

ב"ה
שנה ל
גליון ג (קעז)
שבט - אדר תשע"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

עמוד

- ה רבי בנימין הכהן זלה"ה
אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה
(תי"א - ת"צ)
בעל "גבול בנימין" וש"א"ס
- כה רבי עזרא צורף זצ"ל
רב"ד סערדאהעלי
(תקס"ה - תר"מ)
בעל "טופסי גיטין" ו"זכרון טוב"
- כט רבי ישעי' נייזאטץ זצ"ל
אבד"ק העלישטאבע
(תר"ב - תרע"ו)

גנוזות

הערות על משניות
סדר זרעים (א)

תשובה בענין יאוש בחוב

תשובה בענין שחיטת נשים וספק
נקובת הוושט ועוד

חידושי תורה

- לה הגאון הרב חיים ברוך וואלפין
ראש ישיבת קארלין סטאלין
ניו יארק
- מא הרב אברהם בורנשטיין
רב ביהמ"ד רדומסק, ב"ב
- מד הרב יעקב וואלפין
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין
ניו יארק
- מח הרב פינחס סגל
קארלין סטאלין, ירושת"ו
ר"כ "עטרת שלמה" כלל חסידי
- נג שמעון קירשנבוים
ישיבת סטאלין קארלין
מודיעין עילית

בענין ברכות קריאת המגילה

בענין גגות וחצרות רשות אחת הן

נשים ועבדים במקרא מגילה

בענין בן כרך ופרוז ומוקף בן יומו

ביאור סוגיית "מוליאר הגרוף" בשבת

בירורי הלכה

- נט הרב משה סופר
רב ור"מ קהלת יעקב פאפא
מח"ס "שמן המאור" ועוד
- סא הרב יוחנן שבדרון
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו
מח"ס "אסוקי שמעתתא"

בדין מזווה שאולה

בענין פטור המעשר בשביעית והמסתעף
לענין פירות נכרים (ג)

פרטי דינים במצות מתנות לאביונים	הרב ישעיה נתן מלצר, ירושת"ו מח"ס "בטיב קידושין", "דבר משנה", "תגל ערבה"	צ
בענין מחילה במשלוח מנות	הרב משה אורי מרק בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	ק
קביעות ישם בן כרך ובן עיר במצוות ימי הפורים	הרב ישראל וינמן מו"צ "חניכי ישיבות", ר"מ ישיבת הר"ן י-ם מרו"כ 'נזר מרדכי', מח"ס 'משנת ישראל'	קיח
למסור אדם המבוקש לשלטון כדי שלא להנזק מחמתו	הרב דוד בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	קכד
בענין קדושת שביעית בשיחי הבשמים הנטועים ברחוב העיר	הרב צבי שוב ירושת"ו	קמ

הערות

קמט

בענין שימוש במגבונים בשבת - הרב עקיבא דרשוביץ, ירושת"ו / תגובה בענין הפטורת קדושים - הרב אהרן הלוי אלבוים / בענין שיחת תלמוד - שגרת לשון חכמים - הרב דויד יצחקי, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב שמואל דוד טויב / בענין הנ"ל - הרב אהוד לב, בני ברק / בענין אופן סיבוב דרך ימין בכל פינות שאתה פונה - הרב יוחנן רוזנטל, קרלין סטולין, גבעת זאב ת"ו / בענין הצעקה בתפילה - הרב ישראל גירש, תל אביב / בענין אם מותר לכתחילה לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו בשבת - הרב משה חיים ברש"ז שמעיה, קרלין סטולין, עיה"ק טבריה ת"ו / בביאור דין מחיצה המתרת - נפתלי צבי גולדהבר, מתיבתא תפארת יוחנן - סטאלין קארלין, ברוקלין ניו יארק.

גנוזות

רבי בנימין הכהן ויטאלי זלה"ה (הרב"ך)

ותלמידיו

תולדותיו הבאנו בגליון קע"ו, כסלו-טבת תשע"ה, והוזכר שם בשם הר"ח ניפי זלה"ה שהעיד שיש לרב"ך ספר "גשמי ברכה" שו"ת על סדר ד' טורים.

יש לציין שבשנת תשל"ל יצא לאור ע"י מכון "יד הרב ניסים" ובהקדמה שם נראה כי שו"ת זה הוא הספר "גשמי ברכה" שהזכיר הר"ח ניפי זלה"ה.

עוד מובא שם, כי הרב"ך הדפיס ספר נוסף שלא הזכרנו, והוא ספר מנהגים של בני קהילתו "זה ספר שפר התיקונים" וכו'. וצילום השער הובא שם בעמ' טו.

על גדולתו של הרב"ך נוכל ללמוד ממעשה שהובא בהקדמת השו"ת הנז', והוא כי בסוף ימיו תקפוהו מחלות ומכאובים, ושלה לרמח"ל שהיה תלמיד ר' ישעיהו באסאן, שהיה תלמיד הרב"ך, שיאמר לו מדוע מונעים אותו משמים לברך את ישראל בברכת כהנים וכו', למען אדע מה לעשות אם חפץ בי ה' וכו', ואם יש בי עון מה תיקונו. והשיב לו הרמח"ל על פי המגיד "רק על חטא הדור ולתיקונו המה".

התודה להרב אברהם בטאט שהפנה את תשומת לבנו לפרטים אלו.

בגליון זה אנו מדפיסים את ההערות שרשמום תלמידי הרב"ך בבית מדרשו על משניות (קראקא ת"ג) סדר זרעים מתוך סט המשניות שהדפסנו בגליונות קע"א, קע"ג, קע"ה וקע"ו, את הערות הרב"ך בכתב ידו ומכתב תלמידיו על סדר קדשים וטהרות.

בראש הכרך שלפנינו רשום שם אברהם יוסף פונטאנילה, ולא מצאנו את שמו בספרי כותבי קורות הדורות. אך אנו מוצאים חכמים אחרים ממשפחת פונטאנילה בריגיו.

הערות על משניות סדר זרעים

מסכת ברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית

מסכת ברכות

ברכות פ"ד מ"א תו"ט סד"ה תפלת המנחה עד הערב וכו' ומצאתי בפי החומש להרמב"ן בפ' בא בפסוק בין הערבים שהביא שם פסוקים שכתב בהם מנחת בוקר מנחת ערב וכתב שמנחת לשון מנוחת השמש והשקט אורו הגדול כדמתרגמינן למנח יומא והן מנחה גדולה ומנחה קטנה שהזכירו חכמים עכ"ל*. נ"ב עיין ת' אמונת שמואל סי' ב'.

שם תי"ט סד"ה ר' יהודה אומר עד ז' שעות וכו' אבל בשל שחר ס"ל כוונתה דבבחירתא (ר"ל בעדיות) תנן כוונתה ובשל מנחה נמי קי"ל דעבד כמר עבד וכו'. נ"ב עיין תשו' הרמ"ע סי' כ"ב.

שם מ"ב רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה* וכו'. נ"ב ש"ס הני י"ח כנגד מי א"ר הלל כנגד י"ח אזכרו' שאמר דוד בהבו לה' בני אלים רב יוסף אמר כנגד י"ח אזכרות שבק"ש ריב"ל אמ' כנגד י"ח חוליות שבשדרה.

שם מ"ד רע"ב ד"ה ככל פרשת העבור וכו' ואין הלכה כר' יהושע אלא התפלה שמתפללים במקום סכנה היא צרכי עמך* מרובים וכו'. נ"ב צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יר"מ ה' אלקינו שתתן לכל א' וא' כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה בא"י שומע תפלה.

שם מ"ו רע"ב ד"ה באסדא וכו' עצים הרבה קשורים ומהודקים יחד ומשימים אותן בנהר ובני אדם הולכין עליהם ובל' מקרא קרויין רפסודות*. נ"ב ועיין בפ' הר"ב רפ"ג דזבים שנק' ג"כ דוברות שנ' ואני אשיתם דוברות בים מלכים א' ה' ולפירושו בר"פ י"ב דנגעים משמע שנק' ג"כ אכסדיא וע"ש.

שם פ"ה מ"ד תוי"ט סד"ה ואם הבטחתו וכו' וכן בירושלמי פ"ב דפאה הלכה ו' ר' זעירא בשם שמואל אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספתות אלא מן הנמ*. נ"ב עיין בע"ה.

שם פ"ו מ"ב על כולם* אם אמר שהכל נהיה יצא. נ"ב איתמר רב הונא אמר חוץ מן הפת ומן היין ור' יוחנן אמר אפי' פת ויין ופסק הר"ף הלכתא כר"י וכ"כ התוס'.

שם מ"א רע"ב ד"ה בורא מיני דשאים וכו' ורבי יהודה בעי היכר ברכה* לכל מין ומין ואין הלכה כר' יהודה. נ"ב מ"ט דר"י אמר קרא ברוך ה' יום כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו פי' בשבת מעין שבת בי"ט מעין י"ט ה"נ כל מין ומין תן לו מעין ברכותיו פי' דבעי היכר ברכה לכל מין ומין. ש"ס.

שם מ"ג רע"ב ד"ה מין קללה נובלות* וגובאי ע"י קללה הן באים ואין הלכה כר' יהודה. נ"ב וז"ל רש"י חומץ ונובלות וגובאי ע"י קללה הן באין ורמב"ם פי' מין קללה הארבה והפירות שנפלו קודם בישולן, וכתב במ"ן[?] משמע דחומץ לא קרי ליה מין קללה.

שם תוי"ט ד"ה רי"א כל שהוא מין וכו' י"מ לומר דלא קאי אלא אחומץ ונובלות בלבד שהיו טובים מתחילה ונפסדו* אבל בגובאי וכו'. נ"ב נר' שפי' זה קאי על דמסקינן בגמ' דגובאי שבכאן הם בושלי כמרא פירש"י תמרים שבשלם ושרפם החום ויבשו. מהרב"ך נר"ו.

שם מ"ה רע"ב ד"ה מעשה קדרה וכו' ואית דמפרשי פרפרת דמתני' פת הצנומה* בקערה שאין בה מראה לחם וכו'. נ"ב וכתב על זה הר"י ואין זה מתקבל דמה ענין הוא לומר שפת צנומה היו אוכלים אחר הסעודה ואפשר שהיו אוכלים אותו ע"י דבש או שאר דברים מתוקים ע"כ.

שם מ"ו רע"ב ד"ה כל א' מברך לעצמו שלא היה להם קבע סעודה כלא הסכה* ומיהו וכו'. נ"ב ולרש"י אפי' נתכוון שומע ומשמיע אין יוצא בכרכת המוציא של חברו שצריך שיהיו קבועים יחד ולפי' ר"ה אינו כן הרא"ש.

שם מ"ז תוי"ט ד"ה שהפת מפלה לו וכו' וכ"כ הרמב"ם כל' שלילה דברי זאת המשנה אינה אלא* וכו'. נ"ב בשומרי גנות שהיו אוכלים הפירות בתכלית מתוקם ובשביל כך עושים מאכל מליח כדי לחתוך הליחות המתדבקות הנקבצות באצטומכא וכו' ומפני זה תהיה הפת במקום זה מפלה והמליח עיקר.

שם תוי"ט בא"ד א"נ בשעה שאכל פירות גינוסר* לא היה שם עדיין מליח ופת דלא היה יודע שיחלש לבו מחמת מתיקות ע"כ. נ"ב פירות ארץ ים כנרת חשובין מן הפת.

שם פ"ז מ"ג יושב* הכרובים. נ"ב עיין בת' הרמ"ע סי' ז'.

שם רע"ב ד"ה בשלשה והוא אומר ברכו* דהא בלאו דידיה איכא זימון וכו'. נ"ב עיין בת"ט סוף פרקין ד"ה ששה.

