

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

ב"ה
שנה טז
גליון ה (צה)
סיון - תמוז תשס"א

קובץ בית אהל וישראל

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

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילן 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

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

©

כל הזכויות שמורות - הודפס בדפוס המכון

התוכן

עמוד	גנוזות
ה	בנוסח ברכת מעין שבע וישתבח ובהלכות ברכות
	רבי רפאל שלמה הבדלה זלהל"ה אב"ד ור"מ ירושת"ו (- ת"ץ)
י	בענין שלמי שמחה ביום טוב (תשובה ב')
	רבי חיים נתנון זצ"ל אבד"ק וורעשנא מח"ס "עבודה תמה" (תקע"ד - תרל"ח)
לב	הערות וחיידושים על ירושלמי שביעית (ה) פרק ח
	רבי שלום יוסף פייגענבוים זצ"ל אב"ד לאקאטש (תרכ"ב - תרח"צ)

חידושי תורה

לז	בענין מצות ישוב ארץ ישראל
	הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג בית הדין הגדול, ירושת"ו
מ	בענין קרבן עולה ויורד
	הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן מח"ס "מכתם ליעקב" ירושת"ו
מב	בענין קדושת בכורים
	הרב יצחק אהרן טרכילו בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו
מו	בענין גדרי קל וחומר
	הרב חיים יחזקאל האגער ר"מ במתיבתא דרבינו עזריאל יהודה, ורען
מח	בענין חיוב גלות בכן שהרג את אביו
	הרב יעקב קאפל רייניץ מהדיר פירוש בעה"ט על התורה, ירושת"ו
נד	בגדרי איסור לא תחסום
	הרב צבי חיים דישון מח"ס "משפט הערב" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
נח	בענין נאמנות בערכאות
	נטע טרכילו ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו
סב	בסוגיא דבכור שאמר אינו נוטל ואיני נוטן
	שלום מרדכי וגשל קארלין סטאלין, ירושת"ו

בירורי הלכה

סה	בענין מילת חינוק עם הפרשות בעיניים
	הרב יעקב שלמה מוזסון רב חסידי גור רמות, ודו"כ טשעבין
סח	פתקים שבכותל המערבי וקברי צדיקים אם טעונים גניזה
	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים

עג	הרב משה שלום שור רו"כ הליכות עם ישראל, קרית אונו	בענין הזמנה לדין
פב	הרב מתתיהו שווארץ מח"ס "משפט הצוואה" בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין צוואה כלשון הריני נתן
פז	הרב שלמה זלמן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בדין עביד איניש דינא לנפשיה
קז	הרב אברהם יצחק שנייד ניו יארק	אכילת בשר אחר גבינה והמנהג בחג השבועות

לשון חכמים

קיג	הרב ברוך שובקס עיה"ק ירושלים תובכ"א	בירור צד שכנגד ארץ ישראל בתפילת שמו"ע בניו יארק
-----	--	--

קיי הערות

הערות וחידושים ותיקוני סופרים - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / הערות שונות - הרה"ג ר' אביגדור נבנצל, רב עיר העתיקה, ירושלים תובכ"א / הערות שונות - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, רו"כ מטה אהרן, מח"ס מכתם ליעקב, ירושת"ו / בענין השם ירמיה - הרה"ג ר' נתן קמינצקי, ירושת"ו / בענין אכילת קדשים - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד, ירושת"ו / בנוסח שומר ישראל - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ ראשית חכמה, ירושת"ו / מצות קימה בפני גר זקן - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר ספר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / בענין נוסח קבלת תענית - הרב אברהם דורי, מח"ס אדרת תפארת, ירושת"ו / אם הושטת חפץ הנשאל נקרא בעליו עמו - הרב צבי חיים דישון, מח"ס משפט הערב, גבעת זאב / בענין רובו ככולו בתפילה בציבור - הרב ישעיהו גרינצייג, בני ברק / צבע מאכל לענין נטילת ידיים - הרב אפרים נתן רוטשילד, בני ברק / הערות בהלכות נטילת ידיים לסעודה - הרב אריה זולטי, בני ברק / הערות שונות - יהודה לייב שטרן, ירושת"ו / הערות שונות - א. לוי, ביתר.

קנג תיקוני סופרים

בבעל הטורים פרשת שמיני - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס מנחת יחיד ירושת"ו / ניקוד "שאתה" בברכת מודים ונודה לך - הרב מ. כהנא, ירושת"ו / על הביטוי "עצת אחיתופל" - הרב דוד שטרנהל, גבעת זאב.

גנוזות

רבי רפאל שלמה הברלה זלה"ה
אב"ד ור"מ ירושלים תוכב"א

נולד בהמוריאה במדינת יון, ובקטנותו נתייתם מהוריו ועבר לשאלוניקי, שם למד תורה מפי הגאון רבי חיים יהודה זלה"ה ומפי הגאון רבי שלמה אמארייליו זלה"ה בעל "כרם שלמה" חותנו של הגאון רבי חיים יהודה הנ"ל, (כמה מרושמי תולדותיהם כתבו שרבי רפאל שלמה הברלה היה חתנו של בעל כרם שלמה הנ"ל, ומקורם הוא מלשון הגרחיד"א זלה"ה בערכו: "ולמד עם הרב חיים יהודה ועם הרב כרם שלמה חמיו...". אולם שגו ברואה כי מלת חמיו מוסב על הרב חיים יהודה ולא על רבי רפאל שלמה, ואכן בשם הגדולים שבכת"י כתוב: "... והיה תלמיד מהרב כרם שלמה ומחתנו מהר"ח יאודה...". וגם בספרים "יד משה" ו"פני אהרן" שהיו בניו של בעל כרם שלמה ששקלו וטרו עמו לא הזכירוהו בשום מקום בתור גיסם).

לאחר שנים עלה לארץ ישראל ונתיישב בעה"ק ירושלים תוכב"א, בה חיה שנים רבות, ברישומיו שבעה"ק נזכר התאריך המוקדם שנת הת"ע, בתחלה נתמנה לדיין בבית דינו של הגאון רבי אברהם יצחקי זלה"ה בעל "זרע אברהם", ואחר פטירתו נתמנה להיות רב ריש מתא וריש מתיבתא בעה"ק ירושת"ו, כשכבית דינו שימשו הדיינים הגאון רבי ישעיה אזוראי אבי אביו של הגרחיד"א זלה"ה, ורבי מתתיהו ב"ד רפאל אישפריאל זלה"ה, ובעוה"ר בתוך השנה נפטר בניסן הת"ן, לשון הגרחיד"א בשם הגדולים כת"י.

הגאון רחיד"א זלה"ה בערכו הביא שראה בכת"י חיבוריו על שו"ע או"ח ושו"ת וענינים הרבה, (ובשה"ג כת"י מדגיש: "ובפרט דיני ברכות"), כן מצוין כאן ברישומיו את ספרו "מנחת זכרון", והוא חיבור על הש"ס הנמצא בספריית קופנהגן (162/ 3-1), נזכר ב"עוללות הכרם" ו"יד משה" וסוף ספר "פרי הארץ", ובספר "אורים גדולים" לימוד מ"ט, ובספר "אדמת קדש", ובספר "זרע אברהם" חו"מ סי' י"ו חתום ראשון על פסק הדין.

בספר "יוסף אומץ" להגרחיד"א זלה"ה סי' ק' הביא מתקנותיו בירושת"ו: "... לכן הרב המובהק כמהר"ר שלמה עבדלה ובית דינו ז"ל בשנת הת"ץ הסכימו בתרם שלא ינשארו [בנות] עד תשלום י"ב שנה כאשר עיני ראו גוף ההסכמה הנז"ל, ובספרו פני דוד פ' עקב מביא דבר נחמד משמו עה"פ למטר השמים תשתה מים.

היה גיסו של הגאון רבי רפאל פינחס מורחי זלה"ה כנזכר בספר אדמת קדש בתשובה לענין מגרש על תנאי.

יש לציין שני פרטי דברים עליו, א. עצם חתימת ידו תמיד היא הברלה בה"א בראש, ולא בעי"ן על אף שהרבה מביאים ומוזכרים אותו עבדלה בעי"ן. ב. לפי לשון החתימה בענין הנוכחי "כ"ד מוכה ומעונה מיחל ודומם לתשועת ה'", נראה שהיה נרדף באותו שעה ע"י מציקים מאן דהו, ע"פ גמ' גיטין ז.א.

נלב"ע ניסן הת"ן, ומנו"כ במורד הר הזיתים, על מצבתו כתוב: "ציון הרב הכולל...", נספד ע"י הגאון רבי יוסף דוד זלה"ה משאלוניקי בשב"ק פ' מטות התצ"א, ונדפס בספרו "יקרא לשכבי", וע"י הגאון רי"ץ פראנסיס זלה"ה שנדפס בספרו "פני יצחק".

להלן אנו מדפיסים ממנו מו"מ בהלכות ברכות ובנוסח ברכת מעין שבע, וכמה ספיקות בהלכה שרשם עליהם שעתיד הוא לבררם, שכתבם בתוך ספר שו"ת הגאון רבי שבתי גארמיואן זלה"ה, בדפים הריקים שבהם, ומעל עשרים פעם כתב בתוך ספר שו"ת זה, ברור הוא שהיה בבעלותו בזמן ההוא, לפי רוב כתיבותיו, ויתכן גם שהיה קשור למשפחתו של הגאון רבי שבתי גארמיואן זלה"ה, אולם אין בידינו שום הוכחות לכך, הספר נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 692.

בנוסח ברכת מעין שבע וישתבח

במקצת ספרים כתוב בברכת מעין שבע ורוב ההודאות, ויש מגיהים וההודאות, וכ"כ בספר הרד"א, וגם ראינו בהגהה מקדוש אחד מדבר משם ספר המנהיג שמעות הוא וצ"ל וההודאות וכן בישתבח צ"ל אל ההודאות ובפרט לידועי חן ע"כ, ולפי הנראה במחלוקת היא שנויה בין גדולי חכמי האמת, אכן אנו אין לנו עסק בנסתרות כ"א פשטן של דברים אשר אחוזה מסוגיית הנמ' והפוסקים זלה"ה אחר העיון כפי קוצר המשיג נלע"ד שהאמת כדברי הר"ב ההגה' בברכת מעין שבע לברך, אך בישתבח מאן דאמר נמי אל רוב ההודאות לא משתבש למאי דקי"ל לפסק הלכה אלא שאין צורך לשנות מנוסחה כל הספרים.

זה דאיתא פ"ט דברכות ובפ"ק דתעניות מאי מברכין על הגשמים מודים אנתנו לך וכו', ר' יוחנן מסיים בה בא"י רוב ההודאות, ופריך רוב ההודאות ולא כל ההודאות, אמר רבא אימא האל ההודאות, אמ"ר פפא הילכך נימרינהו לתרווייהו רוב ההודאות והאל ההודאות, ובפ"ק דתעניות כתוב אל ההודאות תחלה, אבל העיקר נראה כגירסת פ"ט דברכות דר' יוחנן קדם לרבא טובא וא"כ ראוי להקדים דבריו.

הן אמת שנלע"ד מוכרח שאין הלשון הזה כלל מהתלמוד, אלא לפי שראו המדפיסים בהלכות הר"ף הדפיסוהו ג"כ בגמרא ואינו אלא תוספת פירוש, וכמו שנראה מדברי הר"ן בפ"ק דתעניות שהזכירה משם הר"ז והרמב"ן יע"ש, וכן מוכח מגירסת הר"מ דלקמן בעה"י.

הוא איכא למידק למה צריך לחתום כשתים דהא לרבא אל ההודאות משמע ודאי כל ההודאות דאלת"ה אכתי קשה ולא כל ההודאות, וכן פרש"י בפ"ק דתעניות ע"ש, ואע"ג דבעינן מעין פתיחה כמ"ש הר"ן משם הרמב"ן ע"ש, כיון דמסתמא כל ההודאות משמע פשיטא דהויא שפיר מעין פתיחה דאל"כ תקשה לרבא.

והנה מדברי רבינו יונה נראה דר' יוחנן ורבא פליגי במשמעות הך לישנא, לר"י משמע ליה רוב ההודאות לשון ריבוי אבל אל ההודאות סתם מלשון מיעוט הודאות ויש לזולתו מקצת האחרות ח"ו, ורבא ס"ל דאדרבה אל ההודאות סתם כל ההודאות משמע ורוב ההודאות משמע רובן ולא כולן, לפיכך הוצרכו שתיהם רוב ההודאות להורות על הרוב ואל ההודאות על מיעוט הנשאר שלא היה מובן מהלשון הראשון ע"ש, ולשיטה זו קשיא ישתבח דאמרין אל ההודאות, וי"ל דשאני התם שמוכרז שבחים אחרים טובא וליכא למיטעי לומר מיעוט, ועיין בפרש"י פ"ק דתעניות ריש עלה ז'.

אמנם הרמב"ן נראה דמפרש דאה"ג לכ"ע סתם אל ההודאות כל ההודאות משמע, אלא מש"ל לר"י דבעינן מעין פתיחה להדיא הילכך משום חששא דרבא אמרינן לתרווייהו, והשתא א"ש דדוקא בברכת גשמים בעינן תרווייהו משום דצריך חתימה להדיא מעין פתיחה ממש שאומר מודים אנתנו לך על כל טפה וטפה.

ועוד כתב הרמב"ן ז"ל שראוה במקצת ספרים אל רוב ההודאות וכן עיקר, וכך היא גירסת הר"מ, וכן פסק מרן ז"ל בשולחנו המהור סימן רכ"א ע"ש, ומשמע דוקא כשתיבת אל סמוכה לרוב אמרינן שהוא לשון ריבוי או תואר כמו רב ההודאות, והנה כ"כ עלה בידינו שבברכת מעין שבע אין לומר רוב ההודאות משום פירכא דרבא, אך בישתבח אם יאמר רוב ההודאות אינו מפסיד כיון שאמר לפניו אל, אלא שאינו צריך כאמור

כ"ד מוכה ומעונה מיחל דומם לתשועת ה'

רפאל שלמה הבדלה

ואולם לא אכחד דאכתי קשה לע"ד לנוסחת הר"מ שתפס הרמב"ן לעיקר ופסקה מרן ז"ל להלכה, אך מגלה תיבת אל על רוב שהוא תואר או ריבוי דאכתי איכא למיטעי שהוא אל על הרוב לעולם ויש לזולתו המיעוט חלילה, אבל לנוסחת הר"ף שאל ההודאות סתם מגלה על הרוב ניחא, ולשיטת הר"י קשה מאי נימא בברכת מעין שבע שלכל הנוסחאות קשיא, ע"כ נלע"ד שלא נאמרו דברים הללו רק כשמוזכר שבחי ה' דרך תוארים כמו אל ההודאות ארון הנפלאות וכיוצא, אבל כשמורה ומשבח לה' על אשר גמלהו ומטיב לו אין להקפיד דליכא למיטעי, דמהי תיתי שיוודו על הרוב או על המקצת ולא על הכל, והרי ידים מוכיחות הוא שמורה לה' ומ[שבח] לפניו ואינו כפוי טובה חלילה, וא"כ לפ"ז נתקיימו שתי הנוסחאות, והבחר יבחר.

גם אלה דברי שלמה

עיין בתוס' פ"ק דחולין דף ה' ד"ה עורביים

ברכה על מרקחת של עשבים

נלע"ד שעל מרקחת הנקראת איסקודסוניראם ראוי לברך בפה"א והו"ל כעשבי דברא החשובים, וכן זה ע"י שמרקחים אותו העשב עיקר כמ"ש מרן ז"ל סי' ר"ג בגאנדיל [בזנגביל] עיין סי' ר"ב ור"ה יע"ש, וכמ"ש אצלי בעה"י, וכמ"ש המגנים סי' ר"ג וסי' ר"ד ס"א שהרב זלה"ה היה מברך על עשבי דברא בפה"א אע"ג דלא שייך בהם נטעי ליהו אדעתא דהכי, ומרקחת זו רגילי אינשי פה אפי' הבריאים עיין סי' ר"ד סי"א, וכמקום שאין הבריאים רגילים בה [יב]רכו שהכל, ועיין כמ"ש אותי אי אזלינן בהא אחר רובא דעלמא או אחר מנהג המקום

בהלכות ציצית

נסתפקתי במלית קמן שאחר שהטיל בו הציצית פתח לו בית הצואר אם יש לפוסלו משום תעשה ולא מן העשוי, עיין בדיני הסוכה וריש פ' התכלת חסידים הראשונים, ובסוף תשו' מהרא"ש דין המזוזה שאחר שקבעה בדלת נתנה בפתח הקיר יע"ש, ובתשו' מו"ר זלה"ה דין מלית שנחלקה לשתיים וחזר ותפרה, ומ"ש במנחת זכרון.

בעה"י

אלו הספיקות שאני עתיד לברר בס"ד

ברכה אחרונה ושהחיינו על הבוסר

כתב הש"ע שעל הבוסר ער שגינע לכפול הלכנ מברכין עליו בפה"א, ועכשיו שלא ידענו שיעור פול הלכנ יש לברך עליו בפה"א עד שיהא גדול הרבה יע"ש, אמנם אכתי צריך לדעת מה מברך באחרונה כי אם יש לברך על הבוסר בג"ר א"כ כשיגינע לפול דמברך בפה"ע צריך

לברך מעין ג', וא"כ בשלמא ברכה ראשונה ניחא שמברך בפה"א מספק דהמברך על פרי העץ בפה"א יצא כמ"ש סי' ר"ו, אבל ברכה אחרונה מאי תקנתיה דאם יברך בנ"ד על מעין ג' או להפך ברכה לבטלה היא כמ"ש רבינו בעה"ש.

גם צריך לבאר זמן שהחיינו אימתי מיקרי ענבים, עיין בש"ע סי' רכ"ה ס"ו, ועיין שם ס"ה בפוסקים שחולקים בזה הדין כמי שברך שהחיינו על ענבים אם יברך בתירוש, ועיין בקיצור של"ה דמהר"ל לא היה אוכל ענבים עד ליל שני של ר"ה שהיה מברך שהחיינו על התירוש, ועיין בה' מעשרות אם שהחיינו תלוי בעונת המעשרות.

ברכה על מנחה

מה יברך על הדנדנה פי' מינחה בלעז כשאוכלה חיה כמות שהיא או מבושלת בדבש, וכן על ריחה אם יברך ומה יברך.

בהלכות חנוכה

ההולך מביתו כימי חנוכה הוא ואשתו וכל בני ביתו לבית רעהו ודעתו לחזור אחר ימי חנוכה, כאיזה בית חייב להדליק ג"ת, ואח"ל כבית שהלך שם אם צריך בראשון משום חשדא, ואם איכא חשדא אם יכול לברך, ואם יש חילוק בין הלך קודם ימי חנוכה לכתוך ימי חנוכה, ובין דעתו לחזור אחר חנוכה לתוך ימי חנוכה, ובין יום ליומים או ג' ימים.

בשיעור אכילה לברכת המזון מדאורייתא

הא דקי"ל שעל פת כזית מדרבנן או ג' וד' ביצים מדאורייתא מעון ברכת המזון אי בעינן שהשיעור יהיה דוקא מפת ואין הלפתן מצטרף, או דילמא כיון שנשלם השיעור עם הלפתן חל עליו חיוב ברה"ה, ונראה לע"ד להביא ראיה מדברי רש"י פ"ג שאכלו ממעשה דר' שמעון בן שטח שאם היה אוכל כזית דגן היה מוציא לינאי וחבריו אף שאכלו מסחמא שיעורא דאורייתא יע"ש, ואם צריך שיהיה כל השיעור מפת מגליה לרש"י שאכלו שיעור דאורייתא מפת, אדרבה דרך שולחן המלכים להביא מינים ממיני תבשילים ולפתן הבאים להשביע ושלא לאכול פת כ"א דבר מועט, ועיין בסוף יומא דאמרינן ציר שע"ג ירך מצטרף ובחולין דף ק"ך וכפרש"י יע"ש, וכן פת של כסנין ושאר דברים שנאכלים עם ד"א כמו פשטידא וכיוצא מהדברים שהם עיקר ועמהם טפלה בין שהם רבוקים ומעורבים או אינן מעורבים אבל נאכלים זה עם זה יחריו מצטרפים לכזית לברך ברכה אחרונה כעיקר, מיהו אפשר שכשהעיקר פחות מכזית לא חשיב אכילה, וא"כ צ"ע מה יברך, ועיין סי' רי"ב ור"ה דין יין פומר כל מיני משקה, וסוגיא דפ' כיצד מברכין דף מ"א פת פומר כל מיני מאכל ויין פומר וכו' אמ"ר פפא ועיין בגמרא ובפוסקים, ומ"ש בת"ה כמי שאכל חצי ממין ז' וכחצי זית משאר מינים יברך...ת לא עת האסף, וכן צריך לבאר אם בימים שחובה לאכול פת בשבת וי"ט אם הלפתן מצטרף יע"ש, ועיין במגן אברהם ריש סימן קס"ח ס"ק י"ג ד"ה לקבוע עליו וכו' יע"ש.



רבי חיים נתנון זצ"ל*

אב"ד וורעשנא

בענין שלמי שמחה ביו"ט (אגרת ב)

בעזה"י וורעשנא יום א' ח"י אדר הראשון תרט"ז לפ"ק

הגני נותן את בריתי שלום וברכה לכבוד ידיד נפשי הרב המאור הגדול המפורסם לשם ולתפארת ע"ה פ"ה ג"י צדיק יסוד עולם כקש"ת מוהר"ר אליהו ג"י הנאבד"ק גריץ

דבריו הקדושים השיגה ידי והתענגתי מזיו אמרותיו, ומצאתי כם עונג ושעשועים שניהם גם יחד, וכפרט בעת הזאת אשר נפשי ענומה עלי, ומכל הדברים אשר סביב שתי עלי רק שברון לב ועצבת רוח כתרונני רדפוני, ולא אמצא קורת רוח בשום דבר, ואין לי בית מנוח רק לשמח את נפשי כפקודי ה' הישרים המשמחים לכ, והנה אנכי יושב לכרי באין איש למולי, ואנכי לומר תורה בר בכר ולזאת יקר בעיני מאוד להשתעשע עם כבוד גאוננו ג"י באיזה דברים מחידושי תורה, ובטראם אחל לדבר דברי מצאתי את עצמי כמחויב להקדים לכבוד גאוננו ג"י לכל ישים אשם בנפשי לחשוד אותי לגבה לב ורום עינים, על אשר ימצא כמה פעמים בדברי שאני חולק על הגאונים הגדולים שקדמוני אשר קסנם עבה ממתני, וגם לפעמים אני כותב אפי' נגד דברי התוס', והנה גם אנכי ידעתי את מך ערכי ואת דלות שכלי נגד ארזי הלבנון גבהי הקומה האלה, ואם כבר חכמי התלמוד אמרו אם הראשונים כבני אדם אנו כחמורים, אנו מה נענה אכתרייהו, ומה גם תולעת ולא איש כמוני היום, וכפרט נגד כעלי התוס' האירו עיני כל ישראל בדבריהם, ומאן יהיב לן מעפרייהו ומלינן עיינין מיניה, אך זה דרכי מעולם מיום היותי על אדמתי לכל אשא פנים בתורה שנקראת אמת, ובלמדי איזה סוגיא זה דרכי לחפש ולתור ולדרוש אחר הפשט הפשוט האמיתי בסוגיא הנמ' ורש"י ותוס' וראשונים לדעת היכן דעתם נוטה כפי מה שנראה בעיני לאמת, ואם נראה בעיני ולפי דעתי הקלושה כפשט הנמ' או רש"י וכדומה שאין האמת כפי שחשבו התוס' או אחד מן הראשונים או אני בוחר דרך לעצמי כפי מה שנראה בעיני לפשוט ואמת, להלכה ולא למעשה, ואם אמנם ידעתי כי חובה עלינו למשכוני נפשן על דברי התוס' והראשונים, וכן אני עושה ג"כ להגות בדבריהם ביניעת בשר עד מקום שירד שכלי מנעת, ואם בכל זאת לא יכולתי לכיין בדריהם, אז אמרנא שבק' לדידהו דאינהו דחקי ומוקי נפשייהו ואין עלי המלאכה לגמור, וכל זה בסוגיא הש"ם והלימוד, אבל להלכה ולמעשה חלילה חלילה לנפשות מדרכי הראשונים והאחרונים אשר עיני כל ישראל עליהם, ואחר אשר הקדמתי דברי אלה, אז אדברה וירוח לי.

מה שכתב כבוד גאוננו ג"י על מה שכתבתי אליו לתרץ קושיית התוס' בחגיגה דף ז' ע"ב כד"ה עולות, שעדיין לא פורש בדברי איך יתפרשו דברי המשנה דישאל יוצאין בנדונ"ד, דזה עיקר קושיית התוס' לידע אימת אמר' יוצאין בנדונ"ד ומתי אמר' נדונ"ד אין שוחטין, הנה מה שלא פירשתי הרב כמכתבי באר היטב הוא מפני שהדבר מתפרש מאליו, ואין שוגין לחכם ואין מפרשין לחכם כמ"ב [כמותו ירבו בישאל] אשר לבו כלב הארי בתורה ובחכמה, דלפי מה דקי"ל דשלמים ששחטן מעיו"ט יוצא בהם משום שמחה דלא בעינן זביחה בשעת שמחה ונכול לאוקמי בששחטן מעיו"ט, ואף לעולא דס"ל בעינן זביחה בשעת שמחה, יכול לאוקמי

* כתבנו ארוותיו בגליון צד ניסן-אייר תשס"א.

מתני' בחה"מ, דמצות שמחה הוא כל ימי הרגל, וע"כ צ"ל כן, דהא במתני' תני כחד כללא ישראל יוצאין בנדרונ"ד וכמעשר בהמה, והרי מעשר בהמה לכ"ע אין שוחטין ביו"ט כדמסיק רב אשי בדף ח' משום סקרתא, וע"כ צ"ל למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה דהיינו למ"ד לא בעינן זביחה בשעת שמחה כששחטה מעו"ט ולעולא מיירי בחה"מ (ולעולם למ"ש כבוד גאונו ג"י לקמן אין ראייה ממעשר בהמה, לדרכריו יוצא אף לעולא במעשר בהמה אע"ג ששחטה מעו"ט, אלא לדרכריו לעולא יוצא בנדרונ"ד ג"כ אע"פ ששחטה מעו"ט, ונמצא דגם לעולא נוכל לפרש שפיר כולה מתניתין בששחטן מעו"ט, ולקמן נדבר מזה אי"ה) ובאמת דזה עיקר דמתני' מיירי בחה"מ ולא ביו"ט, דהא קתני במתני' ג"כ דכהנים יוצאים בחטאת ואשם, וחטאת ואשם ודאי דאין שוחטין ביו"ט ובהא אי אפשר לאוקמי כששחטן מעו"ט דא"כ איפסלו להו בלינה ונעשו נותר, דהרי חטאת ואשם נאכלין רק ליום אחד דמזה מדייק רב אשי כפסחים דף ע"א בחגיגת ארבעה עשר דקתני שאצא בה משום שמחה דמיירי שעכב ושחטה, דאל"כ איפסלה לה בלינה כיון דלכן תימא אינה נאכלת רק ליום אחד, וע"כ מה דקתני במתני' דכהנים יוצאין בחטאת ואשם היינו בחה"מ, ה"ה גמי מה דקתני בהאי כבא דישאל יוצאין בנדרונ"ד היינו ג"כ בחה"מ, דעיקר מה דבעי לאשמעינן במתני' הוא דיוצאין בכל מיני שמחות של כשר ואין צריך לשחוט שלמי שמחה מיוחדין לזה, וכמו שפירש"י התם, והרי מצות שמחה נהג כל ימי החג, וגם כלא"ה אין שום קושיא כלל, דהא שפיר נוכל לומר דמתני' אתיא כתנאי דס"ל נדרונ"ד קרבין ביו"ט, ולא זו כלכד אלא דהתוס' ס"ל אליבא דאמת דמתני' אתיא כתנאי דס"ל נדרונ"ד קרבין ביו"ט, דהא התוס' מקשו התם אמאי מקשה הגמ' בביצה דף י"ט לעולא מברייתא דקתני בה דפליגי ב"ש וכו"ה אף בשלמים שאינן של יו"ט, ואמאי לא מקשה ממתני' דהכא לפי מה דמסיק דעולות נדרונ"ד במועד באות ולא ביו"ט, ותירצו דעדיפא ליה להקשות מברייתא דקתני בה בהדיא ממתני' דהכא ע"י דיוקא וחסורי מחסרא והכי קתני יעיי"ש, וע"כ צריך לפרש קושיית התוס' דלפי מה דמסיק בגמ' דמתני' הכי קתני עולות נדרונ"ד במועד באות ולא ביו"ט, מזה ידעינן דשלמים נדרונ"ד אף ביו"ט באות, ומה קשה על עולא דס"ל נדרונ"ד אף דשלמים לד"ה אין קרבין ביו"ט (ואי לא נפרש דכרי החוס' כמו שפירשתי לא ידעתי שום פי' לדכרי התוס' אלו) ומה מוכח דהתוס' ס"ל דמתני' דהכא לפי מה דמסיק בגמ' אתיא כתנאי דס"ל נדרונ"ד קרבין ביו"ט.

ומ"ש כבוד גאונו ג"י לתרץ הקושיות שהקשיתי על התוס' והפ"י וכתב לפרש התי' הראשון של התוס' דכוונתם דאע"ג דמותר לשחוט נדרונ"ד כדי לצאת בהם ידי שלמי שמחה, זהו רוקא כדי לצאת ידי עיקר מצות שמחה, אבל אחר שיצא ידי עיקר מצות שמחה בסעודה אחת, שוב אסור לשחוט נדרונ"ד לשם שמחה רק שלמי שמחה פשוטים, ואע"ג דאיסור נדרונ"ד הוא מדאורייתא, גם התורה לא התירה נדרונ"ד רק לעיקר מצות שמחה ועכ"פ מהמשנה וברייתא אין לנו ראייה דמותר להקריב נדרונ"ד משום תוספת שמחה, אלו תוכן דכריו, ולענ"ד אי אפשר לומר כן כלל, והרבה תשובות בדבר, חדא כיון דאיסור נדרונ"ד ביו"ט הוא מדאורייתא, וע"כ צ"ל דהתורה התירה להקריב נדרונ"ד לצורך שלמי שמחה, והיכן מצאנו הלימוד הזה בתורה, ולא מצינו בשום דוכתא בש"ס דמייתי הגמ' שום לימוד מקרא דמותר לשחוט נדרונ"ד ביו"ט כדי לצאת בהן ידי שלמי שמחה, דבודאי מהאי קרא דושמחת לרבות כל מיני שמחות ליכא למילף היתר נדרונ"ד, דמהאי קרא ילפינן רק דיוצא ידי שמחה בכל מיני בשר קרבן וא"צ לשחוט שלמי שמחה ביחוד, אבל להתיר הקרכת נדרונ"ד ביו"ט ודאי דלא נוכל למילף, דמקרא זה ידעינן רק דאם יש לו נדרונ"ד שיוצא בהן כגון כחור"מ, ולמ"ד לא בעינן זביחה בשעת

שמחה אפי' ביו"ט יכול לצאת בנדרונ"ד ששחטן מעיו"ט, ולעולא יוצא בהן בחוה"מ כמו דמריבין גם מהאי קרא דכהנים יוצאין בחטאת ואשם וזה ע"כ בחוה"מ כמ"ש למעלה, ובאמת דגם ביו"ט יוצא בהן, אלא דאי אפשר כיון דאסור לשחטן, אבל אם עבר ושחטן יוצא בהן, והרי לעולא כשחל יו"ט ראשון כשבת אי אפשר לו לקיים מצות שמחה כלל, אע"ג דמרינא הוא חייב בשמחה כמו דאמרינן בפסחים דף ע"א, וה"ג אע"ג דחייב בשמחה כל ימי החג, בחוה"מ יכול לצאת בנדרונ"ד וביו"ט צריך דוקא לשחוט שלמי שמחה לעולא (ולדעת כבוד גאון נ"י גם לעולא יכול לצאת ידי שמחה ביו"ט בנדרונ"ד ששחטן מעיו"ט) ועוד אני אומר דאם היה לנו באמת איזה לימוד מקרא דמותר להקריב נדרונ"ד משום שלמי שמחה, ודאי דהיינו מתירין לגמרי, ולא הוי מחלקינן כלל בין עיקר מצות שמחה לתוספת שמחה, דאי נימא כדברי מעב"ת נ"י א"כ יקשה בחגיגה נמי נימא הכי, דאע"ג דהתורה התירה מקרא דוחנותם חג דמותר להקריב חגיגה ביו"ט, היינו דוקא עיקר חגיגה שיוצא בבהמה אחת, אבל בתוס' חגיגה אסור ביו"ט, והא ודאי ליתא, דכדף ח' ע"ב פליגי ר"י ור"ל בהפריש עשר בהמות לחגיגה והקריב חמש ביו"ט ראשון אם מותר להקריב המותר ביו"ט שני, ובגמ' מחלק שם בין סתם למפרש, אבל להקריב הכל ביו"ט ראשון כ"ע מודו דשרי, ואמאי נימא ג"כ דלא התירה התורה רק עיקר חגיגה אבל תוספת חגיגה הוא אסור, אלא ודאי כיון דחויגין שהתירה התורה חגיגה אמרינן דהתורה התירה לגמרי, א"כ גם בנדרונ"ד נימא הכי אי הוה לן לימוד מקרא דשרי לשם שלמי שמחה, ולא זו בלבד דאין ראייה מקרא להתיר נדרונ"ד ביו"ט אם רוצה לצאת בהם ידי שמחה, אלא דגם ממשנה וברייתא אין שום ראייה, דמלבד זה דלדעת התוס' אתיא מתני' כתנאי דס"ל נדרונ"ד קרבינ ביו"ט, וא"כ נוכל לומר דגם הברייתא אתיא כהני תנאי, אלא דבלא"ה ג"כ אין ראייה דשפיר איכא למימר דמתני' וברייתא מיירי בשלמים ששחטן מעיו"ט או בחוה"מ רומיא דחטאת ואשם וכמ"ש לעיל, ועוד קשה כיון דלדעת כבוד מעב"ת נ"י גם התוס' ידעי שפיר דיש חילוק בין שלמי שמחה לנדרונ"ד, דהיינו דשלמי שמחה יכול להקריב כמה שירצה ונדרונ"ד אין יכול להקריב רק כדי לצאת ידי עיקר שמחה, וא"כ מה מקשו התוס' מעיקרא, נימא בפשיטות דאע"ג דשלמי שמחה מותר להקריב ביו"ט אבל נדרונ"ד אסור להקריב, ולא צריכנא לכל הני דיחוקי, דבודאי שלא נעלם מעיני התוס' דממשנה וברייתא אין ראייה כלל, וכל המעיין בצדק כדברי התוס' יראה דקושית התוס' אינה מהכרח המושגה והברייתא (ולא כמו שחשב כבוד גאון נ"י) אלא דהתוס' הקשו לעולא מסברא דנפשייהו, דכיון דזה הדין הנוכח במשנה וברייתא דיוצאין בנדרונ"ד ידי שמחה הוא דין מוסכם בלי הולק, ולכך הקשו לעולא, כיון דזה היה סברא פשוטה בעיני התוס' כיון דיוצא בהן ידי שמחה יוכל להקריבם ביו"ט כמו שמותר להקריב שלמי שמחה, ולכך הוצרכו לכל הני תירוצים, אבל אי נימא דגם התוס' ידעי שפיר דיש לחלק בין שלמי שמחה לנדרונ"ד, ואיכא גווגי דמותר להקריב שלמי שמחה, ומ"מ אסור להקריב נדרונ"ד לשם שמחה שוב לא הוי מקשי כלל, כיון דיש לתרין בפשיטות ולומר דאע"ג דמותר להקריב שלמי שמחה מ"מ אסור להקריב נדרונ"ד לשם שמחה.

ומ"ש כבוד גאון נ"י דל"ק דנימא הואיל ומיקלעי אורחין, ע"פ דברי הר"ן הובא במ"א סי' תמ"ג ג' דלא אמרינן הואיל ואי בעי פרק כיון דמחוסר ממונא, וה"ה נמי דלא אמרינן הואיל ומיקלעי אורחין רק באופה מיו"ט לחול רחוי לשכנים ולשאר בני העיר, אבל הני נדרונ"ד דלא חזי רק למי דלא נפיק עדיין ידי שמחה לא אמרינן הואיל, אלו תוכן דבריו, והנה מדבריו אלה מוכח דדעת כבוד גאון נ"י דלא אמרינן הואיל ומיקלעי אורחין מחוץ לעיר, כגון דהיכא דבודאי אין שום בר ישראל בעיר שיכול לאכול הפת לא אמרינן הואיל ומיקלעי אורחין מחוץ

לעיר, דאי אמרינן הואיל ומיקלעי אורחין מחוץ לעיר, א"כ גם בנדונ'ד נימא הואיל ומיקלעי אורחין מחוץ לעיר, והני אורחין ודאי דלא נפקי עדיין די שמחה, כיון דמחוץ לירושלים באו ואסור לאכול שלמים חוץ לירושלים, וכן כתב כבוד מעב"ת נ"י בפ' דלא אמרינן הואיל רק בדבר שהוא בלי ספק ובלי מורת, והביא ראיה דגם שכנים ובני עיר נקראו אורחין, וכל זה ליתא, דבודאי דרבה דאית ליה הואיל היינו אפי' אם כודאי לא חוי לשום אדם בעיר אמרינן הואיל ומיקלעי אורחין מחוץ לעיר, ותמנהי מאוד פה קדוש יאמר כדבר הזה שהוא נגד הדין וההלכה, דמלכר דמלישנא דגמ' עצמה משמע כן, דבודאי דלישנא דאי מקלעי אורחין משמע שיבואו אורחין מן החוץ ולא שהם מזומנים בעיר, וגם מסתימת לשון הרמב"ם בפ"א מה' יו"ט ה"ו שכתב האופה והמכשל מיו"ט לחול או לגוים כו' פמור שהרי אפשר שיבואו לו אורחים עכ"ל, ולא התנה כלל שצריך שיהיה אורחים בעיר, ומה ודאי נראה בעליל דא"צ שיהיה בעיר אלא כל שאפשר שיבואו, אלא דגם בלא"ה מוכח מדברי הגמ' ומדברי כל הראשונים והאחרונים שא"צ שיהיו האורחין לפנינו, דכפסחים דף מ"ו ע"ב מקשה הגמ' על רבה דאית ליה הואיל ממתני' דיש חורש תלם אחר, ואי אמרינן הואיל אחרישה לא ליחייב הואיל וחוי לכיסוי דם צפור, ודחיק לתירוצי בכמה שינויי דחיק, ומה קושיא נוקמי דלית ליה צפור למשחט, ובפרט לפי מה שפירשו התוס' התם בד"ה אחרישה וכו"ה כתישה דהואיל שאם היה שם דם צפור ואם ילך למקום אחר לחפש עפר יבלע הדם בקרקע, וא"כ מה מקשה הגמ' נימא דמתני' דהתם מיירי שלא היה שם דם צפור, אלא ודאי דאמרינן הואיל ואי איתרמי ליה התם צפור ושחית ליה התם הוי צריך לעפר זה ולכך לא מיחייב, ושם בדף מ"ו ע"ב בתוס' בד"ה רבה אמר הקשו לרבה איך משכחת הכנה מדאורייתא נימא הואיל ומקלעי אורחין, ותירצו דמשכחת ליה בסמוך לשקיעת החמה, ואמאי לא מתרצו בפשיטות דמשכחת ליה אפי' בעוד היום גדול כגון דליכא אורחין, אלא ודאי כשיש שהות כיום אע"ג דליכא אורחין פמור הואיל ומקלעי אורחין, ויותר קשה ממה דמקשי התוס' בתר הכי, וא"ת אי אמרינן הואיל א"כ במלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ותירצו כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל, והשתא מה מקשי התוס' דנימא הואיל וחוי לחולה שיש בו סכנה, דכיון דאין בעיר חולה שיש בו סכנה לא אמרינן הואיל, אלא ודאי דקושיא התוס' דנימא הואיל ומקלעי חולה שיש בו סכנה אע"ג שאינו בעיר, וע"ז תירצו שפיר כיון דחולה שיש בו סכנה הוא לא שכיח לא אמרינן הואיל ככה"ג, דדוקא הואיל ומקלעי אורחין סתמא אמרינן דאורחין שכיחי כמו שכתב רש"י לקמן, וכמו שאכתוב לקמן איה"ב בשם הרמב"ן, אבל ומקלעי חולה שיש בו סכנה דהוא מלתא דלא שכיחא לא אמרינן.

והבעל המאור כתב בסוגיא זו וז"ל והכין אסיקנא התם במס' יו"ט שאין מזמנין את הכותי לכתחלה כיו"ט גזרה שמא ירבה בשבילו והא מכרעא כו' חסדא דאלמא שייכא בהא מלתא איסורא דאורייתא וגורינן עליה ולאורחין דליתנייהו קמן לא חיישינן וכמאן דליתנייהו בעולם דמי ואפי' ר' אליעזר מודה בהא עכ"ל, אלמא דרבה דפליג על רב חסדא מתיר אפי' משום הואיל דאורחין דליתנייהו קמן, והרמב"ן כתב התם וז"ל והיינו דשרי רב קמחא דבני חילא משום ינוקא ל"ש למאן דאית ליה ינוקא ל"ש למאן דלית ליה ינוקא עכ"ל, והרי התם קאמר בגמ' הני בני באני דרמי עליהו קמחא דבני חילא כו', ופירש"י בני באני שדרים כשדות, וכיון דכתב הרמב"ן דאפי' אי לית ליה ינוקא שרי, ע"כ צ"ל הואיל ואי אתרמי ליה ינוקא ממקום אחר, כיון שדר לכדו כשדה ואין לו ינוקא, וכן משמע שם מכל דבריו דבעי לחלוק על בעה"מ דכתב דהלכתא כרב חסדא דלא חיישינן לאורחין כיון דליתנייהו קמן, וע"ז מייתי הרמב"ן

ראיה מרב דשרי קמחא דכני חילא משום ינוקא ואפי' למאן דלית ליה ינוקא, אלא דאיהו כתב אח"כ דר"ח לא פליג על רבה רק מטעמא דאורחין ליתא קמן, אלא בין איתנייהו קמן בין ליתנייהו קמן פליג כיון דאין דעתו עליהם יעיי"ש, והמרדכי כתב בפ' אלו עוברין ח"ל ועוד פסקו הגאונים דאפי' ליתא לכהן קטן בעיר אמרינן הואיל ומקלעי דהלכתא כרבה לקמן וכן פי' ר"ת ושיטת ה"ג וראב"ן עכ"ל, וכן כתב הגמ"י בפ"ג מה' יו"ט ח"ל והיכא דליכא כהן קטן כלל אומר ר"י דשרי לאפותה דקיי"ל כרבה הואיל ומקלעי אורחין תוס' עכ"ל, וכן כתב שם לקמן בשם ה"ג ור"ח, הרי מפורש בהדיא דאפי' אם אין כהן בעיר אמרינן הואיל ומקלע כהן מעלמא, ואף הני רבואתי דפליגי ואסרי היכא דליכא כהן בעיר, היינו טעמא כמ"ש הרמב"ן במלחמות, דאע"ג דאמרינן הואיל ומקלעי אורחין היינו משום דאורחין שכיחי אבל הואיל ומקלעי כהנים לא אמרינן דכהנים לא שכיחי כולי האי, והר"ן עצמו כתב בסוגיא דידן בר"ה עיסה חציה של נכרי ח"ל ומשמע לי דהאי טעמא עדיף מפי מהואיל כו' הכא אפי' איסורא ליכא משום דהכא לא מיתסר מידי דהא אית להו נבלה אבל כאופה מיו"ט לחול הא מחסרי אורחים שצריך שיבואו מעלמא עכ"ל.

ועוד אני מקשה קושיא גדולה דלפי מה דקיי"ל דעיקר היתר לבשל מיו"ט לשבת ע"י עירוב הוא מטעם הואיל, ולדידן צרכי שבת אין נעשין ביו"ט אלא דקיי"ל כרבה משום הואיל, וזה מוסכם מכל האחרונים, וכן כתב המ"א בפ' בריש תקכ"ז יעיי"ש, ומהאי טעמא כתב שם דצריך להכין הכל בעוד היום גדול ולא סמוך לחשיכה בכרי שיהא שהות עדיין לאכלו אם יבואו אורחין, דאל"כ הו"ל איסור דאורייתא, וא"כ מה יעשה מעכ"ת בעירוב תבשילין למי שדר לבדו בכפר והוא וכיתו כבר אכלו כל צרכן, ואיך יאפו ויכשלו לשבת ע"י עירוב, וע"כ צ"ל הואיל ומקלעי אורחין ממקום אחר, ואחר שבידתי בראיות ברורות דאמרינן הואיל ומקלעי אורחין ממקום אחר, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דינא גם בנדונ"ד הואיל ומקלעי אורחין ממקום אחר, והני אורחין יהיו שלא יצאו עדיין ידי שמחה, כיון דמחוץ לעיר באו ע"כ לא אכלו עדיין שלמי שמחה דאסור לאכול שלמים חוץ לירושלים, ומ"ש הר"ן דלא אמרינן הואיל ואי בעי פרק משום דמחוסר ממונא לענ"ד הכוונה בזה כפי מה שכתבו התוס' פסחים דף מ"ו ע"ב בר"ה הואיל דלא אמרינן הואיל ובידו לפדותו מן ההקדש דא"כ היה קונה אותו דא"כ נימא דעובר על חמצו של עכו"ם הואיל ובידו לקנותו יעיי"ש, וזה נמי כוונת הר"ן במאי דקאמר דמחוסר ממונא, דהיינו שמחוסר ליתן ממון להכניסו לרשותו והואיל כזה לא אמרינן, רק אם יכול להביאו לרשותו בלא נתינת ממון, ואף אם לא נפרש דכרי הר"ן כמו שכתבתי, מ"מ ודאי שיש חילוק היכא שצריך ליתן ממון, דהא אפי' מחוסר מעשה כגופו לא אמרינן הואיל ומכ"ש מחוסר נתינת ממון דכיותר צריך לזרו במקום שיש חסרון כים.

ומ"ש כבוד גאונו נ"י לחלק בין הא דאיתא בקדושין דף ס"ב דגר לא מיקרי בידו כיון דצריך שלשה, דהכא כיון דיכול למיתשיל ביחיד מומחה הו"ל שכיח דבקל ימצא יחיד מומחה, והנה מצד הסברא ודאי דאיפכא מסתברא דבכל מקום שדרין שם ישראל ימצא בקל ג' הדיוטות, אבל יחיד מומחה אין נמצא בכל מקום ובדרותינו אין לנו מומחה כלל, ואי משום דשמא לא מודקקי ליה החששא זו גם ביחיד מומחה איכא דשמא לא ירצה להודקק לו, אולם לאו מסברא כלכד פליגנא על כבוד גאונו נ"י, אלא שראיתי להרמב"ן במלחמות בסוגיא דהואיל בפסחים דלא מחלק, ואדרבה ס"ל דיותר לא שכיח יחיד מומחה מהואיל דאורחין שכתב שם ח"ל דמחוסר שאלה כמחוסר עקירה הוא כו' וצריך נמי שאלה ופתח ויחיד מומחה או ג' הדיוטות ומי יימר דמודקקי ליה במדינה כדבר שלא בא לעולם ומדחנין ליה במס' קדושין

עכ"ל, וכן כתב לקמן וז"ל בהואיל קים ליה ר"א דלא כרב חסדא דאטו לרב חסדא לית ליה הואיל ואע"ג דשכיחי אורחין, ואלו לר"א אפי' בשאלה דצריכי נמי אחרים ג' שיודעין לפתוח בפתחי נדרים ולא שכיחי ואית ליה עכ"ל.

ומ"ש כבוד נאוננו נ"י לפרש התירוץ השני של התוס', דהיינו דגם התוס' בתירוץ הב' שפיר ס"ל דיוצאים בנדרונ"ד משום שמחה אע"ג דלא נשחמו לשם שלמי שמחה, אלא דאפ"ה אסור לשחוט נדרונ"ד ביו"ט, אע"ג דיכול לצאת בהו ידי שמחה משום רכהנים משולחן גבוה קא זכי, אלא דוקא בנדרונ"ד שהקדיש מתחלה לשם שלמי שמחה, ושחמן לשם שלמי שמחה אותן מותר לשחוט ביו"ט, וזה כוונת התוס' בתירוץ השני דבהא איירי מתני' דקתני ישראל יוצאין בנדרונ"ד, וזה כוונת הפ"י, זה תוכן דברי מעכ"ת נ"י, ואני כמה דסיים אפתח, דמ"ש דזה ג"כ כוונת הפ"י, זה אי אפשר לומר כלל, דהא הפ"י כתב התם וז"ל ולא מיבעיא לפי הר"י שם בר"ה עולות דהא דאמרין דיוצא אדם ידי חובתו בנדרונ"ד משום שמחה היינו דוקא כשהביאן לשם שמחה משא"כ היכא שהביאן לשם נדרו אין יוצא בהו משום שמחה עכ"ל, הרי שכתב כפירוש שאין יוצא ידי שמחה כשלא הביאן לשם שמחה, וגם ממה שכתב הפ"י למלתא דפשיטא דאפי' לרבינו אלחנן דלית ליה סברת הר"י מ"מ בתורה ס"ל ג"כ דאסור להביאה ביו"ט, ומזה מוכח ג"כ דס"ל דכוונת התוס' דכשאין שוחמן לשם שלמי שמחה אין יוצא בהם משום שמחה, ולכך ס"ל להפ"י דעד כאן לא פליג ר' אלחנן על הר"י אלא בשלמים דס"ל דאע"ג דלא שחטיניהו לשם שלמי שמחה יוצא בהו משום שמחה, כיון דאיניהו ואיניהו שלמים נינהו, אבל בתורה שחלוקה משלמים לענין לחם ובזמן אכילתה אפי' לר' אלחנן אין יוצא משום שמחה, אבל אי נימא דאין כוונת התוס' בתירוץ הב' לענין לצאת ידי שמחה רק לענין היתר הקרכתם ביו"ט, וס"ל השתא דצריך דוקא שיהא הקדישם מיד לשם שמחה, א"כ מהכ"ת נימא דאף בתירוץ הראשון ס"ל דתורה אין יכול לשחוט ביו"ט, דכיון דבתירוץ הראשון ס"ל דהכל תלוי בזה אם כבר יצא ידי שמחה אסור להקריב נדרונ"ד אבל אם עדיין לא יצא מותר להקריב כדי לצאת בהו ידי שמחה, א"כ אמאי נימא דתורה אין יכול לשחוט ביו"ט אע"ג דלא יצא עדיין ידי שמחה, דכיון דיוצא בתורה ידי שמחה אמאי אין יכול לשחטה כדי לצאת בה ידי שמחה, ואי משום דתורה אין יכול להקריב לשם שלמי שמחה, מה בכך כיון דעכ"פ נפיק בה ידי שמחה, אולם גם בדברי התוס' עצמן אי אפשר לפרש כן, דמלבד דלשון התוס' לא משמע כן דנקטו בלשונם דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים, וכדראי דהאי לישינא משמע דלענין לצאת בהו ידי שמחה אמרי, וגם כבוד נאוננו הרגיש בזה, אלא דגם בלא"ה אי אפשר לפרש כן, דאי נימא כדברי כבוד נאוננו נ"י דדעת התוס' הוא שהקדישם מיד כדי לצאת בהו ידי שמחה וגם שחמן לשם כך, דא"כ הרי הן שלמי שמחה ממש, דמה הן שלמי שמחה? שלמים שהקדישן לשם שמחה כדי לצאת בהו ידי שמחה דהא שלמי שמחה הן ג"כ כמו שאר שלמים אלא שהקדישם כדי לצאת בהם ידי שמחה, ואע"ג שהקדישם כבר קודם יו"ט לא איכפת לן בהא, דאטו שלמי שמחה צריך להקדיש ביו"ט דוקא, הא ודאי ליתא, דאע"ג דמותר להקדיש תניגתו ביו"ט וה"ה לשלמי שמחה, מ"מ ודאי דלכתחלה היו מקדישים אותם קודם יו"ט.

ועוד קשה דודאי דמה דקתני מתני' דישאל יוצאין בנדרונ"ד אין הכוונה בשלמים שהקדישם לשם שמחה אלא בסתם נדרונ"ד, דהא מתני' לא מיירי מהיתר שחיפת נדרונ"ד ביו"ט רק לענין דיוצאין ידי חובתן בשמחה בנדרונ"ד ואין צריך להקדיש שלמים לשם כך ולא לשחוט לשם כך, וכמ"ש רש"י התם, ועוד דאי נימא דמתני' מיירי דוקא בשלמים שהקדישם

לשם שמחה, א"כ נידוק מיניה דדוקא בהני יוצאים ידי שמחה אבל לא בסתם נדונ"ד, והא ודאי ליתא, ועוד דאיך אפשר לומר דמה דקתני במתני' דישאל יוצאין בנדונ"ד היינו בשקדישן מיד לשם שלמי שמחה, והיא הכוונה שמותר לשוחטן ביו"ט, והרי קתני במתני' ישראל יוצאין בנדונ"ד ובמעשר בהמה, והרי מעשר בהמה אי אפשר להקדיש לשם שמחה וגם אי אפשר לשוחטה ביו"ט, וע"כ צ"ל ששחטה מעיו"ט או בחוה"מ, ונדונ"ד ג"כ דכוותיהוה הן, וכאמת דמתני' ע"כ מיירי בחוה"מ, מדקתני ג"כ דכהנים יוצאין בחטאת ואשם, ובהני ע"כ צ"ל דנשחטו בחוה"מ כמו שכתבתי לעיל, ועוד קשה דאי נימא דגם התוס' אסקי אדעתיהוה דאע"ג דשלמי שמחה מותר לשחוט ביו"ט מ"מ אסור לשחוט נדונ"ד אע"ג דרוצה לצאת בהן ידי שמחה כיון דכהנים משולחן גבוה קא זכי, א"כ לא הוי מקשי מידי מעיקרא על עולא, דהא כודאי לא נעלם מעיני התוס' דמתני' לא קשה מידי דשפיר נוכל לומר דמתני' איירי ששחטן קודם יו"ט או בחוה"מ, ובפרט כודאי לא נעלם מעיני התוס' מה דקתני במתני' ג"כ מעשר בהמה וחטאת ואשם, והני ע"כ בחוה"מ מיירי, וא"כ אין כאן לא קושיא ולא תירוץ, ואף אם אני בעניי לא זכיתי להבין דברי התוס' ככל זאת לא אוכל לצאת מדרך האמת, כי מיום היותי ברית ברתי לאמת ומיניה לא אווע.

ומ"ש כבוד גאווה נ"י דלכאורה יש לומר דמה"ט לא בעי התוס' למימר דמתני' מיירי דשחטן קודם יו"ט משום דקשיא לעולא לשיטתו דס"ל בעינן זביחה בשעת שמחה, ואח"כ כתב דממילא קשה ממתני' על עולא דקתני דיוצאין במעשר בהמה, וע"כ צ"ל דשחטה קודם יו"ט דביו"ט אסור לשוחטה משום סקרתא, וגם חטאת ואשם ע"כ צ"ל שנשחטו מעיו"ט, ולכך יצא לדון בדבר החדש דאף עולא דס"ל בעינן זביחה בשעת שמחה והו דוקא בשלמי שמחה, אבל בנדונ"ד יוצא אפי' נשחטו קודם יו"ט, וכל זה אי אפשר לומר כלל, דכודאי דמתני' דהכא לא קשה כלל על עולא, דמתני' דהכא מיירי בחוה"מ דכל ימי הרגל חייבים בשמחה, וע"כ צ"ל כן, דמה דכתב כבוד גאווה נ"י דחטאת ואשם ע"כ צ"ל שנשחטו מעיו"ט, זה ודאי פליטת הקולמס, דבחטאת ואשם ע"כ אי אפשר לומר שנשחטו מעיו"ט דא"כ איפסלו להו בליגה, ונעשו נותר, דהרי אין נאכלין רק ליום אחד, וע"כ צ"ל דמתני' מיירי בחוה"מ, וכיון דהני מיירי בחוה"מ ה"ה נדונ"ד ומעשר בהמה מיירי בחוה"מ ולא קשה כלל על עולא ממתני', וכיון דמתני' לא קשיא על עולא, ודאי דאי אפשר לנו להמציא מצד עצמינו לחלק ולומר דבנדונ"ד מודה עולא דיוצא בהן אף אם נשחטו קודם יו"ט, כיון שלא נזכר רמז ורמזיה מזה כגמ', ומצד הסברא ודאי דאין לומר כן דמאזיה סברא נאמר כן בנדונ"ד יוצא אע"פ שלא נשחטו בשעת שמחה, ובשלמי שמחה אין יוצא כשלא נשחטו ביו"ט, ואמז משום דשלמי שמחה ניהו מגרע גרעי, ואי נימא דמה"ט אינו יוצא דצריך לקיים קרא כדכתיב וזבחת ושמתח דצריך זביחה בשעת שמחה, א"כ כשאינו שוחט שלמי שמחה יוצא ידי שמחה בנדונ"ד ששחטן מעיו"ט הרי ג"כ לא קיים הפסוק וזבחת ושמתח, ואדרכה אני אומר אם מצד הסברא קאחינא איפכא מסתברא דשלמי שמחה כיון שהוא שוחט אותן מיד כדי לאכול מהם ביו"ט לשם שמחה יוצא בהם אפי' אם שחטן מעיו"ט, אבל נדונ"ד דוקא כששוחט אותן במועד כיון שבשעת שחיטה יודע שיאכל מהם במועד, וממילא יצא בהם משום שמחה, ולכך הוא יוצא בהם, אבל כששחט קודם יו"ט שאינו מוכרח כלל שיאכל מהם ביו"ט, שהרי אפשר שיאכל הכל קודם יו"ט ולכך אין יוצא בהם, אלא דכאמת גם הוא ליתא, ובין שלמי שמחה ובין נדונ"ד לעולא אין יוצא בהם כשנשחטו קודם יו"ט, ולרבין יוצא בהם אף אם נשחטו קודם יו"ט, ועתה אמרתי להביא עוד ראיות ברורות לדברי, דמלכד דלישנא דגמ' דקאמר שלמים

ששחטן מעיו"ט אין יוצא בהם לא חגיגה ולא משום שמחה, ודאי דהאי לישראל משמע בסתם שלמים דהיינו נדונ"ד, ולא בשלמי שמחה דוקא, דאי נימא דהאי דינא הוא דוקא בשלמי שמחה ולא בשאר שלמים נדונ"ד, א"כ היה צריך לפרש וכפרט דאמורא צריך לפרש דבריו, וכפרט לדעת הראב"ד דס"ל דחגיגה דשחטה מעיו"ט יוצא בה, ע"כ צ"ל [דהא] דקאמר עולא שלמים ששחטן מעיו"ט אין יוצא בהן לא משום חגיגה ולא משום שמחה, דמירי נדונ"ד ואין יוצא בהם משום חגיגה משום דהוי דבר שכחובה ואין באה אלא מן החולין, ולכך אין יוצא נדונ"ד, וכמו דמשמע פשטא דלישנא דגמ', דהא ברין חגיגה אין פלוגתא בין רבין לעולא, רק ברין שמחה, ועוד קשה ממה דמיייתי הגמ' סיעתא לעולא מברייתא דקתני לרבות לילי יו"ט אחרון לשמחה ולא לילי יו"ט ראשון מאי לאו משום דאין לו במה ישמח וכמו כן יקשה לקמן לעולא מדרקתני ההלל והשמחה שמונה והיכא דחל יו"ט ראשון בשבת לא משכחת אלא שבעה דאין לו במה ישמח, והרי לדעת כבוד גאון ג"י שפיר יוכל לשמוח בנדונ"ד ששחטן מעיו"ט, וכמו למ"ד אין צריך וביתה בשעת שמחה, צריך לשחוט שלמי שמחה מעיו"ט כדי לשמוח ביו"ט ראשון שהוא שבת, כמו כן לעולא יקדיש השלמים סתם וישחוט אותם לשם נדרו ויהיה לו בשר לשמוח בו בשבת וכליל ראשון, ויותר קשה ממה דמתייב רב יוסף מהחגיגת ארבעה עשר דיוצא בה ידי שמחה אע"ג דנשחטה בי"ד, והרי חגיגת י"ד ודאי דהיא כמו נדונ"ד, ואפ"ה מקשה הגמ' אמאי יוצא בה כיון דנשחטה מעיו"ט, אולם ראיתי בדברי כבוד גאון ג"י דכתב דחגיגת י"ד כיון שאין מחוייב בה מן התורה הו"ל כשאר בהמה דעלמא והו"ל כשלמי שמחה, וזה אין מובן כלל, דמה ענין חגיגת י"ד לשלמי שמחה, דודאי חגיגת י"ד הו"ל כשאר נדונ"ד, דהא גם שלמים נדונ"ד אין מחוייב בהן מן התורה, אלא שמחוייב להביאם מחמת נדרו, וכמו כן חגיגת י"ד הוא מחוייב להביאה מחמת שכבר הקדישה בי"ד לשלמים, ומתאי מעמא אין יוצא בה ידי חגיגה כיון שכבר מחוייב ועומד בה וחגיגה אינה באה אלא מן החולין, אבל משום שמחה יוצא בה כמו שיוצא בנדונ"ד, ואשתמיטתיה לכבוד גאון דברי רש"י שם ברף ע' ע"א בר"ה יוצא בה משום שמחה שכתב שם בפירושו שהוא כשאר נדונ"ד, וכן הוא כלי שום ספק דאין שום ענין לחגיגת י"ד עם שלמי שמחה, דעיקרה באה להאכל בליל פסח קודם הפסח כדי שיהא הפסח נאכל על השובע [לכן] הקדישה בי"ד לשם כך, ואלו היה הדין דאין יוצא בנדונ"ד ידי שלמי שמחה לא היה יוצא בחגיגת י"ד ג"כ, שגם היא בנדונ"ד וכן מפורש בדברי רש"י הנ"ל, ומעתה אי אפשר לומר כלל בדברי כבוד גאון ג"י.

ואחרי שהוכחתי בראיות ברורות שאין חילוק בין שלמי שמחה לנדונ"ד לעולא, וגם נדונ"ד ששחטן קודם יו"ט אין יוצא בהם לעולא, מעתה אי אפשר לומר כמ"ש כבוד גאון ג"י לתרין דברי הרמב"ם בפ"ב מה' חגיגה הי"א י"ב וגם [אי] אפשר לומר כן ולכוין דבריו כבוד גאון ג"י בדברי הרמב"ם שז"ל הרמב"ם הי"א מי שהיה לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מעיו"ט אע"פ שאכלן ביו"ט אין יוצא בהן ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין אבל יצא בהן ידי חובת שמחה, אע"פ ששחטן קודם הרגל הואיל ואכל מהן ברנל שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה עכ"ל, והנה מלשון הזה נראה להדיא שאין כוונת הרמב"ם באות י"ב על שלמי שמחה גרידא כמו שרצה כבוד גאון ג"י להעמיס בדבריו, שהרי הלשון הזה אע"פ ששחטן קודם הרגל הואיל ואכל מהן מוכרח דקאי על שלמי נדר שהוכיח באות הקודם והוא תשלום אות הקודם, דאל"כ על מה קאי הלשון ששחטן ושאכל מהן, מה שחט וממה אכל, וע"כ צ"ל שדברי הרמב"ם באות י"ב הוא תשלום דבריו באות י"א וקאי על שלמי נדר שזכר באות י"א, ועל זה נתן מעם שאין צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה, אלא דאין שום

חילוק ביניהם, ולדעת כבוד גאונו נ"י הי"ל להרמב"ם לכתוב בלשון קצרה וקלה באות י"ב, ואין צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה ותו לא, ועכ"פ תחלת דבריו שכתב אע"פ ששחטן קודם הרגל כיון שאכל מהן כרגל הוא מיותר, שהרי כבר כתב באות הקודם שיוצא בהם ידי שמחה וקאי על שלמי נדר ששחט מעיו"ט, וגם מה שכתב כבוד גאונו נ"י דאי הוי כתב הרמב"ם רק דבריו שבאות י"ב לא הוי ידענא שיוצא כנדונ"ד משום שמחה, לכך צריך לכתוב דבריו שבאות י"א, גם זה ליתא, שהרי הרמב"ם כתב בפירושו באות יו"ד דיוצאין ידי חובת שמחה כנדונ"ד ומעשר בהמה, נמצא דגם דבריו באות י"א מיותרין.

ולענ"ד נראה לפרש דברי הרמב"ם דכאמת דדברי הרמב"ם אלו הם מקושי ההבנה (מלכד הכפל בדבריו) כמה שכתב מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מעיו"ט אע"פ שאכל מהן ביו"ט אין יוצא בהן ידי חובת חגיגה שאין באה אלא מן החולין, מלשון הוה משמע לכאורה דדעת הרמב"ם דלכך אין יוצא בהם ידי חגיגה כיון שכבר היה מחויב בשלמים הללו, וכמו שמסיים שאינה באה אלא מן החולין, אבל בשלמי חגיגה גמורין יוצא אע"פ שנשחטו מעיו"ט, אלא דלפ"ו מה זה שהתחיל וקאמר ששחטן מעיו"ט, הול"ל סתמא מי שהיו לו שלמי נדר אין יוצא בהן ידי חגיגה שאינה באה אלא מן החולין, דבשלמא בנמ' דקאמר הלשון הוה הוא שפיר (אפי' לדעת הראב"ד דס"ל דחגיגה ששחטה מעיו"ט יוצא בה) דכיון דעולא ס"ל בעיניו וזבחה בשעת שמחה נקט בדבריו שלמים (והיינו נדונ"ד) ששחטן מעיו"ט אין יוצא בהם לא משום חגיגה ולא משום שמחה, כל חד כדניו וכדמפרש טעמא, חגיגה משום דאין באה אלא מן החולין, ושמחה משום דבעיניו וזבחה בשעת שמחה וכיון דעולא נקט האי לישנא נקט רבין דפליג עליה ג"כ האי לישנא וכלל חגיגה עם שלמי שמחה, ומורה לו בחגיגה ופליג עליה בשמחה, אבל על הרמב"ם ודאי קשה אמאי נקט כלל ששחטן מעיו"ט, דאי משום שלמי שמחה הרי כתב אח"כ בפירושו שאין צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה, ובפרט מה דכתב הרמב"ם אע"פ שאכל מהן ביו"ט זה אינו מוכן כלל, דמה שייאטא דאכילת יו"ט לכאן, דאטו חגיגה אתיא רק משום אכילת יו"ט, ובודאי דעיקר חיוב חגיגה אינה משום האכילה, ואפי' מי שאינו יכול לאכול בשר כלל צריך להביא חגיגתו, ולא מצינו בשום מקום שמחויב לאכול מחגיגתו ביו"ט וגם לא שיהא מחויב לאכול מחגיגתו לגמרי רק היא כשאר שלמים, דבשלמא אי ס"ל להרמב"ם דחגיגה ששחטה מעיו"ט אין יוצא בה אתי שפיר, דבא לאשמעינין דחגיגה חלוקה בזה משלמי שמחה, דבשלמי שמחה העיקר תלוי באכילת יו"ט, וכשאכל מהן ביו"ט יוצא אפי' נשחטו מעיו"ט, אבל בחגיגה אינו כן, אלא דאפי' אכל ממנה ביו"ט כיון שנשחטה מעיו"ט אין יוצא בה, אבל אי נימא דס"ל דחגיגה ששחטה מעיו"ט יוצא בה, וכאן מה שאינו יוצא בה היינו משום דהוי נדונ"ד וחגיגה אינה באה אלא מן החולין, א"כ הלשון הוה ששחטה מעיו"ט אע"פ שאכל מהן ביו"ט אין לו שום הכנה, ולכך נלענ"ד דהרמב"ם ס"ל כדעת התוס' בפסחים דף ע' ע"ב בד"ה שלמים דאין יוצא בחגיגה ששחט מעיו"ט, דכיון דאין באה אלא מן החולין סברא הוא שצריך נ"כ לשוחטה ביו"ט דוקא יעיי"ש, וזה דקאמר הרמב"ם שאינה באה אלא מן החולין הוא נ"כ מעם על מה שצריך לשוחטה ביו"ט דוקא וכמ"ש התוס', נמצא דנדונ"ד ששחטן מעיו"ט אין יוצא בהן ידי חגיגה מתרי טעמי, מחמת שאינם חולין, ומשום ששחטן מעיו"ט, וע"ז כתב הרמב"ם דשלמי שמחה חלוקים מחגיגה בתרתה, שיוצא כנדונ"ד וגם א"צ לשוחטן ביו"ט, וכיון שהרמב"ם כתב בחגיגה רק הטעם שאינה באה אלא מן החולין, (כמו שכ' בנמ') היה אפשר למעות ולומר דמה שכתב אבל יוצא בה ידי שמחה קאי רק אסוף דבריו, דהיינו דיוצא ידי שמחה אפי' אם אינם חולין, אבל לא על

ראש דבריו היכא ששהטן מעיו"ט, והוי אמינא דגם שלמי שמחה צריך דוקא לשחוט ביו"ט, ולזה כתב בפירושו באות י"ב אע"פ ששהטן מעיו"ט כיון שאכל מהן ביו"ט, ונתן טעם לזה שא"צ לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה, ואע"ג שגם זה קצת דוחק, מ"מ בלא"ה דברי הרמב"ם קשים להולמן כמ"ש לעיל.

ומאחר שאנחנו עסוקים ובאים כאותה הסוגיא אודיע לכבוד גאוננו שי' מה דקשה לי בדברי המהרש"א התם בפסחים דף ע"א ע"א בר"ה זמנין סגיאינ דמקשה התם דהיה לו לתרץ כמו שמתרץ אביו לעיל ז' משכחת ברוב שנים, ה"ג הו"ל לתרוצי שמונה משכחת לה ברוב שנים יעיי"ש, וזה לא קשה כלל, דבמשנה ריש פרק לולב וערבה קתני לולב וערבה ששה ושבעה ההלל והשמחה שמונה כו' לולב שבעה כיצד חל יו"ט ראשון להיות בשבת לולב שבעה ושאר כל הימים ששה, ערבה שבעה כיצד וכו' והשתא מקשה הגמ' שפיר והא זימני טובא דלא משכחת אלא שבעה כגון שחל יום ראשון של חג בשבת, והשתא הכי הו"ל למיתני השמחה שבעה ושמונה כיצד חל יום ראשון בשבת השמחה שבעה ושאר כל הימים שמונה כמו דקתני בלולב וערבה ואידך מילי דקתני התם, ומדקתני השמחה שמונה סתם מכלל דלעולם השמחה שמונה כמו ההלל דקתני ג"כ בהדי שמחה וזה ברור ופשוט.

ואנב אורחא אודיע לכבוד גאוננו ג"י מה שנתקשיתי בסוגיא זו, דלפי מה דקי"ל כיומא דף ג' ע"ב דכל שזמנו קבוע יום אחד ואי אפשר לעשות לא אתמול ולא למחר דוחה את השבת, לפ"ז קשה על עולא דס"ל דאין יוצא ידי שמחה בשלמים ששהטן מעיו"ט, א"כ כשחל יום ראשון בשבת אמאי לא דחו שלמי שמחה שבת כיון דאי אפשר להקריבם מע"ש דאין יוצא בהם, וגם לא למחר, דלמחר הוי מצוה בפני עצמו, ואין מקיים בשמחה דלמחר שמחה של אתמול, כמו בתמידין ומוספין של פסח שהם שוים בכל יום ואפ"ה דוחין שבת כיון דכל יום הוא מצוה בפ"ע וכשעבר היום במל קרבנו, ואין קרבן דלמחר תשלומין של אתמול רק מצוה דיומא, ה"ג בשמחה הוא חייב בכל יום מימי הרגל, ובשמחה של מחר אין מקיים שמחה של אתמול, וא"כ היא דוחה את השבת דהא בודאי מה דקאמר בגמ' לקמן משמחו בכסות נקייה וביין ישן אין זה עיקר שמחה דאורייתא, דמדאורייתא אין שמחה אלא בבשר שלמים, וכן כתבו התוס' במס' מו"ק דף י"ד ע"ב בר"ה עשה דיחיד דבזמן הזה שמחת הרגל לאו דאורייתא, דשמחת הרגל דאורייתא הוא בבשר שלמים יעיי"ש, ואע"ג שמדברי הרמב"ם בפ"ו מה' יו"ט הי"ז משמע דאף שאר השמחות הם דאורייתא שכתב שם וז"ל וחייב האדם להיות בהן שמח וטוב לב כו' שנאמר ושמחת בחניך אע"פ ששמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כו' י"ל בכלל אותו השמחה לשמוח הוא ובניו הוא כיצד הקטנים נותן להם קליות כו' והאנשים אוכלים בשר ושותים יין כו' עכ"ל, ומה משמע דאף שאר השמחות הם דאורייתא, מ"מ גם הרמב"ם מודה דעיקר שמחה דאורייתא הוא בבשר שלמים כמו שכתב בעצמו, וכמו דקאמר בגמ' פסחים דף ק"ט ע"א בזמן שבהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר (דהיינו שלמים) שנאמר וזכחת שלמים ואכלת שם ושמחת יעיי"ש, אלא דס"ל להרמב"ם דגם שאר שמחות הם ג"כ בכלל (ואין להקשות על התוס' הג"ל מהא דפליגי ר' אלעזר ור"י בפסחים דף ס"ה ע"ב ובביצה דף ס"ו ע"ב וס"ל לר"י דשמחת יו"ט מצוה, ומשמע התם דהו"ל דאורייתא דהא יליף ליה מקרא דעצרת תהיה לכם והתם בשאר שמחות מיירי ולא בשלמים כמו דמשמע בביצה, אין זה קושיא דהתם מיירי כיו"ט ממש, וביו"ט גם התוס' מודו דהוי השמחה דאורייתא מקרא דעצרת תהיה לכם וגם התם יליף מקרא דמקרא קודש קדשהו במאכל ומשתה ובכסות נקייה, והא דקאמרי התוס' דבה"ז שמחת הרגל לאו דאורייתא מיירי משאר

ימי הרגל דהיינו חוה"מ, דליכא למילף מהני קראי דמיירי ביו"ט, רק נפקא לן מקרא דושמחת בתניך, ומה הוא דוקא בכשר שלמים כדיליף בגמ', ואין לומר דמה"ט אין שלמי שמחה דרוחין שבת לעולא, משום דלעיל ילפינן מקרא דאין חגיגה דוחה שבת, ומוה ידעינן ג"כ דאין שלמי שמחה דרוחין שבת, דאי שלמי שמחה דרוחין שבת א"כ גם חגיגה דוחה שבת, שהרי הוא יוצא בחגיגה ידי שמחה, וכיון דילפינן מקרא דאין חגיגה דוחה שבת א"כ גם שלמי שמחה אין דרוחין שבת, הא ליתא, ואדרבה לעולא אי נימא דשלמי שמחה דרוחין שבת אתי קרא שפיר טפי, דהתם קאמר בגמ' למילף דאין חגיגה דוחה שבת מקרא דוחגותם אותו חג שבעת ימים שבעה שמונה הוי (דקרא בחג הסוכות מיירי) מכאן לחגיגה שאינה דוחה שבת וקאמר התם אמר רבין אמרתי לפני רבותי פעמים שאין משכחת לה אלא ששה כגון שחל יו"ט הראשון של חג להיות בשבת א"ל אביי שבעה משכחת לה ברוב שנים שמונה לא משכחת כלל, והשתא לעולא אי נימא דחגיגה דוחה שבת ביום ראשון אתי שפיר טפי, ולא בעינן לתירוצא דאביי דמשכחת שבעה ברוב שנים, דאיכא למימר שפיר דבכל השנים הוי שבעה לא פחות ולא יותר, דכשחל שבת בשאר ימי החג אין חגיגה ולא שלמי שמחה דרוחין שבת כיון דהיה יכול להקריב מאתמול, והוי שבעה לבר משבת, וכשחל יו"ט ראשון בשבת, אז חל גם שמיני בשבת, ואז באמת חגיגה דוחה שבת ביום ראשון כיון שיוצא בה ידי שמחה, והרי לא היה יכול להקריב מאתמול שלמי שמחה לעולא כיון שאין יוצא ידי שמחה לעולא בשלמים ששחטן מעיו"ט דבעינן וביחה בשעת שמחה, ולכך חגיגה דוחה שבת ביום ראשון כיון שיוצא בה ידי שמחה, אבל בשמיני אין שלמי שמחה וחגיגה דרוחין שבת שהרי היה יכול להקריב מאתמול דהוי שפיר וביחה בשעת שמחה, ונמצא דבכל השנים הוי ז' ימים ראויין לחגיגה לא פחות ולא יותר, ובפרט כשחל עצרת בשבת בודאי נימא לעולא דשלמי שמחה דרוחין שבת, דכשחל עצרת בשבת נתבטלה לגמרי השמחה לעולא, כיון דאין יוצא ידי שמחה ביו"ט בשלמים ששחטן מאתמול, ולמחר אחר השבת הוא חול גמור ואין חייב בשמחה לגמרי, אע"פ שהם ימי תשלומין לראיה וחגיגה, מ"מ אין בהם יו"ט ואין חייבין בהם בשמחה דושמחת בתניך כתיב, נמצא דכשחל עצרת בשבת הוי עבר היום ובטל קרבנו לגמרי לעולא, ואמאי אין דוחה שבת, ואין לומר דלכך אין שלמי שמחה דרוחין שבת משום דעיקרן באין רק לאכילת אדם, ואין קרבן דוחה שבת רק מה שבא לצורך גבוה, משא"כ בשלמי שמחה שעיקרן בא רק לאכילת אדם, דהא פסח ג"כ עיקרו בא רק לאכילת אדם כמו ששנינו הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שמעיקרא לא בא אלא לאכילה, וחולה וקן שאין יכולין לאכול כוית בשר פטורין מן הפסח, ואפ"ה דוחה שבת, והוא צ"ע לענ"ד.

ומ"ש כבוד גאוננו נ"י להקשות על דברי התוס' חגיגה דף ו' ע"ב בד"ה יש בשמחה, הנה מעולם היה קשה לי על דברי תוס' אלו בתרתי, חדא דאיך אפשר לומר דהתוספתא ס"ל דראיה וחגיגה אין לה תשלומין כל שבעה, כיון דזה הוא מלתא דפסיקא באין חולק, ויותר קשה דאי נימא דראיה וחגיגה אין להם תשלומין ועבר היום בטל קרבנו, א"כ נימא שדוחין את השבת כמו כל קרבן שקבוע לו זמן, והא ודאי דליכא לשום תנא דס"ל דראיה וחגיגה דרוחין שבת, ואין לומר דילפינן ליה מקרא בפסחים דף ע' דאין דרוחין שבת, הא ליתא, דהתם מאותו קרא עצמו מוכח ג"כ שיש להם תשלומין כל שבעה כמו שמוכח בפשיטות למעיין שם, אולם ראה זה מצאתי בתוס' פסחים דף ע' ע"ב בד"ה מה טעמא דכתבו רלבן דורתאי חגיגה דוחה שבת ואין לה תשלומין יעיי"ש, ואיכא למימר דתנא דתוספתא בן דורתאי הוא, אלא שקשה ורוחק הוא בעיני לומר דסתמא דתוספתא יהיה אליבא דבן דורתאי שפירש מן החכמים, וכמו

דאמר רב אשי התם ואנן מעמא דפרושים ניקום ונפרש, הא חדא, ועוד דאין שייך בשמחה תשלומין כיון שכל יום הוא מצוה כפ"ע ואם עבר היום אין לו תשלומין למחר, וכמ"ש לעיל, והאמת אניד שלא עלה על דעתי לעיין בתוספתא עצמה, ועכשיו עיינתי ג"כ בדברי התוספתא ומצאתי כדבריו הקדושים, ובודאי שכן היא הגרסא הנכונה בתוספתא, דמלכד שהוא כרין וכהלכה, הוא מוכח ג"כ מדברי התוספתא עצמה, שהרי בטר הכי קתני וכלכד שיאכל מן הזבח כל שבעה, ובודאי דזה קאי על הכבא קמייחא דקתני דישאל יוצאי בנרונ"ד כו', וע"ז קתני דצריך לאכול מן הזבח כל שבעה, פי' שכל שבעת ימי הרגל צריך לאכול בשר הזבח משום שמחה, ואע"ג שהפסיק ביניהם וקתני נזיר יוצא באלו בין משלו בין משל אחרים, מ"מ ודאי דהאי כבא קאי אדלעיל כמו שכתבתי דהא על נזיר אין לו שום פידוש.

אך מה שרצה כבוד גאונו נ"י להגיה בתום' ולגרום שהשמחה נזהגת כל שבעה, לא נלעג"ה, דמלכד שהוא דוחק כיון דמלח תשלומין נוכרת שני פעים בדברי התום', וגם המעיין בדברי הלח"מ בפ"ק מה' חגיגה ה"ד יראה שהיה לפניו ג"כ הגרסא הזאת בתוספתא וכן מוכח גם מדברי המהרש"א שהביא כבוד גאונו נ"י, ובודאי שנוסתא מומעת נודמנה להתום' והלח"מ והמהרש"א, שהתוספתות הם מלאים שבושים כמו שנראה לכל מעיין, ומה שרצה כבוד גאונו נ"י לפרש תירוץ התום' מה שכתבו דתנא דידן ס"ל דגם ראייה וחגיגה יש להן תשלומין כל שבעה, להגיה ג"כ דראייה וחגיגה נזהגין כל שבעה ופי' שהן רשות כל שבעה, אי אפשר לומר כן כלל, דבשלמא ראייה איכא למימר דס"ל להתום' כפי מה שפסק הרמב"ם בפ"ב מה' חגיגה ה"ו כלישנא קמא בחגיגה דף ז' וכו"ו דא"צ להביא קרבן בכל זימנא דמתחוי, אבל כל היכא דאתא ואייתי מקבלינן מיניה לכ"ע... (אבל גם זה דוחק למימר דתנאי פליגי בהא מלחא דא"כ לא הוי שתיק הגמ' מיניה) אבל בחגיגה אי אפשר לומר כן כלל, ומה דמיייתי מפלוגתא דר"י ור"ל שם דף ח' לדעת רש"י הוא עזר כנגדו, דאדרכה משם ראייה דאסור להביא חגיגה נוספת רק כיום ראשון, שהרי רש"י כתב שם בד"ה חזור ומקריב וז"ל ולא אמרינן עובר הוא בכל תוספי ורחמנא אמר וחגותם אותו חד יומא ותו לא דהנך גמי דחד יומא הוא ושני תשלומי דראשון עכ"ל, וכן כתב רש"י לקמן בד"ה כאן במפרש דתשלומי דראשון גינהו, אלמא שאם נמר להקריב חגיגתו כיום ראשון אסור לו להוסיף עוד בשאר הימים, אלא כמו דבעיקר חגיגה אם לא הקריב בראשון יש לו תשלומין כל שבעה, ה"ג בתוספת חגיגה יש להם תשלומין כל ז', אבל אינה נזהגת כל ז' אפי' לרשות, והיה עולה על דעתי לומר שיש ט"ס בדברי כבוד גאונו נ"י וצ"ל לדעת הר"ח בדברי התום' בד"ה חזור ומקריב, שמפרש התם לענין דחיית יו"ט אחרון, אלא דגם מדבריו אין ראייה שאם כבר נמר פעם אחת הקרבת חגיגתו שמוטר להוסיף אה"כ, דמנ"ל דפליג על רש"י בהא, שהרי גם הוא מפרש דוקא אם הפריש מיד עשר בהמות לחגיגה, אלא דאיהו מפרש דאם שיידינהו כסתם תו לא נקראו חגיגה כלל רק נעשו כנרונ"ה, אבל כשנמר הקרבת חגיגתו ורוצה להקריב עוד הפעם ודאי דמודה לרש"י דאסור שהוא בכל תוספי, אולם בלא"ה נראה בעיני דוחק לפרש בדברי מעכ"ת נ"י דנימא דמייירי מרשות, דא"כ מה קאמר התם יש בשמחה מה שאין בשניהם שהשמחה נזהגת באנשים ובנשים מה שאין בשניהם, ולענ"ד ברור שאם אשה רוצה להקריב עולת ראייה וחגיגה שהרשות בידה לעשות כן, שהרי הנשים מקיימין כל מ"ע שהומן גרמא ומכרכין עליהן אע"ג דפטורים מהם, ובחגיגה דף י"ו ע"כ קאמר בגמ' דנשים סומכות רשות אע"ג דאין סמיכה בנשים, אלא דצרכות לסמוך בהקפת ידים משום עבודה בקדשים שהוא אסור יעיין שם בתום' בד"ה כדי לעשות נחת רוח, ומה נראה ברור דנשים מותרים להקריב

ראיה וחגיגה דהא אין איסור כזה להקריב עולה ושלמים, ולכך יכולים להקריב ראיה וחגיגה אע"ג דפטירי, והשתא אי נימא כדכרי כבוד גאוננו נ"י דכוונת התוס' דמה"ט לא חשיב תנא רידן דשמחה נוהגת כל שבעה משא"כ בראיה וחגיגה כיון דס"ל דגם ראיה וחגיגה נוהגים כל שבעה ברשות, וא"כ אמאי יש בשמחה מה שאין בשתייהן שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין בשתייהן, והרי אף חגיגה וראיה נוהגת באנשים, וגם בנשים ברשות, ומה מוכח דהברייתא מיירי דוקא מחיוב ולא מרשות, ולולי דברי התוס' הייתי אומר שאין כאן שום פלוגתא בין סוגית הגמ' רידן לתוספתא, אלא דהגמ' דהכא לא סיימה כל דברי הברייתא דתוספתא כיון שאין בו צורך לענין דהתם, ומצינו כיצא כזה זימני טובא בש"ס דמייתי הגמ' אויה ברייתא ולא סיים כל דברי הברייתא דהא כל הרואה יראה דהברייתא הזאת דמייתי הגמ' הכא הוא הברייתא עצמה שכתוספתא כזה הלשון ממש, ואיך נימא שיש פלוגתא בין סוגית הגמ' לתוספתא כיון דזהו הברייתא עצמה דתוספתא.

ומה שהקשה כבוד גאוננו נ"י על התוס' והמהרש"א שהרי מפורש התם בתוספתא דאמרו להן ב"ש לב"ה אף חגיגה אין קבוע לה זמן דתנן מי שלא חג ביו"ט ראשון חונג והולך כל הרגל כולו אלמא דס"ל להתוספתא דיש לחגיגה תשלומין כל שבעה, זה לא קשה כלל, ובפרט כל אני אומר דזה פשוט וברור בעיני שלא היה לפני התוס' הגרסא בתוספתא כמו שהיא לפנינו דהיינו אף חגיגה אין קבוע לה זמן, שהרי ברף י"ו מייתי התוס' הך מלתא בשם הירושלמי למידק דב"ש פליגי ואסרי להקריב חגיגה ביו"ט, ולא מייתי לה בשם התוספתא, ופשוט הוא בעיני שנוסחא משובשת הוא בתוספתא שלפנינו, וצ"ל אף זו אין קבוע לה זמן, שהרי כל מי שיש לו עינים לראות יראה שזו התוספתא היא עצמה הברייתא דמייתי הגמ' ביצה דף כ' ע"ב ושם הנוסחא אף זו אין קבוע לה זמן וקאי על עולת ראיה, ושם הוא מוכרח להיות כן, דהרי הגמ' מייתי לה אמתני' דהתם דס"ל לב"ש דחגיגה מותרת ביו"ט, וגם בלא"ה צריך לגרום כן בתוספתא, דהא ברישא דהך ברייתא בתוספתא קתני כפי' דס"ל לב"ש דשלמי חגיגה סומך עליהם מעיו"ט ושוחטין ביו"ט, אלא ודאי שהנוסחא הזאת היא משובשת וצ"ל כמו בגמ' דילן, ואי לאו דמיסתיפנא הייתי אומר דגם בירושלמי דמייתי התוס' ברף י"ו הוא ט"ס, וצ"ל ג"כ כמו בגמ' דילן אף זו אין קבוע לה זמן וקאי על עולת ראיה, שבעיני הוא כמעט דבר ברור דהברייתא דמייתי הירושלמי היא הברייתא דמייתי הגמ' כביצה, והיא עצמה הברייתא דתוספתא והכל חד הוא, דרחוק מאוד בעיני לומר שיהיה פלוגתא דתנאי כזה וס"ל לתנא דב"ש אסרי אפי' שלמי חגיגה ליקרב נגד סתם מתני' כביצה, רא"כ לא הוי שתיק הגמ' מיניה והוי קאמר מתני' דלא כי האי תנא והוי מקשה ומפרק בדרך הש"ס בכל המקומות, ובפרט דהתם כביצה מייתי הגמ' כל פלוגת התנאים שיש כזה, אלא דיהיה איך שיהיה מ"מ קשה כיון דמברייתא זאת מוכח לעולת ראיה עכ"פ יש לה תשלומין כל שבעה, א"כ איך קאמר יש בשמחה מה שאין בשתייהן דשמחה יש לה תשלומין כל שבעה מה שאין בשתייהן, והרי גם ראיה יש לה תשלומין, ובודאי דאם ראיה יש לה תשלומין דגם חגיגה יש לה תשלומין, דבאמת אין לנו שום ילפותא על ראיה דיש לה תשלומין דכל הילפותות דמייתי הגמ' חגיגה דף ט' וברף י"ד הם רק על החגיגה ולא על ראיה, וע"כ צ"ל דראיה וחגיגה שוין לענין זה, וכיון דיש לנו ילפותא על חגיגה דיש לה תשלומין ממילא ידעינן דגם ראיה יש לה תשלומין, וכן כביצה דף כ"א השיבו ב"ש לב"ה אף זו אין קבוע לה זמן דתנן מי שלא חג כו', וב"ה השיבו אף זו קבוע לה זמן דתנן עבר הרגל ולא חג כו', ומביאין ראיה מתחגיגה לראיה, ומה מוכח דראיה וחגיגה אחת הן לענין זה, אלא דמ"מ לא קשה כלל, דמאן לימא לן דהני

תרי ברייתות חד תנא תני להו, דאטו כולוה כרייתות רתוספתא אליבא דחד תנא ניגהו, והרי התוספתא היא ברייתות מלוקטות מתנאים שונים, ובגמ' מצינו כמה פעמים דקאמר הא מני ר' פלוני הוא.

