמן סאראצקין ז"ל, אב"ד לוצק).

בכבוד רב
יצחק אהרן פענפיל
לייקוואד

בענין פינחס מלא ובענין התרגום בפרשת שפטים

לכבוד המערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א

מאד אני שמח לקרוא בקובץ הזה מדי חדש בחדשו חידושים מענינים העומדים על הפרק מכל מקצועות התורה, ומתוך פלפול חברים נתלבן הדברים. אשרי למזכי הרבים ושכרם כפול.

ראיתי בגליון אב אלול תשס"א [צ] מה שהאיר הרה"ג ר' פ. לוי שליט"א על תיבת פינחס שבכמה מקומות נכתבה חסרה יו"ד בטעות וכן בכותרת העמודים שבחומשים שלנו. הנה הרבה משמות הפרשיות מטעין ביה המדפיסים ואפרט לך מקצתם אם לא כולם. תולדות במקום תולדת, שמיני במקום השמיני, מצורע במקום המצרע [ושם ג"כ יש כוונה בגימ' של 400], קדושים במקום קדשים, אמור במקום אמר, בחוקתי במקום בחקתי, שופטים במקום שפטים, בהעלותך במקום בהעלתך, מטות במקום המטות, דברים במקום הדברים, תבא מקום תבוא. ובשלמא לאלו שהוסיפו מן אותיות יהו"א אפשר להצדיקם שהוא כדי שלא יטעה הקורא, כגון אם נכתוב אמר חסר אינו ניכר שמנוקדת בחטף סגול חולם, שיתכן לנקדה בקמץ פתח או אופן אחר, אבל יש פר' "תבא" שחסרו חלף להוסיף, וכמו בפנחס שחיסרו את היו"ד ולזה אין שום הצדקה והוא טעות.

אכן בתיבת פינחס יש חילוק גדול אם יש בה יו"ד או לא, שאם תבא ביו"ד אז החירק נעשה תנועה גדולה וגורם שהנו"ן שאחריה מנוקדת בשוא נע, משא"כ אם תחסר היו"ד אז החירק תנועה קטנה והשוא שתחת הנו"ן הוי שוא נח, ולענ"ד הטעות נפל כאן מחמת שהרבה אנשים אינם מכירים החילוק בין שוא נע לנח ומבטאים בטעות תיבת פינחס בשוא נח לכן לא הרגישו שיש כאן חסרון יו"ד, ומחמת זה גם בדפוס באה הטעות. ועי' שו"ת מהרי"ל החדשות סי' ר"ד מה שהאריך בטעויות בשמות כגון שם הלל שמאי זירא עקיבא וכו', וכתב שאין להביא ראיה מן הגמרות הנדפסות.

עוד ראיתי מה שהעיר הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א על התרגום בפ' שפטים [י"ז ה'] על תיבת שעריך שתרגם אונקלוס "לתרע בית דינך", והקשה שרש"י מ"אן בנוסח זה וכתב עליו שהוא טעות וצ"ל "לקירוך". ובסופו מביא לתרץ ע"פ ירושלמי סנהדרין [פ"ו ה"א] דלרבנן מביאין אותו לשער שנידון בו.

הנה הקדמונים כבר טרחו בקושיא זה ואביא כאן דברי מקצתם. בס' נתינה לגר מתרץ ע"פ גמ' כתובות [מה:]: שבעיר שרובה נכרים סוקלין אותו על פתח בית דין וכן פסק הרמב"ם, ומסיים שמוזה ראה שאונקלוס חי אחר החורבן שירושלים היתה רובה נכרים. ובס' יאר [משנת יא"ר] מתרץ שמקום מושב הדיינים היה אצל השער העיר כדכתיב אצל בן סורר ומורה אל זקני עירו ואל שער מקומו וכיבמה כתיב השערה אל הזקנים, והכל מקום אחד. ודרך התרגום לתרגם ככל שעריך לתרע בית דינא ולא נחית כאן לפרש כל הפרטים. ובס' הכתב והקבלה מביא מקור להתרגום מדברי הספרי ע"ש. ועוד מצאתי תירוץ שהתורה צוותה להעמיד ב"ד בכל עיר, א"כ בפשטות שער של ב"ד שבעירו נכלל בו שער שחטא בו ושער שנידון בו והכל דבר אחר. רק חז"ל הוצרכו לפרש בעיר קטנה שאין בה ב"ד שאפ"ה ימותו בעירו. וע"ע בס' גרש כרמל על רש"י מה שחירץ, ובס' קטורת סמים על תיב"ע [שנת תל"א], ובס' פרדס יוסף החדש שמתרץ ע"פ הרמב"ן [י"ז ב'] ומביא מדברי הפלאה ופי' ר' חיים פלטיאל ועי' בס' שערי אהרן מה שהאריך בטטו"ד לפרש דברי אונקלוס.