שם פ"ח מ"ב רע"ב ד"ה כ"ש אומרים נוטלין לידיים ואחר כך מוזגים את הכוס שאם אתה אומר מוזגים את הכוס תחלה גזרה שמא ישמאו משקין שנפלו באחורי הכוס מחמת הידים והידיים קודם נטילה תורת שני למומאה יש להן ומטמאין את המשקים להיות תחלה* ויחזרו המשקים וישמאו את אחורי הכוס וכו'. נ"ב והמעם למה היו המשקי' נעשי' תחלה עיין בפ' הר"ב משנה ד' פ"ק דשבת בגזרה ח'.

שם מ"ה תוי"ט ד"ה בורא כתב הר"ב משמע נמי לשעבר וכתבו התוס' ונימא ברא נ"ב כצ"ל דלפי פשוטו דלשעבר משמע וכו'.

שם מ"ו רע"ב לא על הנר וכו' וקיימא לן אור שלא שבת* אין מברכין עליו הואיל ונעבד בו עבירה. נ"ב עיין תשו' רמ"ע סי' י"ה.

שם מ"ח תוי"ט ד"ה מברך על היין אם ירצה* וכו'. נ"ב כלו' ושותהו ואין צריך להניחו לברכת המזון.

שם פ"ט מ"א רע"ב ד"ה הרואה מקום שנעשו בו נסים וכו' ובנו ובן בנו* חייבים לברך ברוך וכו'. נ"ב לאו דוקא בן בנו אלא הה"נ כל יוצאי יריכו טור סי' רי"ה.

שם מ"ב רע"ב ד"ה הים הגדול ים אוקינוס שמקף* העולם. נ"ב עיין בת"ט כחתימת המשנה אחר סיום עוקצין.

שם רע"ב ד"ה ברוך שעשה הים הגדול שמתוך גדלו וחשיבותו קובע ברכה לעצמו*. נ"ב הר"ב לא פסק הלכה כמי אפשר משום שנחלקו הפוסקים בזה והש"ע סי' רכ"ח פסק כר' יהודה.

שם מ"ד תוי"ט ד"ה מתפלל כתב הרמב"ם אינו ר"ל תפלה בכוונה* ולפאת מזרח ולא נ"ב ברכה אבל היא בקשה. נ"ב בע"ח מביא לשון זה ואומר בכוונה לצד מזרח דהיינו שיכוין דוק' לצד מזרח ודוק.

שם מ"ה רע"ב ד"ה כל חותמי ברכות שבמקדש וכו' שאין עונין אמן* אחר כל ברכה שבמקדש דכתיב בעזרא וכו'. נ"ב לפי שהיו מזכירים שם המפורש כחתימת הברכה ולא סגי בעניית אמן כ"כ הר"ב בפ' מ"ה פ"ב דתעניות.

מסכת פאה

פ"א מ"א רע"ב ד"ה ונמילות חסדים דבגופו* כגון בקור חולים ולקבור מתים וכיוצא בהן וכו'. נ"ב פי' דבכל דהו שקיימה יצא לאפוקי בממונו דחייב בחומש וכן נמי בת"ת בכל שהו יצא וכדקי"ל קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה ובהכי אין להם שיעור דמתני' שוה בכל המשנה כך. רמ"ז.

שם מ"ה תוי"ט ד"ה האוג וכו'. נ"ב ובאילן אילנו' מנין ת"ל שדך ואיכא דיליף מחרם וזית בירושלמי והביאו הר"ש במשנה דלעיל.

שם תי"ט בא"ד וכו' ומן הראוי היה להקדים אילנות וכו' וי"ל וכו'. נ"ב ועוד דבאותו גופו הקדים הכתוב דזית ולא כן במשנתנו.

שם מ"ו רע"ב ד"ה ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות משום הפקר המפקיר תבואתו וכא אחר וזכה* בה אין הזוכה בה חייב במעשרות וכו'. נ"ב לאו דוקא זכה בה אחר אלא אפי' זכה בה לעצמו פטור מן המעשרות אבל חייב במתנות עניים ועיין בהרמב"ם הל' מתנות עניים ספ"ה.

שם פ"ב מ"ב תוי"ט סד"ה שאינה יכולה להקצר כאחת וכו' אבל הר"ב דמפרש כשיטת הר"ש דת"ק ור"י פליגי ה"ל לפסוק בת"ק*. נ"ב ואפשר טעמו מדשקלי וטרי בירושלמי ש"מ דהלכה כוותיה ואפשר נמי שזהו דעת הרמב"ם עכ"ל ע"ה.

שם פ"ג מ"ג רע"ב המחליק מאחת יד כלומר מענין אחד* או כולו לגורן או כולו לשוק וכו'. נ"ב לפי הרמב"ם יד מתפרש מקום כמו ויד תהיה לך אבל לפי הר"ב איני יודע לפרשה אם לא יהיה מל' וארבע הידות שר"ל חלקים דרישא הוא מב' חלקים לשוק ולגורן וסיפא מחלק א'. רמ"ז.

שם מ"ז הכותב נכסיו לבניו וכתב לאשתו קרקע כל שהוא אברה כתובתה* וכו'. נ"ב מקולי כתובה הוא זה דבשאר כ"ח לא נאמר שמחלו אא"כ פי' כך בפי' פ' יש נוחלין קל"ב. רמ"ז.

שם מ"ח הכותב נכסיו לעבדו יצא בן חורין* וכו'. נ"ב אבל בנכסי' חוזר אם עמד. רמ"ז. שם פ"ד מ"ב בדלית ובדקל אינו כן אפילו תשעים ותשעה אומרים לבנו ואחד* אומר לחלק לזה שומעין שאמר כהלכה. נ"ב בהרמב"ם הל' מ"ע פ"ב אומר ואם רצו כולם לבנו אותה לעצמן בוזון, ומהר"ר ב"ך נר"ו אומר שזהו הדין המשנה דאל"כ כמ"ש לעיל סני.

שם מ"ד פאה אין קוצרין אותה במגלות* ואין עוקרין אותה בקרדומות וכו'. נ"ב התבואה במגלות והאילנו' בקרדומו'. רמ"ז.

שם מ"ז הקדיש* קמה ופדה קמה חייב וכו'. נ"ב דבר שמואל סי' פ"ה.

שם פ"ה מ"א הרוח שפורה* את העמרים אומדין אותה כמה לקט היא ראויה לעשות ונותן לעניים וכו'. נ"ב והתיר אגדן. רמ"ז.

שם מ"ב רע"ב ד"ה אמר רבי אליעזר וכי האיך העני הזה מחליף דבר שלא בא ברשותו וכו' ורכנן אמרי הכא* עשו את שאינו זוכה בזוכה וחשבינן להאי שכולת של לקט כאלו באה לידו של עני וכו'. נ"ב משום דלעני' גופייהו ניחא להו בההיא תקנתא רמ"ז וע"ש.

שם מ"ו מי שאינו* מניח את העניים ללקוט או שהוא מניח את אחד ואחד לא וכו'. נ"ב כתב בעל לחם משנה לא בב"ה מיירי דא"כ תיפוק ליה דעבר משום לעני ולגר תעווב ומשום לא תגזול ליבא שהוא ממון שאין לו תובעים ולא בא לידם ע"כ.

שם מ"ז העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית וכו'. נ"ב עיין בע"ה.

שם פ"ו מ"א תי"ט סד"ה הבקר לעניים הבקר וכו' ועי"ל דמאותם דריש* שהוא מיותר ועיין לקמן. נ"ב הכי מסתבר ואע"ג דלעיל פ"ד דרשי' אותם שאין בהם סכנה וכו' אי לההיא לכתוב תעוובם דהוה קאי אפאת שדך ולקט קצי' דאין בהם סכנה ועוד דיש במשמעות אותם

דמצי נמי קאי אשדך וקצירך כלומר אם תרצה להפקיר הכל יהא הפקר לעני ולגר גם השרה או הקציר כלה. רמ"ז.

שם מ"ו רע"ב ד"ה לא אם אמרת בעומר אחד שהוא כגדיש דין הוא שעומר אחד שיש בו סאתים לא יהיה שכחה מפני שהוא כגדיש ואין שייך שכחה כגדיש*. נ"ב והכתוב אומר ושכחת עומר ולא גדיש. רמב"ם.

שם מ"י רע"ב שנתנה לשחת לקצור בעודה לחה להאכיל לבהמה*. נ"ב ולעיל פ"ג משנה ה' פ' הר"ב שהיא תבואה שלא הביאה שלישי.

שם רע"ב הלוף רמב"ם אומר שהוא מין ממיני* הבצלים. נ"ב ובלע"ז סרפינטיש או דראוגנטיא ל' המערך.

שם פ"מ מ"ב תי"ט זית שנמצא עומד בין ג' שורות וכו' ל' הרמב"ם* בחבורו ולמה אמרו זית בלבד מפני שהיה חשוב בא"י באותו זמן וכו'. נ"ב ובל"מ כתב דתני זית משום דהוא דאורייתא.

שם תי"ט ד"ה זית שיש בו סאתים ושכחו וכו' אבל להרמב"ם שיטה אחרת שכתב בחבורו השוכח אילן בין האילנות אפילו היה בו כמה סאין פירות או ששכח שני אילנות הרי הן שכחה* וכו' הרי וכו'. נ"ב עיין בהרמב"ם פרק ה' מהלכות מתנות עניים (הכ"ג) שכתב בד"א באילן שאינו ידוע ומפורסם כגון וכו' או בשמו כגון זית שהוא נוטף שמן הרבה אבל אם היה בו א' מג' דברים אלו אינו שכחה וכו' אחר בבא זאת.

שם מ"ג תי"ט ד"ה עקץ וכו' ולשון הרמב"ם* עוקץ קצה הדבר ועשו ממנו שמוש פעל ואמרו עקץ ר"ל כרת העוקץ ע"כ. נ"ב עיין בע"ח.

שם מ"ד תי"ט ד"ה אם נקצת עם האשכול דהוה* כמו שבולת שראשה מגיע לקמה במשנה ב' פ"ה. נ"ב אין זה ענין לזה דהתם הדרך לקצור שבולי' מלא זרועו וכל שנקצת עם הקמה עדיין היא בכללה אבל אשכול כל א' נעקץ לעצמו אבל טעמא דהכא הוא מפני שעוללת היא דבוק' לסוף עוקץ האשכול באותו הקשר שנקרא ארכובה ואם יעקצו האשכול מסוף עוקצו עד שיחתוך גם מן הקשר מעט תעקץ העוללת עמו. רמ"ז.

שם פ"ח מ"א תי"ט ד"ה הנמושות וכו' ופרש"י ול' נמושות כמו לא ימוש* שממשמשין והולכין לקומי וכו'. נ"ב ובס' חכמת שלמה נ"ל ולא ימושון שהוא לשון משמוש.

שם מ"ז מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יפול מן התמחוי* וכו'. נ"ב תמחוי לעניי עולם קופה לעניי אותה העיר ברייתא בב"ב פ"ק דף ח"י.

שם מ"ט רע"ב ד"ה מי שיש לו חמשים זוז וכו' דחמשים דעבדין מביין כמאתים דלא עבדין*. נ"ב ואיירי בחולה דאינו יכול לישא וליתן או בת"ח דאינו רוצה להבטל מד"ת דאל"כ כיון דיש לו במה לעסוק נכפייה שיעסוק רמ"ז. והרמב"ם בפ"י אסברה לה בשאינו יודע לסחור.

מסכת דמאי

פ"א מ"א רע"ב ד"ה הקלין שבדמאי וכו' אבל תרומה גדולה לא נחשדו עמי הארץ עליה לפי שהיא במיתה ואין לה* שיעור שחטה אחת פוטרת כל הכרי וכו'. נ"ב נר' דדוקא משום דאיכא תרתי מיתה ושיעור קטן לאפו' [קין] תרומת מעשר דאע"ג דגם היא במיתה יש לה

שיעור א"נ י"ל שע"ה היו חושבי שאין חיוב תרומת מעשר אלא כשהופרש המעשר או שהיה חובה ללוי. רמ"ז.