ואחרי אשר הואלתי לדבר ולכתוב לכבוד גאוננו ג"י אמרתי להציע לפניו עוד איזה דבר מחידושי בסוגיא זו, בספר עמרת פז מהגאון מו"ה זאבל אייגר על ביצה מביא בשם ספר טורי אבן על תניגה שכתב ברף ז' ע"ב בצינונו על הגמ' עולות גרונ"ד ביו"ט אין באות ח"ל ורש"י פ' עולות גרונ"ד במועד באות ביו"ט אין באות ואפי' לב"ה ס"ל לתנא דידן גרונ"ד אין קרבין ביו"ט משמע דמפרש פלוגתא גרונ"ד אי קרבין ביו"ט בעולות גרונ"ד גמי איתא, וזה אינו דבעולות גרונ"ד כ"ע מודים דאין קרבין ביו"ט וכדפרישית עכ"ל, והגאון בעל עמרת פז בנה על זה בנין גדול דעולות גרונ"ד לכ"ע אין קרבין ביו"ט, ולענ"ד כל זה ליתא, דברודאי איכא תנאי דס"ל דגם עולות גרונ"ד קרבין ביו"ט, אע"ג דרשב"א קאמר בכיזה דף י"ט ע"א דלא נחלקו ב"ש וב"ה בעולות שאינן של יו"ט (דהיינו גרונ"ד) שאינן קרבין ביו"ט לא נחלקו אלא על עולה שהיא של יו"ט ועל שלמים שאינן של יו"ט דב"ש ס"ל קרבין וב"ה ס"ל אין קרבין, וכיון דקאמר דב"ה ס"ל דשלמים שאינן של יו"ט (דהיינו גרונ"ד) דקרבין ביו"ט ע"כ דס"ל גרונ"ד קרבין ביו"ט וכן מסיק התם בגמ' דהאי תנא ס"ל גרונ"ד קרבין ביו"ט, ואפ"ה קאמר דלא נחלקו בעולה שאינה של יו"ט שאינה קריבה אפי' לב"ה, מ"מ ודאי דאיכא תנאי דס"ל דאף עולות גרונ"ד קרבין ביו"ט, דשם דף כ"א ע"ב קאמר בגמ' אמרו להם ב"ה לב"ש ומה אם במקום שמוותר לגבוה אסור להדיוט במקום שמוותר להדיוט אינו דין שמוותר לגבוה, אמרו להם ב"ש גרונ"ד יוכיחו שמוותר להדיוט ואסור לגבוה כו' אבא שאול אמרה בלשון אחרת ומה במקום שכירתך סתומה כירת רבך פתוחה במקום שכירתך פתוחה אינו דין שכירת רבך פתוחה וכן הוא ברין שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם, כמאי קמפילגי כנדרונ"ד קמפילגי מר סבר גרונ"ד קרבין ביו"ט ומ"ס אין קרבין, ופירש"י התם דלת"ק דאהדרו להו ב"ש לב"ה גרונ"ד יוכיחו ס"ל גרונ"ד אין קרבין ביו"ט ולאבא שאול דלא אהדרי להו ב"ש לב"ה גרונ"ד יוכיחו משום דס"ל לב"ה גרונ"ד קרבין ביו"ט, וכן מסקי התוס' התם במסקנא יעיי"ש, ומה מוכח דלאבא שאול דס"ל גרונ"ד קרבין ביו"ט לב"ה אפי' עולות מותרין, דאי נימא דבעולות מודי כ"ה דאין קרבין, א"כ קשה אמאי לא אהדרי להו ב"ש לב"ה גרונ"ד עולות יוכיחו שכירתך פתוחה וכירת רבך סתומה, ואדרבה זה הו"ל יותר יוכיח, דהא אי נימא דשלמים גרונ"ד קרבין ביו"ט אבל לא עולות, ודאי ע"כ צ"ל הטעם משום דכשלמים יש בו צורך הדיוט משא"כ בעולות שהם רק צרכי גבוה, וא"כ מוכח דצרכי הדיוט מותרין וצרכי גבוה אסורין, וא"כ אמאי לא אהדרי להו ב"ש לב"ה גרונ"ד יוכיחו שכירתך פתוחה וכירת רבך סתומה, דשלמים שיש בהם מאכל הדיוט מותר להקריב ועולות שהם רק צרכי גבוה אסורים, ומה מוכח דלאבא שאול ס"ל לב"ה דאף עולות גרונ"ד קרבין ביו"ט, ועוד ג"ל להביא ראיה גמורה לזה, דבשבת דף ק"ד ע"א קתני בבבביתא ת"ר עולת שבת בשבתו לימד על חלבי שבת שקרבין ביוהכ"פ כו' דברי ר"י ר"ע אמר עולת שבת בשבתו לימד על חלבי שבת שקרבין ביו"ט כו' כשתמצא לומר לדברי ר"י גרונ"ד קרבין ביו"ט וכי איצטרך קרא ליוהכ"פ הוא דאתי לדברי ר"ע גרונ"ד אין קרבין ביו"ט וכי איצטרך קרא למישרי ביו"ט כו' ע"כ הגמ', ומה מוכח דלמ"ד גרונ"ד קרבין ביו"ט אף עולות מותרין, דאי נימא דעולות לכ"ע אסורין, א"כ קשה לר"י מנ"ל להתיר חלבי שבת ביוהכ"פ כיון דלמישרי ביו"ט ל"צ קרא כיון דס"ל גרונ"ד קרבין ביו"ט והני חלבי שבת כיון דלאו קרבין דימא ניגהו הו"ל כנדרונ"ד, וכיון

דס"ל לר"י נדונ"ד קרבין ממילא דגם חלבי שבת קרבין ולא צריך קרא למישרינהו, דהא אפ"ה צריך קרא למישרינהו ביו"ט דכיון דעולות נדונ"ד אין קרבין ביו"ט ודאי דצריך קרא למישרי חלבי שבת דהא עולות נינהו, דהא הני חלבי שבת היינו שנתותרו מתמידים ומוספים דשבת, והני דעולות נינהו, והרי עולות נדונ"ד אין קרבות ביו"ט, וא"כ שפיר צריך קרא למישרינהו אלא ודאי דלר"י דס"ל נדונ"ד קרבין ביו"ט אף עולות מותרין, אולם בכל זאת נ"ל דצדקו דברי הטורי אבן אבל לא דברי העמרת פז, דלפמ"ש והוכחתי דאבא שאול ור"י ס"ל דאף עולות נדונ"ד קרבין ביו"ט, א"כ צ"ל דשלוש מחלוקות בדבר בענין נדונ"ד ביו"ט, דהיינו דאיכא תנאי דס"ל דנדונ"ד אין קרבין ביו"ט לגמרי ואפי' שלמים, ואבא שאול הכא ור"י בשבת ס"ל נדונ"ד קרבין ואפי' עולות, ורשב"א ס"ל דעולות אין קרבין אבל שלמים קרבין וזה דוחק, ועוד קשה לרשב"א דס"ל דשלמים דנדונ"ד קרבין ביו"ט, וע"כ צ"ל דלא דריש לכם ולא לגבוה רק לכם ולא לגוים ולא לכלבים, דאי נימא דדריש לכם ולא לגבוה א"כ אף שלמים היו אסורים דהא כהנים משולחן גבוה קא זכי כמו דקאמר בגמ' לקמן דף כ"א ע"א, וא"כ עולות אמאי יהיו אסורין כיון דליכא קרא למישרינהו (אולם ראיתי בפ"י בצינונו על התוס' בד"ה נדונ"ד שכתב דאע"ג דאבא שאול לא דריש לכם ולא לגבוה מ"מ ס"ל נדונ"ד אין קרבין מקרא עולות שבת בשבתו ולא עולות חול בשבת ולא עולות חול ביו"ט, ולקמן נדבר מזה אי"ה).

ואין לומר דרשב"א דריש ג"כ לכם ולא לגבוה ומהאי טעמא קאסר עולות, ואפ"ה ס"ל דשלמים מותרין משום שיש בהם צורך הדיוט לא אימעט מלכם ולא לגבוה, הא ליכא למימר, דלקמן דף כ"א ע"א בעי מיניה רב אויא סבא מר"ה בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל מהו לשוחטה ביו"ט א"ל מותר א"ל וכי מה בין זה לנדונ"ד, והיינו משום דס"ל לרב אויא דמה דאסור להקריב שלמים דנדונ"ד הוי הטעם משום חלק גבוה שיש בהם, ואע"פ שיש בהם ג"כ חלק להדיוט מ"מ אסורין מפני שיש בהם ג"כ חלק לגבוה, ולכך הקשה א"כ בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל ג"כ היא אסור לשוחטה משום חלקו של נכרי שיש בה ואע"ג שיש בה ג"כ חלק לישראל, ולפ"ז מה מקשי ליה רב אויא לר"ה וכי מה בין זה לנדונ"ד דלמא ר"ה כרשב"א ס"ל דמתיר נדונ"ד דשלמים משום שיש בהם חלק להדיוט וכמו כן מתיר בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל משום חלקו של ישראל, דבשלמא אי אמרינן דרשב"א וכולהו תנאי דס"ל נדונ"ד קרבין ביו"ט לא דרשי לכם ולא לגבוה, שפיר אקשי ליה רב אויא לר"ה, דבין אי ס"ל לר"ה נדונ"ד קרבין בין אי ס"ל אין קרבין מ"מ מקשי ליה שפיר, דכיון דטעמא דהני תנאי דס"ל נדונ"ד קרבין היינו משום דלא דרשי לכם ולא לגבוה, אבל אי הוי דרשי לכם ולא לגבוה אף שלמים היו אסורין, ואע"ג שיש בהם חלק להדיוט היו אסורין משום חלק גבוה שיש בהם, ולכך מקשי שפיר דכיון דלכם ולא לנכרים לכ"ע דרשינן, וא"כ יש לנו לאסור בהמה חציה של נכרי משום חלקו של נכרי שיש בה, כמו שאסור להקריב שלמים ביו"ט לתנאי דס"ל נדונ"ד אין קרבין משום חלקו של גבוה משום דדרשי לכם ולא לגבוה כמו כן היה לנו לאסור בהמה חציה של נכרי לכ"ע משום חלקו של נכרי כיון דכ"ע דרשי לכם ולא לנכרים, אבל אי נימא דרשב"א דריש ג"כ לכם ולא לגבוה ומה"ט אסר עולות, ואפ"ה מתיר שלמים משום חלק הדיוט שיש בהם, א"כ גם בהמה חציה של נכרי נימא דמתיר לשוחטה משום חלק ישראל שיש בה אע"ג דדרשינן לכם ולא לנכרים, וא"כ מה מקשי ליה רב אויא לר"ה וכי מה בין זה לנדונ"ד דלמא ר"ה ס"ל כרשב"א דמתיר נדונ"ד דשלמים משום חלק להדיוט וכמו כן מתיר בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל משום חלקו של ישראל, ומה מוכח דרשב"א לא דריש לכם ולא לגבוה, וכיון שכן מהיכא יליף למיסר עולות.

ולכך נלענ"ד הודאי ליכא בנדונ"ד רק חרא פלונתא דהיינו אי קרבין ביו"ט או אין קרבין, אבל בין התנאים דס"ל דקרבין ביו"ט ליכא פלונתא כלל, וכולהו לא דרשי לכם ולא לגבוה, וכולהו ס"ל דמדאורייתא מותר להקריב אפי' עולות כיון דליכא קרא למעמינהו, ומה דאמר רשב"א דעולות נדונ"ד ר"ה אין קרבין ביו"ט היינו מדרבנן, ובהא גמי כ"ע מודי, ולא קשה מאבא שאול ור"י שהבאתי לעיל, דמרבניהם אין ראייה רק לענין דאורייתא, ואפשר לומר הטעם דעולות אסורין מדרבנן היינו משום הסמיכה דהוי שבות והעמידו חכמים דבריהם אפי' במקום מצוה, דהא מצינו דהעמידו חכמים דבריהם אפי' במקום כרת בערל הזאה ואיזמל, ולב"ש בטלו הסמיכה ביו"ט בחגיגה מפני השבות, אלא דב"ה ס"ל דאין לבטל הסמיכה, דכל קרבן שצריך סמיכה אסור להקריב בלא סמיכה כמו דמוכת בגיטין דף כ"ח ע"ב דמקשה הגמ' והא בעי סמיכה יעיי"ש בתוס' בר"ה והא בעי סמיכה, ולכך ס"ל לב"ה דעולת ראייה ושלמי חגיגה שהן חובת הרגל ולא בעי חכמים לאסור הקרבתן ולכך גם סמיכה התירו, וכמו כן שלמים דנדונ"ד כיון שיש בהם צורך היום, וגם הוא יוצא בהם ידי שמהה לכך לא רצו חכמים לאסור והתירו גם סמיכתן, אבל עולות נדונ"ד כיון שאין בהם צורך היום ויכול להקריבן למחר וליומא אחריו ולכך לא התירו להקריבן ביו"ט משום שבות דסמיכה, ולהקריבן בלא סמיכה אי אפשר דכל קרבן הטעון סמיכה אסור להקריב בלא סמיכה היכא דאפשר בסמיכה לאחר זמן, וכנ"ל, וה"ג הרי אפשר להקריבם למחר וליומא אחריו ולסמוך עליהם כדנין, ולכך שפיר כתב הטורי אבן דעולות נדונ"ד לכ"ע אסורין להקריב ביו"ט מדרבנן עכ"פ.

וג"ל להביא ראייה לדברי מדברי רש"י בסוגיין בריש הסוגיא דף י"ט ע"א דכתב רש"י בר"ה אבל נדונ"ד וז"ל ואע"ג דבחגיגה וראיה יש להן תשלומין כל ז' שרו בה שמא יאנם ולא יקריבנה כשאר הימים כו' והכי מפרש בבבליא לקמן דמשום האי טעמא שרי לה עכ"ל, והנה באמת דברי רש"י אלו קשים להולמן, דהא הכא משמע דפלונתא דב"ש ובי"ה הוא לענין דאורייתא, דלדברי ב"ש אסור להקריב עולת ראייה מדאורייתא, וב"ה ילפי לה מקרא דלה' דשרי להקריב עולת ראייה ביו"ט, וכיון שכן מה זה שכתב רש"י ואע"ג שיש לה תשלומין כל שבעה, ומה איכפת לן בזה דיש לה תשלומין כיון דהתורה התירה אותם, וגם לקמן בבבליא דב"ה ע"ב פירש"י בר"ה אף זו קבוע לה זמן וז"ל ויש לחוש שמא יפשע או יאנם בשאר ימי המועד ולא יביא עכ"ל, וגם דברי רש"י אלו הם מחוסרי ביאור, דהנה מדברי רש"י אלו נראה בעליל דקשה ליה לרש"י דודאי זה אין נקרא זמנו קבוע, דאי הוי כאמת זמנו קבוע הוי דחי' שבת אלא כיון דיש לה תשלומין כל שבעה אין זה קביעת זמן גמור וכמו שכתבו התוס' בפסחים דף ע' ע"ב בר"ה מאי טעמא, וא"כ איך קתני כבבליא הכא דב"ה מתירין עולת ראייה משום דזמנה קבוע, דהא כיון דיש לה תשלומין כל ז' לא מיקרי זמנה קבוע, ולכך כתב רש"י דאפ"ה מיקרי לענין זה זמנה קבוע היינו כיון שזמנה קבוע כרגל ואם עבר הרגל אין לה תשלומין ולכך יש לחוש שמא יפשע או יאנם, אלא דוה תמוה, דהא האי תנא ס"ל דנדונ"ד אין קרבין ביו"ט וכמו דמסיק בגמ', ולקמן קאמר רבא דלמ"ד נדונ"ד אין קרבין ביו"ט אסורין מדאורייתא, וא"כ מה אהדרי להו ב"ה לב"ש דאמרו להו נדונ"ד יוכיחו והיינו דאסורין מדאורייתא, ומה קאמרו להו ב"ה לחלק בין עולת ראייה לנדונ"ד דעולת ראייה קבוע לה זמן, והיינו לפי דברי רש"י דאיכא למיחש שמא יפשע או יאנם, ואמרו משום האי חששא נתיר איסורא דאורייתא בקום ועשה, (וכבר דברתי מזה במכתבי הראשון) והנה בגוף הדבר מה דאהדרי להו ב"ה דעולת ראייה קבוע לה זמן, כבר כתבתי במכתבי הראשון דהכוונה בזה דבודאי עיקר טעמא דב"ה דמתירין עולת ראייה היינו משום דילפינן מקרא דלה' כל דלה' וכמו

שאמרו לבסוף, אלא כיון דאהדרי להו ב"ש נדונ'ד יוכיחו לכך צריכי ב"ה לפרש טעמיהו אמאי נדונ'ד אסירי ביו"ט ולא גמרין להו להתיר מלה' כל דלה' כמו דילפינן עולת ראייה, ולכך קאמרי ב"ה הטעם משום דקבוע לה זמן היינו דזמנה קבוע ברגל ומשו"ה הויא דומיא דחגיגה דג"כ זמנה קבוע ברגל, וב"ה לא ילפי מלה' כל דלה' רק דומיא דחגיגה דכתיבא בהאי קרא, וכמו שהארכתי במכתבי הראשון, אבל מ"מ דברי רש"י אלו שכתב דיש לחוש שמא יפשע או יאגס צריך ביאור דזה אין ענין לכאן לענין דאורייתא, ומוזה ראייה למה שכתבתי לעיל, דלרשב"א עולות נדונ'ד אסורין להקריב מדרבנן אע"ג דמדאורייתא שרי אסרי להו רבנן, ומעתה דברי רש"י עולין כהוגן, רכיון דמסיק בגמ' לקמן דהגוי תנאי פליגי בנדונ'ד אי קרבין ביו"ט או לא, דהיינו ת"ק דקאמר דאהדרי להו ב"ש לב"ה נדונ'ד יוכיחו ס"ל דנדונ'ד אין קרבין, ואבא שאול דלא קתני דאהדרי להו ב"ש נדונ'ד יוכיחו ס"ל דנדונ'ד קרבין ביו"ט, ומוזה מוכח דלתנא דס"ל נדונ'ד קרבין ס"ל דגם עולות קרבין וכמ"ש לעיל, וא"כ קשה מ"מ דרשב"א דס"ל עולות אין קרבין, וע"כ צ"ל דאבא שאול דס"ל דעולות נדונ'ד קרבין היינו מדאורייתא, ומה דקאמר רשב"א דעולות לד"ה אין קרבין היינו מדרבנן, דאע"ג דמדאורייתא מותרין אף עולות אסורין מדרבנן כיון שאין בהם צורך אדם, יהיה הטעם משום הסמיכה או מאיזה טעם שיהיה, ולפ"ז קשה אמאי קא שרי ב"ה עולת ראייה ואמאי לא אסרה רבנן כמו דאסרי עולות נדונ'ד למ"ד נדונ'ד קרבין ביו"ט משום דאין בהם צורך אדם, כמו כן היה להם לאסור אף עולת ראייה אע"ג דמדאורייתא שרי כיון דאין בה צורך אדם דהא יכול להקריב למחר כיון דיש לה תשלומין, ולכך כתב רש"י הטעם שמא יפשע או יאגס ולכך לא רצו חכמים לאסרה, וזה ג"כ כונת רש"י לעיל בריש הסוגיא שכתב ואע"ג דיש לה תשלומין כל ז' שרו בה שמא יאגס ולא יקריבנה בשאר הימים, והיינו דמשום דיש לה תשלומין היה לנו לאוסרה ביו"ט מדרבנן אע"ג דמדאורייתא שרי, כמו עולות נדונ'ד לרשב"א, ולכך כתב דמטעמא דשמא יאגס התירוה, וממוצא דבר נשמע דלתנאי דס"ל נדונ'ד קרבין ביו"ט אף עולות קרבין מדאורייתא עכ"פ.

ומוזה תברא גדולה לדברי העטרת פו שכתב כציונו על הגמ' אמר עולא בד"ה שוב שתמך יסודותיו על זה דעולות נדונ'ד אסורין מדאורייתא אפי' לתנאי דס"ל נדונ'ד קרבין ביו"ט ובנה על זה בנין גדול ותוכן דבריו דמקשה שם על התנאים דס"ל נדונ'ד אין קרבין אפי' שלמים וצ"ל דמאי דשרי להקריב חגיגה ביו"ט היינו מקרא דוחגתם, וא"כ בשלמא ביו"ט ראשון איכא למימר כמ"ש רש"י בחגיגה דף ז' כיון דעיקר מצותה בראשון, אבל ביו"ט אחרון מאי א"ל, כיון דאפשר להקריבה מעיו"ט אמאי דחי יו"ט והרי זה כלל גדול כל שאפשר לעשותו מעיו"ט אין דוחה יו"ט, ומה"ט אפיית שתי הלחם אין דוחה יו"ט, וצ"ל דחגיגה הותרה בפ"י מקרא דוחגתם חג ז' ימים דמוזה מוכח שמותר להקריבה בין ביו"ט ראשון בין ביו"ט אחרון, ולפי"ז קשה מנ"ל לעשות גזה"כ למימר דהתורה התירה חגיגה ביו"ט אחרון נגד הכלל דכל שאפשר לעשותו מעיו"ט אין דוחה יו"ט, אדרבה נילף מהאי קרא באמת דנדונ'ד קרבין ביו"ט דהיינו שלמים שיש בהם אוכל אדם, וקרא דלכם ולא לגבוה ממעט עולות, כמו דס"ל לרשב"א ונימא דאין כאן גזה"כ כלל, וע"ז תירץ דע"כ יש כאן גזה"כ, דהא אף אם נילף מכאן דנדונ'ד קרבין ביו"ט, מ"מ אף אי נדונ'ד קרבין ביו"ט, מ"מ עולות אסורות לכ"ע, וכיון דהתירה התורה עולת ראייה אפי' ביו"ט אחרון אע"ג שהיה יכול להקריבה מעיו"ט, וכיון דעכ"פ יש כאן גזה"כ אמרינן דגם חגיגה היא גזה"כ, ואח"כ מקשה א"כ לב"ה דס"ל דעולת ראייה אין קריבה ביו"ט מנ"ל לעשות גזה"כ נילף מהכא דנדונ'ד קרבין ביו"ט... ולא עולות

מדחוינן דהתירה התורה חגיגה אף ביו"ט אחרון נגד הכלל כל שיכול לעשותו מעיו"ט אין דוחה יו"ט, ועי' תי' דלכ"ש לשימתו אין כאן גזו"כ כלל, דהא חוינן דר' אליעזר שמותי דהיינו שהוא מתלמידו ב"ש דס"ל דכל מכשירי מצוה... יכול לעשותן מע"ש דוחין את השבת, וס"ל בפ' דאפי' קצירת וטחינת שתי הלחם דוחין שבת, נמצא דלכ"ש לית להו האי כללא דכל שאפשר לעשותו מע"ש אין דוחה את השבת, נמצא דאין כאן גזו"כ כלל, אלו תוכן דבריו יעיי"ש, ולפ"ו דלתנאי דס"ל נדונ"ד קרבין ביו"ט אף עולות קרבין ביו"ט מדאורייתא נהרם היסוד ונפל כל הכנין הגדול שבנה עליו, ובוזה נסתר ג"כ הרבה מדבריו שם כסוגיא זו שבנה הכל על היסוד הזה דעולות אין קרבין ביו"ט מדאורייתא אפי' למ"ד... וגם מה שכתב בסוף דבריו לתרץ לכ"ש מטעמא דב"ש לא ס"ל האי כללא דכל שאפשר לעשותו מע"ש אין דוחה שבת, לענ"ד הדבר ברור דהא ליתא כלל, דאע"ג דשמעינן דאית ליה לר"א לולב וכל מכשיריו שופר וכל מכשיריו מילה וכל מכשיריו [דוחין שבת] וכמו כן דכל מכשירי פסח ומצה ושתי הלחם דוחין שבת אע"ג שיכול לעשותן מאתמול, וזה דוקא היכא דעיקר המצוה היא מצות היום, דהיינו שזמנה קבוע היום ולא היה יכול לעשותה מאתמול, דבזה ס"ל לר"א כיון דצותה התורה להקריב הקרבן הזה או לעשות המצוה הזאת היום, אם ניתן שבת לדחות מפניה אפי' מפני המכשירין, דכמו דניתן שבת לידחות מפני המצוה עצמה כמו כן ניתן לידחות מפני המכשירין, ואע"ג שהיה יכול לעשות המכשירין מעיו"ט, כיון דהמצוה עצמה לא היה יכול מאתמול וזמנה קבוע היום דוקא, ועכשיו כדיעבד שלא עשה המכשירין מאתמול אם לא נתיר לו לעשות המכשירין היום, הרי יבטל הקרבן או המצוה מפני השבת, והרי כל דבר שזמנו קבוע היום אין נדחה מפני השבת, ולכך ס"ל לר"א דכיון דהתורה התירה לדחות שבת מפני קרבן או מצוה שזמנה קבוע היום, ולכך אין המצוה והקרבן נדחים מפני השבת בשום אופן, ומשו"ה אם לא עשה המכשירין מע"ש נעשין בשבת כדי שלא יהא הקרבן או המצוה נידחין מפני השבת כיון שקבוע להם זמן היום, וכל שזמנן קבוע היום אין נידחין מפני השבת אבל היכא דעיקר המצוה ועיקר הקרבן היה יכול לעשות מאתמול ודאי דלא ניתן שבת לידחות כלל מפני הקרבן והמצוה שהיה יכול לעשות מאתמול וזה דבר ברור.

ואע"ג שזה אין צריך ראייה כלל ככל זאת אמרתי להביא ראייה לדברי, דהא בודאי אין לומר דס"ל להעטרת פז דלכ"ש ולר"א כל מצוה דוחה שבת ואפי' אין זמנה קבוע היום כלל ואפשר לעשותה למחר, דזה ודאי לא עלה על דעת שום אדם מעולם, דא"כ גם מילה שלא בזמנה וגם נדונ"ד ידחו את השבת, אלא ודאי דמורה דכל שיש לו עדיין זמן ואפשר לעשותה למחר אין דוחה שבת, רק דבר שאי אפשר לעשות למחר אלא שהיה יכול לעשות מאתמול דומיא דמכשירין שהיה יכול לעשות מע"ש, אבל לדחותה למחר אי אפשר שהרי מצותה היא היום בשבת דוקא, ולכך ס"ל דחגיגה בשמיני דוחה יו"ט מן הדין, ואע"ג שהיה יכול להקריבה מאתמול, מ"מ השתא שלא הקריבה אם לא יקריבנה היום הרי אין לה עוד תשלומין למחר והקרבן בטל, וזה כוונתו בבירור, ואי אפשר לומר בענין אחר, אלא דלפ"ו יקשה דלדבריו כשחל יו"ט אחרון בשבת תדחה החגיגה שבת ג"כ, ואע"ג שהיה יכול להקריבה מאתמול מ"מ השתא שלא הקריבה אין לה עוד תשלומין למחר, והרי לדבריו כל שאין לו תשלומין למחר דוחה את השבת אע"ג שהיה יכול לעשות מאתמול, והא ודאי ליתא דליבא שום תנא דס"ל דחגיגה דוחה שבת, (וזולת בן דורתאי לדעת התוס' בפסחים דף ע' שהבאתי לעיל וחלוקין עליו כל החכמים והוא פירש מן החכמים בשביל זה) ואין לומר דמה"ט אין החגיגה דוחה שבת ביו"ט אחרון כיון דבפסחים דף ע' ע"ב יליף בגמ' מקרא דאין חגיגה דוחה שבת, הא

ליתא, ואדרבה אי נימא דהגיגה דוחה שבת ביו"ט אחרון קרא אתי שפיר מפי, דהתם יליף בגמ' מדרכתיב וחגותם חג שבעת ימים שבעה שמונה היו מכאן להגיגה שאינה דוחה שבת, וקאמר התם בחר הכי אמר רבין אמרתי לפני רבותי זימנין דלא משכחת לה אלא ששה וא"ל אביי שבעה משכחת לה כרוכ שנים שמונה לא משכחת לה כלל, והשתא אי נימא דהגיגה דוחה שבת ביו"ט אחרון קרא אתי שפיר מפי ולא צריכנא לתירוצא דאביי דשבעה משכחת כרוכ שנים, דשפיר איכא למימר דבכל השנים איכא שבעה לא פחות ולא יותר, דכשחל שבת בשאר ימי ההג אין חגיגה דוחה שבת כיון שיש לה זמן להביאה למחר, והו"ל שבעה לבר משבת, וכשחל יום ראשון בשבת וגם יום אחרון בשבת, ואז חגיגה אינה דוחה שבת בראשון כיון שיכול להקריבה למחר, וביו"ט אחרון דח' שבת לפי שאין לה עוד תשלומין, והוי ג"כ י' ימים ראויין לחגיגה, אלא ודאי דזה הוא אליכא דכ"ע היכא דעיקר הקרבן אין זמנו קבוע היום דוקא והיה יכול להקריבו מאתמול אם אין דוחה שבת, ובוה אפי' ב"ש ור"א מדרו דאין נקרא זמנו קבוע רק מה שזמנו קבוע יום אחד ואי אפשר לעשותו לא מאתמול ולא למחר, אלא דאלו לא גילה לן קרא דאין חגיגה דוחה שבת הייתי אומר שגם חגיגה מיקרי זמנה קבוע כיון דקבוע לה זמן ברגל דוקא, אבל השתא דגלי לן קרא דאין חגיגה דוחה שבת מזה ידענו דלא נקרא זמנו קבוע רק מה שזמנו רק יום אחד, וכמו שכתבו התוס' שם בד"ה מה מעמא, וכמו שהסביר לן המהרש"א התם, וכיון דהשתא ידעינן דכל שאין זמנו קבוע יום אחד אין דוחה שבת, כמו כן גמי אין דוחה יו"ט, ולכך צריך קרא להתיר חגיגה ביו"ט בין ביו"ט ראשון בין ביו"ט אחרון, וע"כ הוי גזה"כ ולא כמו שחשב הגאון בעל עמרת פו.

אחר שכתבתי זאת בינותי בספרים ומצאתי בתום פסחים דף ס"ח ע"ב בד"ה ומה שחייטה שכתבו וז"ל תימה לר"י מה ק"ו הוא זה דלמא שאני התם משום דאפשר לעשותן מע"ש ור"א גופיה אית ליה זה החילוק ומש"ה ב' ר"א רמילה מצריך תרי קראי חד למילה וחד למכשירין משום דאפשר לעשותן מע"ש עכ"ל יעיי"ש, ומעתה נדחו דברי העמרת פו לגמרי כיון דגם ר"א ס"ל כל שאפשר לעשותו מע"ש אין דוחה שבת, ובכל מקום דס"ל דמכשירין דוחה שבת יש לו לימוד על זה כמו שמפורש בשבת דף קל"א וקל"ב, ואח"כ מצאתי כרש"י בשבת דף קל"א ע"א בד"ה ולא למדן מפורש כדברי, שז"ל רש"י התם ולא למדן ר"א דאפייתן דוחה שבת אלא בגז"ש ואי בכל מכשירי מצוה שעיקר המצוה נוהגת בשבת אמר מכשיריה כמותה למה לי גז"ש עכ"ל, ובוה מפורש דדוקא היכא דעיקר המצוה זמנה קבוע בשבת ס"ל לר"א דמכשיריה כמותה, אבל היכא דעיקר המצוה יכולה לעשות בע"ש בזה אין שום פלוגתא דאין המצוה ולא מכשיריה דוחין שבת.

בפני יהושע בציונו על התוס' בד"ה נדוני"ד כתב דא"ל דאבא שאול אע"ג דלא דריש לבם ולא לגבוה מ"מ ס"ל נדוני"ד אין קרבין ביו"ט, ודריש ליה מקרא דעולת שבת בשבתו ולא עולת חול ביו"ט, וכן כתב לקמן כמה פעמים, וגם הגאון בעל עמרת פו נמשך הרבה בזה אחר דברי הפ"י (ולפ"ז אודא לה הראיה שהבאתי לעיל דלרשב"א עולות נדוני"ד אמורין ביו"ט רק מדרבנן, וכבר רמזתי לעיל מזה), ולענ"ד הא ליתא כלל, דבשבת דף כ"ד ע"ב בתום ד"ה ולא עולת חול, ובפסחים דף נ"ט ע"ב בד"ה ולא עולת חול מקשו התוס' מג"ל למילף ולא עולת חול ביו"ט דלמא דוקא עולת חול בשבת אמור דחמיר מפי מיו"ט, ותירוצו דהני אמוראי ס"ל כר"ע בשבת דף קי"ד ע"א דיליף מעולת שבת בשבתו דחלבי שבת קרבין ביו"ט, ומדהתיר הכתוב חלבי שבת ביו"ט מכלל דחלבי חול ביו"ט אסירי, והנה בגמ' הנ"ל יליף ר"ע מעולת שבת בשבתו דחלבי שבת קרבין ביו"ט, ור"י יליף דחלבי שבת קרבין ביוהכ"פ, וקאמר התם

בגמ' דר"ע סבר גרונ"ד אין קרבין ביו"ט ואיצטרך קרא למישרי ביו"ט, ור"י סבר גרונ"ד קרבין ביו"ט ולא צריך קרא למישרי ביו"ט וכי ואיצטרך קרא למישרי ביוהכ"פ.

והנה מגמ' הוואת מוכח בפ' דר"ע דס"ל גרונ"ד אין קרבין ביו"ט לאו מהאי קרא יליף ליה, רק דר"ע ור"י פליגי בעלמא אי גרונ"ד קרבין ביו"ט או לא, ומשום דס"ל לר"ע גרונ"ד אין קרבין ביו"ט לכך ס"ל דקרא אתי למישרי ביו"ט, רכיון דגרונ"ד אין קרבין ביו"ט א"כ בלא קרא היה אסור להקטיר חלבי שבת ביו"ט ולכך צריך קרא למישרינהו, ולר"י דס"ל גרונ"ד קרבין ביו"ט א"כ בלא שום פסוק מותר להקריב חלבי שבת ביו"ט ואפי' חלבי חול, ולכך קרא אתי להתיר ביוהכ"פ, אבל ודאי דאי אפשר לומר דמהאי קרא ילפינן איסור גרונ"ד מדאיצטרך קרא להתיר חלבי שבת ביו"ט מכלל דחלבי חול אסורין וכ"ש גרונ"ד, הא ליכא למימר כלל, המלכד דלא משמע כן מרברי הגמ' התם, גם בלא"ה אי אפשר לומר כן כלל, דאיך נוכל למילף איסור גרונ"ד ממאי דאיצטרך קרא להתיר חלבי שבת ביו"ט מכלל דחלבי חול ביו"ט אסורין וכ"ש גרונ"ד דמנ"ל באמת דקרא אתי למישרי חלבי שבת ביו"ט, דלמא קרא אתי למישרי חלבי שבת ביוהכ"פ כמו דס"ל לר"י, אבל ביו"ט גם חלבי חול וגם גרונ"ד מותרין, דרוקא לבתר דידעינן בלאו האי קרא דגרונ"ד אין קרבין ביו"ט, אז ע"כ צריך קרא למישרי ביו"ט, וממילא דלית לן קרא למישרי ביוהכ"פ, אבל אי בלא"ה לא הוי ידעינן דגרונ"ד אין קרבין ביו"ט, ודאי דמהכא ליכא למילף לאסור גרונ"ד מדאיצטרך קרא להתיר חלבי שבת ביו"ט דמנ"ל באמת דקרא להתיר ביו"ט הוא דאתי דלמא להתיר ביוהכ"פ הוא דאתי, אלא ודאי דר"ע יליף מקרא אחרינא גרונ"ד אין קרבין והיינו מלכס ולא לגבוה, אבל ר"י לא דריש לכס ולא לגבוה רק לכס ולא לגוים ולא לכלבים, והשתא דר"ע ס"ל מקרא דלכס גרונ"ד אין קרבין ביו"ט א"כ האי קרא דעולת שבת בשבתו צריך למישרי חלבי שבת ביו"ט, וממילא ילפינן מיניה ג"כ דחלבי חול אסורין ביו"ט, ואין להקשות דא"כ אמאי מייתי הגמ' בפסחים דף ג"ט האי קרא דעולת שבת בשבתו ולמילף מדיוקא דחלבי חול אין קרבין ביו"ט מדרשי רחמנא חלבי שבת ביו"ט מכלל דחלבי חול אסורי, ואמאי לא מייתי קרא דלכס ולא לגבוה, הא לא קשה, ובכוון נקטה הגמ' האי קרא דעולת שבת, דהיינו כי היכי דלא נמעה לומר דאע"ג דמקרא דלכס ילפינן גרונ"ד אין קרבין ביו"ט, היינו דוקא להקריב לכתחלה גרונ"ד ביו"ט אסור, כיון דאין הקרבן הוה שייך ליום זה כלל ויכול להקריבו למחר וליומא אחר, אבל חלבי חול היכא דקרב הקרבן בזמנו כדנינו והחלבים נשתיירו ואם לא יקריבם האידינא לא יכול להקריבם עוד דנעשו נותר, והוי אמינא דקריבם ביו"ט דהו"ל כאלו הוי זמניה היום, ולכך מייתי מעולת שבת בשבתו ולא עולת חול ביו"ט, דהיינו מדרשי רחמנא חלבי שבת ביו"ט מכלל דחלבי חול אסורי וכמ"ש התוס', ומה"ט גמי מייתי אביי בשבת דף כ"ד האי קרא דעולת שבת בשבתו למילף מיניה דאסור לשרוף קדשים פסולים ביו"ט כדפירשי התם מדחויגין דאסור רחמנא להקריב ביו"ט חלבי חול מכ"ש דאסור לשרוף ביו"ט פסולי המוקדשין, ולא מייתי קרא דלכס ולא לגבוה דאסור להקריב גרונ"ד ביו"ט ומכ"ש דאסור לשרוף פסולי המוקדשין, דהיינו משום שאפשר להתקש ולומר אע"ג דאסרה התורה להקריב גרונ"ד מ"מ פסולי המוקדשין מותר לשרוף, דרוקא להקריב לכתחלה גרונ"ד שאינם שייכים ליום זה כלל, והיה יכול להקריבם אחמול וגם למחר זהו אסור, אבל קדשים הנקרבין בזמן כדנינו ונפסלו, והתורה צותה בשריפתן מיד כשנפסלו הוי אמינא דהוי כאלו זמנן קבוע היום וישרפו ביו"ט, ולכך מייתי מעולת שבת בשבתו דאפי' חלבי חול כשרים שקרב הקרבן כדנינו בזמנו הקבוע לו, ואפ"ה אסור להקריב ביו"ט החלבים ע"ג המזבח, ומכ"ש דאסור לשרוף קדשים פסולים,

וממוצא דבר נשמע דמקרא דעולת שבת בשבתו ליכא למילף איסור נדונ"ד ביו"ט אי לאו קרא דלכם ולא לנבחה.

והנה ת"ל ית' יש אתי בסוגיא זו עור חידושים רבים שונים מיוסדים על אדני האמת, ומכוונים לפשט הסוגיא ע"פ האמת, ואי אפשר לכתוב לכבוד גאונו רוכי תורתו, וגם מה שעלה ברעתי להעתיק לו איזה דבר אמת מחידושי בחגיגה לא יכולתי כי קצרה היריעה מהכילם, ועור חזון למועד אי"ה, ועתה אומר קץ לדברי הארוכים, ונא ונא שימחול כבוד גאונו להשים לבו על דברי ולהשיבני דבר, או גם בענין אחר ולשמח את לבבי בדבריו הקדושים המשמחים לב ידידו אוה"נ אוהב דבק מאח ושותה בצמא את דבריו הקדושים חיים בלאמ"ו הגאון מוהר"ר נתן נטע נ"י

המכתב אשר כתב כבוד גאונו נ"י לאה"ק כבר שלחתיו אל מקומו לנכון.

★ ★ ★

רבי שלום יוסף פיינענבוים זצ"ל
אב"ד לאקאמש

חידושים והערות בירושלמי מסכת שביעית (ה)

פרק שמיני

הלכה א' דף כ"ג ע"ב לא צורכה דלא אוכלי* אדם מהו לעשות מהן צבועין לבהמה.

ג"כ ר"ל דאינו אוכל אדם אלא אוכל בהמה, (וא"צ להגיה) ודכוותה אוכל בהמה שעושין ממנו מלוגמא לאדם עושין צבעים לאדם כו', הוצרך לזה דלא תימא דהמיוחד לאוכל בהמה אסור לעשות ממנו שום דבר דרוקא אוכל אדם הותר גם לצביעה דאדם צריך לכל אבל בהמה דעיקר צורכה אכילה הוא ולא מלבוש קאמר קרא ולכהמתך כו' תהיה כל תבואתה לאכול דוקא ולא לצביעה, לכן קאמר דכמו דעושין ממאכל בהמה מלוגמא לאדם אע"ג דאוכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא, אלמא דמלוגמא לאו אוכל הוא ונרע מצביעה ואפ"ה עושין לאדם מלוגמא מאוכל בהמה אלמא דלאו דוקא קאמר קרא תהיה כל תבואתה לאכול, ומשני דאה"נ דוקא לאכול ומלוגמא נמי מירי דרמי לאכילה היא, אבל צביעה דבהמה דלא צריכא לה שאין מלבוש לבהמה אין קדושת שביעית חלה עליו כלל ודר"ק.

שם הלכה א' דף כ"ג ע"ב ודכוותה אוכל בהמה שאין עושין* מהן מלוגמא.

שעושין מהן מלוגמא כצ"ל.

שם הלכה א' דף כ"ג ע"ב אמר רבי יוסי מפני מה אוכלי אדם אין* עושין מהן צביעה.

עושין מהן צביעה כצ"ל.

שם הלכה ב' דף כ"ד ע"א אין מפמטין שמן של שביעית אבל לוקח הוא שמן ערב שביעית*

ואינו חושש.

ג"כ ע' קונמ' עמודי ירושלים כאן בשם מהרא"פ דפי' כפשוטו דלוקח שמן של ערב שביעית ואינו חושש שיאמרו ששל שביעית הוא, (ור"ל שיאמרו הרואים שפיטמו בשביעית דאי לאו לענין מפוטם מאי שיאמיה הכא), והקשה ע"ז דא"כ אמאי לוקח מן החשוד לס"ד רר' אמי ואין חושש שמא יכשילנו, ע"כ נראה לפרש שמן ערב העי"ן בקמ"ץ, הרי"ש בציר"י בשביעית כו' כהפ"מ עכ"ד, ואינו מכין דבריו דלפי הנראה הכין בדברי מהרא"פ ז"ל דמילתא כפ"ע היא הא דאבל לוקח שמן של ערב שביעית, ור"ל אף אחר זמן הביעור, ואינו חושש שמא של שביעית הוא וכבר עבר זמן הביעור או שהגיע זמן הביעור ואסור הוא, (דאילו מקמי דמטא זמן ביעורא שרי למכור ולהנות בהדמים קדושת שביעית, וע' ברמב"ם רפ"ו דשמיטין ובסוכה ל"ט, וע' בפ"מ כהיפוך הדף בראשו, או דר"ל דאין חושש לקנות אפי' הרבה ודר"ק), ולכן קשיא ליה היכי ס"ד דר"א לקנות מן החשוד, ולכן פירש דר"ל שמן מפוטם בשביעית דתלינן דפיטמו קודם שביעית, דזה קיל מאיסור סחורה בפירות שביעית גופיה וס"ד דר"א להתיר אף מהחשוד כ"ג ככוונת דבריו.

אבל באמת ל"י למה לא נבין גם כפי מהרא"פ דר"ל לוקחין שמן מפוטם של ע"ש ול"ח שיחשדוהו שפיטמו בשביעית, ואפי' מן החשוד מותר (ובאופן דליכא משום חשש סחורה או איסור ביעור ודר"ק), דזה קיל ותלינן דפיטמו ע"ש וק"ל, וכגל"פ באמת דפי' הפ"מ דחוק

כלשון ההול"ל שמן ערב בשביעית, וכ"ש שפירושו אינו מוכן (אבל פירושו של בעל הקונט' הנ"ל אינו דחוק כזה שפי' שמן ערב, מפוטם (ולא כהפ"מ בזה כמוכן), ותלינן שפיטמו בע"ש, ור"ל דאל"כ היה אסור לקנותו מן החשוד הנמצא מחזיק ידי עוברי עברה וכ"ג בכוונת דברי מהרא"פ ודו"ק), כמ"ש ול"ח שמא נתפסם בעיקרי בשמים משל שביעית, דהא לעיל פי' דאסור לפטם מצד שמאבד השמן שהעקרים בולעים אותו, אבל המפטם שמן בעקרי שביעית אם אין איסור מצד איבוד השמן מה בכך אטו עקרי בשמים של שביעית אסורים מלפטם בהם ואפי' באופן שיש הפסד להבשמים, הא לעיל דף כ' ע"ב אמרינן דבשמים אין בהם קדושת שביעית, ופי' הפ"מ גופיה דמותר לאברם עיי"ש, ואי משום איסור איבוד השמן שנבלע בעקרים א"כ אין חילוק אם נתפסם מעקרי שביעית או מעקרים של שאר שני שביעית וגם אין האיסור משום סחורה בפ"ש אלא או משום חשד שיחשדוהו שפיטמו בשביעית, או משום שמחזיק ידי מי שפיטמו בשביעית באיסור אבל לקנותו או למוכרו בדרך שמותר בשביעית אינו אסור משום שפיטמו בשביעית וגרם איבוד השמן, רמאי דהוי הוי והשמן הנשאר אינו נאסר, וע' ש"ך יו"ד סי' קי"ט סק"א, (והובא בקונט' הנ"ל כאן), וצ"ע באמת דנראה שפי' כפשוטו דלוקח שמן של ערב שביעית בשביעית אחר זמן הבעור או הרבה ביהר ול"ח שמא של שביעית הוא, דאי כפי' מהרא"פ או כהפ"מ אין ראייה למ"ש שם דחשוד היינו כידוע אבל בסתם אדם מותר ליקח ממנו וסומכין עליו אפי' באיסור דאורייתא, דלפי' מהרא"פ וכנ"ל אין כאן רק חשד או החזקת ידי עוברי עברה ודו"ק, והפר"ח שם (הובא ג"כ בקונט' הנ"ל כאן), השיג על הש"ך באמת דאין ראייה וז"ל מ"מ הראייה שהביא מירושלמי דשביעית אינה כלום דהתם לוקח שמן ערב בשביעית מיירי עכ"ר, ונראה דפי' כהרא"פ או כהפ"מ (כ"כ בקונט'), ור"ל דכיון דאין כאן רק חשד שפיטמו בשביעית או החזקת ידי ע"ע לא חיישינן לסתם אדם, והיינו דפי' כהרא"פ וכנ"ל, דבאמת אין נ"מ דכיון לפי' הרא"פ בין לפי' הפ"מ הכל אחד, (ורק כלשון ערב שביעית יש נ"מ בניניהם דלהרא"פ כמשמעו ולהפ"מ וכן להפר"ח ערב העיי"ן בקמ"ץ בשביעית, אבל) דבי"כ וכי"כ החשש הוא משום פיטום בשביעית ודו"ק.

שם הלכה ב' דף כ"ד ע"א רבי חזקיה על מסחי יהב צלוחיתא לזוסימא אורייתא*.

נ"ב נראה שהוא שם אדם ששמו זוסימא ושם מקומו אורייתא.

שם הלכה ב' דף כ"ד ע"א אין סבין שמן של שביעית במרחץ אבל סך הוא מבחזין ונכנס ולא שמן שריפה לא בבתי כניסיות ולא בבתי מדרשות ספני בויון קדשים.

נ"ב ע' בר"ש והובא במאה"פ כאן ד"ה ולא, ופי' הפ"מ בזה דחוק כמוכן, ונל"פ דאמעשר שני קאי דאין מרליקין ממנו בטמא אפי' בכ"כ ובכ"מ אף דהוי כעין מצותו ליהנות ממנו במקום קדוש כבטהור בירושלים מ"מ אסור דהוי בויון קדשים דלא ניתן ליהנות בו רק בירושלים ולא בכ"כ ובכ"מ אף דמקדש מעט נינהו, ומוזהר היה ראייה להר"ש דלהרליק בטהור והיינו בירושלים כשעולה לשם לאכול מע"ש מותר גם להרליק וע' במראה"פ כאן ד"ה קל ודו"ק.

שם הלכה ב' דף כ"ד ע"א מראה הפנים ד"ה קל וכו' ולא אשבחן להא לא בש"ם הוה ולא בש"ם דילן.

נ"ב וכן השיג בתורעק"א עיי"ש והביא מרש"י יבמות דף ע"ג ד"ה והיכן מוזהר עיי"ש דמבואר להדיא כן דמע"ש אסור להרליק גם בטהור ודתורעק"א הביא מרש"י שם עמוד א', וע' בתפא"י בחידושו שנסוף הפרק כאן מ"ש בזה, ואין דבריו נכונים אלא כפשוטו דהר"ש ס"ל

דמותר להדליק מע"ש והיינו בירושלים מקום שרשאי לאכלו ה"ג להדליק שם גרו, ולא כפי התפא"י בע"פ בשעת הביעור, (ערמב"ם פי"א ממע"ש ונמ"ר דין ח' ודו"ק), וע' מ"ש כהערה הקודמת.

שם הלכה ג' דף כ"ד ע"ב אמר רבי הושעיא אסור מימר עבוד אצבעך*.

ג"ב ל"י אמאי לא פי' הפ"מ בניחותא דאסור למרוד אפי' באצבע, ונראה שקשה לו למה השמיט הרמב"ם ז"ל דין זה דכפישה שנסתיימה לו ב' ג"פ, ולכן פי' דר' הושעיא סתר ליה, אבל בשנ"א ראיתי שמביא דין דכפישה שנסתיימה לו ב' ג"פ אסור למכור בה (ופי' נראה דלא כפ"מ שיש בה סימנים דזה כלי מדה, וכדלקמן בתרומות פ"א ה"ד לא יתרום בסאה חציה שחציה מדה הוא, ופשיטא דאסור דהיינו כלי שיש בו שנחות ע' מנחות פ"ו ע"ב במשנה ובשבת פ' ע"ב וכן בב"ב פ"ו ע"ב אלא ר"ל שאינה מתוקנת מתחלה כלל למדה רק שנודמן שניסה ב' ג' פעמים ונסתיימה שמחוקת כך וכך שוב אסור למכור בה בשביעית ומשא"כ בשבת ויו"ט שאם אינו מיוחד למדה שרי ע' ביצה כ"ט, וא"ר הושעיא דאפי' לומר עבוד אצבעך כלומר שקול באצבעותיך או מרוד וכעין הא דביצה שם כ"ח ע"א טבח אומן (ופרשי' שם) אסור לשקול ביד, עיי"ש, והרמב"ם שהשמיט כ"ו משום דנכלל בסתם משנה דאין מוכרין כמדה ובמשקל וממילא ש"מ דבכל גווני אסור, או אפשר דס"ל דאתיא הא כדר' יהודה דס"ל שם דאפי' כלי העומד למדה ועדיין לא מרד בה אסור, ולכן אסור כאן אפי' בכפישה זו שנסתיימה אבל לדין דקיי"ל שם כת"ק לשבת ויו"ט ה"ה לשביעית, וה"ה בעבוד אצבעך אפשר ס"ל דרוקא התם אסור לשקול ביד דאורחא כהכי אבל עבוד אצבעך היינו למדה שרי דלאו אורחיה כהכי ולא גרע מכלי שאינו מיוחד למדה ולמשקל ודו"ק, ומכ"ש למה שפסק הרמב"ם בפ"ד מה' יו"ט הכ"א דאפי' כלי מיוחד למדה שרי ובלבד שלא יזכר שם מדה עיי"ש והיא כאוקימתא דרבא שם, וע' במשו"ע או"ח סי' שכ"ג ותקי"ז, ואכמ"ל.

שם הלכה ד' דף כ"ה ע"א והרי לא הראה לו ואת אמרת כמי שהראה לו*.

ג"כ עפ"מ וצריך פירוש לפירושו, ונל"פ דהתם איפכא מסתברא דאם הוי כמי שהראה לו א"כ ליקט בשביל המשלח והרי אסור דמפקיע ממעשרות אע"כ דל"א כמי שהראה לו, והוי כלוקט בשביל עצמו, וה"נ אמאי אמרת דהוי כנותן רק שכר רגלו, והרי בשביל עצמו לוקט מפירות שביעית דהפקר ומוכר אח"כ לזה, ומשני דקל הוא בשביעית וק"ל.

שם הלכה ה' דף כ"ה ע"ב אבל כותש ומכנים לבודידא*.

ג"כ חסר כאן רש"א אף טוחן בבית הבר ומכנים לבודידה, כ"ה במשנה שבמשניות וכ"ה בפ"מ כאן.

שם הלכה ו' דף כ"ה ע"ב רבי יוחנן הורי לאילין דרבי ינאי למחון ברחיים כר' שמעון ולעשות בקומבי כרבנן*.

ג"כ נל"פ דלעשות בקומבי היינו מכנים לבודידה ומתניתין הכי קתני ואין עושין ויתים כבר ובקומבי כלומר להכניס לקומב ובודידה אחר טחינה בבית הבר, אלא כותש לבד ולא טוחן בביה"ב, ומכנים לבודידה היינו לקומבי, ור"ש מתיר אף למחון והשתא א"ש הכא דהורי למחון כר"ש ולהכניס אח"כ לקומבי וזה אפי' כרבנן, וק"ל.

שם הלכה ז' דף כ"ה ע"ב ר"מ ור"ש הלכה כר"ש*.

ג"כ ע' גהש"ם השיך לכאן בהשמטה שבסוף המסכת.

שם הלכה ד' דף כ"ה ע"ב מראה הפנים ד"ה בעו מיניה וכו' בהדיא קתני בירושלמי דשביעית סוף פ"ח והתנוני אומר לו הרי סלע נתון לך* במתנה וכו'.

נ"ב ע' מהרש"א שם ודברי המאה"פ כאן מגומגמים ואין מוכנים.

שם הלכה ד' דף כ"ו ע"א רבי יוחנן שתי חמרא ויהיב פריטוי עד כדון רבי יוחנן שהוא מתייחמון*.

נ"ב לפי הפ"מ הוא כמו מתייחמון והרבה בש"ס זה חי"ת במקום ה"א.

שם הלכה ד' דף כ"ז ע"א עוד שסכו בשמן מה אמר בו ר"א אמר רבי יוסי עצמותיו של אותו האישי* ישרפו.

נ"ב בשנ"א איתא הגי' אפילו עצמותיו של אותו האישי ישרפו.

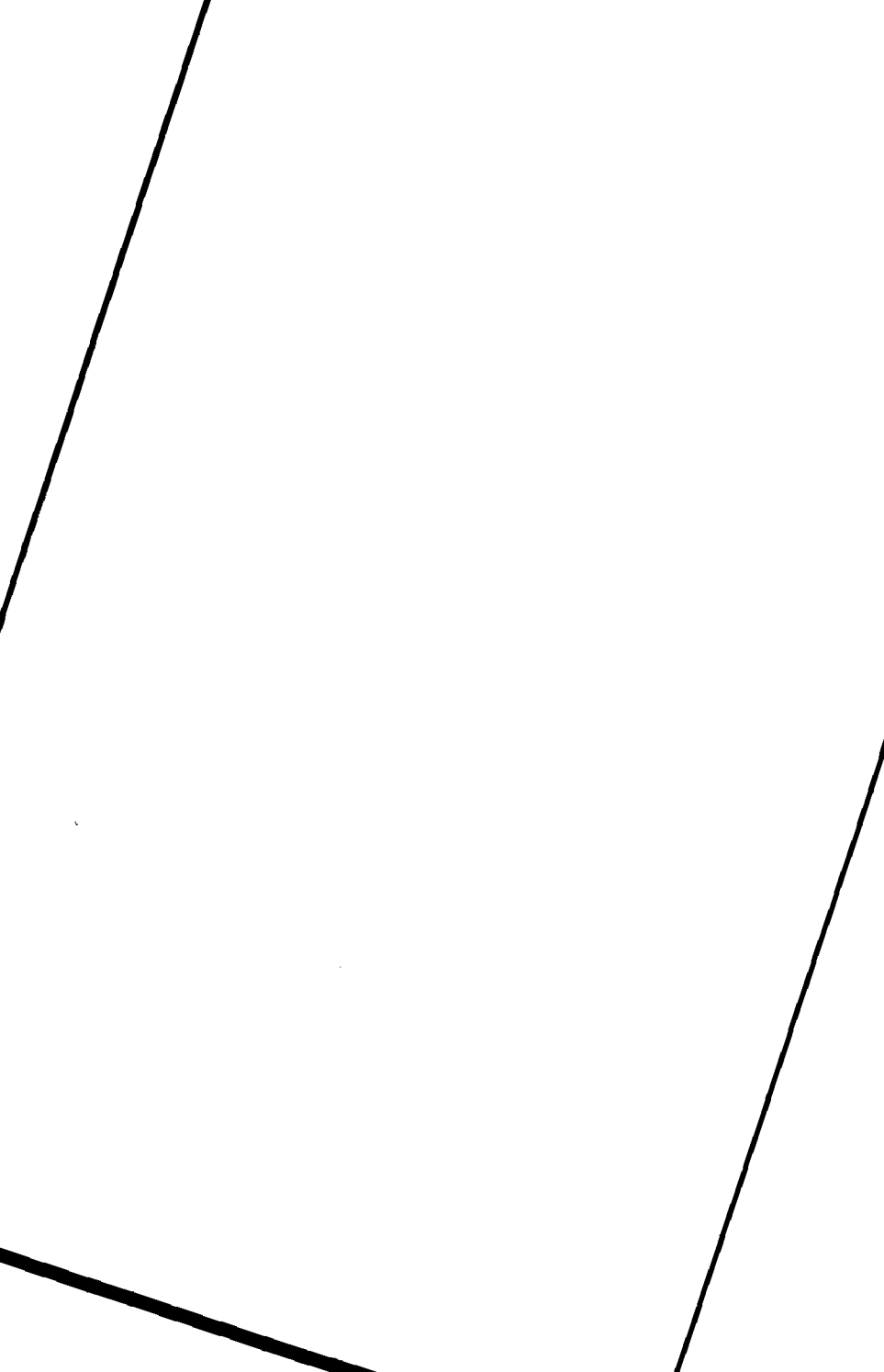
שם הלכה ח' דף כ"ז ע"א פני משה ד"ה זאת אומרת וכו' כתו כמו פתו*.

נ"ב ובשנ"א הגיה דצ"ל פתו.

שם הלכה ח' דף כ"ז ע"א מראה הפנים ד"ה זאת אומרת וכו' ויתבאר מענין זה לקמן בריש פ"ק דמ"ש"י בס"ד.

נ"ב ועיי"ש דף א' ע"ב ד"ה זאת אומרת.

★ ★ ★



חידושי תורה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

בענין מצות ישוב ארץ ישראל

לו גט שחרור ויכתוב לו שטר חוב בדמיו עד שתשיג ידו ויתן לו ואם לא רצה האדון לשחררו מפקיעין ב"ד שעבודו מעליו וילך לו, וכן נפסק ב"ד סימן רס"ז ספ"ה ובפשטות הדין נוהג גם בזה"ז [וכמו שכתב השו"ע בסעיף פ"ד ועיין בביאור הגר"א אות קס"א לגבי עבד שרוצה לעלות עי"ש]. ומזה לכאורה יש ראייה שמצות ישוב ארץ ישראל היא מצוה מן התורה שאם אין זה מצוה מן התורה מה טעם יש שעבד שברח לארץ ישראל יוצא לחירות.

ג. עוד יש להקשות מהדין שהבונה בית ולא חנכו חוזר מעורכי המלחמה ובפ"ז הי"ד מהלכות מלכים פסק הרמב"ם "וכל הבונה בית או נוטע כרם בחוץ לארץ אינו חוזר עליהן" עכ"ל, וגם מזה לכאורה ראייה שבניית בית ונטיעת כרם בארץ ישראל הוא מצוה מן התורה שאם אינו מצוה מן התורה ומה שחוזר מהמלחמה אינה מחמת המצוה אלא מפני עגמת נפש קשה מה הבדל בין בנה ונטע בארץ או בחו"ל.

ד. כן יש להבין מה שאסור לצאת מארץ לחו"ל ובגמ' גיטין ע"ב, רבנן כי מפטרי מהרדי בעכו הוה מפטרי, וברש"י שם כי הוה מפטרי רבנן מהרדי בני מדינת הים שהיו הולכין אלמוד תורה בארץ ישראל כשחוזרים לבתיהם היו חבריהם בני ארץ ישראל מלויים אותם עד עכו ומשם נפטרים מהם שאסור לבני ארץ ישראל לצאת לחו"ל

כבוד הרבנים עורכי קובץ בית אהרן וישראל

הנני להעיר על מה שכתב הרב דוד פלק שליט"א בענין מצות ישוב ארץ ישראל ושם נתקשה למה מותר לצאת מארץ לחו"ל מפני הרעב, וקשה והרי מדובר שלא הגיעו למצב של פקוח נפש, שבפקוח נפש לא יתכן מה שכתב הרמב"ם שמדת חסידות לא לצאת לחו"ל ממדת חסידות ואם יש פקוח נפש בודאי אין מדת חסידות כזה שלא שמענו שמדת חסידות לא לחלל שבת עבור חולה, וכמו שכתב הרמב"ן במלחמות פ' בן סורר ומורה י"ב, כדפי הרי"ף, ח"ל: דודאי לא היה קטיל נפשיה אי לאו דינה הואי שהרי מקרא צווח ואומר ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש מיד נפשותיכם וכו' ולא שמענו מדת חסידות לחולה של סכנה שלא יחללו עליו את השבת אלא המזור משובה והמונע עצמו מתחייב בנפשו וכו' עכ"ל.

ב. וכן יש להקשות על דעת הרמב"ם כמה קשויות א. מאחר שהרמב"ם אינו מונה במנין התרי"ג מצוות ישוב ארץ ישראל, והמגלת אסתר כתב שדעת הרמב"ם שאין מצוה זו נוהגת בזה"ז ולכן לא מנה אותו, ויש להקשות מהדין שפסק הרמב"ם פ"ח מעבדים ה"י "עבד שברח מחוץ לארץ לארץ אין מחזירין אותו לעבדות ועליו נאמר לא תסגיר עבד אל אדוניו ואומר לרבו שיכתוב

לומר שיעשה אדם לפני משורת הדין כמו להחזיר אבידה לאחר יאוש שכופין לעשיר ואין כופין לעני, וכמו שפסק הרמ"א בחו"מ, וכן חסיד וירא שמים שהצילו מדליקה בשבת אחר שבעל החפצים הפקירן כדי שיהיה מותר להצילן בשבת מ"מ חסיד וירא שמים מחזירים אלא שחסיד מחזיר בחנם וירא שמים יכול לבקש שישלמו לו שכר פעולתו, ואדם שאינו לא חסיד ולא ירא שמים אינו מחזיר כלל, וכן בסבלים ששברו חבית גובה מהם דמי החבית אבל לרבה בר חנא פסק רב שלא יקח מהם תשלום וכן כתב המ"מ סוף הלכות שכנים לגבי בר מצרא.

ז. וכן במצות לא לעשות מלאכה בשבת אין הפרש בין עשה מלאכה כל השבת או רק פעולה אחת, כמו שבירר צרור מאוכל שחייב חטאת ואילו המצוה הכוללת והוא מצות תשבות ומנוחה בשבת יש הפרש אם מכר דבר בשבת לא עבר אלא איסור דרבנן אבל הפותח חנותו בשבת כל היום עובר בעשה, וכן בעוד מצוות מצינו כך.

ג. ונראה שכל מה שמצינו שהזכירה תורה דברים מסוימים לגנאי, כמו הסיפור של לוט ונח שניגנתה תורה שתיית יין ושכרות ממילא המשתכר עובר על מצות קדושים תהיו, וכן כל מה שהתורה הזכירה לשבח כמו מדת ענוה ששבחה תורה למשה רבינו יש ללמוד ג"כ שהמתגאה עובר במצות קדושים תהיו, וכן הכועס וכדומה שמצינו בתורה שאינה מדה טובה אבל אינם איסורים מפורטים, ולכן יש אופנים שמתור להתגאות כמו שכתוב ויגבה לבו בדרכי ד', או שלא כל אדם שוה באיסור זה, וכן כעס ושאר מדות.

ח. ולפי זה נראה לומר מאחר שהתורה משבחת את ארץ ישראל וישיבה בה, וכן במצוות שהבונה בית ונוטע כרם בא"י חוזר מהמלחמה לכן ישיבת ארץ ישראל מקיים מצות קדושים תהיו, ואין ספק שאם מי שדר בארץ ישראל כמי שיש לו אלוך בודאי שהוא בכלל קדושים תהיו, ומי שאינו גר בארץ ישראל עובר על קדושים תהיו, אכן מאחר שאינו מצוה מפורטת לכן אם יש רעב

ע"כ, ומזה יש להקשות אם מצות ישוב ארץ ישראל הוא מן התורה קשה להבין מה מקום יש שלבני ארץ ישראל אסור לצאת לחו"ל ואילו לבני חו"ל מותר, וגם להסוברים שהוא מדרבנן קשה היכן מצינו דבר שאסור לאלו ומותר לאחרים.

ה. ונראה ליישב הקושיות בהקדם מה שפירש הרמב"ן ריש פרשת קדושים, ותוכן דבריו שיש בתורה מצוות ואיסורין מפורטים ויש מצוות ואיסורים שנאמרו באופן כללי.

וההבדל ביניהם שהמצוות המפורטות כמו איסור אכילת נבלה אין הפרש בין אוכל הרבה או אוכל מעט שאפילו על אכילת כזית לוקין, וגם פחות מזכית אסור מן התורה, ואין הבדל בין אדם בריא ולבין אדם חלש, כל שלא היה פקוח נפש אסור, וכן אין הבדל בין אדם גדול בתורה וחכמה לאיש פשוט, ואין הבדל בין הזמנים שכל מה שאסור בעשרת ימי תשובה אסור כל השנה, ואילו מצוה כוללת כמו מצות קדושים תהיו שענינו שיקדש עצמו כמותר לו, בזה אין כל האישים שווין, ויש הפרש בין אם אדם ישתה מעט יין ויאכל מעט בשר, בין אם ישתה אדם יין וישתכר כלוט וכנח, וכן אם יזלול אדם הרבה בשר וישא הרבה נשים, כל אלו אם לא היה מצוה של קדושים תהיו יכול אדם להיות נבל ברשות התורה, וכן יש הבדל בין אדם בריא לחלש לגבי אכילת בשר ושתיית יין, וכן יש הבדל בין אדם גדול בתורה וחכמה שאסור לדבר דברים בטלים, לבין אדם פשוט, וכן יש הבדל בין עשרת ימי תשובה שיש להשתדל לאכול חולין בטרה ולא לאכול פת פלטר, ואילו כל השנה חכמים היו זהירים לאכול חולין בטרה וכן נזירים אכלו חולין בטרה, וכמו שכתב המשך חכמה באיכה שכן אמר המלאך לאשת מנוח שלא תאכל כל טמא.

ו. וכן במצוות שבין אדם לחבירו מצוה מפורטת כמו לא תגנוב או מצות השבת אבידה אין הבדל בין עני לעשיר ואין הבדל בין חכם גדול לאיש פשוט, אבל המצוה הכללית כמו ועשית הישר והטוב שזה בא

ואילו את הארון כופין שיאפשר לעבד לקיים מצות לא תוהו בראה ואילו לקיים פו"ר אין כופין וכך מצינו גם במצות ישוב ארץ ישראל שאין כופין לאדם לעלות לא"י וגם אם בא בן חו"ל לארץ מותר לו לצאת, ואילו את הארון כופין לאפשר לעבד לקיים מצות ישוב ארץ ישראל, ובע"כ שכל שאינה מצוה מפורשת כמו ישוב ארץ ישראל ומצות לא תוהו בראה שלא נאמר בתורה אלא בנביא וגם בנביא לא נאמר בלשון צווי אלא הנביא מגלה חשיבותו של פרו ורבו, ובוה כופין הארון כרי לאפשר לעבד לקיים.

יא. ועיין באור שמח הלכות ת"ת שביאר שגם מצות לימוד תורה ומצות תפילין הם בכלל מצוה שאינה מפורשת, ובוה מובן גם דברים בהלכות תפילין שכפשות מצות תפילין היא לילך עמם כל היום וכמו מזווה, וא"כ קשה איך מותר לאכול אכילת קבע וליפטר מתפילין אז והרי אין פיקוח נפש אם יאכל סעודת עראי, וכן קשה על זה שאנו פושטין תפילין בר"ח כמסוף איך נפטרים ממצוה דאורייתא, וכן שלובשין רק בזמן התפילה והרי חזינן שביום בר"ה שמאריכין בלבישת תפילין, ואילו ביום שהתפילה קצרה מסירין תפילין בסוף התפלה, והרי מכח גוף נקי היה בדינו להניחו כזמן ארוך, וכן עוד כמה תמיהות, ולפי הנחה של האור שמח יש ליישב כל השאלות, שכל שהמצוה אינה מוגדרת ניתן לשער לקיים המצוה כל אחד לפי דרגתו ולפי צרכו, ולכן מותר לאכול אכילת קבע וכמו שמותר לאכול ואין חוששין לביטול תורה של אותה שעה כן ניתן גם במצות תפילין.

בארץ מותר לצאת לחו"ל, וגם כשאין פקוח נפש, וכן חלקו באיסור לצאת לחו"ל בין בן ארץ ישראל לבין מי שבא מחו"ל.

ט. ובוה מיושב ג"כ למה חזר מעורכי המלחמה בנה בית ונטע כרם בא"י, וכן למה עבד יוצא לחרות כשברח לארץ ישראל.

ובוה יש להבין מה שמצינו במשנה גיטין מא. מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה ב"ש אומרים תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול לישא בת חורין אינו יכול ליבטל והלא לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה, אלא כופין את רבו ועושה אותו בין חורין וכותב שטר על חצי דמיו וחזרו ב"ה להורות כב"ש ע"כ, ובתוס' ב"ב יג א ד"ה שנאמר כתבו הא דלא מייתי קרא דפרו ורבו, וחירצו בשם ר"י שלכן לא נקט פרו ורבו שפטור מאותה מצוה כיון שהוא אנוס, וכדי שיתחייב לא כפינן לרבו לעשותו בן חורין וכו', ולכן נקט קרא דלא תוהו בראה משום שהיא מצוה רבה ומשום הכי כפינן, ולפני זה כתבו שם תוס' שלשבת יצרה נאמר גם על אשה, והקשו א"כ למה לא כפינן לארון לשחרר חצי שפחה וחצי בת חורין שאינה מצווה על מצות פו"ר מ"מ בלשבת היא חייבת, וחירצו שלכן לא כופין לשחרר שאין ראייה שאחר השחרור תנשא משא"כ חצי עבד כשישתחרר כופין אותו לישא אשה.

י. ואם נצרף שני חלקי התוס' יוצא שאין כופים על תוהו בראה אלא על מצות פו"ר

★ ★ ★

הרב יעקב אשר פלדמן

בענין קרבן עולה ויורד

ביותר מביא מנחה, ועני שהקריב קרבן עשיר יצא, ועשיר שהביא קרבן עני לא יצא, כ"ה ברמב"ם כאן פ"י ה"ג וע"י לח"מ והרב המחבר כאן כתב: דאם עני הקריב קרבן עשיר לא יצא, ודבריו תמוהים מנא ליה, אדרבה במשנה נגעים פ"ד מ"ב מפורש דעני יצא בקרבן עשיר וכו', וע"י בהגהות מל"מ בסוף הספר שתמה על הרה"מ, עכ"ל.

ובשפ"א יומא מ"א ב' בר"ה גופא וז"ל, בספר החינוך וכו' ותמהו עליו ובעל מל"מ ושאר אחרונים, דהא בנגעים תנן וכו', ולע"ד סברת החינוך נכונה, דקרבן עולה ויורד הכתוב שם בפר' ויקרא, דעני מביא חטאת ועולה ועשיר כבשה לחטאת בלבד, אין ללמוד ממצורע דרבי קרא דעני שהביא קרבן עשיר יצא, דהתם מין קרבן א' הוא דשניהם חייבין חטאת ועולה, אבל בקרבן עו"י דעשיר מביא חטאת בלבד ועני חייב חטאת ועולה, לא יצא בחטאת גרידא, וכו', מ"מ לענין עני שמביא קרבן עשיר דממעט בהקרבת עולה, י"ל דאין ללמוד ממצורע, כנ"ל פשוט עכ"ל.

ולפי"ד לכאורה נראה דכ"ז הוא רק לענין עני, פ"י דל שנתחייב ג"כ בעולה, משא"כ בדלי דלות שנתחייב רק בעשירית האיפה לחטאת שפיר יכול להביא ג"כ קרבן עשיר דהיינו כבשה לחטאת דהא אינו ממעט בהקרבת עולה [ויתכן ג"כ שיכול להביא שתי תורים או שני בני יונה א' לחטאת וא' לעולה].

והנה מלשון החינוך בפשטות ממש"כ ואינו נפטר בעוף או בקמח אא"כ הוא עני ואח"כ כתב ואם הוא עני והביא כבשה או שעירה לא יצא יד"ח משמע דקאי על תרי גוונים עני דהיינו שנתחייב בעוף או בקמח וע"ז סיים דלא יצא יד"ח ולדברי השפ"א צ"ל דלצדדין קתני פ"י דהאי סיומא ואם הוא עני וכו' קאי רק על עני שנתחייב בשתי

ויקרא ה' א-ו, ונפש כי תחטא, וגו' או נפש, וגו', והביא אשמו לה' וגו', כבשה או שעירת עזים לחטאת, וכפר עליו הכהן מחטאתו.

שם ה' ז-י, ואם לא תגיע ידו די שה, והביא את אשמו אשר חטא שתי תורים או שני בני יונה לה', אחד לחטאת ואחד לעולה, וגו' וכפר עליו הכהן מחטאתו, אשר חטא, ונסלח לו.

ושם י"א-י"ג, ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה, והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת וגו', וכפר עליו הכהן על חטאתו, וגו' והיתה לכהן כמנחה.

ומבואר דאיכא ג' סוגי קרבנות, לעשיר, לדל, לדלי דלות, והנה בעשיר מסיים הכתוב וכפר עליו הכהן "מחטאתו", וכן בדל מסיים שם וכפר עליו הכהן "מחטאתו", משא"כ בדלי דלות מסיים הכתוב וכפר עליו הכהן "על חטאתו", וע"י כריתות כ"ז ב', ובשי"מ שם מה שנדרש בזה והובא ג"כ כאן בפרש"י דבעשיר ודל הוצריך לכתוב מחטאתו, וגבי דלי דלות הוצרך לכתוב על חטאתו, ע"י"ש.

גם צ"ב, מה ששינה הכתוב דגבי דל כתוב, ואם לא תגיע ידו די שה, ובדלי דלות כתוב, ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה. ולמה לא כתוב בשתייהם ואם לא תגיע ידו או ואם לא תשיג ידו, וצ"ע ונראה בזה בהקדם ביאור דברי החינוך מצוה קכ"ג וז"ל שם בד"ה מדיני המצוה, שכל אחד מארבעה חטאים אלה, מחייב עושהו להביא כבשה או שעירה כד"ן חטאת קבועה הידועה, ואינו נפטר בעוף או בקמח. אלא א"כ הוא עני ואם הוא עני והביא כבשה או שעירה לא יצא ידי חובתו וכו' עכ"ל.

ובמנחת חינוך שם באות י"א וז"ל, והנה עשיר מביא קרבן עשיר ודל קרבן עני ודל

ממציאים לו לשעה, או לאחר שעה, עכ"ל. ועי' כשי"מ שם, מש"כ בביאור דברי רש"י. עוד כתב בשי"מ וז"ל, וכתב הריטב"א, דלאו דוקא הוצאת שבתות וי"ט דהיה לכל הוצאה של מצוה, אלא נקיט הני דרגילי ושכיחי עכ"ל.

ולפ"ד הריטב"א צ"ל ג"כ עד"ר שכתבו התוס' על הא דאמרו עשה שבתך חול, וכו', היינו כשאין לו ממי ללות עיי"ש בהג' הגר"א, אמנם לפמשנ"ת דעני אינו יכול להביא קרבן עשיר באופן שהוא עכשיו בגדר עני, א"כ אם הוא בבחינת של לא תגיע ידו ואף שהוא יכול להשיג בכ"ז אינו יכול להביא קרבן של עשיר, מכיון שהוקבע כבר על חטאת ועולה. משא"כ בדלי דלות שאם רוצה להביא קרבן עשיר יכול להביא, וא"כ ע"כ צ"ל דמיירי שאין לו ממי ללות, שפיר כתוב ואם לא תשיג ידו פ"י שגם הוא במצב שאין ידו משגת אפילו ללות, ודו"ק. [וע"ע לקמן י"ב ח', ואם לא תמצא ידה די שה וגו', ולקמן י"ד כ"א, ואם דל הוא ואין ידו משגת וגו', דהתם גם עני יכול להביא קרבן עשיר, וע"כ כשאין לו ממי ללות מיירי ושפיר כתוב ואם לא תמצא ידה וכן ואם דל הוא ואין ידו משגת פ"י שאין יכולים ללות, ודו"ק].

תורים או בשני בני יונה וראי' לזה ממה שלא כתב ג"כ ואם הוא עני והביא שתי תורים או שני בני יונה דלא יצא ומשמע דקאי רק על עני שנתחייב בשתי תורים או שני בני יונה (ואולי נאמר דרק בעני שהביא כבשה לא יצא משום דעשה הוצאה ביותר וכמש"כ בחינוך שם, וצ"ע).

ולהמתבאר דל אינו יכול להביא יותר ממה שנתחייב, ובדלי דלים יכול להביא יותר ממה שנתחייב, מדוייק היטב מה שאצל עשיר כתיב מחטאתו, וכן אצל עני דהיינו דל, כדי לרמוז שאינו יכול להביא יותר ממה שנתחייב, משא"כ בדלי דלות דאם רוצה להביא קרבן עשיר יכול להביא, (ואפשר גם שתי תורים או שני בני יונה) שפיר כתוב על חטאתו.

ומה שאצל דל כתוב ואם לא תגיע ידו, ובדלי דלות כתוב ואם לא תשיג ידו, י"ל עפמש"א ביצה ט"ו ב', תני רב תחליפא אחוה דרבנאי חוואה, כל מזונותיו של אדם, וכו', חוץ מהוצאת שבתות, וכו', ואם מוסיף מוסיפין לו, ובפרש"י שם בד"ה חוץ וז"ל, אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה, ומהיכן תבואהו, אלא לפי מה שרגיל



הרב יצחק אהרן טרכילי

בענין קדושת בכורים

אינו מבחין בין טוב לרע ולכן כתי' ואתם לא תצאו איש מפתח בתיכם עד בוקר.

ובספר מילין חדתי'ן מביא בשם הגרעק"א שכבר הקשה כן ותיריך חז"ל: ונ"ל דהנה לכאור' קשה כיון שהקב"ה בעצמו ירד למצרים כדכתי' אני ולא מלאך ולא שרף וכו' א"כ לא היה צריך לנתינת דם על המשקוף ועל המזוזות, וגם אמאי לא היו רשאי'ן לצאת מפתח ביתם מטעם כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין, הלא הקב"ה ככבודו ובעצמו היה והוא ידע להבחין.

אולם צריך לומר דעל הבכורים מאב צריך הבחנה דאין כל אחד יודע בכירורו אם הוא בכור לאביו רק הקב"ה ככבודו, ובוזה היה הקב"ה בכבודו ובעצמו כי זה לא היה יכול למסור לשליח כיון שאינו יודע להבחין בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור, רק בכור מאם שהוא דבר הניכר ומבורר לכל זה היה ע"י השליח, וע"י אומרים כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין, ומשו"ה לא היו רשאי'ן לצאת מפתח ביתם עד בוקר.

וא"כ מה שנעשה ע"י הקב"ה בעצמו אין שייך בוזה נס כי הקב"ה הוא היודע ומבחין רק הנס היה על הבכורים מאם לפי שניתן רשות למשחית ואינו מבחין בין טוב לרע, ומשו"ה לא קדרשו רק פטר רחם, עכ"ל.

ומדבריו למדנו בקדושת בכור דלא רק משום שכלל ישראל ניצלו ע"י שהכה כל בכור במצרים לכן הוקדשו בכורי ישראל לשמו ית' וכפי דמשמע לכאור' מדברי השאלות שהבאנו לעיל, אלא מכיון שריחפה סכנה על בכורי ישראל לפי שניתן רשות למשחית להכות כל פטר רחם במצרים וע"י שאינו מבחין הרי גם בכורי ישראל היו בסכנה, ומכיון שהקב"ה הגין עליהם והצילם מהסכנה הוקדשו חייהם לשמו ית'

הנה נצטוינו בתורה במצות פריזן הבן (שמות ג,ב) קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבנ"י וגו' דהיינו רק בכור מאם פטר רחם, וכבר תמהו רבים בטעמא דמילתא דהרי כמה מקראות יוצאים מפורשים דדין קדושת בכור נובע ממכת בכורות כמו שכתוב (במדבר ח, יז) כי לי כל בכור בבנ"י באדם ובבהמה ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אותם לי, וברש"י שם שלי היו הבכורות בקו הדין שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים ולקחתי אותם לי וכו'.

וכן מצאנו מפורש בשאלות דרב אחאי גאון (ק"י"ח) מאן דאיתליד בוכרא, קדוש קמי שמיא, דכי אייתי קוב"ה עשר מכות על מצרים, מכה עשירית הכה בכורים מאדם עד בהמה, ואמר קוב"ה לישראל, קדישו לי בכורא דהווי לכו חליפי הנך בכורי דקטלית בדילכון ופרקתינכו דכתי' כי לי כל בכור בבנ"י, ע"כ ויעו"י במד"ר סוף פ"י בא, וא"כ לכאור' היו צריכים להתקדש ג"כ הבכורים מאב ולא רק פטר רחם דומיא דמכת בכורות שמתו כל בכורי מצרים וגם בכור מאב, וכבר הקשה כן ברבינו בחיי ועוד.

והנראה בוזה לבאר הוא בהקדים להעיר במכת בכורות גופא דמצינו בוזה שני כתובים המכחישים דהנה כתי' ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה ודרשו בוזה בהגדה של פסח אני ולא מלאך והכותי כל בכור בארמ"צ אני ולא שרף ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ד' אני הוא ולא השליח אני ד' אני הוא ולא אחר ע"כ, הרי דהמכה היתה ע"י הקב"ה ככבודו ובעצמו כמש"כ שם.

ולעומתו יוצא כתוב אחר ועבר ד' לנגוף את מצרים וראה את הדם וגו' ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף, ומשמע דע"י משחית היתה המכה, ומוזה דרשו בב"ק ס. דמכיון שניתן רשות למשחית להשחית

ואמרם יהיב עיניה היה לו לומר ראה בו בעיניו, אלא להיות כי כל חלק רע שבעולם בהכרח כי יהיה לו דבר המעמיד כל שהוא מהחיוני שהוא בחינת הטוב כי חלק הרע שם מיתה יש לו ואין יחיה ויהיה במציאות ואצ"ל שיתנועע וילך כבעלי חיים, לזה בהכרח שיהיה בו חלק כל שהוא מבחינה הנקראת חיים וזה חלק טוב, ובוזה תשכיל להבין מאמרם ז"ל (סוכה נ"ב) כי לעתיד לבא יביא הקב"ה לס"מ וישחטנו במעמד הצדיקים וכו' ע"כ, ודברים אלו אין להם משמעות כי לא יוצדק שחיטה למלאך, ולמה שהקדמנו תהיה הכוונה כי יסיר ממנו חלק המחיהו ובהסרת ממנו חלק הטוב זו היא שחיטתו. עוד יש לך לדעת כי כל מקור ישאף למינו וישאבנו, וזה הוא סוד בחינת בירורי ניצוצי הקדושה באמצעות נשמות ישראל ועסק תורתם, והצדיקים העצומים קדמוניו יכירו בהביטם באדם רשע לברר ממנו כח החיוני שהיא בחינת הטוב באמצעות הראיה הדקה אשר יביטו בעין החכמה להוציא חלק הטוב ההוא כי כשיתכוון למול ענף הקדושה תעשה בו נפש הצדיק כמעשה אבן השואבת לברול הנקראת קאלאמיט"א בלע"ז שתוציאנו ממקום שנקבע שם בראיה, וה' עשה דמיונות בעולם להאמין אדם בתורת חכם. ומעתה נמצא דעת אלהים באומרו ומת כל בכור פי' כי באמצעות שאני עובר בתוך מצרים בזה ימות מעצמו כל בכור כנחיתת עין של חכמים ברשעים ועושים אותם גל של עצמות כי באמצעות כן יצא מהם החיוניות כמו כן הדבר הזה שיפירי מהם באמצעות העברתו שם כל נשמות הבכורות והבן הדברים. ואומרו כל בכור פי' כי שתצא הנפש מהגוף לבד אלא שגם בחינת נפש תמות גוף ונפש של קליפת בכור מצרים. ואולי כי בזה לא נתעצם שום גלות עוד כבחינת גלות ושעבוד מצרים כי אבד כח הקליפה העצים שהוא בחינת בכור. וראיתי לתת טעם למה לא יצאו ישראל אלא באמצעות מכת בכורות, עוד למה ה' הכה

ולעבודתו כל ימיהם, וכן משמע מרש"י שהבאנו לעיל דע"י שהגין עליהם הקדישם.

ולפי"ז נמצא דעיקר המכה היתה ע"י המשחית שלוחו של הקב"ה ואילו הקב"ה לא ירד בכבודו ובעצמו אלא להכות גם בכורי האב מקום שלא השיגה ידו של המשחית ומלפום ריהטא דבעל ההגדה שהרגיש כמה פעמים אני הוא ולא אחר דמשמע דהכל נעשה ע"י הקב"ה בעצמו.

והנה אי' ברעת זקנים לבעה"ת בפסוק דולא יתן המשחית וז"ל: קשה להר"מ דהא בהגדה כתי' ועברתי בארמ"צ אני ולא מלאך, וי"ל דה"פ אני בכבודי וגם המלאך ולא המלאך לבדו כי לא יתכן כן שיהיה הקב"ה בלא מלאך עכ"ל, וביאור דבריו דודאי שהמצרים מתו בחרבו של מלאך המות דע"ז נאמר מיתה ופניו מוריקות ומסריח אח"כ, דאם ע"י הקב"ה אי"ז מיתה אלא גיועה הנאמר אצל צדיקים כדאי' ברש"י בראשית כה"ז.

ומבואר דהמכה היתה ע"י הקב"ה שירד בכבודו ובעצמו והשתמש ע"י המלאך להמיתם ומוסבר יותר באוה"ח הק' בפסוק ומת כל בכור וגו' וז"ל הק': כתב ומת כל בכור ולא אמר והרגתי כל וכו' להיות כי ה' פעלו הטוב בידו אבל פעולת הרע יצו למשרתיו עושי דבריו והם יעשו, לזה לא אמר והרגתי אלא ומת פי' ע"י שליח ומעשה ה' המה הזכרת הודעת הבכורות זה הוא, וזה גורם כי המשחית ישחיתנו ומת ומזה יתגלה פי' אומרו והכיתי שהוא ע"י שליח עיי"ש.

ובאופן אחר מבאר באוה"ח הק' את ענין המכה אין שהיתה ע"י הקב"ה שירד בכבודו ובעצמו וז"ל: עוד ירצה ע"ד אומרם ז"ל (שבת ל"ד) יהיב ביה עיניה וקטליה, גם אמרו ונעשה גל של עצמות, והנה דברים אלו בהשקפה ראשונה ירחק השכל כי אין תהיה ראית צדיק לרעה והלא כתיב (משלי כ"ב) טוב עין הוא יברך, גם ציין הרשב"י ז"ל (וזהר ח"ג רי"א) לרע עין המזיק בעינו כי הוא חלק רע, אכן אחר ההשקפה בדקדוק

ובזה אירווחנא נמי טעמא רבא למה נתקדשו רק פטר רחם דמכיון דבכורי ישראל נתקדשו בו בזמן שבכורי מצרים שהם בכור דקליפה נשתברו ונתבטלו נראה לומר בדרך אפשר דקליפת בכור שהיה במצרים אינו אלא בבכור מאם דאצל האומות אין בכור מאב ולכך נקראים אומות דמתייחסים רק לאם והבכור שהוא דקליפה אינו אלא מאם, וכנגד זה לא נתקדשו אלא בכורי ישראל מהאם.

והגם שמתו ג"כ הבכורים מאב וכמו"כ כל גדול הבית כמבו' ברש"י (יב, ל) וכן מצינו בפסוק לפני זה עד בכור השבי שגם מהם מתו כל בכור כדי שלא יאמרו וכו' כמבו' ברש"י שם ויתכן לומר דזה היה חלק נוסף בהמכה ורק מטעם שלא יאמרו ולא עיקר המכה וזה היה ע"י משחית שהוא ג"כ ידע להבחין בזה וע"ז קאי הכתוב ולא יתן המשחית דמשמע שהיה ג"כ משחית (ומה דאי' באוה"ח הק' דגם בבכורי השבי היה מחמת אני ה' היינו בבכורים מאם שגם הם לא יכלו להתקיים במעמד זה).