מכל זה משמע שהצדיקו דברי התרגום שלנו ולא רצו לשלוח יד לשנות נוסח המקובל. וכן הוא הנוסח במק"ג [שנת רפ"ה], בתרגום סבינוטיה [שנת שי"ז]. ובתרגום אמסטורם [שנת תל"א], וכן בכת"י [שנת קי"א], ובדפוס תימן, וברוב שאר הנדפסים, וכן הוא בתיב"ע שלנו. ומה שנמצא במקצתם גירסת לקירוך אפשר שהמעתיק שינה בהשערת נפשו על פי דברי רש"י. וראיה יש לי מתנ"ך מק"ג שנת כת"ר שהעתיק

ממק"ג שנת רפ"ה ובמקום לכתוב "לתרע בית דינך", כתב בזה: לקירוך (ג"א לתרע בית דינך): וגם בכל מקום שהראשונים חולקים על רש"י יתבטלו דבריו מחמתם? כן לענינינו אע"פ שרש"י חולק על ת"א ותיב"ע לא נתבטלו דבריהם, הנלענ"ד כתבתי.

אלעזר שמואל בריענער

ספק פירורי חמץ שנתבטל ברוב

כתב הרמ"א בסימן תמ"ז סעיף ד' באמ"ד וז"ל: פת שנפל ליין אע"פ שנטלו משום אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו בו פירורין ונותנין טעם בפסח עכ"ל והקשה הרעק"א הא הוה רק "ספק" דחיישינן שמא נשארו בו פירורין ולמה אסרינן לה מספק, ותירץ בזה"ל: ולענ"ד למ"ש המג"א דאילו סינן קודם פסח היה מהני דבטעם לא אמרינן חוזר וניעור, י"ל דמשו"ה ספיקו אסור דהו"ל דישל"מ, דאף דקיי"ל דחמץ לא הוה רשיל"מ מרשרי בער"פ בספק עיין מג"א ס"ק מ' היינו [משום] דחוזר ונאסר, אבל לענין פסח אחר א"צ לסמוך על הספק דאף אם נשאר בו פירורין מותר דבטעם לא אמרינן חוזר וניעור א"כ לגבי הספק מקרי יל"מ ודו"ק עכ"ל.

ותירוצו צע"ג, דהא יש צד שנשאר בו פירורין, והוא ספק שיש בו ממשות חמץ, ולא רק ספק טעם בעלמא, ועז"ז קיי"ל דחמץ לא הוה רשיל"מ, וכל סגנון דבריו אינו ברור כלל כוונתו.

אולם בשו"ע מהדורת מכון י-ם הוסיפו נוסח אחר בדברי הרעק"א בזה"ל: אבל הכא אמרינן [דספק פירורין אסור כדין דשיל"מ משום דאמרינן] עד שתאכלנו עתה מכת ספיקא המתן עד אחר פסח ולסמן אותה [ולא יהיה בזה ספק ממשות חמץ, רק ספק טעם בעלמא כיון דהוציאו הממשות] דבפסח אחר יהיה היתר ודאי, מכת הסינון דמקודם ודו"ק עכ"ל, ולפי נוסח זה א"ש תירוצו.

ולענ"ד הנוסח שנדפס בשו"ע בדברי הרעק"א שלא הזכיר בתירוצו שיסגנון הפירורים אחר הפסח, נשתררב מדברי הרעק"א בשו"ת סי' כ"ו דהזכיר וציטט שם דבריו הנ"ל בחי' על השו"ע, וכפי הנוסח אחר שנדפס בשו"ע מכון י-ם, והביאו כעין סימוכין על מה שנשאל, על קדירות שעמדו בתנור, ונמצא באחת הקדירות חטה חמוצה, דכל הקדירה היא חמוצה, וע"י הרתיחות נשפך מקדירה זו, ונגעה בקדירות אחרות ונתחמצו מהמים החמוצים שנשפכו מהקדירה החמוצה, וכתב הרעק"א דאף אותן הקדירות שהם רק "ספק" שנגעו בחמץ, ג"כ אסורות מספק, ומסבר לן טעמיה דכיון דהספק הוא רק לגבי "טעם" אם הקדירות קבלו טעם חמץ, א"כ חשוב דיש לו מתירין, ויסוד החידוש שלו, דלא אמרו דחמץ נחשב דשאל"מ, רק כשהספק על ממשות חמץ, [דלגבי ממשות חמץ כיון דאף לפסח הבא הוא ג"כ אסור, א"כ חשיב שאין לו היתר, וממילא ספיקו מותר כדשאל"מ] אבל לגבי "טעם" כיון דחידש המ"א דלגבי טעם יש דין ביטול קודם הפסח, דלגבי טעם לא אמרינן חוזר וניעור, א"כ טעם חשיב יש לו מתירין, כיון דלפסח הבא יהיה מותר, [דיתבטל קודם הפסח הבא, ולא יהיה חוזר וניעור בפסח הבא] וא"כ ספק כביטול טעם, חשיב שיל"מ, כיון שיהיה לו היתר בפסח הבא, ולכן ככל ספק לגבי טעם חמץ בפסח אסור כדין ספק שיל"מ, ושם בתשובה לא איירי כלל בנידון ביטול ממשות חמץ רק לגבי ספק "טעם" חמץ, ולכן לגבי נידון התשובה שם לא בעינן סינון, ודבריו בתשובה שם, נשתרברכו לחידושו כאן, כיון שהביא שם דבריו בחידושו, ונתערבבו ב' הנידודים והדפיסו, ממש"כ לגבי נידון התשובה דשם לא בעינן סינון.