שם מ"ג הלוקח* לזרע ולבהמה וכו' פטור מן הדמאי. נ"ב גר' דמעיקרא לא גזרו בדמאי אלא בלק[חן] לאכילה ושתייה וסיכת הגוף. רמ"ז.

שם רע"ב ד"ה מכזיב ולהלן וכו' הלבך מכזיב ולהלן* פטור מן הדמאי ולא חיישינן שמא מפירות הארץ שכבשו עולי בבל וכו'. נ"ב וכזיב בכלל כמו שפי' הר"ב ריש פ"ו דשביעית. נ"ב מכת"י מאוחר יותר וכ"כ סמ"ג עשין סס"י קל"ה והרמב"ם פי"ג מה' מעשר.

שם פ"ב מ"ב ר"י אומר* אף המתארח אצל עם הארץ נאמן וכו'. נ"ב בירו[שלמי] אמרו דלא אמר ר"י אלא כשחזר לביתו אבל עודו בבית ע"ה מודה דחשוד ולהכי השיבוהו שאם אבד חזקתו בבית ע"ה איך ישוב עוד להתאמן לאחרים. רמ"ז.

שם אמרו לו על עצמו אינו נאמן כיצד יהא נאמן על של אחרים*. נ"ב כתב בעל לחם משנה וז"ל ור"י ס"ל דאף שחשוד לאכול אצל ע"ה אינו חשוד להאכיל א"נ אף שמתארח אינו אוכל אצל ע"ה כדפי' בירושלמי.

שם תי"ט מעשר את שהוא אוכל וכו' ל' הרמב"ם פ"י מה' מעשר וצריך שיקבל* עליו דברים אלו וכו'. נ"ב קבלה לא הויא אלא בפני ג' כדאיתא פ' עד כמה הר"ש בשם ירו[שלמי].

שם מ"ג תי"ט ד"ה להיות חבר וכו' ולכאורה נראה* דאיכא בינייהו דוקן ות"ח וכו'. נ"ב אין זה גר' כלל שהרי דין ההרגל כתבו הר"ב קודם שהזכיר דין ת"ח והכי מסתב[רא] דאי מהימן בלא קבלה בפני ג' למה יצטרך ל' יום שאין זה אלא כדי שנחזיקהו לחבר ונקבלנו כמשפריש"י שם בבכורו ועוד דבלאו הכי איכא בין זקן לת"ח דוקן א"צ קבלה כל עיקר כדתני טעמא שכבר קבל משעה שישב אבל הת"ח צריך שיאמר שקבל על עצמו וזה מוכרח שהרי בת"ח שלא היה חבר איירי וכו' עכשיו להיות חבר דאי הוה קודם לכך מה קבלה צריך. רמ"ז.

שם מ"ד תי"ט ד"ה הסימונות וכו' ול' הר"ב שכתב סימונות הם הסוחרים גדולים הקונים תבואה בו' איני יכול לישב* דהא ומוכרי תבואה תנן. נ"ב יש ליישב דמוכרי תבואה הם הבעלי הראשוני' שמהם לוקח' הסימונות סד"א כיון שהם אינם קוני' מאחרי' אלא שהם בעלי התבואה דלא ליפטרו קמ"ל וגם הקושי' הב' שהקש' מדתני לח לקמן אינה כלום דאטו בין ושמנן לא שייכי תרומות ומעשרות אלא דנקט תבואה וה"ה לח. רמ"ז.

שם מ"ה רבי מאיר אומר את שדרכו להמדד בגסה ומדרו בדקה מפלה דקה לגסה את שדרכו להמדד בדקה ומדרו בגסה מפלה גסה לדקה. נ"ב ועיין עוד נ"א בתשו' רמ"ע סי' כ"ה.

שם רע"ב ד"ה אכסרה לא כמדה ולא במשקל אלא לפי האומר* פטור וכו'. נ"ב ול' יוני הוא כ"כ המעריך ע"ש.

שם פ"ג מ"א רע"ב ד"ה והרוצה לתקן יתקן שלא הותר הדמאי לעניים אלא כשאוכלין אכילה אחת אצל בעל הבית אבל הפירות שיבואו לידם חייבין* הם לעשרן דמאי וכו'. נ"ב לישנא דחייבי' ק[שה] דמתני' תני הרוצה לתקן דמשמע דרשות הוא ולא חובה וגר' דהרוצה לתקן הוא תואר לחבר שרוצה תמיד לתקן לאפוקי ע"ה דאינו רוצה לתקן לעולם ומתני' ה"ק

הרוצה לתקן בודאי יתקן כיון שהודיעוהו שאינו מתוקן ואפי' בלא הודיעוהו שידע שגובין מכל אדם. רמ"ז ועע"ש.

שם רע"ב בא"ד וכו' אבל קשה טובא* על הר"ב שפי' לעיל במאכילין את העניים וכו' והרוצה לעשרן יעשרן וכו'. נ"ב מול"ן דלק"מ דממון שבא ליד גבאים מעלי טובא לכמה מילי וה"א דאפי' הרוצה לתקן חומר' יתירה היא כיון דמן הכלל גובי' ורוב ע"ה מעשרי' וגם יש חברי' הרבה שנותני' וא"כ הו"ל תרי רובי כנגד מיעוט' דלא עשרי ובטיל והיינו דקתני גובי' סתם כלו' מכל אדם ואפ"ה הרוצה לתקן יתקן וא"כ מתני' זא"ז קתני ל"מ בב"ה הנותן לעני דאם רוצה לתקן שפיר עביר אלא אפי' בממון דאין לו בעלים ודהקדש מצי עביר והשתא דאיתת להכי ניישב מאי דק[שה] במתני' דכיון דב"ש סברי דאין מאכילין א"ה דמאי אמאי לא תני לה ר' ברישא כ"א בבבא דגבאי' אלא משום דהאי דגבאי' עדיפ' ואי תני לה לפלוגת' ברישא ה"א דב"ש מודו בגבאי' וא"ש דלא תני בריש' הרוצה לתקן יתקן דהתם פשיט' אבל בסיפא צריך למיתנייה ע"כ.

שם מ"ב תי"ט ד"ה שאינו מחוסר וכו' ומצאתי לו חבר בילקוט פ' ראה עשר תעשר שלא תתחסר ואין תימה כי העי"ן והחי"ת ממוצא הגרון והשי"ן והסמ"ך ממוצא השנים וזה שהוסיפו* תיבת שלא וכו'. נ"ב מורי הר"ר ב"ך נר"ו כתב וז"ל ונלע"ד דבר אמת ע"פ הדקדוק הנודע כי בנין פעל הדגוש משמש דבר והפכו כמו ובכל תבואתי תשרש ותשרש שרשים וא"כ מלת תעשר תובן בשני הפכים או שיתעשר או שיוסר ממנו העושר ולכן שפיר דייק מהכפל מאי תעשר אלא בא הכתוב לומר עשר כדי שתתעשר שבוה מותר לנסות ובחנוני נא בזאת ואם לא תעשר אז יוסר ממך העושר והוה עשר כדי שלא תתחסר שמתעשר אנו מבינים דבר והפכו ודוק.

שם מ"ג רע"ב ד"ה שלא יאכדו ולא נתכוון לזכות בהן*. נ"ב ונ"ל דמתני' מתוקת' בדרך נעשה וה"ק דוקא נטלן לאוכלן ונמלך להצניע חייב לעשר מיד הא אם מתחלה נטלן להצניע נעשה כנמלן בשביל שלא יאכדו ופטור ממעשר עד שירצה לאכלן או למכרן וכדכתב רמב"ם. רמ"ז.

שם מ"ו רע"ב ד"ה המתקלקל בירושלמי מפרש דקמייתא נמי מילתיה דרבי יהודה היא וכו'. נ"ב ורמב"ם מסביר לזה פנים דתנן אר"י ולא תני רי"א משמע דבא ליתן טעם. רמ"ז.

שם פ"ד מ"א הלוקח פירות ממי שאינו* נאמן על המעשרות וכו'. נ"ב פי' ל"מ מסתם ע"ה דנאמן בשבת דאיכא תרתי לטיבותא חדא דרוב ע"ה מעשרי' ותו דאימת שבת עליו אלא אפי' החשוד ממש שיודעי' שאינו מעשר אפ"ה נאמן בשבת. רמ"ז.

שם הלוקח וכו' ושבח לעשרן ושואלו בשבת* יאכל על פיו. נ"ב ה"ה ביי"ט תו' דמאי וכ"כ רמב"ם. רמ"ז.

שם הלוקח וכו' לא מצאו אמר לו אחד שאינו נאמן על המעשרות מעושרין הן אוכל על פיו*. נ"ב האי בבא איצטריכא ליה משום סיפא דסד"א הואיל דאיכא טעמא דאימת שבת והאי לאו דיליה ליהמניה אף לאכול בחול קמ"ל. רמ"ז.

שם מ"ה הלך ליקח ממנו* ואמר לו לא מצאתיו ולקחתי לך מאחר שהוא נאמן אינו נאמן. נ"ב דסד"א בשלמא ברישא לא מהימן דלא בעי למיטרח אבל הכא הא חוינא דטרח לאשכוחיה ואימא דלהימניה קמל"ן והתי"ט כתב בד"א. רמ"ז.

שם פ"ה מ"א תי"ט ד"ה הרי זה פי' זה האחד ממאה יהיה בצד זה מעשר והיינו קביעות מקום ולא ידעתי למה אומר כאן בצד זה ולא בצפוננו או בדרומו כדלקמן*. נ"ב עיין בע"ה. שם מ"ד תי"ט ד"ה מנפול וכו' היה להם לומר והלכה בר"ש* בחלה שאין חולקים עליו. נ"ב על הר"ב אין שום קו[שיא] דהא קדים ואמר דכ"ע מודו בחלה ואהא מסיק ואמ' והלכה כר"ש ופשוט הוא אבל להרמב"ם אינו כ"כ מרווח דלא הזכיר שום דבר מר"ש אלא כתב סתמא והלכה כר"ש. רמ"ז ועע"ש שהליץ גם בעד הרמב"ם.

שם מ"ח הלוקח טבל משני מקומות מעשר מזה על זה אעפ"י* שאמרו אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך. נ"ב פי' אפ"ה לא קנסינן ליה לעשר מכל א' וא'. רמ"ז.

שם רע"ב ד"ה אלא לצורך כגון שנתערב לחברו חולין מועטין בטבל מרובה שאין לטבל זה תקנה*. נ"ב דשמא יעשר מן הפטור על החיוב. רמ"ז.

שם מ"ט תי"ט ד"ה על של בותים וכו' ועוד משום דלא הוברר חלקן כדתניא* בהשוכר את הפועלים וכו'. נ"ב עיין בזה הלשון בע"ה.

שם מ"י תי"ט ד"ה עציץ וכו'. נ"ב מ"ש הר"ב אם נקוב כדי שרש קטן הכי תנן בסוף פ"ב דעוקצין לענין הכשר.

שם פ"ו מ"ד תי"ט ד"ה ר' ישמעאל אומר וכו' פי' אבל למכרו אינו יכול למכור דאין מעשר שני נמכר בירושלים נ"ב ואין דעתו לטרוח מסתמא.

שם מ"ה תי"ט ד"ה כשם שחולקים וכו' וצריך לומר* דהא דתנן לשמן היינו משום דכך מקבלין הזתים לעשות מתן שמן וכו'. נ"ב אצ"ל זה דבפי' דבר הר"ב לא קבל קרקע אלא אילנות ורבנן לא עבדי זתים וכו' זתים דוקא דמדשני ולא כתב אילנות כדפתח ברישא משמע דדוקא חשיבות דשמן הוא כדכתב הר"ם ותו דלא הו"ל להר"ב לומר אלא דהכא לא קבל קרקע אלא אילנות ותו לא. רמ"ז.