וכדברים האלו מצאתי בספר תוספות השלם (הוצ' י. גליס) וז"ל: ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, ועברתי בארץ מצרים, אני ולא המלאך, והכיתי כל בכור, אני ולא שרף. ותימה והכת': ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף. אלמא מלאך הוא, ועוד כת': וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים. ויש לומר שהבכורות הכה הוא בעצמו אבל השאר הכה המלאך המשחית. עכ"ל, ועוד איתא שם בנוסח שונה קצת וז"ל: ועברתי בארץ מצרים, פירש"י אני בעצמי ולא השליח, קשה הרי אחר כך כתוב ולא יתן המשחית לבוא אלמא דעל ידי השליח היה המגיפה ולא היה בעצמו. וי"ל וראי הנגיפה מאין בית אשר אין שם מת שפירש"י אם אין שם בכור גדול הבית מת היה על ידי השליח אבל מכת בכורות היה על ידי הקב"ה ועל כן אמר אני בעצמי אעבור כי אין מכיר בנגיפת בכור עכ"ל. וממה שסיים כי אין מכיר בנגיפת בכור לכאור' היה משמע כתי'

אפי' בכור שאינו מצרי דכתיב (לקמן י"ב כ"ט) בכור השבי, ואולי כי הטעם הוא לצד שמצינו שקרא ה' לישראל (לעיל ד' כ"ב) בני בכורי וכבר הודיעונו רז"ל (זוהר ח"ב רס"ג) כי כל מה שכרא ה' במדת הטוב גם זה לעומת זה עשה האלהים בבחינת הרע וכל בחינה ובחינה שיש בקדושה יש כנגדה בקליפה והקליפה מתאמצת ומתחזקת לאחוז בה, ולזה כנגד בחינת הבכורה שבקדושה היתה בחינת בכורה שבקליפה אוחות ותוקפת בה לבל שלח עד אשר הרג ה' כל שם הבכורה שבקליפת מצרים כיון של המצריים בין של האומות שהיו שם דכתיב עד בכור השבי ובכור השפחה וכל בכור בהמה, וגם בכור ישראל קדש אותם ה' כאומרו (במדבר ח' י"ז) כל בכור וגו' הקדשתי אותם לי כדי שלא תשאר בכורה זולת של קודש אשר הקדיש ה', ולזה מת אפי' בכור בהמה, וכיון שנעקר שם זה נפל ענף הרע שהיה מחזיק בבכור הקדושה ולזה תכף יצאו בני ישראל, והגם שמצינו שיצאו ורדפו אחריהם, חשבו שעדיין יש בהם כח לאחוז בהם, וצא ולמד מה עלתה בידם לא נותר בהם עד אחר עכ"ל.

ונתגלה לנו בדבריו אור חדש בפרשה זו דכל המכה היתה כתוצאה מהגילוי אור שכינה שירד בכבודו ובעצמו ולכן לא היה כח לקליפת בכורי מצרים להתקיים ולעומת זה בכורי ישראל נתקדשו יותר ע"י ששרתה עליהם שכינה, ובזה מובן הכתוב שהבאנו לעיל קדש לי כל בכור בבניי וגו' ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבי"ע כי בחוזה יד הוציא ד' אתכם מזה, ולכאור' אינו מובן מה הוצרך להקדים את ענין זכירת יום יציאת מצרים לפרשת בכור אכן לפי דברי האוה"ח הק' יתיישב שפיר דזה גופא הטעם שנתקדשו בכורי ישראל ע"י חוזה יד שנתגלה להם במצרים נתעלו בקדושה יתירה הבכורים (וכע"ז אי' בשם משמואל פר' בא שנת תער"ב).

שניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע, ומאי קאמר והלא לא הוה לא שליח ולא מלאך ולא משחית רק הב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר אני הוא ולא אחר, ותו קשה דאמר במכילתא, הרי שהיה מצרי בבית ישראל יכול ימלט ת"ל לא יהיה בכס נגף, בכס הוא דלא יהיה אבל יהיה הוא כאומות העולם, אלמא היה נכנס המשחית בבית ישראל, ואם היו גוים שם היה מבחין בין ישראל לגוי. א"כ כך הוא חוץ לבתים נמי, ולמה יבחין מבפנים יותר מבחוץ. ותירץ בכור שור שהמכה נעשית על ידו ועל ידי שלוחו, וה"פ אותו שלא היה המשחית יכול להבחין מעצמו היה הב"ה הורג בכבודו ובעצמו כמו בכורות מכמה בני אדם שהמצריות היו מזנות תחת בעליהן והיו מתעברות מאנשים פנויים, אותם הבכורות לא היה המשחית מבין בהם, אבל בכורות ידועים היה הורג המשחית, וזש"ה לא אתן המשחית לבא אל כתיכם אבל במצרים אתן.

הגרעק"א הנ"ל דהוצרך להקב"ה להבחנת טיפת בכור, ושור"מ שם ממש כדברי הגרעק"א בהרחבה יתירה וז"ל: ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, ופר"ש אני בעצמי ולא השליח. וקשה דהא פי' ר"ש גבי וה' הכה כל בכור כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו. ויל דה"ק הוא ובית דינו. פירוש אפילו מדת הרחמים הסכימה עם הב"ה על זה הדבר. ולא קשה ממאי דכתיב ולא יתן המשחית, דהתם על שאר מחבלים של לילה כרפי' ר"ש התם. ולא קשה ממאי דכתיב ואתם לא תצאו, מגיד מאחר שנתנה רשות למשחית כו', דמשמע שלא עשה הב"ה בעצמו, דיל"מ מה שעשה הב"ה זה היה מכת בכורות, כי ידע להבחין, בין טיפה של בכור. ומה שפירש מאחר שנתנה רשות, זה היה על חושבי הבית, כאשר פירש לקמן.

והכיתי כל בכור בארץ מצרים. דרש במכילתא ובהגדה והכיתי ולא המלאך, אני ה' ולא שליח אני ולא אחר. וקשה דהא כתיב ואתם לא תצאו, ופירש הטעם מכיון

הרב חיים יחזקאל האגער

בענין גדרי קל וחומר

אמו בכת אביו שהיא בת אמו, ומוכיח מזה דלא כפנ"י הנ"ל. אולם נראה לרון בזה, דבת אביו שלא בת אמו היא איסור אחד, ואינו האיסור של בת אביו שהיא בת אמו, והוי איסורים נפרדים לגמרי, וע' היטב בתוס' יבמות דף ב: בד"ה בתו ובשורת בנין ציון סי' קנ"ז.

ודוגמא לזה, דבקרא כתיב כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים (כמדבר י"ט-י"ד) והאור החיים הק' הביא פסיקתא זוטרתא וז"ל כל הבא אל האהל שבא מקצתו עכ"ל וכפ"י אם לא היה אומר הכתוב אלא כל הבא הייתי אומר הבא כולו, הבא מקצתו מנין, וממה שאמר כל אשר באהל הרי כולו אמור מה אני מקיים כל הבא וכי זה הבא מקצתו, והטעם שהוצרך הכתוב לומר כל אשר באהל הגם שאמר כל הבא שהוא בא מקצתו משום שאין עונשין מה"ד.

ותמה ע"ז האוה"ח הק' דכשנשכיל על הדבר נראה כי מה שלפנינו אינו נקרא עונשין מה"ד כי בכלל הבא כולו יש מקצתו, והרי מתחייב על מקצתו, כי כל חלק וחלק שבו יקרא מקצתו ואין אנו עונשין אותו מה"ד אלא מן הכתוב ועי"ש.

ונראה דביאה במקצת וביאת כולו הוי ב' שמות נפרדים כעין אחותו שהיא בת אביו, ואחותו שהיא בת אביו וכת אמו דנחשבה לב' שמות (וכן מצאתי בספר ברכת מרדכי על ענינים סי' צ') שהוכיח דדין ביאת כולו אין אותו האיסור של ביאה במקצת ושני איסורים נינהו, והוכיח כן מכמה מקורות, ולהנ"ל הוי פסיקתא מפורשת).

אולם נראה דזה נאמר בביאת כולו, דאינו ממש ביאה במקצת, וכן אחותו מת אביו אינו ממש אחותו בבת אביו שהיא בת אמו, משא"כ שאור וחמץ זהו ממש חד, רק דשאור חימוצו קשה, אבל בעצם היינו הך,

איתא בקידושין דף ה. אמר רב הונא חופה קונה מק"ו ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה וכסף אינו מאכיל בתרומה וכו' אלא פרץ הכי מה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה וכו' אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא שלש תנן ד' לא תנן וכו' א"ל אביי הא דקאמרת ג' תנן ד' לא תנן תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני וכו'.

הרא"ש בס"ק א' כתב דשינויא דאביי לאו אליבא דהלכתא סלקא האי דאמרינן מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני ליתא, דהא קתני במתניתין במיתת היבם ואמרינן לקמן דף יד, דאתיא לן בק"ו מאשת איש, ואע"ג דלא כתיב בהדיא קתני לה במתני' וכו' עכ"ל.

ונראה לתרץ האי חמירא ונקדים הא דמבואר בחולין דף קיד. בחלב אמו אין לי אלא חלב אמו בחלב פרה ורחל מנין אמרת ק"ו וכו' הא למ"ל קרא הא אתיא לה וכו' וצ"ע דבעי קרא לעונש דאל"כ הא קיימ"ל אין עונשין מן הדין.

אולם י"ל ע"פ המבואר בביצה דף ז: ב"ש אומרים שאור בכזית מ"ט דב"ש א"כ ליכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור ואנא אמינא ומה חמץ שאין חימוצו קשה בכזית שאור שחימוצו קשה לא כ"ש וכו' והקשה הפני יהושע הלא אין מזהירין מה"ד, ומסיק הפני יהושע דהכא לאו מטעם ק"ו איירי אלא משום דשאור גופא בכלל חמץ הוא, דחמץ ושאור שניהם חדא הוא, ובכה"ג לא אמרינן אעמה"ד עתו"ד הפנ"י.

ותמה ע"ז השואל ומשיב (כרך ה' יוסף דעת סי' מ"ד) ממכות דף ה: גבי בת אביו שהיא בת אמו, ונכלל בזה בת אביו שלא בת אמו, ואעפ"כ דן בגמרא ראין למילף זה מזה אלא מקרא מיוחד, ובלא"ה היו אומרים דאעמה"ד, אע"ג דנכלל בת אביו שלא בת

דמיתת הבעל מתיר אישות, כתוב כאותו קרא דמיתה מתיר אישות, וכולו בו דמיתת היבם מתיר היבמה, וממילא מיתת היבם כתיבא בהדיא בקרא דמיתת הבעל, דמיתה מתיר אישות, משא"כ חופה ואין להקשות דאישות של יבום אינו אותו אישות של אשת איש דיש ג"כ איסור קרובות, משא"כ באישות של יבום, דהלא בקידושי עובר דיש רק הקנינים ולא האיסור לעלמא, כמבואר בגר"ח, א"צ קרא מיוחד דמיתת הבעל מתירה, וכולה כלול בקרא דמיתת הבעל מתירה (ולפולא יתכן דביטור זו חולק אביי ורבא לשיטתם בתמורה דף ט. ורבא אעמה"ד ואביי אמר לך האי לאו דינא הוא, מי גרע טוב ברע, והיינו ע"ד הפנ"י, ורבא חולק ע"ז וקוב"ה חרי בפולא דאורייתא).

ועוד דיו בקולמוסי לעורר בהא דכסף מאכיל מה"ת ואינו מאכיל מדרבנן בתרומה שמא תשקה או משום סימפון, תמה האילת השחר דתוס' לקמן דף יא. בר"ה עד שתכנס לחופה שפ"י דמומין אלו לא שכיחי ורוב נשים אין בהם מום, ותמה האילת השחר דמהו סברת אירך מ"ד דחייש לסימפון ולא אויל בתר רוב ועיי"ש לררכו.

ונראה ע"פ הכלל הנזכר במהר"ם שיק אור"ח סי' קכ"ה דכל היכי דבעינן שמירה, לא מהני לא רוב ולא חזקה, וע"פ דבריו נראה דבמג"א אור"ח סי' דמ"ש סק"א תמה גבי הולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת וכו' אם יש לו ממה להתפרנס אסור לו לעשות מלאכה כלל, כמבואר בשבת דף פט: והקשה המג"א אע"ג דיש לילך בתר רוב, דרוב ימים הם חול ויהיה מותר לו לעשות מלאכה כדי צרכו, אולם להנ"ל י"ל כיון דכתיב ושמרו בני ישראל את השבת, והיכי דכתיב שמירה, אין הולכין אחר הרוב.

ולפי"ז נראה דזהו הטעם דחיישינן לסימפון ולא אזלינן בתר רוב, משום דגבי תרומה כתיב את משמרת תרומתי, וכל היכי דכתיב שימור אין הולכין אחר הרוב.

ועד"ז בתלב פרה ורחל אינו ק"ו אלא זהו אותו חלב ממש, ולא שייך בזה אעמה"ד דאינו ק"ו אלא שניהם חד, וכל און בוחנת, מקשיבה היא את ההדגשה הזו.

ולאחר שרדינו את הרבש הזה נמשיך את הקו, והנה באשת איש ישנן ב' דברים, קנין שהיא קנוי' לבעלה, ואיסור האשה על כל העולם, והא דאשת איש אסורה לעולם אין זה מחמת שהיא קנוי' לו שלכך נובע מזה איסור, אלא דחרי דברים נפרדים הם, (ועיי' חידושי הגר"ח פ"ז מאישות הלט"ז) מצד אחד הוא קונה אותה, ועוד יש כאן חלות איסור לעלמא כהקדש.

ויש להסתפק למ"ד אין זיקה, האם ס"ל דלא רק דאין איסורי קרובות אלא אפילו מקצת קנין ליכא כלל, או דילמא אף למ"ד יש ליבם מקצת קנין אישות, אלא דאין בכח קנין כזה לעשות איסורי קרובות.

והנה רש"י ביבמות דף יז: ד"ה אין זיקה כתב וז"ל זיקת יבמתו שמתה לא אלימא למהוי כארוסה להאסר אמה עלי משום חמותו עכ"ל הרי מבואר דגם למ"ד אין זיקה יש קצת אישות, אלא דלא אלימא לעשות חלות איסור, ועיי' באריכות באבי עזרי ריש הלכות יבום שמגדיר גדר זיקה דקניני אישות יש, אבל האיסור על כל העולם ליכא מה"ת, ולכן מבואר בנדרים דף עד. דיבם מפיר נדרי' למ"ד יש זיקה דבהפרת נדרים כתיב בית אשה, וזה תליא בקנין אישות ולא באיסור אשת איש לעלמא או לקרובים, ועיי' אריכות בליקוטי שיעורים עמ"ס יבמות סי' י"א ועיי' היטב בשיעורי עין התלמוד יבמות שיעור ל"ב וכבר האריכו בזה ואכמ"ל עוד.

ודאיתית להכי נראה לתרץ קושית הרא"ש בדברי אביי המוצב בריש דברנו, דהא דיליף דמיתת היבם מתיר בקין ממיתת הבעל, היינו דכמו שמצינו דמיתת הבעל מתיר אישות, נכלל בקרא זו דמיתת היבם מתיר זיקה, דזיקת יבם היינו אישות, וממילא אינו ק"ו דברים נפרדים אלא דבאותו קרא שכתוב

הרב יעקב קאפל רייניץ

מוקדש לעיני ידיד נפשי מנוער הגאון ר' שמעון משה דיסקין זצ"ל אשר תורתו כסוגיא זו היתה לנו לעיניים. תהינה שפתותיו דוכבות בקבר ונשמתו צרורה בצרור החיים

בעניין חיוב גלות בכך שהרג את אביו

(מכות ח,ב במתני' הכן גולה על ידי האב)

ועוד) שטעה בדבר משנה, ממ"ש במס' מכות ח,ב הא ר"ש והא רבנן וכו', ר"ל דלפי האוקימתא הזאת המשנה ("הבן גולה ע"י האב") מתפרשת בהורג את אביו, וגולה לרבנן, משום שגגת סייף של ההריגה, ואין שגגת החנק, כשל חובל באביו, פוטרנו בקלב"מ מן הגלות. והיא באמת תמיהה רבתית, הכיצד נעלמה סוגיא זו מעיני ה"מנחת חינוך", בעודו עוסק בה. (ועיין בשו"ת "חבצלת השרון" ח' יו"ד סי' ס"ד מש"כ ליישב התמיהה בדרך הפלפול).

ליישובה של התמיהה נציע תחלה את סוגיית הגמ' ואת המסתעף ממנה.

ב. הצעת הסוגיא והמסתעף ממנה.

המשנה: הבן גולה ע"י האב. גמ': ורמינהי מכה נפש, פרט למכה אביו.

פירש"י: מכה נפש. גבי הורג בשגגה כתיב (במדבר לה,טו) לנוס שמה [כל] מכה נפש בשגגה¹, פרט למכה אביו. שלא חייב גלות אלא למי שהכאתו תלויה בנפש, שאינו

א. קושיית האחרונים על ה"מנחת

חינוך" ממשנה ערוכה

כתב ה"מנחת חינוך" (מצוה מח, שלא להכות אב ואם, אות יד במהד' מכון ירושלים): ואם התרו בו משום מכה אביו ותכל בו וע"י חבורה זו הרגו, ודאי חייב מיתה כי היה מזיד על החבורה ופטור מגלות, דקם ליה בדרכה מיניה.

אך אם אחד הרג את אביו בשוגג אני מסופק, אם חייב גלות על ההריגה, כיוון דהוי ליה חייב מיתה [חנק] על אביו, פוטר ג"כ מגלות, ואף בהורג כל אדם הוי ליה חייבי מיתות שוגגין וחייב גלות, שאני התם דגלי קרא, אבל במיתה אחרת דלא גלי קרא אפשר דפטור וכו'.

אך נראה, כמו חייבי מיתות שוגגין אינו פוטר ממלקות כמש"כ א"כ אינו פוטר מגלות ג"כ וכו'.

וכבר תפסו עליו האחרונים (אמבואה דספרי, הג' אור שמח על המנחת חינוך

1 וכבר העירו האחרונים על פירש"י מדוע לא הביא הפסוק דלעיל מיניה (פסוק יא): "ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה". ועוד הקשה הרש"ש מסוגיית הגמ' בסנהדרין פד,ב דילפינן ממש"כ "ומכה נפש בהמה" באם אינו ענין, שאינו חייב על הכאת אביו עד שיעשה בו חבורה, ופירש"י: "דכתיב ביה נפש. ונפש משמע דם הדוה חבורה". ופירש, דלא כפירש"י, שהדרשה "מכה נפש, פרט למכה אביו" היא מן הפסוק דלעיל, ועיקר הדרשה הוא מ"רוצח", דלא מקרי רוצח אלא אם המית ממש וכו' והברייתא שלפינו היא מהספרי (פ' מסעי, קנט): "אי מכה נפש, שומע אני אף מכה אביו ואמו במשמע, ת"ל רוצח מכה נפש, לא אמרתי אלא רוצח מכה נפש, יצא המכה אביו ואמו שאינו גולה", אלא שהש"ס קיצרה עכ"ל. וכ"כ ה"ערוך לנר": "ויק"ק הא מכה נפש בקרא זה לא מיותר כלל, דאי הוה כתיב "לנוס שמה בשגגה" לא ידענא מאי קאמר [נראה דכוונת הגמ' שיכתוב "מכה בשגגה", "נפש" ל"ל, אלא לדרשה אתי. יק"ר] וכו'. ולכן נלע"ד דבאמת ממכה נפש קרא קמא קדריש וכו' שוב ראיתי כן בספרי דרש דרשה זו אקרא קמא וכו' דרוקא מכה נפש שהוא רוצח חייב ולא מכה שאינו רוצח, ולכן שיטת רש"י צ"ע". וכ"כ בה"עמק דבר" (במדבר לה, יא) דלא כפירש"י. ואולם הספרי דורש מ"רוצח" למעט מכה אביו (כדרשת רבא למסקנת הסוגיא) וא"כ כיצד אפשר לייחס דרשת הספרי למ"ש בתחלת הסוגיא "דמכה נפש" בא למעט הורג אביו, משא"כ, למסקנא, לדרשת רבא "מכה נפש - פרט לעושה חבורה באביו", אפשר להסמיך את דרשת הספרי, (ואולי גם רש"י לא הביא את

כר"ש דס"ל דשגת חנק בשל "מכה אביו" חמורה יותר משגת סייף של ההריגה. ולפ"ז האוקימתא של רב כהנא "הא ר"ש והא רבנן", עיקר חידושה בהעמדת המשנה כרבנן, כי "הא ר"ש", כבר ידענו כ"ורמיניה".

אמר רב כהנא לא קשיא הא ר"ש והא רבנן, לר"ש דאמר חנק חמור מסייף, שגת סייף ניתנת לכפרה, שגת חנק לא ניתנת לכפרה. לרבנן דאמרי סייף חמור מתנק, הורג אביו [בשווגג] שגת סייף היא ושגת סייף ניתנת לכפרה.

פירש"י: לר"ש דאמר. בסנהדרין בפ' ד' מיתות (דף מט:): חנק חמור מסייף ולדידיה ההורג את אביו בחנק, דתנן (שם פא.) מי שנתחייב ב' מיתות ב"ד, נידון בחמורה, וההורג אביו חייב שתי מיתות, שהעושה חבורה באביו מן הנחנקין הן והמכה נפש מן הנהרגין, וכאן יש חבורת אביו ורחיצה, ולר"ש דאמר חנק חמור, אם היה זה מזיד היה בחנק ועכשיו שהוא שווגג לא ניתנה שגתו לכפרה בגלות, אם ניתנה תורה כפרה לשגת סייף שהיא קלה, לא ניתנה כפרה לשגת חנק. ולרבנן דאמרי סייף חמור מתנק, הורג אביו שגת סייף היא. שהרי אילו מזיד היה נדון בחמורה, שהוא סייף ושגת סייף ניתנה לכפרה בגלות עכ"ל⁴.

חייב עליו אלא אם כן הרגו, יצא מכה אביו שהוא חייב עליו מיתה בחבורה בעלמא, וקא ס"ד דממעט ליה מגלות אפילו הרגו.

פ"י דאלמלא המיעוט, הו"א שגם עושה חבורה באביו גולה ("כל מכה בשגגה") וכל "מכה" שזדונו מיתת ב"ד, בשווגג גולה, קמ"ל "מכה נפש", שרק מי שהכאתו תלויה בנפש גולה, יצא מכה אביו שהוא חייב עליו בחבורה בעלמא, ועל כן אף בהרג את אביו אינו גולה, נזה סותר למשנתינו "הבן גולה ע"י האב". ואף דמ"מ סו"ס הוא גולה, דלא גרע הורג אביו מהורג אדם אחר בשגגה שחייב גלות, אבל משמעות לשון המשנה כפשוטה, שחייב הגלות הוא משום הריגת אביו ("ע"י האב")².

וגם נפק"מ, כאשר על ההריגה אינו חייב גלות, כי בזדון אין בכך חיוב מיתה, ויצויר, בהרג הבן את אביו מדין גואל הדם, דקמ"ל דאין הבן נעשה גואל הדם לאביו, שהרי אסור לחבול בו, מיהו אם הרגו אינו מתחייב משום רציחה, ואך משום חובל באביו יתחייב. וכן בנעשה הבן שליח כ"ד להרוג אביו כשעשה אביו תשובה, דחייב על חבלתו, אבל לא משום הריגתו³.

אבל בפ"י הרי"ח פירש את הדרשה "פרט למכה אביו", "דלא סגי ליה בגלות", והיינו

הפסוק המאוחר, כי אם בתחלת הסוגיא, אך לפי רבא, גם לרש"י נדרש הפסוק "רוצח מכה נפש בשגגה". אך נראה, כי לדרשת הספרי ה"ה דממעטין הורג אביו, דחיובו אינו משום לתא דרציחה, והא דדרשו "פרט למכה אביו" הוא אליבא דרבנן שהורג אביו באמת גולה משום שגת סייף. ובהג"ה "פורת יוסף" כתב דברייקא נקט רש"י פסוק זה, ולא הביא הפסוק המוקדם יותר, כי שם כתיב "רוצח" ולא שייך דרבא למידרש שם, ואינו מוכן, שהרי מן הספרי עולה בבירור שדוקא ממש"כ "רוצח" שייך למידרש, למעט מכה אביו.

ובאוצ"מ התלמוד (מכות ח, ב, אות 76) הביאו הני אחרונים שצינו לעיל, והוסיפו, כי לפ"ד מתיישב יפה תירוצו של רב כהנא, שמעמיד הברייתא כר"ש, שהרי קי"ל (סנהדרין פו, א) סתם ספרי כר"ש שמעון. ואינו מוכן, דהא לפי האוקימתא של רב כהנא טעמא דר"ש משום שגת חנק, החמור מסייף, לא ניתנה לכפרה, ולא מן הדרשה דספרי, דהורג אביו אינו רוצח. ואולי מהאי טעמא הביא רש"י את הפסוק המאוחר, שלא נטעה לומר כי הדרשה סומכת על ממש"כ "רוצח", כדרשת הספרי. וע"ע להלן הערה 10.

2 ולפ"ז אין הרישא דומיא דסיפא ("האב גולה ע"י הבן") המתפרשת לפי מסקנת הגמרא שהבה האב את הבן שלא במקום מצוה ("דגמיר אומנתא אחריתא" ומשמיענו התנא שאע"פ שהוא אביו, מ"מ גולה על הריגת הבן).

3 משאת המלך לג"ר ש"מ דיסקין וז"ל, ה"ל רוצח ושמה"נ פ"ז, הט"ו.

4 ב"ערוך לנר" הקשה: "כיון דקי"ל דאין חייב מכה אביו עד שיעשה בו חבורה, וא"כ כבש עליו לתוך המים רציחה איכא (כדאמרין בסנהדרין דף ע"ז ע"ב) ומשום מכה אביו ליכא, וא"כ לימא הא והא ר"ש ומתני' כשהרגו בלא חבורה, ולכן ליכא חנק רק הרג וגולה וברייתא כשהרגו ע"י חבורה".

לחצאין, ואין זה בכלל הפרשה. (או כהסברו של הצ"פ).

ולפי רבנן אפ"ל שגם הם דורשים הכתוב בכה"ג, כגון שהרג בשבת, דשגגת הסקילה לא ניתנה לכפרה ולא יגלה אף על ההריגה,⁷ ומחלוקתם עם ר"ש הוא - בהורג אביו בלבד, ומן הטעם דשגגת חנק קל מסייף.⁸

רבא אמר פרט לעושה חבורה באביו בשוגג, ס"ד אמינא כיון דבמזיד כר קטלא הוא, בשוגג נמי ליגלי, קמ"ל.

פירש"י: רבא אמר. ברייתא נמי רבנן וההורג את אביו נמי גולה, דשגגת סייף היא, והא דקתני פרט למכה אביו, לאו להורגו קא ממעיט, אלא בעושה בו חבורה בשוגג. ולולי המיעוט, הו"א שאף משום חובל באביו גולה, קמ"ל דכיון דאין זו הכאת נפש (או לפי הספרי שאינו "רוצח").

והנה מה שהוסיף בפירש"י "וההורג את אביו נמי גולה דשגגת סייף היא", ללמדנו בא שגם לפי רבא המחלוקת בין ר"ש לרבנן

נמצא, כי לפי ר"ש מכיון ששגגת חנק לא ניתנה לכפרה, גם על שגגת הסייף אינו גולה,⁵ וכבר נחקשו האחרונים (מנחה חדשה, ושיעורי ר' שמואל) דמה"ת דלא יגלה על שגגת הסייף, הן לכפרה והן להצלה מגואל הדם. וב"צפנת פענח" ביאר דמחמת שגגת החנק, גם שגגת הסייף נעשה חמור יותר, עיי"ש.

וצ"ב לר"ש, למאי אתא המיעוט "מכה נפש - פרט למכה אביו", הרי לפיו סברא היא דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה, א"כ מה נתחדש במיעוטא דקרא. וכבר עמד על כך ב"ערוך לנר", ויישב "דאין הסברא פשוטה כ"כ ובא הכתוב להשיענו הסברא".

ונראה דבאמת האי סברא דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה ל"צ קרא לחזקה, וממיעוטא דקרא ילפינן דאף שגגת הסייף לא ניתנה לכפרה, דרק מי שנתחייב על הורג נפש בלבד גולה, ולא מי שמצטרף לחיובו חיוב נוסף,⁶ שאין לו כפרה בגלות, דאין כפרה

חיות הערוך לנו שגם בהורגו, בעינן שיעשה בו חבורה, ולא אמרינן דאין לך חבורה גדולה מזו, וכ"מ מסוגיא דסנהדרין פד, ב דילפינן דאינו חייב עד שיעשה בו חבורה "כאם אינו ענין" מינפש בהמה" (ויקרא כד, יח) דמחייב בהורג בהמה (כפירש"י שם שם, כא). וכן נראה מלשונו של המנחת חינוך שהבאנו בפתח המאמר ("וחבל בו וע"י חבורה הרגו"). ולקושייתו, עיי"ש מה שתייר, ונ"ל דא"ל להעמיד המשנה בלא עשה באביו חבורה, דא"כ מאי שייטא דאביו, הרי אין בזה כלל שם איסור הכאה, ומה"ת דלא יגלה על הריגתו, ככל הורג כשגגה אדם אחר.

5 ויכול גואל הדם להורגו מחמת שגגת הסייף, אבל על שגגת חנק אין דין גואל הדם.
6 היינו בנין הכאה, משא"כ שאר שגגות חנק או סקילה כהדי הריגה, ואולם לפי סברת הצ"פ (שהבאנו בפנים) לכאורה בכל גזונא לא יגלה. וראה מש"כ להלן בהערה 10 בשם "אילת השחר". ובשיעורי ר' שמואל למסכת מכות כתב כי לולי פירש"י אפ"ל כי לר"ש הורג אביו חייב חנק בלבד, עיי"ש ולהלן הערה 12.
7 וב"ערוך לנר" כתב דלרבנן "יש לדורש ג"כ פרט להורג בשבת, דדוקא מי שהכאתו תלויה בנפש גולה, לאפוקי בהורג בשבת, שחייב סקילה משום שבת שחמור, אפילו על חבורה בלבד לכן אמרינן דשגגת סקילה לא ניתנה לכפרה. ובאמת יש תנא בספרי [ונוטא] דדרש כן מקרא דבשגגה פרט למכה בשבת, בשגגה פרט למכה אביו בחול". ואולם נראה, שהרכיב כחדא מחתא שני טעמים דלא שייכא אהרדי, כי מטעם הדרשה "מי שהכאתו תלויה בנפש" (כפירש"י ב"רמיהו"), מה לי הורג אביו בשבת, מה לי הורגו בחול, שניהם נתמעטו מהאי דרששה, ואי משום הטעם דשגגת סקילה לא ניתנה לכפרה, אין נפק"מ אם חייב על החבורה או לאו, דלא זה הגורם לתומרא, והא ראי', לרבנן שגגת חנק קל מסייף על אף שחייב על החבורה באביו, וע"ע דברינו להלן (טע"ף ג') בפירוש הספרי זוטא.

8 ולפי"ז, לרבנן, הגלות על שגגת סייף מכפרת גם על שגגת חנק הקל, וכן כאשר יש עליו שגגת חנק בלבד, וקיבל עליו הגלות מרצונו - נראה כי עיר מקלט קולטת אותו, ותהא גלותו כפרתו. (אך דין גואל"ד לא יחול במקרה זה, ראה להלן הע' 10) ועיין מש"כ בזה להלן עפ"י הריטב"א. והשחא, לפי רבנן קמ"ל מתני' "הבן גולה ע"י האב". שאע"פ שהורג אביו גולה (דשגגת סייף ניתנה לכפרה) והוי דומיא דרישא ("האב גולה ע"י הבן", אע"פ שהוא בנו (ראה לעיל הע' 1), ובמלאכת שלמה", כתב, דקמ"ל שדוקא הורגו לאב גולה, משא"כ בעשה בו חבורה.

שוב אין לנו פסוק לחזק הסברא החיצונה, ומעתה, שגגת חנק ג"כ ניתנה לכפרה¹¹.

ואילו לפי מה שנקטנו לעיל, כי החידוש לר"ש שאף על שגגת סייף אינו גולה, אבל מה שאינו גולה על שגגת חנק ל"צ קרא, הרי מעתה, שהפסוק "מכה אביו" נדרש למעט עושה חבורה באביו, הדר דינא לר"ש שההורג אביו גולה על שגגת הסייף, וזה"ש הר"ח דלפי האוקימתא של רבא "כשהרגו הבן לאביו דברי הכל גולה"¹². ונפק"מ בין שתי דרכי ההסבר בשיטת הר"ח, כאשר חיובו הוא על שגגת חנק בלבד ולא על ההריגה.

ג. דרשת הספרי וזמא

עה"פ "מכה נפש בשגגה" דרשו בס"ז (מסעי פ"א): "בשגגה - פרט למכה בשבת.

יכול שאני מרבה מכה אביו בחול, אמר בשגגה - פרט למכה אביו בחול",

ופירש ה"זית רענן" (בהערות ליל"ש, שם) שמ"ש "מכה" היינו חובל שאע"פ שחייב מיתה במזיד, אינו גולה בשוגג. לפ"ז המיעוט, שמכה בשבת אינו גולה, ללמד יצא

בעינה עומדת, ורק האוקימתא של רב כהנא נדחתה ע"י רבא. וכך הבין הריטב"א, בפירושו: "דאע"ג דאמרינן לעיל דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה [וא"כ מה צריך קרא למעוטי חובל באביו,⁹ הלא שגגת חנק היא] ה"מ לר"ש דסבר שחנק חמור ואין למדין חמור מקל, אבל לרבנן דסבירא להו דסייף חמור, כיון דסייף חמור יש כפרה לשגגתו בגלות, כ"ש חנק הקל", ר"ל, דלר"ש לא בעינן קרא למעוטי חובל באביו, משא"כ לרבנן. ונראה כי ה"כל שכן" של הריטב"א שיש כפרה לחנק הקל, לא נדחה גם לפי הקמ"ל, ולפ"ז ההורג אביו, גלותו תכפר גם על שגגת החנק הקל, וכן אם עבר על שגגת חנק בלבד¹⁰.

ואולם כפי הר"ח כתב: "ורבא אמר כשהרגו הבן לאביו דברי הכל גולה וברייאתא שעשה בו חבורה...", והנה לפי הסברו של הערול"ג (לפי האוקימתא של רב כהנא) שאיצטריך הקרא "מכה נפש" כי "אין הסברא פשוטה כל כך" (דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה) עולים דברי הר"ח כהוגן, כיון שקרא "מכה נפש" נדרש לפי רבא ל"פרט לעושה חבורה באביו".

9 לפי מש"כ לעיל (לפי האוקימתא של רב כהנא) שהמיעוט לר"ש אתיא דאינו גולה אף על שגגת הסייף, נחא ודחובל באביו, שיש בזה שגגת חנק בלבד, לא צריך קרא למיעוטי. אבל לדעת הערוך לנר", שהכתוב משמיענו הסברא [דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה], א"כ גם דחובל באביו צריך עדיין לקרא, להשמיע את עצם הסברא, ומה הקשה הריטב"א כאן על האוקימתא דרבא. ועיין באוצ"מ התלמוד אות 69 שהסביר ע"ד שכתבנו, גם לפי הערול"ג, ונראה כמש"כ.

10 אך ראה בס' "משאת המלך" (שם), שהניח בצ"ע האם המיעוט "פרט למכה אביו" אליבא דרבא, דדוקא על מכה נפש יש גלות, ולא על חובל שאין זו הכאת נפש, או דנתמעט כאן דדוקא על עון רציחה עונש גלות, ולא על עון חבלה, ולפ"ז אף בחבלה שהיא ע"י רציחה ג"כ לא יגלה, אם לא היה מתחייב גלות על הרציחה (ראה לעיל בפנים סמוך להערה 3 ה"היכי תמצוי" לכן) דהרי חיובו הוי מליאת דחבלה ולא מליאת רציחה... מיהו בספרי מבואר זאת להדיא, ואע"ג דדרשת הספרי מוסבת על מכה אביו, ולא על ההורגו, כבר כתבנו לעיל (הערה 1) דנראה דה"ה להורג אביו, עיי"ש. ובס' "אילת השחר" הניח בצ"ע "דאין ס"ד דכיון דיש בהכאת אביו עונש יותר קל מסייף לכן יכופר בגלות, וכי כל חייבי מיתות שבמזיד נתנצקו וכו' יכופר הגלות, ולי מה קשה, דלפי הס"ד הו"א שחובל באביו ג"כ בכלל הפרשה של "מכה", החייב גלות ומה לזה לכל חייבי מיתות חנק, כגון בא על אשת איש. ובהמשך שם דן הדאין אפ"ל דחובל באביו חייב גלות, הרי אין לו גואל הדם. ואולם, ב"אור שמח" (הל' רוצח פ"ו ה"יב) הוכיח מהא דהורג עבד כנעני גולה, והרי אין להם גואל הדם, שחייב גלות אינו רק משום הצלה מגואל הדם, כי אם גם משום כפרה, וה"ה לפי ההו"א שחובל באביו גולה.

11 ולפ"ז ה"ה לרבנן, כאשר יש שגגת איסור חמורה יותר מסייף, כגון ההורג בשבת, מ"מ יגלה על שגגת הסייף. ראה מה מה שכתבנו להלן סעיף ג בדרשת הספרי וזמא.

12 ולי"ק חמור מה שמובא באוצ"מ התלמוד, בשם חידושי הגר"ח (סנקביץ), אות 68, על פי הר"ח, דלר"ש שתנק מידו מסייף, מניין שניתנה שגגתו לכפרה.

מה הוסיפה דרשה זו על קודמתה, דמ"ש שגגת חנק משגגת סקילה, הלא שניהם חמורים משגגת סייף ולא ניתנו לכפרה, ודוחק לומר דהא גופא קמ"ל דשגגת חנק חמורה מסייף, ודלא כרבנן.

ד. שיטת המאירי

ו"ל המאירי (סנהדרין פדב, ד"ה ההורג): "ההורג את חברו נהרג בסייף ובאביו ואמו גם כן בסייף, לא נאמרה הכאת אב ואם בחנק אלא הכאה בלבד, אבל לא בהריגה, שלא בא להקל עליו [לדונו בחנק] אלא להחמיר עליו, וכבר ידעת שהסייף חמורה מחנק".

חדית לן רבינו, דהא דכתבה התורה מכה אביו לדונו בחנק, היינו בעשה בהם חבורה בלבד (דקיל יותר מהורג חבריו), אבל בהורג אביו אינו בכלל "מכה אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, טו). ובאמת כך נאמר בגמ' (סנהדרין פהב, ב) "אימא עד דקטיל ליה מקטל. ס"ד [בתמיה] קטל חד בסייף ואביו בחנק". אך יש לבע"ד לחלוק ולומר דע"כ לא קאמרי סברא זו, אלא לרחות ההורג דלא מתחייב על אביו כי אם בהכאת מיתה, אבל בתר דמטיק דגם בחבלה גרידא חייב, אפשר ששוב אין הבדל, וגם בהורג אביו יתחייב חנק הקל, משום חובל¹³.

ומה נעים לפ"ו מ"ש רב כהנא "לרבנן דאמרי סייף חמור מחנק, הורג אביו [כשווגג] שגגת סייף הוא" ולכאורה שפת יתר הוא, אלא בא להשמיענו שגם בהורג אביו אינו חייב כ"א שגגת סייף, כהורג כל אדם - "ושגגת סייף ניתן לכפרה"¹⁴.

שעל מיתה שמתחייבים בגין חילול שבת אין בשגגתה חיוב גלות, או משום שגגת סקילה לא ניתנה לכפרה. ואין לומר שהקמ"ל הוא שעל חבלה גרידא לא גולים, משום דאין זו מכת נפש או דאין זו מעשה רציחה ("רוצח מכה נפש בשגגה"), דא"כ ממילא נתמעט גם מכה אביו בחול, ומה צריך עוד למיעוט נוסף. ואולם כל זה אמור לגבי חובל בשבת, אבל הורג בשבת, דמצטרף לשגגת סקילה גם שגגת סייף, באמת גולה, ואף לר"ש (וכפי שהבין הר"ח (ראה לעיל, סעיף ב) שלפי האוקימתא של רבא לכונ"ע הבן גולה ע"י האב). וה"ה להורג אביו בשבת, ששלוש שגגות כרוכות בהריגה זו, שגגת סקילה בשל חילול שבת, שגגת חנק משום מכה אביו, ושגגת סייף על ההריגה, ה"ז גולה משום שגגת הסייף (ולגבי שגגת חנק, ראה לעיל, סעיף ב). ולפי זה, המיעוט "פרט למכה אביו בחול" קמ"ל כי חובל אינו בכלל גלות. ובאמת לגבי זה אין נפק"מ אם הכה אביו בשבת או בחול, והא דנקטו "בחול" נראה דהוא לאפוקי הדרשה הראשונה דמייירי בשבת.

אבל כבר השיגו על פירושו של ה"זית רענן", דמהיכי תיתי דעל שגגת שבת יגלה "וכי חלוק ממלאכה זו משאר מלאכות"¹³, ופירושו שכוונת הס"ז להורג אדם בשבת, ולכונ"ע שגגת סקילה לא ניתנה לכפרה. אלא דהורג דמ"מ ליגלי משום שגגת הסייף, דהוי בכלל "מכה נפש", קמ"ל¹⁴, והיינו לר"ש דס"ל הכי אף למסקנת הסוגיא, כשיטת הירטב"א, שהבאנו לעיל ומה שדרשו "יכול שאני מרבה מכה [הורג] אביו בחול", צ"ב

13 משאת המלך, שם. סנפירי אפרים, פ"י לספרי זוטא מאת הגרא"ז גרבו.
 14 בשיעורי ר' שמואל למס' מכות, דף ח' ע"ב, נתקשה בפירוש ד"ה לר"ש דאמר וכו' דהורג אביו חייב שתי מיתות, מדוע לא יגלה על שגגת הסייף, ומ"ש מהורג נפש בשבת, למ"ד מקלעל בחבורה חייב, דלא אמרינן דכיון דשגגת סקילה לא ניתנה לכפרה אינו גולה, ואלמלא פירש"י אפ"ל כי הורג אביו חייב משום אביו בלבד, עיי"ש. והנה מה שהניח בפשיטות שהורג בשבת גולה, הוא דלא כהס"ז. [וזה כעין מה שכתב המאירי (להלן סעיף ד) שההורג אביו לרבנן אינו בכלל פרשת מכה אביו ודינו בסייף].
 15 ונראה כי בהרג את אביו ואין לחייבו משום לתא דרציחה, חזון דינו בחנק, כדין החובל, אך אפשר דאפילו ככה"ג מיתתו בסייף, שלא יחא דינו קל יותר אילו היה הורג אדם אחר.
 16 ולפי המאירי נפל לבירא, כל השו"ט דלעיל לרבנן, מה דין הגלות לגבי שגגת החנק, שהרי כאמור, בהורג אביו אין כאן שגגת חנק כלל.

ה. ישוב "למנחת חינוך" שלא יסתור משנה ערוכה
 ואולם, לר"ש דחנק חמור מסיף, אמרינן דשגגת חנק לא ניתנה לכפרה ואינו גולה. אך מה על שגגת הסיף בענין ההריגה.¹⁸

בתבא לדינא, במה שפתחנו, התמיהה הרבתית על האיסתפקתא של ה"מנחת חינוך", שהיא לכאורה נגד משנה מפורשת. ואולם, לפי העולה מן המקובץ, אפשר ליישב האיסתפקתא עם דברי המשנה, שלא יסתרו, וכך הוא מהלך השיטה. על פי ד' המאירי שההורג אביו חייב מיתת סייף, א"כ המשנה "הבן גולה ע"י האב" היא כרבנן דאינן כאן כ"א שגגת סייף.¹⁷

בכך האיסתפקתא, האם נאמר דשגגת החנק פוטרת מן הטעם דקלב"מ¹⁹, דבמיתה אחרת דלא גלי לן קרא אפשר דפוטור, ונפקע ממנו חיוב גלות לחלוטין, או הא דפטור מן הגלות הוא משום טעמים האחרים.²⁰ ואם כי קשה להעמיס דרך יישובנו בר' המנחת חינוך וספק אם אכן נתכוון לכך, מ"מ מצאנו ה"היכי תמצוי" לאיסתפקתא, שלא תסתור משנה ערוכה.



17 ואין לומר דאכתי יש כאן שגגת חנק מחמת החבלה שבהריגה, דכיון דסריך ביה איסור רחיצה, אשר חיובו כולל גם הריגת אביו, תו אין להעמיס עליו גם את איסור החבלה שבהריגה.

18 היינו לפי שיטת רש"י והריטב"א, שגם לפי המסקנא, המחלוקת של ר"ש ורבנן האם הבן גולה ע"י האב, בעינה עומדת.

19 ויל"ע דהא גלות הוא כפרה, וכדומה לקרבן (עיי' פסחים כט, א תוד"ה רבי נחוניא היא) לא אמרינן דקלב"מ פוטרתה.

20 ראה לעיל, סעיף ב, באוקמיתא דרב כהנא.

הרב צבי חיים דישון

בגדרי האיסור דלא תחסום

ומצאתי בספר דרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א [ספי"א מתרומות בבאור הלכה] הביא דברי הרא"ש מליוניל דכתב להדיא דאף דליכא חיוב למנוע בהמה מלאכול בתרומה מ"מ ליכא לא תחסום ולא חייבה תורה אלא כל שראוי לו ליתנו לבהמתו עיי"ש וכן משמע בפירוש המאירי בד"ץ מעשר, והמבואר מדבריהם דהלימוד מדיש בא ללמדנו דישו הראוי לו, היינו דרך בדישו שראוי להבעלים ליתן לבהמתו הוא דהוזהר בלא תחסום אבל דיש שאינו ראוי ליתן לבהמתו ליכא לא תחסום.

אמנם עי' בריטב"א שם דכתב וז"ל וכיון דאסור להאכיל חסום דהיתרא זכי ליה רחמנא ולא איסורא, עיי"ש ומבואר מזה דהוא דין איסור והיינו דיש חיוב על בעל הבהמה לעכב בהמתו מלאכול תרומה וכן במע"ש ממון גבוה כתב וז"ל כר"י דאמר מעשר שני ממון גבוה הוא וכיון שכן אפילו תימא דלא בעינן דישו המיוחד לו סברא הוא דכיון דשל גבוה הוא אסור להאכילו לבהמתו מן התורה עיי"ש ועכ"פ מדבריו מבואר דזה דליכא לא תחסום הוא מדין איסור.

וצריך לומר דאף דודאי דקודם דגלי קרא היה איסור לחסום והיה חיוב חסימה דוחה האיסור שלא להניח הבהמה לאכול קדש מ"מ גלי קרא דלא נדחה.

ביאור הדין דישו שאינו שלו

אמנם לפי גירסת ש"ס שלפנינו משמע דהוא משום דישו שאינו שלו וכ"כ בתוס' דף פז: עיי"ש. וצ"ב דמזה משמע דפרה הדשה אצל אחר אינו מחויב בלא תחסום מאחר שאינו שלו ואינו מובן דע"כ לא איכעבי בש"ס [דף צ]. אלא באומר לגוי לדיש אבל ישראל בישראל משמע דלכו"ע אסור אף שהוא בשדה עכו"ם.

איתא במס' ב"מ דף צ. פרות הדשות בתרומה ומעשר אינו עובר משום לא תחסום. ואינו מבואר מהיכא ילפינן דין זה, ועי' בתוס' דנלמד מהא דדיש דומיא דהא דאיתא במס' מעילה [דף יג.] דפרה הדשה בהקדש אינו אסור משום לא תחסום משום דכתיב דישו.

א. והנה המעיין בש"ס שם יראה דיש שני אופנים באופן הלימוד מהא דדישו דלפנינו בש"ס איתא דישו שלך ולא דישו של הקדש, אמנם עי' בר"מ פ"ח ממעילה [ה"ב] וז"ל הדש בגרעיני הקדש הרי זה חוסם את הפרה שנאמר לא תחסום שור בדישו דישו הראוי לו, [ועיי"ש קרן אורה מש"כ]. נמצא דלפי גירסת שלפנינו הוי החסרון בדישו משום שאינו שלו דחסר להדש "הבעלות" על התבואה ולפי גירסת הר"מ הוי החסרון משום "דאינו ראוי לו".

ביאור הדין דאינו ראוי לו

ב. וביאר גירסת הר"מ שהוא משום שאינו ראוי יש לפרש בשני אופנים, די"ל דמאחר דאין התבואה ראוי להבהמה אסור לו להניח לבהמתו לאכול מתבואה זו ואדרבה יש לו חיוב למנוע ולכן ליכא איסור לא תחסום, והיינו דנימא דבתרומה ומעשר יש חיוב לראות שלא יאכל הבהמה מתו"מ, או דאף דליכא חיוב על הבעלים לעכב בהמתו מלאכול מ"מ מאחר שאסור לו להאכיל מזה לבהמתו מצד קדושתם לכן אין חיוב שלא תחסום, דאף דאין הדין של לא תחסום מחייבו להאכיל הבהמה בידיו וכמבואר לקמן [דף צב.]. ובלבד שלא יטול בידיו ויאכלם, מ"מ רק כמה שמותר להאכיל בידיו הוא דחייבה התורה שלא לחסום אבל מה שלא יכול להאכיל בידיו ליכא לא תחסום.

בשדה של עכו"ם

ג. ובאמת עי' בתוס' הרי"ד דכתב להוכיח מכאן דישאל הדש אצל עכו"ם אינו עובר והיינו משום דאין חיוב לא תחסום אלא במקום שאין חסרון מצד הממונות, והיינו דגדר האיסור הוא דמחויב תחוסם ליתן התבואה להבהמה ולכן רק במקום שהוא שלו הא צריך לחייבו להניח בהמתו לאכול ולא במקום שאינו שלו, ולפי"ד יוצא דאין זה דין דוקא בתרו"מ דהרי כל הדש כתבואה שאינו שלו הוא בכלל האיסור וכל החידוש בתרו"מ אינו אלא דגם תרו"מ מיקרי אינו שלו אף שיש לו בזה זכות נתינה ולאפוקי מעשר שני למ"ד ממון בעלים דמאחר דמעשר מיקרי שלו הוא ג"כ בכלל האיסור.

ד. אמנם אף דזה שיטת הרי"ד אבל עי' בריא"ז דהרבה להקשות עליו דכל המשך הסוגיא לא משמע כן ומשמע דרק בתרו"מ הוא דפטור ולא בשאר אופן שאינו שלו ועיי"ש שרעתו דודאי הדש בשדה שאינו שלו מחויב בלא תחסום ורק בתרו"מ פטור, וכן הוא שיטת הטור ושו"ע סי' של"ח עיי"ש.

ולדבריהם צ"ל דהא דהותר ליקח משל חבירו דמאחר שכל תבואה צריך דישה ואופן הדישה אסור להיות בבהמות החסומות וגם הבעלים אם היה דש היה צריך ליתן לבהמתו ולכן הותרה תבואת חבירו אצל הדש שלא לעבור בלא תחסום ורק תרו"מ הוא דאיתמעט מהא דדישו שלך ולא תבואת חבירו.

אמנם צ"ב גדר הדברים דהרי המיעוט הוא דוקא בתרו"מ וא"כ למה מיעטה התורה מכח שאינו שלך דמשמע דהחסרון אינו מצד האיסור דאף דסברי [הראשונים דפירשו באופן זה] דליכא איסור להניח בהמתו לאכול בשל הקדש ורק ליתן לו בידים אסור [וכנ"ל אות ב'] וכל החסרון הוא משום שאינו שלו וצ"ב דהרי הדש התבואה של חבירו אף שאינו שלו מחויב בלא תחסום א"כ אף בזה שהוא של תרו"מ אם כל המיעוט

הוא משום שאינו שלו למה לא יהיה כאן דין חסימה וצ"ב.

והנראה בביאור הדברים על פי מש"כ הגר"ח [בסוף פ"ח דמעילה] דחלוקים הבנת הדברים בעיקרו בין הלימוד הוא משום דישו הראוי לו או משום דישו שלך ולא משל הקדש, דאם הלימוד הוא משום דישו הראוי לו הוי דין איסור [וכמשנ"ת לעיל בזה שני דרכים] אבל אם הלימוד משום דישו שלך ולא משל הקדש אין החסרון משום איסור אלא המיעוט נאמר על הקדש עיי"ש וביאור דבריו דאם הלימוד משום דישו הראוי לו הוי החסרון בזה מצד הגברא דזה שדש את הבהמה באופן זה אינו עובר בלא תחסום מאחר דאין דיש זה ראוי ליתן לבהמה ומאחר דאין ראוי שהבהמה יאכלנו ליכא איסור בזה לחסמו [ואורכה ראוי לחוסמו שלא לאכול מה שאינו ראוי לו].

אבל להסבירים דהלימוד הוא מדישו שלו וזה הוי זה פטור מצד הרשות, והיינו דאף דאיסור חסימה הוא איסור גברא מ"מ הרי אין הגברא מחויב ליתן אלא מהתבואה הנדרשת וחיוב הדש תלוי בשייכות בעלי התבואה ונמצא דהחיוב חסימה נוצר מהדש ומהבעלים ביחד ורק באופן ששניהם שיוכם להחיוב הוא דחל החיוב, ולכן אף כתבואת חבירו חייב מאחר ששניהם שייכם להחיוב אבל בהדש תבואה של הקדש מאחר דרשות הקדש פטור מהחיוב לא חל החיוב על החוסם. וזה חידוש בדין איסור חסימה שנוצר החיוב מהדש והרשות ביחד. [ואף דגם כתבואת עכו"ם יש ג"כ איסור צ"ל דהתם אינו מופקע מהחיוב אלא דאינו חייב אבל כתבואת הקדש חל דין פטור].

ועיי"ש בגר"ח דנפק"מ מבניהם אם יכולים ללמוד פטור פועל בהקדש מפטור חוסם דאם הפטור חוסם אינו אלא מכח איסורא דגברא ואין לזה דין על הממון א"א ללמוד פועל מיניה שהרי בפועל יש דין ממון על השוכרו וכל שיש בזה דין ממון שוב ליכא חסרון מצד המעילה אבל אם הלימוד דגם דין החוסם תלוי ברשות

ומשמע דבלא הלימוד לא היה אופן של חיוב חסימה באדם אף בתלוש ואף דעיקר אכילת תלוש לא ילפינן אלא מבהמה ולמה לא היינו יכולים ללמוד בכל הדינים וע"כ דכל אחד נלמד לפי ענינו דילפינן רק אכילת תלוש מבהמה אבל הזכות ישאר זכות כפועל ולא כדין בהמה.

וכן בר"מ פי"ג מהל' שכירות [ה"ב] דחוסס פרה בין במחובר ובין בתלוש לוקה ומבואר דאפילו בתלוש דנלמד מאדם לוקה אף דחוסס באדם עצמו אינו לוקה וע"כ דלא ילפינן אלא עיקר הלימוד אבל ודאי דאפילו באכילת מחובר בבהמה הוא לפי אופני וגדרי חסימה ולא לפי אופני וגדרי אכילת פועל דילפינן מיניה.

דין חסימה באדם

ו. אמנם נראה דלפי הצד בש"ס דגם אכילת פועל יש בו משום לא תחסום ורצו ללמוד ק"ו משור ודאי דמכח הק"ו היה חל דין איסור על הפועל דמאתר דילפינן דהאיסור מסתברא דא"א ללמוד איסור אלא מה דמצינו ולפי ההו"א היה בפועל גם דין איסור חוץ מזכות ממון אלא דלמסקנא נתמעט מהא דבנפשך דאם חסמת פטור [ונראה דלפי ר' אלעזר חסמא דיליף מכנפושך לימוד אחר מסתברא דיש בפועל גם איסור חסימה חוץ מדין ממון].

ולפי"ז יש ליישב דברי רש"י שם [דף פח:]: בהא דנסתפקו בש"ס אם יש אסור חסימה באדם כתב ונפק"מ בקצץ לו שלא יאכל וצ"ע דהרי ש"ס ארוך הוא [ברף צב:]: דיכול לקוץ בפועל שלא לאכול ודברי רש"י הוא לכאורה להיפוך מהמבואר בש"ס.

ז. ולהנ"ל מבואר דודאי למסקנת הש"ס דליכא איסור חסימה בפועל ולא נלמד האיטור חסימה מבהמה לא הוי חסימה באדם מדין איסור ואינו אלא דין ממון שלא שייכא בקצץ. אבל להו"א דנלמד האיטור מק"ו מבהמה היה כוזה גם דין איסור כמו בהמה ואם היה כוזה דין איסור היה אסור גם בקצץ, וכמו באכילת בהמה דלא שייך

הנידשת ולא רק בגבוא והיינו דין בהמון ולכן גם פועל יכולים ללמוד מיניה ע"כ, ובאמת עי"ש בסוגין דמעילה דיש שני גרסות אם דישו הכתיב בלא תחסום ילפינן מיניה נמי לפועל או לא עי"ש.

שיטת התוס' בזה

ה. והנה עי' בתוס' דנראה יש סתירה בדבריהם דבתוס' [דף צב.] כתחלת הסוגיא כתבו דטעמו משום דכתיב דישו דמשמע הראוי לו ומעשר ממון גבוה הוא ותרומה נמי לישראל איסור ליתן לפני בהמתו, וגו' והביא הא דנדרש במעילה מדישו ולא של הקדש משמע דפירש כפירוש הר"מ שהוא משום דישו הראוי ואילו בתד"ה כאן כתבו דהוא דין מדישו שלו ולא של רעך וצ"ע [ועי' ברעק"א בתשובת החדשות [ליו"ד סי' י"ג] שעמד בזה.

ואפשר דאף דבתחלת הסוגיא פירשו שהו"א משום דישו הראוי לו אבל מאחר דבהמשך הסוגיא חילקו בש"ס בין אם מע"ש ממון גבוה הוא או ממון הדיוט ולגבי האיטור שבו ליכא שום נפק"מ וע"כ דבחלוק הענין הבעלות א"כ בהכרח דהוא מדין דישו שלך ולא מדין דישו הראוי לו.

ולמהמבואר נמצא דאכילת פועל הוא זכותי ממון לכו"ע ואכילת בהמה בשעת דישה יש לומר דהוא רק דין איסור [וזה לפי גירסת הר"מ דישו הראוי לן] וי"ל דהוא גם דין שנקבע בהמון וזה אם גרסינן דישו שלך.

והנה אכילת פועל נאמר במחובר ואכילת בהמה נאמר בתלוש אלא דמבואר בש"ס [דף פט.] דילפינן דין של תלוש באדם מבהמה וכן ילפינן דין שור במחובר מאדם וי"ל דאם דין תלוש באדם יש לו הגדרים של שור וכן להיפוך או אינו אלא אופן הלימוד אבל ודאי מאחר שכל אחד חלוק בגדריו נלמד כל אחד לאופן שלו.

ולכאורה יש להביא ראיה מהכא דדין בסוגיא לעיל [דף פח:]: אם אפשר ללמוד שיהיה אסור חסימה באדם מק"ו משור

מאיסור חסימה ורק ממלקות הוא דנתמעטו ולכן חיוב ממון נשאר עיי"ש [וכן משמע בריטב"א בשטמ"ק בסוגין עיי"ש].

ולפי"ד צ"ל דגם לפני המיעוט מכנפשך לא היה נידון של איסור באופן קציצה דאם לפני המיעוט היה איסור חסימה בקציצה גם לאחר המיעוט היה איסור בקציצה דהרי מבואר בהנ"ל דכל המיעוט מאיסור חסימה אינו אלא ממלקות וא"כ גם לאחר המיעוט יהיה איסור קציצה מכנפשך והרי מבואר להרי"א במשנה דלקמן [רף צג]. דמותו לקצוץ וע"כ דלפי שיטה זו מעולם לא עלה להסתפק אם יש דין של חסימה דקציצה והיינו מאחר שנעשה מדעתו ליכא שום איסור בזה וא"כ כמו כן נדון איפכא דמאחר דמבואר מרש"י דלמסקנא ליכא שום ק"ו אף לענין איסור וע"כ דבעבר וחסם באמת אינו משלם ליכא שום לימוד מחסימה.

ובאמת עיי בפירוש החוקוני עה"ת בפרשת לא תחסום דכתב להוכיח מרש"י בפירושו עה"ת דגם בעבר וחסם לפועל אינו משלם ועיי"ש דנתמעט לגמרי מהא דלא תחסום עיי"ש וזה כנ"ל בשיטת רש"י דאכילת פועל נתמעט לגמרי מדין חסימה ודו"ק.

קציצה, אבל למסקנת הש"ס דממעטינן אכילת פועל מאיסור חסימה דבהמה ונמצא דכל דאינו אלא דין ממון באמת מותר לקצץ מאחר שאינו שלא לדין ממון.

ח. ובוה יש מקום ליישב קשיות המל"מ והשעה"מ ב"פ מהל' מאכלות אסורות על עיקר נידון הש"ס לאיסור חסימה באדם מק"ו דבהמה דמאי נפק"מ מהק"ו דהרי גם בלי הק"ו יש חיוב ליתן לפועל וליכא נפק"מ למלקות אפילו אם ידרוש הק"ו דהרי אין עונשים מן הדין, עיי"ש מש"כ.

ולפי הנ"ל נפק"מ לאסור על ידי קציצה דעל ידי הק"ו נתחדש לנו דאסור אפילו בקציצה מאחר דיש צערא בשעתא ומאחר דבהמה לא מהני קציצה ע"כ הו"א דנלמד אדם מיניה דהרי יש לנו ק"ו לאיסור ודו"ק.

שיטת הרמ"ה

ט. וכל זה לשיטת רש"י דלמסקנא דלא ילפינן ק"ו נתמעט לגמרי אכילת פועל מפרשת חסימה אמנם עיי בטור [ריש סימן של"ז] דהביא דשיטת הרמ"ה דחוסם פועל צריך לשלם לו דמי אכילתו ועיי בב"ח דטעם הדבר משום נלמד מק"ו מחסימת בהמה דבעבר וחסם צריך לשלם לו וכמבואר [לקמן דף צא]. ואף דמכנפשך ממעטינן שלא נילף מק"ו, מ"מ לא נתמעט לגמרי



נמע מרבילו

בענין נאמנות בערכאות

ב. בגיטין דף י ע"ב מתני' כל השטרות העולין בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהן עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים ר"ש אומר אף אלו כשרים לא הזכירו אלא בזמן שנעשו בהדיוט.

גמ' קפסיק ותני ל"ש מכר ל"ש מתנה בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראייה בעלמא הוא דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעין נפשייהו וכתבין ליה שטרא. אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא. אמר שמואל דינא דמלכותא דינא. אב"א תני חוץ מגיטי נשים.

ונחלקו הראשונים בביאור הסוגי' תוס' לעיל דף ט' ע"ב ד"ה אע"פ כתב בזה"ל אבל עכו"ם דלאו אחיו הוא פשיטא דפסול וכיון דלאו בני עדות נינהו היה ראוי אפי' כל השטרות העולין בערכאות של עכו"ם לפסול מן התורה אפי' אותם העומדים לראיה אלא תקנתא דרבנן הוא היכא דקים לן כסהדותיהו שהוא אמת דלא מרעי נפשייהו. ומ"מ בשטר מתנה קאמר לקמן דחספא בעלמא אע"ג דקים לן דקושטא קאמר משום דהרי אין כאן שטר.

ובדף י' ע"ב ד"ה חספא בעלמא כתבו התוס' ואורי' דכי היכי דפסלינן בבט אף בעידי מסירה שמות מובהקין ה"נ פסלינן בשטר מתנה ולא תיקנו חכמים להאמינם אלא בשטרי מלוה ומכר שהן לראיה.

נראה מפירושם דה"ק בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה וכו' דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעין נפשייהו. ומשור"ה תיקנו חכמים להאמינם בשטרי ראייה אע"ג דמן התורה אין להם שום נאמנות ושטר זה אינו שטר מה"ת מ"מ תיקנו חכמים להאמינם ולסמוך עליהם כיון דלא מרעי נפשייהו כדרך שסומכים על

א. הרמ"א בחו"מ סי' ס"ח ס"א פסק וז"ל וי"א דסתם ערכאות לא מקבלי שוחדא וכיון שנעשה בפניהם גובין אפי' ממשעבדי אפי' בלא עידי מסירה ישראל, ואפי' אין השופט חתום לקיים העדים אלא כל שנעשה בפני הערכאות לא מרעי נפשייהו לשקורי ואפי' נפק קלא עלייהו דמקבלי שוחדא להטות משפט מ"מ בעדות שקר לא מרעי נפשייהו, וא"צ שיהא כתוב בו שראו נתינת המעות, אלא שאנו סומכין שראו בודאי. ואין חילוק בין חתום עליו עד אחד עכו"ם או שנים כל שנעשה לפני השופט אבל אם כתב סופר הממונה מפי השופט שלא בפני השופט אינו כלום, מיהו במקום שיש דינא דמלכותא להכשיר שטר שנעשה ע"י סופר המלך כשר. ע"כ.

וכן מבואר בתשובת הרשב"א נראה דלא בעינן ב' עדים חתומים בשטר ערכאות. דבסי' תתקפ"ב כתב וז"ל דהא דשנינו דשטר העולה בערכאות של גויים כשר ואף לגבות ממשעבדי דלא דוקא באפי תרי אלא אפי' באפי חד. ושטר העולה בערכאות קי"ל דמגבינן ביה ואפי' ממשעבדי. ול"ש חתום עליו חד או תרי, ובמקומות אלו שהערכי מעמיד נער במקומו שאינו יודע בכתוב ואעפ"כ מקיים אותו שטר שכתב הנער לא חיישינן ליה דסמכינן אחוקה דלא מרעי נפשייהו ולא הוה מקיים ליה אי לאו דקים ליה ביה דלא הוי משקר וכן אפי' כתב הנער והערכי חתם על ידו. שהרי מה שהכשירו לא מדינא דערות הכשירו אלא משום דחוקה לא משקרי ולא מרעי נפשייהו גם כאן ע"י הנער כשר דודאי ירצו לאמתת הענין. ועוד שהנער אימת ארוניו עליו. ע"כ.

אמנם נראה דדבר זה תלוי לכאורה במחלוקת ראשונים בביאור הגמ' דגיטין דף י' ע"ב. וכדלהלן.

שנעשה בפניהם נאמנים הם אבל בדבר שצריך לסמוך שיעשה אין סומכין עליהם דבר שבעל פה הוא ומרעי נפשיהו. וזה ג"כ הטעם דלא מהני בהם עידי מסירה דדבר שבע"פ הוא שצריכים להאמינם בע"פ ואינם כותבים בשטר אע"פ שרואים כל מעשה הקנין. [ועי' בנתיח"מ סי' ס"ח סק"ח מש"כ בזה].

וה"ק בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו הוא דקנה ושטרא ראיא בעלמא הוא ולכן מהני עדותן על השטר דוקא שהיה בפניהם. אלא מתנה במאי קא קני לאו בהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא שהרי לא ראו מעשה הקנין.

ד. המרדכי בסי' שכ"ד והגהות אשרי על הרא"ש סי' י' מביא מספר התרומה בשם רבינו יקיר שהקשה מ"ש משה ואהרן (קרוכים) שפסולין מה"ת ואינם יכולים לחתום על השטרות מערכאות דעכו"ם שכשרים להעיד על השטרות ומתוך דפסול עכו"ם אינו פסול בגופו אלא משום שעכו"ם בחזקת משקר הוא ואי אפשר לסמוך עליו אבל אם יודע לנו שזה העכו"ם אינו משקר כשר הוא לעדות מן התורה ולכן בערכאות שמתירא העכו"ם לשקר נאמנים הם שם לעדות מן התורה. משא"כ משה ואהרן פסולים בגופם שהרי אין לך יותר אינו משקר משה ואהרן ואעפ"כ פסולים הם מה"ת גזה"כ.

הנה התוס' בב"ק דף פ"ח כתבו ורש"י פירש בפ"ק דגיטין (דף י"א.) גבי שטרות העולין בערכאות של נכרים כשרים להעיד מן התורה ושמעתין לא מוכחא הכי.

והקצוה"ח סי' ס"ח סק"א, כ' דלכאורה צ"ב לפי"ז אמאי אינם כשרים במתנה ושטרייהו חספא בעלמא הוא ומפרש דה"פ כיון דעכו"ם אינם יכולים לקנות בשטר כדאיתא בתוס' ב"ב דף נ"ד: וא"כ אינם בתורת שטר וכיון דלאו בתורת שטר נינהו אינם יכולים לחתום על השטר ולאשווי שטרא. [ולפי"ז מפרש ג"כ מש"כ רש"י דף

החזקה שמוציאין ממון ע"פ חזקה בכל מקום ובכל התורה כולה סמכין אחזקה. משא"כ בשטר מתנה דבחזקה בעלמא לא משוינן שטרא דאף בשטר ראיא אין לשטר תוקף, אלא משום החזקה מוציאין אבל הכא דבחזקה לא סגי אלא בשטר ושטרא דהכא חספא בעלמא הוא.

ג. אולם מתוס' הרא"ש נראה דהא דעכו"ם מהני בשטר משום דאשווה רבנן עדותן לעדות גמור מדרבנן. וז"ל התוס' הרא"ש ד"ה האי שטרא, אע"פ שידוע לנו ע"י ערכאות שבא שטר זה מיד הנותן ליד המקבל דכי היכי דגבי שטר מכר לא הוה מרעי נפשיהו וכתבי שטרא אי לאו ריהיב זוזי קמייהו ה"נ גבי שטר מתנה אי לאו ידידי ודאי שנתנו לו לא הוה כתבי שטרא, אפ"ה חספא בעלמא הוא כי מה"ת אין עדותן מועלת אלא שחכמים האמינום "והכשירו עדותן" בשטרי מלוה ומכר במקום שהדבר שנעשה בפניהם הוא אמת ומקיים, ואין אנו צריכים לעדותן אלא לפרסם הדבר ולהודיע שהוא אמת כגון שטרי מלוה ומכר שחותמים לראייה אחר שנגמר הדבר אבל בדבר שהקנין נגמר על ידם לא האמינום חכמים הלכך חשיב האי שטרא כחספא בעלמא כאילו לא נחתם בו שום אדם כי בשעה שחתמו עריין השטר ביד הנותן ולא שייך למימר בהא לא מרעי נפשיהו. עכ"ל.

וכן הרא"ש בפסקים מבואר דס"ל דנאמנות עכו"ם הוא כעדות מדרבנן שאשוו חכמים עדותן לעדות גמורה דכתב אע"ג דקנין סודר לא מהני בדיני עכו"ם, כיון שבעלי הדבר ישראלים הם מהני "עדותן", דכל מילי דאתעביד קמייהו לא מרעי נפשיהו לאסהודי שקרא.

נראה מדבריהם דהא דעכו"ם נאמנים הוא משום שהם עדים גמורים מדרבנן ולכך הוקשה להתוס' הרא"ש אמאי לא מהני בשטר מכר ומתנה, ומפרש כי בשעה שחתמו עדיין השטר ביד הנותן ולא שייך למימר בהא לא מרעי נפשיהו, היינו דוק בדבר

עליהו קא סמכינין אלא אאומן לא מרעי אומנותיה אך לא יהיו נאמנים לחתום על שטר קנין דבעינן עדים לאשווי שטרא שיבואר להן בעו"ה].

ודברי הגמ' מבוארים היטיב לפי"ז דבשלמא שטר ראה דלא בעינן לשטר אפשר לסמוך על החזקה דאומן לא מרעי אומנותיה, אלא בשטר קנין דבעינן עדים לאשווי שטרא ובחזקה לא הוה שטרא ומשני שמואל דינא דמלכותא דינא ומשו"ה הוה קנין שהם גורו לקנות בשטר כזה. (מדאורייתא או מדרבנן תלוי במחלוקת ראשונים).

ו. ולכאורה פליגי הני פירושא בהא שפסק הרמ"א דלעיל (לבד מה שנחלקו בעדות עכו"ם מן התורה או מדרבנן) דתוס' שסבר שעדות עכו"ם הוא כעין חזקה דהכי הוי עובדא לא בעינן לפי"ז שנים דאפי' על אחד סמכינן אחזקה. וכן לפמ"ש האחרונים (לכאורה משמע הכי ממהרי"ק) שתירצו על רבינו יקיר דנאמנים עכו"ם משום אומן לא מרעי אומנותיה אף בחד נאמן. ובאמת מלשון הרשב"א שהוא ג"כ סבר דסגי בחד מדוייק כן, שכתב "שהרי מה שהכשירו לא מדינא דעות וכשירו אלא משום דחזקה לא משקרי ולא מרעי נפשייהו". אולם להתוס' הרא"ש דסבר שעדות העכו"ם האמינים חכמים כעדות מה"ת כיון דאשוניהו רבנן לכל דיני עדות אשוניהו ועדות בשנים הוא. וכן כתב המאירי דבעינן תרי (ולא מצאתי לדוייק במאירי איך הוא סובר כרש"י או כתוס' הרא"ש) וז"ל גדולי המפרשים כתבו שהשטרות הנעשות ככתיבאות שלנו דינן כנעשות בערכאות ודינן בהם כשטר הנעשה בערכאות בכל הרכים שהזכרנו ואף הם עשו בה מעשה בנרבונא. ומ"מ יש לפקפק בה שאע"פ שאין בהם שום חשד מכל מקום אין שני עדים חתומים בשטר הם, ולא סמכה תורה להוציא ממון ע"פ עד אחד אפי' היה שקול כרבו של עולם, ומ"מ אם יש בה שני עדים חתומים ודאי כשר עכ"ל, הרי מוכח כאן דלא כמ"ש הרשב"א בתשובה ופסק כן

ט': ד"ה חוץ מגיטי נשים וז"ל דלאו בני כריתות נינהו הואיל ולא שייכי בתורת גיטין וקדושין. אבל על הדינין נצטוו בני נח וכן שחרורי עבדים דבכל פסולא דאורייתא שוה גט אשה לשחרור דגמרינן לה לה, ע"כ דלכאורה צ"ב מש"כ רש"י אבל על הדינין נצטוו בני נח, ולפי מה שפירש אתי ליה שפיר וה"פ בגט אשה עכו"ם פסולים משום דלאו בני כריתות הם ואינם יכולים לחתום על הגט, ומה שנאמנים על השטרות (למסקנת הגמ') דלאו בני שטרות נינהו משום דעל הדינים נצטוו בני נח דהיינו שיכולים לקבוע להם דינים ויש להם תוקף משום דינא דמלכותא דינא וא"כ נעשו בני שטרות ונאמנים בחתימתם על השטר משא"כ בגט אשה ושחרור דלא שייך בזה דינא דמלכותא דינא דדיני תורה הם לגמרי וזהו כוונת רש"י דלאו בני כריתות וכו' ולכן על השטר שחרור וגט אינם נאמנים. אבל על הדינים וכו' ולכן נאמנים הם בשאר שטרות ושחרור יליף מגט אשה מלה לה].

ומבואר היטב פי' הגמ' בשלמא מכו וכו' ושטרא ראה בעלמא הוא ולא בעינן שטרא ולכן נאמנים הם אבל מתנה במאי קאי קני לה לאו בהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא דהרי היכא דבעינן שטרא לאו בר אשווי שטרא הם. ומשני אמר שמואל דינא דמלכותא דינא ומשו"ה מהני התימותיהם דבר שטרא נינהו.

ה. ובאחרונים מצינו שתירצו על קושית רבינו יקיר מ"ש קרובים מעכו"ם, דמשה ואהרן גויה"כ הוא מן התורה שאין לסמוך על אשיותם של קרובים בין כפיהם בין בחתימתם אם העדות נתקבל בכל אופן שהוא ע"י קרובים אינם נאמנים. משא"כ כנאמנות דעכו"ם שאנו סומכין עליהם אין זה כי אם שסומכין על מקום הערכאות שידוע לכל שאינם משקרים, והוה דומיא להא דסומכין על אומן דלא מרעי אומנותיה, ועל חזקה אפשר לסמוך מן התורה וזהו נאמנות דעכו"ם [ולפי פי' זה קרובים שיבואו ויעידו בערכאות יהא כשר דלאו

דהרי נכללים הם כפרשת עדות וכנ"ל ודין קרובה שלהם הוא מן התורה כדמשמע ביבמות דאית בהו קרובה מדאורייתא מפסוק על כן יעזוב איש וגו' ואף להתוס' הרא"ש נמי פסולים מדרבנן דשוויניהו רבנן עדותן כעדות דאורייתא ומה"ת פסולים הם להעיד.

אמנם לא מצינו נדון זה מפורש בפוסקים ואפשר משום דרק בעריות שייך קרובה בעכו"ם דאיכא מקרא כתוב ביבמות אבל בעדות ליכא דין קרובים בעכו"ם. ויל"ע.

הרמ"א. ומכ"ש דרש"י סבר דבעינן תרי שהרי עדותן נלמדת מפרשת עדות שבתורה באופן שאינם משקרים.

ז. ועוד נראה נפק"מ אם קרובים דעכו"ם (כאופן השייך קרובה כגון אחים מן האם דמצינו לענין עריות דאסורים דמקרי קרובים ומסתברא דה"נ מיקרי קרובים בכל מקום) כשרים לעדות דערכאות. ופי' התו' וכן לפי האחרונים (המהרי"ק) נאמנים אפי' קרובים כי היכי דלא בעינן תרי לא בעינן כשרים לעדות דאין זה עדות אלא חזקה ולפי' רש"י דעדותן עדות גמורה מן התורה פסולים הם



שלום מרדכי וגשל

בסוגיא דבכור שאמר איני נוטל ואיני נותן

הכונה היא שיכול לסלק עצמו ולא ליטול פי שנים בחובות שחייבים לאביו וממילא לא יתחייב נמי לתת פי שניים לבע"ח דאביו, והדברים תמוהין ביותר, וכן הביא באמת ברשב"ם (ד"ה ואם אמר), וז"ל: ויש מפרשין ואם אמר איני נוטל בשט"ח שיש לאבי על אחרים פי שנים וגם איני נותן בשט"ח היוצא עליו פי שנים רשאי, ושיבוש גמור הוא שהרי השטר היוצא על אביהן אינו דין לגבות משטר שיש לאביהן על אחרים דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח אלא ממקצועי הוא דקגבי הלכך אע"ג שמחל חלק בכורה מן השטרות של אביו כיון דבקרקעות הוא נוטל פי שנים חייב להחזיר למלוה פי שנים, עכ"ל, וצ"ב בדעת היש מפרשים (ולכאורה זוהי גם כונת ר"ג), וגם דנמצא לשיטתם דגם פשוט שמסלק עצמו ואינו נוטל בשטרות שיש לאביו על אחרים, גם לא יתן למלוה דאביו כלום אף דנטל בירושתו קרקעות אביו שמושעבדים לבע"ח.

ג. ואולי י"ל דהנה בגמרא ילפינן להאי הלכתא דיכול הבכור לומר איני נוטל ואינו נותן מקרא ד"לתת", והרשב"ם נתקשה באמת לפירושו דאם מסלק עצמו מכל חלק הבכורה פשיטא שגם אינו נותן פי שנים בחוב, ומאי בעינן לקרא, סבירא הוא, והני ראשונים ס"ל דחידוש התורה מיוחד הוא שאם הפקיע הבכור חלק הבכורה שלו משעבודי השטרות לזכותו ממילא נפטר גם משעבודי שטרות לחובתו ושוב אין בעל השטר יכול להוציא ממנו פי שנים אף שנטל בקרקעות פי שנים, וזהו דין מיוחד שנתחדש בחלק בכור, אבל ודאי בחלק פשוט אף שמסתלק ואינו נוטל בשטרות שפיר חייב לבע"ח כיון דנטל קרקעות המשועבדות לו. (ויל"ע מה יהא הדין כלא ירשו שט"ח כלל לזכותם אם יכול הבכור להסתלק ולא לשלם

א. ב"ב דף קכ"ד ע"א, מני רבי היא דתניא אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן, רבי אומר אומר אני בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן וכו' ירשו שטר חוב בכור נוטל פי שנים יצא עליהן שטר חוב בכור נותן פי שנים, ואם אמר איני נותן ואינו נוטל רשאי וכו' ורבי נמי הא כתיב לתת לו ההוא שאם אומר איני נוטל ואיני נותן רשאי, ופירש הרשב"ם ירשו שטר חוב, היינו מלוה בשטר בכור נוטל פי שנים דכיון דמוחזק בשטר ועל פי השטר גובין את המלוה הרי הוא כאילו השטר השביח דהיינו הנכסים ששבחו ממילא, ומיהו אליבא דרבנן אינו נוטל פי שנים ומסקנא דמילתיה דרבי היא וכו'. יצא עליהן שטר חוב, שחייב אביהם לאחריהם, מילתא באנפי נפשה היא ודברי הכל ואפי' בלא ירשו שט"ח מיירי בכור נותן פי שנים, כי היכי דנוטל פי שנים שאותן נכסים שנתעבדו כולן למלוה. ואם אמר איני נוטל, פי שנים מכל ירושת אבי שהריני מוחל חלק בכורה ואטול חלק כפשוט ולפיכך לא אשלם למלוה פי שנים אלא כנגד מה שאני נוטל רשאי וכו'.

ב. ומבואר דלהרשב"ם הא דנותן הבכור פי שנים לבע"ח הוא משום דירש הנכסים המושעבדים לו פי שנים, ולכן נותן מהם פי שנים משאר אחיו, ולכן אם לא נטל אלא כפשוט נותן כפשוט. אמנם הנה ברבנו גרשום כתב וז"ל: ירשו שט"ח, שהיה אחד חייב לאביהן, בכור נוטל פי שנים וכו' והואיל דנוטל פי שנים בשט"ח, פורע נמי פי שנים בחוב שמתחייב אביו בשטר. עכ"ל. ומבואר בדבריו דסיבת חיובו לפרוע פי שנים בחוב אביו הוא משום דנוטל פי שנים בחובות שחייבים לאביו, ולפי"ז לכאורה הא דאמרין דיכול לומר איני נוטל ואיני נותן

סופר (חז"מ סימן קמ"ט) דבנידון שירשו שני אחים סך מאה ועשרים ששים מוחזק וששים ראוי, ויצא עליהם שט"ח של ששים, דהחוב מחלק לפי ערך הנכסים חצי מן החוב מוטל על המוחזק וחצי על הראוי, והבכור נותן עשרים מן המוחזק, וט"ו מן הראוי.

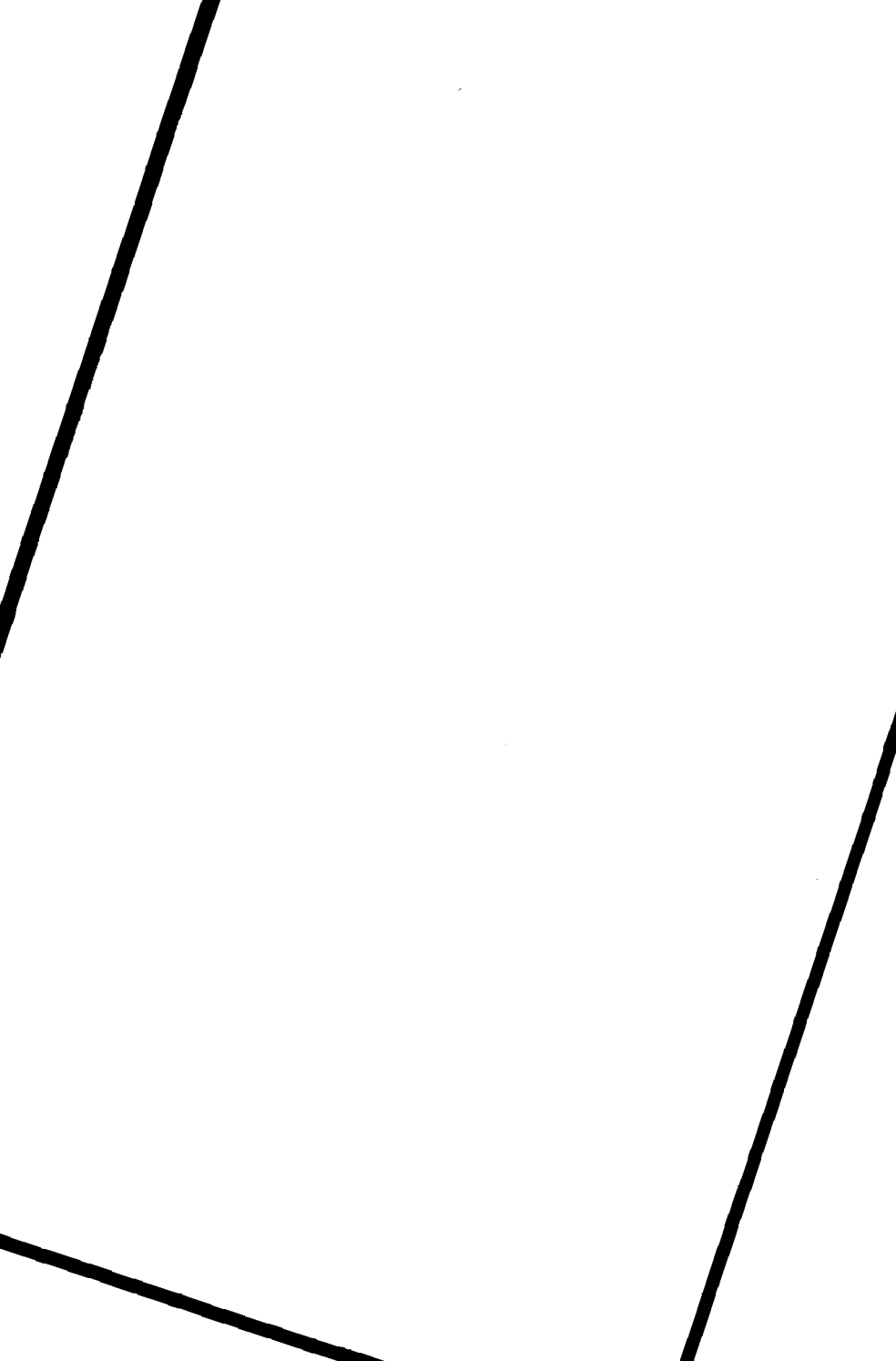
וא"כ כ"ש בנידו"ד דהרי החוב יותר מן הנכסים שבמוחזק, דהחוב הוא ארבע מאות וחמישים, והמוחזק הוא רק ג' מאות, וא"כ צריכים לכאורה לחלק החוב, והיינו דמאתים וכ"ה יטול מן המוחזק ובוה ישלם הבכור פי שנים דהיינו מאה וחמישים, והפשוט ישלם שבעים וחמש, ובחלק הראוי ישלם כ"א מאה וי"ב ומחצה, נמצא שחלק הבכור יהא פ"ו ומחצה דינרים, וחלק הפשוט ס"ב ומחצה דינרים, ואין שום סברא שישלם הבכור פי שנים בכל החוב דהיינו שלש מאות בעוד שאין נוטל פי שנים אלא בחלק המוחזק, ונמצא שמשלם פי שנים בחלק הראוי אף שקיבל בו רק חלק אחד.

ו. ואפשר לומר [ונתלבנו הדברים כריבוק חבירים בישיבת חזון נחום], דהמאירי למד דבעצם גבית הבע"ח הוא מגוף הקרקעות שמשועבדות לו, והא דנוטל מן השבח היכא שלא סגי בקרקעות הוא משום דטוען דארעאי אשבח, ונמצא דהשבח נגזר אחר הגוף, ולכן כיון דבגוף הקרקעות נטל הבכור פי שנים הרי נוטל עליו שעבוד החוב פי שנים יותר מאחיו, וא"כ אף דלמעשה עתה נוטל הבע"ח גם מן השבח כיון דלא סגי במוחזק כנגד חובו ובוה הרי לא נטל הבכור פי שנים, מ"מ כיון דנגזר בתר הגוף שפיר יכול לגבות פי שנים ככל החוב מהבכור, ולכן בציור זה ניחא ליה לבכור לומר איני נוטל פי שנים ואיני נותן פי שנים. ועדיין צ"ע.

פי שנים בשטרות לחובתו בטענה שאם היה שט"ח לזכותו לא היה נוטל, וצ"ע.

ד. והנה המאירי נתקשה ג"כ בקושיה הראשונים מאי קמ"ל הגמרא דיכול הבכור לומר איני נוטל ואיני נותן, ובמה שונה בזה מפשוט, וכתב בזה"ל: אבל הבכור אפשר שתגיע לו פסידא אם יפרע כשנים מצד הראוי והשבח שאין לו בהם בכורה, כיצד, הגע עצמך שהירושה שוה שש מאות ויש בה שלש מאות שבח ואינם אלא שני אחים הרי שאין כאן בכורה אלא בשלש מאות ונמצא חלקו מאתים, ואח"כ חולקים בשוה השלש מאות ונמצא לחלק הבכור שלש מאות וחמישים, ויצא עליהם חוב כארבע מאות וחמישים, ואם יהיה פשוט יכול לומר טול חלק בכורה ופרע פי שנים לא ישארו לו מכל ירושתו אלא חמישים דינרין, ונזח לו שלא יטול, ויחלקו בשוה ויפרעו בשוה. עכ"ל.