בברכת התורה

שלמה זלמן שמעיה

הגהה בלשון הסמ"ע סי' ש"י בדין משכיר חמור סתם

בחור"מ סי' ש"י בסמ"ע סק"ו מכאן מחלוקת הראשונים במשכיר חמור סתם אם נשתעבדו נכסי המשכיר להעמיד לו חמור, דדעת הרא"ש דבמשכית החמור נשתעבדו כל נכסיו, ואילו דעת הרמב"ם והמחבר דאין נכסיו משועבדים כ"א בהמה זו, ומסיק הסמ"ע בזה"ל: ולהרמב"ם משמע דאין נכסיו משועבדין לו כ"א בהמה זו אפי' השכיר לו בהמה סתם ופסק בהא כהרא"ש דאין צריך קנין משום דהרי"ף והרשב"א ור' יהונתן והטור ס"ל כוותיה דהרא"ש, ע"ש.

והנה, כל מעיין בסמ"ע יראה שהלשון תמוה ביותר, במש"כ דהרמב"ם דס"ל דאין נכסיו משעובדים מודה דבהמה זו משועבד ופסק הרמב"ם בזה כהרא"ש משום שכן דעת הר"ף והרשב"א ור' יהונתן והטור, ואין לזה שום פירוש, וכי הרמב"ם פסק כהרא"ש משום שכן דעת הרשב"א והטור.

ויעויין בנתיבות סק"ה שתמה על הסמ"ע מצד אחר, דהרי לענין בהמה זו אין צריך שום קנין, וא"כ מה זה שכ' הסמ"ע דלענין בהמה זו פסק הרמב"ם כהרא"ש הא לענין בהמה זו אין צריך שום קנין, וכעיי"ז תמה באולם המשפט.

עוד יש לתמוה, דיעוין בחידושי רעק"א על הגליון שכותב תו"ד וז"ל: ואם יש ברמי הנבילה לשכור, היה נראה מסברא דלא גרע מחמור זה דלא בעי קנין אחר אבל כררשה כ' דגרע מחמור זה דייחד לו גוף החמור, עכ"ל הגרעק"א, ודברי הגרעק"א צ"ע, דהרי דבריו קאי על הסמ"ע סק"ו, ובסמ"ע מוכח דחמור סתם גרע מחמור זה, מדכתב הסמ"ע הטעם בחמור סתם דמודה הרמב"ם להרא"ש דבהמה זו משועבד, משום דבהא פסק כהרא"ש, מוכח דאף לענין זה החמור בעי קנין, וע"כ דגרע מחמור סתם.

עוד יש לדייק, דהנה, בב"י כאן פסק כהרמב"ם, ואילו בד"מ השיגו וכ' דכיון דפסקינן כהר"ף והרא"ש נגד הרמב"ם ועוד דהרשב"א והרא"ש ור' יונתן בתראי רבים נינהו ואף דעת הטור נראה כן, ולכן אין לזוז מדבריהם, אמנם בשו"ע פסק כהרמב"ם והרמ"א לא הגיה, ויעויין בסמ"ע סק"א שכותב וז"ל: ומתהימה על מור"מ שהיה לו לכתוב דעת הטור ולפרש במקום הקצרים וסתומים כדרכו, והנני אפרשם בס"ד א' א' כפי הצורך, עכ"ל הסמ"ע, ולפי זה יש לדייק אחר שהביא הסמ"ע בסק"ו שנחלק הרמב"ם עם הרא"ש למה לא הביא הכרעת הד"מ שאין לזוז מדעת הרא"ש.