שם מ"ז רע"ב ד"ה לא ימכור אדם זיתיו וכו' כגון שעדיין לא הזיעו זיעת המעמץ* שהיא מכשירתן לקבל טומאה. נ"ב פי' אותה הזיעה שמכשיר אותו לטומאה דהיינו משתגמר מלאכתן כר"ג רפ"ט דטהרות דהלכתא כוותיה. רמ"ז.

שם מ"ז רע"ב ד"ה המעשר מעשר את שלו מתקן החצי* מכל מה שגדל בכרם של שניהם. נ"ב פי' בלי חלוק חלקו לבד אלא הכל מעורב וזהו החילוק שבין הר"ב להרמב"ם. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה וחלקו בכל מקום שהוא וכו' והשתא הא דפסק הר"ב לקמן בפרק ז' משנה ד' דק"ל כדרבנן דיש ברירה היינו ברבי אושעיא דס"ל* הכי וכו'. נ"ב ולי ק[שה] יותר מזו כיון דמעיקרא בצרו הכל ביחד למה נחייב את המעשר בתרי חייבי ולמה לא יספיק לתקן את שלו בכל תיקונו שהרי דמאי הוא בכלל ודאי וא"כ כשיחלקו יתקן את שלו ודיו ואי לאו דכתב הר"ש דר' יוחנן למעמיה ה"א דמשום קנסא נגעו בה וכדכתב הראב"ד פ"ט מה"מ משום דגשתתף עם ע"ה ונר' דמ"ש המעשר מעשר וכו' אינו לחיוב אלא ר"ל שיכול לבוא לידי כך כגון שכבר עשר את שלו קודם הדריכה בנת, שאז יחוייב גם לתקן דמאי כשיחלוק היין. רמ"ז.

שם מ"ח רע"ב ד"ה אבל לא יאמר לו מול אתה חטין ואני שעורים דליכא למימר הכא זהו חלקו המגיעו אלא הווי במחליפים זה לזה ונמצא זה המעשר מוכר* חלקו למי שאינו מעשר. נ"ב עיין מ"ג פ"ה דמעשרות.

שם מ"ט תי"ט ד"ה טול אתה חטים וכו' לפי' הר"ב והר"ש הכא נמי בקמותיה ובענבים המחוכרים* דוקא. נ"ב תימה דאם הם מחוכרי' איך הם בחזקת דמאי וטומאה דהא אין חובת תרומה ומעשרות אלא אחר הדגן ואין הכשר לטומאה אלא בתלוש ואע"ג וכו' ונ"ל דהכא איירי בתלוש וסד"א דכיון דאביהם ע"ה הו"ל כאלו בירר בהדיא שחלק הדמאי המוכשר יהיה לע"ה והמתוקן לחבר. רמ"ז.

שם מ"א רע"ב ד"ה ואם ידוע שיש לו שדה אין כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר דכיון שידוע שיש לו שדה מסתמא משדהו הביא הפירות ולא היה נאמן לומר מחוצה לארץ הן באים וכו'. נ"ב והוי מגו במקום חזקה. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה שהפה שאסר הוא הפה שהתיר וכו' ודבריו העתיקים מהר"ש וקשיא דלא תנן נאמן אלא פטור ומנלן* דנאמן. נ"ב י"ל דפשיטא דנאמן משום דהוי ס"ם חדא שמא מח"ל או מא"י ואת"ל מא"י ספק נתקנו. רמ"ז.

שם פ"ז מ"א תי"ט ד"ה אומר מע"ש וכו' ומיהו הא ל"ק לפי' הר"ב דאי בלא הדירו האריך אוכל אצלו והא תנן כפ"ב שאינו מתארח* אצל עם הארץ וכו'. נ"ב נר' דמתארח ר"ל להיות אצלו זמן מה אבל לא לאקראי בעלמא כי הכא וגם שלא ילך הוא אצלו לאפוקי הכא שחבירו הזמינו והוא לפעם א' ומש"ה לא קתני לעיל ואינו אוכל אצל ע"ה דכיון דאפשר לו לתקן אפי' מה שיאכל ביום שבת שאחריו למה נחשדנו שאכל דמאי להריעו אחזקת נאמנותו ובהא לא צריכי' לייחוד עדים שכתב התי"ט שלא הוזכר במתני' וכ"ש התירוץ הא' דלא מכוון כלל חדא דאיכפל תנא למתני תקנתא למאן דלאו מתוקן ועוד דבירו[שלמין] מקשי' דאיך מותר לו להפריש תרומה משל ע"ה והרי גוזלו [וכעין דכתב הר"ב גבי פועל לקמן] ומתרצי' דרוצה ע"ה בנחת רוחו של זה המזומן ומסתמא מחיל והשתא האי מעמא שייך במי שהוחזק לנאמן אבל מי שאינו נאמן לאו כל כמיניה להפריש משל ע"ה. רמ"ז.

שם מ"ב תי"ט ד"ה מזוג לו את הכוס אומר וכו' פי' הר"ב ואין די לו כמה שהתנה וכו' ותנא נקט שתייה וה"ה למה שיאכל שצריך שיחזור וירחוש בשפתיו בשבת בשעה שמפריש זו אחר זו וכו'. נ"ב ונקט שתיה לרבותא דהלך נעכר והיבש אינו נעכר ואשמועי' דאפי' בלח אהני תנאה דמעכשיו ולכשאשתה כדלקמן ומעמא משום דהוא דמאי דכודאי אסור כדקתני בתוספתא דסוף מכילתין הקורא שם לשולי החבית לא ישתה מפיה וכו' מפני שהמשקים מעורבים. רמ"ז.

שם מ"ד רע"ב ד"ה הלוקח יין מבין הכותים קודם שגורו על ייגן* והיה ייגן ודאי מבל וכו'. נ"ב א"נ כמטהר ייגן של כותי. הר"ש.

שם רע"ב ד"ה מיחל ושותה מתחיל ושותה* פ"א וכו'. נ"ב לאפוקי שלא ישתה כל השייך לחלקו ויניח הנוגע לתרו[מות] ומעש[רות] דהיינו הפרשתו דבשבת אסור. רמ"ז ועע"ש.

שם מ"ה היו לו תאנים של מבל בתוך ביתו והוא בבית המדרש או בשדה אומר שתי תאנים* שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה ועשר מעשר ראשון ותשעה מעשר שני. נ"ב אידי דתנן לעיל שני לוגי' תני הכא ב' תאנים ולא דוקא דהא אפי' צ' והם מאכל אדם א' כדתנן אצל פועל והכא איירי דוקא בתאנים טובא דמש"ה לא תני למחר משום דלא שרי ליה לתקן הכל כדכתב התי"ט לקמן. רמ"ז. וי"ם דגרסי ברישא מה שאני עתיד להפריש כמו בסופא ומעות הוא דאין לומר שנתכוונו לתקן מה שהרגיש הרמ"ז כיון דמסיימי וי' מעשר א' וכו'.

שם תי"ט ד"ה היו לו תאנים של מבל וכו' קצת קשה למאי איצטריך* תו הא שמעינן לה ממשנה תקודמת. נ"ב ונר' דאיצטריך דסד"א דכיון דהיו לו הפירות בביתו דהוה מצי לתקנם קודם אימא דלא התירו לו בכה"ג קמל"ן ול"מ כשהוא בכה"מ דאיכא ביטול תורה אלא אפי' בשדה בדבר הרשות ובכא דדמאי איצטריך לאשמועי' דאף בדמאי לא הותר כ"א לתקן את מה שיאכל וכדכתב התי"ט בסמוך. רמ"ז.

שם מ"ז תי"ט ד"ה מאה מעשר לפי סדר השנוי במשנתנו שהדבר האוסר שונה בתחלה ה"ל לשנות* מאה מעשר מאה חולין מתוקנים וכן העתיק הרמב"ם וכו'. נ"ב ואפשר שהתנא סרכיה נקט ואויל דכיון דאמר ק' מבל ק' מעשר שאיחר המעשר וכן בחלוקה האחרונה הוצרך לומר ק' מבל צ' מעשר וכו' לא רצה לשנות גם בוו ודוק. ממורי הר"ר ב"ך נר"ו.

מסכת כלאים

פ"א מ"א ופול* הלבן וכו'. נ"ב ובמוסף הערוך כתוב ז"ל א' בנימין לפי דעתי פול הלבן הוא מין קמנית כפול וצורתו ככוליא והוא לבן ויש גם שהוא אדום.

שם והשעועית* אינם כלאים זה בזה. נ"ב והשעועית הוא מין פול לבן אבל הוא מצוייר בגוונים משונים ע"כ.

שם רע"ב ד"ה החטין והוונין קורין לו בערבי זי"ואן* ובלעז וי"צא כ"כ הר"ב בספ"ב דתרומות.

שם רע"ב ד"ה הפורקדן רמב"ם פי' שהוא זרע דק שקורין לו בערבי גילב"אן*. נ"ב ובלעז פיסילו כ"כ בצמח דוד.

שם מ"ב רע"ב ד"ה והמלפפונות נקראים בערבי פאק"יש ובלע"ז קוקומבר"וש. נ"ב וז"ל המעריך מילון מאנסאנו בלעז ול' יוני הוא ונ"ל שהוא מילון אדום ונ"ל שכן מוכח בתוספתא דטבול יום פ"ד ע"כ.

שם מ"ג תוסף רבי עקיבא* השום והשומנית הנצל וכו'. נ"ב אין הלכה כר"ע. רמב"ם. שם מ"ד רע"ב ד"ה פרישים הם חבושים בערבי ספרג"ל ובלע"ז קודונ"יש. נ"ב עיין בע"ה. שם רע"ב ד"ה שופין הרכיב זתים על רמון* נפיק מנהון שופין. נ"ב בערוך ע' שוף הגירסא רימין.

שם מ"ו רע"ב ד"ה היעלים מין חיה ואקו מתרנמינן ויעלא*. נ"ב והוא תיש הבר כן פי' בשרשים.

שם פ"ב מ"ג רע"ב ד"ה כדי שלא ישייר רובע לבית סאה שלא ישאר בארץ מקום שאינו מהופך אלא פחות מכ"ד בקרקע שהוא חורש דהיינו רובע קב לבית סאה* ואין הלכה כאבא שאול. נ"ב קסבר אבא שאול דאין דרך לחרוש את כולה הר"ש. ופירושו שהחורשים משעת הרביעה משיירים הרבה יותר מרובע ואיהו בעי דלא ישייר כדי רובע. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה אם צמחה לא יאמר אזרע וכו' ואע"פ שהצמחים ניכרים הם שבודאי יהפוך כולם אפילו* הכי יהפך מתחלה. נ"ב ובהכי דייקא מתני' לא יאמר דכיון שהצמח ניכר ס"ד למימר הכי. רמ"ז.

שם מ"ה וכן תלתן שהעלה מיני צמחים* אין מחוייבין אותו לנכש. נ"ב ס"א עשבים.

שם תי"ט ד"ה ואם נכש או כסח אומרים לו עקור וכו' וכמ"ש הרמב"ם בפירושו לריש פירקין ובחבורו פ"ב וכו'. נ"ב עיין בע"ח ובלחם משנה וברמ"ז.

שם מ"ו תי"ט ד"ה שלשה תלמים של פתיח וכו' ולקמן משנה ח' דבור וניר מפסיקין לבלאים וכו'. נ"ב שכתב שהוא בית רובע והיינו ב' אמות ול"ק אמאי דכתב פ"ג דפאה מ"ו דקרקע בית רובע היינו יו"ד על יו"ד שזה כזה שאם תחלק בית סאה שהיא ג' על ג' לכ"ד רצועות ארוכות תהיה כל רצועה רחב ב' אמות ועוד מעט ותהיה ארוכה ג' אמות וא"ת ב"פ ג' הוא ק' והיינו יפ"י ומשום דלקמן איירי בכור וניר ארוך לכן נקט לישנא דבית רובע והכא דאיירי בשיעור מרובע נקט ב' על ב'. רמ"ז.