ה. ולפנ"ד דברי המאירי צריכים ביאור רב דהא כבר הבאנו מדברי הרשב"ם דמה שהבכור נותן לבע"ח פי שנים הוא משום דנוטל בנכסים המשועבדים לו פי שנים וא"כ כיון דבחלק השבח לא נטל פי שנים האיך יגבה ממנו פי שנים, וכן מבואר באמת באחרונים, יעוין בט"ז (אהע"ז סימן קי"ג סק"י) וז"ל: מעשה בבכור ופשוט הניח להם אביהם ירושה ראוי ומוחזק ויצא עליהם שט"ח ואמר הבכור שישלמו לב"ח מן הראוי והוא יטול ב' חלקים מן המוחזק, והפשוט אומר שישלמו לו מן המוחזק ממילא יחלקו בשוה את הראוי, וע"ז נבוכו הדיינים הדין עם מי וכו' נמצא דיכול לומר הבכור אני זכיתי בחלק בכורה ב' חלקים מן המוחזק והחצי בראוי ומוזה אני אשלם ומה שמגיע עלי לפי ערך ב' חלקים מן מה שמגיע לי מחלק המוחזק והחצי מן חלק הראוי וכו'. וכן כתב להלכה הנודע ביהודה (מהדו"ק חז"מ סימן ל"ד) ובשו"ת חתם



בירורי הלכה

הרב יעקב שלמה מוזסון

בענין מילת תינוק עם הפרשות בעיניים

וכיוצא בזה ממתנינים עד שיבריא ומיד מלין וברמ"א כ' אבל כאבו לו עיניו כאב גדול הוי כחולי שבכל הגוף ובש"ך (שם סק"ד) דה"מ כאב גדול - נראה דהיינו באופן הנתבאר סי' שכח סעיף ט' עכ"ל, ובסי' שכח סעיף ט' כ' המחבר החושש בעיניו או בעינו ויש בו ציר או שהיה שותת דם, או דמעות מחמת כאב, או שהיה בו רירא ותחלת אוכלא מחללין עליו את השבת.

א"כ בנידון שלנו שיש בעיניו ריר צריכים לדנו לחולי כל הגוף ולהמתין שבעה ימים מזמן שיבריא שמוגלה שלנו לכאורה היינו רירא המבואר בשו"ע, עי' לשון רש"י ביצה (כב) שהוא עושה ריר שמגליד תמיד.

ודעת הרופאים וכבר הוזכר במקצת מקודם שכולם אומרים פה א' ממש שאין שום סכנה למול ילד עם דלקת עיניים, וצל"ע האם אנו מתייחסים לדעתם כשהוא נגד הנקבע בשולחן ערוך.

זה ברור שאסור לשום מוהל למול ילד שיש לו צער כל שהוא, שאע"פ שאין הצער נחשב כחולי לענין הלי' שבת בסי' שכח, אבל במילה אנו חוששין שמשום קטנותו ובצירוף צער כל מילה יגיע לידי סכנה, אפילו עם צער כל שהוא, - ומקור הדין מהגאונים ומובא בכל הראשונים על מס' יבמות (עא) ובבב"י סי' רסב בשם הנמוקי", דכל תינוק

בנידון תינוקות שאחרי הלידה מפרישים מעיניהם מוגלה צהובה הנגרם לכאורה מדלקת עיניים, ולפעמים יש קצת אדמימות בעיניים כמו בדלקת עיניים, גם יש תופעה ידועה אצל מיעוט ילדים שכיס הדמעות סתום ולכן העין מפריש מוגלה, וקשה להבחין האם המוגלה המופרש הוא מדלקת עיניים או מכיס עיניים שנסתם, וגם כשבודקים במעבדה את המוגלה האם יש בו חיידקים עדיין קשה לוודא שהוא מדלקת בעיניים ולא מכיס הדמעות כיון שבכל העור של האדם קיים חיידקים שונים למיניהם א"כ א"א לבאר בצורה וודאית האם אמנם קיים דלקת בעיניים. (ולאידך לכאורה יתכן דלקת עיניים שאינו מחיידקים אלא וירלי, א"כ אפילו אין שום חיידקים במוגלה עדיין לא שללנו סופי החשש לדלקת עיניים, ואין לקבוע וודאית שהמוגלה מכיס עיניים שסתום) וכשהעין מפריש קצת מוגלה אין הרופאים מטפלים בעין עם משחות שאינו נחשב להם בכלל למחלה הטעון טיפול רפואי, ורק כשהדלקת חריפה מטפלים בו עם משחות שונות.

השאלה העולה לכל מוהל הוא - האם חייבים לחכות שבוע ימים מיום תום הפרשת המוגלה שבשו"ע הלי' מילה סי' רסב סעיף ב', שחולה אין מלין אותו עד שיבריא ואח"כ ממתנינים לו מעת שנתרפא עוד שבעה ימים. ובכאבו עיניו כאב מועט

לענין קדחת כשאני מלווה אותו איוה מחלה וכאב אחרת. ואז אין הקדחת כשלעצמו נחשב כמחלה, שקדחת הנקרא כלשונינו "חום" בדרך כלל מראה על מחלה הנמצאת בגוף כידוע, ולכן כל קדחת אפילו אין בו סכנה ממתנינים ו' ימים מחמת המחלה, אבל אם היינו בטוחים שאין שום מחלה צדדית עם הקדחת אין הקדחת כשלעצמו כשאני עם חום גבוה נחשב כמחלה ולכן מתיר המהרי"ק למולו מיד שיכריא, ורק בקדחת קשה נחשב תמיד כחולה שיש בו סכנה מחמת עצם הקדחת והיינו אישתא צמירתא המובא בגמ' ע"ז (כח:): ולפי פירוש הנ"ל, אין כ"כ נפק"מ לדינא מהמהרי"ק שמי הוא זה שיקח אחריות מליאה ולומר שאין עוד מחלה ביחד עם החום הנמוך ולכן ככל חום אפילו נמוך קשה להקל בלי להמתין ו' ימים. [המעשה שהיה, שהיה חום נמוך לחינוק וירד החום תוך זמן קצר (איני זוכר היום חצי יום או יום) והורה הפני מנחם למולו בזמנו בלי לחכות ו' ימים, ולפ"ד המהרי"ק הנ"ל אפשר להבין ההוראה, ועי' שו"ת עמק שאלה סי' ע"א שכ' במקצת כהנ"ל].

ובחזרה לענינינו יש להסתפק האם אפשר לקבל עמדת הרופאים שדלקת עיניים פ"י עיניים המפרישים מוגלה תמידית אינו בכלל מחלה, מכיון שמפורש בפוסקים שלא רק שנחשב כחולי סתם רק נחשב כחולה שיש בו סכנה שמחללין השבת.

ולענין חילול שבת כבר מקובל בישראל שכל הנוסע בשבת לבית מרקחת לקחת משחה לדלקת עיניים חילל השבת בזמיו, וכמטורף יחשב אם יתרץ עצמו שדלקת עיניים נחשב כחולה שיש בו סכנה, א"כ על כרחך נודה שכבר קיבלנו דעת רופאי זמנינו שנשתנה הטבעים לענין עיניים המפרישים מוגלה מרלקת רגילה.

ובפמ"ג סי' שכב באשל אברהם סק"ב ומשב"ז סק"ב שמכה של חלל שהיינו מהשיניים ולפנים, אפילו אם הרופא והחולה אומרים שאינו צריך שקר אומרים

שהוא מצטער בין מחמת חולי בין מחמת דבר אחר אין מוהלין אותו עד שיכריא.

ובזה אפילו יבאו כל הרופאים עם קביעת עמדה אחרת לא נתייחס להם, שהכל יפצה פיהם. כי המדובר בדבר עקרוני האם החינוק מסתכן בכל צער כל דהו בצירוף צער מילה ואי אפשר לומר נשתנו הטבעים וכדלהלן שאין שום הוכחה שנשתנה הטבעים בזה כי כל מוהל בישראל לא עשה ולא יעשה בניגוד לדין הנ"ל, וגם אם יעשו כן ולא הגיע סכנה לחינוק א"א להוכיח על כל החינוקות בעולם ממעטים, ואפשר שמיעוטא דמיעוטא נסתכנו מצער צדדי בשעת מילתם, וחז"ל חששו גם למיעוט דמיעוטא בסכנה. וזה פשוט כביעתא בכוחא.

וגם לענין ו' ימים אחרי חולי כל הגוף ברור שהדין כנ"ל שאפילו יבואו כל הרופאים ויאמרו שבחולי פלוני או פלוני אין צורך לחכות ו' ימים כי אם יומיים וכדומה אחרי שיכריא, הכל יפצה פיהם כנגד חז"ל וכמוש"כ מודם.

אבל יש לרון בעצם קביעת שם חולי - האם אפשר לקבל דעת הרופאים על דלקת עיניים שאינו חריפה שלא נחשב כחולי בכלל, אפילו לחולה שאין בו סכנה, (שגם כחולה שאין בו סכנה ממתנין ו' ימים מעת שהכריא. וכן משמע בכל הפוסקים, ומש"כ בשו"ת מהרי"ק שורש קמ"ו בענין קטן שהיה חולה שיש בו סכנה עי"ש ומובא בב"י סי' רסב, שמשמע שם שבקדחת של חולה שאין בו סכנה לא ממתנינים ו' ימים ורק בנידון של המהרי"ק שהיה חשיב"ס של קדחת כתחלה ואח"כ נתרפא קצת זמן וחזר הקדחת אבל לא של סכנה, בזה כ' המהרי"ק למנות ו' מגמר קדחת שניה. אבל בקדחת שאין בו סכנה בלי הקדמה של קדחת שיש בו סכנה אין חיוב למנות ו' ימים, - סתימת כל הפוסקים אינו כן.

ולפני הרבה שנים זכיתי לישא וליתן בדברי המהרי"ק עם כ"ק הפני מנחם ז"ע. שיש לומר שדברי המהרי"ק אמורים רק

א"כ לרינא נראה שאם אין אנו רואים ריעותא שאפשר להגדירו כחולי, אפשר להקל ולמול התינוק מיד שמתרפא הדלקת עיניים מכל וכל, ובסיכום דמשמעות הרמב"ן ורשב"א ביבמות (עא) דבכל כאב עיניים אין ממתנינים אפילו כאב של סכנה ודלא כרמ"א ביו"ד. אבל אם יש דלקת חריפה שטופל עם משחת עיניים, וגם נראה שהתינוק מצטער בכך כבר יש לנו להסס שאולי זהו החולי המובא בשולחן ערוך הנקרא רירא או ציר, ולחכות עד ז' ימים, שאע"פ שהוחזק הדבר בוודאות שאין בו משום סכנה אצל גדול, וכמוש"כ מקודם שהמחלל שבת עבור דלקת עיניים כמחלל שבת במוזר דמי, עדיין אין לנו הוכחה שאינו נחשב בזמנינו אפילו כחולה שאין בו סכנה, וגם כחולה שאין בו סכנה ממתנינים ז' ימים, (וכמוש"כ מקודם שאפילו כל הרופאים בעולם יכחישו הצורך בהמתנת ז' ימים הכל יפצה פיהם, וגם כחולה שאין בו סכנה הוא הדין והוא הטעם וכמוש"כ מקודם בסוגריים בביאור דברי המהרי"ק).

ואפילו בדלקת קטנה אין למולו כל זמן שלא הבריא, שאפילו אם נקוט כהרופאים שאינו נחשב בכלל לחולי אפילו כחולה שאין בו סכנה מכיון שהוא דלקת קטנה, עדיין לא יצאנו מחשש "מצטער מחמת דבר אחר" המבואר בגאונים, שאין מלין אותו עד שיבריא וגם בזה אפשר לצדד שאם לפי ראות המוהל לא נשאר כי אם מקצת מן המקצת מהדלקת הקטנה, אפשר כבר למולו שלא נחשב התינוק אפילו בגדר "מצטער", אבל צריך זהירות ומתינות בשיקול הדעת לפני המולו.

כי מקובל ביד חז"ל שסכנה הוא עכ"ל, א"כ לכאורה ה"ה לענין דלקת עיניים אין לנו לשמוע לרופאים, אך יש לחלק שדברי הפמ"ג אמורים לענין דבר כללי של מכה של חלל, שבוה אין אנו שומעים לרופאים לומר נשתנה הטבעים, אבל על דבר מסויים כמו דלקת עיניים שלדעתם אין זה נחשב בכלל למכה, והוא ככאב קטן בעיניים שאינו נחשב לסכנה אע"פ ששורייקי דעינא בליבא תליא וכדמפורש בגמ' יבמות (עא) ובטושו"ע. ובוה אנו אומרים נשתנה הטבעים (ובס' שמירת גוף ונפש במבוא פרק ו' מביא דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א שדברי הפמ"ג אמורים רק כשרופא א' אומר שאין בו סכנה, אבל כשכל הרופאים יחד קובעים עמדה אחת שנשתנה הטבעים מקבלים דעתם, וכ' כן לתרץ הפמ"ג מדברי המג"א סי' קעג שיש דברים בגמ' שנחשבים כסכנה ובזמנינו נשתנה הטבעים, ולפי מה שכתבנו בעזה"ת יש לחלק באופן אחר, בין קביעות כללי על כל מכה של חלל, לבין קביעות פרטי שדבר זה האמור בגמ' שהוא סכנה, כבר אינו סכנה בזמנינו).

גם יש להוסיף שברש"י ביצה (כב) מבואר שכל דין של ריר בעיניים אינו אלא "בתחילת אוכלא" פי' תחילת החולי (בלי רש"י אפשר לפרש שמלת "תחלת אוכלא" שבגמ' אינו חוזר אלא על "קידחא", אבל רש"י מפרש שחוזר על האמור מקודם) וכ"ה בשו"ע סי' שכח (והרמב"ם סתם דבריו בהל' שבת פ"ב ה"ד). א"כ כל זמן שאין לנו שום הוכחה שהריר (מוגלה) מלווה עם חולי אין לנו להחשיב הריר כחולי בעצם.

הרב שמואל רבינוביץ

פתקי תפילה ובקשה המונחים בין נרבכי "הכותל המערבי" וקברי הצדיקים האם מותר לשורפם או חובה לגוננם

גדולה של פתקים בפח האשפה, וכפי הנראה הדבר נובע מזה שבעת נקין הרחבה מידי ערב כשאוספים השומרים את הפתקים שנפלו וצוברים אותם בשקית עד להצטברות גדולה כדי לטומנם, נעלמים מידי פעם מספר שקים ומוצאים אותם במקומות שאינם ראויים, ובכך גם נגרם חילול השם. לפיכך יש לדון האם שריפת פתקאות הבקשות - היא גם הנהגה נכונה.

ב. הרה"ק בעל התניא זצ"ל כותב במכתבו הנדפס בספר "מאה שערים" עמוד 4, בדבר חשיבות הזכרת שם איש על ידי קברי צדיקים וכלשונו הקדוש שם: "להוסיף נדבות חדשות... להיות נקרא שמו בישראל בארצנו הקדושה תובכ"א, וכפרט על קברי תנאים ואמוראים זי"ע". עקב הסגולות הטמונות בהזכרת שם איש על גבי קברי הצדיקים, רבים נוהגים להניח וכן לשלוח מרחוק ומקרוב פתקאות בקשה לישועה והצלחה. ובדומה לכותל המערבי, מצוים אלפי פתקאות מעל גבי קברי הצדיקים גם בפתקאות אלו מתעוררת הבעיה שלפנינו: האם יש לגוננם או לשורפם?

ג. מסירת פתקה (קוויטל) לצדיק - הוא דבר המקובל בתנועת החסידות לשבטיה ולדרותיה. בפתקה (בקוילט) האישי - רושם את שמו ולפעמים גם שמות בני משפחתו וכן את שם אמו ושמות אמותיהם של בני משפחתו, או שם אדם - ושם אמו - הזקוק לרפואה או לישועה מיוחדת ומגישה לפני הצדיק. (ישנם מנהגים נוספים בכתיבת פתקאות לצדיקים ראה על כך בספר אוצר מנהגי חב"ד אלול תשרי עמודים תג-תח ועוד). ואכן בבתי הצדיקים מצטברים אלפים ורבבות של פתקאות בקשה (קוויטלאך).

א. רבים נוהגים להניח פתקאות בין נרבכי "הכותל המערבי" והמקומות הקדושים אשר בהם רושמים את בקשותיהם לישועה ולהצלחה כל איש לפי דרכו והבנתו. מקור לדבר זה - מובא בספרים: פדה את אברהם להר"א פלאג"י דף ס"ו טור ד' (וראה גם בספר בצל החכמה (ליובאוויטש) עמוד 45 ולקוטי שיחות חלק ז', עמוד 353).

ממה שמסופר על רבינו בעל האור החיים הקדוש שמסר לאיש אחד פתק לשומו בין נרבכי "הכותל המערבי", ובפתק רשם בעל האור החיים הקדוש "אחותי רעייתי (כינוי לשכינה הלקוח מספר "שיר השירים") אבקש ברחמים להשפיע... לפלוני בן פלוני וחתם שמו: "חיים בן עטר". לפי מסורת אחת אותו פלוני בן פלוני היה גאון ישראל החיר"א זצ"ל. המסורת מספרת שאכן עם הנחת הפתק בין נרבכי הכותל המערבי נתמלאה בקשתו של האור החיים הקדוש.

ואכן אלפים ורבבות מאחינו בני ישראל מכל החוגים והעדויות, ומכל השכבות נוהרים בהמוניהם לרחבת "הכותל המערבי", רושמים פתקי בקשה ומניחים אותם בין נרבכי הכותל המערבי לזכרון לטובה לפני ה', אשר שכינתו לא זזה משם. כך שמירי מספר חודשים מצטבר כמות גדולה של פתקאות בקשה וקיים צורך לפנותם כדי להניח מקום לפתקים של בקשות חדשות "וישן מפני חדש תוציא". נשאלת השאלה: האם פתקי בקשה הללו מותרים בשריפה באש או שמא חובה לגוננם כדין "שמות"?

יצויין שעד היום הונהג (לא ברור על ידי מי) שכל פתקי הבקשות מתפנים מאבני הכותל מידי כחצי שנה ונטמנים בגניזה. כעת עם כניסתנו לתפקידנו החדש הועלתה בעיה זו, לאחר שבאחרונה התגלתה כמות

"הכותל המערבי" הינן פתקי בקשה - פתקי תפילה אל הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו אשר שכינו חופפת על "הכותל המערבי", בהשראת השכינה במדרגה גבוהה ומיוחדת שאין כמותה בשאר המקומות, ולכן אותו פתק בקשה הופץ ל"חפץ של מצוה" ולפתק שיש בו קדושה עצמית ולכן נראה שאסור לשרפו וחובה לגוננו.

ניתן להוסיף ולהביא דימויים שונים שכתובה היא כדיבור הן לגבי "ברכת התורה" ראה שו"ע או"ח סימן מז סעיף ג' "הכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא - צריך לברך" (ברכת התורה), והן לגבי ספירת העומר וכפי שהובא בספר "כף החיים". ואם הכתיבה כדיבור לגבי לימוד התורה שנאמר בו "לא ימוש ספר התורה מפ"ך" על אחת כמה וכמה שהתפילה שהיא "עבודה שבלב" ולא "עבודה שבפה" שפתק בקשה שנרשם מתוך הלב ולא רק מתוך העט הרי שהפתק הוא חלק מהתפילה בעצמותה, כך שהפתק הוא חפץ של מצוה וחייבים לנהוג בו קדושה ולגוננו.

וראה גם ברמ"א או"ח סימן צד סעיף י'. שכתב "אם אי אפשר לו להתפלל - מכל מקום יהרהר בלב שנאמר: 'אמרו בלבבכם'. ובמשנה ברורה שם ס"ק כא' 'דאפשר דיוצא בזה בדיעבד ואין צריך לחזור ולהתפלל". כל שכן בכתיבה הנובעת מתוך הלב - ברור לנו שנידונית כתפילה.

לעומת זאת, פתקאות הבקשה הנמסרות לצדיקים החיים עמנו לאויט"א אינם אלא פתקאות בקשה הנמסרות לצדיקים כדי שהצדיקים יעזרו עבורם תחינות ותפילות פתקאות תפילה ויעניקו להם מברכותיהם הקדושות. כך שאין הפתקאות הללו בבחינת "חפץ של מצוה" ואין מניעה לשרפם באש.

ה. ועתה יש לדון באותם הפתקאות המונחות מעל גבי קברות הצדיקים, האם רינם ומשפטם שווה לאותם הפתקאות המונחים בין אבני הכותל המערבי. שהרי ידועים דברי המהר"ל המובאים במשנה

אותם פתקאות בקשה כיצד נהגו בהם הצדיקים? הנהגות שונות בין הצדיקים, יש שנהגו לשרפן באש ראה בספר דרכי חיים ושלום מונקטש סימן תתר"ע שכתב "וגם נהג לשרפן באש ובכד" "לשווין צרות ישראל..." כמו"כ ידוע שכך גם נהג הארמור"ר מליובאוויטש וצ"ל שלאחר שהיה מעיין בפתקאות הבקשה (כביטוי החבר"י פ"ג - ראשי תיבות: פדיון נפש) היה מעלה אותם באש כדי שהבקשות יעלו בלהב האש השמימה.

מאידך היו גם צדיקים שהניחו למשמרת את כל פתקאות הבקשה כך מסופר על החוון איש זצ"ל, וכך מסופר על הקדוש המקובל רבי אליהו מגרידיץ.

השאלה העומדת בפנינו האם אכן ניתן להקיש בין פתקאות הבקשה הנמסרות לצדיקים החיים עמנו לאויט"א לבין אותם פתקאות המונחים בין נרדכי "הכותל המערבי", ולפתקאות המונחות מעל גבי קברי הצדיקים, או שמא יש לחלק ביניהם ולומר אע"פ שפתקאות הבקשה המסורים לצדיקים החיים עמנו - מותר (ואולי גם כדאי) לשרפם, אולם פתקאות הבקשה המונחים בין נרדכי "הכותל המערבי" וכן פתקאות המוצבות מעל קברי הצדיקים אין ראוי ואולי אף אסור לשרפם.

ד. מיסודי האמונה אשר כל איש יהודי נתחייב להאמין, שמושג המקודש המכונה "תפילה" הוא יחודי ומיוחד אך ורק לקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. ואין ראוי להתפלל לשום אחר ואפילו לא לצדיק. ואכן פתקאות הבקשה הנמסרות או הנשלחות לידי הצדיקים החיים עמנו לאויט"א, מגמתם וכוונתם פניה לצדיק שהוא יבקש ויעזור רחמים מלפני הקדוש ברוך הוא.

ולכן לנידוניהם: פתקאות הבקשה הנמסרות לצדיקים החיים עמנו לאויט"א, אינם פתקאות תפילה בעצמותם, לעומת זאת פתקאות הבקשות המונחות בין נרדכי

קברו של עובדיה הנביא וצעקה: "ירא א- להים, כך וכך עושים ליחומך... אמר לה (עובדיה הנביא) לכי אצל אלישע.

ה. במסכת בבא מציעא דף פה ב. "אזלי אשתטחי אמערתיה אמינא מתנייתא דמר מתנינא ואתסאי", והוא מעשה שהיה באחד החכמים שהתעוור, והלך והשתטח על קברו של רבי חייא - ונתרפא.

ו. במסכת סוטה דף יד א (עפ"י גרסת עין יעקב ועוד). "אמר רבי חמא ב"ר חנינא, מפני מה נסתתרו קברו של משה מעיני בשר ודם? מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד "בית המקדש ליחרב ולהגלות את ישראל מארצם, שמו יבואו לקבורתו של משה באותה שעה ויעמדו בבכיה ויתחננו למשה, ויאמרו לו: משה רבינו ועמד עמוד בתפילה בעדנו, ועמד משה ומבטל את הגיורה, מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחיים".

ז. במדרש רבה פתיחתא איכה רבתי אות כד, שעה שנכנסו אויבים להיכל ושרפוהו... אמר הקב"ה לירמיה... "לך וקרא לאברהם ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם, שהם יודעים לבכות... מיד הלך ירמיה למערת המכפלה, ואמר לאבות העולם: עמדו שהגיע זמן שאתם מתבקשין לפני הקב"ה! אמר לו: מה היום מיומים שאני מבוקש לפני הקב"ה? אמר לו ירמיה: איני יודע. מפני שהיה מתיירא שלא יאמרו בימך היתה זאת לבנינו, הניחן ירמיה ועמד על שפת הירדן וקרא: בן עמרם! בן עמרם! עמוד הגיע זמן שאתה מבוקש לפני הקב"ה, אמר לו: מה היום מיומים שאני מבוקש לפני הקב"ה? אמר לו ירמיה: איני יודע. הניחו משה והלך אצל מלאכי השרת, שהיה מכיר אותן משעת מתן תורה, אמר להם: משרתי עליונים, כלום אתם יודעים מפני מה אני מתבקש לפני הקב"ה: אמרו לו: בן עמרם אי אתה יודע שביית המקדש חרב וישראל גלו? והיה צועק ובוכה עד שהגיע לאבות העולם, מיד אף הם קרעו בגדיהם והניחו ידיהם על ראשיהם והיו צועקים וכוזין עד שערי בית המקדש".

ברורה סימן תקפא סקכ"ז "אל ישים מגמתו נגד המתים אך יבקש מהשי"ת שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר. וראה גם בחיי אדם כלל קלח סעיף ב. שהמתפלל ומבקש מאת הצדיקים המנוחים בקברם קרוב הדבר שהיה בכלל איסור "דורש אל המתים" (דברים יח. יא). כך שלכאורה אותם פתקאות - הרי הם פתקאות תפילה להשי"ת ברומה לאותם פתקאות תפילה להשי"ת המנוחות בין נדככי הכותל המערבי - וחייבים בגיזה.

אמנם עדיין יש לדרן שגם הפתקאות המנוחות מע"ג קברי הצדיקים אינם פתקאות תפילה להשי"ת, אלא פתקאות בקשה [ולא תפילה, שהרי אין ראוי להתפלל אלא להשי"ת ולא לזולתו וכנ"ל] לצדיקים המנוחים שימליצו טוב בעדינו או שיבקשו רחמים עלינו, שהרי מצינו כמה ראיות מתוך דברי התלמוד וחז"ל שהותר לנו להשתטח על קברי הצדיקים ולבקש מהם [מהצדיקים המנוחים] שיבקשו עלינו רחמים, ולחייבת הקודש נביא כמה מראיות אלו.

א. במסכת תענית דף טז. א. "למה יוצאין לבית הקברות פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא... וחד אמר כדי שיבקשו (המתים) עלינו רחמים".

ב. במסכת תענית דף כג ב. "רבי מני בריה קא מצערי ליה רבי נשיאה אישתטח על קברא דאבוה אמר ליה (לאביו המנוח) אבא אבא הני מצערי לי" וכו'.

ג. במסכת סוטה דף לד ב. "אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

ד. בוורה חדש רות (וכ"ה בפירושו רד"ק) אמרו חכמים על הכתוב בספר מלכים ב- דא "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע" - אשה זו היתה אשת עובדיה הנביא, ו"בשעה שמת עובדיה, ומלך יהורם בא לקחת את שני ילדיו, מה עשתה? הלכה גועה וצועקת ובוכה לבית הקברות עמדה על

פונים לצדיקים שיתפללו עבורינו, וגם כתב שם "דכמה הראיות מדברי הש"ס שהביאו דיכולים להתפלל על קברי הצדיקים שיתפללו בעדינו, אפשר לפרש באופן שאין ראיה משם, אבל שוב כתב להצדיק הסוברים דיכולים להתפלל כנ"ל, דגם בלא"ה גוף התפילה שאחרים מתפללים בעד אדם אחד קשה להבין, איך תעשה רושם, וי"ל שע"י שהצדיק מצטער בצרת אחרים מרחם ד' עליהם, שאם העונש והרע מגיע גם לאחרים שאינם ראויים לעונש אז ראוי שיעשה לפניהם משהו"ד, וכמו שביאר העקידה (בפרשת ויגש), וכמו כן אמרו חזו"ל דהמתים מצטערים בצער החיים, וא"כ מהאי טעמא אם מחפלים על קברות הצדיקים שיתפללו בעדינו, אין נותן להם שררות בזה, אלא מודיע צערן להם שיצטערו עמו, ועי"ז בצערם יהיה חסוניה לו בזכותם, וע"כ אין מקום לאסור תפילה זו. ושוב הביא מספר חסידים (בסי' ת"ג) ובשאר מקומות, וגם מאמרי הש"ס דאין איסור בתפילה זו וכי נוסחת התפילה ב"מענה לשון" מקורה בזה"ק, דתפילה שימליצו לטובה עלינו ובעבורינו, ואף שכתב בתו"ד דיעות הפוסקים שפליגו בזה, דרעת מהר"ח ומהר"ל ולבוש וסיעתם ס"ל דעיקר התפילה צריך להיות נגד ד', ובשכר אמונה זו בהשראה הנצחית ובשכר ועונש, יקבל ה' את תפילתו, אבל דעת ספר חסידים זוהר. שאין שום מניעה לפנות אל נפשות הצדיקים הצרוורות בצדור החיים ולבקש מאתם שיעיתרו עבורינו רחמים וישועות. וראה גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן נג שהביא את דברי המהר"ם שיק הנ"ל, והבין מדבריו שהמהר"ם שיק לא תקע עצמו להכריע בנידון זה, ועל כל פנים אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

ובהמשך דברי המנחת יצחק שם הביא גם מתשובת מנחת אלעזר (ח"א סי' ס"ח) כתב דלא רק שאין איסור בזה, אלא אדרבה מצוה איכא, והאר"ך להוכיח מכמה מאמרי חז"ל זוה"ק עיי"ש, והובא דבריו בספר קצה

וכך יסד הפייטן בקינות לתשעה באב: "או בהלוך ירמיהו על קברי אבות, ונס עצמות חביבות, מה אתם שוככות, בניכם גלו ובתיכם חרות... געו כולם בקינים, על חסרון בנים, דובכו בקול תחנונים, פני שוכן מעונים... שובו תמימים למנוחחכם, מלא אמלא משאלותיכם".

ח. במדרש רבה בראשית פרשה יב אות יג, מובא שיעקב אבינו אמר ליוסף שעפ"י הדיבור קבר את רחל בדרך אפרת היא בית לחם שתהא לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבזוראדן "וכיון שהם הולכים בדרך הם באים ומחבקיין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים". ואף יוסף הצדיק עצמו בשעה שהורידהו מצרימה נשתטח על קברה של רחל אמו וביקש רחמים.

ט. בזוהר פרשת אחרי דף ע. מובא דבשעה שנצרך האדם לרחמים, החיים הולכים ומודיעים לנפשות הצדיקים וכוכים על קבריהם ואז (אם בני אדם שבים בתשובה וכוכים בלב שלם לפני השי"ת) כל נפשות הצדיקים מתאספות ומבקשות רחמים ומודיעות לישיני חבורן צער העולם. וכולם מבקשים רחמים על החיים והקב"ה מרחם על העולם בזכות תפילת נפשות הצדיקים.

וראה גם בספר אבן השוהם חלק ח עמוד כא שהביא שכן כתב בפירוש בזה"ק שכשמבקש מהמתים שיתפללו להשי"ת ויעזור רחמים על החיים אין בו איסור "דורש אל המתים" ושם משמע דזהו דווקא בקברי צדיקים, משום דצדיקים במיתתם - נקראים חיים!

י. אחר כל זה, היה מקום לדון, באם אין איסור לפנות אל נפשות הצדיקים אשר נשמתם בגנוי מרומים ואין בכך משום דורש אל המתים ומכא כל אותם ראיות הנ"ל, ובאמת בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן רצג דן בנידונינו, והביא גם שבכמה נוסחאות תפילות ובקשות שנתיסדו לאמרם על קברי הצדיקים מופיעים ביטויים שונים שהננו

ומשום כך בלבד אין לשרפם באש, וראה גם כמגן אברהם אר"ח סי' קנ"ד סק"ט דאם יש בהם אוכרות של שמות הקודש הרי שהשורפם עובר על איסור תורה כפי שנאמר "לא תעשון כן לה' אלוהיכם". ואם אין בהם אוכרות של שמות הקודש עכ"פ יש בשריפתן איסור דרבנן, (שו"ת עין יצחק אר"ח סימן ה). ועל כן אולי יש להשתדל לגנוז את כל פתקאות הבקשה. הן אלו המונחות בין נדבכי הכותל המערבי והן אלו המונחות ע"ג קברי הצדיקים.

ועיין מה שכתב בספר שו"ת באר שבע (מרבוחינו גדולי הפוסקים תלמיד הלבוש והסמ"ע) וז"ל "ואחר שהצעתי לפניך כל זה או תבין יראת ה' ועדת קדושים תמצא שאותן שנהגו להקל לשרוף כתבי הקודש שבלו או שנמחקו, חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו ז"ל. וטענה שלהם היא כי שריפתם זהו כבודם כי ע"י גניזה הם נורקים במקומות המטונפים. טענה רקנית היא לא שרירא ולא קיימא רק כמוך אשר תדפנו הרוח, כי אילו היו יודעים דין גניזה לא מקילין באיסור גדול כזה וכו'".

ובעמדינו בזה כראי לעורר לכל אלו הרושמים פתקאות בקשה להניחם בין נדבכי הכותל המערבי וכן בקברי הצדיקים שידקדקו לכיין שאין הכתיבה לשם תפילה אלא לשם זכרון גרידא וכל שכן שלא ירשמו מפסוקי התנ"ך ואפילו לא חצאי פסוקים וזאת מחמת שפעמים רבות הפתקים נושרים על ריצפת רחבת הכותל המערבי והפתקאות נתונות למרמס רגלי האנשים. במיוחד יש להזהיר אותם הכותבים ומניחים פתקאות על גבי קברי הצדיקים אשר על פני השדה שכל הפתקים באים לידי בזיון ברוח ובגשם. וע"כ מהראוי לכיין בשעת כתיבת והנחת הפתקאות שיהיו לזכרון גרידא ולא לשם תפילה.

המטה על המטה אפרים (סי תקפ"א צו), וכי כן משמעות המג"א (סוס"י תקע"ע) וכו' עיי"ש. וע"ע בספר סגולות ישראל (מע' ק) מכמה מקומות בזה.

עפ"י הדברים הללו המשיך המנחת יצחק שם וכתב "והנה אם נאמר דיכולין להתפלל שהצדיקים ימליצו טוב בעדינו, ומטעם שצדיקים במיתתם נקראו חיים, יש ענין גם להמנהג של הפתקאות כמו שנתנים לצדיקים חיים".

מתוך דברי המנחת יצחק עולה ברור שדין הפתקאות המונחות על גבי קברי הצדיקים דינם שווה לאותם הפתקאות הנמסרות לידיהם של הצדיקים החיים עמנו לאויט"א. ועפ"י הדברים הללו, היה לנו מקום לדין להתיר שריפתם באש וכו'".

אכן, שמא יש מקום לדרן דעיקר הלכה כדברי האוסרים לפנות ולבקש מאת נפשות הצדיקים המנוחים הצוררים בצרור החיים, כך שפתקאות הבקשה נכתבו ישירות להשי"ת מבלי שום אמצעי ומשום כן דינם כאותם פתקאות תפילה המנוחים בין נדבכי הכותל המערבי.

ובאמת לאחר ההתבוננות אין כל נפק"מ כל כך בדברי הפוסקים לענין נידונינו (בדבר איסורא או שריוחא דשריפת הפתקאות) שהרי העיקר תולה במחשבתם של כותבי הפתקאות ולא כולי עלמא דינא גמירי ודו"ק, ועל כן הדעת נוטה שמכח הספק וחסרון הידיעה של מחשבות כותבי הפתקאות מהראוי להחמיר ולדונם ככותבי הקודש ולחייבם גניזה ולאסרם כשריפה.

וזאת ועוד מתוך "כדיקה מדגמית" בעינינו ראינו שהרבה מדלת העם מתוך שגגה ותום לב רגילים לרשום בפתקי הבקשה גם שמות הקודש כדוגמת שם הוי"ה הקודש ולרוב שם אלוהים, ויש גם הרושמים פסוקים שלמים כדוגמת אנא ה' הושיעה נא, או אל נא רפא נא, וכן חצאי פסוקים ופסוקי הודיה לה',

הרב משה שלום שור

בענין הזמנה לדין

דבר אכן ניצל העשוק מידי עושקו, [דבר שכאמור לא תמיד קורה]. הרי בדרך הארוכה והקשה הצליח העושק לשוחקו עד דק. והשלאה האם יש דרך ע"פ דין התוה"ק למנוע שיהיו החוטאים נשכרים, ומאידך ראי ה' נפסדים, ושורת הדין לוקה?

א. היסוד בגמ' להזמנה לדין ג' זמנים.

אי' בגמ' מ"ק (דף ט"ז ע"א) מנלן דמשרדך שליחא דבי דינא ומזמנינן ליה לדינא וכו'. ומנלן דמשמתנין וכו'. אמר רב חסדא מתרין ביה שני וחמישי ושני. ה"מ לממונא, אבל לאפקירותא לאלתר, ע"כ הגמ'. וכ' ע"ז בחי' הר"ן (ד"ה דכתיב קראו שם) דנמצא שדרך המלכות הוא להאריך זמנם. כ"ש בישראל שדרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום, עכ"ל. וכ"כ בנימוק"י (שם דף ח' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה זימנא).

ועוד אי' בגמ' ב"ק (דף ק"ג ע"א) אמר רב חסדא קובעים זמן שני וחמישי ושני זמנא וזמנא בתר זמנא ולמחר כתבינן. ובהמשך הגמ' ה"מ גברא דאניס וליתא במתא, אבל איתתא כיון דאיתא במתא ולא אתיא, מורדת היא. וכ"פ ברי"ף.

וכרא"ש (סי' ח') אי' החילוק דגברא טריד בעבידתיה ואשה יתבא בביתיה. ולכאורה ביאור הדבר הוא דאין החילוק אם הוא בעיר או לא, אלא דאם טרוד הוא בדברים המסיחים את דעתו יש לחשוש שסופו שישכח ההזמנה. וכמו שמהאי טעמא אי' בהמשך הגמ' דאין מזמנינן הנתבע לדין ממעלי שבתא לבתר שבתא, דיתכן שבגלל טרדת ההכנה לשבת ישכח את ההזמנה. וכ' בחי' הרשב"א דבכל הזמנה והזמנה מתרים בו שוב ושוב. דהכל מחמת שמא ישכח, ויסוד כל הדבר משום דרכי נועם.

בעו"ה קיימת תופעה שכחה למדי של אינשי דלא מעלי המנצלים לרעה את הנהוג של בתי הדין להזמין לדין תורה ג' פעמים. ולמרות שיודעים הם היטב על ההזמנה כבר בפעם הראשונה, הם מתעלמים ממנה ביודעין, ואינם מופיעים לדין כנדרש עד אחר ההזמנה השלישית.

לעיתים קרובות גם אז אינם מוכנים למעשה לדין תורה. אלא שאז מעלים טענות "חדשות". כגון על חוסר יצוג של עו"ד, או שבכלל אין רצונם להתדיין בבי"ד זה, אלא דוקא בבי"ד אחר וכו' וכו'. בשיטות אלו הם משפילים מטרידים ומתישים את כוחו של התובע, וביודעין מטריחים את ביה"ד לשוא.

פעמים רבות כשהתובע יודע מראש כי כן "מנהג" הנתבע להטריד יריביו, אינו רוצה להיות מוטרד ומושפל, ובצר לו על כספו ועל כבודו אינו פונה כלל לבי"ד כד"ת, והולך להתדיין מיד בערכאות, שם בית המשפט אינו מניח זלזול בכבודו ולנהוג כן, שם המזלזל ואינו מתייחס ברצינות להזמנה נענש קשות. ובכחינת כתוא מכמר כדאי' בגמ' ב"ק (דף ק"ז ע"א). והואיל ואדם בהול על ממונו אינו משים על לבו את גודל האיסור וחילול ה' הכרוך בדבר.

אמנם במקרים שהתובע ירא שמים, פעמים רבות הוא מתיאש מראש מתביעתו, ביודעו כי הנתבע יכול להתישו ולחזור ולהתישו. ולפעמים גם כשתובע בבי"ד, אולם מיד לאחר שהנתבע מתחיל בהתשה, או לעיתים תוך מהלך הזמן הממושך של ההתשה המתמשכת, התובע מתיאש מתביעתו בביה"ד. וזה בעצם מה שרוצה הנתבע.

כידוע כל תפקידו של ביה"ד הוא להציל העשוק מידי עושקו. וא"כ גם אם בסופו של

וכיום הכל טרודים. ולכאורה כל זה נכון רק ע"פ דעת הרא"ש דדי בטירדא בעלמא.

אמנם להרמב"ם והשו"ע לשיטתם אין הדברים אמורים בטירדא סתם, אלא דוקא בטירדא גדולה של איש הנמצא מחוץ לעיר בלבד. וא"כ לכאורה הרמב"ם והשו"ע לשיטתם לא יסכימו לדברי האחרונים, כי גם אם כיום הכל טרודים, הרי אין זה טירדא להיות דוקא מחוץ לעיר באופן שאי אפשר לבוא לביה"ד.

ולכאורה יש לעיין דגם לדברי האחרונים, סו"ס אחר שנהגו להמתין ג' פעמים דשמא לא במעל לא בא לב"ד, אלא דטרוד הוא. הרי בודאי החשש גדול דכל אחד יודע דלא יחשב לסרבן עד ג' פעמים, אולי אינו טרוד כלל ועיקר, ואעפ"כ לכתחילה הוא מוזל בהזמנות הב"ד. ואמנם אעפ"כ ס"ל לאחרונים כי יש לדנונן לכף זכות, ולא לנדותו.

ושמא אפשר לומר דגם לשיטת השו"ע והרמב"ם, באמת המנהג למעשה ע"פ האחרונים מבטל ההלכה. וכמ"ש בירושלמי יבמות (פי"ב הל' א') וכ"כ הרא"ש (ב"מ פ"ז ס"א) בשם הירושלמי. וא"כ למעשה אין מחלוקת, וגם לרמב"ם והשו"ע לא יהיה בזמן הזה למעשה כל נידוי. ואמנם הא תינח שלא לנדות דלא יענש בעונש החמור של הנידוי, דהמנהג דמלמדים זכות שמא טרוד הוא וכו'.

אמנם סו"ס מאידך גיסא נחזי אנן הרי אין זה ודאי דהנתבע אכן טרוד היה, באופן שנבצר ממנו להופיע בבי"ד. ובפרט שלא מוזכר כלל בתלמוד ובראשונים דצריך הוא לטעון כי אכן כן היה שהיה טרוד. אדרבה מקום גדול לומר דאם לא בא בלי להודיע מראש על אונס, אכן לא היה שום אונס, (אמנם כבר כ' בשו"ת מהרי"ק כנה"ג והרמ"א דיש חיוב התנצלות, והו"ד לקמן באות ו') למה יענש התובע בתוחלת שוא ג' פעמים, ולא יקבל מיד כתב סירוב המתיר לו לילך לכל מקום להוציא חובו. ולכאורה די

ב. דעת הרמב"ם, השמ"ק בשם הרמ"ה, והכס"מ, הדר"שה, והיש"ש.

וכ' ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ה הל' ח') מי שלחלו לו בית הדין ולא בא מנדין אותו וכו', במה דברים אמורים כשהיה במדינה ומרד ולא בא, אבל אם היה בכפרים ויצא ונכנס קובעין לו זמן שני וחמישי וכו'. והק' בהגהות מיימוניות מדוע לא הביא הרמב"ם דין התלמוד לחלק גם בין איש לבין אשה. ות"י הכס"מ דאכן אין הדברים אמורים בדוקא, אלא באורחא דמילתא. ואין הדברים חלוקים אלא בטירדתו של כל אדם בלבד. וכן כ' ג"כ בדרישה (תו"מ סי' י"א ד"ה כתב הרמב"ם) דאין חילוק בין איש לאשה, ובטירדא תליא מילתא. וכ"כ ביים של שלמה (ב"ק פ"י סי' ט"ו).

ולכאורה אם עיקר החילוק ב"אורחא דמילתא" תליא מילתא, הרי בזמן שלנו אם נשלחה לנתבע הזמנה בכתב והיה לו שהות בדבר, ובכל זאת בחר שלא להתייצב במועד בביה"ד, וזאת בלי להודיע מראש ולהתנצל כראוי, הרי אכן במרד עושה הדבר, ואין כל חילוק בין איש לאשה וכו'. ותמיד עליו להענש מיד על מרדו.

וזאת ועוד. ע"פ הטעם שכ' הר"ן והנימוקי ש"דך המלכות" להאריך זמנם, הרי הדברים ידועים כי כיום אין "דרך המלכות" להאריך זמנם. אדרבא! דרך המלכות להקפיד ביותר על אי הופעה לדין, והרבה פעמים גזור הדבר עונשים שונים.

ג. דעת האו"ת במנהג בזמן הזה.

וכלשון הרמב"ם אי' ג"כ בשו"ע תו"מ (סי' י"א ס"א). אמנם כ' באו"ת, והו"ד בפ"ת (ס"ק א'), ובנתה"מ (ס"ק ד'), ובערוך השולחן (ס"א), דהאידיגא תמיד אין נוהגים לנדות. ואפילו לבני העיר, ואפילו לנשים, אלא עד אחר הזמנה של ג' פעמים. והטעם ע"פ הרא"ש דאין הדבר תלוי כלל באם הוא קבוע בעיר, אלא בטירדא תליא מילתא,

אולי באמת היה לנתבע רצון לבוא ואולי גם חשב באמת לבוא, אבל מחמת תנאי החיים הקשים אז, בעל כורחו חייב היה להיות בעיר רחוקה או בכפר מרוחק, ובשום אופן לא יכל למנוע הדבר. [ועי' במאמר "כבוד מלך" בהקדמת הערוך השולחן לחור"מ בתיאור קשיי הפרנסה בזמנו].

אמנם בזמן שלנו גם אם אכן היה צריך להיות במקום מרוחק בדיוק בזמן שנקבע לדיון, ובאמת לא יכל להמנע מכך בשום פנים ואופן. הרי בזמן שלנו התפתחו אמצעי התקשורת להפליא, וכידוע מעבירים זה לזה בכלי התקשורת גם דברים של מה בכך, ומי מנע ממנו שלא להודיע מיד על כך לבי"ד, ולקבל מיד כפי הנצרך לו זמן אחר. ואם בחר הנתבע שלא לעשות כן אות היא לנו כי סירוב יש כאן ולא אונס. ושמה בזמן שלנו יודו האחרונים, כי באמת שוב נשתנה הזמן שלנו מהמצב של זמן האחרונים. וכיום אין "דרך העולם" להזניח בשוגג תאריכים של הזמנה לדין, וכיום אם מוזמן לדין אינו מופיע כנדרש, הדבר נעשה ברצון ולא באונס. וא"כ גם האחרונים לשיטתם יסכימו כי בזמן שלנו עלינו לשוב לדין התלמוד והראשונים.

ד. הומנה לחתימה על ציות.

נוהגים הרבנים ובתי הדין לחייב הצדדים לחתום על שטר בוררות, קודם לכל דיון לגופו של ענין. והטעם מסברא, וכמ"ש באור החיים עה"ת (פרשת שופטים פרק ט"ו פסוק י"ח ד"ה שופטים) "וזל וטעם השוטרים אמרו בפסיקתא רבי אלעזר בן שמוע אומר אם יש שוטרים יש שופטים, אם אין שוטרים אין שופטים, ע"כ. הדברים מוכיחים שאם אין שוטרים אין חיוב מצות שופטים. ומעתה כל שידועים ישראל שהעם אינם נשמעים לשופטים, והשופטים אינם יכולים לכופם אין חיוב במינוי השופטים, ע"כ דבריו. והנלמד מדבריו דבזמן הזה כל שהצדדים מסרבים לחתום על כתב הבוררות הואיל ואין "שוטרים" (כי בלי חתימה על

לנו במנהג שלא לנדות אלא אחר ג' פעמים, דאין לנו אלא חידושו, אמנם מלן לאפוקי מדין הרמב"ם והשו"ע מליתן מיד אחר סירוב אחד היתר לתבוע חובו בכל מקום שיוכל.

וביותר יש לעיין דהואיל ויסוד הענין שאין מנדין אלא אחר סירוב ג' פעמים זה משום דרכי נועם, וכי המצב דהאידינא שיוכל הנתבע להתעלם מהזמנות ביה"ד ולהתעלל בתובע בלי שיוכלו לעשות לו מאומה, וכי זה דרכי נועם. ולכאורה אה"נ נידוי לא יהיה כה"ג אבל למסרב יחשב.

וראיה לדבר ממש"כ בשו"ע (חו"מ סי' כ"ו ס"ב) היתה יד גוים תקיפה וכו' יתבענו לדיני ישראל תחילה. אם לא רצה לבוא נוטל רשות מב"ד ומציל בדיני גוים וכו'. וכאן לא כ' השו"ע דצריכים הזמנה ג' פעמים דוקא. וע"פ הדברים א"ש דיש חילוק, דכאן אין מדובר בכל עונש של נידוי כגמ' מו"ק ובי"ק, אלא אדרבה בהיתר לתובע להציל ממונו ככל שיוכל, כשאי אפשר להציל בדין תורה. ולזה מספיק "לא רצה לבוא" דיקבל רשות הבי"ד להציל בדיני גוים.

ואף כי אמנם כ' בכ"י (מחודש ב') ובסמ"ע (ס"ק ח') בשם רב שרירא גאון דהמורד בדין מתירין בו התראה מפורסמת, ואם אינו מקבל מעידים עליו וגובין ממנו בדיני גוים. ומנהג שלנו לעכב ג"פ בבית הכנסת. ואח"כ מתירין לו. עכ"ל. סו"ס לא כ' בשו"ע מנהג זה. וא"כ משמע מלשונו דאין לנו מנהג זה, ודי בסירוב אחד לתביעה אחת כדי להתיר לתובע לילך לתבוע בדיני גוים, והטעם כנ"ל דאם אין מדובר בנידוי, באמת אין צורך כלל בסירוב לג' הזמנות. [וגם לשיטות דיש מנהג זה, אין דין של סירוב לג' הזמנות].

ובלא"ה לכאורה יש לעיין טובא האם הטיירא בימינו דומה לטיירא בזמן האור"ת והאחרונים. וכמו שהם עצמם חילקו בין זמנם לזמן התלמוד והראשונים. כי בזמנם

חתם על שטר הבוררות, מיד בבואו לבי"ד לתבוע]. ההזמנה תשלח ברואר רשום כאשר יהיה כתוב על המעטפה באותיות נראות לעין "הזמנה לדין", והנתבע יאשר זאת באישור מסירה. ואם השליח הודיע כי סירב לקבל הדואר הרי דומה לגמ"ב ב"ק (דף קי"ב ע"ב) דאומר לא אתינא דכותבין לאלתר וכו', והסירוב לקבל ההזמנה הוא סירוב לדין.

דבר זה יוכל להיות גם ע"פ המנהג דאין נידוי אלא בסירוב לבוא לדין אחר הזמנה לדין ג' פעמים. ואדרבה אם כדברי הראשונים במו"ק דהטעם דדרך המלכות להאריך זמנם, הכונה דרך המלכות שמאריכים הזמן ע"י שקובעים זמן מסוים ומוגדר אחר זמן מסוים ומוגדר, והטעם אולי באמת באותו זמן רצה לבוא, אלא שבדיקן באותה שעה לא יכל לבוא מפאת טירדא. [וכ"כ בשיטמ"ק בשם הרמ"ה בב"ק שם דאורחא דמילתא הוא דאע"ג דלא אתי בזימנא קמא אתי בזימנא תניינא. אמנם ג' פעמים היא חזקה לכו"ע]. ומשא"כ בנידון דידן.

ועוד אפשר לחלק דבהזמנה לדין הואיל ואפשר לקבוע זאת אפילו לזמן קרוב מאד, וכמ"ש הרמ"ה בשיטמ"ק שם מיום שני ליום חמישי הבא אחריו, ועוד יותר מכך יהיה לפי מש"כ המאירי במו"ק וז"ל וקובע לו זמן. לא שיהא מזמינו לבוא לאלתר וכו', ומשמע מתוך הדברים דכל שאינו לאלתר ממש ויש שעות מספר של ישוב הדעת שפיר דמי. וכ"כ המאירי בב"ק להדיא דאפשר להזמין מהבוקר לערב. וא"כ נמצא חומרו קולו, כי אפשר מאד דבאמת רוצה לבוא, אולם באמת נבצר ממנו לבוא מחמת התחייבות קודמת או דבר שאינו סובל דיחוי. אבל בהזמנה לחתימה על שטר הבוררות שיכול לעשותה בכל זמן שהוא בפרק זמן מוגדר, לא נאמר דאחר שכבר קיבל שהות גדולה של ל' יום, שיכל לבוא בכל זמן שיש לו פנאי, יקבל עוד ימים, דא"כ הרי אין לדבר סוף. ואם אכן לא בא כל ל' יום ש"מ סרבן הוא.

כתב בוררות קשה מאד לבצע את פסק הדין (כראוי). גם "שופטים" אין.

וכן כ' בדברי גאונים (כלל נ"ב ס"ק ח') בשם שו"ת נאות דשא (סי' נ"א) שו"ת דברי חיים (ח"ב חו"מ סי' ז' וט') שו"ת שואל ומשיב (מהדורה ג' ח"ג סי' קכ"ה) ושו"ת הרמ"ץ (סי' ו') דהמסרב לחתום על שטר הבוררות דינו כמסרב לדין. וכמו"כ משמע להדיא בכסף הקדשים ובחכמת שלמה (ע"ד הש"ך סי' ע"ה ס"ק ב') דזה פשוט דאפשר לחייב לפחות חתימה על שטר בוררות, אלא שלפעמים אפשר לחייב בטחונות גם יותר מחתימה בלבד. וכ"כ בדרכי חושן (ח"א סי' ב'). ויש להוסיף כי המנהג לחייב חתימה על כתב בוררות מחוייב בכל בוררות שהיא, וכגון בבי"ד של סוחרים וכדו', כי ללא חתימה כזו אין שום טעם ותכלית לדיונים.

וע"פ זה לכאורה יש פתרון לכל הדעות למנוע את התשת התובע, וזאת אם נשלה לנתבע הזמנה לחתום בפני מזכיר ביה"ד על שטר בוררות בכל עת שיחפוך תוך שלושים יום, ואם לא יבוא בתוך זמן זה יחשב כמסרב לדין. ואפשר לבי"ד לקבוע זמן גם בכה"ג, וכמ"ש בשלטי הגיבורים (ב"ק דף מ' מדפי הרי"ף אות א') שיכולים לקבוע הזמן דיכוא תוך זמן מסוים. והרי זמן בי"ד הוא שלושים יום, וכדאי' בגמ' ב"מ (דף קי"ח ע"א).

ואמנם גדולה מזו, דכ' התוס' שם (ד"ה זמן) דבנויקין שאפשר להסירם בשעה קלה, א"צ לזמן בי"ד ל' יום. וכן נפסק בב"י בשם שו"ת הריטב"א (סי' מ"ב) וברמ"א (חו"מ סי' תט"ו) דאם הדבר נחזק אין נותנין לו זמן אלא כופין אותו לסלק מיד הנזק. וא"כ לכאורה גם פה הרי מה מבקשים מהנתבע רק חתימה קלה על השטר בוררות, ואין כל טירחא כדברי, וא"כ אולי גם לא יצטרכו ל' יום. אמנם עכ"פ באם יתנו ל' יום בודאי דמהני.

ההזמנה לחתימה על שטר הבוררות תהיה לנתבע בלבד [כמובן לאחר שהתובע כבר

וזאת אפילו כלל לא עמד עמו לדין, דאל"כ אכתי כל אחד יטול מעותיו של חברו וילך למדינת הים ולא יוכלו לעשות לו מאומה.

וא"כ רואים מדבריו דאכן יש חילוק, דאה"נ לנידוי אי אפשר לביה"ד להענישו בלא הזמנה ג' פעמים, אמנם אפשר לבי"ד לירד לנכסיו גם כלי זה, וא"כ אפשר גם פה לחלק בין נידוי שזה רק לאחר סירוב ג' פעמים, לבין ההיתר לתובע לתבוע בכל מקום, שאין צריך לסירוב ג' פעמים. [והחילוק יבואר עוד לקמן (אות ט').]

ו. דעת שו"ת מהר"י

ועוד אפשר לומר ע"פ מש"כ בשו"ת מהר"ק (שורש י"א) דגם אם אכן היה צריך הנתבע לילך מחוץ לעיר, ובאמת היה אנוס, הוא צריך לשלוח התנצלותו לבי"ד. ואל"כ פשע בזה. וגם נידוי יהיה באם לא יתנצל. והוכאו הדברים ג"כ בכנסת הגדולה וברמ"א (סי' י"א ס"א). והטעם כ' בהגהות הגר"א (ס"ק ט') ע"פ הגמ' ב"ק (דף קי"ב ע"ב) ודף קי"ג ע"א) דבמקום אפיקרסות מנדין מיד, ואי התנצלות ראויה זה אפיקורסות.

ומעתה אפשר לומר דגם בזמן הזה אפילו הנתבע אדם הטרוד ביותר, עדיין לא יפטר מהחובה להתנצל כדת בפני הבי"ד, בכל הזמן הרב אשר היה לו בין קבלת ההזמנה עד זמן ישיבת ביה"ד, ואם לא עשה כן זה לנו האות כי מזלזל הוא ולזול מוחלט בהזמנת הבי"ד, וזו היא אפיקורסות, ואפילו יש מקום לנידוי, וא"כ הדברים ק"ו שיש מקום להיתר לתובע לתבוע בכל מקום.

ז. דעת שלמי הניבורים

גדולה מזו מצינו בשלטי הגיבורים (סנהדרין דף ג' ע"א אות א') דהתובע משלם הוצאות של ההזמנה הראשונה בלבד, דרך ההוצאות עד שנעשה הנתבע סרבן הם על התובע, ומשמע להדיא דמיד אחר שלא הופיע בהזמנה ראשונה הוא סרבן, ואפילו לגבי ההוצאות של ההזמנות הנוספות. וזה

וראיה לדבר מהגמ' ב"ק (דף ט"ז ע"ב) לגבי קנסא בכבל, דאי' שם ואי אמר קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל קבעינן ליה, ואי לא אזיל משמתנין ליה. ע"כ. וכ' במאירי דאם לא הלך ביום הנודע לו משמתין אותו. ולכאורה מדוע "קבעו לי זימנא" שמענו, ו"זימנא בתר זימנא" לא שמענו פה. ומדוע לא ניתן לו גם פה ג' פעמים.

וכן הוא ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה הל' י"ז) דמנהג הישיבות דמנדים אותו עד שיפייס את חברו או יעלה עמו לארץ ישראל. וכ"כ ג"כ הש"ך (סי' י"א ס"ק א') בשם הים של שלמה (ב"ק פ"א סי' מ"ג) דבמקומות שאין כלל בי"ד, יכולים בני העיר לקבוע לו הזמן וכו'. וגם פה לא הוזכר כלל דצריכים ג' פעמים דוקא. ולכאורה מאי שנא.

ואפשר לומר דרק בהזמנה לדון בעירו זה הדרך דאפשר שהוא טרוד ולא בא עכשיו אבל יבוא בפעם הבאה. וזה כדרך המלכות שאינה מקפדת בכגון דא. אמנם שונה הדבר לחלוטין בהזמנה לדין במקום אחר, ואם לא שת לבו בפעם הראשונה, נשאר במקומו וכלל לא טרח ללכת למקום הדין, הרי נתן לנו אות כי לא אנוס הוא, אלא שאינו משים על לבו כלל. וא"כ פה הדברים ק"ו דאם כל ההזמנה של הבי"ד רק לחתימה על שטר בוררות בתוך ל' יום, והוא אינו עושה כן בזמן הקצוב לו, אין הוא אלא מסרב לדין מכל וכל.

ה. דעת המאירי

עוד ראיה לדבר שכ' בחי' המאירי ב"ק (דף קי"ג ע"א ד"ה מי שאי אפשר) ובכתובות (דף פ"ח ע"א ד"ה כבר ביארנו כמשנה) דאם אינו יכול לבוא לבי"ד, אע"פ דאי אפשר לנדונו על אשר לא בא, אמנם הבי"ד יורדין לנכסיו ופורעין החוב, שלא יהיה כל אחד נוטל מעותיו של חברו והולך למדינת הים. ואע"פ שבירושלמי אי' דמזמינים ומזהירים אותו ג' פעמים, הלכה ע"פ הבבלי דגם בלאו הכי יורדין לנכסיו.

ח. דעת הסמ"ע ע"פ המרדכי והר"מ, דעת מאזנים למשפט.

וכעין הדברים מצינו במאזנים למשפט במשנה אחרונה (סי' י"א), דאע"פ דאין דין נדוי אלא אחר סירוב ג' פעמים, אמנם כח בי"ד יפה לקנוס הסרבן באם לא הופיע אפילו לאחר הזמנה אחת בלי התנצלות ראויה. וא"כ ק"ו דיכולים הבי"ד לקנוס הסרבן שקיבל זמן ראוי, ולא בא לחתום על שטר הבוררות למרות שהוזהר, וזאת ע"י היתר לתובע לפנות לכל מקום שיוכל לקבל חובו, ולא יוטרד עוד ע"י הנתבע.

ולכאורה יש יסוד לדברים ממש"כ הסמ"ע (סי' ב' ס"ק י"ב) דאע"פ שנחלקו הפוסקים שם אימתי כח טובי העיר לענוש העבריינים, אמנם במקום של למיגדר מילתא כו"ע מודים דיש כח לטובי העיר לכל עונש ע"פ שיקול דעתם, ולכאורה גם בדבר הזה יש הרבה למיגדר מילתא. גם כלפי הנתבע שלא יזלזל בהזמנת הבי"ד, ואולי חמור מזה הדבר, כי חלילה גזל בידו, ורוצה להשאיר הגזילה בידו ע"י התשת התובע בהכריתו אותו להזמינו הזמנות חוזרות ונשנות, וללא הועיל. וגם כלפי התובע יש משום מיגדר מילתא שלא יתיאש מדין תורה, ויפנה לערכאות שלא כדין. וגם מהבחינה הציבורית יש פה משום מיגדר מילתא, כי אם לא כן, הציבור רואה בעיניו שהחוטא לכאורה נשכר וכו'. ובדאי דיכולים הבי"ד להציל העשוק.

ולכאורה היה מקום לשאול דשמה כל קנס אפשר לקנוס את הסרבן, אמנם אכתי לא נתיר ליריבו האיסור החמור לפנות לערכאות. ובאמת לכאורה זה יקשה על כל ההיתר ללכת לערכאות במקום סרבנות. אמנם אפשר לומר דהואיל וברשות בי"ד הוא הולך אין פה משום איסור ערכאות כלל. כמ"ש בים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' ס"ה) דכל האיסור דלפניהם ולא לפני גוים, זה רק באם יכול להכריח הנתבע כדין

למרות שלגבי נידוי צריכים סירוב לג' הזמנות. והוכחו הדרכים ג"כ בש"ך (סי' י"א ס"ק ב' וסי' ק"ו ס"ק ב'): ושמה זה ג"כ כונת הרא"ש בשו"ת (כלל ע"ג סי' ב') דמתחייב הסרבן בהוצאות מהשעה שנעשה סרבן. רב' גדרים יש כאן, הא': סרבן מוחלט הראוי לנידוי שאין לו עוד שום התנצלות. הב': סרבן שאי אפשר לנדותו, הפושע רק במה שלא בא, או לפחות במה שלא התנצל על אונס. אמנם אם אפשר לחייב סרבן זה בהוצאות ההזמנות הנוספות, כודאי שאפשר להתיר לתובע לחבוע חובו בכל מקום שהוא.

ולכאורה ק' ע"ז מהגמ' ב"ק (דף קי"ב ע"ב) דאין כותבים שטר הנידוי ע"פ שליח הב"ד בלבד, כי סו"ס רק ע"א הוא, ופה צריכים לפחות שני עדים, הואיל ויש פה הוצאת ממון. כי בסופו של דבר הנתבע צריך לשלם ההוצאות של הכתיבה, וכדאי' בגמ'. ובהוצאת ממון צריכים שני עדים. [ומש"ה כ' השלטי הגיבורים בסנהדרין דאם אפשר לכתוב את כתב הנידוי בלי שיהיה כל הוצאות לנתבע, אין שום מניעה לכתוב זאת ע"פ עדות שליח הב"ד בלבד. וכ"פ באו"ת באורים (סי' י"א ס"ק ה') ובכתה"מ בחידושים (שם ס"ק ה').]

ואפשר לומר ע"פ מש"כ בנחה"מ (סי' י"א ס"ק א') לחלק דאימתי אין שליח הב"ד נאמן להוצאות ממון בגלל שהוא רק ע"א, רק לומר לב"ד שתשובת הנתבע להזמנה היתה שלא יבוא. אמנם אם זאת רואה הב"ד בעיניו כי הנתבע לא בא, והשאלה היא רק האם באמת הזמין אותו שליח הב"ד או לא, פה אומרים כי חזקה שליח עושה שליחותו, והשליח נאמן לחלוטין ואפילו גורר הדבר להוצאת ממון בגלל אי הופעת הנתבע. וכ' בסו"ד דאכן כן הם כל התראות הב"ד ע"פ שליח הב"ד בלבד. וכן הדבר גם בנידון דידן דיחשב כסרבן, דסו"ס כל הזמנות הב"ד הם ע"פ שליח הב"ד או ע"י הדואר. ולמרות שיש השלכות כספיות מהסירוב.

שם (סי' י"ז) בשם רב פלטיי להיתר זה. והובאו הדברים גם בב"י. וגדר הגודא רבה וכו' משמעו קנס. וכמ"ש במהרש"א דנלמד מסוף הפסוק יען טהרתך ולא טהרת וגוי, עד הניחי את חמתי בך. וכפרש"י שם דהואיל ולא נשמעו לנביאים נענשו בחמת ה'. וכי באור"ת בתומים (סי' כ"ו ס"ק ב') דהנקנס הואיל ולא רצה לשמוע לדין התורה לא יענה עוד. [וזאת כסברא הראשונה ברמ"א שהיא העיקר דמהלך לערכאות שלא ברשות והפסיד, שוב אין נזקקים לו].

וע"ע בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' ס"ז ד"ה אמנם) דזה נרמו בפסוק עצמו דכל החילול ה' נוקף רק לחובתו של הסרבן, דרק בגלל סרבנותו בא הכל. וע"ע באמרי בינה (הלכות דינינים סי' כ"ז ד"ה והנה) שהארץ לחלוק על הנתה"מ (סי' כ"ו ס"ק ג') דגם באין הבי"ד יודעים כלל אם הצדק עם החובע מניחין לו לתבוע בערכאות, אם הנתבע מסרב לדין, דזה הגודא רבה. [ולנתה"מ אין נותנין רשות אא"כ ידוע להם כי הצדק עמו].

ט. חילוק בין עונש נידוי לדין סרבנות

ואמנם אפשר לומר כי יש חילוק בין עונש של נידוי לכל עונש שהוא, ואפילו עונש קנס, כי הנידוי הוא תרופה להתרסה של העבריין נגד חוקי התורה. ולכן מסתייגים ממנו ומתרחקים ממנו כל שומרי התורה, כדי להביע מורת רוח מהנהגותו הרעה. ולכן יש מקום לומר כי אין אי ההופעה לבי"ד מחייבת נידוי אא"כ ההתרסה היא מוחלטת וחד משמעית. וא"כ יש מקום לומר כי באי ההופעה לאחר הזמנה אחת בלבד, עדיין אין מקום לנידוי, כי אמנם ברור כי אין פה ציות לביה"ד כראוי, אבל גם התרסה מוחלטת כנגד הביה"ד, שהיא הגוררת אתריה את הנידוי, עדיין אין, כי אולי באמת היה לו קרשי כל שהו, ובמערכת היחסים שנוצרה היה קשה לו לעמוד בניסיון. ואמנם סו"ס גם אי הופעה לבי"ד בעקבות הזמנה אחת היא גם חוסר ציות בפועל, וגם אם אין הדבר

ישראל, ובאין יכול להכריחו כן אין בכלל כל איסור.

ויותר מזה כי בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' ג') וז"ל דאלו ברשות בי"ד אפילו לשפוט לפניהם, ראו לא מיקרי הפלילים על שמם, אלא על שם בי"ד שנתנו לו רשות. אלא דבי"ד בודאי לא יתנו רשות אלא כנגד אלם. ע"כ. וכן משמע בכלי חמדה (פ' משפטים אות א' ד"ה יהיה) דבנתבע סרבן אין כלל איסור תורה דלפניהם ולא לפני גוים, ומש"ה די בהיתר הבי"ד, דכל התיירם הוא רק גילוי דעת הבי"ד שבמקרה זה התורה כלל לא אסרה.

וכדברים האלה כי בהגהות הגר"א (סי' כ"ו ס"ק ה') מקור הדברים להיתר במקום סרבנות ע"פ המשנה בגיטין (דף פ"ח ע"ב) בגט המעושה ע"י גוים, דהגוים חובטין את הסרבן ואומרים לו עשה מה שישאל אותם אומרים לך. ולכאורה לא דמי, דבגיטין הגוים רק החובטים, אמנם הכל נעשה רק ע"פ שיקול דעתם של דיני ישראל, ומה מצאנו שהותר רק שהגוי יהיה כמקל הבי"ד. אמנם פה התיירו לדין ע"פ דיני הגוים וע"פ שיקול דעתם.

אמנם להנ"ל י"ל דאחר נטילת הרשות מדייני ישראל שאי אפשר לדין הסרבן מחמת סרבנותו, וזה אכן שיקול דעתם של דיני ישראל שבמקרה רידן גם ידונו אותו הגוים. ואכן באמת השופט הגוי הוא כמקל חובלים בלבד. וממש כמו בגט מעושה שהדיין אומר לו לחבט והוא חובט, פה אומרים דיני ישראל לגוים כי הרשות נתונה להם לחלוטין, גם ישפוטו וגם יחבטו וגם יענישו ויחייבו כפי הכנתם, כי אי אפשר בלאו הכי, דהרי כלים אחרים אין, וא"כ הדברים בדרך קנס על אשר עזב את ה' והרים יד בתורת משה. ואם יש להם כח לקנוס הסרבן, הרי זה המעולה שבקנסות.

ובאמת יסוד ההיתר הוא מהגמ' (ב"ק דף צ"ב ע"ב) קרית חברך ולא ענך רמי גודא רבה שרי עלויה וכו'. ומזה הוכיח הרא"ש

להסתייג לחלוטין מהאיש וממעשיו הרעים, וזאת בגלל שמתרים על מצות ה'. ולכן פה זה יוצא מן הכלל שאי אפשר לחוש ליציאת היחיד לתרבות רעה, דאדרכא חוששין לכל ישראל שיסתייגו ממנו, כדי להביע מורת רוח ממעשיו הרעים, ולא יתקררו מחוס האמונה, מחמת מעשי היחיד.

י. דעת כסף הקדשים.

ועוד ראה לדבר אפשר לומר ע"פ מש"כ בכסף הקדשים (סי' כ"ו ס"ב) דאם יש אומדנא דאכן האדם מסרב לדין, דינו כחבר שהוא כמותרה ועומד, ואינו צריך התראה נוספת. וכזה דגמ' סנהדרין (דף ח' ע"ב) דחבר אין צריך התראה. ואע"פ שכ' הרמב"ם להלכה (הל' איסורי ביאה פ"א הל' ג', והל' סנהדרין פ"ב הל' ב') דאחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ צריך התראה, אמנם כבר כ' בקצות החושן (סי' כ"ח ס"ק ח') דזה חידוש הוא שחידשה תורה בהתראה להבחין בבירור בין דין שוגג לדין מזיד, ומש"ה בכל מקום שיש דין התראה של התורה (וכזה דגמ' סנהדרין (דף מ' ע"ב) אמר עולא מניין להתראה מן התורה וכו') בעינן תוך כדי דיבור, דאל"כ יכול לומר ששכח ההתראה, ואע"פ שיש חזקה שלא שכת.

אמנם שונה הדבר במקום שאין דין התראה של תורה, אלא שצריך שידעו כי יש איסור, אפשר לומר סבדא זו. וכמו שמצינו בשו"ת שכות יעקב (ח"ג סי' קכ"ו) דגם אם נאמר דעוברת על דת משה צריכה התראה, אין הדברים נן במשמשתו נדה, שהוא דבר הידוע לכל הנשים, ואין צריכה עוד התראה, דאין זו התראה גמורה דהרי אין צריכים התראה בשעת מעשה, וכדמבואר בהגהות מרדכי ושו"ת הרשב"א. דהתראה זו היא רק הודעה על האיסור בלבד. וכן משמע להדיא בשו"ת מעיל צדקה (סי' ס"א) והובאו הדברים בפ"ת (אבהע"ז סי' קטו ס"ק י"א).

גורר נידוי, הדבר יכול לגרור אחריו כל עונש או קנס, וכולל היתר ביה"ד ליריבו לפנות להציל את שלו בכל מקום שהוא.

וכ' בתרומת הדשן (סי' רע"ו) לחלק בין נידוי על שעבר עבירות בפרהסיא בדברים שבינו לבין המקום דאו מחויבים ביה"ד להכנס אפילו לספק עונש מצד המלכות. ומשא"כ בנידוי על שהלך לערכאות דאין כאן פריקת עול אם הולך בתוקף ובאלמות עבור עניני ממון. וכן נפסק ג"כ בשו"ע יו"ד (סי' של"ד סמ"ח). ולכאורה יש לעיין דהרי גם הליכה לערכאות עון חמור הוא מאין כמותו וכאילו הרים יד בתורת משה וכו'. וסו"ס עון שנאמר עליו כי העושהו מרים יד בתורת משה גם הוא בין אדם למקום, ומדוע יהיה הדבר פחות חמור מכל העבירות שבין האדם למקום, ומאי שנא.

אמנם החילוק הוא כי מעשה הנידוי עיקר ענינו הוא כנגד הפריקת עול. וא"כ למרות האיסור הגדול, יש לימוד זכות על ההולך לערכאות שאין הוא פודק עול לחלוטין, אלא בהול על ממונו הוא, ואין מעשיו בשיקול הדעת כראוי. ואע"פ שהעון עצמו חמור ביותר, אין ההתרסה כלפי המקום חמור כ"כ, כי הדבר נראה לציבור כעוד אלימות הנעשית לצורך ממון. ומשא"כ הנידוי כנגד עבירות אחרות שבין אדם למקום, שאו יש יותר פריקת עול בהם.

וכיוצא בדבר אי' בתרומת הדשן (פסקים סי' קל"ח) דמחמירין העברייני, ואין חוששין שמתוך כך יצא לתרבות רעה. וכן נפסק ברמ"א (יו"ד סי' של"ד ס"ג). והק' הט"ז (ס"ק א') דחמיה לי טובא וכו' מדוע באמת לא נחוש לכך. והוכיח דחששו חז"ל טובא לכך. אמנם כ' ע"ז בנקודות הכסף דהואיל ודין הבי"ד לגרות אין לחוש לכך, דא"כ בטלה כל דין ישראל. וכ' בפ"ת (ס"ק א') דכן הסכימו האחרונים [תשב"ץ, שו"ת שמש צדקה, שו"ת חות יאיר, שאילה יעב"ץ, שו"ת רדב"ז, ושו"ת חתם סופר]. וכן כ' ג"כ בברכי יוסף (חומ"מ סי' ב' ס"ק ב'). דבאמת הנידוי בא לצורך זה גופא

וא"כ ק"ו הכא שאכן באמת נשלחה הודעה והותרה הנתבע ע"י הבי"ד, כי אם לא יעשה כדת ויחתום על כתב הבוררות תוך שלושים יום, יהיה דינו כסרבן גמור, והנתבע חזר להתעלם ולא לעשות כדבר הבי"ד, הרי באמת הוא מותרה ועובר, ואינו יכול לומר כי לא ידע האיסור

והעונש. וגם אם היה טרוד בחלק מהזמן, הרי יכל למצוא לעצמו שעה קלה פנויה בתוך השלושים יום לבוא ולחתום כדת, ואם לא עשה כן, למה אין די בזה לפחות להתיר לחבירו המציית לדין לתבוע חובו בכל מקום שהו, גם אם עדיין לא היה על הסרבן דין גידוי.

סיכום

כדי למנוע ככל האפשר מהתובע עינוי דין ממושך, צער, וסבל, יכול בי"ד לדרוש משני הצדדים לחתום על כתבי בורות קודם כל הזמנה לדין מעשי, ואע"פ שנכונה הטענה כי זכותו של הנתבע לבחור הבי"ד כרצונו, [ע"פ הרמ"א חו"מ (סי' י"ד ס"א) ושם בהגהת הגר"א (סי' י"ח), וע"פ הנתה"מ (סי' י"ד ס"ק ג' ובחידושים סי' כ"ו ס"ק י"ג)]. אמנם יצוה עליו הבי"ד כי עליו לחתום על כתב בורות כי הוא מקבל על עצמו בפועל את סמכותו של אותו הבי"ד שהוא אומר כי הוא רוצה בו. ובאם לא יעשה כן ולא יחתום על כתב בורות על קבלת סמכות כל בי"ד שיחפץ, יוזהר הנתבע ע"י הבי"ד אליו פנה התובע לראשונה, כי סירוב לחתימה על קבלת סמכות בי"ד בפועל, דינה כסירוב לדין על כל המשתמע מכך. ואם אע"פ סירב או נמנע הנתבע לעשות כדברי הבי"ד, יכול הבי"ד לכתוב עליו "כתב סירוב". ומהטעמים כדלהלן.

א. לרמב"ם, השטמ"ק בשם הרמ"ה, הכס"מ, הררישה, והיש"ש אין כל התנצלות של טירדא אא"כ זה דרך העולם. ובוה"ז ספק גדול אם ע"פ דרך העולם יש מקום להתנצלות זו שלא להופיע בפעם ראשונה, בלי להודיע על כך מראש. [ולכאורה ברור הדבר כי אין כן "דרך העולם" בכל מקום שאדם נתבע לדין].

ב. גם לאו"ת והאחרונים שכ' שכיום הכל טרודים זה נימוק שלא להענישו בנידוי. אבל יש מקום להתיר לתובע לפנות למקום אחר. [ואולי בלא"ה יודו כי שוב נשתנו העיתים, ובזמן שלנו לא תהיה "טירדא" כל נימוק לאי הופעה, בלי הודעה מראש].

ג. למנהג בתי הדין לחייב בחתימה על שטר בורות, אין כל הגבלה לג' הזמנות דוקא. ודי אם יגבילו אותו לחתום תוך ל' יום. [ולכאורה ע"פ התוס', שו"ת הריטב"א, הב"י, והרמ"א גם בפחות מל' יום].

ד. ע"פ ח"י המאירי דאפשר לירד לנכסי הסרבן גם לפני ג' הזמנות.

ה. ע"פ שו"ת מהרי"ק דגם אם הנתבע היה באמת אנוס, אם לא התנצל בפני הבי"ד על כך בפועל, הוא פושע.

ו. ע"פ שלטי הגיבורים דנתבע שלא הופיע לדין אחר ההזמנה הראשונה, עליו לשלם את כל הוצאות ההזמנות הנוספות.

ז. ע"פ המאזנים למשפט דבי"ד יכול לקנוס נתבע שלא הופיע לדין, אפילו לאחר הזמנה אחת בלבד.

ח. ע"פ הסמ"ע ע"פ דעת המרדכי והדרכי משה דבי"ד יכול לענוש תמיד כפי הצורך למיגדר מילתא.

ט. ע"פ כסף הקדשים דביש אומדנא שהנתבע סרבן אין צריך התראה.

הרב מתתיהו שווארץ

בענין צוואה בלשון הריני נותן

להלכה בסי' רנ"ב בסמ"ע סק"ז ובש"ך סק"ח, ונתבאר באריכות במשפט הצוואה ח"ג בשער א' ענף ב' אות ב-ו איך ס"ל להש"ך והסמ"ע לדינא ואיך הבינו האחרונים דבריהם להלכה. ועפ"ז נבוא לדון בנדון צוואה זו.

מדין הושלש לשם כך

ב. הנה ע"פ שיטת המחבר והרמ"א בסי' רנ"ב דס"ל דצריך שישלישנו לשם כך א"כ אי אפשר לקיים הצוואה ע"פ דעה זו כיון דכאן לא הפקידם בבנק לשם כך רק בשביל עצמו, וראה להלן אות ה', ו'.

מדין הושלש שלא לשם כך

ג. לכאורה היה אפשר לקיים הצוואה להפוסקים הסוברים דבעי שישלישנו בידי שלישי ולא דוקא לשם כך וא"כ כאן הרי השלישם ביד אחר אע"פ שלא היה לשם כך, אבל כיון דהמחבר והרמ"א לא נקטו כדעה זו וכן הסמ"ע והש"ך לא נקטו כן א"כ לכאורה א"א לקיים הצוואה ע"פ דעה זו. (וראה שו"ע סי' ר"נ סכ"ג שהביא המחבר דעה בשם י"א דבעי שיהא ביד שלישי ולא הזכיר לשם כך, וראה נה"מ בסי' רנ"ב סק"ב מש"כ על דברי הסמ"ע והש"ך שהביאו הריטב"א בפשיטות וראה גם בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סי' מ"ב יעו"ש וצ"ע בזה).

מדין ציוה למי שסיפק בידו לעשות

וקבלו עליהן

ד. לכאורה היה אפשר לקיים הצוואה לשיטת הריטב"א והרא"ה דהרי ס"ל דאם ציוה למי שסיפק בידו לעשות וקבלו עליהן או שתקו יש דין מלד"ה וא"כ כאן הרי מנהלי הבנק סיפק בידן לעשות וגם קבלו עליהן לקיים הצוואה וא"כ היה אפשר לקיים הצוואה ע"פ שיטה זו.

עובדא הוי בראובן שהפקיד מעותיו בבנק (פרטי) בתכנית חסכון ונושא רווחים, וכשקרב ראובן לימי השיבה בהיותו בריא שאלו מנהל הבנק מה רצונו שיעשה הבנק עם הכסף לאחר מותו אם לא ימשכם בעצמו בחייו, ענה ראובן שיהיו המעות לבנק (לשון שמשמעו שהוא נותנם לבנק או שיהיו מעצמם לבנק) וראובן שבק חיים לכל חי, ולא כתב שום צוואה מה יעשו במעות וכן לא הקנם בשום קנין, ולראובן יש כן אחד (שאינו שומר תורה ומצוות ל"ע).

עתה באו מנהלי הבנק ונפשם בשאלתם אם זכו בהמעות או כיון שלא הקנם בקנין, א"כ שייכים המעות לבנו ע"פ דין תורה וחיובים להחזירם לו.

הנה לכאורה נראה דיש לקיים דברי המת וזכו בהם מנהלי הבנק, ע"פ המבואר בכתובות דף סט ע"ב ובגיטין דף יג דיש מצוה לקיים דברי המת וע"פ הפרטים שיתבאר להלן.

ג' דעות במצוה לקיים דברי המת

א. הנה בדין מצוה לקיים דברי המת יש ג' דעות, א. שיטת ר"ת וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' רנ"ב ס"ב דצריך שהמת ישלישנו בידי שלישי לשם כך (ונתבאר באריכות בספר משפט הצוואה בח"ג שער א' ענף ב' אות א) ב. הדעה השניה דצריך שישלישנו בידי שלישי אבל א"צ שישלישנו בידי שלישי "לשם כך", וראה שו"ע סי' ר"נ סכ"ג ובנה"מ סי' רנ"ב סק"ב, ונתבאר דעה זו במשפט הצוואה (בשער א' אות ד'). ג. הדעה השלישית והיא שיטת הריטב"א והרא"ה דצריך ג' תנאים. 1. דיצווה לאחרים לעשות וליתן ולא שהוא נותן בעצמו. 2. שיצווה ליורשיו או למי שסיפק בידו לעשות. 3. שיקבלו אחרים עליהן לקיימן או ששתקו, ושיטה זו הביאורה

וכו' והרא"ש והטורים כתבו דצריך שהושלשו מתחלה לשם כך ולא שנא להו אם אמר תנו "או הריני נותן או יטול או יזכה וכו'" יעו"ש.

והיינו דחידש דא"צ לר"ת לשון שמצווה לאחרים ליתן או לעשות וסגי כשמשלישו בידי שלישי לשם כך ויש בזה דין מלד"ה.

והביאו גם בשמחת יו"ט הג"ל דלר"ת יועיל גם בלשון הריני נותן יעו"ש.

וא"כ השתא דאתינא להכי א"כ הלשון שאמר המת בדנדונינו הוי לשון טוב דהוה כמו שאמר הריני נותן או יטול ויזכו הבנק בזה, ובכלל אופן משמע דבכל הלשונות מהני לדעה זו והעיקר דבעי שיהא משולש בידי שלישי לשם כך, אלא דנותר לנו לדרון דהרי כאן לא השלישו בידי שלישי לשם כך, וע"ז נבוא לדרון להלן.

היה הזוכה מוחזק בנכסים

מקודם ולהנאתו

ו. ואשר נראה בזה ליישב הוא ע"פ דברי הבית דור חו"מ סי' קכח דקל"ז ע"ד באחד שכתב צוואה וציוה שיתנו לאשתו הבתים והחצרות שלו ויצא לדרון אם יש תוקף לצוואה, וכתב בתו"ד לדרון מדין מלד"ה, וכתב אע"ג דבעי הושלש לשם כך, מ"מ הכא שכבר היתה האלמנה דרה בבתים מקודם הוי כהושלש מתחלה לשם כך וראי' וכו' והביא דברי הרא"ש בכתובות שהקשה לר"ת מההיא דשפחה וכו' התם כביד שלישי דמי לפי שהיא מוחזקת בגופה ע"כ, ונראה אע"ג דבעינן הושלש מתחלה לשם כך ובשפחה לא הוה כן מתחלה, מ"מ לא בעינן שהושלש מתחלה לשם כך אלא כשהושלש ביד שלישי בעלמא שלא הושלש בידו לשם הנאתו של שלישי אלא לשם פקדון, אבל בשפחה שהיא מוחזקת בגופה להנאת עצמה ולצרכה לא בעינן שהושלש מתחלה לשם כך ודי לה כמה שהיא ביד עצמה מקודם, וא"כ ה"נ בני"ד שכבר היה הבתים הנ"ל מקודם בידי והיה לשם הנאת עצמה וצרכה שתדור

אבל כד נעיין בזה נראה דאי אפשר כלל לקיים הצוואה עפ"י שיטה זו, דהרי התנאי הראשון של דעה זו הוא שיצווה לאחרים לעשות ולא שעושה הוא בעצמו, וכמו שמבואר ברמב"ן בגיטין דף יג ע"א אבל כל שאמר יטול ויקנה יחזיק ויזכה וכל לשון מתנה שאין בו לשון צוואה לבנים אין אומרים מלד"ה, וכ"כ שם קודם דבאומר דנותן מתנה לפלוני במתנה א"א בו מלד"ה וכ"כ בב"ב דף קמח יעו"ש.

וכן הריטב"א כ"כ בכתובות דף ע ע"א הביאו גם השטמ"ק שם אבל הנכון שאין אומרים מלד"ה אלא במי שאומר בלשון צוואה שאומר עשו כו"כ אבל אם אמר בלשון מתנה נתתי דבר פלוני לפלוני או הריני נותן דבר פלוני לפלוני אין בזה מלד"ה, וכ"כ בריטב"א כ"ב יעו"ש.

וא"כ כיון דבנדונינו משמעות הלשון שאמר הוא שהוא נותנו לבנק או שהבנק יזכה לבד בזה ואין בו לשון ציווי לאחרים שהם יעשו והם יתנו, ואה"נ דכאן לא שייך לשון טוב שיאמר להם עשו דהרי א"א לומר שמצוה להם שיקחו הכסף לעצמם בלשון ציווי דל"ש זה, ומ"מ כיון דלמעשה לא אמר לשון תנו או לשון ציווי א"כ ליכא בו"ה מלד"ה לשיטה זו.

וכן מצאתי בספר שמחת יום טוב (למהרי"ט אלגאזי) באחד שמסר לבנו כסף הירושה מחיים ואמר לו שנותן לו אחרי מותו ואז יזכה בהם וכתב שם דכיון דאמר לשון הריני נותן לא מהני לשיטת הרמב"ן כיון דלא הוי ציווי לאחרים וא"כ גם בנדונינו א"א לקיים הצוואה כלל וכלל לדעה זו.

לשון הריני נותן או יטול

או יזכה לשיטת ר"ת

ה. וכדי לקיים הצוואה בנדונינו נראה ע"פ דרך אחר והוא דמצאנו במהרי"ב בן לב ח"ד סי' לט שבתו"ד בסיכום ג' דעות כתב וז"ל הכלל העולה שיש ג' מחלוקות ברבר

קודם ל"א בזה מלד"ה, והוא דכל טעם מלד"ה כזי שלא תטרף דעת המצווה וכדמוכח במהר"ם מינץ סי' ס"ז וא"כ כשמסר ליד הזוכה ל"ש זה יחשוב שיש לזה תוקף ולא הוצרכו לתקן בזה מלד"ה יעו"ש באריכות, אבל כבר יצא בספר צדק ומשפט סי' ר"ג דקנ"א ע"ג לדחותו והביא מההיא דשפחה וכנ"ל והביא גם ההיא דברכות המים (חתן המהר"י אלגאזי הנ"ל) שן באותה צוואה עצמה והכשירה. (והבאתי עיקרי הדברים במשפט הצוואה בח"ג בשער א' ענף י"א אות ו' יעו"ש.

עכ"פ מדברי הני גדולי עולם ראינו דכשמוחזקים בגוף הנכסים ולהנאתם א"כ הוי כהושלש בידי שליח לשם כך ומהני לר"ת.

והנה אע"פ שיש ראשונים שתירצו תירוצים אחרים לר"ת דשפחה שאני והר"ן כתב דזכו בה שמים (וראה להלן) מ"מ הרי הרא"ש בפרק מציאת האשה כתב דמוחזקת בגופה, וגם הר"ן בגיטין דף יג כתב וז"ל דשניא היא דזכו בה שמים וזכתה היא בעצמה ועדיפא ממוציא דבר מרשותו ומניח ביד אחרים וכו' עכ"ל, והמהריב"ל הנ"ל הביא לשון הר"ן בתחלת דבריו וכנ"ל, ואח"כ כתב בשם הר"ן כאילו הם שני תירוצים שכתב "אי נמי" דזכתה בעצמה, והיינו דהבין דס"ל להר"ן דהוא עוד תירוצן על שפחה וא"כ נראה דשפיר י"ל קים לי דמוחזק בגוף הדבר הוי כהושלש בידי שליח לשם כך.