ולכן העירו חו"ר הכולל, דלכאורה צריך להגיה בדברי הסמ"ע, כמה שכתוב ופסק כהא כהרא"ש, צריך להגיה: ופסק בד"מ כהרא"ש משום דהר"ף והרשב"א ור' יונתן והטור ס"ל כוותיה דהרא"ש, ולפי"ז א"ש הכל דכוונתו להביא הכרעת הד"מ כהרא"ש מכת כל דברי הראשונים.

ומיושב קושיה הנתיבות והאולם המשפט שהק' דלענין בהמה זו אי"צ קנין, ולפי מש"כ אין כוונת הסמ"ע לענין בהמה זו, אלא כוונתו להעמיד בהמה אחרת, דדעת הד"מ כהרא"ש דחייב להעמיד בהמה אחרת.

שוב העירו בזה, שמצאו בחקרי לב ח"ג סי' ס"ג שהגיה בדברי הסמ"ע כעיי"ז.

שלמה ולמן פרק

בית אולפנא דרבינו יוחנן

בדברי הריטב"א בדין שמירת כספים

כתב הריטב"א בחידושו עמ"ס פסחים (דף לא, ב) וז"ל: "הא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, כתב הרי"ט ז"ל דבשומר שכר מיירי דהוה ליה למיעבד נטירותא יתירתא, וכבר הארכתי בזה פ' המפקיד בס"ד" עכ"ל.

הנה הדברים מפליאים מאד, דהא הדבר פשוט בכל הראשונים דגם ש"ח צריך לשמור הכספים בקרקע, ואם לא הטמינם פשיעה היא, וגם הריטב"א גופיה בפ' המפקיד (דף מב, ב) אעובדא דאשלמינהו לאימיה כתב, "מהכא משמע דאפילו בשלהם היו רגילים לקבור תחת הקרקע, ואפילו בשומר חנים חייבין לעשות כן בדורות ההם", וא"כ אינו מובן מש"כ במס' פסחים, ובפרט שסיים שם שהאר"ך בזה בפרק המפקיד, והתם חזינן להיפך, (ואף שיש פקפוקים על חידושי הריטב"א עמ"ס פסחים שאינם מהריטב"א, אך עכ"פ קטע זה ודאי מהריטב"א, שהרי כתב "כתב הרי"ט", והיינו הריטב"א).

ויעוין בספר בית-יעקב על שו"ע חו"מ (ר' יעקב שפירא, נרפס תרע"ח, סימן רצ"א סט"ו), שהביא דברי הריטב"א בפסחים ותמה עליהם כנ"ל, ועיי"ש מה שנדחק לתרץ וסיים דאין משמע כן בריטב"א, ולפלא שלא העירו האחרונים על דברי הריטב"א.

ואפשר דלחומר הענין י"ל דט"ס נפלה בריטב"א, והיינו דהא הריטב"א סיים דהאר"ך בזה בפרק המפקיד, ושם כתב וז"ל: "אמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, כבר פירשתי לעיל, ואומר הרמב"ן דלא מהניא הטמנה תחת הקרקע אלא לשומר חנם, אבל שומר שכר אינו נפטר מגניבה ואבידה

עד שיהא יושב ומשמר ויאנסו אותו ממון בעודו שם וכו', ועיי"ש שהאריך בזה, וא"כ אפשר דנתכוין לכתוב בחידושו בפסחים, "דהא דאמר שמואל כספים וכו' דבשומר שכר [לא] מיירי, דהו"ל למיעבד נטירותא יתירתא, והיינו דהא דמשמע מדברי שמואל דסגי לשומר להטמין הכספים בקרקע ושוב אם יגנב פטור הוא, היינו רק בש"ח, אבל ש"ש דהו"ל למיעבד נטירותא יתירתא" לא סגי בהכי, אלא צריך להיות יושב ומשמר, וא"ש מה שסיים, "וכבר הארכתי בזה בפ' המפקיד".

אפרים פישל הלוי סגל

בית אולפנא דרבנו יוחנן ירושת"ו

ב"ה
Volume 16
Issue # 3 (93)
Shevat - Adar 5761

KOVETZ BEIS AARON VE'YISROEL

A Torah and Halacha journal compiled and prepared by the faculty and students
of the Yeshivos and Kollelim of Karlin Stoln Institutions in Israel and abroad.

Editorial and publishing staff of
Beis Aaron Ve'Yisroel Institute of Karlin Stoln
Grand Rabbi B. Sochet, President

address:
11 Avinoam Yelin St. P.O.Box 50197
Jerusalem 91053 Israel