שם מ"ח רע"ב ד"ה וסומך לבור אם יש בתוך שדה של תבואה מקום כור שאינו חרוש וזרוע בית רובע* או יותר סומך שם זרע אחר וכו'. נ"ב עיין לעיל מ"ו מ"ש הרמ"ז בגליון.

שם מ"ט רע"ב ד"ה בית כור ל' סאים ומעמא דר' אליעזר בן יעקב* לא אתפרש. נ"ב ובס' כ"מ כתוב ז"ל נ"ל דארישא קאי היתה קרחת של חרדל בתוך שדה תבואה של בית כור לא יזרע חרדל יותר מקרחת א' דטפי מהכי נר' כשדה חרדל בשדה תבואה ע"כ.

שם מ"י תבואה כתבואה בית רובע ירק בירק ששה מפחים* וכו'. נ"ב פי' מרובעי' והכי איתא בתוספתא עבודת ירק בירק אחר ו"ט בין מן האמצע בין מן הצדדי' ורואי' אותה כמבלה מרובעת. והא דתנן לעיל מ"ו דבין משר למשר מרחיק ב' אמות נראה דהיינו בעושה כל שדהו ערוגות ערוגות וכן תני בהדיא לעשות שדהו. רמ"ז.

שם מ"א רע"ב ד"ה חוץ מדלעת יונית שעלין שלה ארוכים ומתפשטין ביותר וכשהן נוטין ע"ג תבואה או ירק הן מסתכבין ומתקשרין יותר מכל מינין ומחזו בלאים*. נ"ב לפיכך אם נטתה יעקור מלפניה רמב"ם פ"ג סי' י"ד.

פ"ג מ"ב תי"ט ד"ה התלם ואמת המים וכו' ואין נראה כלל לחלק ולומר דהכא שרי הר"ב בהרחקת יניקת הזרע מזרע עצמו אע"פ שהיניקות מתערבין משא"כ בערוגה דלעיל דלא ידענא מעמא לחלק* וכו'. נ"ב חדא מתרתי מצינא למימר דשאני לעיל שיש זרעים אחרים בערוגה ובגבוליה אבל הכא האי תלם לחודיה קאי ועוד הנזרע בעומק אינו נראה כ"כ כנזרע בגובה הגבול. רמ"ז.

שם מ"ג תי"ט ד"ה אורך ו' מפחים וכו' וכדר"ע מפרש לענין זרע עצמו כדס"ד דהר"ש עירוב פירושים* כתב כאן ואינו נכון. נ"ב עיין ברמ"ז וסוף דבריו ז"ל ודע שכתבו התו' פר"ע דף פ"ה הנראה לגמ' דכי היכי דחשיב לר' רוחב הפרס' לענין הפסק ה"ג חשיב להיות גבול לערוגה וה"ג נימא הכא דהשיעור דבעו לזריעה בעו נמי להפסק ע"כ.

שם מ"ה רע"ב ד"ה זו נוטה לצד זה דאע"ג דאין הפסק של תלם מועיל* להן הטיית העלים זו לצד זה וזו לצד זה מועיל להן הואיל וכו'. נ"ב פי' שאין שם תלם ואין לפרש דאפי' ישנו לא סגי דהא גומא זו קטנה היא דהכי תני בירו' [שלמי] גומא קטנה עמוקה טפח. רמ"ז.

שם מ"ז דלעת בירק בירק*. נ"ב פי' הדלעת לחודה חשיב כשדה ירק ונותני' לה ו"ט מרובעי' כנ"ל פ"ב מ"י. רמ"ז.

שם ובתבואה נותנין* לה בית רובע וכו'. נ"ב לא דמו לדלעיל פ"ב מ"י ירק בירק ו"ט ובתבואה בית רובע דהתם איירי בכ' שדות והכא בדלעת יחידית וקמל"ן דחמיר כשדה. רמ"ז.

שם ר' יוסי בן החוטף אפרתי אמר משום רבי ישמעאל* כל שלשה דלועין לבית כור לא יביא זרע לתוך בית כור. נ"ב אין ר"מ ור"י תרי תנאי אליבא דר' ישמעאל אלא לר"מ שנה בתחילת ימיו ולר' יוסי בסוף ימיו הש"ר בפ' הירוש' [למי].

פ"ד מ"א רע"ב ד"ה אם אין שם שש עשרה אמה וכו' לפי שהיו בוצרים בשוורים ובעגלות ובעת החרישה חורשים אותה בשוורים* הלכך אותן ד' אמות ככרם דמו וכו'. נ"ב ומלא בקר וכליו הוא ד"א והוא עבודת הכרם רש"י עירובין ג' וצ"ג.

שם רע"ב בא"ד הלכך כ"ד אמות בעינן ארבע לעבודת הכרם מכאן וכנגדן מכאן פשו להו שש עשרה שדי ח' להכא וח' להכא איכא שדה ולא במלי*. נ"ב א"נ כ"ש סברי עבודת הכרם ח' אמות רש"י ריש עירובין ואח"כ מצאתי בירוש' [שלמי] אדעתיה דב"ש עבודת הכרם ח' אמות. רמ"ז.

שם מ"ב רע"ב ד"ה מחול הכרם מקום פנוי בין כרם לגדר סביב כמו מחולות הנשים כשמרקדות* בסבוב לשון או תשמח בתולה במחול. נ"ב ול"נ ששם היו מרקדות הנשים וראיה מבנות שילה בפילגש בגבעה דלפי' רש"י והש"ר לא יצדק בדברי ר"י שאין שם שום סיבוב והר"ב רצה לתקן זה שייחס את הסיבוב למרקדות בסיבוב וגם בסוף תעניות תנן יוצאות וחולות בכרמים. רמ"ז.

שם מ"ד נפרצו בו פרצות הרבה* אם העומד מרובה על הפרוץ מותר ואם הפרוץ מרובה על העומד כנגד הפרצה אסור. נ"ב עיין תשובות הרמ"ע סי' ע"ד.

שם מ"ו תי"ט ד"ה עד שיהיו שתים וכו' הא תו* למה לי ואפשר לי לומר וכו'. נ"ב עיין בע"ח.

שם מ"ז רבי יהודה* אומר אם ערסן מלמעלה הרי אלו מצטרפות. נ"ב ואין הלכה כר"ם. רמב"ם.

שם תי"ט ד"ה הרי אלו מצטרפות כתב הר"ב ואפילו ר"ש דאמר לקמן (פ"ו מ"ד) וכו' מודה לאסור הזרעים והיינו כשהזרעים* הם שלו. נ"ב לא ידעתי מנ"ל זה דכיון דב' השורות מצטרפות להיות כרם מ"ל שלו מ"ל של חבירו שהרי הצירוף נעשה משל שניהם וז"ש דאיכא שלו ושל חבירו היינו הב' שורות משא"כ לקמן דהכרם משל א' הוא ואין אדם אסור של חבירו ודע דהא דתנן ושורה א' בתוך של חבירו היינו שהיתה אותה שורה כבר שם ולא שב' השורות הן של א' וכ"כ הר"מ פ"ז היתה בשדה זו שורה א' של גפנים ובשדה חבירו שורה אחרת כנגדה קרובה לה וכו'. רמ"ז.

שם מ"ח רע"ב ד"ה הנומע שתי שורות של שתי שתי גפנים ואין בהם אחת יוצאה* ונב. נ"ב ומש"ה חוצה לו מותר בו"ט כגפן יחיד'. רמ"ז.

שם פ"ה מ"א כרם שחרב אם יש בו ללקט עשר גפנים לבית סאה ונמועות כהלכתן הרי זה נקרא כרם דל*. נ"ב הא קמ"ל דאסור לזרוע בכלו כ"כ הר"ם פ"ו ס"ח וז"ש בירוש' [למי] דל בגפנים נעשית בעבודות שלא די לה בד"א. רמ"ז.

שם מ"ד תי"ט ד"ה רי"א אם אין שם ד"א לא יביא זרע לשם כדין מחול הכרם דפירקין דלעיל דנותן ד"א לעבודת הכרם, ותימה* דא"כ צריך שיהיה יותר מד' אמות דצריך שיהיה רחוק ארבע אמות. נ"ב אין זה מן המתמיהים דמ"ש הר"ב דנותן ד"א לא קאי הכא

אלא למחול ורצה הר"ב להסביר קצת דברי ר"י במה שמצריך שיהיה מקום הגת ד"א משום דכיון שהגפן נטועה בתוכה נמצאו כותלי הגת בנויין גם לגפן ודומה למחול ומשום דפשיטא ליה דאין לה כ"א הרחקה ו"ט מ"ה לא פי' אבל מעולם לא עלה על דעתו שיצטרך רוחק ד"א מן הגפן דהא בהדיא קתני אם אין שם ד"א ושם ר"ל בכל המקום. רמ"ו.

שם מ"ה תי"ט ד"ה ארבעים וחמשה גפנים וכו' וישארו אם בן בתוך העיגול רק ז' שורות על ז' שורות שבין כולם מ"ט גפנים ולפי שריבוע שורות הגפנים באלו ז' שורות על ז' שורות שביניהם ו' מרחקים של ד' אמות עולים כ"ד על כ"ד ואלכסונו עורך תרי חומשי לאמה דכל אמתא בריבועא אמתה ותרי חומשי* באלכסונא יהיה האלכסון מזה המרובע ל"ג אמות וג' חומשים נמצא וכו'. נ"ב עיין בתשובות שער אפרים סי' כ"ט.

שם רע"ב ד"ה היו נטועות על שש שש וכו' דבולי האי ליבא למיגור אטו על ד' ד' שזה ההבדל* ניכר ונודע לכל וליבא למיטעי לפיכך וכו'. נ"ב עיין בסוף דבריו הא דלא גזרינן בין ו' לו'. רמ"ו.

שם תי"ט ד"ה ונביט אל הצורה החמישית וכו' הנה קו א"ג שהוא מיתר זווית או"ג הנצבת הוא גדר מרובע קצ"ו*. נ"ב נר' שצ"ב ודוק.

שם מ"ח תי"ט ד"ה וכל מיני זרעים וכו' וע"ש שכתבתי מהו קנבוס ובמנחות קנבוס* ולוף אמרה תורה וכו'. נ"ב לאו לאפוקי חטה ושעורה דכל ה' מינים ודאי כלאים מן התורה אלא לאפוקי שאר זרעוני גינה שאינם נאכלים דומיא דקנבוס ולוף כדתנן האירוס והקיסוס וכו' הר"ן פ' ראשית הגז ולד"מ כפי הכ"מ בפ"ג גם קטניות וירקות אסורים מן התורה.

שם פ"ו מ"ג המדלה את הגפן על מקצת אפיפירות לא יביא זרע אל תחת המותר אם הביא לא קדש ואם הלך החדש אסור* וכו'. נ"ב הזרע לבדו ומש"ה לא תני קדש. רמ"ו.

שם תי"ט ד"ה אפיפירות וכו' והיינו ערים אלא שהעצים והקנים עצמן הם נקראים אפיפירות* כ"כ הרמב"ם בחבורו פ"ח. נ"ב מ"מ חובה עלינו ליתן מעט לשינוי הל' וג"ל שאפיפירות הם הקנים או העצים משוככות אבל ערים הוא בהיות כבר השריגים עליהם והכל יחד נקרא ערים ולכן לא יצדק בכאן לשנות המדלה על מקצת הערים וכן אדקדק מדברי הרמב"ם ממקום שהזכיר התי"ט וז"ל אבל העושה כמין מטה או שבכה וכו' והגביה נוף הגפנים מעל הארץ על אותה המטה וכו' ה"ז נקרא ערים, ואח"כ כתב שאותם הקנים הם הנקראים אפיפירות. רמ"ו.

שם פ"ז מ"ז תבואתו שהיא נוטה תחת הגפן וכן בירק* מחזיר ואינו מקדש וכו'. נ"ב דסד"א דכיון דדרך הירק להתפשט ולנטות הוה ליה לאסוקי אדעתיה. רמ"ו.