וכיון דבשו"ע נפסק לדינא כר"ת א"כ כיון דר"ת ס"ל דלשון הריני נותן או יטול או יזכה מהני וכאן הרי אמר לשון כעין זה וגם הוי כהושלש א"כ יש בזה דין מצוה לקיים דברי המת.

עיקר המסירה לצורך עצמו

ז. אלא דאכתי לא העלינו ארוכה, דהרי כתב המרדכי והביאו גם רעק"א בגלין שו"ע סי' רנ"ב דהיכא דהפקידו בידי שליח לצורך עצמו ואמר לו שאם ימות יתנהו

בהם לא בעינן שיהא מתחלה לשם כך אלא די במה שהם בידה מקודם ויש בה מלד"ה וכו' יעו"ש.

והמטה שמעון בסי' רנ"ב הגב"י אות י"ג הביאו וכן הביאו בספר אשרת הפסגה סי' כב ושם כתב דעכ"פ בעי שיגיעו לידו מחיים יעו"ש.

שוב מצאתי בשו"ת מהריב"ל שכתב להדיא כיסוד הבית דוד, שכתב בח"ג סי' מ"ג אם יש דין מלד"ה בדבר שלא בא לעולם ודן שם באחד שאמר שתדור אחותו בדירה יעו"ש, ובריש דבריו כתב דלדעת הרמב"ן דס"ל דלא בעינן הושלש לידו יש דין מלד"ה, והוכיח כן מהא דהקשה הרשב"א לשיטת ר"ת מההיא דשפחה דיש דין מלד"ה והרי לא הושלש וכו' ואם איתא דלא אמרינן מלד"ה אלא בדבר שבא לעולם ויש בו ממש, לכל הפירושים הוה קשיא ליה מקמיה דהוה ירעינן ההיא תירוצא דזכו בה מן שמים וכן נמי משמע מדברי הר"ן שהקשה זאת הקושיה וכו' יעו"ש ומבואר דס"ל דלרמב"ן מהני אבל לר"ת דס"ל דבעי הושלש לשם כך ל"ש מלד"ה. והוסיף ע"ז מהריב"ל וז"ל ועוד אפשר לומר דלכל הפירושים בנ"ד איכא מלד"ה מאחר שהיו דרים באותם הבתים ואפשר לדמותה להווא תירוצא דתירץ הר"ן אי נמי היא זכתה בעצמה וכו' יעו"ש.

ומבואר להדיא דכשמוחזקים בגוף הדבר כגון השפחה בגופה והבית לדור בו האלמנה ס"ל להני גדולים להביא דיש דין מלד"ה והוה כהשלישם בידי שליח לשם כך.

וכ"כ בספר ברכות המים דף רמ"ב ע"ד בעובדא דשמחת יו"ט הנ"ל דמהני ע"פ דברי הר"ן הנ"ל דהווא כמוחזקת בגופה והוסיף לקיימה גם ע"פ דברי הריב"ש בס' ר"ז דכל הטעם דצריך הושלש דאל"כ מהתל ומפליג בדברים וכשמסרו בידי הזוכה מקודם ל"ש מהתל ומפליג בדברים.

והן אמת שבספר שמחת יו"ט הנ"ל יצא לחדש ולומר דלר"ת כשמסר ליד הזוכה

דבאופן כזה שמוחזק בגופה א"צ כלל לדיני הושלש לשם כך וי"ל דמהני אפילו כשעיקר המסירה לצורך עצמו.

קים לי במצוה לקיים רברי המת

וא"כ בנדונינו דמהלי הבנק מוחזקים י"ל קים לי ככל הני דעות דס"ל לקיים הצוואה ומועיל תפיסתם וכדברי נה"מ בס' רנ"ו סק"ב דכתב דהוי מצוה וכו' מ"מ החפץ שלהם רק שהם מחוייבין לקיים המצוה ולפי"ז כשיש ספק אי מחוייב לעשות המצוה ודאי שאין הב"ד יכולין לכופו לעשות המצוה ולא עדיף משמא ושמא בחוב גמור דפטור, "בשלמא במוחזקין יכול המקבל לומר קים לי דכופין" דהא כל טענת ק"ל מטעם עביד איניש דינא לנפשיה הוא, היכא דהב"ד א"י לכופו בדין וע"כ ה"נ כשהוא מוחזק י"ל קים לי ואדין ליה אדינא וכשהוא דיין יכול לכופו על קיום המצוות יעו"ש ומבואר דס"ל לנה"מ דיועיל תפיסה במלד"ה.

וכן מוכח גם בכנה"ג סי' רנ"ב הגב"י אות כ' דבמלד"ה יכול המוחזק לומר ק"ל יעו"ש והביאו גם המטה שמעון, וראה שם בשער א' ענף יב שהבאתי דיני קים לי ותפיסה במלד"ה, ועכ"פ בנדונינו נראה רמועיל תפיסתו ומה שמוחזק בנכסים לזכות בהם.

דין הרווחים שעלו מהמעות

אחרי ציווי המצווה

ח. נותר לנו לרדן בהני מעות שעלו בריוח להמפקיד מכספו שהפקיד אחרי ציוויו שילך לבנק, דהרי כשצויה ע"ז עדיין לא היו בעולם ויש לדון אם יש בזה דין מלד"ה.

והנראה דנחלקו בדין מלד"ה ברבר שלא בא לעולם, גדולי עולם, דמהריב"ל ח"ג סי' מ"ג ומהרשד"ם חו"מ ס' שכג מבואר דס"ל דאיכא, וברברי ריבות סי' קצ"ו מבואר דליכא והארכתני והבאתי דבריהם באריכות שם בח"ג שער א' ענף ה' באריכות, אלא דצריך להוסיף דכל מחלוקתם הוא לכאורה רק למ"ד ולא בעי הושלש אבל למאן דס"ל

לפלוגי לא מיקרי הושלש לשם כך כיון דעיקר המסירה לצורך עצמו, ולא למוסרו לידי פלוני והבאתי דבריהם באריכות שם בשער א' ענף יא אות ח', וא"כ יש לרדן בנדונינו כיון דעיקר המסירה דהיינו שהכניס המעות בבנק היה לצורך עצמו רק אח"כ אמר למנהלי הבנק שאם ימות יטלו המעות וא"כ באופן זה לא הוי כהושלש בידי שלישי לשם כך ואין יועיל לקיים הצוואה לשיטת ר"ת דבעי הושלש ואע"פ דנמצא בידי הזוכה.

ויש לומר דבאופן שהוא בידי הזוכה עצמו ומוחזק בו מהני גם כשעיקר המסירה לצורך עצמו, והטעם י"ל דהרי הריב"ש כתב בס' ר"ז דטעם דבעי הושלש דאל"כ מהתל ומפליג בדברים ולפי"ז כשהי' בידי שלישי ולא לשם כך דל"מ, צ"ל כיון דלא קיבלם השליש לשם זה א"כ אין ראייה דיש בזה גמירות דעת גמורה דאין ראייה שהשליש יקיים צוואתו דהרי לא קבלו לשם זה ושתיקתו לאו כהודאה משא"כ כשהשלישו לשם כך וקבלו לשם זה, בוודאי יקיים דבריו, וע"כ בעי לשם כך, אבל כשמסר בידי הזוכה עצמו אין לך גמירות דעת יותר מזה שיקיימו צוואתו דהרי יודע שהזוכה מוחזק בנכסיו ובוודאי יקיימו דבריו א"כ פשוט דמהני ואע"פ שהיה עיקר המסירה לצורך עצמו.

ויותר יש להוכיח מהא דשפחה דמוחזקת בגופה, והרי עד שימות המצווה הרי היא ודאי בחזקתו וברשותו ולא ברשות עצמה והוא הרבה יותר מעיקר המסירה לצורך עצמו דהיינו לא היה מסירה כלל וכלל דברשותו ממש היא, ומ"מ כיון דכשמת נעשית מוחזקת בגופה ובעצמה אמרינן דל"ב הושלש ומהני לר"ת א"כ י"ל גם בנדונינו כיון דלמעשה מוחזקים בהמעות ולהנאתם ולצורכם א"כ לא בעי הושלש כלל לשם כך ומהני כההיא דשפחה.

ויש להוכיח כן מדברי הר"ן בגיטין שהוסיף ע"ז וז"ל ועדיפא ממוציא דבר מרשותו ומניח ביד אחרים עכ"ל, ומבואר

המעוֹת להרויח וכתב שם אח"כ דלמסקנת האחרונים דמעוֹת לריוח כדקל לפירות, ה"נ הוי כנתנה מתנה לבני יורשיה גוף הממון שהשלישה יעו"ש, וא"כ יצא לנו דלדבריו מהני גם בנדונינו כיון שהרי נתן המעוֹת לפירות יעו"ש.

ומה שיש לרדן בקיום הצוואה מדין כבוד אב שיש על הכן לקיים רצון האב ראה מה שהארכתי בזה שם בח"ג בשער ח' באריכות ומה שיש לרדן בזה יעו"ש. ולכאורה לפי מה שהעלינו לעיל אפשר לקיים הצוואה גם בלא זה.

וכן יש לרדן לקיים הצוואה בלשון שאמר המת למנהלי הבנק אם יש בזה לשון מחילה שמוחל להם המעוֹת, ומ"מ לכאורה הוא לשון שמוחל רק לאחר מיתה ולכאורה לא יועיל ולא נכנסתי לרדן ולבאר פרט זה.

כ"ז כתבתי לא להלכה ולא למעשה אלא להעיר ולהאיר לב המעיין.

הושלש א"כ כאן ל"ש הושלש וכ"כ הערך ש"י חו"מ סי' רנ"ב דלר"ת ודעימיה דס"ל דבעי הושלש ליכא מלד"ה בדברו שלב"ל ובנדונינו הרי לא הושלש לשם כך כיון דלא היה בעולם וא"כ מה"ת שיוכה בזה הבנק.

אלא דכבר הבאתי לעיל לשון מהריב"ל (לעיל אות ו') דהוסיף וכתב דכשמוחזקים בגוף הדבר מהני אף בזה וא"כ י"ל דבנדונינו כיון דמוחזקים במעוֹת א"כ מהני אף לר"ת וכמו בדירה למהריב"ל.

(וראה שם בשער א' ענף ה' מש"כ ליישב בדרך אפשר לומר דיועיל גם לר"ת דבזה ל"ב הושלש ובתירוץ זה צ"ע למעשה).

ויש להוסיף עוד דגם הערך ש"י עצמו דן שם כשנתן לאחד הקרן והרווחים להשני וע"ז כתב בריש דבריו דליכא מלד"ה כיון דלא הושלשו הרווחים וכו', וכ"כ שם לדעת מהר"ם אלשיך ס"ז דריוח המעוֹת אינם כפירות דקל וחשוב דשלב"ל אף כשנתן

★ ★ ★

הרב שלמה ולמן מרבילו

ברין עבד איניש דינא לנפשיה

ופעולת דחיפת העליון המזיקו הינו אופן פחות בטוח שלא יזק העליון, וכ"כ במאירי להריא, עיי"ש.

ענף א'

סוניית הנמ'

אולם בתשו' הרא"ש (כלל ק"א ס"ג) כ' בזה"ל: כדאמרין בפרק המניח גבי שור שעלה ע"ג חבירו להרגו ובא בעל התחתון ושטם את שלו ונפל העליון ומת פטור, אבל דחפו ומת חייב, אע"ג דאיכא פסידא דבתם מוקמינן ליה אפי' הכי חייב, משום שהי"ל לשטמו בנחת ולא שטמו, עכ"ל, הרי מבואר דהענין של השמיטה והדחיפה, אין פעולת העצם הקובע, אלא הקובע הוא לעשותו בנחת ולא בכח, וסתם שמיטה בנחת הוא וסתם דחיפה בכח, וה"ה כששטם בכח ומת העליון מנפילתו יתחייב משום שהי"ל לשטמו בנחת, ובתשו' הר"א גורדון ח"א סי' א' ענף ב', כ' לחלוק על הסמ"ע בסי' שפ"ג סק"ו יעו"ש. וכנראה שלא ראה תשו' הרא"ש, [אבל לדינא אפשר שדבריו נכונים, דהלא במאירי מפורש כמ"ש הוא. ואי משום תשו' הרא"ש. הלא מ"מ במחלוקת שניה דבריו שם]. ובשו"ע הרב (הלכות נו"מ סעיף ה') ארכבה אתרי ריכשי עיי"ש. וצ"ב.

ברם עם כל זאת, אין נראה שההשטמה בנחת הוא רק ענין של סבלנות יותר מאשר בדחיפה, אלא ההשטמה בנחת הוא גם טירחה יתירה על של דחיפה, שברגע אחד דוחפו, ואעפ"כ אטרחרוהו רבנן, כי היכי דלא ליפסד לחבריה ממונו, וכדלהלן.

חילוק בין מורח מרובה למורח מועט

ג. עוד אמרו בגמ', ת"ש הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס, פ"י והיינו כליכא פסידא ותיקשי לרב יהודה, אמר רב נחמן בר יצחק משבר ויוצא לב"ד משבר ונכנס להביא זכויותיו, פ"י דהשתא הוי כאיכא פסידא, וכ' בתוס', משבר ויוצא, אע"ג דלעיל אמרינן

(א) בב"ק (דף כ"ז ע"ב), אמרינן אתמר רב יהודה אמר לא עבד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה, היכא דאיכא פסידא כו"ע לא פליגי דעבד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי היכא דליכא פסידא רב יהודה אמר לא עבד איניש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא, רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה דכיון דבין עבד לא טרח.

ולכאורה מחלוקתם הוא, אם משום הא דצריך למיטרח כגון למיזל קמיה דיינא, עבד איניש דינא לנפשיה, או דבעינן שיהא הפטר ממון, אבל משום טירחא גרידא לא עבד דינא לנפשיה, וכן משמע במראה הפנים על הירושלמי ב"ק (דף י"ב ע"א ד"ה היתה), יעו"ש, וש"א, וכ"מ ברא"ש (שם ס"ג), שכ' בזה"ל: ובדבר דלית ליה פסידא אלא הצלת טורח שלא יצטרך להוציא ממונו בדין, בהא פליגי, דרב יהודה סבר בשביל הצלת טורח אין לו רשות לחבל בו. ע"כ. ויעו"י להלן (ענף ג' אות ז).

שור שעלה ע"ג חבירו להרגו

ב. והדר שור"ט בגמ', ת"ש שור שעלה ע"ג חבירו להורגו ובא בעל התחתון ושטם את שלו, ונפל העליון ומת פטור, מאי לאו במועד דליכא פסידא, פ"י שהרי אם יהרגו ישלם לו כל דמי נזקו, לא בתם דאיכא פסידא, פ"י דאדאזיל לכי דינא מיית דיליה ולא משלם לו אלא פלגא נזקא, אי הכי אימא סיפא, דחפו לעליון ומת חייב, ואי בתם אמאי חייב שהיה לו לשטמו ולא שטמו.

והנה בפשטות הדברים משמע, דפעולת שמיטת התחתון הינו אופן שיותר בטוח שהשור העליון המזיקו לא יזק מנפילתו,

מה יעשה, דהא ודאי לא מצית אמרת שיטלנה ויתננה למקום אחר, שלא יעשה המסלק החבית בור ברה"ר, דע"י שיעמידנה במקום אחר יחשב כאילו הוא עשה הבור, ולא בעל החבית, וכמ"ש שם לעיל מיניה בירושלמי יעו"ש, ולכן מיבעיא ליה מה יעשה, ובפני משה וברידב"ז פירשו שהאיבעיא היא אם עביד איניש דינא לנפשיה במקום שאין פסידא, ויעו"י להלן (ענף ב' אות ד') בזה, ובמראה הפנים פירש, שמיבעיא לן אם יטול מקל וישברנה או שאסור לו לשבור בכוונה, אלא יעבור עליה ואם נשברה נשברה, ויעו"י להלן (שם) בזה.

הרי מבואר בירושלמי דלולא הא שאם יטלנה מכאן ויתננה לכאן יעשה בור, היינו מחייבין אותו שיטלנה מכאן ויתננה לכאן, וא"כ בשלמא כשמילא חביות ברה"ר שאם יטלנה מכאן ויתננה כאן יעשה בור ניהא, אבל כשמלא חצירו בחביות שאין שם חטרון זה שיעשה בור, דבור בחצר הניזק פטור (כמ"ש בב"ק דף), יצטרך לטרוח ליטלה מכאן וליתנה לכאן, ולא לשברה במקל ולא לעבור עליה שישבר בדרך הליכתו, הרי דס"ל להירושלמי שאטרחוהו רבנן לסדר החביות ולא התירו לו בשביל טרחתו להפסיד ממון חבירו, ולא איבעי ליה להירושלמי אי עביד איניש דינא לנפשיה אלא הכא שא"א אפי' בטירחא, אבל כשאפשר בטירחא לכו"ע לא עביד דינא לנפשיה, והוא ולא כמבואר בש"ס דילן, דמילא "חצר" חבירו בכדי יין וכדי שמן משבר ויוצא משבר ונכנס, וכמ"ש התוס' דלא אטרחוהו רבנן לסדרן זה ע"ז זה, (ויעו"ש במראה הפנים, מ"ש בזה בתחילת דבריו שם בר"ה היתה, ובסו"ד בר"ה הנ"ל).

ולפמשנת דברי התוס' שהחילוק הוא בין טורח מועט לטורח מרובה נראה לבאר בהקדם מ"ש המראה הפנים (שם), [וכ"כ בשדה יהושע (מובא בסוף המסכת הוצאת רובינשטיין], דמלשון הירושלמי משמע שמירי בחבית אחת שיכולה למלא כל הרה"ר שלא יתאפשר לעבור, משא"כ בש"ס

שהו"ל לשמטו היינו משום דליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה אבל הכא לא אטרחוהו לסדרן זה על זה, עכ"ל, ובפשטות לשון התוס' משמע דלא אטרחוהו רבנן לטרוח כלל, ואלא הא דהו"ל לשמטו, היינו טעמא שאין טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה.

אולם כבר כתבנו לעיל דלכאורה השמטה נהנת מחייב טירחא יותר מבדחיפה, שברגע אחד שמתאמץ ודוחפו תו א"צ לכלום.

ונראה לומר בכוננת התוס', דאין טירחא "מרובה" בשמיטה יותר מבדחיפה, ואי משום הטירחא המועטת שיש בשמיטה יותר מבדחיפה, אטרחוהו רבנן כי היכי דלא ליפסיד לחבריה, משא"כ לסדר החביות זה ע"ג זה שטירחא מרובה איכא בדבר, לא אטרחוהו רבנן,

ומדוייק כן לשון הגהות אשרי, שכי' בזה"ל: שור שעלה ע"ג חבירו להרגו ובא בעל התחתון ודחפו לעליון ומת חייב, שהיה לו לשמטו לתחתון וכו' "שאינן טורח כ"כ בשמיטה יותר מבדחיפה", אבל ממלא רה"ר או חצירו חביות שיש טורח לסדרן זה על זה, יכול לשברם ולצאת וליכנס, וגם א"צ להקיף, פרי"י, ע"כ. מדוייק לשונו שטורח קצת מיהא איכא בשמיטה יותר מבדחיפה, מיהו אינו טורח כ"כ, משא"כ לסדר החביות זה על זה איכא טורח כ"כ, שור' בחזו"א (שם, ד"ה כ' התוס') כתב כן לפרש דברי התוס', ויעו"ש בהמשך דבריו שנקט לדינא, דטורח מועט אטרחוהו רבנן וטורח מרובה לא אטרחוהו רבנן.

יישוב הירושלמי ע"י החילוק הנ"ל

ד. ובה נראה ליישב דלא תיקשי מהירושלמי, דהנה בירושלמי ב"ק ריש פרי' המניח (דף י"ב ע"א) אמרינן, היתה ממלא כל רה"ר, אם יטלנה מכאן ויתננה כאן נעשה בור אלא יטול המקל וישברנה, או יעבור עליה ואם נשברה נשברה, ע"כ.

ופי' המפרשים שם דה"פ, דמיבעיא לן, אם מילא בחבית כל הרה"ר שא"א לעבור

זה ע"ג זה, ע"כ, שלא סגי בהזות החבית מהכא להתם, אלא צריך לסדרן זה ע"ג זה, וטורח מרובה איכא בדבר.

ומעתה נראה ללמוד מזה, דהיכא שהרה"ר היתה רחבה ומילא הרה"ר בהרבה חביות בשורה אחת, שכדי לעבור דרך שם אין צורך בסידור החביות זה ע"ג זה, ובהזות החביות כשיעור לעבור שם מהכא להתם סגי, שאין בזה טורח מרובה אלא טורח מועט, כההיא דירושלמי, לא מצי למיעבר דינא לנפשיה ולהפסיד ממון חבירו, אלא צריך לטרוח קצת ליטלה מכאן וליתנה כאן ולעבור דרך שם, [מיהו ברה"ר לא מצי למיעבר כן, משום שנעשה בור, וכמ"ש בירושלמי כנ"ל, (ותלוי במציאות הדברים) אבל בחצר כה"ג צריך ליטלה מכאן וליתנה כאן]¹

המפלא חביות ברה"ר

ה. עוד אמרו שם, ת"ש המניח את הכר ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, טעמא דנתקל בה הא שברה חייב, אמר רב זביד משמיה דרבא, ה"ה אפי' שברה, והאי דקתני, וכו'.²

דילן מבואר שמיירי בהרבה חביות, וע"י כל החביות מילא הרה"ר שלא יתאפשר לעבור, ולפי"ז נראה דכשמילא בחבית אחת הרה"ר, אין צורך אלא ליטלה מכאן וליתנה כאן, [כלשון הירושלמי], שיתאפשר לעבור, ואין בזה טירחא כ"כ אלא טורח מועט, וכשיש רק טורח מועט שפיר הו"ל לטרוח ולא להפסיד ממון חבירו, כמבואר בש"ס דילן דהו"ל לשמטו ולא שמטו, וכ' התוס' [עפמשנת"ו וכמ"ש החזו"א], דכשיש רק טורח מועט לא התירו לו למיעבר דינא לנפשיה, אבל בש"ס דילן שמיירי כשמילא הרה"ר בהרבה חביות, שבהזות החביות מכאן לכאן אף יתאפשר עדיין לעבור דרך שם, וע"כ יצטרך לסדרן זה ע"ג זה, וסידור כזה, הרבה טורח יש בדבר, שצריך לסדרן שלא יפלו ולא ישתברו כשמונחים זה ע"ג זה, טורח מרובה לא אטרחהו רבנן, ולכן משבר ויוצא משבר ונכנס.

ולשון הירושלמי מרזיק כן, שאמרו בזה"ל: אם יטלנה מכאן ויתגנה לכאן נעשה בור, ע"כ, שאין צורך אלא בהזות החבית ליטלה מכאן וליתנה לכאן, משא"כ בתוס' כ' בזה"ל: לא אטרחהו רבנן לסדרן

1 אמנם הא קשיא, דהרי אנו קיימין השתא למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה אלא במקום דאיכא פסידא, שכן דחווהו בגמ' דאיכא פסידא דמשבר ויוצא לכ"ד משבר ונכנס להביא זכויותיו, וא"כ בעינן פסידא דממון, ופסידא דטורח לא מיקרי פסידא לדידיה ואפי' טורח מרובה, דאין לך טורח מרובה יותר מלמילא קמי דינא, ואעפ"כ ס"ל דכיון דליכא פסידא דממון צריך למיטרח ולמילא קמי דינא ולא למיעבר דינא לנפשיה, וכמ"ש לעיל (אות א'), ואין כ' התוס' דהא דמשבר ויוצא משבר ונכנס ולא מסדרן זה ע"ג זה, דלא אטרחהו רבנן טורח מרובה, דזה לא מתיישב אלא למ"ד עביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא דממון אלא פסידא דטורח, ע"ז שפיר הקשו התוס', והלא אמרו הו"ל לשמטו ולא שמטו, דאכן הטרחיהו רבנן ולא ליעביד דינא לנפשיה, ותרצו דשאני התם דליכא אלא טורח מועט, משא"כ בסידור החביות דאיכא טורח מרובה, לא אטרחהו רבנן, אבל למ"ד דרק במקום פסידא דממון עביד דינא לנפשיה, אי"כ אף כשיש טורח מרובה לסדרן זה ע"ג זה, כיון דליכא פסידא דממון אטרחהו רבנן, ולא מצי למיעבר דינא לנפשיה ולהיות משבר ויוצא משבר ונכנס, וצ"ע, ויער"ע בזה להלן בהערה 2.

2 וכ' רש"י (שם) וז"ל, הא שברה חייב, ואוקמה רב לעיל בממלא רה"ר כולה חביות, אלמא לא עביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום פסידא, ע"כ, הרי דרש"י מפרש קושית הגמ' לתרוויהו, לרב יהודה ורב נתנן, דכיון דממלא רה"ר כולה חביות הרי הוא כמקום פסידא, ואעפ"כ דייקנן הא שברה חייב, וקשה לכו"ע, דס"ל דבמקום פסידא עביד דינא לנפשיה.

והנה בתוס' (כדלהלן), מבואר דסתם רה"ר שמילא כולה חביות, עדיין אפשר להקיף כן הצד ולילך בכל מקום שירצה, אלא טורח להקיף איכא בדבר ומסתמא אף טורח מרובה, [דמיירי עכ"פ כה"ג דאיכא טורח מרובה], וא"כ מסתמא רש"י נמי כה"ג מיירי, שאע"פ שאויל אליכא אוקימתא דרב שמילא רה"ר כולה חביות, מ"מ אכתי אפשר להקיף מן הצד, ואעפ"כ פירש"י דמיקרי כבמקום פסידא, פי' דכיון דאיכא טירחא מרובה להקיף מן הצד, הטורח מרובה משויהו למקום פסידא, ולכו"ע כה"ג עביד דינא לנפשיה.

ביאור דברי התוס' שאדם יכול להקיף ברה"ר (ושיעור ההקפה)

ו. והנה לפום ריהטא דלישנא שכי' התוס', דשאני רה"ר מחצר שאדם יכול להקיף ברה"ר ולילך בכל מקום שירצה, משמע שכוונת התוס' הוא, דבשלמא בחצר כשסותמים כל הדרך מראשו לסופו, אין שום אפשרות להגיע לצד השני של החצר מעבר לחביות, אם לא שישברם, משא"כ ברה"ר דאף כשסותם כל הרה"ר מראשו לסופו, עדיין יש אפשרות להגיע לצד השני של הרה"ר מעבר לחביות, דלעולם אפשר לילך דרך הרה"י שסביבות הרה"ר, ולהגיע למחוז חפצו לחיים ולשלום, ולשון הקפה שכי' התוס' מורה כן, וכמו"כ נחא דבר"כ טירחא מרובה איכא בדבר, [ולהכי מקשה למ"ד עבד איניש דינא לנפשיה, הא שבר אמאי חייב, דכיון דטירחא מרובה איכא דבר הו"ל למיעבד דינא לנפשיה].

ולפי"ו מתיישב היטיב דברי התוס' (שם), שכי' בתוך דבריהם בזה"ל, דבלא ממלא

וכי' התוס' וז"ל, טעמא דנתקל הא שבר חייב, אליבא דרב פריך דמוקי לה [לעיל דף כ"ז ע"ב] בממלא [רה"ר כולה חביות], דבלא ממלא מודה ר"נ דאין לו לשבר דאיבעי ליה לסגויי באירך גיטא, ולא פליג אכולה אמוראי דלעיל, ולתרווייהו לא פריך דאע"ג דאיירי בממלא ליכא פסידא, ולא דמי לחצר חבירו שאדם יכול להקיף ברה"ר ולילך בכל מקום שירצה, עכ"ל, ומשו"ה מיחשב רק כליכא פסידא, ולא מקשה אלא לר"נ דס"ל דאף כשליכא פסידא עבד איניש דינא לנפשיה.

ולפי"ו, לפי מה שתירצו בגמ' דבאמת ה"ה שבר נמי פטור ומשום דעביד דינא לנפשיה, והאי דקתני נתקל וכו', נמצא דלדין דהכי קי"ל דעביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, אכן גם כשיכול להקיף מן הצד ולילך בכל מקום שירצה, כיון דהוי טורח מרובה לא אטרחהו רבנן, ומשו"ה עבד דינא לנפשיה בכה"ג ומשבר יוצא משבר ונכנס, וכמ"ש בהגהות אשרי כנ"ל.

וקשה, והרי מ"ד לא עבד דינא לנפשיה אלא במקום פסידא, בעינן שיהא פסידא דממון, ולא סגי בטירחא מרובה להשוותו כמקום פסידא, שהרי למיזל קמי דינא אין לך טירחא מרובה יותר מזה, ומי"מ ס"ל דלא עבד דינא לנפשיה וצריך למיזל קמי דינא, אלא ע"כ דבעינן פסידא דממון, ואיך פירש"י דכיון דמילא רה"ר כולה חביות ואיכא טירחא להקיף מן הצד הוי כמקום פסידא, דלכונ"ע עבד דינא לנפשיה, וכן כ' לעיל (הערה 1) להקשות על דברי התוס' ברה"ה משבר ויוצא, שמבואר ג"כ כפירש"י כאן, דכיון דאיכא טירחא מרובה מיקרי במקום פסידא, ולכונ"ע עבד דינא לנפשיה.

אולם בתוס' ד"ה טעמא לא מבואר כן, (כדלהלן), אלא כיון שרק טירחא איכא בדבר וליכא פסידא דממון, ואף שהוא טורח מרובה, לא מיקרי במקום פסידא, ולמ"ד במקום דליכא פסידא לא עבד איניש דינא לנפשיה, ה"ה בניד"ד לא עבד דינא לנפשיה, וקשה שהתוס' סותרים זה את זה.

ואכן בבית אפרים (חור"מ סי' ע"ט ד"ה והנה) פי' כמשנ"ת בדברי רש"י, וכמו"כ כי' שהתוס' ברה"ה משבר אויל כשי' רש"י, והתוס' ברה"ה טעמא חולק ע"ז, אך לא הקשה דהרי מבואר ריש סוגיין, דמקום פסידא לא מיקרי אלא פסידא דממון, שהרי למיזל קמי דינא הוי ג"כ טורח מרובה, וכנ"ל, וכמו"כ לא העיר מסתירת דברי התוס'.

אולם כמראה הפנים על הירושלמי (שם), משמע שהוקשה לו כמ"ש, ואכן משו"ה פי' בדברי רש"י דמירי בכה"ג דאיכא פסידא דממון, דמירי שדחוף לו לילך לעסקו, ועד שיקיף מן הצד יכול להפסיד, [ועי' בזה בפנ"י (כ"ק דף כ"ח ע"א ד"ה בגמ' בעל החצר משבר), ואינו חולק על התוס' אלא במציאות הדברים איך מירי הגמ'. דרש"י פי' שמירי בכה"ג משום שצריך להקיף מן הצד איכא ג"כ פסידא דממון, כגון שדחוף לעסקו, ומקשה הגמ' לתרווייהו, והתוס' פי' דלא מירי שדחוף לעסקו ואי"כ ליכא פסידא דממון, אלא טורח מרובה, ולא מקשה הגמ' לתרווייהו, אלא למ"ד עבד דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא.

אולם לדינא ליכא נפקותא בין רש"י להתוס' אפי' לפי הבית אפרים, דהרי אנו קי"ל דעבד איניש דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא דממון, ולא מצרכין ליה לטרוח טורח מרובה, ואי"כ אף כי חשוב הטיחא כליכא פסידא דממון, מ"מ עבד דינא לנפשיה ברם נפקי"מ כדביאר בענף ב"ג.

וצ"ע, ואפשר שאין כוונת הבית אפרים שניד"ד דומה ממש להתם, אלא הביא ראיה משם שמצינו שריבוי הדרך מיחשיב היוק, והתם שמעכבין עליו לכתחילה, אף בד"א מעכבין, ובניד"ד שרוצה להפסיד ממון חבריו ע"י שיעשה דינא לנפשיה וכו', צריך טורח מרובה, והוא שיעור יותר גדול, וצ"ע לדינא.

ומ"ש התוס' בתוך דבריהם, דבלא ממלא מודה ר"נ דאין לו לשבר דאיבעי ליה לסגויי באירך גיסא, ע"כ, כנ"ל, ע"כ צ"ל דבלא ממלא, כוונתו שלא מילא כלל אלא השאיר הרבה מקום פנוי לעבור, או בחצי הרה"ר האחרת, או שהשאיר מקום פנוי בין החביות, אבל כשמילא כל הרה"ר ולא השאיר מקום פנוי כי אם בסוף הרה"ר בצדו, מיקרי הקפה של טורח מרובה, שלזה כוונו התוס' בסוד, דלר"נ עבד דינא לנפשיה כה"ג.

וכן מבואר בפרי האדמה על הרמב"ם (הל' נז"מ פ"ג ה"ו), שפי' כן ככוונת התוס', בסוד ולענד' קשה, וז"ל, יעו"ש התוס' דבלא מילא אין לו לשבר אליבא דר"נ, היינו ודאי שלא מילא ממש שהניח חצי הדרך או מקום פנוי, אבל לרלג עליהם ודאי לא קאמר, והראיה שסיימו התוס' דלא דמי לחצר חבירו דהתם, שהרי ברה"ר יכול להקיף וליילך בכל מקום שירצה וכו', ואפ"ה קאמר דאם שברו פטור, כיון שבאותו הדרך לא היה יכול לעבור.

סיכום

ז. העולה לנו מכל הסוגיא לדינא, דקיי"ל עבד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום רליכא פסידא דממון, כיון דאיכא טורח מרובה לא אטרחוהו רבנן, אבל היכא דאיכא רק טורח מועט, אטרחוהו רבנן, ולכו"ע לא מצי למיעבד דינא לנפשיה ולהפסיד ממון חבירו, אלא צריך לטרוח קצת.

ובכה"ג דעביד איניש דינא לנפשיה, פשטות הסוגיא מוכחת, שמצי לשבור החביות בידים, וכדו' הכל בכדי להציל את

מודה ר"נ דאין לו לשבור דאיבעי ליה לסגויי באירך גיסא, ע"כ, דמשמע שכל זמן שלא מילא כל הרה"ר ממש עד שא"א לעבור שם, אלא עדיין יש איזה שהוא מקום שאפשר לעבור מן הצד, אף ר"נ מודה דאין לו לשבור ככה"ג, דאיבעי ליה לסגויי באירך גיסא, דזה לא הוי טורח מרובה, אלא כשמילא כל הרה"ר כולה, ואין האפשרות כי אם להקיף דרך הרה"י שסביבות הרה"ר, הקפה זו מיקרי טירחא מרובה, ומצי למיעבד דינא לנפשיה, לר"נ דס"ל דאף משום טירחא מרובה עבד דינא לנפשיה.

אמנם לפום ריהטא דהמפרשים לא משמע כן, דיעו"ב בשו"ע (סי' תי"ב ס"ב), ובסמ"ע (שם סק"ג), ובבית אפרים (שם) ובפרי האדמה על הרמב"ם, כמו שיובאו להלן, שמשמע מדבריהם שפי' בכוונת התוס', שברה"ר בד"כ אינו ממלא כולה עד שא"א לעבור, אלא נשאר איזה מקום פנוי מן הצד שיוכל לעבור שם. וכן מוכח בלחם אבירים בגמ' הממלא חצר חבירו יעו"ש.

ומעתה צ"ב, מהו גדר של ההקפה ברה"ר שבזה מיירי הגמ', דהא ודאי כשיצטרך לזוז קצת ולהקיף אמה, פשוט שאינו אפי' בכלל טורח מועט, ובודאי אסור לו לשבור החביות שכנגדו, אלא צריך להקיף האמה לכו"ע, וא"כ מהו אכן הגדר.

יעו"ב בית אפרים (הו"מ סי' ע"ט ד"ה והנה), שצייץ לזה הא דאמר"י בב"ב (דף י"א ע"ב), אמר רב הונא אחד מבני מבוי שביקש לסתום כנגד פתחו, בני מבוי מעכבין עליו, מפני שמרבה עליהן את הדרך, ויעו"ב בפירש"י שרוצה לסתום מחיצה של ד' אמות, נמצא שמה שמעכבין עליו מפני שמרבה עליהן את הדרך, מיירי בריבוי הדרך של ד' אמות, וא"כ נלמוד נמי לניד"ד דכל שמעכבו חביות באופן שיצטרך להקיף ד' אמות, מיקרי הקפה זו טורח מרובה, ומצי למיעבד דינא לנפשיה, לשבורם ולעבור דרך הישרה, אולם אינו מסתבר כ"כ שבד' אמות שיצטרך להקיף יקרא טורח מרובה, ואולי מיירי כשנושא עליו משא כבידה וכדו',

ואכן בבית אפרים (שם), הקשה כן, והי שהסמ"ע קאי רק על אופן השו"ע שמירי בקרנא דעצרי, שדרך להניח שם חביות בחוץ וברשות הוא מניח, ולכן כל כמה שמוניח קצת דרך לעבור הוי ברשות, ולכן אסור לשוברם ואם שבר חייב, [מיהו נתקל פטור, דמ"מ לא הו"ל לאסוקי ארעתיה שמילא כ"כ], משא"כ ברה"ר שאין לו רשות להניח שם כלל, א"כ אע"פ שהניח קצת דרך לעבור שם, כל שיש טורח מרובה להקיף מן הצד לא אטרחהו רבנן, ועביד דינא לנפשיה, (אולם נראה שלאחר מכן, בהמשך דבריו שם חזר בו מפיו זה, ופי' באופן אחר), וכ"כ בספר פרי האדמה על הרמב"ם (שם) בביאור דברי הסמ"ע.

ענף ב'

אי מצי למיעבד דינא

לשבור בידים ובכוונה

דברי הטור וש"ע

א. כ' הטור (סי' שע"ט) וז"ל, כתב הרמב"ם מי שמילא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, אפי' הכניסן ברשות אם לא קיבל עליו לשומרו, הרי זה נכנס ויוצא כדרכו, וכל מה ששובר בכניסתו וביציאתו פטור עליהן, ואם שברם בכונה אפי' שחנסי שלא ברשות חייב, וכן כל כיוצא"ב, ע"כ.

וקשה, והלא בסוגיין מוכח דמשום עביד איניש דינא לנפשיה מצי גם לשבור בידים ובכוונה, כמ"ש משבר ויוצא משבר ונכנס, וכן מ"ש טעמא דנתקל הא שבר, וכו', דהיינו שבירה בידים, וכ"כ הטור להלן (סי' תי"ב ס"ב), וז"ל, ואם הניח את הכד במקום שיש לו רשות להניחו כמו במקום פנוי שלפני בית הכד וכו', ובא אחר ונתקל בו ושברו חייב, ואם הוא אפילה שא"י להסתכל ונתקל בו ושברו פטור, וכו', ואם מילא כל הדרך כדים שאי אפשר לעבור אפי' שברם בידים פטור, ע"כ, הרי להדיא כ' הטור דהיכא שעשה כן שלא ברשות, דאע"ג שהוא במקום הפנוי שלפני בית הכד שיש לו רשות להניח שם

שלו, וכמ"ש משבר ויוצא משבר ונכנס, וכן מ"ש טעמא דנתקל הא שבר וכו', ואף כשאינו הצלה של ממון, ויתבאר עוד לפנינו באריכות.

נדברי הסמ"ע סי' תי"ב סק"ג

ח. והנה בשו"ע (סי' תי"ב ס"ב) כ' וז"ל, הניח הכד במקום שיש לו רשות להניחו כמו במקום פנוי שלפני בית הכד, ובא אחר ונתקל בו ושברו חייב, וכו', ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבירתן, ואם נתקל בה והזקק בעל הכד חייב, וכן כל כיוצא"ב, ואם מילא כל הדרך כדים שא"א לעבור אפי' שברו בידים פטור, ע"כ.

וכ' הסמ"ע (סק"ג), וז"ל, ונראה דאף דקאמר דמלא כל הדרך כדים, מ"מ מיירי שהיה אפשר לו לסבב ולילך מן הצד, או להגביה רגליו לעבור דרך עליהן, מ"ה דוקא בנתקל בה ושברו קאמר דפטור, אבל כשמילא כ"כ עד שא"א לעבור, בזה כ' המחבר אחר זה דאפי' שברה בידים וברשות פטור, וכן הוא משמעות הגמ' דר"פ המניח, ורש"י והתוס' שם ע"ש, ע"כ.

נמצינו למדים מדברי הסמ"ע, דכשמלא רה"ר חביות באופן שאפשר להקיף מן הצד ולילך בכל מקום שירצה, אין לו לשברו בידים, ואם שברו בידים חייב, ורק כשנתקל בה בלא כוונה ושברו פטור, אך כשמלא רה"ר חביות באופן שא"א כלל להקיף אז מותר לו לשברם בידים.

וקשה, והרי סוגיית הגמ' שאמרה טעמא דנתקל הא שבר חייב, מיירי בממלא ברה"ר ואפשר להקיף מן הצד, כמ"ש התוס' כנ"ל (אות ה'), ומוקי לה בגמ' דבאמת אף שבר פטור, והכי קי"ל, [או כרש"י, לכו"ע, דזה מיחשיב כאיכא פסידא כנ"ל (הערה 2), ואפי' כהתוס' דמיחשיב כליכא פסידא, מ"מ אנו קי"ל דאף במקום דליכא פסידא עביד דינא לנפשיה], וא"כ איך פי' הסמ"ע דברי המחבר היפך מה שמבואר בגמ'.

ככוונה והדר יוצא, ומשבר ככוונה והדר נכנס, ואילו לדברי הרמב"ם, הרי הוא יוצא והדר אם נשבר ע"י יציאתו פטור, והרי הוא נכנס והדר אם נשבר ע"י כניסתו פטור עליהן, והו"ל למיתני הרי זה נכנס ומשבר ויוצא ומשבר.

דעת [המאירי] החזו"א

ג. ובחזו"א (ב"ק סי' ד' סק"ג ד"ה ר"מ), כ' רבאמת אף הרמב"ם ס"ל דמשום עבד דינא לנפשיה מצי לשבור בידים, ומ"ש הרי זה נכנס ויוצא כדרכו וכל שישתבר וכו', כוונתו ג"כ שמשבר בידים לצורך כניסה ויציאה, ומ"ש בהל' חובל ומזיק שאם שברם ככוונה חייב, כוונתו אם שברם שלא לצורך כניסה ויציאה אלא ככוונה להזיק, חייב, דודאי לא הותר ממון חבירו להפסידו בסתם, אלא כפי מה שמזיק לו שמעכבו כניסה ויציאה, אבל כשמשבר שלא לצורך כניסה ויציאה חייב, וכן הוא הפ"י בטוש"ע סי' שע"ט ות"י"ב כנ"ל, ולפי"ז אתי שפיר ואין כאן סתירה מסי' שע"ט לסי' ת"י"ב, [ומ"ש בחזו"א שם ד"ה בסו"ד שמשבר דרך הילוכו, ע"כ צ"ל שליטנא דהרמב"ם נקט].

וכן משמע במאירי בסוגיא שם שכ' בזה"ל: הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן שלא ברשות הרי זה יוצא ונכנס כדרכו, וכל שמשתבר דרך הלוכו פטור, ואע"פ שאפשר לו לסלק אחת על חברתה ולעבור, מ"מ טריחא ליה מילתא, ואפ"י הכניסן ברשות הואיל ולא קבל עליו לשמור, הא אם שברן במזיד חייב הואיל ואין הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע, ואין התביעה אלא מצד סתימת דרך הילוכו, וחייב זה אף בשהכניסן שלא ברשות כמו שיתבאר, ע"כ.

ומלשונו נראה בעליל שהוא לקוח מלשון הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"י ה"ה, [וכשי' הרמב"ם דאף בהכניסם ברשות, הואיל ולא קיבל עליו לשמור, הדין כן], והנה אם נפרש דמ"ש שמשבר דרך הלוכו, הכוונה שאין

חביות, מ"מ אין לו רשות למלאות כ"כ עד שלא יהא דרך לעבור, וכיון שכן עבד דינא לנפשיה ומצי לשברם בידים ופטור, ומעתה יקשה עוד דנמצא דברי הטור סתרי אהרדי.

וכן הוא בשו"ע (סי' שע"ט) הביא דברי הרמב"ם שהביא הטור שם כנ"ל, ובסי' ת"י"ב הביא לדברי הטור הנ"ל, שאם מילא כל הדרך עד שא"א לעבור אפי' שברם בידים פטור, וא"כ דברי השו"ע ג"כ סתרי אהרדי [ומ"ש שם עוד, או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבירתן, ומ"ש הסמ"ע בזה, כבר נתבאר לעיל (ענף א' אות ח)].

דברי הרמב"ם

ב. האומנם שברמב"ם לא כ' שאם שברם בידים פטור, דבהל' גז"מ (פי"ג ה"ו) כ' ח"ל, הניח את הכד במקום שיש לו רשות להניחה שם כגון מקום הקרנות של גיתות וכיוצ"ב ונתקל בה ושברה חייב, וכו', ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבירתה, ע"כ, ולא סיים כדברי הטוש"ע שאם מילא באופן שא"א לעבור אפי' שברם בידים פטור.

ובהל' חובל ומזיק (פ"י ה"ה) כ' ח"ל, הרי שמילא חצר חבירו כדי יין ושמן אפי' הכניסם ברשות הואיל ולא קיבל עליו בעל החצר לשמור הרי זה נכנס ויוצא כדרכו, וכל שישתבר מן הכדים בכניסתו וביציאתו הרי הוא פטור עליהן ואם שברן ככוונה, אפי' הכניסם בעל הכדים שלא ברשות הרי זה חייב לשלם, עכ"ל.

הרי דס"ל לכאורה להרמב"ם, שרק מה שנשתבר בכניסתו וביציאתו פטור עליהן, אבל אם שברן ככוונה חייב אע"פ שהכניס שלא ברשות, וא"כ מ"ש בהל' גז"מ פטור על שבירתה, מתבאר עפ"מ בהל' חובל ומזיק, היכא שנשבר בכניסתו וביציאתו.

אמנם קשה, דלכאורה בסוגיין מוכח דעבד איניש דינא לנפשיה לשוברם בידים, כדמשמע פשטות הסוגיא כנ"ל, וכן לשון הגמ' שאמרו משבר ויוצא משבר ונכנס לא מתפרש כן, דריהטא דליטנא משמע שמשבר

הרמב"ם, [אך צ"ע קצת דכרי שלא יחזיק הלא קי"ל דסגי במחאה בפני שנים, שלא בפני המחזיק, כמבואר בב"ב (דף מ' ע"א), וא"כ לית ביה אלא טורח מועט, וטורח מועט הלא אטרחהו רבנן וכי בכל מקום שיבוא א' להחזיק בשל חבירו יוכל הלה להזיק תשמישו שלא יחזיק עליו, במקום למחות בפני שנים ושלא בפניו, ומעולם לא שמענו כן, וצ"ע.

ואגב, מתוך דברי המאירי נתבאר לן סוגית הגמ', שהממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן משבר ויוצא משבר ונכנס, והיינו לצורך כניסה ויציאה, [ולכו"ע הדין כן, כמבואר במהרש"א ובמהר"ם וש"א, דפשוט דשלא לצורך כניסה ויציאה לא מצי לשבר], ולמה לא ישברו הכל, כי הרי מסתמא צריך לאותו המקום לתשמישי עצמו, שצריך להשתמש בחצירו, ועבדי דינא לנפשיה, אולם מתוך דברי המאירי נתבאר בפשוטו, שבמה שישברם לא יועיל כלום שיוכל להשתמש בחצירו, שהרי השברים יהיו מונחים עדיין בחצירו, וע"כ צריך להוציאם לשוק, וא"כ השבירה אינו כלום ולכך מצי לשוברם, ואכן להוציאם לשוק כ' כן השו"ע הרב (הל' שאלה ס"ט) על האי דינא דהממלא חצר חבירו וכי' שיכול להוציאם לשוק, ועי"ש, ולכן כ' המאירי שאם בא להחזיק בגופו של קרקע, דאז יש לו תועלת בעצם השבירה, באמת עבדי דינא לנפשיה ומצי לשוברם בידיים.

אולם האחרונים לא נקטו כן, אלא פי' כוונת הרמב"ם [ובדעת השו"ע יעוי' להלן (אות י"ג)], במ"ש הרי זה נכנס ויוצא כדרכו וכל שישתבר וכי', שבאמת אין לשברו בידיים אפי' לצורך כניסה ויציאה, והיינו מ"ש ואם שברם בכוונה חייב דהיינו בכוונה - בידיים, אפי' לצורך כניסה ויציאה, ורק מה שנשבר בדרך כניסה ויציאה כדרכו הוא דפטור, ואלא א"כ תקשה סוגית הש"ס דמשמע דמצי לשבור בידיים דעבדי דינא לנפשיה, ע"ז יבואר לפנינו.

לשוברם בידיים אפי' לצורך כניסה ויציאה, אלא הולך כדרכו ומה שנשבר נשבר, ומ"ש הא אם שברן במזיד חייב, הכוונה שאם שברם בידיים אפי' לצורך כניסה ויציאה יתחייב, תיקשי מה שסיים בטעמו, דהיינו טעמא שחייב כששברן במזיד "הואיל ואין הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע, ואין התביעה אלא מצד סתימת דרך הילוכו", ע"כ. דמשמע הא אם הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע מי משבר במזיד, והלא אף אם הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע נמי לא מצי לשוברם בידיים, דמ"ש כשהתביעה על סתימת דרך הילוכו, דאמרת דמשום עבדי איניש דינא לנפשיה לא הותר לו לשוברם בידיים, על אף שא"י לעבור לחצירו, מכשהתביעה על חזקת גופו של קרקע, נאמר ג"כ שלא הותר לו משום עבדי דינא לנפשיה לשוברם בידיים.

אלא ע"כ, פירושו כמ"ש החזו"א בדברי הרמב"ם, דמ"ש שמשברן דרך הילוכו, היינו אפי' אם שוברם בידיים, ולא כ' כן אלא לומר שמשבר לצורך כניסה ויציאה, ולאפוקי שאינו משבר שאר החביות שאינו לצורך כניסה ויציאה, והיינו מ"ש הא אם שברן במזיד חייב, דהיינו אם שברם שלא לצורך כניסה ויציאה, והשתא שפיר יש בו בנותן טעם "הואיל ואין הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע, ואין התביעה אלא מצד סתימת דרך הילוכו", דבשלמא אם היה הלה מתכוון בכך לחזקת גופו של קרקע, הוה מצי משבר גם שלא לצורך כניסה ויציאה, דמצי עבדי דינא לנפשיה ושוברם בידיים שלא יחזיק הלה עליו בגופו של קרקע, אבל עכשיו שאין התביעה אלא מצד סתימת דרך הילוכו, הרי אין בשבירתו תועלת אלא לצורך דרך הילוכו דהיינו כניסה ויציאה, וא"כ כשמשברו שלא לצורך כניסה ויציאה, לא עבדי דינא בזה, אלא סתם מויק הוא ולכך חייב, אבל לצורך הילוכו הכניסה ויציאה, שפיר עבדי דינא בזה, ועבדי דינא לנפשיה, והיינו כמ"ש החזו"א בביאור דברי

דעת המראה הפנים

ד. ובמראה הפנים על הירושלמי (שם) כ' בסו"ד, וז"ל, אבל אין דעת הרמב"ם וז"ל כן, וכמה שלמדנו מדבריו בנוקי ממון, שכ' שם בדן אם ברשות קעביד, ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבירתה וכו', על שבירתה דקאמר היינו בדרך הליכה דוקא, שהרי בהל' חובל ומוזיק (פ"ה ה"ה) כ' בהריא הרי שמילא חצר חבירו וכו', ואם שברן ככוונה אפי' הכניסם בעל הכדים שלא ברשות ה"ז חייב, ע"ש, וא"כ מכ"ש בגוונא דלעיל היכא דברשות קעביד, וטעמו דגם לפי המסקנא דמסקינן הה"ד אפי' שברה וכו', היינו בדרך הליכתה, דאפי' למאי דקיי"ל כר"ג דעביד דינא לנפשיה במקום טירחא, מ"מ למה לו לשברן בידיים ככה"ג יעבור כדרכו ואם נשברו נשברו, וכדמשמע מסוגיא דהכא להדיא דאף דלא נפשטה הבעיא הכא וכו', עכ"פ למדנו האי סברא מהסוגיא דבמקום שיכול לילך כדרכו ואם ישברו ישברו, למה נתירו לשבור ככוונה, אפשר שיעבור ולא ישברו, וזה מבואר, וגם בסוגיא דהתם [בש"ס בבלי] למאי דסי"ד מעיקרא יש לפרש לדעתו וז"ל דהכי פריך, מאי אריא נתקל דוקא אפי' שבר בדרך הליכה פטור, ופריך ליה דאה"ג ואיידי וכו', אבל לשבר ככוונה לכו"ע לא, ומ"ש הטור (בס"י תי"ב), ואם מילא כל הדרך כדים שאי אפשר לעבור אפי' שברו בידיים פטור, במקום דא"א לעבור אפשר גם הרמב"ם יודה בזה, ומשו"ה הביא הב"י בשו"ע (ס"י תי"ב) דברי הטור אחר לשון הרמב"ם, דדעת השניהם שוין בזה, עכ"ל.

מבואר דבפ"י דברי הרמב"ם ס"ל להמראה הפנים, דמ"ש הרי זה יוצא ונכנס כדרכו וכל מה שישתבר וכו', פירושו רק מה שנשתבר בדרך הליכה, אבל לא לשברו ככוונה ובידיים, וזהו מ"ש אבל אם שברה ככוונה חייב, אבל לדינא ס"ל דהרמב"ם לא פליג על הטור, וס"ל ג"כ דמשום עביד דינא לנפשיה מצי לשבור בידיים, ואלא מ"ש שרך

מה שנשתבר בדרך הליכה פטור ולא לשברו בידיים, מיירי שאפשר לעבור, אבל כשא"א לעבור ודאי מצי לשבור בידיים ובכוונה, וכמ"ש הטור, דמיירי בכה"ג.

ונראה פשוט שמ"ש שהטור מיירי בכה"ג שא"א לעבור, והרמב"ם באופן שאפשר לעבור, אין הכוונה אם אפשר להקיף מן הצד כמ"ש התוס', ואז א"י לשבור בידיים אלא בדרך הליכה כמ"ש הרמב"ם, ואם מילא לגמרי עד שא"א אפי' להקיף או יכול לשבר בידיים כמ"ש הטור, דמ"ש בתו"ד למה לו לשברן בידיים ככה"ג יעבור כדרכו ואם נשברו נשברו וכן מ"ש בתו"ד דבמקום שיכול כדרכו לילך ואם ישברו ישברו למה נתירו לשבור ככוונה אפשר שיעבור ולא ישברו, ע"כ, אין לו פירוש לפי"ז, וגם אין הדעת נותנת כן, [ויעו"ב בבית אפרים (שם) ד"ה וצ"ע].

אלא נראה דה"פ דמיירי בכה"ג שהחביות אינם צמודים זה לזה כ"כ באופן שא"א לעבור, אלא הם מפורדים ע"פ רוחב הרה"ר שאפשר בדוחק לעבור ביניהן, ויתכן שישתברו בדרך הליכתו, ולכן שפיר כתב שאם בא לשוברם בידיים משום עביד איניש דינא לנפשיה אפי' שלא במקום פסידא כר"ג, אינו יכול, דלמה נתיר לו לשוברן בידיים ככה"ג, יעבור כדרכו ואם נשברו נשברו, דאם אפשר בענין אחר, שיתכן שיעבור ולא ישתברו ג"כ ודאי צריך לעשות בענין אחר, שלא יהא הפסד ממון חבירו ודאי כל שאינו מפריע לו, וכמ"ש בגמ' (דף כ"ח ע"א) דהיכא שאפשר להציל ע"י דבר אחר לא עביד דינא לנפשיה, ויעו"ש ברש"י ובתוס' דלאו דינא הוא כלל, אבל כשצמודים החביות כ"כ עד שא"א לעבור ביניהן אפי' כדוחק כיון שא"א לעבור אם לא שישברם מצי לשבור בידיים מדין עביד איניש דינא לנפשיה.

[ומ"ש שלמד כן מהירושלמי שם, שמשמע סוגיא דהכא להדיא דאף שלא נפשטה הבעיא וכו', כוונתו, למ"ש שם אלא יטול המקל וישברנה או יעבור עליה ואם

חבירו, אין הכוונה מלא ממש עד שא"א לעבור אלא שעדיין אפשר לעבור ברוחק, וכעין מ"ש הסמ"ע (סי' תי"ב סק"ג) בדברי המחבר שהוא כלשון הרמב"ם, וכנ"ל, (וכ"ה בבית אפרים (שם, ד"ה) באריכות). אבל הרמב"ם מודה דודאי אם הם צמודים זה לזה עד שא"א לעבור ביניהן מותר לו לשבור בידים, ומשום דעביד איניש דינא לנפשיה אפי' לשבור בידים, והיינו מ"ש הטור (בסי' תי"ב) שאם מילא הדרך עד שא"א לעבור אפי' שברו בידים פטור, ועי' כעיי' בערוך השלחן (סי' תי"ב ס"ד), ועי' מש"כ בסי' שע"ט ס"ט, וצ"ע.

ונראה לדניא ככה"ג שאין החכיות צמודים כ"כ ובדוחק אפשר לעבור, אף לפירושים האחרים שיתבאר להלן ולפי' החזו"א הנ"ל, כו"ע יודו שלא התירו לו לשכרם בידים, ומסבא הפשוטה, כמ"ש המראה הפנים כיון שיכול לילך כדרכו, למה לו לשכון בידים, אפשר שיעבור ואם נשברו נשברו, והרי אפשר לקיים שניהם, ברם במראה הפנים שם כי בתו"ד דמרש"י משמע שלא מפליג, וס"ל דאף כשאפשר בדרך הילוכו, מצי לשבור ככוונה, יעו"ש, וצ"ב מהיכן הוכיח כן מרש"י.

ביאור בדברי המחבר (סי' תי"ב ס"ב) ע"פ הנ"ל

ה. ועפי"ז מיישב ג"כ לשון השו"ע (סי' תי"ב ס"ב) שהביא לשון הרמב"ם שכי' בזה"ל: ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבידתך, ע"כ, והדר הביא לשון הטור שכי' בזה"ל: ואם מילא כל הדרך שא"א לעבור אפי' שברו בידים פטור, וכבר כתבנו לעיל פי' הסמ"ע בזה, אולם ע"פ פירושו כי לפרש ג"כ דברי השו"ע על דרך זה, דבתחילה מיירי שמילא כל הדרך, אבל החכיות אינם צמודים כ"כ שא"א לעבור בדוחק, לכן למה נתירו לשבור בידים, אלא יעבור כדרכו ואם נשברו נשברו, והוא מ"ש פטור על שבידתך דהיינו אם נשברו בדרך הליכתך, ואם מילא

נשברה נשברה, ע"כ, והנה המראה הפנים (שם) פירש דזה פשוט ליה להירושלמי דעביד דינא לנפשיה, ואלא מיבעיא ליה איך יעשה הדין, אם ליטול המקל ולשברה בידים או לעבור כדרכו ואם נשברו נשברו, והפני משה והרידב"ז (שם) פירשו דזה גופא לא מיבעיא לן, וכל האיבעיא הוא אי מצי כלל למיעבד דינא לנפשיה, ואפי' לשוברם דרך הליכה, ועי"כ מ"ש שם אלא יטול המקל וישברנה או יעבור עליה ואם נשברה נשברה, ה"פ דהכל לפי הענין, שאם אפשר שיעבור עליה ואם נשברה נשברה, ודאי לא הותר לשבור בידים, אף אם ס"ל עביד דינא לנפשיה, אלא יעבור ואם נשבר נשבר, ואם א"א שיעבור עליה מצי ליטול המקל ולשבור, ומשום דעביד דינא לנפשיה, והיינו כמ"ש המראה הפנים לדניא, כנ"ל.

ולפי פי' הפני משה והרידב"ז שפיר מוכח בירושלמי דין המראה הפנים, אבל לפי פירושו אכן צ"ב מהו צדדי האיבעיא שהוכיח מזה כדברינו, וצ"ב.

ואין לומר שכשהם צמודים וא"א לעבור ביניהן, נאמר שצריך לילך בדרך הליכתו על החכיות וכדו' ואם נשברו נשברו, ולא ישברם בידים, דליך ע"ג החכיות טירחא מרובה איכא בדבר, [וכדמוכח מהסמ"ע בסי' תי"ב הנ"ל, שכי' לדמות להקיף מן הצד או להגביה וגליו ולעבור דרך עליהן, ששניהם טורח מרובה איכא בדבר, ומשו"ה רק בקרנא דעצרי חייב לעשות כן, אבל כה"ר אינו מחויב לעשות כן, וכמ"ש הבית אפרים (שם) והפרי הארמה (שם), וכמשנת' לעיל (ענף א' אות ח')], ולא אטרחוהו רבנן בטורח מרובה, ועי"כ עביד דינא לנפשיה ומשבר בידים.

והרמב"ם מיירי באופן שאינם צמודים כ"כ אלא אפשר עדיין לעבור ביניהן בדוחק, ולכן לא התייר אלא נכנס ויוצא כדרכו וכל מה שישתכר בכניסתו ויציאתו פטור עליהן, ואם שברם ככוונה חייב ואע"ג שלשון הרמב"ם (בנו"מ) הוא, או שמילא כל הדרך כרים, וכי"כ (כתובל ומזיק), הרי שמילא חצר

לנפשיה, אלא משום שא"א לחייבו משום אדם המזיק שמועד לעולם, דהוי מזיק באונס כיון שהיתה באפילה, וכמ"ש בתוס' (שם דף כ"ז ע"ב) באריכות, וכשמילא כל הדרך איכא דין דעביד איניש דינא לנפשיה, וכמ"ש משבר ויוצא משבר ונכנס, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא איך כ"ל הרמב"ם שניהם בדין אחד, כמ"ש פטור על שבירתה.

אולם בבית אפרים (שם), דרך ג"כ במהלך זו בש"י הרמב"ם, ולהרמב"ם משום עביד דינא לנפשיה אין היתר לשבור בידים, וכ' שם לבאר ולהרמב"ם הא דעביד דינא לנפשיה היינו שהוא הולך דרך כניסה ויציאה ודורס על הכלים בלי השגחה שלא ישתבר ויודע שיכולים להשתבר ומה שנשבר נשבר, ופטור עליהם, אבל לא בכוונה לשוברם דאז יתחייב על שבירתם, והוא מ"ש הרמב"ם בזה"ל: הרי זה נכנס ויוצא כדרכו, וכל מה שישתבר מן הכדים בכניסתו וביציאתו הרי הוא פטור עליהן, ע"כ, שמה שאמרו משבר ויוצא משבר ונכנס, אין הפי' שמשבר בכוונה ונכנס אלא נכנס ויוצא ומה שנשבר בכניסתו ויציאתו פטור, והוא מה שסיים הרמב"ם בזה"ל: ואם שברם בכוונה אפי' אם הכניס שלא ברשות חייב, ע"כ, דמשום עביד דינא לנפשיה לא התירו לשוברם בידים.

ועפ"י כ' דמ"ש ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך פטור על שבירתה, הכוונה ששברם דרך הילוכו, ודרך הילוכו מתפרש לתרי אנפין כל מקום לפי עניינו, באפילה, השבירה דרך הילוכו הוא, באופן שלא ידע כלל שיש חביות ונתקבל בהם דרך הליכתו ונשברו, דאם לא באופן כוון, אלא ביודעים שיש שם כלים ודרך עליהם בכוונה ושברם דרך הליכתו, אין זה ענין להיתה באפילה, וחייב על שבירתם כשאר מזיק דעלמא, [דכל ההיתר של אפילה הוא דליכא למימר איבעי ליה לעיוני וכונ"ל], וכשמילא כל הדרך, השבירה דרך הילוכו הוא, באופן שידוע שיש כאן כלים ודורך ומהלך עליהם ואינו משגיח ומה שנשבר נשבר, וא"כ מיושב

כל הדרך שהחביות צמודים כ"כ עד שא"א לעבור, מצי לשבור בידים ופטור.

דעת השלטי גיבורים והבית אפרים בש"י הרמב"ם

ו. אולם בשלטי הגיבורים ריש פר' המניח כ' וז"ל, לפמ"ש הטור ח"מ (סי' שפ"ו), ולכאורה ט"ס הוא וצ"ל תי"ב), וכן התוס', משמע דמי שמילא רה"ד חביות שאין דרך לעבור יכול לבעוט בחביות ולשברם בידים ופטור, ומדוברי מיימוני (פי"ג מהל' נו"מ), יש כידו להוכיח דס"ל דחייב היכא ששבר בידים, כמו שביאר בהל' חובל ומזיק במחלוקת באורך בס"ד, עכ"ל.

ולכאורה כוונתו, שבטור סי' תי"ב כ' להדיא, שאף אם שברם בידים פטור כשמילא באופן שא"א לעבור, ואילו הרמב"ם משמע בפ"ג מהל' נו"מ, שכ' בזה"ל: ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כרים פטור על שבירתה, ע"כ, הרי כלל בפטור השבירה, כשהיתה באפילה עם כשמילא כל הדרך, ובאפילה הלא פשוט שהפטור הוא רק כשנתקל, דלא אפשר ליה לעיוני באפילה, אבל ודאי שאין כאן שום היתר לשוברם בידים, וא"כ ה"ה כשמילא כל הדרך פטור רק על שבירתה כשנתקל אבל לא לשוברם בידים, וכמו שביאר הרמב"ם בהל' חובל ומזיק (פ"ו ה"ה), שאף כשמילא כל הדרך אם שברם בכוונה חייב, וא"כ ע"כ דס"ל להרמב"ם דאף היכא דמצי למעבד דינא לנפשיה, מ"מ אין לשוברם בידים, ודלא ככל הפירושים הנ"ל דס"ל לשי' הרמב"ם באופן שא"א לעבור כלל שמשום עביד דינא לנפשיה, מצי אפי' לשבור בידים.

אמנם עדיין קשה לדברי השלטי גיבורים, דהא ודאי אין לומר דמרכייל הרמב"ם כשהיתה באפילה עם מילא כל הדרך כדים, שדיגם שוה ממש, שהרי כשהיתה באפילה אין הפטור רק כשנתקל שלא בכוונה לגמרי, שלא ידע כלל שיש כאן חביות, וזה גם אינו מדין עביד דינא

כניסה ויציאה מ"ש אם שוברים בידים או בדרך הילוכו.

לחלק בין עושה היוזק ודאי לאינו ודאי

ח. ובבית אפרים (שם) משמע דכוונתו לחלק בין לעשות מעשה שהיא היוזק ודאי לממון חבירו, למעשה שאינו היוזק ודאי לממון חבירו, אמנם יתכן שע"י מעשה זו יגיע היוזק לממון חבירו, והיינו מ"ש לשוברים בידים הכוונה שהוא עושה מעשה שיהא היוזק ודאי לממון חבירו, זה לא התירו לעשות משום עבד איניש דינא לנפשיה, אבל בדרך הילוכו, הכוונה שעושה מעשה שאינו היוזק ודאי לממון חבירו, שאינו מכוון להזיק, אלא הולך על הכרים ויודע שאפשר שתשבר ע"י, כה"צ עבד דינא לנפשיה.

ובחילוק זה לדינא כ' הסמ"ע בס"י ת"י סקל"ד יעו"ש, וכמו שיתבאר להלן באריכות ככ"ה.

ויעו"י קקיון דיונה שכ' חילוק זה ובאכן האול (פ"ו מהל' חובל ומוזק ה"ה) מבואר כעין חילוק זה אך שם משמע דאפי' כשיש ספק שיוזק לא מצי עבד, ורק כשרק מדין פשיעה הוא, מצי עבד. וצ"ב בכונת דבריו, וכדלהלן (ענף ג').

אולם אין זה מן ההכרח שזוהי כוונת הבית אפרים, ויתכן שכוונתו כביאור הב' וכמו שיבואר לפנינו.

לחלק בין עושה בתוך שלו

לעושה בשל חבירו

ט. אמנם נראה דיש לבאר החילוק בדרך אחר, והוא דחלוק בין עושה מעשה בתוך שלו ומתוך זה ניוזק חבירו, לעושה מעשה בשל חבירו להזיקו, דמשום עבד דינא לנפשיה התירו לעשות בשלו כרצונו ולנהוג בו כדרכו, ואע"פ שע"י יגיע היוזק לממון חבירו, דאין חבירו יכול לכופו שלא לעשות בשלו כרצונו וכדרכו וכמנהגו, ואדרבה איהו הו"ל לאסוקי אדעתיה, וכשלא אשגח איהו אפסידא אנפשיה, אבל כשרוצה לעשות בשל חבירו בכדי להציל את שלו, לא התירו לו

קושייתנו הנ"ל, דאכן אין דין אפילה ומילא כל הדרך שוה ממש, ומ"מ כוללם הרמב"ם יחד במ"ש פטור על שבירתה, דהיינו שפטור על שבירתם דרך הילוכו.

ויעו"ש עוד שמיישב ג"כ לישנא דגמ' שאמרו, טעמא דנתקל הא שבר, דמשמע הא שבר בידים, וע"ז מסיק דלעולם שבר נמי פטור ומשום עבד דינא לנפשיה למ"ד אף במקום דליכא פסידא, והכי קי"ל, הרי משום עבד דינא לנפשיה התירו אפי' לשוברים בידים, ות"י הבית אפרים דה"פ, טעמא דנתקל שלא ידע כלל שהיה שם כלי ונתקל בה ושברו, או פטור, אבל אם ידע שיש שם כלים ועם כל זאת הלך ודרס עליהם בכוונה ושברם בדרך הילוכו חייב, והיינו כמ"ד לא עבד דינא לנפשיה שאין לו לשוברים אפי' דרך הילוכו, וקשה למ"ד עבד דינא לנפשיה, וע"ז ת"י בגמ' אפי' שבר נמי פטור, פ"י אפי' שברם בדרך הילוכו נמי פטור משום עבד דינא לנפשיה, והאי דקתני נתקל וכו', אבל לעולם משום עבד דינא לנפשיה לא התירו מעולם לשוברים בידים, ואם שברם בידים חייב, וכן פ"י במראה הפנים סוגיית הגמ' כמו שהבאנו לעיל (אות ד') לשונו, עיי"ש.

ביאור החילוק בין שבירה בידים לדרך כניסה ויציאה

ז. והנה במ"ש לחלק בין שבירה בידים ולא מצי למיעבד ככה"ג דינא לנפשיה, לשבירה בדרך הילוכו דמצי למיעבד ככה"ג דינא לנפשיה, צ"ב, דלכאורה מ"ש אם שברם בידים או ברגלים, דאף להני דס"ל דמצי למיעבד דינא לנפשיה אף לשוברים בידים כנ"ל, וכדלהלן, ע"כ אינו אלא כפי הצורך לכניסה ויציאה, כמ"ש הרבה אחרונים כביאור קושיית הגמ' ממשבר מהרש"א, (יעו"י) מהרש"א, ויוצא משר ונכנס, (יעו"י) מהרש"א, מהר"ם, לחם אבירים, חידושי מהריב"ן תלמיד המהרש"א, (ערוך) וכנ"ל. ושכן פ"י התו"א לדברי הרמב"ם שכ' אם שברם בכוונה חייב. ובוה כו"ע מודו, וא"כ לצורך

בתפארת יעקב (ח"מ סי' ד' סק"א) סמוכין לזה, וכדיתבאר להלן (ענף ג' אות י').

דעת הנ"ל בשי' הפור [והשו"ע]

י. אולם כ"ז בשי' הרמב"ם, אבל הטור הלא כ' (בסי' תי"ב) להדיא דכשמילא כל הדרך כדים עד שא"א לעבור, אפי' אם שברם בידיים פטור, הרי דס"ל להטור דמשום עביד דינא לנפשיה התירו לו אפי' לשוברם בידיים, וכפשטות ליטנא דגמ' שאמרו משבר ויוצא משבר ונכנס, ומ"ש טעמא דנתקל הא שבר, שמשמע שבירה בידיים ובכוונה.

ומ"ש בטור (סי' שע"ט) שאם שברם בכוונה חייב, כלשון הרמב"ם, ע"כ צ"ל כא' מהתירושים הנ"ל, ויעוי' בבית אפרים עוד מש"כ בשי' הטור ליישב הסתירה. וצ"ב

וכן נראה ג"כ דס"ל להשו"ע, שהעתיק לשון הטור הנ"ל בסי' תי"ב ס"י, ומה שהוסיף בסי' תי"ב ג"כ לשון הרמב"ם שכ' בזה"ל: ואם היתה אפילה או שמילא כל הדרך כדים פטור על שבירתן, ע"כ, שהוא כלשון הרמב"ם, והדר כ' לשון הטור הנ"ל, כבר כ' הסמ"ע שם לתרץ, וכמשנית לעיל (ענף א' אות ח'), וכמו"כ במראה הפנים הנ"ל פי' בדרך אחר לתרץ, וכמשנית לעיל (אות ה').

חילוק בין מקום דאיכא פסידא

למקום דליכא פסידא

יא. אולם כ"ז אינו אלא בדליכא פסידא דממון, אלא טירחא, דהיינו שאם יטרוח לילך לב"ד, וכדו', לא יפסיד ממונו, אז ס"ל להשלטי גיבורים והבית אפרים דלהרמב"ם לא מצי למיעבד דינא לנפשיה להזיקו בידיים, אלא צריך לטרוח ולילך לב"ד להציל ממונו, ומ"ש דמצי למיעבד דינא לנפשיה וא"צ לטרוח למיזל ולמיקם בדינא ודינא, היינו כשאינו עושה מעשה המזיקו בידיים, אלא הולך כדרכו ואם נשברו נשברו, לעשות מעשה כזו להציל ממונו אמרי שיכול לעשותו וא"צ לטרוח למיזל ולמיקם בדינא

לעשות בשל חבירו משום עביד דינא לנפשיה, ובמלא רה"ר או חצירו חביות וא"י לעבור, אין לו לשוברם בידיים דהיינו עושה מעשה בשל חבירו, בכדי להציל את שלו דהיינו שיוכל לעבור, אבל כשהולך דרך הילוכו ויוצא ונכנס, זה מיקרי עושה מעשה בתוך שלו, שיש לו רשות לילך ולהשתמש כאן, והוא הולך ומשתמש, ומה שנשבר מתוך הכניסה והיציאה, הוא כתוצאה מהצלת ממונו, וכה"ג עביד דינא לנפשיה.

ונפק"מ לדינא, דלחילוק זה, נמצא דאף היכא שידוע שבדאי ישבר דרך הילוכו כגון בכלים שקלים להשבר, מותר לו לדרוך על החביות ולילך כדרכו ולשוברם, כיון שמה שנכנס ויוצא הוי כעושה בתוך שלו, משא"כ לפמ"ש לבאר בחילוק הא', בין פסידא ודאי לשאינו ודאי, א"כ אף כשעושה בתוך שלו אם ידוע שבדאי ישבר, א"י לעשות מעשה לנפשיה שעי"ז שמויק ודאי לממון חבירו.

והנה בעצם החילוק בין עושה מעשה בתוך שלו לעושה בשל חבירו מבואר כן בסמ"ע (סי' שפ"ג סק"ו), שכ' דמה דאמרי' בגמ' דהיכא דהו"ל לשמטו בנחת ושמטו בכח, ועי"ז מת השור, חייב, אינו אלא כמועד דליכא פסידא כמבואר שם בגמ', אבל בתם דאיכא פסידא כמבואר שם, אף שהיה יכול להשמיט העליון בנחת פטור, דכיון שעשה מעשה בשלו א"צ לדקדק בכך, ולא אמרו הו"ל לשמטו בנחת, אלא היכא שדחפו לעליון שעשה מעשה בשל חבירו, ויעו"ש עוד בסק"ז שכ' שזה דוקא היכא שבהול על ממונו, [יעי' חזו"א (ב"ק סי' ד' סק"ג ד"ה כ' הסמ"ע) מ"ש להקשות על דברי הסמ"ע אולם בעיקר דברי הסמ"ע, לכאורה מבואר כן בתשו' הרא"ש (כלל ק"א ס"ג) בסופו].

[כעיי"ז מצאתי, בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' ק"מ) שמתוך התשובה ביאר דברי השואל (הרב מו"ה יעקב מיטנער זצ"ל, דומ"צ בק"מ מיידאן בארץ הגר) שחילק ג"כ בין עושה בתוך שלו לעושה בשל חבירו, וכ' שם שיפה כ' השואל בחילוקו, ברם שו"מ

מצי אפי' כשמגיע היזק ודאי, אבל לא לעשות מעשה בשל חבריו.

ד. כשאין החביות צמודים וברוחק אפשר לעבור, ואפשר שלא ישתברו כלל, לכאורה לכו"ע לא מצי לשוברם בידיים, אלא עובר ביניהם כדרכו ומה שנשבר פטור, ואפי' בדאיכא פסידא.

ה. וכ"ש שאין אף לגרום היזק כל שהוא כשאין זה לצורך כניסה ויציאה.

ענף ג'

אי מצי להכות ולחבול משום עביד

איניש דינא לנפשיה במקום פסידא

א. זה פשוט דבמקום דאיכא פסידא דממון, שאף אם יטרח לילך לב"ד לא יוכל להציל ממון, שעד שילך לב"ד יפסיד ממון, שלא יוכל להוציא אף בב"ד, ודאי מותר להכות ולחבול בו כדי להציל ממון, כמבואר בריש הסוגיא שא"ל מאה פניי בפנדא למחיה, וכנ"ל.

ובנתיב"מ (סי' ד' סק"א) משמע דאף מותר להכות בו עד שתצא נפשו, כדי להציל ממון, אם א"א בענין אחר, דהיינו עביד איניש דינא לנפשיה, וכשם שב"ד כשעושים דין להציל ממון העשוק מיד עושקו, אף מכין אותו עד שתצא נפשו כשא"א להציל בענין אחר, א"כ כשעשה הוא בעצמו הדין, הרי הוא כבמקום ב"ד, ומכה אותו עד שתצא נפשו בכדי להציל ממון.

במקום דליכא פסידא

דעת הרא"ש והמור

ב. אמרינן בגמ' (שם), ת"ש מנין לנרצע שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור, ת"ל לא תקחו כופר לשוב, לא תקחו כופר לשב, וקשה למ"ד לא עביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא, דהכא נמי ליכא פסידא, דמאי פסידא איכא שהנרצע אינו יוצא ואעפ"כ אם חבל בו פטור, ותירצו הב"ע וכו' ר"נ בר יצחק אמר כעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד

ודיינא, אבל בדאיכא פסידא דממון, דהיינו דאף אם יטרח וילך לב"ד לא יוכל להציל ממון, שילך לב"ד יפסיד ממון, שלא יוכל להוציא אף בב"ד, בזה כו"ע מודו דמצי למיעבד דינא לנפשיה ולהויק בידיים כדי להציל ממון, וכמ"ש (שם) ריש הסוגיא, בההוא גרגותא דבי תרי דכל יומא הוה דלי חד מינייהו, אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה א"ל יומא רידי הוא לא אשגח ביה שקל פנדא דמרא מחייה, א"ל מאה פניי בפנדא למחיה, אפי' למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה, ע"כ, ולהכות היינו להויק לחבירו, ואף כשאינו חובל בו נראה דהוי כמזיק, שחבלה צער ודאי איתא ביה, וכן יתבאר להלן (ענף ג' אות ח') דהכאה גרע ממויק לחבירו, ואם מותר להכות במקום פסידא כ"ש שמותר להויק, [ברם כשממלא רה"ר כולה חביות עד שא"א לעבור אולי מיקרי איכא פסידא, שא"י לילך לב"ד, וקצת משמע כן בתורה, טעמא במ"ש ול"ד לחצר וכו', ואעפ"כ כ' הבי"א לפרש דהרמב"ם ס"ל שבוה ג"כ לא מצי לשוברם בידיים, וצ"ב].

סיכום לדינא

יב. א. היכא דאיכא פסידא דממון לכו"ע עביד דינא לנפשיה אף לשוברם בידיים.

ב. היכא דליכא פסידא דממון אלא טורח, ש"י הטור [והשו"ע] דמצי לשוברם בידיים.

ג. ושי' הרמב"ם, לדעת החזו"א ס"ל ג"כ דמצי לשוברם בידיים, וכן ס"ל להמראה הפנים, וכן נראה דעת המאירי, [ולהלן יבואר דכן ס"ל ג"כ להדרכי דוד בשי' מהרש"ך והמשל"מ], ולדעת השלטי גיבורים והבי"א עביד דינא לנפשיה רק דרך כניסתו ויציאתו אבל לא לשוברם בידיים וב' ביאורים נאמרו בדבר, א. כבי"א משמע דביאורו שרק כשאינו עושה מעשה היזק ודאי, אבל לא לעשות מעשה היזק ודאי, ב. ובתפא"י משמע רביאורו דלעשות בתוך שלו

ממונו מיד עושקו בחזקה בע"כ, אבל אם א"י להוציאו בחזקה, אינו רשאי משו"ה להכותו ולחבול בו, אלא בהא מודה ר"נ דע"כ צריך לטרות ולילך לב"ד שהם יצילו ממונו, כיון דליכא פסידא דממון, שאף אם ימתין עד שילך לב"ד, לא יפסיד שום דבר מזה שב"ד יוציאו ויצילו ממונו, לא התירו לו משום הטירחא למיזל ולמקיס קמי דינא ודיינא, להכותו ולחבול בו, אלא התירו משום הטירחא רק להוציא ממונו בחזקה.

ולפי"ז מה שתיריך ר"נ בר יצחק דמירי בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית, לא תירץ כן רק אליבא דמ"ד לא עביד דינא לנפשיה, אלא אף לר"נ דס"ל עביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא תירץ כן, דמה שרבו מסרהב בו לצאת ואינו רוצה, אין זוה משום פסידא דממון, אלא טורח איכא למיזל ולמקיס קמי דיינא, ומשום טירחא לא התירו אלא להוציאו בחזקה אבל לא להכות ולחבול בו, ובברייתא אמרי" שאם חבל בו ועשה בו חבורה פטור, וע"כ שמירי במסר לו רבו שפחה כנענית, ובקושיית הגמ' לא ידעו מזה, דס"ד שלר"נ מותר אף להכות ולחבול בו,

ובמשל"מ (שם) כ' דהוכחת הרמב"ם לפרש כן בש"י רב נחמן כנ"ל, היתה מ"ש בפר' שור שנגח את הפרה (דף מ"ח ע"ב) אמר רבא נכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות והזיקו בעה"ב פטור, אמר רב פפא לא אמרן אלא דלא הוה ידע ביה אבל הוה ידע ביה הזיקו בעה"ב חייב, מ"ט משום דא"ל נהי דאית לך רשות לאפוקי לאזוקי לית לך רשות, ע"כ.

וברמב"ם (בפ"א מהל' חובל ומוזיק הט"ז, ובפ"ו ה"ג) מבואר שפי' מ"ש ידע ביה היינו שהזיק במזיד ומ"ש לא ידע ביה היינו בשוגג, וא"כ לכאורה צ"ב דמה קמ"ל רב פפא דלא אמרן אלא דלא ידע אבל ידע דהיינו שהזיקו במזיד חייב, דאי אמרת שלהוציאו מותר אף להכות ולחבול בו משום עביד דינא לנפשיה, כשא"א להציל בענין אחר ע"כ מ"ש הזיקו במזיד חייב

האידינא התירא והשתא איסורא, ופירש"י ורשאי להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשיה הוא.

וממה שלא הקשו אלא למ"ד לא עביד דינא לנפשיה, אבל למ"ד עביד דינא לנפשיה נח"ל משמע דלמ"ד עביד דינא לנפשיה מצי אף להכות ולחבול ולא צריך לאוקמי הא דר"נ בר יצחק בשמסר לו שפחה כנענית, ושאר אוקימתות שם, אלא הא גופיה שרוצה להוציאו, ומפריע לו בהיותו מסתובב ברשותו, מצי למיעבד דינא לנפשיה ולהוציאו בו כדי להציל ממונו, וכ"כ הרא"ש להדיא (שם ס"ג), וז"ל וכדבר דלית ליה פסידא אלא הצלת טורח, שלא יצטרך להוציא ממונו בדין, בהא פליגי, דרב יהודה סבר בשביל הצלת טורח אין לו רשות לחבול בו, ורב נחמן סבר כיון דדינא קא עביד ויכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממנו, יש לו רשות להציל את שלו אפי' בהכאה, אם אינו יכול להציל בענין אחר.

וכ"פ הטור (סי' ד'), יעו"ש, וכ"כ להדיא (בסי' תכ"א), וז"ל אבל אם הוא מסרב בו ואינו רוצה לצאת יש לו רשות אפי' לחבול בו ולהוציאו.

דעת המהרש"ך בש"י הרמב"ם.

ג. וברמב"ם (פ"ג מהל' עבדים ה"ה) כ' וז"ל נרצע שמסר לו רבו שפחה כנענית והגיע יוכל והיה רבו מסרהב בו לצאת ואינו רוצה וחבל בו פטור שהרי נאסר בשפחה, ע"כ.

ובמשל"מ (שם) הביא קושיית הרב מהרש"ך (ח"ג סי' כ"ב), על הרמב"ם. למה כ' באופן שרבו מסר לו שפחה כנענית, הלא לפ"מ דקיי"ל כר"נ דעביד דינא לנפשיה אף במקום דליכא פסידא, וכן פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין. לא היה צריך לאוקמי בשפחה כנענית, אלא גם כשמסרהב בו לצאת סתם ואינו רוצה, נמי מצי להכות ולחבול בו עד שיצא, ותי' המהרש"ך דס"ל להרמב"ם, דאף לר"נ דמצי עביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא, הי"מ להוציא

נמצינו לדעת המהרש"ך נחלקו הרא"ש והטור עם הרמב"ם, אם משום עבד דינא לנפשיה בדליכא פסידא מותר אף להכות ולחבול בו, כן הוא ש"י הרא"ש והטור, והרמב"ם ס"ל שלא הותר משום טירחא אלא להוציאו בחזקה, אבל כשא"א בענין אחר, צריך לטרוח ולמיקם קמי דיינא והם יוציאוהו.

דעת המשל"מ בש"י הרמב"ם והשו"ע

ד. ובמשל"מ (שם) הקשה לדעת מהרש"ך, דדברי השו"ע סתרי אהרדי, דבסי' ד' פסק המחבר דמשום עבד דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא יכול להכותו, ולא הביא שום חולק בזה, ואילו בסי' תכ"א (ס"ו) כ' המחבר וז"ל בכל מקום שחובל בחבירו ככוונה חייב בה' דברים, אפי' נכנס חבירו לרשותו שלא ברשות וחבל בו והוציאו חייב, דנהי שיש לו רשות להוציאו אין לו רשות לחבול בו, אבל אם הוא מסרב בו ואינו רוצה לצאת, י"א שיש לו רשות אפי' לחבול בו כדי להוציאו, ע"כ. הרי ששנה דין הכאה בדין עבד דינא לנפשיה בדליכא פסידא (שהרי לא מיירי בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית), במחלוקת, מ"ש בלשון י"א שיש חולקים ע"ז, היינו משום דס"ל דהרמב"ם שנקט דינו בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית, ס"ל דבלא"ה אינו יכול להכות משום עבד דינא לנפשיה, וא"כ למה בסי' ד' לא הביא ש"י הרמב"ם, וכ' בפשיטות שיכול להכותו, לכן פ"י המשל"מ בש"י הרמב"ם שחלוק שני סוגי ליכא פסידא והחילוק הוא בין קרקע למטלטלין, דבמטלטלין אף דליכא פסידא מפני שיכול לבוא לב"ד והם יוציאו הגזילה מתח"י, מ"מ קודם שיבוא לב"ד איכא פסידא שדבר שהוא שלו הוא תחת רשות חבירו, ולהכי עבד דינא לנפשיה אף להכותו ולחבול בו אף להרמב"ם, אבל בקרקע כגון הנכנס לחצר חבירו שלא ברשות ורוצה להוציאו, בהא ליכא פסידא כלל עד שיבוא לב"ד, שהרי אינו לוקח שום

היינו כשהזיקו שלא בכדי להוציאו, או כשהיה אפשר להציל בענין אחר, ע"כ מ"ש הזיקו במזיד חייב היינו כשהזיקו שלא בכדי להוציאו, או כשהיה אפשר להציל בענין אחר, א"כ פשיטא הוא והלא אף במקום דאיכא פסידא ואפשר להציל בענין אחר אם חבל בו חייב, כמ"ש בב"ק (שם) גבי וקצותה את כפה יעו"ש, אלא ודאי רב פפא קמ"ל דמה שמותר למיעבד דינא לנפשיה כשליכא פסידא אינו אלא בהוצאה כע"כ ובחזקה, אבל לחבול בו אסור, אלא צריך למיקם קמי דינא והם יוציאוהו, ומיירי רב פפא כשחבל בו בכדי להוציאו, והא גופא קמ"ל דאעפ"כ חייב, אבל הרא"ש לשיטתו דמשום עבד דינא לנפשיה מותר גם להכות ולחבול בו, אף כשליכא פסידא, מפרש מ"ש דלא ידע ביה היינו שלא ראהו מתחילה בחצירו, וידע ביה היינו שראהו מתחילה בחצירו, ומיירי כשמזיקו שלא בכדי להוציאו ושלא במתכווין, ולכן כי ראהו מתחילה הו"ל להזהר שלא להזיקו סתם שלא בכדי להוציאו, ואם הזיקו חייב כדין אדם המזיק שמועד לעולם בין בשוגג ובין במזיד, אבל אם לא ידע ביה רהיניו שלא ראהו מתחילה, כי הזיקו שלא במתכווין פטור, דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה, שהוא נמצא בחצירו שלא ברשות, אבל אם מסרב בו לצאת מותר אף להכות ולחבול בו במזיד בכדי להוציאו, ובהא לא מיירי רב פפא, וכן הטור שפסק כן, מפרש ג"כ הא דר"פ בכה"ג, כמבואר מתו"ד (שם ס).