שם תי"ט ד"ה יגדור מיד וכו' וכ"כ בכ"מ לגירסת הרמב"ם יגדור בשני דל"תין מל' גודו אילנא וכו'. נ"ב עיין בהגהת המחבר אחר מס' עוקצין.

שם תי"ט סא"ד משמע דסיבוכ גפנים על התבואה חמיר ומקדש טפי מנטיית התבואה תחת הגפנים וצ"ע*. נ"ב עיין בע"ה.

שם מ"ח עציץ נקוב מקדש בכרם ושאינו נקוב אינו מקדש* וכו'. נ"ב אבל אסור לכתחילה ומכין אותן מכת מדרות הר"מ פ"ה.

שם תי"מ ד"ה אסורים מלזרוע ומלקיים ומותרין* כאכילה וכל שכן בהנאה. נ"ב דכתיב בהמתך ל"ת כלאים שדך ל"ת כלאים מה בהמתך היוצא ממנה מותר באכילה [דמדאסר רחמנא כלאים בבהמה לגבוה כדילפינן מקרא דשור או כשב או עז מכלל דלהדיומט שרין] אף שדך היוצא ממנה מותר. גמ' דחולין דף קט"ו.

שם תי"ט ד"ה אסורים זה עם זה וכו' והא דמשנינן אין למדין מן המלכות פי' שהם תוקעין* עצמן לדבר הלכה כמו שהשיב בתוספתא אדמקשה מוהרכבתם וכו'. נ"ב אגב חדא תרתי קמ"ל מאי דקתני בתוספתא במקום אין משיבין מן המלכות תני התם אין משיבין מן התקוע פי' הש"ר תוקע עצמו לדבר הלכה ור"ל שונה בתורה ואינו מקיים כדפירש"י ביבמות ק"ט ב'. רמ"ז.

שם תי"ט בא"ד ולא נמצא בתוספתא* כלום על זה. נ"ב תשו' הרשב"א סי' תצ"א.

שם תי"ט סא"ד ולפי זה מ"ש הר"ב שמוהירים שלא להנהיג בו' דוקא ע"י קשירה נ"ל*. נ"ב פלוגתא דרבוותא איהי כמ"ש הטור סי' רצ"ז והזכיר בעל המפה ס"א ומ"ש הר"ב מאזהרת ההנהגה מב' פרדות היינו דווקא כשאינן דומות כאזנים וזנב וקול כדאמרינן בגמ' ופסקוה הפוסקים.

שם מ"ה תי"ט ד"ה מין בהמה וכו' וכ"כ הרמב"ם ומעמם דאלו לענין כלאים לא נ"מ* דכל שני מינים אפי' שניהם מין בהמה או מין חיה אסורים זה עם זה וכו'. נ"ב הש"ך בי"ד סי' רצ"ז ס"ק ו' השיג על זה וע"ש ובע"ח.

שם פ"ט מ"ד רע"ב ד"ה ומרדעת חמור היא קשה* יותר מכרים וכסותות הלכך וכו'. נ"ב לא כן דעת הר"מ כי הוא השהה המדות וכתב גם במרדעת ובלבד שלא יהא בשרו נוגע בה וכ"פ הש"ע סי' ש"א ס"ח ואין שום טענה מדלא תנייה תנא בהדיא דסמוך אמאי דתני לעיל. רמ"ז.

שם מ"ה מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד* שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'. נ"ב עיין במ"ו.

שם מ"ו תופרי כסות תופרין כדרכן ובלבד* שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'. נ"ב ובענין דלא הוי פסיק רישיה כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגין עליו מפני החמה ומפני הגשמים תו' דשבת דף כ"ט אמתני' דלעיל.

שם מ"ז תי"ט ד"ה ומנעל של זרב וכו' והר"ש מפרש בהפך שמכפנים עושים פשתן ואין חוששין שמא יש ביניהם צמר וגם לזה צריך טעם*. נ"ב טעם לשבח יש בדבר שבין הש"ר ובין הר"ב איירי בעצם הלכדים וחיישינן שמא יש בהם ערבוב דאחזוקי איסורא לא מחזקינן אבל אם הם תפורים ודאי דחיישינן שמא נתפרו בפשתן אם הם של צמר וצריך בדיקה וכ"כ שם הש"ר בהדיא אבל העירוב בלבדים עצמן לא חיישינן וז"ש הר"ב אין חוששין שמא פשתן מעורב בה' מעורב ודייק' ולא כתב שמא תפורים בפשתן וכן הוא ל' הש"ר שמא ביניהם צמר אבל ק"ל דלא מוכח כך ממתני' דתנן אין בהם משום כלאים דמשמע דר"ל אע"פ שיש בהם כלאים מותרים וכדתנן לעיל גבי כרים וכסתות וגבי מרדעת וכפי' הרמב"ם והרא"ש והטור. רמ"ז.

שם מ"ח רבי שמעון בן אלעזר אומר נלוז* ומליו הוא את אביו שבגשמים עליו. נ"ב ושעטנו ר"ל שעט ולובש נזו. רמ"ז.

שם מ"ט לבדים אסורים מפני שהם שועים פיו* של צמר בשל פשתן אסור מפני שהם חוזרין באריג. נ"ב בבבלי וירוי[שלמו] והר"מ והש"ר גרסינן פיה ולא ידעתי למה השמימו התי"ט מלכותבו בנ"א לפחות. רמ"ז.

שם מ"י אותות הגרדין ואותות הכוכבים אסורות משום* בלאים. נ"ב אע"פ שאין מכוונים אלא לסימן בעלמא. טור.

שם השק* והקופה מצטרפין לבלאים. נ"ב תשו' הרשב"א סי' רפ"ח.

מסכת שביעית

פ"א מ"ו עשר נטיעות* מפורות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה וכו'. נ"ב ושיעור הרחקת הנטיעות גם הוא כשל האילנות וכ"ג מהתו' דשביעית דתני הא דמלא צמד הבקר נמי בתר האי דנטיעות. רמ"ז.

שם מ"ח תי"ט ד"ה רבי עקיבא אומר וכו' דהתוספתא שזכר היינו מאי דאמר בירושלמי ר"ש כצ"ל נ"ב וראב"י אמרו דבר א' וכו'.

שם פ"ב מ"א תי"ט ד"ה כל זמן שבני אדם וכו' ירושלמי לא סוף דבר בשיש לו מקשה ומדלעת אלא אפילו כצ"ל נ"ב אין לו מאחר שבני אדם עתידין ליטע וכו'.

שם מ"ג רע"ב ד"ה מעדרים וכו' ודבר שאינו אלא לצורך תקון האילן אסור אלא אם כן הוא דבר שאפי' בשביעית עצמה אין איסורו אלא מדברי סופרים וכו'. נ"ב כדאמ' בריש מ"ק אבות אסור רחמנא תולדות לא אסור רחמנא. הר"ש.

שם מ"ד רע"ב ד"ה מזהמים את הנטיעות כשקליפת האילן נושרת מדביקים שם זבל להבריאו* כדי שלא ימות האילן וכו'. נ"ב כדווקא נקט להבריאו ומש"ה עד ר"ה אין בשביעית לא ועיין בע"ה.

שם מ"ה רע"ב ד"ה סכין את הפנין פירות שלא נגמר בשולן* סכין אותן בשמן כשהן מחוברין לאילן למהר בישולן וכו'. נ"ב ורש"י פי' בע"ז דף ג' סכין אותן שמן כשהן חונטין כדי שיהיו שמנות.

שם מ"ז תי"ט ד"ה מתעשרין לשעבר וכו' ולענין בתר הנטפה לשביעית כתב הר"ש דילפינן מערלה וירק דבתר לקימה כדדרשי תנאי בפ"ק דר"ה דקאמר ר"י הגלילי מה הגרן ויקב שגדילין על מי שנה שעברה ורבי עקיבא קאמר שגדילין על רוב מים* יצאו ירקות וכו'. נ"ב פי' מי גשמים ועיין לקמן מ"ש בגליון.

שם מ"ט רע"ב ד"ה שמנע מהם מים שלשים יום יצאו מתורת ירקות הגדלות על כל מים* ונעשו כשדה בית הכעל שמספקת כמי גשמים הלכך מתעשרין לשעבר. נ"ב פי' בין מי גשמים בין מים שאובים ומפני שהר"ב לרוחב שכלו קיצר בענין הזה לקצרי שכל כערכי חייב אני להציע עיקר הדבר בפ"ק דר"ה פליגי ר"י הגלילי ור"ע בדרשת פ' [סוק] באספק מגרנד ומיקבך ר"א מה גורן ויקב מיוחדים שגדלים על מי השנה שעברה ומתעשרים לשנה שעברה אף כל וכו' יצאו ירקות שגדלים על מי שנה הבאה ומתעשרים לשנה הבאה רע"א מה גורן ויקב שגדלים על רוב מים פי' מי גשמים ומתעשרים לשנה שעברה אף כל וכו' יצאו ירקות שגדלים על כל מים ומתעשרים לשנה הבאה ואמרינן מאי בינייהו בצלים הסריסים ופול המצרי

ומפרש"י דמתני' דהכא אליבא דר"ע כדאמרין בירושלמי דאע"ג דר"ע ס"ל דמעשר ירק לשנה הבאה ע"כ לא קאמר אלא בסתם ירקות שגדלים על כל מים אבל אלו דמתני' שמוגע מהם מים ואפ"ה גדלים יצאו מתורת סתם ירקות ומתעשרים לשנה הבאה. רמ"ז. ולע"ד שצ"ל ומתעשרים לשעבר ועיין בהר"ש.

שם פ"ג מ"א תי"ט ד"ה משיפסקו וכו' כך מצאתי כפי' שהזכרתי) כצ"ל נ"ב ומשני יודעים הם בני עירו אם יש לו בית השלחין וכו'.

שם מ"ב עד כמה מזבלין עד שלש שלש אשפות לבית סאה של עשר* עשר משפלות של לתך לתך וכו'. נ"ב פי' שלא יעשה אשפה פחותה משיעור ו' משפלות שהן ק"ן סאה כ"כ הר"מ בפ"ב מה"ש ונ"ל שהטעם הוא שכיון שאינו צבור גדול נר' כמזבל שדהו. רמ"ז.

שם מ"ג רע"ב ד"ה יתר מכאן מג' (אשפות) מותר והיינו דר"ש דרישא והשתא אתא לאשמעינן דשרי ר"ש אפי' אין י' משפלות ובלבד* שלא יהיה בה פחות מג' וכו'. נ"ב נר' דבהכי ניחא מאי דקתני עושה אדם את שדהו דמאי קמ"ל הא אפי' חכמים מודים אלא דר"ל ולא יפחות מג' דאז לא מקרייא אשפה והיינו דקתני וג' ג' אשפות שתהיינה אשפות. רמ"ז.

שם רע"ב ד"ה עושה אדם את זבלו אוצר וכו' דלא תימא כי היכי דאסור יותר מג' אשפות לבית סאה ה"נ אסור יותר משיעור* ג' אשפות במקום א'. נ"ב דה"א שמרבה באשפה גדולה שירקב הזבל יפה למהר לזבל קמ"ל דלא חיישינן אלא כשהוא מעשה המוכיח לאותה שעה כגון שמרבה באשפות שכל אותם המקומות נזבלים מעצמם א"נ לאפוקי מדר"מ וכנ"ל עיקר. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה יתר מכאן מחציב וכו' וגם גירסת מחציב יש לפרש בן דמחציב הוא מלשון חצובא שהם רגלי הקנקן ויש קנקנים שיש להם הרבה רגלים*. נ"ב ומתני' מילי מילי קתני א' דמותר אפי' אשפות מג' משפלות, ב' דגם מותר להרבות יותר מג' אשפות אלו אע"פ שהן קטנות. רמ"ז.