ובזה מיישב מ"ש הרמב"ם הדין בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית, דאף לפ"מ שפסק בהל' סנהדרין (שם) כר"ג דעביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא, מ"מ אינו אלא להוציאו בחזקה, אבל כשא"א להוציאו אלא בהכאה וחבלה, לא עבד דינא לנפשיה, כיון דליכא פסידא דממון אלא טירחא למיזל קמי דיינא, וא"כ לא מצי לאוקמי הא דחבל בו ואעפ"כ פטור, אלא כשרבו מסר לו שפחה כנענית וכמבואר בגמ' ורש"י שם.

קודם שיבוא לב"ד, שדבר שהוא שלו הוא תחת רשות חבירו, ולכן יכול אפי' להכותו, אבל בחצר דליכא פסידא כלל, אפשר שיורה להרמב"ם דא"י להכותו, וצ"ע.

ביאור חילוקו של המשל"ם

אמנם מ"ש במשל"מ לחלק בין נכנס לחצר חבירו שלא ברשות, לתופס חבירו משלו, צ"ב, דכשם שאמרת שאף שיכול להוציאו בב"ד, מ"מ קודם שיבוא לב"ד איכא פסידא שדבר שהוא שלו הוא תחת רשות חבירו, ה"נ בנכנס לחצר חבירו, אף שיכול להוציאו בב"ד, מ"מ קודם שיבוא לב"ד איכא פסידא שא"י להשתמש בחצירו כדבעי, ומאי אולמא האי מהאי.

והנה בנתי"מ (סי' ד' סק"א), כ' ג"כ לחלק בין קרקע למטלטלין, (אך יעו"ש מש"כ שם עוד בדינים אלו) דבמטלטלין מיקרי דהפסד ברור ליכא, אבל חשש הפסד מיהא איכא, והיינו דכיון שגזול ממנו מטלטלין, אע"פ שכשיבוא לב"ד יגבוהו הב"ד ממנו, מ"מ איכא חשש הפסד דאולי יכריחם או יקלקלם, משא"כ בקרקע אפי' חשש הפסד ליכא, דלא שייך שיכריחם, וכמו"כ לא יקולקל ביתו באותה שעה שיעמוד שם עד שיגיע לב"ד, [ואף לפי"מ דס"ל להראב"ד (בהל' שכירות פ"ה ה"ה) דאין השוכר רשאי להשכיר משום שיש בדוריני אומרים כן שיש בנ"א שמחריבים הבית בדירתם, יעו"ש, מ"מ נראה דס"ל לחלק, דשאני התם שדרים שם, ומתוך הדיור כשאין משגיחים, מחריבים הבית משא"כ באותה שעה קלה עד שילך לב"ד לא חוששים לזה, ויעו"ש עוד במגיד משנה], ואולי היה אפשר לדחוק דכן הוא ג"כ כוונת המשל"מ, על אף שהלשון אינו מורה כן.

שו"ר בספר צדק ומשפט בסי' תכ"א בסו"ד שם שכי' לפרש כן בדברי המשל"מ [אמנם לפי המשל"מ, דהיכא דליכא פסידא כלל לא עביד דינא לנפשיה ורק היכא דאיכא חשש פסידא עביד דינא לנפשיה, א"כ נמצא שמשום טירחא לבד לא התירו למיעבד דינא

דבר תחת רשותו, בכה"ג ס"ל להרמב"ם דכיון דליכא פסידא כלל לא התירו לו למיעבד דינא לנפשיה משום טירחחו למיקם קמי דינא, אלא להוציאו בע"כ ובחזקה, אבל להכותו ולחבול בו לא מצי, וצריך לטרוח למיקם קמי דינא והם יוציאוהו.

ולכן כ' הרמב"ם הדין בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית דמיירי שם בהרוצה להוציאו מרשותו, שדוקא או אם חבל בו בכדי להוציאו פטור, אבל בחבירו הנכנס שלא ברשות ורוצה להוציאו, כיון דליכא פסידא כלל במה שיעמוד שם עד שיבוא לב"ד, לא מצי אלא להוציאו בחזקה, אבל לא להכותו ולחבול בו, והוא מכח ההוכחה מהא דרב פפא בפר' שור שנגח את הפרה כנ"ל.

ובכן מיושב ג"כ דברי השו"ע, דבסי' ד' דמיירי בחופס מטלטלין שלו ורוצה להוציאו ממנו, דאף שכשיבוא לב"ד יוציאו הגזילה מתח"י, מ"מ קודם שיבוא לב"ד איכא פסידא שדבר שהוא שלו הוא תחת רשות חבירו, ולהכי כ' בפשטות בלי חולק שיכול להכותו, אבל בסי' תכ"א דמיירי בהנכנס לחצר חבירו שלא ברשות, דליכא פסידא כלל, שהרי אינו לוקח שום דבר תחת רשותו, שפיר כ' בלשון י"א, דאכן הרמב"ם ס"ל דבכה"ג לא התירו לו למיעבד דינא לנפשיה אלא להוציאו בחזקה ולא להכותו.

דעת המשל"מ בשי' הרא"ש והטור

ה. אבל הטור דלפי פירושו כהא דשור שנגח את הפרה, ליכא לאוכוחי האי חילוק, ס"ל כמ"ש להדיא בסי' תכ"א, דאף בדליכא פסידא כלל כנכנס לחצר חבירו שלא ברשות, מצי להכותו בכדי להוציאו, והוא מ"ש בשו"ע (שם) בשם י"א שמותר להכותו בכדי להוציאו.

ובשי' הרא"ש, לכאורה לפי דברי המשל"מ, תו ליכא לאוכוחי ממ"ש בריש הסוגיא (שם) דלר"נ מצי אף להכותו בכדי להציל את שלו, דס"ל כשי' הטור, דהתם הלא מיירי במטלטלין, דאיכא מיהא פסידא

בסמ"ע שם סק"א, והמרים יד להכות אפי' לא הכה נקרא רשע, כמבואר שם, ויעו"ש ברמ"א שהביא י"א שיש חרם הקדמונים באדם המכה לחבירו, וצריכין להתיר לו כדי לצרפו לעשרה, כן מדוייק שם בתשובה, וכן מדוייק בנתיה"מ (שם) יעו"ש, לכך ס"ל דהיכא דליכא פסידא [למר כדא"ל ולמר כדאית ליה], לא התירו משום עביד דינא לנפשיה למיעבד איסור לאו ורשעות, כיון דליכא אלא טירחא, ורק להוציאו בע"כ התירו משום עביד דינא לנפשיה [וצ"ב מהו הגדר של הלאו דלא יוסיף, שהרי להוציאו בחזקה ובע"כ יש בו ג"כ במידה מסוימת הכאה, וצ"ע לדינא], אבל להזיק ממון דלית ביה איסור לאו ורשעות וכל הנ"ל, ואף שנלאו האחרונים למצוא איסור להזיק, מ"מ לא דמי למכה בחבירו, אע"פ דליכא פסידא אלא טירחא, לא צריך לטרוח למיקם קמי דינא, ויכול למיעבד דינא לנפשיה ולהזיקו בידיים, בכדי להציל ממונו, וא"כ המשל"מ שהולך וסובב על דברי מהרש"ך ג"כ כוונתו רק על הכאה וחבלה, אבל בהזיק ממון שפיר עביד דינא לנפשיה ומזיקו בידיים, וכ"כ בדרכי דוד להדיא (ב"ק דף כ"ח ע"א), וכ"כ באגרות משה (חור"מ ח"א ס"ג).

ש"י המהרש"ך והמשל"מ

אמורים גם לענין להזיק ממון חבירו

אולם כמה אחרונים לא הבינו כן, ודימו איסור להכות לאיסור להזיק ממון חבירו וס"ל דדברי מהרש"ך והמשל"מ אמורים גם לענין להזיק ממון חבירו, ה"ה, התפארת יעקב (חור"מ סי' ד' סק"א), והנחלת דוד (ב"ק דף כ"ח ע"א), וכ"כ באבן האול (פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"ה).

ולפי"ז נמצינו בחידושי דינים לגבי עביד דינא לנפשיה בנוגע להזיק עי"ז ממון חבירו, דלהמהרש"ך היכא דליכא הפסד ממון גמור לא עביד דינא לנפשיה להזיק ממון חבירו, ולהמשל"מ היכא שיש חשש הפסד ג"כ עביד דינא לנפשיה להזיק ממון חבירו, אבל

לנפשיה, אפי' לר"ג, שהרי כשליכא פסידא כלל, על אף שהטירחא היא שוה כמו באיכא חשש הפסד, מ"מ אמרת שלא עביד דינא לנפשיה, וע"כ שמה שכשיש חשש הפסד עביד דינא לנפשיה, אינו גלל הטירחא, שמשום טירחא לא התירו, אלא משום דס"ל לר"ג דחשש הפסד מיחשיב ג"כ איכא פסידא, ורב יהודה פליג וס"ל דחשש הפסד לא מיחשיב איכא פסידא, ואילו ברא"ש סימן ג' מבואר דמחלוקתם הוא אי משום טורח עביד דינא לנפשיה, וכנ"ל (ענף א' אות א'), וכן משמע בגמ', והיה אפשר לדחוק.

כרם לפמ"ש בנתיה"מ, דהיכא דליכא פסידא כלל ה"ט שלא עביד דינא לנפשיה, משום דהוי כאפשר להציל בענין אחר, והיינו בהליכה לב"ר, והם יוציאהו, דבין כך ובין כך, עד שילך לב"ד לא יפסיד כלל, א"כ ע"כ שמשום טורח לא התירו למיעבד דינא לנפשיה, אלא משום הפסד ממון, והיינו דלא כמ"ש הרא"ש וכדמשמע בגמ'.

ואולי אכן הרא"ש לשיטתו דס"ל כהטור דאפשר למיעבד דינא לנפשיה גם כשליכא פסידא כלל, וכמ"ש בשו"ע (סי' תכ"א) בשם י"א שמוחר להכות ולחבול בו גם בנכנס לחצר, ולכן פ"י דמחלוקתם הוא, אי משום טורח עביד דינא לנפשיה, אבל הנתיה"מ בש"י הרמב"ם קאי, ולש"י הרמב"ם אכן ס"ל דמחלוקתם אינו אי משום טורח עביד דינא לנפשיה, דזה וראי לא, דכשליכא פסידא כלל לא עביד דינא לנפשיה אפי' שיש טורח, אלא מחלוקתם היא אי חשש ההפסד במטלטלין עד שילך לב"ד מיחשיב כאיכא פסידא או לא, אך בגמ' לא משמע כן, וצ"ע.

ש"י המהרש"ך והמשל"מ

אמורים לענין הכאה

ו. והנה בפשטות דברי מהרש"ך, מיירי מדין להכות ולחבול בו בכדי להוציאו, דאיסור לאו איכא לא יוסיף ופן יוסיף כמ"ש הטושו"ע כמבואר בשו"ע (סי' ת"כ ס"א)

להזיק ממון חברו, הכוונה שעושה מעשה הזיק בשל חברו, ולכך דחפו לעליון ומת חייב, בס"ד דמיירי במועד, דלא מצי למיעבד מעשה בעליון של חברו, אבל כשעושה מעשה בשלו, אע"פ שע"ז ניוזק חברו, מצי למיעבד דינא לנפשיה, אף בדליכא פסידא, ולכך כי שמת את שלו ונפל העליון ומת פטור גם בס"ד דמיירי במועד כיון שעשה מעשה בשלו, והוא כביאור הב' שכ' לעיל בדעת השלטי גיבורים והבי"א כנ"ל (ענף ב' אות ט').

[אולם באבהא"ז (שם) משמע שפ"י דמ"ש שמשום עביד דינא לנפשיה א"י להזיקו בידים, הוא בכל אופן, אפי' כשעושה בתוך שלו, ומפרש דמ"ש הרמב"ם הרי זה נכנס ויוצא כדרכו, וכל מה שישתבר בכניסתו וביציאתו פטור עליהן, "באופן נתקל פושע. יעו"ש"י] ועפ"ז כ' בהמשך דבריו (שם בסוה"ד הג"ל) ליישב מ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"ה), בממלא חצר חברו כדי יין וכדי שמן הרי זה נכנס ויוצא כדרכו וכל שישתבר מן הכדים בכניסתו וביציאתו הרי הוא פטור עליהם, ואם שברם בכוונה חייב לשלם, וקשה למה אם שברם בכוונה חייב, והלא עביד איניש דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא, דמשו"ה כל שנשבר בכניסתו וביציאתו פטור, ולפמ"ש התפא"י דאף לר"ג דעביד דינא לנפשיה במקום דליכא פסידא, אסור לו להזיקו ממונו ניחא, דמשו"ה אם שברם בכוונה חייב לשלם, דלא הותר לו להזיק ממונו, ויעו"ש שלא ביאר כל הצורך, א"כ למה מה שמשבר בכניסתו וביציאתו פטור עליהם, והלא לא הותר לו להזיקו ממונו.

אולם לכאורה נראה שכונתו עפמ"ש לעיל (ענף ב' אות ט'), דמה שהולך כדרכו ונשבר דרך הילוכו בכניסתו וביציאתו, מיחשיב כעושה בתוך שלו, ובעושה בתוך שלו אף שממון חברו ניוזק ע"ז, מצי עביד בכך דינא לנפשיה, ולכך כ' הרמב"ם שזה נכנס ויוצא כדרכו וכל מה שישתבר מן הכדים בכניסתו וביציאתו פטור עליהם,

כשליכא חשש הפסד ממון כלל לא עביד דינא לנפשיה להזיק ממון חברו.

מהו הנדר של להזיק ממון חברו

ז. ועפ"י ש"י המהרש"ך שמחלק בין איכא הפסד ממון גמור עביד דינא לנפשיה להזיק ממון חברו, לליכא הפסד ממון גמור אף שיש חשש הפסד ממון, לא עביד דינא לנפשיה להזיק ממון חברו, כ' לפרש מה ששו"ט בגמ' בשור שעלה ע"ג חברו להרגו, ודלא כפי' התוס'.

דבגמ' אמרו שור שעלה ע"ג חברו להרגו, ובא בעל התחתון ושמת את שלו ונפל העליון ומת פטור, דחפו לעליון ומת חייב, והקשו בגמ' הניחא למ"ד עביד דינא לנפשיה היכא דליכא פסידא, דאף דמיירי במועד דליכא פסידא דמשתלם נוק שלם בב"ד, מ"מ מותר לו לשמוט את שלו ויפול העליון וימות, ולכך פטור, אבל למ"ד לא עביד דינא לנפשיה היכא דליכא פסידא, מ"ט כי שמת ומת העליון פטור, ותי' בגמ' דמיירי בתם, דאיכא פסידא אם לא יציל שורו, שהרי לא ישתלם בב"ד אלא חצי נוק, והיכא דאיכא פסידא לכו"ע עביד דינא לנפשיה, והדר הקשו בגמ' אי הכי אימא סיפא דחפו לעליון ומת חייב, ואי בתם אמאי חייב, ותי' בגמ' שהו"ל לשומטו ולא שמתו, והקשו בתוס', למה בתחילה דס"ד דמיירי במועד ניח"ל סיפא דדחפו לעליון ומת חייב יעו"ש מה שתירצו, ולפי' המהרש"ך כ' ליישב, וז"ל התפארת יעקב (שם, בא"ד לכן), וע"ז מקשה משור שעלה ושמת את שלו, בשלמא לר"ג כיון שלא הזיק בשל חברו, רק שהציל את שלו וחברו ממילא נפל ומת פטור כיון דעביד איניש דינא לנפשיה, וכו'. והשתא פריך אי הכי דחפו אמאי חייב, בשלמא במועד לר"ג לא קשיא, כיון דליכא פסידא אף דמצי עביד דינא מ"מ אין לו רשות להזיק בשל חברו, הלכך כיון דדחפו לעליון בידים ומת חייב, וכו', ע"כ.

והנה מלשון התפא"י משמע, דמ"ש דמשום עביד דינא לנפשיה אינו יכול

להכותו ולחבול בו, ודעת המשל"מ, דחלוק, היכא שיש חשש הפסד ממון, כגון מטלטלין שיש חשש שמא יבריחם וכו', מצי להכותו ולחבול בו, והיא דליכא חשש הפסד ממון כלל, א"י להכותו ולחבול בו.

ד. מה שנתבאר בסעיף ג', לשי' הדרכי דוד, וכ"כ באגרות משה, הוא רק לענין להכותו ולחבול בו, אבל להזיק ממון חברו, בכל גווני יכול למיעבד דינא לנפשיה ולהזיקו, וכמשנ"ת לעיל (ענף ב' אות י' סעיף ג') דכן ס"ל ג"כ להמראה הפנים, וכ"כ החזו"א, ולשי' התפא"י והנחלת דוד, וכ"כ באבהא"ז, הדברים אמורים ג"כ לענין להזיק ממון חברו, וכעי"ז נתבאר לעיל (שם) שי' השלטי גיבורים והבי"א, [אבל אינו מדוייק, וכמשנ"ת בפנים, אות י"ב].

ה. אף לשי' התפא"י, דלהמהרש"ך והמשל"מ א"י להזיק ממון חברו באופנים הנ"ל, מ"מ היינו בעושה מתוך של חברו, אבל בעושה בתוך שלו, אף שמזיק ודאי ממון חברו, שפיר עביד, וכמו שנתבאר לעיל (ענף ב' אות י' סעיף ג') ביאור הב', ולהאבהא"ז משמע קצת דא"י להזיק כלל, אלא בדרך הילוכו באופן שאינו אלא משום פשיעה. וצ"ת.

משא"כ אם שברם בכוונה הרי הוא עושה בשל חברו להזיק ממנו, וזה לא הותר משום עביד דינא לנפשיה, ויעו"ש בדבריו,

[ויעו"י בלחם אבירים (ב"ק דף כ"ח ע"א ד"ה ת"ש שור שעלה, בחידושי פרק שלישי) מ"ש להקשות, ואולי היה אפשר לפרש כוונת התפא"י ג"כ ע"פ דבריו, אך לא יתיישב עפ"י"ז מ"ש ליישב דברי הרמב"ם כנ"ל, ודוק, ואגב יש להעיר שדברי הלחם אבירים שם הם שלא כמ"ש להלן (ענף ה') דהוי כבידקא דמיא והוי גרמי, וכמ"ש החזו"א, וצ"ע אכן מ"ש מבידקא דמיא].

סיכום לדינא

א. היכא דאיכא פסידא דממון, לכו"ע עביד דינא לנפשיה להכותו ולחבול בו, וכ"ש להזיק ממון חברו.

ב. היכא דליכא פסידא דממון, לשי' הטור בכל גווני מצי ג"כ למיעבד דינא לנפשיה להכותו ולחבול בו, וכ"ש להזיק ממון חברו, וכמושנ"ת לעיל (ענף ב' אות י' סעיף ב'), ולהמהרש"ך אף הרא"ש ס"ל הכי, ולהמשל"מ לא מוכרח לומר כן. (כמבואר באות ט').

ג. בשי' הרמב"ם, דעת המהרש"ך דכל היכא דליכא הפסד ממון גמור, לא מצי

הרב אברהם יצחק שניידר

בענין אכילת בשר אחר גבינה והמנהג בחג השבועות

א. אם צריך להמתין ביניהם וכמה. / ב. אם צריך לברך ברכה אחרונה ביניהם. / ג. מנהג בחג השבועות.

ועיין בשו"ת דברי מלכיאל חלק ה' סימן מ"ז שכתב וז"ל וקצת אחרונים כתבו דרך גבינה צריך קינוח והרחח אבל לא בחלב וחמאה, ולא ראו שברמב"ם מפורש דאף אחר חלב בעינן קינוח והרחח, ובודאי ה"ה אחר חמאה כי השמנונית שיש בהם נשאר על החניכים ע"כ, ויש מי שמצדיק דברי הרש"ש, שבאמת המעיין בלשון הזהב של הרמב"ם יראה שדברי הרש"ש נכונים, שהרי כתב מי שאכל גבינה או חלב תחילה מותר לאכול אחריו בשר מיד ושוב סיים וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה לבשר, והשמיט חלב אף שהזכירו בראש דבריו, ומשום שדוקא בגבינה הנדבקת בחניכים ובשינים צריך קינוח הפה, אבל חלב אין צריך אלא הרחת הפה, ובחמאה שהשמנונית שבה נדבקת בחניכים ובשינים יש להצריך גם קינוח הפה, וכמו שכתב הדברי מלכיאל.

עכ"פ להלכה נקטינן כדברי הרי"ף והרמב"ם וסיעתם וכן פסק הטור והשולחן ערוך בסי' פ"ט ביו"ד, וז"ל בסעיף ב' אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד, ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ואם הוא בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטיב צריך לרחצם, וצריך לקנח פיו ולהדיחו, והקינוח הוא שילעוס פת ויקנח בו פיו יפה וכו', ואחר כך ידיח פיו במים או ביינ ע"כ, ושים לב שלא הזכיר שחיתת חלב.

וכתבו הראשונים, הרשב"א, המאור, הרי"ן ועוד, הטעם דמותר מיד הוא לפי שהגבינה מתעכלת מהר מאחר שנכנסה לתוך הפה בליחות הפה ונימוקת מאליה ולכן לא צריך להמתין לסעודה אחרת.

הש"ך בס"ק ט' מביא הטור בשם רבינו פרץ, שיש לרחצם אף ביום, לפי שלפעמים

איתא במסכת חולין (קה). אמר רב חסדא, אכל בשר אסור לאכול גבינה, אכל גבינה מותר לאכול בשר, ופרש"י הטעם דאכל בשר אסור לאכול גבינה משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו (משא"כ באוכל גבינה).

ועיין בתוס' (קד: ד"ה עוף וגבינה וכו') שמביא בשם ר"ת ובעל הלכות גדולות דאכל בשר אסור לאכול גבינה היינו בלא נטילה וקינוח אבל בנטילה וקינוח שרי. אכל גבינה מותר לאכול בשר אף בלא נטילה וקינוח, ומר עוקבא (שמביא הגמ' בדרף קה). דלא אכיל עד סעודה אחריתי היינו בלא נטילה וקינוח, אי נמי מחמיר על עצמו היה, ע"כ והר"ן כתב שמדת חסידות היא שהיה נוהג בכך, וכן דעת בעל המאור שם.

אולם הרי"ף בהלכות שם חולק עליהם וסובר שהאוכל בשר צריך להמתין עד שישהה כדי שיעור סעודה אחרת לאכול מאכלי חלב ולא סגי ליה בקינוח והרחח, והאוכל גבינה צריך נטילת ידים וקינוח והרחח הפה, כרי לאכול בשר, וכן פסק הטוש"ע ביו"ד סימן פ"ט שהאוכל בשר לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה כשיעור שמזמן סעודת הבוקר עד סעודת הערב שהוא שש שעות.

וזה לשון הרמב"ם (פרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ו) מי שאכל גבינה או חלב תחילה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר, ע"כ, והרש"ש (בחולין ק"ג:): כתב דהא דצריך קינוח והרחח זה דוקא בגבינה מפני שנדבקת בחניכים ובכין השינים ואינה יוצאת על ידי הרחת הפה בלבד, אבל השותה חלב שהוא נוזלי ושותה אותו מתוך כוס די בהרחת הפה בלבד, ע"כ.

אמר) אנא להא מילתא חלא בר חמרא, רש"י - לדבר זה אני גרוע מאבי כחומץ בן יין) דאילו אבא כי הוה אכיל כשרא האידינא לא הוה אכיל גבינה עד למחר, אנא מסעודתא לסעודתא ע"כ הגמ', אלמא דסבירא ליה מסעודתא לסעודתא, אפילו הכי משבח למי שעושה כדברי אביו הרחקה יתירה, אלא כל אלו הדברים הרחקות בעלמא ניהו, וכל חד וחד מצי אחמורי אנפשיה ולעשות סייג גדר ומשמרת, ובשר עוף אני מקיל כיון דעוף וגבינה נאכלים באפיקורין.

הש"ך בס"ק י"ז מביא המהרש"ל שקרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות ואמר שדוקא המהר"ם שבא מכשול לידו פעם אחת החמיר על עצמו, אבל מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר, וז"ל של המהרש"ל בתוך השאר, ביים של שלמה (חולין פרק כ"ה ס"ו) אפילו אדם הנוהר בכל הפרישות לא יכול להחמיר למונע עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה משום פרישות, אם לא שבא מכשול לידו שהשיינים נקובים, והקרוב לודאי שלא יכול לנקרם ויבא לידי מכשול, ע"כ, והש"ך בעצמו חולק על המהרש"ל וכותב שאין דבריו מוכרחים, ואדרבה בדברי מהר"ם שם משמע איפכא, ע"י גם במנחת יעקב כלל ע"ו ס"ק ח', וגם המחצית השקל (יור"ד סי' פ"ט על הש"ך ס"ק י"ז) סובר שמשמע מהמהר"ם שכל אדם ינהוג כן.

הבית יוסף באור"ח סימן קע"ג כותב וז"ל ויש מחמירים על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר (פרשת משפטים) וז"ל אשכתן דכל מאן דאכיל האי מיכלא (היינו בשר וחלב) כחדא או בשעתא חדא או בסעודה חדא ארבעין יומין אתחזיא גדיא וכו' ע"ש אח"כ ממשיך הב"י וכבר כותב המרדכי שמהר"ם ה"י נוהג וכו' (ע"י לעיל) והוסיף הב"י והוא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר, ואפילו הכי מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע"פ שהוא מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר, אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפילו בבשר עוף, (כידוע

הגבינה שמינה ונדבקת בלחלוחית הידים ולא אדעתיה, וסיים הש"ך וכן דעת האחרונים וכ"כ הלבוש דכן נוהגין, וכתב הפרי מגדים ומיהו לפי המנהג אף ביום נוהגין לרחוץ הידים, אלא בשעת הדחק שאין לו מים בסמוך נפק"מ בזה.

הפרי חדש (הובא בערוך השולחן) סובר דאם לא אכל בידי אלא בכף ומזלג אין צריך לרחוץ ידיו, אולם הפמ"ג חולק וסובר דצריך רחיצה אפי' כשאכל במזלג, ויש ב' טעמים, או משום לא פלוג או משום דמיחש שמא נגע באוכל.

עוד כתב הש"ך שאין צריך לדרק איזה מהם תחילה (דהיינו הקינוח או הרחה) וכתוב בכף החיים (יור"ד פ"ט ס"ק ל"ח) וז"ל ומיהו אע"ג דלענין דינא אין חשש איזה מהם יקדים, נכון הדבר להקדים הקינוח להרחה, מפני שקינוח שהוא בדבר קשה כמו פת וכיו"ב אפשר שישארו איזה פתיתין כפה ולזה באה ההרחה לבסוף, שאם באולי ישארו פתיתין או ההרחה מדיח הכל.

הטור כתב ויש נוהגין לשרות פת ביין או במים ולאכול, והוא עולה בשביל קינוח והרחה, ויותר טוב להיות כל אחד ואחד בפני עצמו, וכן הסכים בתורת חטאת כלל ע"ו, הלבוש, והפמ"ג.

האם צריך להמתין בין אכילת גבינה לאכילת בשר

הנה, המהר"ם מרוטנבורג חלק ב' סי' י"ג, כתוב וז"ל וששאלת אדוני ששמעת שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה ומקיל בבשר עוף, (והשיב) בימי חורפי הייתי מתלוצץ בבני אדם העושים כן, ואדרבה שריא ליה מריה (ד' תמחול להם) היה נראה בעיני כמו מינות, עד שפעם אחת מסעודתא לסעודתא מצאתי גבינה בין שיני, וגדרתי על עצמי בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר, ואין נראה בדבר זה כחולק על התלמוד, ולא כמוסיף שהוא גרוע, דהא אמרי' פרק כל הבשר (דף קה). (מר עוקבא

ובלבוש ג"כ כתב הכי, וז"ל שכל זה (דהיינו שלאכול בשר עוף אחר גבינה דלא צריך קינוח והדחה ונטילה) הוא לפי הפוסקים המפורסמים, אבל לפי דברי הוזהר שזכינו אליו בימינו יש ליהזר שלא לאכול אפילו בשר עוף אחר גבינה בסעודה אחת כי אם מסעודה לסעודה כמו הגבינה אחר בשר, לפיכך יש להחמיר.

והחגורת שמואל על הלבוש (בס"ק י"ח) לומר שהוזהר מיירי דוקא בגבינה שנעשית מחלב אשר העמדה בקיבה כדי להקפיא החלב והיא ישנה ששה חרשים או בגבינה מתולעת שהיא ג"כ קשה וזוהי איירי הוזהר שהם קשים ומושקין טעמם עד זמן ארוך כבשר, והוי דינא כבשר, אבל בגבינה ישנה שאינה מתולעת ולא נעשה מחלב אשר העמדה בקיבה כדי להקפיא החלב רק נעשה מחלב בעלמא ונתייבשה או אוכל חמאה, אין להחמיר בזה יותר מקינוח שיניים והדחת פה וידים כי אם מי שנוהג בתוספת פרישות וזהירות.

ובאמת המעיין ברשב"א בתורת הבית (הובא גם בב"י או"ח סי' קע"ג) דהטעם שמותר לאכול בשר אחר גבינה מיד הוא מפני שהגבינה רכה היא ואינה מתעכבת בין השיניים, וכן כתבו הג' מיימונית.

ומאידך גיסא עיין במנחת יעקב כלל ע"ז ס"ק ט, שמביא מהמהרש"ל דאין ראייה מן הוזהר, דאפשר לומר דהוזהר מיירי באוכל בשר ואח"כ גבינה או בלא קינוח והדחה ע"ש.

ואחר כל הדברים האלו פוסק המחבר סימן פ"ט סעיף ב' במה דברים אמורים בבשר בהמה וזוהי אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אינו צריך לא קינוח ולא נטילה, ודבר פלא שפסק כן אחר מה שכתב בעצמו בב"י באו"ח סי' קע"ג, אנו שזכינו לראותו (הוזהר) טוב ונכון להחמיר אפי' בבשר עוף, וצע"ג. ואולי כתב בשולחן ערוך רק עצם הדין הלכה למעשה, ובב"י כתב

שהוזהר היה טמון ולא ראוהו הראשונים, והלבוש כתב שהוזהר לא היה מפורסם בזמן הפוסקים אלא שנתגלה מקרוב).

הפרי חואר (מבעל אוה"ח הק") בסימן פ"ט ס"ק ו' חולק על הבית יוסף וסובר דאף הוזהר קאי דוקא בבשר בהמה אחר גבינה ולא בבשר עוף אחר גבינה, וכן גם היעב"ץ בספרו מור וקציעה או"ח סי' קע"ג סובר דאין ראייה מהוזהר לאסור בשר עוף אחר גבינה, וגם הפרי חרש (הובא גם בערוך השולחן) סובר כן דהוזהר מחמיר רק בבשר בהמה ולא בבשר עוף.

ותמוה לי, שהמעייין בוזהר בפרשת משפטים יראה בעליל שהחומרא קאי גם על בשר עוף, והנה בוזהר יש כמה פירושים על הפסוק לא תבשל גדי בחלב אמו, ואח"כ איתא בוזהר בגיני כך (ע"י בקטעים שלפני זה בוזהר) לא ייכול בשרא בחלבא כל זרעא קדישא וכו' תו אשכחאן דכל מאן דאכיל האי מיכלא (דהיינו בשר וחלב) דאתחבר כחדא בשעתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין אתחויא גדיא מקלסי בקלפוי וכו', ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא אצטריכא וכו'.

ורואין מזה דאם אחד אוכל בשר וחלב בשעתא חדא ובסעודתא חדא שהם מתחברים יחד אז באים עליו דינין ר"ל והוליד ממנו בן מסט"א.

וממשיך הוזהר שר' יוסי התיר לאכול תרנגול בגבינה או בחלב, ור' שמעון בא בטענה אליו ואמר לו אסור לך, שאיש אינו צריך לתת פתח למינים הרעים וכו', ע"ש, עכ"פ רואים מזה שר' שמעון בא להוכיח לר' יוסי שדין עוף ובהמה דין שוה להם דאסור לאכול בשעתא חדא ובסעודתא חדא, וכיון דכולם מסכימים דלפי הוזהר אסור לאכול בשר בהמה בשעתא חדא ובסעודתא חדא וצריך להמתין, נמצא דה"ה הכי לגבי עוף דאסור ג"כ בשעתא חדא ובסעודתא חדא, דלפי ר' שמעון דין שוה הם כהוכיח לר' יוסי, ודו"ק.

ויש מנהג המקובל אצל הרכה בני"א להמתין חצי שעה, ולא יודעים מקור לזה, ויש מי שכותב שיכול להיות כיון דמדינא דשו"ע אינו צריך להמתין כלל ומותר מיד אחר קינוח והדחה ונטל"י, ובוהר מצריך שעה הרי"ז כעין פשרה להמתין חצי שעה, וגם השעה שבוהר אינו כהיום שהשעה היא ששים דקות, ומצאתי בספר מעדני השולחן על יו"ד (מטעמי אות ז' בסוף) שמביא בשם הספר מטה ראובן, שמנהג העולם להמתין חצי שעה.

האם צריך לברך ברכה אחרונה ביניהם

הנה הרמ"א יו"ד סי' פ"ט סעי' א' כתב לגבי אכילת גבינה אחר בשר, דהמנהג במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה (בסוף סיים הרמ"א דיש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה וכן נכון לעשות) מיהו צריכים לברך ג"כ ברכת המזון אחר הבשר, דאו הוה כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין, אבל בלא ברכת המזון לא מהני המתנה שעה, וכתב ה"ט"ז (ס"ק ב') דאם לא בייך אחר הבשר אז אפי' המתין כל היום אסור לאכול גבינה (כי הגמרא אמר מסעודה לסעודה ובלא ברהמ"ז הוי כסעודה אחת) וכתב הש"ך (ס"ק ו') נראה דאם אכל בשר בלא סעודה צריך לברך ברכה אחרונה מקודם ובלא הכי לא הוה סילוק ע"כ, וכל זה לגבי אכילת גבינה אחר בשר, והשאלה דנן הוא האם דין זה קאי גם לאכילת בשר אחר גבינה, ואבאר.

הלבוש בעטרת זהב סי' פ"ט כתב דלפי הפוסקים המפורסמים אינו צריך לעקור שולחנו ולברך ביתיים אחר אכילת גבינה לאכול בשר, ומותר לאכול בשר מיד אחר הגבינה (רק לבסוף הביא דלפי הזוהר יש להחמיר).

גם המגן אברהם באו"ח סי' תצ"ד ס"ק ו' כתב וז"ל ועיין ביו"ד סימן פ"ט דאין צריך להפסיק בברכת המזון אם אינו אוכל גבינה

טוב ונכון דהיינו שדבר טוב להחמיר אבל לא דוקא מעיקר דדינא.

למעשה המנהג אצל הרבה בני"א להמתין אחר גבינה מלאכול בשר, ויש לנו לדון כמה זמן צריכים להמתין.

השל"ה במסכת שבועות אות ט"ז כתב וז"ל, העולם נוהגים לאכול בחג השבועות מאכלי חלב ואח"כ אוכלין בשר וכו', אז צריך לדקדק להתקדש בפרט ביום קדוש כזה שהוא מתן תורה לעשות קינוח והדחה היטיב ולהפסיק בברהמ"ז ולהמתין שעה, ע"כ השל"ה.

ובדרך אפשר יכול לומר דהטעם שאמר "בפרט ביום קדוש כזה" כי איתא במדרש כשבאו המלאכים לבקש התורה, אמר הקב"ה להו, לא זהו שאכלתם אצל אברהם אבינו בשר בחלב עי"ש, נמצא דבטענה זו אבדו המלאכים התורה, ואנן שזכינו לקבל התורה צריך זהירות יתירה בענינים אלו.

גם המנחת יעקב כלל ע"ו סי' ה, מביא משוירי נכנסת הגדולה, וז"ל ואע"פ שאני מן הנוהגין שלא לאכול גבינה ובשר בסעודה אחת מ"מ לקיים המנהג לאכול מאכל חלב בחג השבועות אני אוכל מאכל חלב קודם ואח"כ אני מברך ברהמ"ז ואחר שעה אני אוכל מאכל בשר.

הפרי חדש (בס"ק ו' בסי' זה) כתב גם כן להמתין שעה אחת לאכול בשר אחר גבינה. וכ"כ בערוך השולחן, ועי"ש.

ועיין בדרכי תשובה יו"ד סימן פ"ט ס"ק י"ט שמאריך בענין המנהג לאכול בחג השבועות מאכלי חלב ובסוף סיים וז"ל נכון יותר המנהג שקבלתי מרבתי ומאבותי הק' נ"ע לאכול המאכלי חלב בעצרת תיכף אחר התפילה בשעת הקרוא רבא בלא פת רק ברוך סעודת ארעי ומברכין ברכה אחרונה וממתניין בערך שעה ויותר ואוכלין סעודת שחרית בבשר ויין ויוצאין בזה לכונ"ע רק שצריך לחצוץ את שינוי קודם הסעודה מהגבינה שבין השינים, וזה המנהג המוכרח לפענ"ד ועי"ש באריכות.

כבר נתעכל הבשר, אך כיון שעיקר השהיה בשביל בשר שבין השיניים ראוי למי שאינו נמנע מהגבינה באותה סעודה לחצות שיניו ולהוציא הבשר קודם שיאכל הגבינה, ואעפ"כ בזמן אחר אין ראוי לסמוך על חציית שיניו אלא בשעות כשיעור, ע"כ, הבאר היטב באו"ח סי' תצ"ד מביא הכל בו להלכה, וגם האליה רבא מביאו.

ועיין עוד בחק יעקב (או"ח סי' תצ"ד ס"ק י"א) שכתב וז"ל, בספרי מנחת יעקב כלל ע"ו ס"ק ה' כתבתי בשם הכל בו דיש שאוכלין גבינה בסעודת מנחה של עצרת אף דליכא הפסק בשיעור ששה שעות, מ"מ סומכין בשבועות לקיים המנהג וכו', וגם כתבתי שם בשם זכרון משה דיש טעם להתיר בשבועות לאכול מאכל חלב ובשר בסעודה אחת, ומ"מ שומר נפשו ירחיק מהם ע"כ הח"י. עכ"פ רואים אנו שהוא מביא הפוסקים שמקילים בחג השבועות יותר משאר ימות השנה.

גם ראיתי בפרי מגדים (יו"ד סי' פ"ט) שכתב שאפילו למחמירים בכל השנה שלא לברך ברכה אחרונה ולסלק עצמו מסעודת חלב במיוחד על מנת שיוכל לאכול אח"כ סעודת בשר, מ"מ בחג השבועות מותר לברך ברכה אחרונה על החלב אף שהוא בכוונה לאכול בשר אח"כ.

ויש שפירשו הנו"ע שאפשר נהג עפ"י האר"י לשרבינו חיים ויטאל מביא, שמורי היה נוהג שלא לאכול בשר אחר גבינה וגבינה אחר בשר כל היום, וגם איתא בחולין שמר עוקבא אמר שאביו לא אכל גבינה אחר בשר תוך מעת לעת, ואפשר דלזה כיון הנועם אלימלך שבחג השבועות אפשר להקל לקיים המנהג לאכול חלב ובשר באותו מעל"ע, ודו"ק.

וכזה מבואר מהנ"ל שרואים אנו שכמה פוסקים סוברים להקל טפי בחג השבועות יותר מכל ימות השנה.

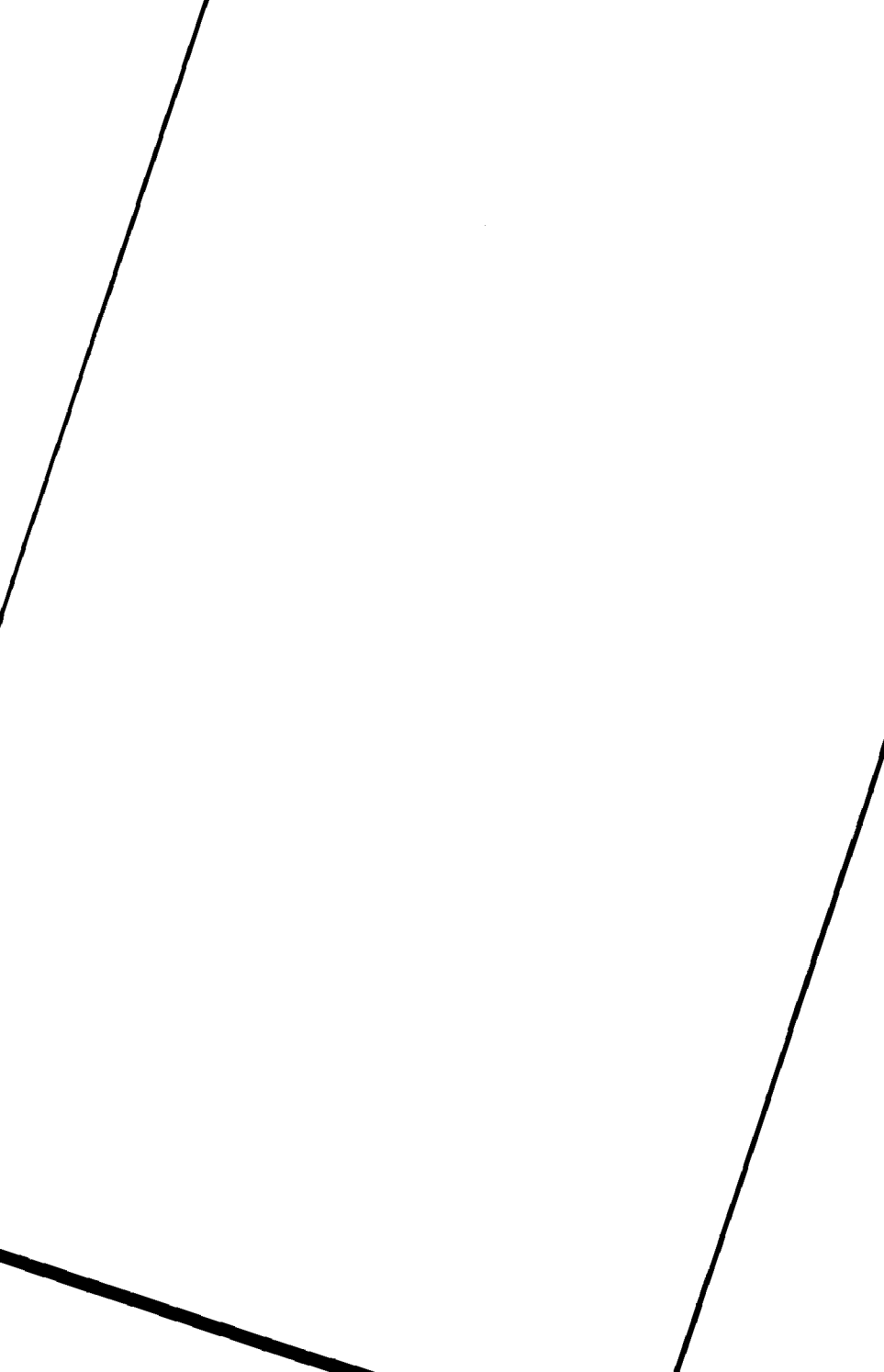
קשה ע"כ, וגם האליה רבא סובר כשיטת המג"א דאינו צריך להפסיק בברכת המזון. אולם הלבושי שרר משיג על המגן אברהם וציין לעיין במנחת יעקב (כלל ע"ו אות ה') שמביא משוירי כנסת הגדולה שבחג השבועות אכל גבינה ואח"כ בשר ובירך ברכהמ"ז ביניהם, ובסוף כתב המנ"י ונכון לנהוג כמו שכתבתי בשם שוירי כנסת הגדולה.

וגם הבאר מים חיים (פרשת וירא על הפסוק ויקח חמאה וגו') חולק על המגן אברהם, וז"ל כי תדע אף שאין צריך לשהות בין גבינה לבשר, מ"מ ברכת המזון ודאי בעינן, כדי שיהא מסעודה לסעודה, אף שכתב המג"א שא"צ להפסיק כבהמ"ז בין גבינה לבשר, מ"מ המעיין ביו"ד שם ובת"ח כלל ע"ו בעיניו יראה אשר ודאי צריך ברכהמ"ז גם בין גבינה לבשר, וזה ברור להמעייין באמת, ואפשר שט"ס נפל ברפוט במג"א ע"כ. והש"ה שהבאתי לעיל סובר ג"כ להפסיק בברכת המזון.

דברי הנועם אלימלך

בספה"ק נועם אלימלך בפרשת משפטים כתב וז"ל: וגם אנחנו בחג השבועות החירו לנו חז"ל שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה וכו' ע"כ. ורבים תמהו היכן מצינו זאת שיכול להקל בחג השבועות, ומאידך מובא בש"ה להיפך שצריך לדקדק להתקדש בפרט ביום קדוש כזה שהוא מ"ת לעשות קינוח והרחה ולהפסיק בברכת המזון ולהמתין שעה.

אולם יגעתי ומצאתי שכבר מובא בראשונים וגם באחרונים שמחלקים בין שאר ימות השנה לחג השבועות דקיל ביה יותר. והנה בכל בו (הלכות בשר בחלב סי' ק"ו) כתב וז"ל ויש נמנעים מלאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת, לפי שהאריכו בתפילה עד חצי היום או קרוב לו ומשם ועד סעודת המנחה ליכא שיעור ששה שעות, ויש שאין חוששין לזה, כיון שהוא תאב לאכול



לשון חכמים

הרב ברוך שובקם

בירור צד שכנגד ארץ ישראל בתפילת שמו"ע בניו יורק

נפסק באו"ח ריש סי' צ"ד: דהמתפלל בחו"ל יחזיר פניו כנגד א"י, וכן נהגו בכל תפוצות ישראל.

בימי חז"ל והראשונים עדיין לא היה ישוב ישראל במקומות מרוחקים מאד מא"י, וע"כ לא היה קושי מיוחד לכוון נגד א"י, אך בזמננו שיש ישוב ישראל גדול במקומות מרוחקים מא"י נתעורר קושי לכוון המקום שהוא כנגד א"י, וביותר באמריקה הנמצאת רחוק במערב מאד (בערך שלישי הכדור) ישנם ספיקות בענין זה, וכמו"כ בבורו פארק - אשר ברובו מסודרים כל הרחובות ישרות ומקבילות - יש חילוקים בין בתי הכנסת - לאיזה צד להעמיד ארון הקודש.

ועל כן, היות שעסקתי בנעורי בהלכות קידוש החודש, אשר ממנו לומדים להבין תורת הגאומטרית וההנדסאית של הכדור, נתתי אל לבי להבין ולבאר ענין זה בעזוהשי"ת, ויה"ר שיתקבלו דברי, ושיהיה מאמר זה יסוד לחישוב הכיוון של כנגד א"י בעולם, וזה החלי.

הדעה הכללית אומרת שהיות ונ"י. נמצא במערב א"י (א"י נמצא ב-35.24 מעלות מזרחית לגריניץ, ונ"י. 73.87 מעלות מערבית לגריניץ) ונוטה לצפון יותר מא"י (ירושלים 31.78 מעלות ונ"י. 40.67 מעלות) - יש להתפלל לכיוון מורת בנטיה קצת לדרום, אך לאמיתו של דבר יש להתפלל בנ"י. לצד מורת בנטיה של כ-36 מעלות לצד צפון, וכדי לבאר הענין אקדים כמה הקדמות בעזוהשי"ת.

א. הכדור אין לו שום קצה ולא תחילה ולא סוף ולא אמצע, כולו שוה מכל צדדיו, אך מטעמים שימושיים יש להניח בכדור כמה מונחים אשר על ידיהם נוכל להצביע ולקרוא שם על נקודה מסוימת בכדור, אך הכל חיצוני ובגדר הנחה גרידא ואינו מהוה דבר מציאותי בעצם הכדור, כך בכל כדור וכך גם בכדור הארץ, ונבאר, סביב כל כדור הארץ סובב קו המשוה, קו זה חותך את הכדור לשני חצאים שוים, חצי אחד הוא צפון העולם וחצי השני הוא דרום העולם, ושתי הנקודות שהם בקצות הכדור ביחס לקו המשוה הזה, דהיינו הנקודות הרחוקות 90 מעלות מקו המשוה (רביע כדור, 360 מעלות הן עיגול שלם), הן נקראות קוטבי הכדור, קו המשוה הזה אינו מציאותי בגוף צורת הכדור, אלא מונח שהוקבע ע"פ ענינים חיצוניים שאינם מגוף הכדור, דהיינו כיון שהשמש והירח ושאר צבא השמים נעים סביב קו המשוה הזה כל יום, דהיינו בניסן ותשרי תסובב השמש סביב הקו המשוה כל יום, ובתמוז 23.5 מעלות לצפון קו המשוה כל יום, ובטבת 23.5 מעלות לדרום קו המשוה כל יום, והיות וסיבוב זה של השמש הוא הגורם לשינוי עונות השנה וזמני היום, דהיינו שבקו המשוה היום והלילה שוים בכל השנה, ובצפון קו המשוה מתארך היום ומתארכת הלילה בטבת ע"פ ריחוק המקום מקו המשוה, ולהיפך בדרום העולם, וכן בכל הכוכבים מי שעומד במרחק

של 10 מעלות מקו המשווה ישאר במצב כזה במשך כל היממה וינוע רק מן המזרח אל המערב.

יוצא לנו איפוא שקו המשווה הרשום בגלובוס אינו משקף דבר בעצמיות צורת הכדור, אלא קשור רק לענינים חיצוניים כמו סיבוב הכדור או עצמים אחרים שמתוך לכדור, וזה בשונה מן הריבוע או כל צורה שיטחית אחרת שצד או זווית הוא דבר מציאותי בעצמיות הצורה.

ב. קו ישר מנקודה כל שהיא בכדור הינו אם ימשך במעגל סביב כל הכדור באופן שיחלק את הכדור לשני חלקים שווים, רק סיבוב כזה הוא ישר מצד עצמו, ובהכרח יוצא שאם נעשה שני מעגלים ישרים סביב הכדור - יפגע מעגל אחד בשני פעמיים, בשתי נקודות שיש בין אחת לשניה מרחק של 180 מעלות.

ג. בגלובוס מופיעים קווי אורך המקיפים את הכדור במרחק של מס' מסוים של מעלות מקו המשווה, קוים אלו נראים ישרים רק ביחס של קו המשווה, דהיינו שאם נעמיד את הכדור בצורה שקו המשווה ישר באמצע יראו קווי אורך הנ"ל כישרים, אך אם נעמיד אחד מקוים אלו באמצע הכדור לא יראה כישר, אלא כמתעגל כלפי מעלה או מטה, וכן אם נעמיד נקודה מסויימת מן הקו למעלה במקום הכדור, לא יפנה המשך הקו ישר כלפי מטה, אך קו הסובב את כל הכדור - שהוא קו ישר - ולא משנה מיקום הקו, אם נעמיד הכדור בצורה שהקו באמצע יראה ישר, וכן אם נעמיד איזו שהיא נקודה ממנו במקום הכדור יראה המשך הכדור פונה כלפי מטה.

ד. יוצא לנו מהנ"ל שאם נרצה למשוך קו מנ"י. לא"י - אל לנו למשוך קו בהתאם לקווי האורך המופיעים בגלובוס, דהיינו קו שיפנה קצת לכיוון דרום, שהרי קווי האורך אינם ישרים כשלעצמם אלא ביחס לקו המשווה, והרי קו המשווה אינו דבר טבעי בעצמיות הכדור, ואינו אלא הנחה שצריכים אליה בחישובים של מיקום החמה ועונות השנה וכו', ועל כן עלינו למשוך קו ישר מקו המשווה דרך נ"י. ודרך א"י עד נקודה בקו המשווה שרחוקה 180 מעלות מן הנקודה שהקו יצא. קו זה הוא קו ישר החותך את הכדור לשני חלקים שווים. וכן אם נעמידו באמצע הכדור יראה ישר, ואם נעמיד נקודה כלשהי ממנו במרום הכדור יפנה המשך הקו ישר כלפי מטה, קו זה יוצא שפונה מנ"י. קצת צפונה.

ונביא קצת ראיות הנראים בחוש ומוכיחים שקו הפונה מנ"י. צפונה קצת הוא קו ישר:

1. כלי טיס הטסים מנ"י. לאר"י מתחילים את טיסתם בנטיה קטנה לצפון ורק באמצע הטיסה המסלול מתעגל כלפי דרום, דבר זה ירוע ואכן הוא נכון גם מבחינת אורך הטיסה וכדלהלן: קו המתחיל בנטיה צפונה וכפי שאמרנו, אורכו 9.153 ק"מ (5.689 מייל) בערך, אך קו המתחיל בנטיה דרומה ובמקביל לקווי האורך אורכו 9.176 ק"מ (6,076 מייל) בערך. כמובן שמעשית א"א לטוס ישר ממש מחמת גורמים אחרים, אך מכ"מ רואים מזה ראייה לדברינו, שהרי פשוט הוא שכל דרך ככל שהוא יותר קצר הוא יותר ישר, ודבר זה פשוט ומוכן.

2. נ"י. מצויה במעלה 40.67 לצפון, וע"כ רואים שם את החמה באמצע היום נוטה לדרום, שהרי החמה נמצאת קרובה לקו המשווה, אך בזריחת החמה כשהיא נמצאת 90 מזרח לנ"י. - רואים את החמה באמצע המזרח, ומכאן הרי לנו שהפונה בנ"י. לכיוון אמצע מזרח יגיע אחרי 90 מעלות לקו המשווה, ואחרי כ-109 מעלות - שזה המרחק בין אר"י לנ"י. - יגיע לדרום קו המשווה, והרי אר"י נמצאת בצפון קו המשווה כ-32 מעלות, הרי לנו שיש לפנות לצפון קצת. הרי לנו שקו ישר מנ"י. לאר"י פונה מנ"י. לכיוון צפון-מזרח (כ-36 מעלות לצפון ע"פ הנוסח שיתבאר לקמן), והרעה הכללית האומרת שיש לפנות לכיוון דרום-מזרח נובעת, כיון שבמפת

כדור הארץ מופיע כדור הארץ כדבר שטחי (שהרי א"א להדפיס כדור ע"ג נייר חלק), וגם שהבנת הציור הכדורי קשה ביותר למי שלא עסק בענין זה ובהלכות קידוש החודש להרמב"ם, ובודאי שלא יחלוק ע"ז כי אם מי שלא עסק בענינים אלו וגם לא הבין דבריני הנ"ל.

בספר חזון איש או"ח הלכות ר"ה סי' קל"ח אות ד' כתב וז"ל: במה שהקשו על תקופת שמואל שאינה בדקדוק (א.ה. לפי תקופת שמואל אורך שנת החמה - 365.25 יום, ובדקדוק הוא 365.2422 יום) י"ל דמצינו כיו"ב בריבוע יותר על העיגול (א.ה. ע"פ חז"ל שלישי ובדקדוק הוא אחד מ-3.1416) ובאלכסונוא תרי חומשא דזהו בכלל שיעורין ונתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא נתנו המצוות אלא לצרף את הבריות ולדקדק בצואותיו ית' לקבל מלכותו ית' וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות, ולכל הני אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב כדי שיוכלו לקיים מצות המעשיות אף תלושי הדעת. עכ"ל.

אך אין מדבריו להוכיח נגד דבריני ולומר שיש להתפלל בנ"י. לכיוון דרום-מזרח כיון שכך נראה בפשטות ולחלושי הדעת, שהרי הדעת הכללית נובעת מעיון לא נכון בגלובוס, והרי לא נכתב מפת כדור הארץ בתורה, שנאמר שלא חייבה התורה לדקדק בזה, ואדרבה מדברים הנראים לעין - כדוגמת זריחת החמה הנראית בנ"י. באמצע מזרח - רואים כדבריני, וכן מי שיעיין בגלובוס כדורי יראה כדבריני. ולא יתכן לומר שיש לנהוג כפי מה שנראה בפשטות בלי עיון בכתבי אומות העולם.

ועתה נציע איך נראית הקו הישר שביארנו ביחס לקו המשוה: הקו מתחיל מנקודה בקו המשוה הנמצאת 42 מעלות מערבית לנ"י. פונה צפונה לנ"י. משם ממשיך בנטייה לצפון של 35.85 מעלות, עד 90 מעלות מנקודת ההתחלה, משם הוא מתעגל דרומה לכיוון ירושלים וגומר בנקודה בקו המשוה הרחוקה 180 מעלות מנקודת ההתחלה.

בנ"י. אכן אין הנטייה לצפון גדולה מדאי, אך במקומות הנמצאים יותר רחוק מא"י הנטייה גדולה בהרבה, לדוגמא לוס אנג'לס נמצאת 153 מעלות מערבית לאר"י, וע"כ יש לפנות בשעת התפילה 66.24 מעלות לכיוון צפון, וכן בכל מדינה - אף אם נמצאת בצפון העולם יותר מא"י - ככל שיגדל המרחק בינה לבין אר"י תגדל הנטייה לצפון. ונציג את נוסח החשבון לחישוב הפניה לצפון או לדרום בכל מקום בעולם.

הנתונים: א - מיקום העיר למערב או מזרח ירושלים (י"ם נמצאת ב- 35.24).

ב - מיקום ירושלים לצפון קו המשוה - 31.78 מעלות.

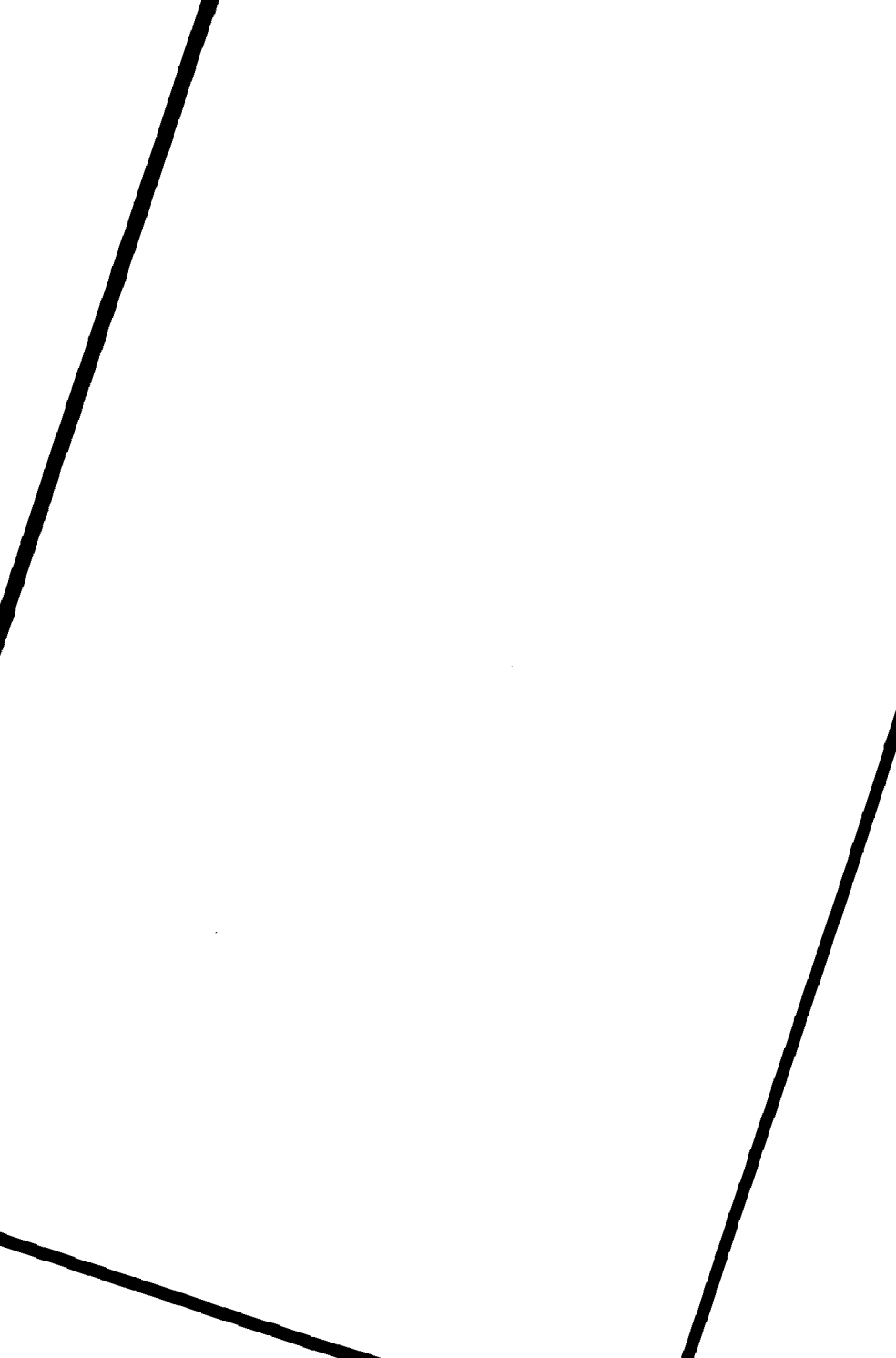
ג - מיקום העיר לצפון קו המשוה (דרום נחשב למס' שלילי).

ד - הפניה צפונה (אם יוצא מס' מעל 90 יש לנכותו מ-180 והנטייה תהיה דרומית)

נוסח החשבון במחשב מדעי:
$$d = \text{sih}(\alpha) / \text{sih}(\beta) - \text{cos}(\alpha) / \text{sih}(\beta) \quad (90 - t_1 - t_2)$$

ולמעשה: בבורו פארק הסטריטס פונים 38.28 דרומה, נוסף 35.85 - הנטייה שיש לפנות צפונה - יוצא 74.13, דהיינו שהסטריטס פונים 74.13 מעלות דרומה מכיוון ירושלים, וא"כ העוועניוס פונים 15.87 מעלות צפונה מכיוון ירושלים, יוצא לנו שוראי שצריך להתפלל במקביל לעוועניוס, דהיינו שבת"י הכנסת שנכנסים אליהם מסטריט יש להעמיד ארון הקודש נגד הפתח או בצד של הפתח, ובתי הכנסת שנכנסים אליהם מעוועניו יש להעמיד ארון הקודש בימין או בשמאל הפתח, ושלא כמו הנהוג ברוב בתי כנסיות ובתי מדרשות במקום.

ומי שהשרה שכניתו ובחר בציון ובירושלים יקבל תפילתנו ברצון. אמן



הערות

הרב יעקב חיים סופר

חידושים ביאורים והערות ותיקוני מופרים

א. בענין סך פסוקי פרשת פקודי והמסתעף

בחומשים המצויים מודפסים בכל סוף פרשה ופרשה, סך הפסוקים הנמצאים בפרשה, וגם סימן לדבר, כגון בסוף פרשת בראשית כתוב: "קמ"ו [פסוקים] אמציה, יחזקיהו סימן", ובסוף פרשת נח כתוב: "קנ"ג [פסוקים] בצלאל סימן, אבי יסכה לוט", וכן בסוף פרשת לך לך קכ"ו [פסוקים] נמלו סימן, מכבדים סימן". נמולו הוא סימן מסוף הפרשה שם "וכל אנשי ביתו וגו' נמלו אותו", ומכבדים הוא שם אדם הנזכר בספר עזרא (י' מ'), ועיין מנחת שי שם. [וכמנהג בעלי הסימנים כשהם נוחנים שני סימנים לסך פסוקי הפרשה האחד הוא תיבה מהפרשה, ואחד הוא שם של מאן דהו, תן לבך לדבר וחמצא כן].

ולפי שעה לא אדע מי הם נותני הסימנים, אבל קרוב לודאי אצלי שהם רבותינו חכמי המסורה נ"ע שספרו אותיתה של תורה, ועיין היטב בפירוש החסיד רבינו יונה גירונדי ז"ל בביאורו למסכת אבות (פ"ג מ"ו דף מ"ח) על המשנה מסורת סייג לתורה, שכה כתב: "מסורת סייג לתורה, מסורת אלו מלא וחסר והטעמים שמסרו חכמים לתלמידיהם, והם סייג לתורה שבכתב, שלא תמצא הספרים חלוקים כי אם במקומות מעטים, מה שאין כן בספר התלמוד כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות, גם בכל יום ויום הסברות מתחדשות ומהם כותבים הגירסה על פי דעתם וניתנה רשות לחבל, כי ספר שלם אין בארץ אשר לא יחטא ותולין הטעות על הספר לא על דעתם", ודוק.

הנפלא הוא שבסוף פרשת פקודי כלל וכלל לא נמצא סימן לסכום פסוקי הפרשה, שהוא צ"ב פסוקים, והרבה הייתי מהרהר בדבר, ולא מצאתי טעם הגון להשמט הדבר.

ומדי דברי בזה עם ידידי היקר חו"ב רי"א גרינבוים שליט"א העירני שכבר עמד בזה בספר תפוחי חיים על טעמי המקרא (בקונטרס סימנים דאורייתא דף קע"ב) וכתב שברוב ככל החומשים אין סימן לפסוקי פרשת פקודי, ורק בחומש עם פירוש הגאון מלבי"ם ז"ל נמצא "אצא" סימן, עיין שם.

עוד הביא שם בתפוחי חיים שמועה מגאון גדול זצ"ל שאמר לו שבחומשים הישנים היה כתוב פרשת פקודי בלי כל סימן, וזה עצמו היה הסימן, דהיינו "בלי כל" בגימטריא צ"ב שהוא סכום פסוקי הפרשה, והמדפיסים לא הבינו את כוונת סימן זה על נכון וחשבו שאין כל סימן לפרשה זו, והשמיטו הדבר, אבל טעות היתה בידם, שכוונת הכותב היתה שהסימן הוא בלי כל שמספרו צ"ב כמספר פסוקי הפרשה וכנ"ל, והוסיף אותו גדול ז"ל שראה בספר ישן מכמה מאות בשנים שכבר העיר על זה, ועל כל פנים מזה מוכח שהסימנים הם עתיקים מאד ולא מדורות האחרונים" ע"ש.

והנה אם קבלה נקבל בספר פנים יפות, אבל בעניוהי השערה זו תמוהה היא אצלי, שהמעין בסימני מספר הפסוקים שיש בפרשה יראה שתמיד ובלא יוצא מן הכלל, הסימן למספר הפסוקים הוא שם של אישיות הנזכרת מהמקרא צא ועיין. [לדוגמא אביא שבספר שמות בכל הפרשיות ניתנו סימני סך הפסוקים בשמות אנשים עיין שם].

ובדקתי וראיתי שבכל פרשיות התורה נתנו חכמי המסורה סימן בשם של "אדם" מהתנ"ך, (או שם "מקום" כמו בפרשת וישב, ופרשת שלח), ויש פרשיות שהסימן הוא תיבה מהפרשה, כמו בפרשת תולדות נתנו סימן "עלו" והוא תיבה מהפרשה (ופרקת עלו מעל צוארך), בפרשת צו נתנו סימן צו, והוא גם מהפרשה, בפרשת נצבים נתנו סימן "לבכו" והוא מהפרשה, ודוק.

ולפי מה שבדקתי לא מצאתי רק במקום אחד שהביאו סימן מתיבה שאינה נזכרת בתנ"ך, והוא בפרשת וישלח שיש בה קנ"ד פסוקים ונתנו סימן "קליטה", אבל בכל שאר הפרשיות לעולם סימן סך הפסוקים הוא או שם של אדם, או תיבה מהפרשה, צא וראה. [ועיין לקמיה מה שכתבנו בזה].

ולכן רחוק אצלי שלטן צ"ב פסוקי פרשת פקודי נתנו הסימן "בלי כל", שלא נזכר כלל בתנ"ך, ומה גם שיכלו לתת סימן "לבני" (שהוא שם של אדם, לבני בן גרשון שמות ו' י"ז) ומספרו צ"ב, לכן כל הענין צ"ב.

ואם אכן כנים אנחנו בזה, אזי גם סימן סך הפסוקים הנמסר בחומש עם פירוש הגאון מלבי"ם ז"ל שהוא "אצא", גם כן דוחק, דעדיף היה הסימן "לבני" וכנ"ל, וצ"ב.

ובאמת צל"ע מה שנתנו חכמי המסורה ז"ל בפרשת וישלח שם סימן "קליטה" וכנ"ל, ויש להבין מדוע הווקקו לזה, אחר שתיבה זו (קליטה) אינה נזכרת כלל בתנ"ך כנ"ל, והרי יכלו להביא שם של בן אדם והוא "אביאסף", שהיה מבני קרח הנזכר בספר שמות (ו' כ"ד), שעולה קנ"ד, או סימן מהתנ"ך כמו "ההמון הגדול" (נזכר ג"פ בתנ"ך), או "יחלנו לך", או "אין בה מום", שכולם עולים בגימטריא קנ"ד ונזכרים בתנ"ך, ומדוע חכמי המסורה נטו מזה ומזה, ובחרו כתיבה שאינה נזכרת כלל בתנ"ך, וצל"ע. כמו כן יש להבין שבפרשת כי תבא סך הפסוקים שם הוא קכ"ב, הביאו חכמי המסורה תיבה מהתנ"ך והיא "לעבדיו", ותיבה זו אינה לא שם בן אדם ולא תיבה מהפרשה, ולא ידעתי מה נשתנה סימן זה משאר הסימנים.

ובפרט קשה וצריך טעם שהרי סך הפסוקים דפרשת כי תבא שהוא קכ"ב, הוא ממש כמו סך הפסוקים דפרשת ויקהל העולה קכ"ב, ושם אכן חכמי המסורה נתנו סימן "סנואה", שהוא שם בן אדם כמפורש בספר נחמיה (י"א ט'), ועיין עוד שם (ג' ג') ועזרא (ב' ל"ה), ומדוע כאן בפרשת כי תבא לא נקטו בשם זה.

ובדרך אפשר חשבתי לומר שחכמי המסורה ז"ל רצו לתת סימן שונה לכל פרשה, כדי שלא יבואו לטעות ולהחליף, ואם יהיה סימן אחד השהו לכמה פרשיות, יכול הדבר לגרום לטעות ושיבוש, ולכן העדיפו לתת לכל פרשה סימן בפני עצמו, ולא רצו לחזור על סימן אחד פעמים. [אפשר טעם אחר היה להם].

והיינו טעמא דהסימן דפרשת חיי שרה שיש בה ק"ה פסוקים הוא "יהודיע", ואילו הסימן דפרשת בא שגם שם יש ק"ה פסוקים, הוא "ימנה", ואילו הסימן דפרשת דברים שגם שם יש ק"ה פסוקים, הוא "מלכיה" ודוק.

ושם בפרשת תולדות שיש בה ק"ו פסוקים נתנו חכמי המסורה סימן מהפרשה "עלו" (ופרכת עלו מעל צוארך), ולא בחרו בשם של בן אדם, ואילו בפרשת ויגש שגם בה יש ק"ו פסוקים נתנו סימן אחר "ההללאל" ודוק.

והוא הדין והוא הטעם דהסימן דפרשת וישב שיש בה קי"ב פסוקים הוא "יבק", ואילו הסימן דפרשת מטות שגם שם יש קיי"ב פסוקים הוא "בקי" וייק"ב ו"עיצבל", ולא נתנו סימן "יבק" כנזכר בפרשת וישב ודוק. [וצ"ב מדוע נתנו שם שלשה סימנים].

ובפרשת ויקרא שיש בה קי"א פסוקים נתנו חכמי המסורה "דעואל" סימן, ובפרשת עקב שגם בה יש קי"א פסוקים, נתנו חכמי המסורה סימן חדש, והוא "יעלא" סימן, והכל מהטעם שכתבנו לעיל.

וכן נמי בפרשת תרומה שיש שם צ"ו פסוקים נתנו חכמי המסורה שני סימנים, הראשון "סלוא", והשני "יעיו" (תיבה מפרשת תרומה), ואילו בפרשת שופטים שגם בה יש צ"ו פסוקים נתנו סימן "סלוא" ודוק. [אלא שקשה ששם יכלו לתת סימן חדש לגמרי והוא "מלוך", שם בן אדם הנזכר בספר עזרא (י' כ"ט ול') ונחמיה (י' ה' וכ"ח), ועיין דברי הימים ב' (ו' כ"ט) וצ"ע].

וכזאת בפרשת משפטים שיש בה קי"ח פסוקים נתנו שני סימנים, הראשון "עזיאל" סימן, והשני "חנני" סימן, ואילו בפרשת ואחחנן שגם שם יש קי"ח פסוקים נתנו סימן עזיאל ודוק.

אלא שעדיין קשה שבפרשת בראשית שיש בה קמ"ו פסוקים נתנו בה חכמי המסורה שני סימנים, הראשון "אמציה" והשני "חזקיה", ובפרשת מקץ שגם בה יש קמ"ו פסוקים, חזרו ונתנו ממש את אותם

שני סימנים, "אמציה" ו"חזקיה", ודוחק לומר שלכן הוסיפו שם סימן שלישי "ויהיה לי לעבר" שהוא פסוק מפרשת מקץ.

ותו צריך להבין דבפרשת חקת שיש בה פ"ו פסוקים, ואין שום פרשה אחרת בחורה שיש גם בה פ"ו פסוקים, ונתנו שם חכמי המסורה שלשה סימנים, למידכ"א (והוא מהפרשה שם), "ימאל", והשלישי "עזי", וכולי האי למה לי וצ"ע.

והיודע עוד בענין זה ויכול להאיר עיניו, אבקשו שלא ימנע בר ויודיעני, כי הרברים חדשים, וכמעט אין מי ששם ונותן לבו לחלק זה של תורתנו, וגם איני יודע מי מרבתינו חכמי ישראל ז"ל עסק וכתב בזה שנוכל לעיין בספריו בענינים הללו.

נטופת בשעת ההדפסה:

כא לידי בהשאלה ספר קרית ספר ח"ב מרבינו המאירי ז"ל, וראיתי שעמד במנין הפסוקים בכל פרשה ופרשה בחמשה חומשי תורה, והוא ז"ל נתן סימן משמות בני אדם לכל פרשיות התורה, ולפרשת פקודי שיש בה צ"ב פסוקים, ובספרים שלנו אין כל סימן, ואני הצעתי שם אדם "לבני" כנ"ל, הנה בספר הרב המאירי שם (ד"ס ע"ב) נתן סימן בשם אדם "עזיה" ודוק היטב.

עוד ראיתי לו שם (דל"ח רע"ב) שעל סך הפסוקים דבפרשת וישלח קנ"ד כבר הוא כתב ונתן הסימן שם אדם "אביאסף", וכדרכיבנא בס"ד אנא לעיל, ובאמת צ"ע וצריך טעם מדוע חכמי המסורה לא כתבו כן וכנ"ל.

ועל סך הפסוקים דפרשת וישב נתן הרב המאירי (שם ד"מ רע"א) סימן בקי, ולא יבק, אלא שמנהגו של הרב המאירי לתת אותו סימן לכמה פרשיות, לדוגמא לפרשת תולדות, ולפרשת ויגש, ולפרשת בא, שבכולם סך הפסוקים שוה ק"ו נתן הרב המאירי סימן שוה "יהלאל" ודוק. [ומזה אתה שומע דלא שמיע ליה להרב המאירי ז"ל טעמא דילן הנ"ל, לנמק מה שחכמי המסורה נותנים כל פעם סימן אחר, ודע נוסח ספרים דילן דבפרשת בא יש רק ק"ה פסוקים ולא ק"ו כספר הרב המאירי ז"ל].

ועוד ראיתי שם בספר קרית ספר שעל פרשת כי תבא שסך הפסוקים בה קכ"ב, וחכמי המסורה כתבו לסימן הפסוקים חיבת "לעבדיו", והערתי לעיל שאינה לא שם אדם ולא מהפרשה, ואילו הרב המאירי שם (דצ"ו רע"ב) כתב סימן בשם אדם "מכבני", הוא הנזכר בדברי הימים א' (י"ב י"ד) ע"ש, וגם זה פלא מדוע חכמי המסורה לא נתנו סימן זה.

והתבוננתי שבכמה מקומות הסימן שהרב המאירי ז"ל נתן בשם אדם, חלוק הוא מחכמי המסורה, כמו למשל בפרשת נח שיש בה נ"ג פסוקים, וחכמי המסורה נתנו סימן "בצלאל" והרב המאירי ז"ל נתן סימן "חלקיה" עיין שם.

וכן שם פרשת וירא שיש בה קמ"ו פסוקים, וחכמי המסורה נתנו סימן "אמנון", והרב המאירי ז"ל נתן סימן "כונגיהו", ובפרשת יתרו שיש בה ע"ב פסוקים, נתנו חכמי המסורה סימן "יונרב", אבל הרב המאירי ז"ל נתן סימן "אילאל", ויש עוד כמה פרשיות כאלה, ובפרשת ויחי יש פ"ה פסוקים וחכמי המסורה נתנו סימן פ"ה אל פה, והרב המאירי ז"ל נתן סימן "ימל"ה", עיין בו.

ומכלל הרברים חוכן אני שהסימנים הנ"ל שיש בספרים שלנו לאו חכמי המסורה נתנו, שאם מוצאם מחכמי המסורה הנודעים בן אשר וכו', מדוע ראה הרב המאירי ז"ל לתת סימנים משלו, וכי כעורה מה ששנו חכמי המסורה, ומה ראה הרב המאירי ז"ל לנטות מדעתם הרחבה, אלא ודאי לאו מחכמי המסורה הידועים והמפורסמים יצאו סימנים אלו, ואולי הם לא באו לרב המאירי ז"ל כלל ולא ראם, ולכן הוזקק הרב המאירי ז"ל לתת בה סימנים מדיליה ועיין בה.

וכבר כתבתי לעיל שאיני יודע בענין זה מאומה, ולא שמעתי ולא קבלתי בה מרבתי, וגם אין הספרים העוסקים בחכמה זו מצויים אצלי, וכל המעמיד דברים אלו בקרן אורה ישא ברכה מאת ה', ועיין מה שהבאתי בס"ד מדברי רבנן בהקדמת ספרי זרע חיים וצרף לכאן ודוק היטב. [תשנ"ד].

ב. בענין סמיכות פרשת נסכים לפרשת מרגלים

כמדבר (ס"ו ב'): "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל ארץ מושבתיכם אשר אני נתן לכם, ועשיתם אשה לה' וגו' מנחה סלת בלול ברביעית ההין שמן, ויין לנסך רביעית ההין" וגו'.

ובביאור התורה לרבינו בחיי ז"ל שם כה כתב: "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם וגו' ועשייתם אשה לה', נסמכה פרשה זו [של נסכים] לפרשת מרגלים, כדי לחזק לב הבנים המתאבלים ולנחם אותם ולהודיעם שיבאו אל הארץ ויקריבו שם קרבנות", ושורש דבריו בדברי הראב"ע והרמב"ן שם, ועיין פירוש רש"י ז"ל והרב החזקוני ז"ל שם.

ובמסכת קידושין (ל"ז ב'): "בקרבו נסכים במדבר קא מיפלגי, רבי ישמעאל סבר לא קרבו נסכים במדבר, ורבי עקיבא סבר קרבו נסכים במדבר".

ופירוש רש"י ז"ל: "רבי ישמעאל סבר לא קרבו נסכים במדבר, ואף על גב דכתיב במילואים (שמות כ"ט) וזה אשר תעשה על המזבח, וכתיב ביה נסכים בעולת התמיד, בקרבן ציבור הוא דהוה, אבל היחידים לא נתחייבו בנסכים אלא מביאת הארץ ואילך לאחר ירושה וישיבה. ורבי עקיבא סבר קרבו נסכים ליחיד במדבר משקרבו לרבים, הלכך על כרחך אי להטעינה נסכים לבמה גדולה לא אצטרף קרא, שכבר טעונה ועומדת וביאה האמורה כאן לא הוזכרה אלא מפני במת יחיד שהותרה בביאתן לגלגל כל י"ד שנה, ובא הכתוב להטעינם נסכים". [ועיין תוספות קידושין שם ולזבחים (ק"א א' ד"ה לדברי), ושרת רשב"ש (סימן נ"ז)].

ובס"ד מצאתי דבר חדש בתרגום שיר השירים (א' י"ד) על הפסוק אשכול הכופר דודי לי בכרמי עין גדי שכה תרגם: "כההיא זמנא אוזי (מיהר) משה ועבר ית משכנא וכו', ומני ית בנוי דאהרן כהניא למקרב קרבנא על מדבחא, ולנסכא ית חמרא על קורבנא, ומנא הוה להו חמרא לנסכא הלא אינון במדברא לא אתר כשר לבית זוע ולא תאנן וגופנין ורמונין, אלא הוה אולו לכרמי עין גדי ונסכין מתמן אתכלין דענבין, ועצרין מנהון חמרא, ומנסכין יתיה על מדבחא, רבעות הינא לאימרא חדא" ורוק היטב.

ובמדרש רבה שיר השירים (פ"ד סכ"ז) אמרו: "דבר אחר שלחך פרס רמונים וכו', זה הבאר, מאין היו ישראל מנסכים כל ארבעים שנה שעשו במדבר, רבי יוחנן אמר מן הבאר שהיה מעלה להם מיני אילנות, וכו', רבי לוי אמר מן האשכול, על שם (במדבר י"ג) ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, אפשר כן, אמר רבי אבא בר כהנא פירות היו גסין כאותה שעה". ועיין במפרשי המדרש שם.

ומבואר דאליבא דרבי לוי כל אותם ארבעים שנה שהיו במדבר, היו מנסכין יין מאותו אשכול שהביאו המרגלים ודוק.

ומה נפלא לפי זה שהיו מנסכין יין מאותו אשכול שהביאו המרגלים, מה שראיתי לגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו נפש כל חי (מערכת נ' אות י"ד) שכה כתב והביא: "נראה שהנסכים שהיו מנסכין כיוון על הקרבנות, הוא לכפר על עון המרגלים, אשר דברו לשון הרע על הארץ, וכתיב ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד. והיינו נמי מה דסמין (בספר במדבר פט"ז) אחר מעשה מרגלים סמוך ונראה נצטוו על פרשת נסכים, וכן נראה מדברי הרב מהר"ם רקאנטי (פרשת שלח לך) שכתב: "וסמך פרשת נסכים לפרשת מרגלים, לפי שחטאו בזמורה הנזכרת, הוזהרם ביחודה, גם סמיכות החלה תרמוז אליה", עד כאן דברי הגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל.

ולהאמור יומתק למאד בס"ד, מדוע אכן היו מנסכין יין מאותו אשכול שהביאו המרגלים, שהרי קיימא לך מידת תשובתו לפי מידת משובתו (לשון החסיד רבינו יונה בשערי תשובה כדלקמיה), וצדיק כמה שקינתו בו מתקן (מדרש תנחומא בשלח סימן כ"ד ע"ש), ובמדרש שמות רבה (פכ"ג ס"ג) אמרו רבן הצדיקים כמה שהן סודחין הן מתקנין, ובסנהדרין (ע' ב') אמרו שבדבר שקלקלו בו נתקנו, עיין שם.

ועיין בדברי רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בביאורו לתורה ויקרא (כ"ג ב') שהטעם שלוקחים אתרוג למצות ארבעת מינים "הואיל שהוא הפרי שבו רוב התאוה ובו חטא אדם הראשון, אנחנו נרצה בו לפני ה'" ע"ש.

וכזאת מצאתי בפירוש הרא"ש ז"ל למסכת תמיד (כ"ט א') שכתב שלוקחים לעצי המערכה עצי תאנה שבו נתקן אדם הראשון, ועיין בספר פרס יוסף ח"ג (דק"ג ע"ב) ע"ש.

ואלו דברות קדשו של החסיד רבינו יונה גירונדי ז"ל בספר שערי תשובה שם (שער א' אות ט"ו): "הלב והעינים שני סרסורי החטא וכן כתוב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, לכן בזאת יכופר עון הסרסורים, מברת תשובתם כנגד מדת משובתם, כי יתכפר עון לבב החטאים במרידותם ואגרותם, בשבר אשך הם שוכרים אותו, ועון העינים יכפר בדמעות ע"ש. ועוד שם בשערי תשובה (שער א' אות ל"ה) ואת

מ"ז), והארכתי ביסוד זה בתשובתי הנדפסת בקובץ התורני "עולת החודש" דסאטמר (שנת תשל"ח בענין אם שופר שחור כשר לתקיעות דראש השנה) ע"ש. ועיין בחיבורי גדולה תשובה ח"א (סימן ד' אות ר') ודוק.

ובהיותי בזה ראיתי לגאון רבי חיים הכהן ז"ל בביאורו היקר נאווה קדש על תרגום שיר השירים (שם דט"ו ע"א) שכתב: "הוא אולי לכרמי עין גדי, אף על גב שחגרי אומות העולם היו מביאים להם מיני מאכל (יומא ע"ה ב'), מכל מקום לא היו נוטלין מהם ענבים, דשמא אינם ראוים למזבח דתנן במנחות (פ"ז ב') שאין מביאים מבית הזבלים וכו', ומשום כן היו הולכים בעצמם לקנות מן המוכר. אי נמי היו חוששין לטומאת שרץ וכרב חסדא בפסחים (ל"ג ב') דקשקין מבלע בליעי וכיון דאיטמו להו אוכלא אטמו להו משקין, ומכל מקום אין להקשות מזה לרבי יוחנן דסבירא ליה חתם משקין מיפקד פקדי ומצי לדרכן פחות פחות מכביצה וינין כשר לנסכים, דיש לומר דרבי יוחנן מפרש טעמא דמילתא כדי לקנות מן המוכר" ע"ש.

והגם שרברי פי חכם חן, בעניויותי לא הבנתי דבריו ז"ל, דמעיקרא מה מקום יש להקשות על רבי יוחנן מהא דהלכו להביא הענבים מעין גדי והרי יכלו לקנות מאומות העולם וכו' וכנ"ל, שהרי רבי יוחנן עצמו במדרש שיר השירים רבה אומר להדיא דהיו להם ענבים לנסכים מהא דבארה של מרים היתה מעלה להם וכו'נל, ואתי שפיר בפשיטות.

ובפרט יש להרגיש על הגאון רבי חיים הכהן ז"ל שהוא ז"ל עצמו בהמשך דבריו שם בנאווה קדש הביא בעצמו דברי רבי יוחנן שבמדרש שיר השירים רבה ע"ש, ואם כן מעיקרא מאי קשיא ליה וצ"ע.

ובענין אם קרבו נסכים (ומוספים) במדבר אציין מעט ציונים בענין לתועלת המעינים שליט"א - עיין בדברי רבינו בחיי ז"ל בביאורו לתורה במדבר (כ"ח ו', וס"פ ט'), ולגאון חיד"א ז"ל בספר פתח עינים מנחות (מ"ה א'), ובספרו נחל קדומים (פרשת פקודי אות ה'), ובספר אברהם אוכור (מערכת ק' אות קל"ה ואות קמ"ג), ובספר מאורי ציון (מערכת ח' אות כ"ג) ומה שכתבנו בגליון כס"ד, ובארוכה בשו"ת מנחת סולת (סימן ל' דף ר"צ), ובספר ברכת אהרן ברכות (מאמר), ושו"ת דברי ישראל וועלץ ח"א (סימן קכ"ב), ושו"ת אבני ציון ח"ב (דרפ"ט ע"א) ואכמ"ל.

ובגוף הענין אם קרבו נסכים במדבר הארכתי למאד בקונטרס נסכים דילן, יערוני השי"ת להוציא לאורה עם כל חידו"ת במהרה לתועלת שוחרי תורה ותושיה אכ"ר.

ג. בענין מנחת נסכים בזבחי שלמי ציבור

במדבר (ט"ו ב'): "ועשיתם אשה לה' עולה או זבח, לפלא נדר או בנדבה, או במועדיכם, לעשות ריח ניחוח לה' מן הבקר או מן הצאן, והקריב המקריב קרבנו לה', מנחה סלת עשרון בלול ברביעית ההין שמן, ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה, או לזבח לכבש האחד, או לאיל תעשה מנחה סלת שני עשרונים בלולה בשמן שלשית ההין; ויין לנסך שלשית ההין תקריב ריח ניחוח לה'".

ופירש רש"י ז"ל: "לפלא נדר או בנדבה וגו', או שתעשו האשה בשביל חובת מועדיכם שחייבתי אתכם לעשות במועד". [ולכאורה רש"י מפרש קרא "או במועדיכם", ולפי זה "הריבור המתחיל" שברש"י אינו מדוייק, ויש לעיין במפרשים].

ובספרי שם: "ועשיתם אשה לה'. שומע אני שכל הקרב לאשים יטעון נסכים, תלמוד לומר עולה. אין לי אלא עולה, מנין לרבות השלמים תלמוד לומר זבח, משמע מביא אלו ומביא חטאת ואשם, תלמוד לומר לפלא נדר או נדבה, לא אמרתי אלא קדשים הבאים בנדר ובנדבה, מוציא אני את אלו ומוציא את עולת חובה הבאה כרגלים, כשהוא אומר במועדיכם להביא את עולת חובה הבאים כרגלים. מביא אני את עולת חובה הבאה כרגלים, ומביא את חטאת חובה הבאה כרגלים, תלמוד לומר כי תעשה בן בקר עולה או זבח, בקר היה בכלל ויצא מוצא מן הכלל ללמד על הכלל, מה בן בקר שהוא בא בנדר ובנדבה וטעון נסכים, כך כל הבא בנדר ובנדבה יטעון נסכים יצאו חטאת ואשם שאין באין בנדר ובנדבה שלא יטענו נסכים". והובאה הברייתא בתלמוד מנחות (צ' ב') ע"ש.

ומבואר כאן דפרשת נסכים ומנחתם הנוהגת בקרבנות עולה או שלמים, ונוהגת דייקא בקרבנות הבאים "לפלא" דהיינו בנדבה (ענין רש"י וראב"ע ויקרא כ"ב כ"א), ומנחת הנסכים כוללת סולת, יין ושמן, ולפי סוג הקרבן אם כבש, או איל, או פר.