שם פ"ד מ"ה הקוצץ קורות* שקמה לא יחפהו בעפר אבל מכסה הוא באבנים או בקש. נ"ב וצריכא דאי לא תני אלא רישא ה"א ה"מ בוי"ת דעביד פירי תני קורות שקמה ומש"ה לא ערבינהו אהרדי א"נ משום דיש חילוק בין קורות שקמה לכתולת שקמה. רמ"ז.

שם מ"ו המזנב בגפנים והקוצץ קנים ר' יוסי הגלילי אומר ירחיק טפח ר' עקיבא אומר קוצץ כדרכו* בקרדום או במגל ובמגירה ובכל מה שירצה. נ"ב פי' בכל אופן קציצה כשזה או כאלכסון או בהדרגה כלי שום הרחקה. רמ"ז.

שם רע"ב ד"ה ירחיק טפח מן הקרקע ושוב לא מיחזי בעבודה*. נ"ב היינו עבודת האילן ולא עבודת קרקע כדמשמע מפי' שהזכיר תי"ט וגם סיפא אילן שנפשה בה עסקינן אלא ודאי ת"ק משום עבודת האילן מטי בה וכיון דמשנה דיו משום דאפי' בלא שינוי לא הויא זמירה דאי ס"ד דהויא זמירה לא הוה מתיר ר"ע בשלא נתכוון לומר. רמ"ז ועע"ש שהאר"ך.

שם מ"י רע"ב ד"ה מותר לקוצצו וכו' ומשום קוצץ אילנות טובים ליכא אם הוא מעולה בדמים שדמיו יקרים לעצים יותר מלאילן*. נ"ב א"נ אם מזיק לאילנות אחרים כדכתב הר"מ פ"ו מה' מלכים והרא"ש בשלהי החובל התיר נמי בצריך למקום. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה אין קוצצין כתב הר"ב ואני שמעתי כיון דאפקרינהו וכו' זהו פי' הרמב"ם בפירושו ותמהני* למה הכנים עצמו לפרש טעם אחר ממה שאמרו בש"ס פ' מקום שנהגו

דף נ"ב ע"ב לאכלה ולא להפסד וכו'. נ"ב מהרר"ך נר"ו אומר שאפשר לומר כי להיות שקציצת האילן לא הותר אלא היבא שדמיו מרובים לעצים יותר מהאכילה וא"כ לפי א' עדיין יכולים אנו לומר דלא נקרא הפסד כיון שדמיו מרובים לכן הביא פי' שני דבזה יש גזל הרבים כיון שאין שם פירות ולא איכפת להו אף במקום שדמיו מרובים.

שם פ"ה מ"א תי"ט ד"ה א"ל לא אמרו אלא בנות שוח ולא נתפרש הטעם* למה לא אמרו כמו כן בפרסאות וכו'. נ"ב ועיין בלחם משנה שפי' הטעם, והרמ"ז כתב ז"ל מצאתי בתוס' רי"א הפרסאות וכו' אמרו לו הרי הן אצלך בטבריה ואינן עושות ע"כ והרי נתפרש טעם דת"ק והוא הוא הרמוז במתני' א"ל לא אמרו וכו' כלומר מפני שאלו עושות בכ"מ משא"כ בפרסאות ע"כ.

שם מ"ג לוף שעברה עליו שביעית רבי אליעזר אומר אם לקטו העניים את עליו לקטו ואם לאו יעשה חשבון עם העניים. נ"ב לא תני לוף שיצא למ"ש לרמוז למאי דמוקמינן בירושלמי דכבר גדל העיקר בששית וכדכתב התי"ט בסמוך וה"ק לוף שעברה עליו כל השנה ה"ז שקודם לה כבר היה גדול. רמ"ז.

שם מ"ד רע"ב ד"ה פואה של עידית הגדילה בשדה שמינה, פואה צבע אדום שקורין רוי"א בלע"ז*. נ"ב ובצמח דוד כתב גראנ"א בלעז ובתוכה יש תולעת שני.

שם רע"ב ד"ה בקרדומות של מתכת ולא חיישינן דלמא מחזי כעבודה*. נ"ב שהרי אין זה דרך עבודת קרקע לחפור מעט ולהניח מעט היינו מה שבין כל לוף ולוף. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה לוף של ערב שביעית וכו' ולפי מ"ש לקמן משנה ו' בשם הרמב"ם דכל הספיחים אסורים באכילה יש לפרש כשעוקרם ואינן רשאי לאכלן הוי כאילו הפסידין* בידיהם ורחמנא אמר לאכלה ולא להפסד. נ"ב ה"ז לפ"ד לא נהנה ולא חסר דאם הניחו בארץ אסור בהנאתו וא"כ אם יעקרו אינו חסר כלום ורחמנא לא אסר ההפסד כ"א כמה שראוי לאכילה אבל מעיקרא קושיא ליתא דהכא עסקינן כשקדם לצמוח בששית והכי דייק הר"ב ולא הוסיף צמחים הוסיף דייק' וכבר קדם לעיל דאין איסור ספיחים אלא בהנך דתחלת גדולן ב' וא"כ ספיחי לוף זה מותרים ב' ויש בהם איסור הפסד. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה בקרדומות של מתכות ואפ"ה הוי שנוי* בדבעינן למימר במתני' דלקמן. נ"ב נר' דהיינו דווקא לר"י אבל לא לחכמים דפליגי עליה ואם אינו כן לא ידעתי מה אמרו הש"ר והר"ב ולא חיישינן וכו' והש"ר סתם וכתב ב"ש חיישי לעבודת קרקע וב"ה לא חיישי ואי בשל מתכת הוי שינוי ממש בודאי דחיישי ולפ"ז בהא פליגי ר"י ורבנן דר"י סבר דלא התירו אלא ע"י שינוי ורבנן סברי דלא חיישי כלל ב"ה לעבודת הארץ מטעמא דכתיבנא לעיל וא"כ לא שניא לוף משאר ירקות דככלהו בעינן משיעשה כיוצא בו. רמ"ז.

שם מ"ה רע"ב ד"ה רבי יהודה אומר מיד וכו' הלכך במוצאי שביעית לא שכיח דאיסורא* ומשום הכי מותר מיד וכו'. נ"ב ותלינן שהיה מן הטמון כדכתב התי"ט והר"ב קצר בכאן שלא הזכיר אוקימתת הירושלמי. רמ"ז.

שם תי"ט ד"ה וחכ"א משירבה החדש כתב הר"ב בירושלמי מפרש בו' ז"ל הפירוש שהזכרתי* עד שירבה החדש שיוכל למצוא לוף הרבה כזה גדלים בהיתר והיינו מפסח ואילך. נ"ב פי' הר"ב מדוייק דכתב משירבה בו החדש והוסיף מלת בו משום דק"ל אמאי לא

תני כדלקמן פ"ו מ"ד משיעשה כיוצא בו לכן פי' דהכא דייקא משום דאיירי בלוף שמתקיים זמן הרבה במחובר ועליו הולכי' עלה וגדל ולכ"כ משירבה בו החדש ור"ל משרבה ההיתר על האיסור ונתבטל כדכתב לקמן פ"ו בפ"י הב' רמ"ז.

שם מ"ט אשת חבר משאלת* לאשת עם הארץ נפה וכברה ומוחנת ומרקדת עמה וכו'. נ"ב תשו' הרשב"א סי' ק"ג.

שם פ"ו מ"ב רע"ב ד"ה עושים בתלוש וכו' דתניא בת"כ מן* השמור אי אתה כוצר אבל אתה כוצר מן המופקר וכו'. נ"ב את ענבי נזירך לא תבצור.

שם רע"ב ד"ה כל שכיוצא בו מותר בא"י מדאורייתא כגון תלוש אע"ג דמדרבנן אסור* בלא שינוי עושים אותו בסוריא כי אורחיה וכו'. נ"ב עיין לקמן בפ"י מ"ו פ"ח.

שם פ"ו מ"ג בצלים* שירדו עליהם גשמים וצמחו אם היו העלין שלהם שחורין אסורין הוריקו הרי אלו מותרין. נ"ב תשו' הרשב"א סי' רפ"ז.

שם מ"ה רע"ב ד"ה שמן שרפה וכו' כדאשכחן* בקדשים פסולים שהן נשרפים במקומן וכו'. נ"ב בפסחים פ"ג מ"ח.

שם פ"ז מ"א רע"ב ד"ה הרגילה הם חלונלוגות ובלע"ז בירדולג"יש*. נ"ב בצמח דוד פירש פורְצֵלְנָה בלע"ז.

שם רע"ב ד"ה ונין החלב פרחים לבנים כחלב פ"א עשב הוא כשנחתך יוצא ממנו חלב. נ"ב ונקרא בלע"ז מִיטְיִמְלוֹ שם.

שם רע"ב ד"ה וקוצה מין ממיני הצבעים יש אומרים שהוא אלעצפור* בערבי. נ"ב ובצ"ד פי' שם עשב נקרא רוֹפְיָא בלע"ז.

שם מ"ב רע"ב ד"ה הבכרייה קורין לו בערבי כנג"ר. נ"ב פי' בצ"ד מין עשב.

שם רע"ב ד"ה הפואה* בערבי פו"א ובלע"ז זרוי"א. נ"ב וכשבת פ"ט מ"ה פי' הר"ב שצובעים בו אדום.

שם מ"ד צדי חיה* עופות ודגים שנודמנו להם מיני טמאין מותרים למכרן וכו'. נ"ב תשו' הרמ"ע סי' כ"ט.

שם מ"ה רע"ב ד"ה לולבי ורדין לולבי אילן ששמו ורדתא*. נ"ב ובפ"ג דעוקצין מ"ד פי' בע"א ע"ש, ובצ"ד פי' אילן של סורב"ו בלעז.

שם תי"ט ד"ה מפני שנושרים מאביהן וכו' והרי העלין* אין נושרין מאביהם ומשני וכו'. נ"ב פי' אותן דלעיל משנה א'.

שם תי"ט סא"ד ומשני דלולבי' דהכא סופן להקשות נעשים כאביהן*. נ"ב אבל העלין דלעיל אין סופן להקשות.

שם מ"ו רע"ב ד"ה לומם תרגום ולומם ול"א שהוא צינוב"ר בערבי פניולי"ש בלע"ז*. נ"ב ובצ"ד פי' שהוא מין בושם נקרא מִקְטִיִּי.

שם פ"ח מ"ב שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה לאכול דבר שדרכו לאכול נ"ב כצ"ל (ס"א ולשתות דבר שדרכו לשתות) ולסוך דבר שדרכו לסוך וכו'.

שם מ"ח אין מביאין קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות* מדמי שביעית וכו'. נ"ב וה"ה חטאות ואשמות אע"ג דלא תני ליה וכ"כ הרמב"ם בחבורו בפ"ו דהל' שמיטה ויובל וכן תני להו בהדיא סוף פ"ק דמ"ש ע"ש בפ' הר"ב.

שם פ"ט מ"א רע"ב ד"ה והירבוזין* אספרג"י בלע"ז וכו'. נ"ב כתב הע"ח וי"א פינק"ו וכו' כס' ערוגת הבושם סוף פרק ז' דף כ"ג ע"א וכ"כ גם הצ"ד.

שם רע"ב ד"ה גרגיר אורי"גא בלע"ז. נ"ב עיין בצ"ד.

שם תי"ט ד"ה ונלקחים מכל אדם בשביעית וכו' ולא ידעתי מעם דנקמי בכחצי* איסר והרי פרוטה היא הפחותה שבמטבעות הנזכרות במשנה ה"מ למנקמ. נ"ב ונר' דנקמי ליה ממה דכתב הרמב"ם בפ' דלעיל משנה ד' שהירקות פחות ממה שלוקחין באיסר ודוק, ע"כ. שם מ"ב רע"ב ד"ה שפלת לוד והר (שלה*) לוד ומבית חורון עד הים וכו'. נ"ב כנוסחאות ישנות גר' והר שפלה של לוד וכן בפ' הרמב"ם ובחי' פ"ו מה"ש ונר' דדייקי טפי מדכתב הר"ב לק' וההר של שפלת לוד וכו' לע"ד.