ובלומדי הדברים האמורים נסחפקתי אם בקרבן זבחי שלמי ציבור שהוא כבשי עצרת, יש מנחת נסכים, ומה שהביא אותי להסתפק הוא כיון דמחר גיסא קרבן זה אף שהוא קרשי קדשים, מכל מקום שלמים הוא, ומצד זה יתחייב במנחת נסכים כדין קרבנות שלמים וכנ"ל.

אבל לאידך גיסא קרבן זה דזבחי שלמי ציבור חובה הוא, ומקרא מפורש אומר לפלא נדר או נדבה, ולא קרבן חובה, ורואה אתה שלחייב קרבנות החובה דבמועדים (ועולת ראייה ושלמי חגיגה שהם חובה) הווקנה לקרא מיוחד וילפותא מהפסוק או "במועדיכם" וכנ"ל.

והנה הרמב"ם ז"ל בחיבורו הגדול הלכות מעשה הקרבנות (פ"ב ה"ב) כה כתב: "אין טעון נסכין אלא עולת בהמה ושלמים בלבד, בין היו קרבן ציבור או קרבן יחיד וכו', אבל העוף, והאשמות, והחטאות, אין מביאין עמהן נסכים, חוץ מחטאת מצורע ואשמו, ומניין שאין מביאין נסכים עם החטאת והאשם, שנאמר לפלא נדר או נדבה, דבר הבא בנדר ונדבה, יצאו חטאות, ואשמות, ובכור, ומעשר, ופסח, הואיל ואין באין בנדר ונדבה, אין טעונין נסכים. ומנין להביא שלמי חגיגה ועולת ראייה לנסכים, שנאמר או במועדיכם".

ומתבאר באר היטב דמנחת נסכים אינה נוהגת אלא בקרבן עולה או שלמים, ובדבר הבא בנדר ובנדבה דוקא, אבל קרבן חובה שאינו בא בנדר ובנדבה כמו אשם ופסח אין נוהגת מנחת נסכים.

גם מתבאר בדברי הרמב"ם ז"ל שאכן יש בשלמי ציבור נסכים, שהרי כתב להראי: "אין טעון נסכין אלא עולת בהמה ושלמים בלבד, בין היו קרבן ציבור, או קרבן יחיד", ולא משכחת שלמים שהם קרבן ציבור, אלא זבחי שלמי ציבור הדיינו כבשי עצרת, כדאמרו רז"ל בספרא (ויקרא פט"ז ה"ה, ושם אמור פ"ז ה"ה), וכדפסק הרמב"ם ז"ל עצמו בהלכות מעשה הקרבנות (פ"א ה"ד) ע"ש.

ולפי זה נפשט ספק דילן ובודאי נוהגים נסכים בזבחי שלמי ציבור, אלא שנשאר לנו לדעת מהיכן נפיק לן הכי, ומה המקור להלכה זו.

ועיינתי בגוף הסוגיא במנחות (צ' ב'): "יכול כל העולה לאישים יהא טעון נסכים אפילו מנחה, תלמוד לומר עולה. שלמים מנין תלמוד לומר זבח. תורה מנין תלמוד לומר או זבח. יכול שאני מרבה אף בכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם, תלמוד לומר לפלא נדר או נדבה, בא בנדר ונדבה טעון נסכים, שאינו בא בנדר ונדבה אין טעון נסכים. משמע להוציא את אלו, אוציא את חובות הבאות מחמת הרגל ברגל, ומאי נגהו עולות ראייה ושלמי חגיגה, תלמוד לומר או במועדיכם, כל הבא במועדיכם טעון נסכים". והיא הברייאת דספרי דלעיל.

וכתבו דבר רבותינו בעלי התוספות שם: "שלמי חגיגה ועולת ראייה, הוה מצי למנקט כבשי עצרת, אלא נקט עולה בנדר ונדבה בכל הרגלים" עכ"ל.

ומפורש יוצא דפשיטא להו לבעלי התוספות ז"ל שיש בכבשי עצרת מנחת נסכים, והיינו כדברי הרמב"ם ז"ל, אלא שבעלי התוספות הוסיפו גם מקור לדבר שיש נסכים בכבשי עצרת, משום דהוה כבשי עצרת כשלמי חגיגה ועולת ראייה דאיתרבו מקרא ד"במועדיכם", ועיין מנחות (צ"א ב') גבי אילו של אהרן, ורש"י שם, והא דהברייאת לא נקטה נמי לכבשי עצרת ורק אמרה שלמי חגיגה ועולת ראייה, היינו משום ולא נקטה אלא הקרבנות הנוהגים בכל שלשת הרגלים, מה שאין כן בזבחי שלמי ציבור דהם כבשי עצרת שאינם נוהגים אלא בחג השבועות דווקא ודוק.

השתא יש לנו לעיין בשית הרמב"ם ז"ל שלא זכר כלל בחיבורו הגדול מקור לנסכים בכבשי עצרת, ורק כתב "ומנין להביא שלמי חגיגה ועולת ראייה לנסכים, שנאמר או במועדיכם" וכנ"ל, והאם נאמר אתר שהרמב"ם העתיק דברות רז"ל דלעיל, אם כן מה שאנחנו מפרשים בדברי רז"ל תפרש בדברי הרמב"ם ז"ל, וכמו שלימדוגו דבית, עיין מגדל עוז על הרמב"ם הלכות מכירה (פ"כ ה"ד), ומזן ז"ל בבית יוסף אורח חיים (סימן ר', וס"ט רס"ד, וסימן תק"ו) ויורה דעה (סימן קל"ב וסימן של"ד ר"ה נדחה) ואבן העזר (ס"ט כ"ז), ובכסף משנה הלכות ציצית (פ"א הי"ד), והלכות פסולי המוקדשין (פ"א ה"ט"ו), ובתשובות בית יוסף אבן העזר (דני מים שאין להם סוף סימן פ"ג דשכ"ז ע"ג), ושו"ת רדב"ז (סימן ב' אלפים ס"ט, וסימן ב' אלפים רע"ג), ועיין בזה בספר שבת של מי שבת (קמ"א א' ד"ה ואחר) ובספר שדי חמד (כללי הפוסקים סימן ה' אות א'), ושו"ת הסבא קרישא ח"ג (סימן כ"ג דקמ"ט ע"א), ועיין בחיבורי תרנן לשוני (דף קע"ו) וש"נ, ונתבאר היטב בס"ד בכללי הרמב"ם דילן.

ומינה נמי הכי, אחר דרבנותינו בעלי התוספות ז"ל הסבירו לנו דמה שנקטו שלמי חגיגה ועולות ראייה, לאו דוקא הוא, אלא גם זבחי שלמי ציבור ככלל קרא ד"מועדיכם", ולא נקטו אלא אותם שנוהגים בשלשה גללים, ומינה נמי נאמר בדברי הרמב"ם דהעתיק דברי התלמוד, ומה שאנחנו מפרשים בדברי התלמוד נפרש בדבריו כנ"ל ומינה דזה המקור דיש מנחת נסכים בכבשי עצרת ודוק.

איברא דאינו נוח לי כל כך לומר כן דכלל זה "הרמב"ם העתיק לשון רז"ל ומה שנפרש בדברי רז"ל נפרש בדברי הרמב"ם", נאמר כאשר דברי התלמוד סתומים ויש בו ביאורים שונים, והרמב"ם העתיק כלשון התלמוד ולא גילה דעתו, אזי אומרים מה שתפרש בתלמוד תפרש ברמב"ם וכנ"ל, אבל נדון דידן אחר הוא שהתלמוד לא זכר כלל כבשי עצרת ורק בעלי התוספות ז"ל הולידו לנו כן, לא היה לו לרמב"ם לשתוק והיה לו להזכיר במפורש המקור דיש מנחת נסכים בכבשי עצרת, ולא שייך לומר כאן מה שתפרש בתלמוד תפרש ברמב"ם, וכההיא דכתב רבינו תרומת הדרשן ז"ל (סימן כ'): "יזכר ידעינן דהרמב"ם ז"ל כתב כל פסוקי רק מסוגיות התלמוד לפי פשוטו ולא מתוך הדקדוקים כמו התוספות ושאר גאונים" ע"ש, ועיין מגדל עוז הלכות אישות (פ"ב הי"ב), ושו"ת תשכ"ץ ח"ג (סימן מ"ב ד"ה ואמת) ושו"ת רלב"ח (סימן ל"ג ד"ט ע"ג) ומאי דכתיבנא בארוכה בס"ד בחבורי ברית יעקב (סימן ט"ו אות ה', וסימן כ"ח הערה א'), ובחבורי זרע חיים (סימן ו') ע"ש ב.

ומידי עייני ברבר ראייתי במדרש הגדול לכמדבר שם (דף ו"ל"ב) שכך הביא: "הקהל חוקה אחת לכם, לרבות שני כבשי עצרת לנסכים", ובהערות צויין שכן הוא בספרי זוטא שם, והובא גם בילקוט שמעוני שם.

וספרי זוטא כעת אינו תחת ידי, אבל אכן כן הוא בילקוט שמעוני (שם דרמ"ז סע"א), ובגליון צויין מקורו בספרי זוטא ע"ש. [ונכבר ידוע שהמקורות בילקוט שמעוני מידי בעל ילקוט שמעוני יצאו, ורק ציוני דפי התלמוד נוספו מרב אחרון, וכמו שכתב הגאון ארמו"ר רבי צדוק הכהן זצ"ל בספר אוצר המלך (תשובה בדין טומאת אהל אות ק"ב), והרד"ל ז"ל במבוא לפרקי רבי אליעזר (ד"יג סע"ג) כתב: "והציונים בילקוט קרוב הרבה שהן מבעל הילקוט, ואם לא מבעל הילקוט עצמו, על כל פנים עשאן אחד מן הראשונים שהיו לפניו כל המדרשים כתב יד" וכו'. ועיין בהערות שבסוף ספר זהר הרקיע (מהדורת ירושלים תשל"ו דפ"ג ע"ב ד"ה ראה) ודוק. [ועיין בחבורי תורת יעקב (סימן ר"ח הערה כ"ב)].

הרי שרז"ל במדרש ספרי זוטא לימדונו ממקרא מלא דאכן נוהגים נסכים בכבשי עצרת, וילפי לה מקרא "הקהל חוקה אחת לכם", אלא שלא הבנתי הדברים היטב, חזא מה רבוי יש כאן והיכא רמיזא בהאי קרא כבשי עצרת. [ושמא מתיבת הקהל דהיינו קרבנות כלל ישראל].

ותו יש לי להבין אליבא דהספרי זוטא מדוע הוזקקנו לקרא "הקהל חוקה אחת לכם", לרבות כבשי עצרת לנסכים, ולא די בקרא ד"מועדיכם" לרבות כבשי עצרת לנסכים, כמו דמרבי שלמי חגיגה ועולות ראייה, וכדכתבו להדיא התוספות ז"ל וכנזכר לעיל.

ובפרט יש להבין שהרי גם הספרי זוטא עצמו דורש כן מקרא ד"מועדיכם", וכך היא שניה שם: "שלמי חגיגה ועולת ראייה הואיל ואינם באים לפלא, יכול לא יהיו טעונים נסכים, תלמוד לומר ב"מועדיכם", להביא שלמי חגיגה ועולת ראייה שיטענו נסכים, וכשהוא אומר "או" במועדיכם לרבות כל חמדי ותמיד", הובא במדרש הגדול שם (דף רכ"ח), ולכאורה בקרא ובררשה ד"במועדיכם" סגי וצ"ע. והשתא לפי דרשת הספרי זוטא המפורשת, יש לדעת מדוע רבינו הרמב"ם ז"ל לא הזכיר להדיא שזה המקור שיש נסכים בכבשי עצרת, והרי הרמב"ם במקומות אין מספר בנה דבריו על דרשות מדרש ספרי זוטא, ועיין.

עוד אכתוב מה שלא הבנתי בדברי הספרי זוטא והוא מה שסיים: "וכשהוא אומר "או" במועדיכם לרבות כל תמיד ותמיד", אם הכונה לתמיד דשחר ודבין הערכים שיש בהן נסכים ומריבוי ד"או" נפיק, הוא תימה רבתי לכאורה, הא למה לי, והרי בהדיא נאמר בפרשת התמיד שיש בהם נסכים (במדבר כ"ח ז'): "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד בקרש וגו', ואת הכבש השני תעשה כן הערכים כמנחת הבוקר וכנסכו תעשה, ומה צריך ריבוי ד"או" ללדמנו שיש נסכים בקרבן התמיד וצ"ע.

ותו יש להבין אחר שהספרי זוטא דורש מ"הקהל חקה אחת לכם" לרבות נסכים בכבשי עצרת כנ"ל, קשה למה לו לספרי זוטא לדרוש מ"או" במועדיכם לרבות תמידין שיש בהם נסכים, הא נמי תיפוק ליה מ"הקהל חקה אחת לכם", דמאי שנא, ועיין.

ובהיותי בזה מצאתי בזה דברים נפלאים לכהן הגדול מאחיו שר התורה רבי מאיר שמחה הכהן זצ"ל בספרו המופלא משך חכמה במדבר שם (ט"ו ג') שכה כתב: "ועשיתם אשה לה' וגו' או במועדיכם, בספרי (כאן פסקא ב') והובא במנחות (צ' ב') אוציא את חובות הכאות כו' ברגל ומאי נינהו עולת ראייה ושלמי חגיגה תלמוד לומר או במועדיכם.

יפלא על שהתלמוד פירש עולת ראייה ושלמי חגיגה, והלא גם בכבשי עצרת לא הוזכר מנחות ונסכים, וגם אותם צריך לרבות. והך "ומאי נינהו עולת ראייה ושלמי חגיגה" הוא הוספה מהתלמוד, ועיין תוספות (שם ד"ה שלמי) עיין שם.

ובאמת הוא כוונה מופלאה מהתלמוד בדיוק, דכבשי עצרת ידעינן מנחות ונסכים מקרא אחר דכתיב בפרשת בהעלותך (במדבר י"י) וכיום שמחתכם ובמועדיכם כו' ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, דבשלמי צבור מיייר, וכמו דאמרו (ערכין י"א ב') מה עולה קדש קדשים אף זבחי שלמי צבור, וזה כבשי עצרת דטעון חצוצרות, ואין אומרים שירה אלא על היין, כמפורש בערכין (שם), ועל כרחין טעונים כבשי עצרת נסכים ודוק. ובספרי זוטא יליף לכבשי עצרת מהקהל חקה אחת לכם עיין שם "עכל"ק.

ועם דבריו המאירים והמשמחים, איתנח לן טובא דברי הרמב"ם ז"ל שמה שכתב "או במועדיכם לרבות שלמי חגיגה ועולת ראייה" בדוקא הוא, כי אכן הני תרי שלמי חגיגה ועולת ראייה, ודוקא תרי הני, הוא דנקא לן מקרא ד"במועדיכם", ולא כחוספות, ומה שלא הוזכר מקור שיש נסכים בכבשי עצרת וכספרי זוטא, אינו צריך, כי במה שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות תמידין (פ"ו ה"ח) דכבשי עצרת טעונים שירה, בהא נכלל נמי שיש נסכים, ובחון לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות כלי המקדש (פ"ג ה"ג): "ומתי אומרין השירה - על כל עולות הציבור החובה, ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין" הרי שכוון וסמך הרמב"ם שלמי עצרת עם קרבנות הציבור גבי ניסוך היין, דהוא מדין שירה על היין, וכדהאיר עינינו הגאון מאיר עיני ישראל רבי מאיר שמחה זצ"ל ודוק.

ואיתנח לן נמי מה שהרגשנו לעיל מדוע הספרי זוטא למד שיש נסכים בכבשי עצרת מקרא ד"הקהל חקה אחת לכם", ולא מקרא ד"במועדיכם", ולפי מה שלימדנו הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל מוכרח היה הספרי זוטא ללמוד דוקא מקרא ד"הקהל חקה אחת לכם" ולא מקרא ד"במועדיכם" וכנ"ל ודוק היטב. [ועיין עוד לקמיה].

איברא דהא אכתי תקשי לן דלפי דבריו היקרים של הגאון משך חכמה זצ"ל, יש להבין מדוע החזיקו רז"ל בספרי זוטא לדרוש שיש נסכים בכבשי עצרת מקרא ד"הקהל חקה אחת לכם" וכנ"ל, ותיפוק ליה מההיא דלימדנו בספר משך חכמה דכבשי עצרת טעונים חצוצרות וכו', ונראה שהרגיש בזה הגאון רבי מאיר שמחה ורמז לזה בסוף דבריו במה שכתב: "ובספרי זוטא יליף לכבשי עצרת מהקהל חקה אחת לכם עיין שם", דהיינו דתקשי כנ"ל הא למה לי ודוק.

ואחר כך בא לידי גוף מדרש ספרי זוטא עם פירוש ספרי אפרים, ואכתוב מה שמצאתי בו השייך לענין דילן.

הנה לדיד (ד"ה ובפרט) הבאתי גירסת מדרש הגדול בספרי זוטא: "שלמי חגיגה ועולת ראייה הואיל ואינם באים לפלא, יכול לא יהיו טעונים נסכים, תלמוד לומר ב"מועדיכם", להביא שלמי חגיגה ועולת ראייה שיטענו נסכים, וכשהוא אומר "או" במועדיכם לרבות כל תמיד ותמיד" ע"כ, והערנו דלפי זה בקרא ד"במועדיכם" די ללמדנו שיש נסכים בכבשי עצרת, וכדכתבו התוספות, ולא היה הספרי זוטא צריך ללמוד מ"הקהל חוקה אחת לכם" לרבות שני כבשי עצרת לנסכים.

אבל הגירסה בספרי זוטא שם (סימן ג' דף ע"ו) כך היא: "יכול כל הקרבנות כולם יטענו נסכים, אמרת זבח פרט לעופות. "או" זבח פרט למנחות. לפלא נדר או כנדרבה, את שהוא בא לפלא (ר"ל כנדרבה) טעון נסכים את שאינו בא לפלא אינו טעון נסכים. נדר פרט לפסח, נדר פרט למעשר. ומניין אתה אומר שלמים פרט לחטאת, שלמים פרט לאשם. (ר"ל מניין אתה אומר פרט לחטאת ואשם שנאמר שלמים). והואיל ואין התמידים באין לפלא, יכול לא יטענו נסכים, תלמוד לומר מועדיכם ריבה כל תמיד ותמיד", עד כאן לשון הספרי זוטא, וכן העתיקו הילקוט שמעוני שם (דרמ"ו סע"א) עיין שם.

ולפי גירסה זו לא נזכר כלל בספרי זוטא דלומדים מ"מועדיכם" לרבות שלמי חגיגה ועולת ראייה, ובטלה שאלתנו הראשונה, ורק לגירסה שהביא במדרש הגדול קשה, אבל לפי הנראה בעל מדרש הגדול

ז"ל הוא עצמו שיבץ וקבע דברי הספרי בתוך דברי הספרי זוטא, ולכן יצא הלימוד הזה, ונולדה קשיטתנו זו, אבל לגירסת ספרי זוטא עצמו לא קשה כלל.

אלא דמה שדרש הספרי זוטא: "זבח פרט לעופות. או" זבח פרט למנחות", יש לי להבין, אחר שהספרי זוטא למד מ"זבח" למעט עופות שאינם בכלל זבח, ועיין בזה בהגהות מאיר נתיב מנחות (צ"ב), ובספר עיני כל חי חגיגה (ו' ב') (זבחים פ' ב'), למה היה צריך מריבוי ד"או" למעט מנחות, הא נמי תיפוק ליה מקרא ד"זבח" עצמו, ובלא דרשת "או", וכשם שהספרי זוטא עצמו דרש מתיבת "נדר" פרט לפסח, נדר פרט למעשר כנ"ל, ידרוש נמי מזבח פרט לעופות, זבח פרט למנחות, ואין צריכים לדרשה "או" פרט למנחות וצ"ע.

ולמחוק בספרי זוטא תיבת "או", ורק לגרוס "זבח פרט לעופות, זבח פרט למנחות" אינו נראה לי כלל, ומה גם שכן הביאו כילקוט שמעוני, ועיין בדברי הרדכ"ז ז"ל בביאורו על הרמב"ם הלכות מעשה הקרבנות (פ"ב סה"ה) שכתב: "וקרוב אצלי שזו גירסת הרמב"ם, אלא שאין בידינו כח לחדש גירסאות שלא נמצאו בספרים ולא בדברי הראשונים", ודוק ודון מינה לנדון דידן, וכתבתו בזה במקומו בס"ד ואכמ"ל.

עוד ראיתי בפירוש ספרי אפרים שם (סימן ט"ו דף פ') שאחר שהביא דברי המשך חכמה (והביאו בשם שפיר כתבו בזה המפרשים, ולא ידעתי מדוע לא הביאו בשמו המפורש), סיים: "וקשה דתיפוק ליה לספרי זוטא שיש נסכים בכבשי עצרת ממקרא דפרשת בהעלותך וככדריש ליה בספרי זוטא עצמו לעיל (סוף דף מ"ח) ועל זבחי שלמיכם ריבה שני כבשי עצרת דטעון חצוצרות ע"ש, וכיון שאין אומרים שירה אלא על היין, ממילא שמעינן שהם טעונים נסכים. [והיא שאלתי לדליל].

ונראה לי דמההוא קרא הוה אמינא דאין חיוב נסכים אלא עם הזבח, אבל אם לא הביא בשעת הזבח, שוב אין עליהן חיוב להביא בפני עצמו, כיון דעיקר משום שירה הוה וקיימא לן דאין אומרים שירה אלא בנסכים הבאים עם הזבח, וקרא דהכא קא משמע לן דלעולם יש עליהן חיוב נסכים, ואם לא הביאו עם הזבח מביאים אפילו לאחר עשרה ימים" עכ"ל.

הרי שהרב בעל ספרי אפרים ז"ל תירץ מה שהערנו לעיל שהספרי זוטא ילמד כמו שהציע הגאון רבי מאיר שמחה זצ"ל ולא יצטרך לדרשה מיוחדת של הקהל חוקה אחת לכם לרבות כבשי עצרת לנסכים, ודוק היטב. [ויש לעיין בזה עוד על פי דברי המשנה למלך הלכות מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ב) ויתבאר א"י"ה].

והאברך היקר השוקד באהלה של תורה רבי יוסף חיים אוהב ציון שליט"א הראני לספר קרן אורה מנחות (צ"ב) שאחר שהביא דברי התוספות דהוה מצי למינקט כבשי עצרת זכר כה כתב: "ולי נראה דלכבשי עצרת אין צריך קרא, דהוי כמו מוספי ציבור שנאמר בהם נסכים, וכן בכבש הבא עם העומר נאמר בו נסכים, וכי איצטרך קרא לעולת ראייה ושלמי חגיגה דלא הוי קרבן ציבור ובאים חובה וק"ל" עכ"ל.

ובעניויתי איני מבין היטב דברי קדשו ז"ל, חדא דלרגע לא זכר שר דברי רז"ל בספרי זוטא שהובאו בילקוט שמעוני דאכן בעינן קרא לרבות שיש נסכים בכבשי עצרת וילפי לה מקרא "דהקהל חוקה אחת לכם" כנ"ל.

ותו מה שכתב שכבשי עצרת הוי כמו מוספי ציבור, בעניותי איני יודע מאי פשיטותיה, ועיין היטב בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות תמידין ומוספין (פ"ח ה"א): "ביום חמישים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא יום עצרת. וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חודש, שני פרים, ואיל, ושבעה כבשים, כולן עולות, ושעיר חטאת. ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים, והן מוסף היום. ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה, מנחה חדשה שתי הלחם, ומקריבין עם הלחם פר, ושני אילים, ושבעה כבשים, הכל עולות ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא". ומבואר דקרבנות דחומש הפקודים הם יתר על קרבנות מוסף היום, ואין נדון ונלמד בפשיטות מקרבנות מוסף היום לקרבנות אלו, ונאמר כשם שבמוסף יש נסכים כך גם בכבשי עצרת ינהג נסכים וצ"ב. וימה שכתב הגאון קרן אורה ז"ל ללמוד מכבש דעומר שנאמר בו נסכים, איני מבין ששם כדון הוא שאמר שזו להדיא נסכי שלו, אחר ששינוי גדול יש בנסכי כבש העומר מנסכי שאר קרבנות, ועיין מה שנחלקו בו הרמב"ם והראב"ד ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות (ספ"ב) ואכמ"ל.

וראיתי לנכון לכתוב ולקבוע כאן עוד כמה הערות קצרות בעניני מנחת נסכים בכבשי עצרת, עד שנעיין בהם היטב בס"ד.

א. הנה נתבאר שבכבשי עצרת יש נסכים, ועיין מנחות (צ"א א'): "אמר מר תודה מגין (שיש בה נסכים) תלמוד לומר או זבח. ופר"ך: "אטו תודה לא זבח גינהו", ומשני: "איצטרין סלקא דעתך אמינא הואיל ואיכא לחם בהדה, לא תיבעי נסכים", (דלחם הוי במקום נסכים, רש"י). ותו פר"ך: "ומאי שנא מאיל נזיר דאיכא בהדיה לחם וכעי נמי נסכים", ומשני: "סלקא דעתך אמינא התם בנוזר שני מינים (חלות וריקין) הכא בתורה ארבעה מינים, קא משמע לן" ע"ש.

ומבואר שצריך מקור מפורש לרבות תורה לנסכים, כי אחר שיש בה לחם, היה מקום לומר שלא ינהגו בה נסכים והיה לחמה במקום נסכיה, ואין לטעון מאיל נזיר שאף על פי שיש בו לחם יש בו גם נסכים, כי שם רק שני מיני לחם יש, מה שאין כן בתורה שיש ארבעה מיני לחם והיה מקום לומר שהם יהיו נסכיה ולא נצטרך לנסכים, לכן בא הלימוד מאו זבח ללמדנו שאף על פי כן יש נסכים בתורה כך הצעת הסוגיא. ולפי זה יש לרדך בכבשי עצרת דאיכא לחם בהדיהו (ומעכבין זה את זה רמב"ם הלכות תמידין פ"ח הי"ד) דלא ליבעו נסכים שלחמן יהיה נסכיהם.

וצריך לומר אחר שיש בכבשי עצרת רק מין לחם אחד, אם כן תו לא מיקרי נסכיה, וקל וחומר מאיל נזיר שיש בו שני מיני לחם ולא מיקרי נסכיה, ולא דמי לתודה שיש בה ארבעה מינים לחם דאכן בכהאי גוונא היה מיקרי נסכיה ודוק.

אלא שלא הבינותי היטב מה לי שני מיני לחם דאכתי לא מיקרי נסכיה, ואילו בארבעה מינים מיקרי נסכיה ולכן בעינן לקרא לרבות שיהיה בה נסכים ממש, וצ"ב.

ב. לעיל הבאנו דבחסאת ואשם אין מנחת נסכים, וראיתי דבר חדש בתוספות מנחות (צ"א ב' ד"ה אימא) דאין הכי נמי אין בחטאת ואשם מנחת נסכים, אבל בחטאת ואשם דנזיר יש מנחה, והוא דבר חידוש, ונעלם ממני מגין זה וצ"ע. ועיין רש"י מנחות (ג' ב'). [מצאתי ברש"י שהרגיש כזה ואסיק בצ"ע].

ג. כתב בפירוש רבינו עובדיה ז"ל מנחות (פ"ט מ"ו): "חטאתו ואשמו של מצורע טעונים נסכים, לפי שאינן באים על חטא כשאר חטאות ואשמות".

ואיני יודע טעם זה למה לי, ותיפוק ליה שיש מנחת נסכים בחטאת ואשם דמצורע משום שכך כתוב במפורש בתורה (ויקרא י"ד י'), וכדכתב להדיא טעם זה הרמב"ם ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ב סה"ב ע"ש).

ועיין רש"י מנחות (צ' ב') שכתב: "מוספים וחובת היום לא מצי להוציא [מנסכים] אף על גב דלא הוו בנדר ובנובה, דהא בהדיא כתב בהו נסכים", ומינה נמי תלמד לנסכים דקרבנות מצורע וצ"ע. [ועיין היטב בהגהות מצפה איתן, והגהות מלבושי יום טוב מנחות (צ"א ב') ודוק היטב].

ועכשיו זכינו ונדרס ספר רמב"ם הוצאת הרב פרנקל ושם בספר המפתח הלכות מעשה הקרבנות (פ"ב ה"ב דף תשל"ב סע"ד) ראיתי שציינו בזה, ושם ראיתי דפירוש רבינו עובדיה ז"ל הוא למעשה פירוש הרמב"ם ז"ל למשנה שם.

ד. ראיתי לגאון רבי חיים פאלאגי ז"ל בספרו נפש חיים (מערכת ה' אות כ"ד) שכתב שההסדר הנעשה על הנפטר עם דברי תורה והורדת דמעות גדלה מעלתו, והוא תיקון לנשמות דאזלין ערטלאין וכו', ושכספר שמנה לחמו כתב שנשמת הצדיק הנפטר הוא קרבן, והדמעות שמורידים בהספר הם נסכים, והביאו דבריו בספר פני יצחק (פרשת נצבים) ובספר קמת טולת (דקנ"ח ע"ד), וסיים בנפש חיים שם: "ועל הקדמה זו דהרב שמנה לחמו - מחכו עלה דהא קיימא לן דנסכים ליכא בקרבן ציבור ואכמ"ל" עכ"ל.

ותמהני טובא מאן הוא דאחיך עלה באומר "קיימא לן נסכים ליכא בקרבן ציבור", כי לכאורה אישחמיטיה משנה שלימה במסכת מנחות (צ' ב') דלהדיא תנן: "כל קרבנות הציבור והיחיד, טעונים נסכים, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם" ע"ש, וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ב ה"ב): "אין טעון נסכין אלא עולת בהמה ושלמים בלבד, בין היו קרבן ציבור או קרבן

יחיד" וכו', והוא פלא, ומן התימה שהגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל העלה טענה זו על ספרו והביאה בשתיקה ולא דחאה ממשנה שלימה, וכל הענין צ"ע.

זה מה שראיתי לבאר כעת לפי שעה בענין מנחת נסכים בכבשי עצרת, ועוד נשתיר דיו בקולמוס, ואי"ה נחזור ונבאר בה עוד דברים.

ד. בענין והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון

דברים (ט"ז י"ג): "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו', שבעת ימים תחוג לה' אלהיך וגו', והיית אך שמח".

ותנן במסכת סוכה (מ"ח א'): "ההלל והשמחה שמונה כיצד, מלמד שחייב אדם כהלל וכשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג".

ופירש רש"י ז"ל: "והשמחה שלמי שמחה: והלל לגמור בו את ההלל: [ולכאורה סדר הדבורים ברש"י הפוך מסדר המשנה, עיין].

ובתלמוד שם: "מנא הני מילי, דתנו רבנן והיית אך שמח, לרבות לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא יום טוב הראשון, כשהוא אומר אך, חלק, ומה ראת לרבות לילי יום טוב האחרון, ולהוציא לילי יום טוב הראשון, מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו".

ופירש רש"י ז"ל: מנא הני מילי דשמיני חייב בשמחה, דהא לא כתיב ביה כהדיא אלא בשבעת ימי החג, דכתיב חג סוכות תעשה לך שבעת ימים וגו', וסמיך ליה ושמחת בחגך: אך שמח, בההיא פרשה דעשר תעשר כתיב שבעת ימים תחוג: לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה שלפניו לכוללו עם שבעת הימים שיובח שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני, דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב לעיל מיניה ושמחת בחגך, אלא לרבות שמחת ליל שמיני, וכיון דאיתרבי לילי יום טוב האחרון שהוא טפל, קל ותומר היום שמהו עיקר שחיבי שמחת" וכו'.

ואתה ידידי המעיין ה"י, ראה נא ועיין היטב בדברות רש"י ז"ל, כי לפי פירושו הא דדרשו והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון, מתיבת שמח גירדא נפקא, דהיינו אחר שכבר נאמר שם בפרשה ושמחת בחגך, אם כן מאי טעמא הדר קרא וקאמר והיית אך שמח והלא מיותר הוא, ולכן מיתור קרא דשמח נפקא לן לרבות לילי יום טוב האחרון, ומתיבת אך דרשינן לחלק, וכבכל מקום דאך בא למעט, וכן כתב רש"י בפסחים (ע' ע"ג), נמצא דקרא דאך בא למעט כמנהגו ודרכו, וקרא שמח בא לרבות ודוק.

והנה רש"י ז"ל בפירושו לתורה בראשית (כ"ד ח') על הפסוק רק את בני לא תשב שמה כתב: "רק את בני וגו', רק מעוט הוא, בני אינו חזר, אבל יעקב בן בני טופו לחזור", ומקורו טהור שם במדרש בראשית רבה (פנ"ט ס"י) ע"ש.

ועיין לרבותינו בעלי התוספות ז"ל בספר מושב זקנים על התורה בראשית (שם דף ל"ב) שכתבו: "רק את בני וגו', פירש רש"י כל אכין ורקין מיעוטיין, ותימה דהא אשכחן אך דהוי ריבוי, כמו שכתוב והיית אך שמח, לרבות לילי יום טוב האחרון של חג" עכ"ל.

ובעניותי איני מבין דברי רבותינו בעלי התוספות ז"ל, חדא מה להם עם רש"י ז"ל, אטו ידידיה היא, והלא כל דברי רש"י ז"ל שם הם דברות רבותינו במדרש וכדכתיבנא, ותו ש"רק" הוא למעט היא מידה בתורה, מכואר הוא גם בתלמוד בכמה מקומות, עיין סנהדרין (מ"ט א'), ותמורה (י"ז ב'), ואם כן דברי רש"י ז"ל נכונים.

והעיקר מה שיש להבין הוא, שלפי מה שרש"י ז"ל עצמו פירש לדברי התלמוד והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון, וכפי שהראנו לעיל, מעיקרא לא קשיא כלל על רש"י ז"ל, ולטעמיה איהו ז"ל אויל, דאכן לעולם אך בא למעט, ומעולם לא דרשו אך לרבות לילי יום טוב, אלא מקרא דשמח נפקא לרבות וכדכתיבנא בס"ד, ומשנת רש"י ז"ל שלמה ברורה ונהירה, וישרים דבריו כמנהגו הטוב.

והנה מה שדייקנו בדברי רש"י ז"ל שמתיבת שמח נפקא לן רבוייא דלילי יום טוב האחרון, בס"ד מצאתי אחד מקמאי דקמאי רבינו דוד הלוי מנרבונא ז"ל בספר המכתם לסוכה (שם דף קע"ח) שכה כתב: "ולא תיקשי לך דהא אכין ורקין מיעוטיין הן והיכי מרבינן בהן, הא ליתא דמקרא דכתיב שמח הוא

דמריבנין אבל לא מאך, דאך בא למעוטי, דהכי מפרש בתלמוד יכול לרבות ליל יום טוב ראשון, תלמוד לומר אך" עכ"ל. והרי זה מפורש בדברי ראשון קדמון כדברינו בדעת רש"י ז"ל, ותליית.

והרב המהדיר נ"י בהערותיו לספר המכתם ציין שדברי בעל המכתם הביא הרב רבי אברהם אבוקרט ז"ל בספרו היקר ספר הזכרון על פירוש רש"י לתורה (פרשת ראה) ע"ש, והיה לו גם לציין שכבר רש"י ז"ל בפירושו לתלמוד על אתר כתב כבעל המכתם ז"ל וכמשנת דודק.

וראיתי בהגהות מהר"צ חיות ז"ל סוכה שם שכן כתב: "והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון, הכל תמהו דהרי אכין ורקין מיעוטיין הם וכאן דריש לרבות. ושמעתי בשם הגאון החסיד מהר"ר אליהו מוויולנא זצ"ל דבאמת בימי יום טוב הראשונים של חג היו מצוות סוכה ולולב ושמחה וכאן נאמר אך שמח היינו מיעוט דרך שמחה ולא סוכה ולולב, והיינו יום טוב האחרון, דאין שם רק שמחה ותו לא, ואם כן מוכח לרבות דשמחה נוהג על כל פנים, אבל לעולם אך מיעוטא, ונכון". עכ"ל. וכן הובא בשם הגר"א ז"ל בספר קול אליהו (בלקוטים בסוף הספר), ובתורה תמימה דברים (ט"ז אות ס"ח) ע"ש, ועיין גם מה שכתב בזה הגאון מהרש"ם מבערוזא ז"ל בספרו תכלת מרדכי על התורה ח"א (בסוף הספר בדרושים למועדים די"ט ע"א) ע"ש.

ועם שאיני כדאי כלל וכלל, בעניויותי קשה לי להאמין שיצאו הדברים מפי קדשו של רבינו הגדול הגר"א זצ"ל, חדא שהרי מפורש בדברי רש"י ז"ל דהריבוי מקרא דשמח נפיק לן ולא מקרא דאך שמח וכנ"ל, וממילא מעיקרא אין מקום לתמוה "והא קיימא לן אכין ורקין מיעוטיין וכאן דריש לרבות", כמובן. ותו איני יודע איך אפשר להעמיס השמועה בשם הגר"א ז"ל בדברי התלמוד, ובפרט דתלמודא קאמר דקרא דאך בא לחלק ולמעט, ולשמועה דלעיל אך כבר נדרש לרבות והא אפיקתיה, וצ"ע.

וכבר ידוע ומפורסם שיש הרבה שמועות בשם רבינו הגר"א זצ"ל דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה ואין לסמוך עליהן, כההיא דהיה הבן הבכור לשניאא כנודע, ועיין מה שכתבו בענין זה שאין לסמוך על שמועות בשם הגר"א ז"ל בשו"ת קול מבשר ח"ב (דקכ"א ע"א, ודקכ"ח ע"א, ודקכ"ט ע"א), ובספר גרייריס בראש אמיר (בכמה מקומות), והדברים עתיקים, ועיין כזאת בחיבורי כנסת חיים (דף פ"א, ודף קס"ה, ודף קס"ט), ובחיבורי תורת יעקב (סימן ס"ב, וסימן ר"ז), וכתבנו בזה במקום אחר בס"ד. [ועיין לקמן בסימן הבא].

ודע דלא זכיתי להבין דברי רש"י ז"ל במה שפירש: "אך שמח בההיא פרשה דעשר תעשר כתיב שבעה ימים תחוג", ולא ידעתי מה רצה בזה ולמה נתכוין ומה בא ללמדנו, ואולי חסר חיבת וגוי' אחר חיבת תחוג, ודוק. [שו"ר כן ברש"י פסחים שם].

עוד יש להבין, דלכאורה מלבד לקרא דושמחת בחגך שבעה ימים, וקרא דוהיית אך שמח דכתיבי בספר דברים (ט"ז ט"ו), הלא יש עוד לקרא דספר ויקרא (כ"ג מ'): "ולקחתם לכם ביום הראשון כפות תמרים וגוי', ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", חזינן דקרא נוסף יש המלמד על שמחת חג שבעה ימים.

ואולי דהאי קרא לא על שמחת החג מרבר, אלא על ארבעת המינים דנוהגים כל שבעה במקדש, ועיין סוכה (מ"ג א'), ובפירוש המשניות לרמב"ם סוכה (ריש פ"ד). [ועיין לרבותינו בעלי התוספות על התורה בפירוש דעת זקנים (ס"פ ראה) ע"ש].

וברייתא זו "דתנו רבנן והיית אך שמח, לרבות לילי יום טוב האחרון, וכו', הובאה גם בפסחים (ע' א'), וכשעניתי שם ראיתי בפירוש רבינו חננאל ז"ל לפסחים שם שכן כתב: "ותנא תונא והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה, דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, שבעה ולא שמונה", הרי שבאמת רבינו חננאל ז"ל ממקרא דפרשת אמור למד דודק.

אבל לכאורה הדברים צ"ע רב, ודברי רש"י ז"ל לכאורה מוכרחין, ולדברי רבינו חננאל ז"ל קרא דס"פ ראה חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים וגוי' ושמחת בחגך, למה לי, וצ"ע.

וראיתי כעת בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (שם) על הפסוק "ושמחת בחגך", שתרגם: "ותחידון בחדות תגיכון בשאובתא וחליליה" וכו', הרי שקרא זה נצרך ונדרש לשמחת בית השואבה והחליל, ובהו אחי שפיר דברי רבינו חננאל ז"ל.

מיהו חושבני דלא יגהה מזור בזה, כי עצם דברי התרגום המיוחס ליונתן צריכים ביאור רב ורחב, דהא אנן נקטינן רשמחת בית השואבה אינה דאורייתא, אלא מדרבנן, שהרי אינה דוחה לא יום טוב ואין צריך לומר דאינה דוחה שבת, וכמפורש בסוכה (ג' א'), ולמיוחס ליונתן דהוי דאורייתא, לידחי יום טוב, וכל זה צ"ע ג.

עוד יש להעיר על דברי רבינו חננאל ז"ל שהרי בספרא על האי קרא דושמחתם לפני ה' אלהיכם דריש: "לפני ה' אלהיכם שבעת ימים ולא בגבולין שבעה ימים", הרי דהאי קרא נדרש לשמחה דמקדש, והובא בפירושו רש"י סוכה (מ"א א'), ועיין לרב המאירי ז"ל (שם, ולדף מ"ג ע"א) וצ"ע. [סיון תשמ"ג].

ה. בענין ונשא שה מן העדר

שמואל א' (י"ז ל"ד): "ויאמר דוד אל שאול רעה היה עבדך לאביו בצאן, ובא הארי ואת הדוב ונשא שה מהעדר: ויצאתי אחריו והכתינו והצלתי מפיו, ויקם עלי והחזקתי בזקנו והכתינו המיתני: גם את הארי גם הדוב הכה עבדך, והיה הפלשתי הערל הזה כאחד מהם כי הרף מערכת אלהים חיים".

ופירש רש"י ז"ל: "ובא הארי ואת הדוב, תירגם ונתן ואתא אריא ואף דובא: גם את הארי גם הדוב, הרי אלו רבוינן, ארי ושני גוריו, דוב ושני ילדיו". [וביאור דברי רש"י ז"ל ומקור דבריו כתבתי בס"ד בחיבורי תורת יעקב].

וראיתי בספר תורה תמימה במדבר (פרק ט"ו אות קכ"ו) שכתב: "שמעתי בשם רבינו הגר"א ז"ל לבאר קרא דספר שמואל א' (י"ז ל"ד) "ויאמר דוד אל שאול רעה היה עבדך לאביו בצאן, ובא הארי ואת הדוב ונשא זה מהעדר", וכתב זה וקרי שה, ואמר הגר"א ז"ל כי נמצא במדרש אגדה כיון שראה דוד שנעשה לו נס על ידי שה זה כי על ידי כן לא פגעו בו הארי והדוב שחט לשה והפשיט עורו ועשה ממנו בנד והיה לבוש אותו תמיד כדי שיוכור תמיד הנס שנעשה לו ולכן ניחא גם הקרי גם הכתיב שאמר דוד לשאול ונשא שה זה כלומר שהראה לו הבגד שהוא לבוש כדי שיוכור חסדי השי"ת ועל זה הוא בטוח מאימת גלית הפלשתי ע"כ. [ומכרונני שהברכים נמצאים בספר תולדות אדם ואינו לפני כעת].

אבל במחכ"ת אין ממש בשמועה זו, ובדרך מליצה אפשר לומר "לא דובים ולא יער", שהרי אין במקרא דשמואל שם לא קרי ולא כתיב, ואם אכן שם קרי וכתב היה כבר הרד"ק ז"ל מעיר ומעורר על זה כמנהגו הטוב לעמוד על כל קרי וכתב כידוע לרגיל בדבריו.

ואכן כבר כתב בספר המצויין מנחת שי שם וזו לשונו: "במקצת ספרי דפוס "זה", וטעות הוא, כי בכל הספרים כתב יד וגם בדפוסים ישנים כתוב "שה" וכן תרגם יונתן אימרא, וכן כתבו הרב האברבנאל, והכלי יקר, והקונקורדנציה (שורש נשא, שורש שה, שורש עדר)" עכ"ל.

הרי שהרב מנחת שי ז"ל שהיה יחיד מומחה בעניני המסורה כנודע, לא הוכיר כלל שיש כאן קרי וכתב, ולא זו אף זו כתב שיש שבוש בספרים שהדפיסו "זה", ותו לא מיד.

וגם ידוע ומפורסם שאין מדרש אגדה כזה, לא בספרים דילן וגם לא היה לרבנותנו הראשונים כמלאכים נ"ע רש"י, רד"ק, ובעל ילקוט שמעוני, ושאר ראשונים שעינם הטהורה היתה סוקרת כל התורה כולה וכל מכמני התורה נהירין להו, וכל רו לא אנס להון, ופשיטא שלו היה מדרש זה בודאי היו מזכירים אותו ולא היו משתמטים מלהביא מדרש זה כדרכם הטובה.

אבל הכל שמועות גרידא, ותלו לה בשם אילן גדול עצום ורב רבינו הגדול הגר"א זיע"א, ועיין בסימן לעיל מה שהבאתי שאין לסמוך על שמועות בשם הגר"א ז"ל ובכל הנסמן שם ואכמ"ל.

וכבר העירו האחרונים שהרב המסדר ספר תולדות אדם ז"ל, באיזו מקומן כתב בשם "מדרש" ואין אגחון יודעים מהיכן כתב, ולדוגמא כמו המדרש שהביא כמקור לדברי הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ח הי"א) שחסידי אומות העולם הם הגויים המקיימים שבע מצוות מפני שכך ציוה משה בתורה מפי הגבורה ולא מפני הכרע הדעה, והעיר מהר"צ חיות ז"ל (כתבי מהר"צ חיות ח"ב קונטרס אחרון דף תתל"ה ע"א): "שקר העיד מחבר תולדות אדם בשם הגאון מהר"ז ז"ל, כי לא נמצא מדרש זה בשום מקום, וגם בעל תולדות אדם לא ציין באיזה מדרש ובאיזה מקום נמצא זה", ועיין שם (דף ס"ו ע"ב, ודף תקמ"ז ע"א), ומינה נמי לנרדן רידן, וכבר הרמ"ש ז"ל בספר מבחר כתבים שלו רמו על אמינותו ומקוריותו של ספר תולדות אדם, עיין שם (דף ל"ח סוף הערה ב', ודף ק"א הערה א', ודף ק"ע בהערה, ודף קפ"ח הערה ל', ודף רכ"א הערה י"ח) עיין שם היטב כרמיותו וקריצותו ותבין, ואין רצוני

להאריך. [מה שרצה בקונטרס כבוד מלכים בהגהותיו לרמב"ם שם, להעמיד דברי התולדות אדם, על פי מדרש אגור, גם אני כתבתי כן בגליון ספרו של מהר"צ חיות שם, אבל כעת אינו נראה לי נכון לענ"ד].
ופליאה רבה בעיני מה ששמעתי שחכם אחד נ"י על סמך שמועה זו דתלו לה ברבינו הגדול הגר"א ז"ל, אמר שכאשר כותבים ספר נביאים, וכותבים ספר שמואל יש לכתוב "זה", אחר שזה קרי וכתוב וקרינן שה, ולדעתי ח"ו לעשות כן, ופשוט שיש לכתוב שה, ותו לא מידי.

ו. בענין עתליה בת עמרי מלך ישראל

מלכים א' (כ"א י"ז): "ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר, קום רד לקראת אחאב מלך ישראל וגו', ודברת אליו לאמר כה אמר ה' הרצחת וגם ירשת וגו', הנני מביא אליך רעה ובערתי אחריו והכרתי לאחאב משחין בקיר ועצור ועוזב בישראל, ונתתי את ביתך ביעוזב בישראל, ונתתי את בית אחאב ככית ירבעם בן נבט וכבית בעשא בן אחיה אל הכעס אשר הכעסת ותחטאת את ישראל".

ועוד שם בספר מלכים ב' (ט' ו'): "ויקם ויבא הביתה ויצק השמן אל ראשו [של יהוא] ויאמר לו כה אמר ה' אלהי ישראל משחתין למלך אל עם ה' אל ישראל: והכיתה את בית אחאב אנדנך, ונקמתי דמי עבדי הנביאים, ודמי כל עבדי ה' מיד איזבל, ואבד כל בית אחאב, והכרתי לאחאב משחין בקיר ועצור ועוזב בישראל, ונתתי את בית אחאב ככית ירבעם בן נבט וכבית בעשא בן אחיה".

ומבואר באר היטב שנגזרה הגזרה על אחאב מלך ישראל שיכרת וזרו ויתבער ואבד כל בית אחאב וכנ"ל.

והשנה שנת תשמ"ח יצא לאור ספר יקר ונפלא הוא שו"ת ארץ צבי ב"ח מאת הגאון הקדוש רבי אריה צבי פרומר זצ"ל הי"ד מקוויג'גלוב, בעריכתו המצוינת של ידידי הרב אברהם דוד מגדלכום שליט"א, וישר כוחו שזיכנו בחידושי תורתו היקרים של הגאון המובהק מקוויג'גלוב המלאים בחידושים נפלאים ויקרים מזן אל זן, יישר כוחו.

ומידי עיני שם ראיתי בארץ צבי שם ח"ב (בליקוטים דף ת"א ע"ב) במכתבו אל עמיתו הגאון הקדוש רבי אברהם ווינברג זצ"ל הי"ד (בעל ראשית ביכורים), שכה כתב לו: "עומד אני בספר מלכים ב' (פרק י' פסוק י"א): 'ירך יהוא את כל הנשאים לבית אחאב ויזרעאל וגו' עד בלתי השאיר לו שריד, כי כן היה ציוי השי"ת אליו על פי הנביא והכיתה את בית אחאב וגו' ואבד כל בית אחאב (שם ט' מ"ה) עיין שם.

וקשה לי הרי נשארה עתליה בת אחאב אם אחויה (ככתוב לקמן פרק י"א), והיא מלכה אחר זה שבע שנים, ואחר זה מלך יואש בן אחויה בן עתליה בת אחאב, ואחריו אמציה בנו, ואחריו עזריה בנו, ואחריו יוחם וכו', כל מלכי יהודה עד עולם, והיינו מלכי בית דוד מצד אביהם כולם היו ממנו והלאה מפאת עתליה אם אחויה. ויפלא מאד כיון שכל תפארת בית ישראל דהיינו מלכי בית דוד עד עולם היו מבית אחאב, הלוז ייקרא שלא נשאר לו שריד, וצריך עיון גדול, ה' יאיר עיני עכ"ל".

ואכן היא קושיה חמורה, ואמינא הקשה אדם קשה כברול קושיה קשה כברול (מנחות צ"ה ב'), וגם אני הקטן חשבתי בקושיא זו, ומראש הייתי אומר שאחר שמה שנשאר זרע לאחאב אינו מבניו הזכרים, שאכן שבנים בניו נהרגו, והזרע הנשאר לא היה אלא מבית עתליה, אם כן משפחת אם אינה קרויה משפחה ואינה בכלל גזירה.

והבאתי בס"ד ראיה לדבר מיניה וביה, שהרי יהושבע אשת יהורדע הכהן שהצילה את יואש בן אחויה מידי עתליה המרשעת, היא היתה בת המלך יהורם בן אחאב וככתוב בספר מלכים ב' (י"א ב') ובספר דברי הימים ב' (כ"ב י'), ולפי זה היא היתה אחותו של אחויה, ולפי הנראה גם היא היתה בת עתליה, ועכשיו מצאתי שכתב כן להדיא רבי יצחק אברבנאל ז"ל בפירושו לספר מלכים שם.

והרי יהושבע נשארה בחיים ולא הרגו אותה, על אף שהיתה בת המלך יהורם בן אחאב, והיא השאירה אחריה צאצאים, את זכריה הנביא בן יהורדע אישה, ומסתבר מאד שאף זכריה הנביא הניח אחריו בנים, שהרי מלתא דלא שכיחא היא שאדם ימות בלא בנים כנודע, וכמו שכתב רבינו החב"ב ז"ל בספרו כנסת הגדולה יו"ד (סימן רכ"ח הגב"י אות ל"א), וכן מתבאר בשו"ת רדב"ז (סימן קי"ד ד"ח ע"ג) ע"ש, ועיין בחיבורי כרם יעקב (סימן ט' אות ה') שהבאתי שכן מתבאר בדברי הרמב"ן ז"ל בהקדמתו לספר דברים ועוד עיין שם בזה.

ואף אם תמצ' לומר דלא היו בנים לזכריה, מכל מקום לאביו יהודע היו בנים נוספים זולת זכריה בנו הנהרג, וככתוב להדיא בספר דברי הימים ב' (כ"ג י"א): "וימשחוהו יהודע ובניו ויאמרו יחי המלך", ובפשוטו הם בני יהושבע, ולפי זה שוב לא נתקמה הנבואה שלא ישרא שריד לבית אחאב, שהרי נשארו צאצאים מנכדתו יהושבע בת יהורם בן אחאב ודוק.^(א)

ובעל כרחיך מאי אית לך למימר, משפחת אם אינה קרויה משפחה, וכל כי האי מיקרי דכליא משפחה. ונתקיים שלא נשאר שורש לבית אחאב, ובס"ד אביא ראיה לדבר, בית עלי שנגזרה עליהם הגזירה שמרבית אנשיו ימותו צעירים בני שמונה עשרה כידוע (עיין ראש השנה י"ח א' ויבמות ק"ה א' ורש"י סנהדרין י"ד א') ומכל מקום הבנים הנולדים מבנות עלי לא היו בכלל הגזירה, וכדכתב הריטב"א ז"ל בחידושו לראש השנה (י"ח א'): "רבה ואבבי מרבית עלי קאתו לא גרסינן רבא, דהא רבא לאו כהן הוה כראמרין בחולין (ק"ג א'), וליכא למימר דמצד אמו הוה רבא מרבית עלי, דאם כן לא היה לו להיות בגזירת בית עלי, אלא ודאי רבה גרסינן דהוא רבה בר נחמני", ומינה נמי תרין לגזירת בית אחאב שרק בניו ובני בניו היו בכלל הגזירה, אבל לא הצאצאים דרך הבנות ודוק. [ועיין ב"מילואים" בסוף הסימן שהרחבנו יסוד הדברים].

זו אמרתי בס"ד בתחילה, אלא שיש בהסבר ותירוץ זה קצת מן הדוחק, כי פשט הנבואה שלא ישרא שריד ממש מבית אחאב, ועיין לקמיה ודוק היטב.

ועכשיו עיינתי עוד בדברים וחושבני שמצאתי בס"ד עוד אופן מרווח יותר לחרץ קושיית הגאון מקודיגלוב, והוא, דהוא ז"ל הניח הנחה פשוטה דעתליה היתה בת אחאב, וכאשר כתב להדיא בפשיטות: "עתליה בת אחאב אם אחזיה" וכז', אבל איני רואה הכרח והכרע לדבר, ולדידי לא מכרעא מילתא, וכדבעינן למימר לקמיה בס"ד, אלא שצריך אני להביא ולהעתיק כל המקראות בענין.

כתוב בספר מלכים ב' (ח' ט"ז): "ובשנת חמש ליהורם בן אחאב מלך ישראל וגו', מלך יורם בן יהושפט מלך יהודה, בן שלשים ושתיים שנה היה במולכו, ושמונה שנים מלך בירושלם: וילך בדרך מלכי ישראל כאשר עשו בית אחאב, כי בת אחאב היתה לו לאשה, ויעש הרע בעיני ה'".

ושם (כ"ד): "וישכב יורם עם אבתיו ויקבר עם אבתיו בעיר דוד, וימלך אחזיהו בנו תחתיו: בן עשרים ושתיים שנה אחזיהו במלכו ושנה אחת מלך בירושלם ושם אמו עתליהו בת עמרי מלך ישראל: וילך בדרך בית אחאב, ויעש הרע בעיני ה' כבית אחאב, כי חתן בית אחאב הוא".

ובספר דברי הימים ב' (כ"ב א'): "וימליכו יושבי ירושלם את אחזיהו בנו הקטן, תחתיו, וגו', וימלך אחזיהו בן יהורם מלך יהודה: בן ארבעים ושתיים שנה אחזיהו במולכו ושנה אחת מלך בירושלם ושם אמו עתליהו בת עמרי: גם הוא הלך בדרכי בית אחאב כי אמו היתה יועצתו להרשיע: ויעש הרע בעיני ה' כבית אחאב, כי המה היו לו יועצים אחרי מות אביו וגו'. [ועל השינויים בין הכתוב כאן לכתוב בספר מלכים, עמדו המפרשים עיין ברד"ק ומלבי"ם ז"ל דברי הימים כאן ומלכים ב' (ח' כ"ד). ורש"י ז"ל מלכים ב' (ט' כ"ט) ועוד].

(א) ודע דמצאתי ברד"ק ז"ל בפירושו לספר דברי הימים ב' (כ"ד כ"ה) שכה כתב: "בדמי בני יהודע הכהן, אולי כשהרגו זכריה הרגו גם כן שאר בני יהודע, או לא היו לו בנים אז ליהודע אלא זכריה כי שאר בניו שאמר ויולד בנים ובנות כבר מתו, ולא נשאר מבני יהודע אלא זכריה, ואותו הרגו, ואמר בדמי כמו ובני דן חושים". וזה לא כדברינו שהיו ליהודע הכהן בנים חוץ מזכריה.

אלא שבעניותי תמה אני על עצמי, חזא הדוחק מבואר, דמי לימא לן דהכי הוה שזכריה מת בלא בנים, וגם ליהודע מתו כל בניו ובנותיו בחייו.

ותו נעלם ממני שהרי כבר רז"ל עמדו בזה, שאמרו רז"ל במדרש בראשית רבה (פכ"ב ס"ט) שלא הרגו אלא רק את זכריה ולא את אחיו שאר בני יהודע, ומה שאמר "בני" יהודע הכוונה דמו ודם ורעותיותו, וכמו שכתבו שם כל המפרשים שרק זכריה נהרג, עיין שם ביפה תאר, ובפירוש מהרז"ל, ובפני יוסף, וביאור מהר"פ, ותימה שהרד"ק ז"ל לא הביא דברי רז"ל במדרש כמנהגו וצ"ע.

וראה נא ראה שאף בפירוש מצודות דוד לדברי הימים שם שתמיד נגור אחר פירושי הרד"ק ומקצר דבריו כנודע, כאן לא נמשך אחריי, אלא רק כתב שהרגו רק את זכריה, ומה שאמר "בני" הכוונה כמו ובני דן חושים, ולא זכר שגם הרגו לשאר בני יהודע ודוק היטב.

ומכל האמור מתבאר תרתי, חדא, שיוּרם מלך יהודה אבי אחזיה, לקח לו לאשה את בת אחאב וכנ"ל בספר מלכים, ותו מבואר ששם אשתו של יורם אבי אחזיה, הוא עתליה בת עמרי מלך ישראל, והם שני מקראות המכתישים זה את זה, כי עמרי היה אביו של אחאב, (כמפורש בספר מלכים א' ט"ז כ"ח וכ"ט ואילך), ואם אתה אומר שעתליה היא בת עמרי, הוּה אומר שהיא אחות אחאב, וכשאתה אומר שהיא בת אחאב, הוּה אומר שאין היא בת עמרי, אלא נכדת עמרי, שהרי היא בת בנו אחאב, ונמצאו המקראות סותרים זה לזה.

ואכן כבר עמרו בה רבותינו המפרשים ז"ל והעלו שלעולם עתליה היא בת אחאב, ומה שאמרו כמה פעמים שעתליה בת עמרי, היינו או משום שכני בנים הרי הם כבנים וככתוב בדברי הרד"ק ז"ל בספר מלכים ב' (ח' כ"ו) ובספר דברי הימים ב' (כ"ב ח'), או משום שהוא עמרי גידל אותה אצלו, וככתוב בפירוש מצודת דוד שם ושם. [והגרי"ז שטערן ז"ל בעל זכר יהוסף בביאורו למגילת אסתר (בפתיחה, דל"ב סע"א) כתב: "ומורגל במקרא לאין מספר תואר "בן" על "בן הבן", עיין שם דכל רו לא אניס ליה, וזכר גם לעתליה עיין שם].

ומכח סתירה זו ותירוצה שעתליה בת אחאב היתה, ורק עמרי גדלה, וגם בני בנים הרי הם כבנים, נולדה הקושיה החמורה של הגאון מקוזיגלוב ז"ל דאם כן הרי לא נתיקמה הנבואה שלא ישאר שריד לבית אחאב וכנ"ל.

אבל בעניתי אומר אני, אדרבה, והיא הנותנת, לעולם עתליה היתה ממש בת עמרי ולא נכדתו, וכאשר אמרו פעמים הן בספר מלכים והן בספר דברי הימים: "עתליה בת עמרי", ועתליה היתה אחות אחאב, ולא בת אחאב, ומה שאמרו שיוּרם נשא את בת אחאב דהיינו עתליה, היינו משום שאתאב גדל את אחותו אצלו, אבל לעולם עתליה אחות אחאב היתה והיא בת עמרי ולא בת אחאב.

והשתא דאתינן להכי מיושבת היטב בס"ד קושיית הגאון מקוזיגלוב ז"ל, דאכן כל בית אחאב הושמד ונהרגו כולם, ומה שנשאר ורע מעתליה דהיינו יואש בן בנה אחזיה, טעמא דמילתא משום שעתליה מעיקרא לא היתה בכלל בית אחאב ובכלל גזירת הכליה, כיון שלא היתה בתו דאחאב אלא אחותו היתה, והיא לא היתה בכלל הגזירה, שהגזירה היתה על בית אחאב כלומר יוצאי חלציו בלבד אבל לא על שאר בני משפחתו ודוק.

ויש הכרחים לביאורינו זה, חדא מתוקף קושיית הגאון מקוזיגלוב ז"ל שאם כדברי המפרשים הנ"ל קשה, והרי נשאר לאחאב שריד הוא יואש בן אחזיה בן עתליה בת אחאב וממנו כל מלכות בית דוד וכנ"ל.

ותו יותר מסתבר שאח הוא שמגדל את אחותו כאשר מת אביו, מאשר סבא יגדל את נכדתו כאשר עדיין אביה ואמה בחיים, ואם יכל אחאב לגדל שבעים בנים, (ולדברי רז"ל כמדרש שמואל רפ"ב מאה וארבעים בנים), בוודאי יכל לגדל גם את אחותם עתליה, ולא היה עמרי אביו זקוק לגדל לעתליה הוא דוקא, ודוק.

גם הסבר זה שכתבו ז"ל שעתליה היתה בת אחאב ונקראת בת עמרי כיון שכני בנים כבנים, אכן עם שמבואר בדברי רבותינו ז"ל שכני בנים הרי הם כבנים ואף בנות בנים בכלל, מכל מקום אינו פשוט לומר שבנות בנים הרי הם כבנים דהיינו עתליה בת אחאב תקרא בת עמרי, ועיין בזה בספר שדי חמד (מערכת ב' כלל ס') ושם בארוכה בפאת השדי (כלל י"ח) עיין שם, וכתב שם (ד"ה ואם בנות) שדעת הרב כנסת הגדולה דבנות בנים אינם בכלל בנים, ועוד שם (ד"ה ומעתה) כתב: "כמה מפרשים נקטו רבני בנים הרי הם כבנים, ושקלו וטרו על בת הבן" ע"ש, הרי שאינו פשוט לומר דבת הבן בכלל בני בנים הרי היא כבנים, ועיין בארוכה בשדי חמד שם דוק היטב.

ודע עוד שאני מהרהר וחוכך בדעתי שאולי ויתכן כשנזורה גורת הכליה על בית אחאב, מעיקרא לא היו בנותיו בכלל הגזירה, ואמינא לה מהא דכתוב בספר מלכים ב' (י' א' ואילך): "ולאחאב שבעים בנים בשמרון" וגו', ויש להביין אטו בנות לא היו לו לאחאב, ולא מסתבר לומר שאכן היו לו רק שבעים בנים זכרים בלא בנות, (ובפרט לדברי המדרש הנ"ל שהיו לו מאה וארבעים בנים), שהרי כן יסד המלך מלכו של עולם ב"ה שהיו פלגא זכרים פלגא נקבות עיין יבמות (ק"ט א') ושו"ת ריב"ש (סימן שע"ב דתצ"ח ע"א), ולכן יש לומר דאף שהיו לו בנות לאחאב, מכל מקום לא נהרגו כיון שאינן ראיות למלכות, ומעיקרא הן לא היו בכלל הגזירה ודוק.

וראיה לדבר הנני מביא בס"ד ממה שאמר הנביא אליהו במכתב ליהורם בן יהושפט מלך ישראל בספר דברי הימים ב' (כ"א י"ב): "ויבוא אליו מכתב מאליהו הנביא לאמר כה אמר ה' אלהי דויד אביך, תחת אשר לא הלכת בדרכי יהושפט אביך, ובדרכי אסא מלך יהודה, ותלך בדרך מלכי ישראל ותזנה את יהודה ואת יושבי ירושלים כהזנות בית אחאב, וגם את אחיך בית אביך הטובים ממך הרגת: הנה ה' נגף מגפה גדולה בעמך ובבניך ובנשיך ובכל רכושך" עיין שם.

הרי שהזכיר שתהיה מגפה לו ליהורם ולעמו ובבניו ונשותיו ורכושו, ומדוע שביק ולא זכר בנותיו, אלא שמע מינה שתמיד הגזירה למי שראוי לשמש במלוכה אחריו ואין הבנות בכלל ודוק. [ומה שזכר נשותיו, כי יכולות ללדת בנים זכרים].

ועזוני השי"ת ומצאתי לי תנא דמסייע חד מן קמאי, הוא רבינו הרלב"ג ז"ל בביאורו לספר מלכים א' (כ"א כ"א) על הפסוק "והכרתיו לאחאב משתיך בקיר ועצור ועזוב בישראל" שכתב: "משתיך בקיר - הם הזכרים", וכן הוא בפירושו הרלב"ג לספר שמואל א' (כ"ה כ"ב) ולספר מלכים א' (י"ד י') ע"ש, וכן רגיל לפרש במצודות דוד שמשתיך בקיר היינו הזכרים דייקא, עיין לו בפירושו לספר שמואל א' (כ"ה כ"ב), ולספר מלכים א' (י"ד י', ושם ט"ז ח', ושם כ"א כ"א) ולספר מלכים ב' (ט' ח') עיין שם.

ולפי זה בנות אחאב מעיקרא לא היו בכלל הגזירה של הכרת זרע אחאב, ולכן מבואר שרק שבעים בני אחאב הזכרים נהרגו בשומרון, ולכן גם נשארה בחיים עתליה בת אחאב [למאן דאמר], ובתה יהושבע, כי הן לא היו בכל גזירת כליה רבית אחאב, ולפי זה אין צריכין אנהו לתירוצ דמשפחת אם לא נקראת משפחה, ואתי שפיר קושית הגאון ארץ צבי ז"ל, ודוק היטב, זה הנלע"ד בס"ד.

מילואים

ראיתי לסנה ולקבוע כאן עוד הערה השייכת לדברינו כאן, והמשלימה את אשר ביארנו לעיל בס"ד. הנה לעיל יסדנו יסוד בס"ד שכל שנגזרה גזירת כליה רח"ל על משפחה, אין צאצאי הבנות של אותה משפחה בכלל כי למשפחותם לבית אבותם כתיב ואין משפחת אם קרויה משפחה, וכנ"ל.

ואין לך לתפוס על יסוד דברי שהרי במסכת ראש השנה (י"ח א') אמרו: "רבא ואביי מבית עלי קאתו, רבא חי ארבעים שנים" וכו', ופירש רש"י ז"ל: "אביי ורבא מדבית עלי קא אתו כך שמעתי, ובחולין (קל"ג א') אשכחן דרבא לאו כהן הוא, ושמא אמו מבית עלי היתה. ויש גורסין רבה ואביי, ומפרשי לה רבה בר נחמני".

הרי מדברי רש"י ז"ל יש להוכיח דכל שנגזרה הגזירה על משפחה אף הצאצאים דרך הבנות בכלל, שהרי רש"י ז"ל שם כתב שאותה גזרה שנגזירה על בית עלי שימותו צאצאיו אנשים ולא יעברו גיל שמונה עשרה (ראש השנה שם ורש"י סנהדרין י"ד א') כוללת היא גם למי שנשא מבנות עלי, ולכן אף האמורא רבא שלא היה כהן, מכל מקום אחר שאמו באה מבית עלי, אף הוא היה בכלל הגזירה דבית עלי שימותו צעירים, הרי מבואר דלא כיסוד שאמרת.

וליתא, חדא, דאף רש"י ז"ל רק בלשון שמא אמרה, וספוקי מספקא ליה, ותו רש"י ז"ל עצמו חזר בו שם וכתב שיש גורסים דרבה היה כהן ולא רבא, ואכן כן נקט רש"י ז"ל לעיקר בסוטה (כ"ב ב') ובבבבורות (כ"ז א') עיין שם. [וט"ס ברש"י יבמות (ע"ו א')].

ועוד, הנה עיין בחידושי הריטב"א ז"ל ראש השנה שם שלהדיא חלק על רש"י ז"ל וכתב: "הכי גרסינן רבה ואביי מדבית עלי קאתו. ולא גרסינן רבא דהא רבא לאו כהן הוה כדאמרין בחולין (קל"ג א') וליכא למימר דמצד אמו הוה רבא מדבית עלי, דאם כן לא היה לו להיות בגזירת בית עלי אלא ודאי רבה גרסינן דהוא רבה בר נחמני" ודוק.

ותו כלל גדול נקוט בידנו שדבר שלא ירדנו לסוף דעתו אין להקשות או לתרץ ממנו, וכמו שכתב הגאון גודע כיהודה ז"ל בספר תשובותיו מהדורה תנינא (אה"ע סימן ג"ד דכ"ז ע"א): "כבר ביארתי כמה פעמים שמדבר שלא עמדנו על דעתו ומה כוונתו ומה טעמו, אין להביא ממנו לא לראיה ולא לסתירה לדבר אחר", וכן כתבו עוד רבים מגדולי האחרונים ז"ל הבאתים בחיבורי במקומות הרבה, עיין בחיבורי ברית יעקב (דף ע"ה), ובחיבורי ותא ליהודה ח"א (דף ע"ג), ובחיבורי אור משה (דף מ"ה), ובחיבורי אות יעקב (דף ק"א), ובחיבורי ברכת יעקב (דף ל"ב) ועוד.

וכאן לא ירדנו כלל לסוף דעת השמועה שהביא רש"י ז"ל שרבא כהן היה, ומכח זה אמר שמא אמו היתה מבית עלי, כי כבר כל רבותינו הראשונים ז"ל דחו בשתי ידיים שיטה זו דרבא היה כהן וחי ארבעים שנה, עיין בתוספות ראש השנה שם ותוספות רא"ש שם, שהראו בעליל ממקומות מפורשים בחלמוד שאי אפשר להזיז דרבא לא היה כהן, וכן הוא הסכמת רבותינו הראשונים ז"ל עיין בחידושי הרשב"א והריטב"א שם, וריטב"א יבמות (ק"ה א'), ועוד עיין תוספות יבמות (ק"ה א'), ותוספות ישנים שם, ותוספות מנחות (ס"ז א'), ובכורות (כ"ז א'), וחולין (קל"ג א') ותוספות רא"ש שם, ועיין לרמש"ש ז"ל בספר מבחר כתבים (דף ל"ח ואילך), ולגרז"ו לייטר ז"ל בשו"ת בית דוד (סימן ר"ג דק"ב ע"א), ועוד שם בהוספות (דק"ז ע"ב אות ה'), ובארוכה בספרו שו"ת ציון לנפש חיה (סימן צ"ג) ואכמ"ל.

ואני הקטן מוסיף בס"ד עוד ראייה חותכת שאי אפשר בשום אופן לומר שרבא היה כהן, שהרי לשיטה זו דרבא היה כהן ונח נפשיה בן ארבעים שנה כנ"ל, והיינו בשנת תרס"ג לשטרות, ככתוב באגרת רב שרירא גאון (דף פ"ט) שרבא נפטר בשנת תרס"ג לשטרות ע"ש, ולפי זה נולד רבא בשנת תרכ"ג לשטרות, ורב חסדא חמיו של רבא נפטר בשנת תר"כ לשטרות (ככתוב באגרת רב שרירא שם דף פ"ה), נמצא שרבא היה חתנו של רב חסדא כשהיה בגיל שלש, וזה אי אפשר בשום פנים, וכל התלמוד מכחיש הדבר, ואין צורך לאורך, אשר על כן בעל כרחיך אי אפשר לומר דרבא היה כהן מבית עלי ונפטר בן ארבעים שנה ושיטה זו צע"ג, וכבר כתבנו שאף רש"י ז"ל עצמו חזר בו וכנ"ל, ועיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו מחזיק ברכה או"ח (סימן קצ"ט) עיין שם.

ועיין בדברי הרשב"ם ז"ל בבא בתרא (קל"ז ב', וקנ"א א'), והרב המאירי ז"ל חולין (קל"ג א') ולכאורה לפי האמור דברי קדשם צ"ע, ואולי ט"ס יש בדברי הרשב"ם ז"ל וצריך לומר רבה, אבל דברי הרב המאירי ז"ל אי אפשר לתרץ כן, עיין שם ותבין כי קצת.

ז. בענין לעז

גיטין (ה' ב'): "כר הדיא בעי לאתריי גיטא, אתא לקמיה דרבי אחי דהוה ממונה אגיטי, אמר ליה צריך אתה לעמוד על כל אות ואות, אתא לקמיה דרבי אמי ורבי אסי אמרי ליה לא צריכת, וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים".

וכתב בספר יד מלאכי (כללי הדינים כלל שני"א): "לעז, החכמים הקודמים לא חיישו ללעז אלא ברבר של אישות, דאז אם נחמיר בשום ענין נמצינו מוציאין לעז על הדורות הראשונים שעשו שלא כדין ונמשך מזה ספק ממזרות גם על הגולדים עכשיו, אבל בשאר איסורים אפילו אתה מוציא לעז על הראשונים שאכלו דבר איסור מאי דהוה הוה - שו"ת מהראנ"ח ח"ב (סימן י"א) ע"ש, וכן כתב מהריק"ש בספר ערך לחם יו"ד סימן קי"ט, ובסימן רמ"ב בשם הריב"ש" עכ"ל.

וראיתי בספר שדי חמד (מערכת ל' כלל ע"ג) שאחר שהביא דברי היד מלאכי הללו כה כתב: "ומה שכתב ביד מלאכי שכן כתב מהריק"ש יו"ד סימן קי"ט בשם הריב"ש - לא חזינא כי האי סימנא, וכבר כתבתי לעיל דמתשובת הריב"ש מוכח להיפך".

ואיני מבין דברי קדשו ז"ל, הדנה עיינתי בספר ערך לחם יו"ד שם (דכ"ט וע"ב) וראיתי שכה כתב: "אם נהגו במילתא דאיסורא היתר יכולין לשנות המנהג ולא חיישינן ללעז על הראשונים, ויש אומרים דדוקא בשב ואל תעשה, אבל בקום ועשה יש לחוש - ריב"ל (ח"ב סימן י"ג), ועיין הכתוב בסימן רמ"ב", עד כאן לשון ערך לחם שם.

ועיינתי בערך לחם סימן רמ"ב (שם דמ"ה רע"א) וראיתי שכה כתב: "לתקן איזה מנהג אין בו משום פגם לראשונים דמקום הניחו לאחורונים להתגדר בו - ריב"ש (סימן של"ד), ועיין הכתוב סימן קי"ט, עד כאן לשון הרב מהריק"ש ז"ל בספרו ערך לחם שם שזכר ביד מלאכי.

והרי לך במפורש ככל אשר כתב בספר יד מלאכי, שאכן בערך לחם יו"ד סימן קי"ט מבואר להדיא שכתב: "אם נהגו במילתא דאיסורא היתר יכולין לשנות המנהג ולא חיישינן ללעז על הראשונים", והרי זה כמהראנ"ח ז"ל דלא חיישינן ללעז רק במילי דאישות, וכן מבואר בערך לחם יו"ד סימן רמ"ב בשם הריב"ש שכתב: "לתקן איזה מנהג אין בו משום פגם לראשונים דמקום הניחו לאחורונים להתגדר בו", הרי דלא חיישינן ללעז ופגם הראשונים, ובעל כרחיך אתיא כסברת מהראנ"ח דללעז חיישינן רק במילי דאישות ודוק.

והדברים מדויקים למאד בדברי הרב יד מלאכי שכתב: "וכן כתב מהריק"ש בסימן קי"ט, ובסימן רמ"ב בשם הריב"ש, כלומר דבסימן קי"ט כתב כן בסתם ובסימן רמ"ב כתב כן בשם הריב"ש, והשדי חמד ז"ל כשהעתיק דברי היד מלאכי לא דק וכתב בשמו שבסימן קי"ט כתב כן בשם הריב"ש וכנ"ל, ולא היא, דרק בסימן רמ"ב כתב כן בשם הריב"ש ולא בסימן קי"ט, ודברי רבי מלאכי הכהן גדול נכונים כמנהגו הטוב ודק.

ובגוף הענין אם חיישינן ללעז אף שלא במילי דאישות - עיין בארוכה לגאון מהרש"ם ז"ל בספרו עין הרועים (דפ"ה ע"ב אות ג' וד' ושם דר"ט סע"א), ושו"ת מהרש"ם ח"ח (ס"ס רי"ג), ובקונטרסו דברי שלום שבסוף ספר כורת הברית (אות ל"ו), ושו"ת אמרי דוד (סימן פ"ט), ושו"ת תעלומת לב ח"א (סימן ו' אות י'), שהאריכו להביא דבכל מילי חיישינן ללעז ולא רק במילי דאישות עש"ב, וכן מבואר בדברי מרן ז"ל בשו"ת אבקת רוכל (סימן רי"ב) ובכסף משנה הלכות תרומות (פ"א ע"ש, ועיין בשדי חמד שם.

ח. בענין דרם וקמע ראש חד מינייהו נח מריתחיה

חולין (נ"ג א'): "איתמר רב אמר אין חוששין לספק דרוסה, ושמואל אמר חוששין לספק דרוסה. כולי עלמא ספק על ספק לא על - אימא לא על. ספק כלבא ספק שונרא - אימא כלבא על. שתק ואתיב בנייהו - אימר שלמא שוי. קטע רישיה רחד מינייהו - נח מריתחיה".

ופירש רש"י ז"ל: "אימר כלבא, והא אמרין אין דרוסה לכלב דאין לו ארס: על, ארי בינייהו ושב שם: שלמא שוי, עשה שלום עמהם, בדרך כמה חיות שנעשות תרבות וגדלות עם בני אדם ובהמות ואין מזיקין: נח ריתחיה, בהני ולא חיישינן לדרסה באחריני" עכ"ל.

וכשלמדתו הדברים דקדקתי בס"ד לשון רש"י ז"ל שהרי התלמוד מדבר כשהדורס דרס אחד יחידי, וכדאמרו "קטע רישיה רחד מינייהו - נח מריתחיה", ואילו רש"י ז"ל כתב: "נח ריתחיה, בהני ולא חיישינן לדרסה באחריני", דוק מינה דרק כשדרס כמה אוי אמרין דנח ריתחיה, אבל לא באחד ודוק.

ולפי זה תצא לנו נפקא מינה עצומה לדינא, דבחד אכן לא נח ריתחיה ועד שלא יהרג כמה אכתי הדורס בכעטו עומד, ובאמת תימה מנין לו לרש"י ז"ל זאת אחר שבתלמוד מפורש איפכא ובקטע רישיה רחד נח ריתחיה וכנ"ל.

ובס"ד אמרתי שברור הוא אצלי ששגיאה כל דהו נפלה בדברי רש"י ז"ל, ובמקום נח ריתחיה בהני ככתוב לפנינו, צריך לומר נח ריתחיה בהכי, והשתא אתא שפיר, ודברי רש"י ז"ל עולים בקנה אחד עם דברי התלמוד ודוק.

ונעלם ממני שלא ראיתי למי מרבתינו גדולי האחרונים בעלי ההגהות הנדפסים בשי"ם ויולנא שהרגיש בזה, ופלא בעיני.

ועינתי בתלמוד צילום דפוס ונציה (שנת ר"פ) וראיתי ששם הגירסה ברש"י כלפנינו "בהני", מכל מקום לדעתי הדברים מוכרחים ששגיאה נפלה בדברי רש"י, וגם הסברה מכרעת כן וכנ"ל, לכן אמרתי שיש לאשר ולאשש דבריני, ולחפש בספרי רבותינו הראשונים ז"ל שמנהגם להעתיק לשון רש"י ולשבץ דבריו תוך דבריהם (בסתם), ולראות איך הם גרסו.

ובעוזה"י כאשר חשבתי ודמתי כן מצאתי, וראיתי ששה עדים נאמנים שכולם העתיקו לשון רש"י בהכי ולא כאשר לפנינו בהני. הראשון הוא בפירוש הנקרא רש"י על הלכות הרי"ף חולין שם, וכן הוא בפירוש רבינו יונתן מלוגיל ז"ל חולין שם (סוף דף ס"ה), ובפירוש רבי יהודה אלמגרי ז"ל חולין שם (דף ס"א, והנקודתיים שם שביבש ע"ש), ובחידושי הרי"ם מנרבונה ז"ל חולין שם (דף ט"ז), ובנימוקי יוסף חולין שם (דף ס"ד), וכן הובא בספר שבלי הלקט (הלכות טריפות סימן כ"ב דרי"ג סע"א), ונתאמתה הגהתינו תלית"ת, כן יעורנו השי"ת תמיד לכויך לאמת אנס"ו.

אחר כך בא לידי ספר היקר דקרוקי סופרים למסכת חולין, וראיתי שם שהביא שבשני כתבי יד הגירסה ברש"י "בהכי" במקום "בהני", ובורן המניח שומרים בעולמו, אך לא זכר גירסת רש"י שעל הרי"ף, ורבינו יונתן מלוגיל, ותלית"ת שזכינו לאמת ודוק.

אחר שנים יצא לאור הקובץ התורני היקר "כרם שלמה" דבאבוב (גליון רי"א) ושם נדפס מאמרו הנפלא של רבה של עיר קדשנו ירושלם ת"ו הוא הגאון האדור"ת זצ"ל הנקרא בשם "קוצו של יוד", וראשו מכיל למעלה מעשרים מקומות בדברי חז"ל ודברי רבותינו הראשונים נ"ע אשר על ידי שינוי קל

כקצו של יו"ד הכוונה משתנה והיה העקוב למישור", כדברי ידידי הרה"ג העורך שליט"א, ולחכת הקודש הנני להעתיק כזה כל דברי הגאון האדר"ת ז"ל.

וכה כתב שם (אות ט'): "חולין (ג"א א') קטע חד רישיה דחד מינייהו נח מריחיה, ופירש רש"י נח ריחיה בהני ולא חישינן לדריסה באחריני עכ"ד, ותמוה דהתלמוד קאמר קטע רישיה דחד מינייהו, ולמה כתב רש"י בהני לשון רבים, והש"ך יו"ד (סימן ג"ז) הוציא מזה דין חדש שאפילו הרג שנים נח ריחיה ע"ש, ודבריו תמוהים דלפי זה אין גבול אם שנים או גם יותר ותפשת מרובה לא תפשת.

אולם האמת יורה דרכו דטעות קלה נפלה בהעתקת המעתיקים וצריך לומר בהכי, ואין הכי נמי בחד לבר הוא דנח ריחיה אבל בתרי לא, וכדברי הפוסקים שהביא הש"ך שם ואין שום סתירה להקל מדברי רש"י ז"ל עכ"ל, עד כאן דברי הגאון האדר"ת ז"ל. ונתתי הודאה לחי העולמים ב"ה שזכיתי לאמת ולדעתו של גדול זיע"א.

מיהו מה שהביא הגאון האדר"ת ז"ל שרבינו הש"ך ז"ל מלשון רש"י זה הוציא דין חדש שאפילו הרג שנים נח ריחיה, וכנ"ל, כעת איני יודע להיכן כיון, כי עיינתי בש"ך יו"ד (סימן ג"ז על סעיף ט' אות כ"ח) ולא ראיתי כלל שהביא דברי רש"י הללו ושהוציא מדבריו תולדה זו, וגם בספר ש"ך הארוך שם עיינתי ולא מצאתי, ועיין גם בט"ז יו"ד (שם אות ט"ז), ובספר כנסת הגדולה שם (הגה"ט אות כ"ב) ופרי מגדים (במשכבות זהב שם, ושפתי דעת שם), ולגאון מהרש"ם ז"ל ברעת תורה (שם אות י"ט) ולמו"ז הגאון ז"ל בכף החיים (שם), וצ"ע.

ט. בענין פירוש "רש"י" על מסכת מועד קטן שאינו מרש"י

במכתבי הנדפס בספר הדרת פנים זקן [נוא יארק תשל"ז], כה כתבתי: "מה שכתבת (דף ס"ג) מדברי רש"י במועד קטן וכו' - הנה נודע דאין פירוש זה לרש"י ז"ל, ואנחנו וכינו כעת לפירוש רש"י האמיתי למועד קטן (נדפס בירושלים ת"ו תשכ"א) ושם ליתא מכל זה, וגם בפירוש המיוחס לרש"י למועד קטן (שנדפס מהרב זקש בירושלים תרצ"ט) ליתא לכל האמור, וכן לא מצאתי בפירוש רבי שלמה בן היתום למועד קטן ע"ש. עד כאן דברי במכתבי שם, וחזרו וצולם בס"ד בהיכורי כנסת יעקב (ירושת"ו תשמ"ט דף קמ"ד) עיין שם.

ועל דברי אלו [שפירוש "רש"י" הנדפס בגליון התלמוד מסכת מועד קטן אינו מרש"י] ראיתי בספר הנדפס מחדש (דף תכ"ז ע"ב) שכה כתב: "מה שכתב בספר כנסת יעקב [הנ"ל] שפירוש רש"י מועד קטן לא רש"י מחברו ע"ש, האמת שזה חידוש וכו', הנה הרש"ש מועד קטן (כ"ה ב') נראה שהבין שרש"י חיברו, וכן בהגהות מלא הרועים מועד קטן (י"ג ב', י"ד א', כ"ה א') נראה שהבין שפירוש רש"י למועד קטן הוא מדברי רש"י, וכן נראה להוכיח מדברי הרא"ש מועד קטן (י"א ב'), ע"ש, וכן מוכח מדברי החיד"א בשם הגדולים [מערכת ש' אות ל"ה ערך רש"י] דנחית לומר דמסכתות נדרים נוזר מעילה שאינם מרש"י, ולא זכר שר למסכת מועד קטן, שמע מינה שעל זה אין להסתפק דודאי הוא מרש"י, ועיין שדי חמד כללי הפוסקים (סימן ח' אות ג-ז), ודברי הכנסת יעקב צ"ע עכ"ל.

ובס"ד אמינא דאין כאן צריך עיון, לא גדול ולא קטן, ודברינו אמיתיים תל"ת, וכל הדברים שכתב הרב המחבר נ"י הנ"ל תמוהים מאד, ואין בהם ממש כלל לענ"ד, ובטוחני שהרב המחבר נר"ו הנכבד לא טרח כלל לעיין לספרים שזכרתי, פירוש רש"י האמיתי למועד קטן וכו', וברור בעיני שאם היה מעיין במבוא הספר לא היה כותב מה שכתב כלל, והוא תימה להקשות על דברי חכמים בלא לראות דברים ברש"ן, וכבר אזהרה שמענו שלא לעשות כן, וזו לשון מר"ו הגאון זצ"ל בכף החיים (סימן קכ"ח אות צ'): "זו תימה שמקשים על חכמים קודם שראו הדברים ברש"ן, שוב מצאתי למו"ז הגז"ל שם בכף החיים (סימן תקמ"ה אות ט') שהביא אזהרה זו משם הגאון חיד"א ז"ל בספר תשובותיו יוסף אומץ (סימן פ"א) ע"ש, ואני מוסיף שכיוצא בזה כתבו בשו"ת פני יצחק ח"א (סימן י"ז דקט"ו סע"א), ושו"ת דברי מלכיאל ח"ו (סימן ד'), ועיין שו"ת אבני נזר יו"ד (סימן כ"א אות ג'), ועיין בחיבורי ברית יעקב (סימן מ' הערה ד') ובחיבורי יחי יוסף (סימן א' ד"ו ע"ב ואילך), ולא הבנתי היטב דברי הגר"ש מאזוו ז"ל בשו"ת כסא שלמה או"ח (סימן ט"ז אות ג') ע"ש, ויתבאר במקומו בס"ד.

ואני דן את הרב המחבר לכף זכות שלא בא לידו הספר הנ"ל, עם היותו מצוי, וגם נדפס בקובץ ספרים על מועד קטן יחד עם פירוש ר"ש בן היתום, וספר מצבת משה עיין שם.

תחילה וראש נקדים שידיעה זאת שפירוש רש"י למסכת מועד קטן לא מרש"י ז"ל יצאה, ידועה היא אצל חכמי זמנינו, ואביא שני עדים, הראשון כה כתב בספר היקר צביון העמודים על סמ"ק (ח"ח סימן

קצ"ה דקמ"ג ע"ב): "ובפרט לפי הידוע כי הפירוש בשם רש"י הנדפס על מועד קטן, באמת אינו לרש"י ז"ל, ויתכן ובפירושו של רש"י האמיתי על מועד קטן לא היה כתוב כן" ע"ש.

והעד השני הוא הגה"צ רבי שד"ה מונק ז"ל בספרו היקר על התורה שיח שדך (פרשת אמור אות ד' דף רנ"ו) שכה כתב: "ופירש המפרש הנדפס על שם רש"י בסוף מסכת מועד קטן" וכו' ודוק היטב.

ועכשיו אבוא ואדון על "הראיות" שהביא החכם הנ"ל לבסס הדבר שפירוש רש"י הנדפס על מועד קטן אכן הוא לרש"י ז"ל.

ואומר אני שראיות אלו נדחיות הן בלא ממשות, דמה שהביא שהגאונים הרש"ש ומלא הרועים ז"ל נקטו שפירוש זה לרש"י, תמהני ומה בכך, והרי אין אחרי האמת ולא כלום, הם ז"ל סברו כן לפי מצב ידיעת הדברים בזמנם, אבל בזמנינו כשנדפס פירוש רש"י האמיתי והוא לפנינו, מה יש עוד לדון בדבר, אתמאה, ועיין בזה בארוכה במבוא לפירוש רש"י האמיתי הנ"ל.

הא למה זה דומה למי שירצה להוכיח הפירוש הנדפס להלכות הר"ף למסכת מועד קטן, הוא מהר"ן, אחר שיש כמה מגדולי ישראל שאכן יחסוהו לר"ן כנועד, אבל היום כל אחד יודע שזה אינו, והפירוש הזה אינו לר"ן, אלא לבעל נמוקי יוסף רבי יוסף חביבא ז"ל, וכדכתבו רבים ושלמים עיין בספר יד מלאכי כוללי הרמב"ן וכו' והר"ן (אות י"ב דקל"ב ע"א), ולגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים חלק הגדולים (מערכת ו' אות ד' סד"ה אבל), ועוד שם (מערכת י' כלל קכ"ח ד"ה גס), ובחלק הספרים (מערכת י' כלל קל"א) ע"ש, ועיין בחיבורי אור משה (סימן נ"ה דף ר"ח), ובחיבורי כרם יעקב (סימן י"א אות ו') ודוק. [ועיין בזה בנסמן בספר שרי האלף ח"א (דף רל"ח)].

ואביא עוד דוגמא אחת לרבר, הנה רבים מייחסים את הפירוש על פסקי הרא"ש (הלכות קטנות) הנקרא בשם נמוקי יוסף לרבי יוסף חביבא ז"ל בעל נמוקי יוסף, אבל האמת שפירוש זה הוא לרבינו יונתן מלוניל ז"ל, וכמו שיכול כל אחד לראות בפירושו הנדפס היום, ועיין בזה בחיבורי יחי יוסף (דרכ"ט רע"ב), והאם משום כך אכן פירוש זה מתייחס לבעל נמוקי יוסף, אתמאה.

ומה שהביא הרב המחבר ראייה מדברי הגאון חיד"א ז"ל נדחית לומר שעל מסכתות נדרים נזיר מעילה הפירוש המיוחס לרש"י אינו מרש"י, ושביק מסכת מועד קטן, שמע מינה דסביא ליה שהפירוש למועד קטן הוא מרש"י בודאי, וכנ"ל.

הנה כמה שכתבתי לרחות הראיה שהביא מדברי הרש"ש והמלא הרועים, גם ראייה זו נדחית וכנ"ל, דאף שנאמר שהגאון חיד"א ז"ל סבר שהפירוש למועד קטן אכן רש"י מחברו, מכל מקום אין אחר גילוי האמת ולא כלום, וכנ"ל, וקבל האמת ממי שאמרה, ועיין במבוא לפירוש רש"י האמיתי למועד קטן.

ותו אמנא שאף לשיטת הרב המחבר הנכבד הי"ו ראייה זו ראייה של כלום היא, שהרי גאון עוזינו הרב חיד"א ז"ל בספר שם הגדולים שם לא זכר שפירוש רש"י הוריות אינו מרש"י ע"ש, ועיין בדבריו בספר פתח עינים ריש הוריות, ומה שעמדנו בדבריו בחיבורי זכות יצחק ח"א (דף רנ"ד) ודוק היטב.

אבל עכשיו כבר ברור אצל כולם שפירוש למסכת הוריות הנדפס בגיליון מסכת הוריות המיוחס לרש"י אינו מרש"י, ולא רש"י חיבורו, וכמו שכתבו רבים עיין בספר תורה תמימה ויקרא (פרק ט"ו אות צ"ד), ועוד לו שם (פ"ג אות ג') ע"ש, ובספר נצוצי אור (ריש הוריות) האריך בזה למאד, וכתב שכבר הוכיחו שפירוש הוריות אינו מרש"י אלא מהריב"ן חתנו עיין שם בארוכה, וכן עיין לו בספרו מרגליות הים סנהדרין (ל"ו ב' אות ד'), ובספר שרי האלף ח"א (דף ש"ו), ובאמת כל הוגה בפירוש זה להוריות יווכח בדבר וחיך אוכל יטעם, וכדכתיבנא בס"ד בחיבורי ברית יעקב (סימן ג' הערה ו' סימן כ"ו אות א'), ועיין בחיבורי כרם יעקב (דף רל"ב), ובחיבורי זכות יצחק ח"א (דף רנ"ד) עיין שם וצורף לכאן.

וכן פירוש רש"י ז"ל לסנהדרין פרק "חלק", רבים כתבו שלא מרש"י ז"ל יצא, ויש אומרים שהמפרש הוא הריב"ן ז"ל חתן רש"י ז"ל, עיין בספר דקדוקי סופרים סנהדרין (דף ר"ס הערה ג'), ובספר סנהדרין גדולה ח"א (במבוא דף ס"ו), ובהגהות על פירוש רשב"ץ ברכות (דל"ב ע"ב), ובכל העסמן בספר שרי האלף ח"א (דף רפ"ח), ושם ח"ב (דף תרי"ח) ע"ש, והרב חיד"א ז"ל בשם הגדולים שם לא זכר בזה כלל, ועיין היטב בהגהות מלא הרועים סנהדרין (צ"ו ב') ודוק היטב.

וביחוס פירוש רש"י ז"ל על מסכת בכורות אביא לך מה שכתב הגאון אבני נזר ז"ל בתשובותיו יו"ד (ח"א סימן נ"ג אות ו'): "הפירוש על בכורות לא נודע לי אם הוא מרש"י, מאחר שכמה פעמים כתב "מפי המורה" ולפעמים כתב "שלא מפי המורה", ואין זה דרכו של רש"י", ועיין בזה בספר שרי האלף ח"ב (דף תרכ"ו). והגאון חיד"א ז"ל לא דן בזה כלל בספר שם הגדולים.

ופירושו רש"י ז"ל על מסכת תמורה - הנה כה כתב בספר תורה תמימה שמות (פרק כ"ב אות ר"ח):
 "ומכאן ראייה למה שכתבו דהפירוש לתמורה המיוחס לרש"י אינו לוי, וכאשר תענין בספר שרי האלף
 ח"א (דף שכ"ו) תדע מי הוא שכתב כן, ושם הביא שיש שמייחסים פירוש מסכת תמורה לרבינו יוסף ב"ר
 יום טוב ז"ל ע"ש. וגם כאן הגאון חיד"א ז"ל בשם הגדולים שתק.

וגם ידוע שהפירוש על מסכת תמיד אינו מרש"י ז"ל, וככתוב בדברי הרב המגיה סוף תמיד, וכן כתב
 בספר שאר מדרכי (סימן ל"ה דף צ'), ועיין שרי האלף ח"א (דף ש"ל), ושם ח"ב (דף תרכ"ט) הביא מספר
 לקט יושר שהמפרש הוא רשב"ם ז"ל, והגאון חיד"א ז"ל בשם הגדולים שם לא כתב בזה מאומה ודוק.
 ושמע מינה שראיה מסיגנון זה אינה ראייה כלל, אשר על כן מסקנת דברינו בחיבורי כנסת יעקב נכונה
 ואמיתית בס"ד, שהפירוש הנדפס על מסכת מועד קטן אינו פירוש רש"י האמיתי למסכת זו, ואין להקשות
 אם סותר ידידיה אירדייה, והפירוש האמיתי של רש"י למסכת מועד קטן הוא הנדפס בזמנינו בספר בפני
 עצמו (ירושלים ת"ו תשכ"א), ועיין בזה בהגהות מהר"צ חיות מועד קטן (י"ד א', ודבריו צ"ע), ובכל
 המצויין בספר שרי האלף ח"א (דף רל"ה), ושם ח"ב (דף תר"ב), ואין להאריך יותר, ותו לא מידי.

המורם והיוצא מכל דברינו האמורים בס"ד הוא:

- א. הפירוש המיוחס לרש"י ז"ל על מסכת מועד קטן אינו מרש"י, והפירוש האמיתי שיצא מידי רש"י
 ז"ל נדפס בזמנינו בספר פני עצמו, ודוק.
- ב. הפירוש המיוחס לרש"י ז"ל למסכת נדרים, נזיר, הוריות, מעילה, תמיד, אינו לרש"י. [ועיין
 בחיבורי שם בצלאל (דף רס"ו) ושם נסמן, ובחיבורי תורת יעקב (ס"ס רמ"ט)].
- ג. הפירוש לרש"י ז"ל על סנהדרין (פרק חלק), ועל בכורות, ועל תמורה, יש מפקקים ואומרים דלאו
 מרש"י ז"ל יצא כנ"ל.

ד. הפירוש להלכות הרי"ף מסכת מועד קטן אינו לר"ן ז"ל, אלא הוא לרבי יוסף חביבא ז"ל בעל
 נמוקי יוסף.

ה. הפירוש שעל פסקי הרא"ש הלכות קטנות המיוחס לנמוקי יוסף, אינו לו, אלא הוא מרכינו יהונתן
 מלוניל ז"ל, ועיין בפירוש מנחת שמואל לספר השאלות הנדפס מכתב יד (פרשת עקב די"ז ע"ב) ובספר
 שרי האלף ח"א (דף ש"ו) ודוק.

י. בענין פירוש רש"י על מסכת נדרים

כתב הרב הגאון המפורסם בעל תורה תמימה ז"ל בספרו תוספת ברכה על התורה בראשית (י"ד כ'):
 "ורש"י בפירושו לתורה, הולך לשיטתו במה שפירש במסכת נדרים ע"ש.

ותמוה מאד שנעלמה ממנו ידיעה פשוטה ומפורסמת, והיא, שהפירוש על מסכת נדרים אינו מרש"י
 ז"ל, אלא מרב קדמון אחר יצא, וזה מפורסם, וכאשר האריך בזה הגאון חיד"א ז"ל בספרו שם הגדולים
 (חלק הגדולים מערכת ש' אות ל"ה) ע"ש, ועוד לו בארוכה בספרו מחזיק ברכה אר"ח (סימן תפ"ט אות
 א' ד"ה דע ואילן), ועיין יד מלאכי (כללי רש"י אות ר'), והגהות מהר"צ חיות נדרים (ז' א'), ובספר שדי
 חמד (כללי הפוסקים סימן ה' כלל ד') עיין שם. [ועיין אה"ח (ערך רש"י דף תפ"ח), ובספר שרי האלף
 (דף קפ"ה, ודף קפ"ו) ע"ש].

וראיתי בספר נחל עדן שעל ספר סדר הדורות (דפ"ב רע"ב) שהעיר כזאת על בעל סדר הדורות (דקל"ו
 ע"ג) שלא ידע שפירוש רש"י על מסכת נדרים אינו מרש"י וצ"ח כמה מקומות ע"ש, והם לקוחים בידי
 יד מלאכי שם, השווה וראה. [ובעצם הערתו כבר קדמו הגאון חיד"א ז"ל בקונטרס אחרון למחזיק ברכה
 יו"ד דלקמיה].

וכזאת יש להעיר בדברי הגאון המובהק רבי ישראל איינשטיין ז"ל שכספרו היקר שו"ת עמודי אש
 (סימן ב' אות י') האריך למאד מאד להוכיח מדברי רש"י בהרבה מקומות שדעתו דאפשר לצמצם בידי
 אדם וכן הוכיח בעמודי אש שם מדרבי רש"י בנדרים, וכתב דרש"י שם אזיל לטעמיה ע"ש.

ויש מן החימה על רוב גאונותו שלא הזכיר שפירוש רש"י על נדרים אינו מרש"י כמפורסם וכנ"ל.
 [ועוד חימה אצלי שלא הזכיר דברי רש"י ב"בא קמא (צ"ו רע"ב ד"ה לפני) שמשם נראה דרש"י סובר
 דאי אפשר לצמצם בידי אדם ועיין בה, ונתבאר במקומו בס"ד].

וגדולה מזו יש להרגיש על הגאון חיד"א ז"ל עצמו שבספרו מראית העין לנדרים (כ"ח א') הקשה שרש"י ז"ל סותר דברי עצמו מפירושו שם לדבריו שבמסכת גיטין ע"ש.

והוא תימה לכאורה, שהרי הוא ז"ל האריך להוכיח שהפירוש למסכת נדרים לא מרש"י יצא וכנ"ל, ואם כן קושיא וסתירה מנא לן, וצ"ע. [ומצאתי לגה"צ רבי מרדכי הריס זצ"ל שספרו דברי מרדכי (דף מ"א) העיר זאת ע"ש].

ועוד עיין לגאון חיד"א ז"ל בספרו פתח עינים ראש השנה (ה' ב') שגם שם הקשה כזאת שרש"י ז"ל סותר משנתו ממה שכתב בפירושו לראש השנה שם, למה שכתב בפירושו למסכת נדרים עיין שם.

ולכאורה הוא תמוה כנ"ל, שהרי הפירוש לנדרים לאו מרש"י ז"ל יצא, וכאשר לימדנו הגאון חיד"א ז"ל עצמו, וכבר העיר כן הגאון רבי יוסף דוד וינצהיים ז"ל בהערותיו שנדפסו בקובץ התורני היקר "כרם שלמה" רבאבוב (גליון חשון תשמ"א דף י"ג) ע"ש.

ותגדל התימה כי הגאון חיד"א ז"ל בפתח עינים ראש השנה שם (ט"ז א') העתיק מחירושי אביו הגאון ז"ל שהביא קושית הרב המובהק רבי נסים רוזיליוו ז"ל שהקשה סתירת דברי רש"י מראש השנה לנדרים, ותירץ אביו דלא קשיא מידי דפירוש נדרים אינו מרש"י אלא ממפרש אחר ע"ש, והגאון חיד"א רמו לעיין בדבריו שבספר שם הגדולים. וצ"ע.

ועכשיו מצאתי לגאון חיד"א ז"ל בספרו מחזיק ברכה יו"ד (סימן נ"ב אות ל"ו ד"ה הגם דס"א ע"ד) שכה כתב: "וכן פירוש רש"י דמסכת נדרים כתבו ז"ל דאינו לרש"י, וכן מוכח מדברי מרן בבית יוסף, וכמו שכתוב אצלינו במקום אחר, ועתה לא זכרתי מזה, וכתבתי לעיל כאילו פירוש רש"י לנדרים הוא ודאי לרש"י ז"ל, וגם מהרב אליה רבה נעלם זה שאסף כמה לשונות רש"י ובכללם נדרים" ע"ש. ועיין במחזיק ברכה יו"ד שם (בקונטרס אחרון שבסוף הספר דק"א סע"ד) דרוק.

ודון מינה נמי לאותם מקומות לעיל שהבאתי שהגאון חיד"א ז"ל יחס פירוש רש"י ז"ל למסכת נדרים לרש"י עצמו, ולא זכר לדבריו במקומות אחרים שהפירוש לנדרים לא מרש"י יצא, וכסא הגאון חיד"א ז"ל נקי זיע"א. [אבל ספרו מראית העין שהבאתי לעיל הוא חיבורו היותר אחרון שנדפס בחיים חיזהו ז"ל]. וכזאת ממש מצאתי גם לגאון המובהק רבי רפאל יוסף חזן ז"ל בספרו חקרי לב יו"ד (ח"א סימן קל"ט ד"ה הן דרי"ד סע"ב) שכתב: "ובעיקר פירוש רש"י קשה לי שהרי ממה שכתב בנדרים וכו', וזה הפך מה שכתב כאן במסכת פסחים, שוב נזכרתי שהמפרש למסכת נדרים אינו מרש"י, וכן כתב בספר יד מלאכ"י, ודוק היטב. [ולעצם הסתירות בפירושי רש"י עיין לקמיה].

ומצאתי לגאון אדמו"ר שר התורה רבי צדוק הכהן זצ"ל מלובלין בספרו שו"ת תפארת צבי יו"ד (סימן כ"א אות ד' דמ"ג ע"ב) שכתב שפירוש רש"י לנדרים הוא מרבינו גרשום מאור הגולה, או לקוח ממנו ומפירושו ע"ש, ועיין לגאון חיד"א ז"ל בשם הגדולים שם ובמחזיק ברכה א"ח שם, ובמבוא לפירוש רבי אברהם מן ההר לנדרים, וכן במבוא לפירוש הרב המאירי לנדרים ודוק.

ואכן כזאת יש לעורר בדברי הספר הנחמד שלמי נדרים על מסכת נדרים (ג"ד ב') שכתב: "ואם לא כן יסתרו דברי רש"י בנדרים שם לדבריו בפירושו למעילה" ע"ש.

ויש להרגיש תלת, חדא דמה בכך, וכי לא מצינו כזאת לאין מספר דרש"י ז"ל משנה פירושו ממסכת למסכת, ועיין בחיבורי טל חיים (דף ס"ו), ובחיבורי שם בצלאל (דף רס"ח) וש"נ.

ועוד יש להעיר שהוא ז"ל הוה פשיטא ליה דפירוש רש"י לנדרים מרש"י יצא, אבל כבר כתבנו והבאנו שפירוש זה אינו מרש"י וכנ"ל. [ותימה שכתב פירוש יקר על מסכת נדרים, וידיעה ידועה זו היתה אז עלומה ממנו].

ותו כבר נתברר שפירוש הנקרא והמיוחס לרש"י ז"ל על מסכת מעילה, לפי האמת לא מרש"י ז"ל יצא וכרכתיבנא וכדאיייתנא בחיבורי כרם יעקב (דף קמ"ה), ובחיבורי יחי יוסף (דף קס"ה) ע"ש, וצ"ע. [ועיין מה שכתבתי לעיל בסייעתא דשמיא].

יהי רצון שיהיו דברי תורה אלו לעילוי ומנוחת נר"נ של כל ימי ישראל, ובכללם נר"נ דמו"ז הגאון הפוסק הגדול המקובל האלקי רבי יעקב חיים סופר בן אסתר זצ"ל בעל כף החיים, נתקבש בישיבה של מעלה בעת רעוא דרעוין יום שבת קדש ט' סיון תרצ"ט תנצב"ה זיע"א.

הרב יעקב חיים סופר

הערות שונות

קונה שמים וארץ ושוכן בארץ, יברך מערכת בית אהרן וישראל, להפיץ תורה בצנעה ובהקהל, עד יבא תשבי ויבשר גואל, אחר"ש כתר"ה. אבקש רשות להעיר על קובץ שבט אדר תשס"א:

א. בעמ' ע"ג דן אן מכר החמץ בייג ואוכל ממנו בי"ד דעובר משום גול עכו"ם, ולענ"ד לבבי לא כן ידמה דהא אמרו בב"ק קייג: דהיבא דהעכו"ם שקיל דמי אין כאן גזל, וכאן התנאי עם הגוי דישלם אחר הפסח לפי כמות החמץ הנמצא אז, וא"כ אם אכל הישראל בי"ד (או אפילו עבר על איסור חמץ ואכל בתוך הפסח) ישלם הגוי פחות, והו"ל שקיל דמי.

ב. בעמ' ע"ט דן בענין ערבות לנשים, ואני מצרף בס"ד את הנמצא בזה בספר ביצחק יקרא חלק ב' סי' ט"ו.

א. כתב הרגמ"ר (אוי"ח סי' רע"א) דאיש שיצא ידי קדוש מה"ת יש להסתפק אם מוציא מה"ת אשה שלא יצאה, דהא מאי דיצא מוציא הוא מדין ערבות, ונשים אינן בכלל ערבות.

ורעק"א (שו"ת רעק"א סי' ז') כתב, דאין חלוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות, אלא דבמצוות דהאשה חייבת ישנה בכלל ערבות ובהנך שאינה חייבת אינה בכלל ערבות. וכן נקט בפשיטות האבנ"ז (אוי"ח תני"ח ח'). וצע"ג לענ"ד, דהא הרגמ"ר עצמו ציין ליבמות מ"ז: תד"ה קשים, שכתבו בשם רש"י (נד"י ג': ד"ה כספח) דאין ישראל ערבים בשביל הגרים, והיינו אף במצוות שישראל והגרים חייבים בהם כמבואר שם, ודייק לה רש"י מולא נמנו בכלל תר"ג אלף ותק"נ בריתות וא"כ אף עבור הנשים אינם ערבים מהאי טעמא גופי'. ואי משום דכתיב (דברים כ"ט ט') טפכם נשיכם וגו' לעברך בברית וגו', הא הם לא כתיב נמי וגר וגו'.

והקשה רעק"א בעובדא דינאי מלכא ומלכתא, אי נימא דנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, איך ה"י שמעון בן שטח מוציא את המלכה אם ה"י אוכל פחות מכדי שביעה (וכוונתו להסוברים דפחות מכדי שביעה אינו אלא מדרבנן, ויש להוסיף דכש"כ לפי מה שעשה דשתה יין וכיורך להוציאם. ולהסוברים דברכה מעין ג' דאורייתא ליתא לרא"י זו). והוכיח מזה דאנשים ערבים לנשים.

ואולי י"ל דהמלכה, היא שלומצינן המלכה הצדקה, היתה בקיאה בברהמ"ז ולא הוצרכה לשמעון בן שטח אלא דאם אינה חייבת בברהמ"ז מה"ת אינה מוציאה את ינאי (אלא דעל צד זה לא הקשה רעק"א בלא"ה), ואף אי חייבת תבא מאר' לאדם העושה אשה שליח להוציא, וגם אורחים היו מסובים שם כמבואר בגמ' ובתוס' ואינו מדרכי הצניעות שתוציאם כמבואר בפוסקים. וגם ה"י ינאי מתבייש בפני האורחים שהוא אינו יודע לברך ואשתו ממרכת כשכילו.

עוד הקשה רעק"א אמאי מדבר ואינו שומע לא מפיק אחרוני במצוות דשמיעה, ומאי שנא מאע"פ שיצא מוציא, והוכיח מזה דבעינן בר חיובא. ולא זכיתי להבין ראייתו, ד"ל דודאי בעינן קריאה או חקיעה דבר חיובא, אלא דאם כבר יצא בעינן נמי לדין ערב.

עוד הקשה אמאי דמשמע ברמ"א (אוי"ח סי' ל"ז סעיף ג') דקטן בן י"ג ויום א' אביו לוקח לו תפלין מדין חנוך, אמאי לא יקח לו מדין ערבות, דהא איכא למיחש מדין חזקה דרבא שהביא ב' שערות. וי"ל דמדין ערבות אינו חיי' להוציא דמים עבור זה, וגם אין זה חיוב על האב דווקא אלא על כל ישראל, ומיירי בגוונא שאינו יכול להשאל לו תפלין כגון שמתפללין שניהם באותה שעה, או שהאב מניח תפלין כל היום, או שאין האב תמיד בעיר.

ובתשובות חדשות לרבנו עקיבא איגר (סי' ב') דן אליבא דרש"י אמאי לא נימא דשמעון בן שטח הוציא את ינאי וחביריו בברהמ"ז מדין ערבות. ונ' לכאורה, דרש"י אזיל בזה לטעמי', דהא רש"י אית ל' דמספר הבריות הוא בדווקא כנ"ל, והוא המספר שבהקמת המשכן (שמות ל"ח כ"ו) ושכמנין השני (במדבר א' מ"ו). ופ"י רש"י (שמות ל' ט"ו ובמדבר י"ד כ"ט) דאותם הנמנים במנין השני הם שבמנין הראשון, וא"כ לשיטתו אין כהנים ולויים בכלל הערבות, ואין שמעון בן שטח יכול להוציא את ינאי מדין זה. אכן להצד (המובא בדברי רעק"א לעיל מזה) דכהנים ולויים אינם חייבים בברהמ"ז מה"ת א"כ לא היתה קושיות רש"י מעיקרא אלא אישראלים שבחבורה. ולפ"ז בתקיעת שופר וכיו"ב לרש"י אין מי שיצא מוציא א"כ התוקע והשומע אינם כהנים ולא לויים ולא גרים, וכמדומני אין מדקדקים בזה (ובזמננו כל א' בחזקת כהן או לוי או ספק גר, ואולי יש בזה עוד טעם אמאי לא נהגו שהמומן יוציא השומעים

בכרמה"ז, אך התם הרי המזמן אכל בעצמו). אלא דיתכן דהוא אכל פחות מכדי שביעה ד"א דחיובו רובנן והם אכלו כדי שביעה, ולחומר הנושא אולי י"ל דב' ערביות הן, דערב דהלואה נ' דראשית חיובו הוא להביא הלוח לכלל פרעון, אלא דאם אינו יכול או אינו רוצה לעשות כן נפרעין מן הערב. וכן הוא במצוות, דכל ישראל ערכים זה בזה, וחיובים בתוכחה זה לזה, ועל זה נאמר טפכם נשיכם וגרן וגו' לעברך בבית, אבל לענין העונש לא נעשרבו אלא גברים אגבירים כדכתיב והנגלות לנו ולבנינו, ועל זה קאי חושבנא בתר"ג אלף ותק"נ בריתות, ולהכי אמר רש"י דלא שייכי בהא גרים ולא כספחת. ועיקר הגבי' מא"י ולא נתחלקה לנשים וגרים ולרים ולפי"ז לענין אע"פ שיצא מוציא שוו כולוהו להדדי כהנים לויים ישראלים גרים ונשים וע' פסחים ק"ח: בשר של ים אמר לקב"ה שאינו יכול לתבוע את הקב"ה, ועשה הקב"ה קישון לערב. וצ"ע דאין נוקקים לערב תחילה? ולהנ"ל י"ל דמ"מ הערב צריך לתבוע הלוח, וכאן אינו יכול לתבוע את רבו, ועל כרחו ישלם.

ב. ומדי דברי בו אשוב אחמלא על מה שכתב החת"ס (בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' רע"א) דהמתפלל לביל שכת (חוץ מביה"כ) לא יכוון לצאת ידי קדוש דאורייתא, כדי שיוכל לקיים תקנת חז"ל (לרוב הפוסקים) לאומרה על הכוס, ובעקבותיו הלך המשנ"ב. ולכאורה נעלמה מעיניהם הגמ' שצ"ח המג"א על אחר (ס"ק א') אע"ג דמקדש בצלותא וכו', וכוונתו דלא ה"י מדאורייתא דין קדוש וחכמים תקנו לאומרו על הכוס, אלא מדאורייתא ה"י דין קדוש וחכמים תקנו לקדש פעמיים, א' בתפלה (אם מתפלל, דהא תפלת ערבית רשות) וא' על הכוס, וכן ביציאת השבת להסוכרים הדבולה דאורייתא היתה תקנת חז"ל להבדיל פעמיים, הלכך באיזו מהן שעושה תחלה מקיים חיוב התורה, ובשני תקחז"ל. ואולי התקנה לקיים מצות התורה פעמיים, ע' ר"ה ט"ז: תד"ה תוקעים, ומ"מ ידי חיובו נפיק בקמייתא, וכדברי המג"א. ודעת אדמו"ר זלה"ה היתה כהמג"א.

ג. בעמ' פ"ט הביא בשם אדמו"ר הגרשו"א זלה"ה מה שאמר לבן אחיו אני שמעתי ממנו שגם אם יקבל על עצמו בלי נדר הויה קבלת תענית, ואף דבעני נסיתי להתוכח עם אדמו"ר, אדמו"ר נשאר איתן בדעתו.

ד. בעמ' קכ"ח הביא מהלבוש שמרדכי וכתי דינו קבעו לקרא פרשת זכור לפני פורים, ונלענ"ד להוסיף בדברמ"ם נ' דעיקר המצוה דאורייתא לקרותה לפני המלחמה בעמלק, ואולי זה עשה שאול כדכתיב וישמע שאול את העם, וכן עשה מרדכי לפני המלחמה בעשרת בני המן, ואולי כלול זה במאי דכתיב ולהיות ה' עתידים ליום הזה, ולזכר זה תקן לקרא זה כל שנה לפני פורים.

ה. בהמשך שם איתא דמלחמת עמלק תהי' בערב פסח, כן עשה גם שאול, דכתיב ויפקדם בטלאים, בטלאים הידועים, ותרגם יונתן כאמרי פסחיא.

ו. בעמ' ק"ל דן בחיוב נשים במלחמת מצוה ובמלחמת עמלק. הנס במלחמת עמלק הראשונה כתיב מפורש בחר לנו אנשים, ולא נשים, ולקראת כבוש א"י מונה משה פעמיים את העם, בשנה השניה ובשנה הארבעים, כל יוצא צבא, ורק גברים ולא נשים, ורק הם זוכים בחלק בארץ.

ז. בעמ' קל"ב דן במחייבת בהמות עמלק, והנה בנביא פ"י רש"י דעמלק היו מכשפים ומתחפשים לבהמות, והנה מקשים איך דחה שאול דברי שמואל מק"ו מעגלה ערופה, וי"ל דלא דחה, אלא הסתפק כרש"י אי בחומש או בנביא, ומכח ק"ו הכריע דרק עמלקים מכושפים צריך להרוג, ולכן נהל המלחמה בנחל כי המים בודקים הכשפים, ולכן כתיב ונמס אותה החרימו.

ונזכה לסמוך גאלה לגאולה.

כעתירת צעיר הלויים

אבינדר נבנצל

הערות שונות

דברי התו"כ ריש פר' צו ובפרש"י ויקרא ל' ב'

ויקרא (ו' א' ב') ר"פ צו, ודבר ה' אל משה לאמר: צו את אהרן ואת בניו לאמר, וגו', ובתו"כ שם חז"ל, צו אין צוואה אלא זירון מיד ולדורות [ע"י קידושין כ"ט א', ובפ"י הרי"ש בתו"כ שם] א"ר שמעון ביותר צריך זירון במקום שיש בו חסרון כיס, ע"כ. הובא בפרש"י, וחסרון כיס פ"י בר"ש שם, דהיינו

חסרון ממון בסיפוק עצים, [ועי' בהג' הרי"ד על התו"כ שם] וע"ע במפרשי התורה, מש"כ בהא דחסרון כ"ס בקרבן עולה.

עוד נחקשו במפרשים [עי' באוה"ח שם ובספר שיח שפרי קודש] על מש"כ בפסוק ב' אחרי שכתוב צו את אהרן ואת בניו כתוב עופ"ש לאמר ומה בא כאן האמירה, עיי"ש, ובספר חומת אנך להחיד"א מש"כ בזה, ובספר שיח שפרי קודש כתב בשם החי' הרי"מ, [וכ"ה בכלי חמדה, ובספר פרדס יוסף], וד"ל, אומר החי' הרי"מ וצ"ל, שזה קאי על המחשבה, כי לאברים המיוחדים יש להם כ"ס לכסות מפני העבירה והיינו העין יוכל לכסות מפני העבירה והיינו העין יוכל לכסות בתוך עפעפיו וכן שאר האברים יוכל לכסותם אבל המחשבה והרהור חסר כ"ס לכסותם וכו', כי העולה באה על המחשבה והבן כי עמוק הוא עכ"ל. ועי' מדרש נחומא פר' לך לך אות י' וז"ל, ילמדנו רבינו העולה על מה היתה באה כך שנה רבי ישמעאל וכו' ורבי שמעון בן יוחאי אומר על הרהור הלב שנאמר (איוב א ה) ויהי וכו' והעלה עולות מספר כולם וכו' עיי"ש בארוכה ובמד"א ויקרא ובירושלמי יומא פ"ח ה"ז וע"ע שבת ס"ד א'. ולר"ש לשי' דהעולה באה על הרהורי הלב, שפיר דריש כאן בפר' עולה שבאה לכפר על אבר שאין לו כ"ס, דביותר צריך לזרו ורק כאן הו' צו ענין וזרו עי' בר"ש מש"כ מהספרי, ובפ"י הראב"ד, שם, ובהא דנקיט ענין זריזות בעניני מחשבה והרהורי הלב נראה לבאר עפ"מ ש"א חולין ק"ז ב', ת"ש, דרב הונא בר סחוריה וכו' מ"ט לאו משום דזהיר ולא נגע, לא דזריז ומשי ידיה ובפרש"י שם ב"ה לא וז"ל, זריז עדיף מזהיר, וזהיר שיוודע להזהר בשעת מעשה שלא יעבור על המצוה, זריז הרואה את הנולד, ומתקן עצמו שלא יבוא לידי כך, והיינו דאמרין בעי"ז (דף כ:): וזהירות מביאה לידי זריזות, עכ"ל, וע"ע מש"כ בב"ח ובפרישה, בטור או"ח סו"א א'.

ולהמתבאר י"ל דבשאר האברים, אף שצריך לזרו עצמו שלא יבאו לידי ממשול כגון במקום שיכול להכשל בדבורים האסורים, או במאכלות האסורות, וכה"ג, בכ"ז אם נכשל יכול להיות בבחינת זהיר פ"י שלא לשמוע, או לדבר, עי' הכיסוס של האברים. משא"כ בעון המחשבה והרהורים חייב ביותר להיות בבחינת זריז שלא יבוא לידי נסיון של מחשבות והרהורים, כי אין להם כיסוסים שיוכל להתגונן. וגם עצם הרהור כבר מביאו לידי חטאת עי' ויל"פ לפי"ז ג"כ דנרמו זה ג"כ בהא דאמר צו את אהרן ואת בניו לאמר, והיינו שזירוזו על עון של המחשבה, כ"י שלא יצטרך להביא קרבן עולה, ועי' מש"כ בשיח שפרי קודש בזה בכוננת הכתוב לאמור ועי' בשפ"א שני' תרג"ח מש"כ בהא דוריון מקדימין למצות, למש"כ יל"פ דוריון מקדימין למצות הכוונה דעוד קודם קיום המצוה הם בבחינת רואים את הנולד ומתקנים עצמם קודם. וכמש"פ רש"י.

ועי' דשפ"א שכתב ד"ל כפשוטו ג"כ, בדורות הללו שכלה פרוטה מן הכ"ס שעניית מעבירה על רעת קונו לכן צריכין לזרו ביותר לזכור כי נברא לעשות רצונו ית' ולא יהי' נטרד מעבודת הבורא עי' צער גופו ופרנסתו עכ"ל וי"ל ג"כ ע"פ דרכו על עניות בדעת, ודו"ק. [עי' או"ח סי' רמ"ב - רמ"ט ר"ג וצ"ב מה שהתחיל בס' רמ"ב. ששייך יותר אחרי סי' רמ"ט ולפ"מ שג"ת א"ש דרשם מיי"ב באחד שאין לו על שבת וצריך לזרו עצמו. וכמש"כ המחבר שם, וא"כ אף דרשם הפי' להזהר בכבוד שבת מ"מ באופן שאין לו וצריך לזרו עצמו א"כ כבר בתחילת השבוע עליו ללמוד סי' זה, ודו"ק].

דבריו התו"כ ויקרא פי"ב ובפרש"י י"ב מ"ז

ויקרא שמיני (י"ב מ"ז) להבדיל בין הטמא ובין הטהור, ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל ע"כ.

ובפרש"י שם וז"ל בין הטמא ובין הטהור, צ"ל בין חמור לפרה והלא כבר מפורשים הם, אלא בין טמא לך לטהורה לך, בין נשתת תציו של קנה לרנבו, ובין החיה הנאכלת, צ"ל בין צבי לערוד והלא כבר מפורשים הם, אלא בין שנוולד בה סימני טריפה כשרה לנוולד בה סימני טריפה פסולה, עכ"ל והוא מתו"כ פ"י"ב, וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ע"ג, ובשו"ת הרשב"א המיוחדות להרמב"ן סי' קע"ה, ומש"כ בזה בקרבן אהרן שם.

הנה לפי דרשת התו"כ עדיין צ"ב, מה דברישא בטמא וטהור נקט טמא ברישא ובהא דבין החיה הנאכלת נקט נאכלת ברישא, גם מה שברישא נקט טמא וטהור, ובסיפא נקט רק נאכלת ולא תאכל. [גם צ"ב מה דנקיט אשר לא תאכל, ולא נקיט אשר אינה נאכלת].

גם צ"ב דמנא לן לפרש דרישא קאי על חציו ורובו של קנה, וסיפא קאי לנולד בה סימני טריפה כשרה וסימני טריפה פסולה, ולא נימא דרישא קאי על סימני טריפה וכשרה, וסיפא על נשחט רובו וחציו של קנה ועי' במשך חכמה בסוה"פ בד"ה להבדיל וכו', וז"ל בתרו"כ וכו' הנה בשלהי נזיר ס"ה ב', ספק נגעים טהור וכו' דאמר קרא לטהרו או לטמאו פתח הכתוב בטהרה תחילה וכו' ולכן ניתא גם כאן שהבהמה בחייה בחזקת שלא נשחטה עומדת וכו' ולכן כתוב גם כאן הטמא קודם שרוב צדדים טמאים ובין החי הנאכלת וכו' קאי על ספק טריפה ונשחטה בחזקת היתר עומדת וכו' לכן כתיב הנאכלת ברישא שרוב צדדים הם נאכלים, ודו"ק עכ"ל.

ומיושב שפיר דברי התרו"כ, דברישא דנקיט טמא קודם וע"כ דמייירי בנשחט חציו של קנה וכל שלא נשחט כראוי מטמא ובסיפא דנקיט נאכלת קודם ע"כ דמייירי לענין סימני טרפות וכל שנשחטה כראוי אף שהיא טריפה מ"מ אין בה אלא איסור אכילה ולכן נקיט רק נאכלת ולא חאכל [ומה דנקיט אשר לא תאכל. ולא שאינה נאכלת, י"ל דבלשון אשר לא תאכל נשמע דרק לא תאכל אבל טהרה מידי נבילה, משא"כ אם היה כתוב שאינה נאכלת וע"ע בכעה"ט שם ולדברי א"ש ודו"ק].

אמנם דבריו צ"ב דהא קי"ל כראי לגבי ר"י עי"ש בשלהי נזיר ובפי"ד נגעים מ"א וא"כ חזינן דאין למדין מקרא דפתח טמא קודם או נאכלת וצ"ב עדיין מה שנפתח ברישא טמא קודם, ובסיפא קודם נאכלת.

ונראה משום דבשחיטה הסדר כך הוא, דקודם נשחט חציו של קנה ואח"כ רובו, ולכן ברישא שמייירי בין נשחט חציו של קנה ורובו נקיט קודם טמא שהוא בשחט חציו ואח"כ טהור שהוא רובו ומכיון דבנשחט חציו של קנה הוי נבילה ומטמא נקיט שפיר הלשון טמא וטהור משא"כ בנולדו בה סימני טרפות כשירה או טריפה דהסדר הוא דמקודם נולד בה סימני טריפה שעדיין לא נטרפה בהן כגון שחטר בשיעור הנקב או שניקב רק קודם אחד עדיין ואח"כ ניקב כשיעור וכמו"כ ב' הקרומים והיא טריפה ולכן נקיט קודם נאכלת ואח"כ אשר לא תאכל, ומכיון שטריפה שנשחטה מטהרת מידי טומאת נבילה ורק איסור אכילה הוא דאיכא עלה לכן נקיט רק נאכלת ואשר לא תאכל וא"ש לפי"ד מה דנקיט קודם טמא, וכמו"כ מה דנקיט טמא, ומה שפי' דהכונה ברישא על חציו של קנה ורובו וסיפא על סי' טריפות כשירות וטריפות [ומה דנקיט הלשון אשר לא תאכל, אולי בא גם לרמז מש"כ רש"י דברים י"ב י"ז עי"ש, ומיושב ג"כ לפי"ז מה שנתקשו על סיום הפרשה בלא תאכל, ועי' מש"כ בזה שם הגר"א ולמש"כ קאי ג"כ על האדם, ודו"ק].

והנה בתרו"כ שם, אחרים אומרים, בין החיה אשר לא תאכל, בא ליתן אזהרה לחיה, ע"כ. ובקרבן אהרן שם וז"ל, בא ליתן אזהרה, וכו', שלא היה לו לומר אלא אשר אינה נאכלת, וכו', ואמר אשר לא תאכל לומר אשר הזהרתין צויתין לך שלא תאכל ולא פליגי על תנ"ק וכו', עכ"ל ומיושב בדבריו ג"כ מה שכתבו להקשות בשם הגר"א ודו"ק.

הרב יעקב אשר פלדמן

רו"כ מטה אהרן שע"י ישיבת שומרי אמונים

ירושלים ת"ו

בענין השם ירמיה

בגליון של כסלו-טבת תשס"א כתב הרב "נאמן" שליט"א בקשר למאמרו של הגאון ר"ח סופר שליט"א בגליון של ניסן-אייר תש"ס בו העיר הרב סופר שליט"א על המסורה גדולה שכתוב בה "ירמיה ב' וסי' משמנה הרביעי" שיש הרבה פעמים בני"ך השם ירמיה בלי וא"ו בסוף ולמה מצינת המס"ג רק ב' פעמים. וע"ז העיר הרב הנאמן בצדק שהגאון לא שפיל לסיפ"י דהמס"ג כי שם גופא ממשיך למנות עוד פעמים הרבה שכתוב ירמיה.

והרב נאמן מסיק "וניחא הכל" ואיני יודע כוונתו כי אדרבה אם המס"ג מצטט באותו סימן שיש יותר מב' פעמים השם ירמיה, למה התחילה הסימון "ירמיה ב'" ועל כרחן אנו צריכים לפשט שמציע הרב הגאון הנ"ל שהכוונה היא שבאותה פרשה ישנם ב' אנשים באותו שם אחד משבט בנימין והשני משבט גד. אלא שצ"ע קצת שבתנ"ך קורן אין שניהם באותו פרשה, אעפ"י שיש המשך בין שתי הפרשיות שם

בדהיא קאפטיטעל י"ב שהולך ומונה את הבאים אל דוד לציילג הן משבט בנימין והן משבט גד, אבל אין הפרשה אחת.

וכשהרב נאמן מביא את סימן המס"ג בשלמותו הוא מעיר בסוגריים על הלשון "וכל עזרא דכותי כלו" שבכל ספר עזרא יש רק ירמיה ולא ירמיהו והעיר הנאמן כי בספר עזרא יש ירמיה דק פעם אחת דהיינו בראש הספר.

אולם ידוע שמה שאצלנו נקרא נחמיה הינו באמת חלק מספר עזרא, ואין ספר נחמיה כלל כדאיתא בב"ב י"ד ע"ב ברייתא "סידרן של כתובים" שנמנה רק ספר עזרא ועיין בגמ' סנהדרין צ"ג ע"ב מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו, ונחמיה בן חכליה מ"ט לא איקרי סיפרא על שמה וכו' הרי שארובה גמ' שואלת למה ספר עזרא כולו לא נקרא ספר נחמיה כי רובו הוא דברי נחמיה ע"ש ברש"י ד"ה מכדי וכו' שכתב "רוב דברים שבספר עזרא נחמיה אמרן (כצ"ל ברש"י ולא כדאיתא בדפוסים ונחמיה בוא"ו)". ולכן כמה שאנחנו קוראים ספר נחמיה יש ירמיה ארבע פעמים ועל חלק זה של ספר עזרא כתוב במס"ג וכל ספר עזרא כוותי, כלו" ירמיה ולא ירמיהו.

בכבוד,

נתן בהגר"י קמנצקי

בענין אכילת קדשים

בגליון ד' (גיסן אייר) ראיתי את מאמרו של הרב ד.א. ציינוירט, שמבאר את דברי החת"ס בחשו' סי' מט ועוד אחרונים, בענין אכילה בכזית, והנני להעיר שהחת"ס בחדושו אינו אומר כן בנדרים דף יז בד"ה ובאמת, ובחזו"ד כ' זו"ל, וכן הוא ע"כ במ"ע דאכילת קדשים, ואכלו אותם אשר כפר בהם, נהי אם מגיע לכהן א' כזית א' קיים מ"ע באכילתו, מ"מ כשמגיעו כפול עכ"פ מתקיים מצות אכילת הקדשים ההוא בין כל הכהנים בצדוהו, ועי' כולם נעשית המ"ע כיון שעכ"פ מתקיים ואכלו אותם, ועי' מ"ש תוס' ישנים ר"פ טרף בקלפי, ונהי באכילת פסח דארקפתא דגברא מונח ואכלו את הבשר צריך כל אחד לאכול כזית, אבל באכילת קדשים אינה מצוה אלא שיתאכל הדבר ההוא כולו ולא יתירו ממנו וכו' עכ"ל, וצ"ע ומצוה ליישב.

בעמוד קל"ג בהערות שונות אות ג', העיר הרב ט. שולזינגר, על התפארת ישראל, מהפסוק בתלעמו ארץ רקקע הים נקרא ארץ עיי"ש.

והנכחן שתלעמו ארץ הכוונה הארץ שעל שפת הים, כמו שאחז"ל בפסחים ק"ח, שהים פלט אותן ליבשה שנו' וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים ומביאו גם רש"י שם, וכן פי' הרמב"ן, ועי' עוד באור החיים, ופשוט.

ומפורש בספרא פ' שמיני, יכול אף עכבר שבים יטמא, ת"ל על הארץ להוציא את שבים ע"ש.

בברכת התורה

יחיאל זילברברג

ירושלים

בנוסח שומר ישראל

מצלינן: שומר ישראל שמור שארית ישראל וכו' האומרים: "שמע ישראל" ומיד שוב אמרינן שומר גוי אחד שמור שארית וכו' המיוחדים שמך: "ה' אלקינו ד' אחד".

וצ"ע הא תיבות "שמע ישראל" בפני עצמן אין להם שום מעליותא ורביותא, וכל רבותא דשמע ישראל הוא סיפא דקרא: "ה' אלקינו ה' אחד", א"כ היינו פיסקא שניה, ואי"ז אלא חזרו ומפרש פיסקא קמייתא. וא"כ פיסקא קמייתא מיותרת לגמרי.

ואשר נראה בזה דהנה איתא כדברים רבה [י"ג-י"א] "שמע ישראל" מה ראה לומר להן כאן שמע ישראל, רבנן אמרי למה"ד דומה למלך שקידש מטרונה בב' מרגליות אבדה אחת מהן. א"ל המלך אבדת

אחת שמרי את השנה, כך קידש הקב"ה את ישראל "בנעשה-ונשמע", אבדו את "נעשה" שעשו את הגלגל. אמר להם משה אבדתם "נעשה" שמרו "נשמע". הרי "שמע ישראל".

וכתב בהגהות רמ"ק דלפנינו במדרש גדפס מאמר זה על התיבות: "שמע ישראל אתה עובר את הירדן [דברים ט-א] אמנם רבינו בחיי מביא מדרש זה על "פסוק ראשון דק"ש". וכן מבואר מדברי אבודרהם בשם הר"א מגרמייזא, ז"ל: כתב ה"ר אליעזר מגרמיישא מפני מה נתן לישראל ליחד שמו של הקב"ה בלשון "שמיעה" שאומרים "שמע ישראל" ולא נתן בלשון "הסכת" או בלשון [האזנה] שכן פירושו של שמע ישראל הכינוי או השכילו שה' אלקינו ה' אחד, וכו' [והביא המדרש הג"ל] אמר הקב"ה במה שנשאר בידם והיא זכות של נשמע "והיו מיחדים שמי בכל יום" "ותעמוד להם זכות לדורות לפיכך נתן להם יתור שמו הגדול בלשון "שמיעה". עכ"ד.

ולפי"ז האומרים "שמע" ישראל היא מעליותא בפני עצמה והאומרים ה' אלקינו ה' אחד הוא מעליותא בפ"ע, וחרי עוניי גינהו.

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ ראשית חכמה ירושלים ת"ו.

מצות קימה בפני גר זקן

קבוצן (גליון שבט-אדר תשס"א) דן ידירי הרה"ח ר' ח"נ ליכטנשטיין שליט"א "בענין בעה"ט, קדושים יט, לב בדבר מצות "מפני שיבה תקום" וסמך ליה "וכי יגור אתך גר", לומר אפילו מפני זקן ארמאי עכ"ל, והג' אדר"ת, בספרו עטרות אד"ר (המסנוף לספר "פירוש בעה"ט עה"ת, שזכיתי להו"ל) מבאין: "ועי' ס' יד"ג שחקר בגר זקן אם אינו כקטן שנוגד בוה, ויסלח לי הגאון האדיר ע"ז שכתב ד"ז בחיבורו הנ"ל".

ובס' אור משה עמ"ס קידושין סימן כ"ח, תש"ן (וחזור על כך בס' זכות יצחק ח"ב סימן מ', תשנ"ד) מצייץ הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א כי נראה שהכוונה בר"ת "יד"ג" לספר ידות נדרים ח"ב על הל' נדרים, לגאון הגדול רבי יוסף שאול נתנון ז"ל, בעל שואל ומשיב, והוסיף שהספר אינו תחת ידו, והעיד הרב ח"נ ליכטנשטיין שהוא חיפש עד כמה שידו מגעת ולא מצא שם מאומה בוה, ומשער שאולי הר"ת "יד"ג" הם ר"ת של ספר אחר.

ואפשר שר"ת הנ"ל הם "ידיד נפשי" ובכוונה השמיט הגאון האדר"ת שמו של הספר, כדי שלא לפרסם ברבים מיהו זה שחקר חקירה זו. ור"ת "יד"ג" מצויים הרבה בספרו עטרות אד"ר, כמובן "ידיד נפשי". ואין לתלות בכדי חקירה זו בגאון בעל "שואל ומשיב".

ביקרא דאורייתא

יעקב קאפל רייניץ

ירושלים, תובכ"א.

בענין נוסח קבלת תענית

לכבוד מערכת קבוצן בית אהרן וישראל שלום רב וכט"ס

ראיתי את דבריו החשובים של הרה"ג יששכר שרייבר שליט"א בנוסח קבלת תענית גם לרבות בנוסח התידי"א אם לא אוכל או לא ארצה כשאומר מזמור לדוד ה' רועי אוכל להפסיק בטוטר"ד - והנני לציין לשו"ת קול גדול (סימן כה) למהר"ם בן חביב שדן בכיו"ב באדם שמקבל עליו תענית למחר אם אוכל ואם ארצה, ולא רמי לתולה תענית דעל מנת שאשנה פרק זה, דהתם לא יאכל עד שיקיים תנאו, וכתב להוכיח מדברי רש"י בתענית (יב). דלא מהני דכיון דכידו וברשותו הוא שילך לביתו ויאכל מיד לא הוי תענית ואין בנדרו כלום וכו' ושוב כתב לרחות שכונתו של רש"י שלא היה מקבל עליו כלל תענית ולא הכריע בדבר - ומ"מ הוסיף בקול גדול (שם) שג"ל שאם בשעה שקדם להתפלל מנחה נמלך לגמור

התענית עד הלילה מתפלל ענגו דכיון שהוא מקבל עליו לפחות ב' שעות מאתמול אף החולקים וסוכרים שצריך קבלה לתענית שעות כאן יודו משום דחשיב קבלה עכ"פ לשעות - זהו מה שנראה לי מסקנת דבריו כמ"ש וא"כ לפי"ז יצא דמאי דפליגי החיד"א והגר"נ אדלר זהו גופא מאי דמסקיל למהר"ם בן חביב - ומ"מ פשיט"ל דהו"ל קבלה לתענית שעות. וכ"ז דלא כפי מה שנראה מדברי ידידנו הרה"ג המהדיר לשר"ת קול גדול במהדורה החדשה (שם) שבקול גדול פשט דהו"ל תענית שעות ע"ש אלא שלכל הפחות הו"ל תענית שעות ויכול לומר ענגו לכו"ע, ואם הו"ל תענית גמורה שלימה מספק"ל, וכנ"ל.

עוד ראיתי להרה"ג הנ"ל (שם) שכתב לפקפק על נוסח החיד"א שמקבלים את הצום עד אחר תפילת ערבית, ומה יעשה אם יתפלל בפלג המנחה וכו', ונמצא דהוי קבלה לתענית שעות, והפסיד התענית, ונראה שיש לתקן הנוסח זה"ד ואף שיש להעיר עוד על נוסח זה שמקבל את התענית עד אחר תפילת ערבית, מה יעשה אם מתפלל ערבית כמה שעות אחר צאת הכוכבים, שלכאורה הגם שיצאו הכוכבים עדיין אינו יכול לאכול קודם שיתפלל ערבית (אא"כ יאמר מזמור לדוד, וזה מועיל גם לפני צאת הכוכבים כפי קבלתו). אולם לע"ז אי אפשר לנו לבא ולתקן את נוסחתו של החיד"א אשר גדול מרבן שמו, ומיום שהאירו ספריו קבלו הוראותיו בהרבה מקומות, ואשר ע"כ נראה שיש לנו למשכן עצמנו ליישב דבריו, ויהי לומר דא"כ שיעקר הכונה במה שכתב לקבל את התענית עד אחר תפילת ערבית זהו לצאת הכוכבים, ותפילת ערבית לאו דוקא, אלא שבדרך כלל אדם המתענה מתפלל ערבית מיד בצאת הכוכבים משום שרוצה לסעוד סעודת קבע, וזה הרי א"א קודם ערבית, ולכן נקט אחר תפילת ערבית ולשון עד אחר תפילת ערבית זהו משום שאסור לסעוד סעודת קבע קודם ערבית, וכנ"ל.

ועוד י"ל שנקט החיד"א לשון זו משום מי שמתענה בערב שבת, שמפורש בשו"ע (סימן רמט סעיף ד) שיכול לאכול אחר שהשלימו הציבור את תפילתן אף קודם ששקעה החמה אם פירש כן בשעת קבלת התענית ואף שהרמ"א (שם) חולק וסובר שאף אם לא פירש כן יכול לאכול אחר ערבית, מ"מ ממדת חסידות יש לפרש ע"ש אולם ע"ז יש לפקפק הן משום דא"כ תחזור קושית הרב הכותב שליט"א דהו"ל קבלה לתענית שעות, הן משום שהחיד"א אויל בשו"ע, והשו"ע ס"ל דאם מתנה כן אף שרשאי, לא הו"ל עכ"פ תענית אף לא ערב שבת, ואף הרמ"א החולק בערב שבת מ"מ מודה ביום רגיל דלא הו"ל תענית עיין בטושו"ע ונו"כ (שם). אולם לזה י"ל שכאשר אומר שיתענה עד אחר תפילת ערבית מכיון שקבלה זו גם יכולה להתפרש עד צאת הכוכבים לא הו"ל קבלה לתענית שעות, ורק שרשאי לעשות תענית שעות אם אכן יקדים ויתפלל ערבית מפלג המנחה. ומוכרחים לע"ד לומר כן בדעת החיד"א משום שלא מסתבר מצד אחד שע"י נוסח קבלת התענית שכתב יפקיע את כולם מתענית כדבעי לתענית שעות, ולזה יישבנו דאחר תפילת ערבית לאו דוקא אלא צאת הכוכבים וכנ"ל, אולם ג"כ לא מסתבר שאם יתפלל ערבית מבעוד יום שלא יוכל לאכול, ובפרט בערב שבת, שהרי מפורש בשו"ע (הני"ל) שאם התנה שפיר דמי לאכול אחר שיצאו מבית הכנסת, והרי אין לך תנאי יותר גדול מזה שאומר להריא עד אחר תפילת ערבית, וממילא ע"כ לומר דאם אינו מקדים להתפלל מבעו"י ומשלים תעניתו שפיר הו"ל תענית גמורה ואין שום חסרון בקבלתו, משום שיכולה קבלתו להתפרש עד אחר צאת הכוכבים, הגם שרשאי להקדים לאכול אם התפלל ערבית מבעוד יום.

ומ"מ נראה שאף שיש ליישב נוסח החיד"א וכל סדורי הספרדים שהעתיקוהו, הרוצה לתקן הלשון לעצמו (כאשר הוא מקבל על עצמו תענית) לשופרא דמילתא, ולומר כפשוטו עד צאת הכוכבים או לומר בסתם תענית, אין בכך שום קפידיא שבא לשנות איזה נוסח קבוע וכיו"ב, ועדיין יש להתיישב בכ"ז, ובאתי רק להעיר.

ואודות מה שהעיר על דברינו ידידנו הרה"ג גדעון עטייה שליט"א גבי עקירת שן דהיכי תמצי דהשן יכולה להתרפאות מאליה ולבינתיים תרקיב שיניים אחרות ועוד כיו"ב הדברים אמורים מתי שהרופא אומר כן, וכשהוא אומר כן זוהי עובדא רפואית שלא תמיד מובנת בסברא, ואם כאן לא שייך כן, אחי"נ.

בכבוד רב

אברהם דורי

מח"ס אדרת תפארת

אם הושמת החפץ הנשאל נקרא בעליו עמו

בשורת חלקת יואב [ח"ר מ"י סי' צג] נשאל במי שהשאל לחבירו נזמים והושיטה לו בשעת שאלה ונאבד וכ' לפום ריהטא ודאי חייב דהא כל שואל חייב באונסים מ"מ ישל"ד כאן לפוטרו משום שאלה בבעלים דהיינו מאחר דבשעת השאלה הושיט הנזמים להשואל ונמצא דעשה פעולה בשבילו וכל שעשה המשאל פעולה להשואל בשעת השאלה פטור השואל משום שאלה בבעלים.

ודמיה להא דאיתא בב"מ [דף צו.] אמר רבא האי מאן דבעי למישאל מידי מחבריה וליפטר נימא ליה אשקיין מים רהוי שאלה בבעלים והי"נ בזה במ"ש.

אמנם מסיק דדין זה הוא מחלוקת הראשונים דע"י שם [דף צט.] דיש אופן של שאלת בהמה על ידי ששולח ביד עבד והקשה בתוס' דהא אם עבדו מוליך הבהמה להשואל הוי שאלה בבעלים וכונתם דע"י לעיל [דף צה] דגם אם נשאל עבדו של המשאל ג"כ הוי כאילו הבעלים שאלו עצמם דיד עבד כיד רבו ותיצרו וז"ל אבל כגא בשואל את עבדו הוה ליה כשואל שתי פרות דעבדו כבהמתו דמי ע"כ, ומבואר דאף דשאל על ידי עבדו היה שאלה בבעלים לולי זה שהוי כהשאל שני כלים, ולפ"ז כל משאל שמושיט להשואל הוי שאלה בבעלים ופטור דלגבי בבעלים לא שייך לומר דהוי כשואל שני כלים דבזה הדין דשאלה בבעלים פטור.

אמנם עיי"ש בריטב"א ש"כ וז"ל עוד מצאתי מוגה בספרים באומר לו הכישה במקל שאין זה השאלה בבעלים ולא השאלה עם פרתי דהתם שאלת הפרה נעשה במשיכתה ושאלת בעלים לאו צורך שאלת פרה הוא שכך שומר לו תבא באחוריותי ע"מ שתכישנה במקל נמצא הכשתה במקל היא משיכתה כלא בעלים על ידי כן מיתחייב עצמו בשואל את עבדו הוה ליה כשואל שתי פרות דעבדו כבהמתו דמי ע"כ, וליכא פטור בעליו עמו ע"כ וא"כ דין זה הוא מחלוקת תוס' והריטב"א דלדעת הריטב"א ליכא פטור שאלה בבעלים וחייב ולהריטב"א דהוא חלק ממעשה השאלה פטור, ומספק אין מוציאין ממנו, ולענ"ד אפ"ל דאין כאן פולגתא בין הראשונים וכונת מרדכי דבכת"ג לאו שאלה בבעלים הוא רהוי שם בב"מ [דף צט] יש שני אופנים א. ששלח ביד עבדו ובזה אמרין דהוי "כאילו אמר הכישה במקל", ועוד דנו בש"ס דהכישה במקל גופה אם חייב השואל, ולפ"י יש לתמוה על תוס' בתירוצם [דהוי כשאל שני כלים] אינו עולה רק לשלח ביד עבדו אבל בהכישה במקל שהבעלים בעצמם הכישו הבהמה שילך לרשות השואל בזה צ"ע למה לא הוי שאלה בבעלים. [ועי' בשעה"מ סי' דהכישה במקל מהני דמשיכת המשאל נחשב משיכה להשואל מאחר שעושה המשאל בשליחות השואל].

ובהכרח צ"ל דכו"ע מודים דכל פעולה שנכנס במעשה השאלה גופיה ליכא חסרון דבעליו עמו דזה גופיה המעשה שאלה, ולא הקשו בתוס' אלא בהא דשלח ביד עבדו וכמ"ש"כ וז"ל ואע"פ ש"עבדו מוליכה" הווינו דיש פעולה נוספת שעבדו של המשאל הוליך הבהמה מרשות המשאל לרשות השואל ורק בזה דנו משום בעליו עמו [ותירצו דהוי כשאל שני כלים] אבל בשואל דהכישה במקל בזה מעשה השאלה גופה לא הקשו כלל.

וכן מוכח בריטב"א גופיה דבתחלה דשלח ביד עבדו הק' קושיית תוס' ותיצרו כמוש"כ דהוי כשאל שני כלים ואח"כ הקשו עוד מהא דהכישה במקל עיי"ש ונמצא דכל שעשה פעולת השאלה גופיה לכו"ע לא הוי שאלה בבעלים.

ועי' ברמ"א [סי' קע"ז סעיף מח] ד"א דאם שלח חבירו בחנם בעסקיו ונתפס חייב המשלח לפדותו דהוי כשואל וחייב באונסים עיי"ש והקשו האחרונים [ע' ר"מ ס"ס פ'] דהיינו מבואר דהשליח עושה בשליחות המשלח [המשאל] הו"ל בעליו עמו ופטור וכן הק' בנ"ת.

אמנם לפי הנ"ל מבואר בריטב"א שכל שהוא מעשה שאלה עצמה לא מיקרי בעליו עמו וחייב וה"נ דפעולת השאלה שהוא שליחו הוא אותו מעשה שאלה של השליחות לא הוי בעליו עמו וכמ"ש בריטב"א, ועי' בשורת תת"ס ח"ר מ"י סי' נ"ב ר"כ לחלק כעני"ז בין שני גופים לגוף אחר וכ' דהוא גוה"כ. וזה הוא ממש דברי הריטב"א.

צבי חיים דיישון

גבעת זאב

בענין רובו ככולו דמיקרי תפילה בציבור

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל", מ.ג.

דאיתי באחד מבתי-הכנסת בכ"ב הקובץ שלכם ובו מאמר מהרב מרגולין הן בענין אם ששה שלא התפללו. בהשלמת ארבעה שהתפללו. מיקרי תפילה בצבור, ודן שם מדוע לא נאמר בזה רובו ככולו. והנה זה רבות בשנים הראני הרב הגאון והצדיק ר' רפאל בלום מחיפה זצ"ל שהדברים מפורשים ברמב"ם פ"ח מהל' תפילה ה"ד. ש"כ שם "וכיצד היא חפלת הצבור וכו' ואפי' היו מקצתן שכבר התפללו. וכו'. ובכ"מ כ'... משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו". הרי הדברים מפורשים ברמב"ם ובכ"מ. שאכן אמרינן רובו ככולו והוי תפילה בציבור.

בתודה

ישעיהו גרינצייני

צבע מאכל לענין נטילת ידים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן ישראל אשר יצא שמו לשבח לקשר בין עמילי התורה ככל אתר ואתר, והנה רציית' להציע לפני חכמי הקוראים גידון שהוא מאוד נוגע למעשה כהנים.

שאלה: ההולך בדרך ואין לו אלא בקבוקים עם סירופ (פטל) מוכן או משקה קל מהו להשתמש בהם לנטילת ידים.

תנן בתנתי"ך פ"ק דידים מ"ג דנשתנו מראיהן של המים פסולין לנטילה, וכ"ה בשו"ע ריש סי' ק"ס. אכן עיי"ש בטע' י"ב ברמ"א דבשעת הדחק מותר ליטול ידים בשכר או במי רבש המבושלין דעיקרן מים, וקשה דהרי נשתנה בזה מראיהן של המים, וכבר עמד ע"ז המג"א שם וביאר דכיון דבשתי לעילויי לא מפסלו בהכי. ועיי"ש במ"ב ס"ק ס"ה דמהגר"א משמע דלית ליה סברא זו. אולם בגידון דידן נראה דאף המג"א מודה דהמים נפטלים כשינוי מראה. דיעויין במ"ב שם ס"ק ס"ג דידן לבן דעשה אותו אדום ע"י צבע לכו"ע פסול, ומשמע להדיא דאין זה תלוי במג"א וגר"א הנ"ל. והא דידן שנעשה אדום ע"י צבע לא חשיב נשתנה למעלותא, והרי בודאי נותנים הצבע כדי שנראה יותר טוב, צריך לחלק דבעינן דוקא מעליותא בעיקר חשיבות המשקה וטעמו, כמו מים שנתבשלו עם דבש או שעורין, ולכן אף דעיי"ו נשתנה מראיהן, היינו צורת המשקה הזה כפי השבח שלו ואין זה שינוי מראה. אבל כשכל המעליותא רק במראה ובצבע של המשקה אבל בגוף המשקה אין שום שבח לא חשיב נשתנה למעליותא, דאין שבחו של המשקה גורם לשינוי מראיו, והוא ברור. ולפי"ז בגידון דידן בסירופ (פטל) או במשקה קל וכן במשקים מוגזים שאין להם מראה מים, הרי צבע המאכל דבר נפרד הוא, ואין שינוי המראה תוצאת החומרים המשביחים את גוף המים, ואע"ג דע"י הצבע מאכל נשתנה עכ"פ מראיהו וצבעו למעליותא שנראה כאמית', מ"מ דומה זה לידן לבן שעשאו אדום, ולכן בודאי פסולים לנט"י.

אולם משקים של "קולה" הגם דאין מראיהם כמראה מים, מ"מ אין השינוי מראה מכח צבע מאכל בעלמא אלא ע"י "קרמל", היינו צורה מסויימת של סוכר, וצריך לדעת בזה אם נתינתו רק משום צבעו, או דמוסיף גם בטעם, ואם ע"י הקרמל משתנה לשבח אף טעמו של ה"קולה" לכא' כשר לנטילה בשעת הרחק, לפי הרמ"א והמג"א דמכשירים מי דבש בשעת הדחק. וכה"ג צריך לדעת המציאות במשקה בטעם תפוחים, דאף בהם יש כאלו צבע מאכל רק קרמל.

ואם ערכו במים רק קצת סירופ (פטל) ולא נשתנה מראיהם אלא מעט, וכגון בסירופ בטעם לימון, נראה דכל זמן שאינו משונה ממים יותר מיין לבן מוכח דעדיין בכלל מראה מים הוא, דהרי להדיא במדרכי ונפסק ברמ"א שם סע' י"ב, דאף להשיטות דיש לפסול יין לנטילה משום שינוי מראה, מ"מ יין לבן כשר לנטילה, וע"כ דבכה"ג עדיין בכלל מראה מים הוא.

אפרים נתן רוטשילד

כולל פוניבו, בני ברק

כמה הערות בהלכות נטילת ידיים למעורה

א. לכאורה מי שנטל ידיו ונגבן ושוב נתרטבו ידיו טרם שבידך המוציא א"צ לנגבן שוב, ואף דקיי"ל בשו"ע סי' קנ"ח סי"ב שצריך לנגבן היטב קודם שיבצע שהאוכל בלי ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא, ומקורו בסוטה ד' ב' וברש"י שם דרבר מאוס הוא וחשוב כטמא. - אכתי לא אהני טעם זה אלא לגרום שהנטילה עצמה עדיין לא גמרה את הטהרה עד שינגב ולכן כתב הרמ"א שם בס"א שיכול לברך הברכה קודם הניגוב שגם הניגוב מן המצוה ומקרי עובר לעשייתן אבל לאחר שכבר ניגב ונגמר הטהרה שוב לא איכפת לן כמה שידיו רטובות וזה מוכח מהדין המבואר בס"י"ג שם ומקורו בתוספתא שהמטביל ידיו יכול לאכול בלי ניגוב וחזו"ן מזה והניגוב הוא דין בגמרה הטהרה ולכן טבילה שגורמת טהרה גמורה או כבר נגמרה הטהרה קודם הניגוב ושוב א"צ לנגב, ולכן נמי באמצע הסעודה א"צ להקפיד שלא יהיו ידיו רטובות.

ובשצריך לנגב היינו שלא יהיו על ידיו מים בשיעור של משקה טופח אבל בפחות מזה אינו כלום וזה מבואר בדוכתי טובא שפחות מזה לא מיקרי משקה לקבלת טומאה ולש"ד, ועוד דכאן הרי לא ירטיב הפת כשאינו טופח וממילא אין ע"ז קפידא.

ב. בבאר היטב סי' קס"ב א' כתב "וצריך להזהיר להמון עם ששופכים המים מהצר וראשי האצבעות נשארו בלא נטילה", ע"כ. וכיו"ב במ"ב שם ס"ק ט' שכתב ולא כהמון עם ששופכין רק על צידי ידיהם ואינם משגיחים שיבואו המים גם על ראשי האצבעות וכל היד סביב, ע"כ.

ובאמת שכל הקפידא היא רק שבצורה שמחזיק את ידו בשעת הנטילה או צריך ליתן מים על כל השטח שמלמעלה שיש חתתיו יד אבל מה שאין המים מגיעים ע"כ אל מתחת ידו לא איכפת לן בזה כיון דמיקרי דרך נטילה ככה"ג, וזה מבואר להדיא במתני' ידים פ"ב מ"ג ונפסק בשו"ע סי' קס"ב ס"ה דתנן שם נוטלין ד' וה' זה בצד זה או זה ע"ג זה ובלבד שירפו שיבואו בהם המים ע"כ, והרי גם אם ירפו אין מוכרח שיבואו שם מים ע"י הנטילה מלמעלה ומ"מ עלתה להם נטילה, וכש"כ בידי של עצמו שאין לחוש מה שכגון אצבע א' שוכבת על חברתה כיון דדרך נטילה בכך אבל צריך שלא יהדק אצבעותיו זו בזו אלא ברפיון וכמתני' הנ"ל גבי מניח ידו בצד ידו של חברו שע"כ שייך שיבואו שם מים ורק ע"כ חשיב דרך נטילה.

ומיהו גם במקום שצריך שישפך שם מים א"צ שהשפיכה תהא להדיא על מקום זה אלא דסגי כמה שהמים באים לשם מכח השפיכה דלא גרע מאריתא דדלאי בחולין ק"ו א' ונפסק בשו"ע סי' קנ"ט ס"ז שאם הדולה שופך מהרלי לצניור וזה נותן ידיו סמוך למקום השפיכה והמים מקלחין מכח השפיכה לתוך ידיו שפיר דמי.

ובאמת דכששופך המים על היד א"צ לדמות את זה לאריתא דדלאי, דמה דמהני בזה אף שלא שפך מהכלי ממש על מקום זה וזה כיון דכך הוא דרך נטילה ששופך על מקצת היד בשפע והמים הולכים על שאר היד ונפ"מ דמהני גם בגונא שהחזיק ידו בשעת נטילה כלפי מעלה והתחיל לשפוך מתחת לראשי אצבעותיו ואח"כ הטה את ידו כלפי מטה כדי שהמים שנשפכו יבואו גם שם דיועיל אף שלא מכח השפיכה באו שם כיון דהי' כאן שפיכה על היד ובשעת נטילה עיקם ידו שיבואו המים גם שם חשיב דרך נטילה ומהני.

וכן מוכח ממה דתנן (והוכרנו לעיל) נוטלין ד' וה' זה בצד זה וכו' ומשמע אף שהאחרון אינו סמוך למקום השפיכה מיקרי דבאו עליו המים מכח כלי, ומהטעם דכיון דנוגעים זה בזה חשיבי כיד אחת וממילא מיקרי דהי' נטילה על היד ואז מהני בכל ענין וע"ד שנתבאר.

ושמפתי מהגר"ד לנדא שליט"א להעיר דלהראשונים דפסקו דחויב נטילה הוא רק עד סוף קשרי האצבעות א"כ אם שופך מי הנטילה רק למעלה ממקום זה סמוך לקנה כענין שירדו המים למטה במקום האצבעות או רומה דבר זה לאריתא דדלאי ששופך סמוך ליד ומהני רק היכא דהמים מקלחין מכח השפיכה כיון דלשיטה זו לא שפך מים במקום נטילה דנאמר דינהי בכל ענין משום דדרך נטילה בכך. אבל באמת נ"ל דגם לשיטה זו מיקרי דרך נטילה כששופך במקום הזה כיון דראוי הוא לנט"י למי שבא לאכול תורמה וכמבואר בחולין ק"ו ב', ודו"ק.

ג. בשו"ע סי' קנ"ח ס"י כתב אעפ"י ששיעורם כרביעית יוסיף ליטול בשפע דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא, והוא גמי בשבת ס"ב ב'. ולכאורה נראה דכ"ז שייך דוקא במים ראשונים שנוטל על ידיו אבל אם בפעם הראשונה שפך מעט וכשנוטל מים שניים לטהר את הראשונים שופך בשפע אינו בכלל ברכה זו כיון דאין אלו מי נטילה אלא לטהר את מים הראשונים, ועי' ברש"י שם. וממילא כיון שכבר נוטל בשפע מים ראשונים היה ודאי יש כאן רביעית ויותר ושוב מן הדין א"צ יותר מים שניים כמבואר בפוסקים שכן הוא הדין לרוב השיטות.

ד. כבר הובא בשער הציון סי' קס"ב אות מ"א דאין להקפיד שיהי' אוזן הכלי נגוב קודם נטילה כיון דמה שנוגע במים שלא בשעת נטילה חשבינן להו כמים טהורים כמבואר בס"י ק"ס סי"א והוא משנה בידיים פ"א מ"ה רתנן שם המים שהנתחתם וכו' וכשהוא מדיח את ידיו בהן [כדי לטות בהן את הגלוסקין] כשרים.

ולכאורה יש להעיר מהא דתניא בתוספתא הובא בר"ש פ"ב מ"ג ד"ה ובלבד, דנוטלין ארבעה וחמשה זה בצד זה ואינו חושש משום ד' דברים משום שמא נטמאו משום שמא נעשה בהן מלאכה משום וכו'. ומשמע דדוקא משום שנוגעים זה בזה חשיבי כיד אחת ולכן אינו חושש [וכדחנן שם מ"ג נוטלין ד' ה' זה בצד זה או זה ע"ג זה ובלבד שירפו שיבואו בהם המים, אלמא מיירי דנוגעין זה בזה] אבל אם אין נוגעים הידים זו בזו חושש משום טומאה אף דטומאה זו אירע ע"י מגע של אדם אחר טרם שהגיעו על ידיו שלו בתורת נטילה, וא"כ הרי בכה"ג לא דיינינן להו כמים טמאים כלפי חברו. וכעין דיוק זה מהך תוספתא יש בביאור הגר"א סי' ק"ס סעיף י"א אמש"כ הרמ"א שם אבל אסור עיי"ש.

ונראה לומר דהכא שאני כיון שיד האחר מונחת בין כלי המים לידו של זה והמים עוברים בשפיכתן לידו של זה ררך ידו של האחר זה מצרף הכל, והיינו דמוכרחים אנו לראות בזה את מגע ידו של האחר וממילא על כרחך אנו צריכים לקבוע שהמים טמאים.

ומעתה בכה"ג אף אם אדם האחר לא נוטל ידיו עתה אלא סתם הושיט ידו בתוך שפיכת המים כשהם נשפכים מהכלי על ידו של חברו יועיל לקבוע טומאה על המים כלפי הנוטל ידיו שמתחתיו ומן הטעם המבואר, ותהי' הנטילה פסולה.

ודע דמה שאין להקפיד שהכלי יהי' נגוב זה קודם הנטילה אבל באמצע הנטילה שפיר יכול להביא קילקול כגון אם נטל פחות מרביעית שאז מן הדין צריך ליטול מים שניים ואם נוטל לסירוגין או הרי לאחר שנטל רק פ"א לידו אחת ואח"כ מחזיק בידו זו באוזן הכלי עבר מים טמאים שמחמת נטילה לכלי ולבסוף כשיחזיק שוב במקום הזה באוזן הכלי כשירצה ליטול נטילה שניה לידו השניה [שנוטל לסירוגין] יבואו מים אלו שבאוזן הכלי לידו ויטמאוהו וכמבואר בשו"ע סי' קס"ב ס"ח, ולא יועיל עוד גם מים שניים אחרים לטהר אותן כיון דכבר יצאו מים אלו פ"א מידו אין להם טהרה עוד וכמתני' פ"ב מ"ב גבי נמצא על ידו קיסם או צרור [שיצאו המים הראשונים על הקיסם ושוב אינן יכולין ליטרה], וע"כ אין ליטול מים ראשונים ושניים לסירוגין אלא בזה אחר זה על כל יד וכן מבואר באחרונים, או שנוטל רביעית שאז א"צ מים שניים לרוב השיטות ובלא"ה כתבו האחרונים דיש לנהוג ליטול רביעית על כל יד שאל"כ צריך ליותר בהרבה דינים.

גם יש להוסיף היכא דנטל פחות מרביעית שאז צריך מים שניים דודאי משמע דל"מ מה שינגב ידיו תחלה ואח"כ יטול מים שניים דכל תורת מים שניים הוא דוקא כשהם נשפכים על מים הראשונים וא"כ צריך ליהרר שלא יתנגב באיזה מקום ביד שלא יהיו המים טופחים שם מיהא, דא"כ כבר ל"ש שם תורת מים שניים וע"ד שנתבאר.

ה. ובנטל ידו ואח"כ מצא חציצה והסיר החציצה ועדיין ידו רטובה מהנטילה הנה כיון שכבר כלתה לה הנטילה או ודאי לא יועיל מה שעתה ינענע ידו שע"כ יבואו המים שסביבות מקום החציצה למקום החציצה דאין זה נטילה מכח כלל ולכן צריך ליטול שוב, אבל אם מתחלה הי' נטילה של רביעית או לכאור' לא יצטרך לנגב ידו מתחלה כולם נוטל שנית דאף דלתי' א' במג"א סי' קס"ב ס"ק ט' גם מי רביעית יכולים לקבל טומאה כגון ע"י מגע ביד האחרת שלא נטלה עדיין [ורק טומאה מחמת היר ששפך עליה לטהרה ע"ז מהני מה שהמים הם רביעית שאינן נטמאין כיון שיש להם כח לטהר עתה ומטהרים את היד עתה או אינם נטמאים ע"י מגע זה גופא-] מ"מ כאן אין לחוש דמה שיבואו עתה המים למקום שהי' חציצה בתחילה מיקרי כמו דהמים נמצאים עתה על היד שלא בשעת נטילה שהי' במקום החציצה הרי טרם נטל שם את ידו כלל והו"ל מקום זה כאדם שבאו על ידו מים שלא בשעת נטילה שכבר הזכרנו לעיל

שלא דנים אותם כמים טמאים וא"כ אינו מגרע כלום, ורק אם עד"מ היתה חציצה באצבעו מבפנים סמוך לקשרי האצבעות והסיר החציצה וכיפף את אצבעו שע"כ מים שנשארו עוד על מקום שנטל כדין נגעו עתה באותו מקום שטרם נטהר מחמת שהי' עליו חציצה בתחילה - אז הו"ל כנגע בידו האחרת שהועיל לטמא את המים לתי' הא' במג"א הנ"ל. וכן אם לא נטל מתחלה רביעית ונטל רק מים ראשונים דאז בלא"ה לעולם צריך לנגב ידו תחלה וכשו"ע סי' קס"ב ס"ט דכיון שיצאו המים דגע א' על החציצה שוב אינן נטהרין עוד במים שניים.

ו. במ"ב סי' קנ"ח ס"ק כ' הביא גבי דבר שטיבולו במשקה דצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת. אמנם לכאור' ודאי אין להקפיד על חציצה בזה שהרי התוס' חולין ק"ו ב' ד"ה לכל הקשו אמה דאמר שם דדבר שחוצץ בטבילה חוצץ בנט"י לחולין מהא דתניא בתוספתא דבחולין אין חוצצין ותיירצו דהכא איירי באכילה והתם בנגיעה ואיירי אף בחולין שנעשו על טהרת תרומה דלא החמירו, ובביאור הגר"א סי' קס"א ס"א כתב שכ"ה דעת הר"ש והרשב"א בח"ה וסה"ת וש"פ. ומעתה הרי ע"כ הגדר מה דאכילה חמור, הוא דגבי אכילה מחמירים לחשוב ולדון כאילו היה הפת תרומה ואז ה"י החציצה מעכבת, אבל גבי דבר שטיבולו במשקה הרי אין דנים לפרי כאילו ה"י תרומה שא"כ גם אם אינו רטוב יהא טעון נטילה והרי הנוטל ידיו לפירות הר"ז מגסי הרוח וע"כ גדר אחר הוא שתקנו חכמים לזיהר כאן כדין טומאה וטהרה של חולין - הבא ע"י טומאת ידים וכדי שלא תשתכח דיני הטומאה או מטעם אחר, וא"כ כיון שבאמת אין כלל טומאה גבי חולין כשנטל ידיו אף אם ה"י חציצה ואפי' בחולין שנעשו על טהרת תרומה וכנ"ל א"כ שוב אין לחוש לכלום ולא שייך כלל שיהא איזה חומרא כשלא לאכול אלא באוכל פת שגזרו להחשיב אז כאילו הוא תרומה שבו גזרו דין חציצה בטהרת הידים. ודו"ק.

אריה יוסף זולטי

בני-ברק

הערה בענין ניטל

בגליון הקודם העיר הרה"ג ר' יעקב שמש בענין ניטל.

והנה אמת נכון הדבר, וכמו שהביא מגמרא ערוכה בסנהדרין מג. בחסרונות הש"ס שאותו האיש נתלה בערב פסח, ולא ביום אידם שאנו נוהגים בו מנהג הניטל.

אכן מה שכתב כי השם "ניטל" הוא משום שכיום זה נולד, וישראל קדושים לא רצו להזכירו לטוב, ולכן קי"ח במשמעות ההפוכה "ניטל", היינו ניטל מן העולם. הנה באגודה ריש מס' ע"ז הביא לגבי חגאות הגויים - "ניתל", ומשמע מדבריו שהשם "ניטל" נגזר מכך שנתלה אותו האיש, וכן העיר שם בהגהות וביאורים הגה"ח רבי אלעזר בריזל שליט"א, ומוסיף שיתכן שקראוהו "ניטל" מפני העכו"ם.

יצחק יהושע שור

מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

א. בספר מעון הברכה עמ"ס ברכות של אאמו"ר שליט"א ברף מ. כתב שאע"פ שאם כיון שהכל על כל דבר יצא מ"מ אם תוך כדי דיבור נזכר יסיים בברכה המבוררת ולא חשיב הפסק וכמו שמצינו במשנ"ב בסי' קי"ח שכתב שאע"פ שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשיית יצא מ"מ אם תוך כדי דיבור נזכר יסיים המלך המשפט, ולענין יש להעיר דיש לחלק דאפשר דוקא לענין מלך אוהב צדקה ומשפט שיש דס"ל שאם הזכיר כך בעשיית אינו יוצא אמרינן שאף דלא קי"ל הכי מ"מ כל שהוא בתוך כדי דיבור לא חשיב הפסק משא"כ לענין ברכת שהכל אין שום חולק שסובר שלא יצא בברכת שהכל וא"כ אפשר דחשיב הפסק.

ב. בספר הנ"ל ברף י: כתב שיש לעי' באופן ששכת יעלה ויבוא בתפילה ברי"ח שצריך לחזור ולהתפלל שוב האם אסור לו לאכול כ"ז שלא התפלל שוב כאדם שלא התפלל כלל שאסור לו לטעום כלל

כ"ז שלא התפלל משום לא תאכלו על הרם ולענ"ד יש להעיר דבשו"ע בסי' ק"ח סעיף י"א כתב השוכח יעלה ויבוא בתפילת מנחה בר"ח יתפלל ערבית שחיים ובתורת נדבה ובמשנ"ב שם כתב הטעם בזה"ל מפני שאינו מרויח כלום בתפילה זו שהרי יעלה ויבוא לא יאמר עכשיו שכבר עבר ר"ח ותפילת שמו"ע כבר התפלל עכ"ל, ומבואר שאדם השוכח יעלה ויבוא בתפילת ר"ח לא חשיב כאילו עדיין לא התפלל דא"כ מדוע מתפלל בתורת נדבה הא היה לו להתפלל בתורת חובה כמו אדם ששכח להתפלל תפילת מנחה שמתפלל ערבית פעמים בתורת חובה וע"כ דחשיב שהתפלל אלא שרבנן הצריכו שיחזור שוב יתפלל וא"כ מותר לו לאכול לפני שהתפלל שוב.

יהודה לייב בהג"ר יחיאל מיכל שטרן

הערות שונות

כבוד קובץ בית אהרן וישראל, ראיתי בקובץ צ"ד שהעיר הר"י טוביה שולזינגר כמה הערות בטו"ט, והנני להעיר עליהם.

א. הקשה דבגמרא ברכות מבואר דקרא דוברך את לחמך קאי על ברכה ראשונה, דאימתי קרוי לחם - קודם שיאכלנו, ובגמרא חולין איתא דאכל חצי כזית חלב והקיאו וחזר ואכלו חייב, הרי דגם לאחר האכילה שם חלב עליו, וי"ל דזה פשוט דאחר שאכל הלחם והוא בתוך מעיו ודאי דלא מיקרי לחם, אלא דאם הקיאו אז אפ"ל דשם לחם עליו, אבל לא בתוך מעיו.

ב. עוד הקשה אמאי אמר ר' אליעזר משבח אני את העצלנים דכתיב ושמחת אתה וביתך, והא לר"א שמחת יו"ט רשות, ולק"מ, דודאי גם לר"א אם אינו עוסק בתורה חייב בשמחת יו"ט, דהא טעמא דר"א הוא דכתיב עצרת לה' אלוקיך, וכתיב עצרת תהיה לכם, ודרש ר' אליעזר או כולו לה' או כולו לכם, וא"כ מי שאינו מקיים כולו לה' עליו לקיים כולו לכם.

ג. עוד הקשה דבתו"כ מבואר דקרקעית היס לא מיקרי ארץ, וברש"י על הפסוק נטית ימינך תבלעמו ארץ כתב, מכאן שזכו לקבורה, והיינו דנקברו בקרקע היס, וקראתו התורה ארץ, ולא הבנתי קושיתו דהא מבואר בגמרא (פסחים קיח, ב) שהיס פלט המצרים ליבשה ונקברו שם ולא בקרקעית היס, וכן כתב הרשב"ם (שם) פלוט אותן ליבשה, וניתנו לקבורה שם בזכות שאמרו כי ה' נלחם להם במצרים, והיינו דכתיב נטית ימינך תבלעמו ארץ, עכ"ל.

א. לוי

ביתר-עילית

תיקוני סופרים

תיקון בבעל הטורים פר' שמיני

בבעה"ט פ' שמיני יא כז "הנגע בנבלתם יטמא בגימ' זה הנוגע אפילו "בכעדרשה" והוא פלא, והנכון שיש כאן טעות וצ"ל "בכזית" והחשבון עולה בגמ' תשי"ב, דוק ותשכח.
ובפסוק כ"ט שם כ' בבעה"ט "השוּרץ בגימ' כשעורה ששעורו "כשעורה" והדבר פלא, שהרי שעורו של שרץ בכעדרשה וצע"ג, ואולי צ"ל "כשעורה" היינו כשיעור תולדתה יהיו כעדרשה.
יחיאל זילברברג - ירושלים

ניקוד שאתה בנרכת מורים ונורה לך

כבוד מערכת הקובץ הנכבד.
הנה בפסוק יש התיבה הזאת רק פ"א והוא בשופטים (ו' י"ז) ושם נאמר בקמץ, וכ"כ הא"ר (סי' קנ"א סק"א וסי' קפ"ו סק"א) שצ"ל בקמ"ץ, וכ"כ המ"ב (שם סק"ב) לגבי ברהמ"ז.
אבל החיד"א כ' בברכ"י (סי' קכ"ז שיו"ב ב') שצ"ל בסגור"ל, אף שבכתוב נקרא לטעם ורמז נסתר וכו' מ"מ לא יחויב לומר כן, וכמו שפ"י המפרשים שם דהוי כמו "שאתה בסגול. וכן פרש"י בחומש (בראשית ו' ג' בד"ה בשגם), משמע דהעיקר הוא לומר כן, וסיים החיד"א שם דכן מנהג כל העולם. והביאו הנה"ח (סי' קכ"ז סק"ז), וכ"מ מהפרמ"ג (סי' קכ"א א"א ב') שצ"ל בסגור"ל, ובמנחת שי (שם) כ' דבספרים ישנים מ"כ בסגור"ל, וכן מנוקד בכל סידורי עדות המזרח וכן המנהג אצל כל הספרדים וכמעט אצל כל החסידים. ולכן צריך לבקש מכל המדפיסים (ובעיקר סידורי נוסח ספרד המיועדים לחסידים). שינקדו את התיבה בסגול.

כבוד רב
הרב מ. כהנא - ירושלים

על הביטוי "עצת אחיתופל"

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל"
פעמים אני קורא בכתבי עת שונים את הביטוי: 'עצת אחיתופל' כשהכוונה היא לעצות שאינן טובות. ופליאה היא בעיני שהרי הכתוב (שמואל ב' ט"ז-כ"ג) אומר: 'ועצת אחיתופל וכו' כאשר יאאל (איש - קרי ולא כתיב) בדבר וכו' ורבותינו אמרו שדבריו התאימו לאורים ותומים.
וכן אדונינו דהע"ה כששמע (שם טו-לא) שאחיתופל בקושרים התפלל: סכל נא וכו'. ומרוב חששו בעצתו שלחו את חושי הארכי לפתות את אבשלום ולסכל עצתו.
ואחיתופל עצמו כשראה שלא נעשתה עצתו מיד המית עצמו אע"פ שעדיין המרידה היתה בעיצומה. (שם יז-כג).
בדרך האפשר וקצת בדוחק אפשר להסביר כונת הכותבים הנ"ל לעצתו האחרונה: שאמנם היו טובות למי שנתנן לו (אבשלום) אך היו נגד רצון ד' ונגד משחו.
בתקוה להבהרת הענין.

דוד שמרגל
גבעת-זאב