שם מ"ג תי"ט ד"ה ר' שמעון אומר לא אמרו ג' ארצות אלא ביהודה וכו' אבל זאת הארץ היא יהודה בלבד אמנם שאר הארצות כו' ועם זה תתישב* קושיית התוספות שהקשו מדאמר ר"ש ג' ארצות ביהודה כ"ש לת"ק וכו'. נ"ב וז"ל התוס' דפסחים דף נ"ב ע"ב עד שתכלה האחרונה שבארצותיה והג' ארצות שבכל א' שוות הן ואין נר' דאם אינן חלוקות למה שונה ג' ארצות בכל א' ועוד ק[שה] לר"י דתנן רש"א לא אמרו ג' ארצות אלא ביהודה מכלל דלת"ק ג' ארצות חלוקות שבכל א' חלוקה לביעור ור"ש נמי מודה להו ביהודה לכך י"ל דאחרון שבהם היינו פירות שבהר עד שיכלה אחרון שבהר ופירות שבעמקים עד שיכלה אחרון שבעמקים וכן שבשפלה עד שיכלה אחרון שבשפלה וכו'.

שם מ"ו רע"ב ד"ה המלקט עשבים לחים אוכלן בלא ביעור עד שייבש לחלוחית הארץ הממתק את הפירות משם ואילך חייב לבערין*. נ"ב ובלחם משנה כתוב ז"ל וכיון שיבש המתוק וירד רביעה שנייה יתקלקל זה שבשדה וכלה לחיה חייב לבער מביתו.

שם פ"י מ"ב רע"ב ד"ה והמוסר שטרותיו לבית דין דכתיב ואשר יהיה לך את אחיך פרט למוסר שטרותיו לבית דין* שבות דין יש להם זה החוב אצל אחיו. נ"ב אין זה כדון פרוזבול דבסמוך דשם אינו מוסר גוף השט"ח ביד הדיינים אלא אומר בפניהם בע"פ שהוא מוסר בידם החובות ומ"ה בעי דיכתבו לו הפרוזבול וכאן מיירי שמסר ביד הדיינים השט"ח ומ"ה לא בעי שום כתיבה סמ"ע ס"ז ס"ק כ"ב בשם התו'.

שם מ"ו היתה לו שדה ממושכנת בעיר* כותבין עליה פרוזבול. נ"ב הרמב"ם בפ"ט מה' שמיטה השמיט תיבת בעיר וכתב עליו הכ"מ ז"ל ואע"ג דמתני' קתני ממושכנת בעיר נר' דאורחא דמילתא נקט ולא דוקא ולפי' [כך] השמיט רבינו תיבת בעיר ע"כ.

רבי עזרא צורף זצ"ל

ראב"ד סערדאהעלי

הגאון רבי עזרא צורף נולד בסערדאהעלי בשנת תקס"ה לאביו רבי יוסף צורף. בצעירותו גלה למקום תורה ולמד אצל הגאונים בעל 'חתם סופר' זצ"ל, רבי ברוך פרנקל תאומים בעל 'ברוך טעם' זצ"ל, ורבו המובהק רבי צבי הירש הלר חריף זצ"ל אב"ד בוניהאד ואויבן ישן בעל 'טיב גיטין' שהסמיכו להוראה.

אחר נישואיו היה סמוך כמה שנים על שולחן חותנו ה"ה רבי משה פאשקוו בישוב מעדיער. עם חזרתו לסערדאהעלי נתמנה לדיין בעיר. בערך בשנת תרכ"ו נתמנה לכהן כראש בית הדין, תחת דגלו של המרא דאתרא הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל.

רבו הגאון בעל 'חתם סופר' בשו"ת חלק חו"מ סי' קסט כותב אליו "לתלמידי הרבני האברך המופלג החרוץ המפואר... גי"ה הגיעני ושמחתי שזכה לישיב בשבת תחכמוני כן ירבה וכן יפרוץ יפוצו מעינותיו חוצה ללמוד וללמד... ישיבה שיש בה סמיכת דעת תורה לאמיתה לכוון ההלכה אל האמת אמן... ומעלתו נכנס בדרך חידוד וחריפות לקיים דברי הריטב"א אשריך שקיימת דברי חכמים, ועתה ארי נעשה שואל מה נראה לי לע"ד לדינא...".

בתקופת לימודו בבוניהאד אצל רבו הג"ר צבי הירש הלר-חריף זצ"ל בעל ה'טיב גיטין' התיידד רבנו עם הדיין הג"ר יעקב מאיר צבי פרידלנדר זצ"ל מח"ס 'דרך ימה' [תולדותיו ב'אישים בתשובות חת"ס' סי' רצ"ה ובקונטרס 'תולדות עזרא' עמ' 11 הערה 7]. קשריהם נמשכו גם לאחר נישואיו של רבנו, ורימ"צ פרידלנדר אף ביקרו במקום מגוריו במעדיער. בתחילת שנת תקצ"ב נודע לרבנו שידידו נתמנה לאב"ד שוראן. רבנו משגר לו אגרת ברכה עם דברי תורה, בה הוא מזכיר את ביקורו אצלו, וגם מבקש ממנו סיוע בענין שידוך לגיסו.

תשובה זו מודפסת לפנינו מתוך ספרו 'טופסי גיטין' שיצא לאור בעז"ה ע"י המכון זה עתה, ונערך בטוב טעם ע"י נכדו הרב שלמה ווייס שליט"א מבני ברק.

בענין יאוש בחוב

בע"ה אור ליום א' פרשת וישב [ט"ו כסלו] תקצ"ב לפ"ק

צבי לצדיק ה"ה אהובי ידידי חמדת נפשי הרב הגדול חריף ובקי זית רענן שמו תורק כשמן אפרסמון עמוד הימיני פטיש החזק כש"ת מהו' מאיר צבי נ"י אבדק"ק שוראן יע"א.

מיום התפרדו ממני מהיותו פה אצלי במקום מכוני תמיד הרעישו בי סעיפי רעיוני לפקוד אותו באגרת שלומים, רק זאת אשר תמיד סבבוני אחורנית כי לא רציתי שזייל את כספו על בי דואר, ועל ידי שיירות ההולכים לשוק פעסט אמרתי כל אדם טרוד בעסקו ומי יפנה לעשות שליחתי, ועתה אשר הקרה לפני זה נוסע הטוב אפתח פי בהלל ורנן ובעמי אביעה רננות על השמועה ששמעתי מאו, אשר ה' הרים קרנו ומולו והמליכו על עם קדש בקהלה המפוארה דק"ק הנ"ל, וה' יכין כסאו עדי עד וירים כבודו מעלה מעלה וירימהו וינשאהו עד עולם אמן.

והנה להאריך בחידושי תורה אין הזמן גורם, רק אבוא לפניו בדבר אחד שנלחמו בו גדולי חקרי לב, אי יאוש מהני בחוב. דהרמ"א (בש"ע חו"מ סי' קסג סעיף א) הביא בשם מהר"ק זצ"ל (שורש ג)

דבחוב מהני יאוש, והגאון חכם צבי בהגהותיו לטו"ז (הו"מ שם, וכן בתשובותיו סי' קמד) השיג עליו וכתב דבחוב לא מהני יאוש, ומה שרצה מהרי"ק לדון בקל וחומר מאבירה דקונה ביאוש, כתב שהוא קל וחומר פריכא, דהא באבירה גופא אמרו בפרק אלו מציאות (ב"מ כו ע"ב) נמלה לפני יאוש על מנת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגזולה, עובר משום השב תשיכם, אלמא אף על גב דבהתירא אתי לידיה ואחר כך נתיאש מיניה, אפילו הכי מחייב להחזירה, שהרי מצות השבה עליו משעה שגולה עד ששייבנה, ואם כן הוא הדין בפריעת בעל חוב מצוה כמו סוכה ולולב משעת הלואה ועד שעת הפרעון וכו', ואם כן כיון שמוטל על האדון לפרוע החוב אף אחר היאוש ונשתעבדו הנכסים, אם כן מה שפרעה הדוכסית אחר מות בעלה דינא הוא ואינו זכיה מן ההפקר וכו', עיין שם שהאריך.

והקשה עליו הגאון קצות החושן ז"ל (סי' קסג סק"א) מסוגיא דגיטין סוף פרק כל הגט (דף ל ע"א) דקתני התם נתיאשו הבעלים אין מפריש עליהם לפי שאין מפרישין על האבוד, ופירש רש"י ז"ל נתיאשו הבעלים, כגון שהלווה כדי שיעור תרומות שנה זו ועל מנת לקבלם בשנה זו וראה שנשתדפו שדותיו ונתיאש מאותה הלואה ואמר ווי לחסרון כים ואחר כך חזרו ונתקנו שדותיו אין מפריש עליהם דיאוש דבר האבוד הוא. והרי מבואר דיאוש מהני בחוב.¹

ולי נראה דאין כאן סתירה כלל מסוגיא דשם לדברי מהר"ץ [חכם צבי], ומשווים כאן החלוקים כרחוק מזרח מיים. דהלא שם לא הלוח לכהן ולעני את המעות אלא על מנת לפרוע מתרומות ומעשר של שנה זו, ואם לא יוכלו לפרוע מתרומות ומעשר שנה זו שוב אינם צריכין לפרוע. וכמו גבי אפותיקי מפורש, או גבי משכון שפירש לא יהא לך פרעון אלא מזו דדינו כאפותיקי מפורש, עיין בשולחן ערוך חושן משפט (סי' קיז סעיף ב). ועיין בש"ך יורה דעה (סי' רנו ס"ק יב) שכתב שם כשנתעשר או מת אינו צריך לשלם, שהרי לא הלוח כדי שישלם מממונו וכו', עיין שם. דמזה נראה שאין חוב על הכהן או על העני לפרוע רק מתרומות ומעשר שנה זו, וכיון שנשתדפו הנך שדות שוב אין החיוב על הקרקפתא דגברא לשלם הך חוב, ושפיר מהני היאוש, אבל בנדרן דמהרי"ק זצ"ל שפיר כתב הגאון מהר"ץ דלא מהני ביה יאוש, כיון דהחוב מוטל על הגברא במצוות עשה לשלם.²

ומה שכתב הגאון קצות החושן עוד שם להשיג על הגאון מהר"ץ ז"ל, דמה שכתב דקל וחומר פריכא הוא, לאו תשובה היא, דהא מבואר מדברי הרמב"ן (במלחמות בב"מ שם) דהא דאבירה אינה נקנית ביאוש היכא דנמלה על מנת להשיבה, אינו אלא משום דכיון דנמלה להשיבה הרי נעשה שומר שכר של הבעלים, [ו]ידו כידו וכמונת תחת יד בעלים דמי, אבל נמלה על מנת לגזולה, דתו לא הוי ידו כיד בעלים נקנית לו ביאוש, ואף על גב דמטי לידיה קודם יאוש ונתחייב בהשבה, אפילו הכי לא מיקרי באיסורא אתי לידיה, ומשום דדוקא גזילה וגניבה הוא דהוי באיסורא אתי לידיה, אבל אבירה אתי לידיה בהיתרא אלא דבהשבה הוא דנתחייב, וכיון דלא הוי באיסורא כי מטי לידיה שפיר נקנה ביאוש, כך הוא שיטת הרמב"ן. ולפי זה גבי חוב פשיטא דנקנה ביאוש, דהא בשעת הלואה לאו באיסורא אתי לידיה, דהא מדעת המלוה בא לידו אלא שנתחייב בהשבה, ומשום חיוב שנתחייב לו בהשבה [ליכא

1 עיין מחנה אפרים הלכות זכיה מהפקר סי' ז.

2 ועיין בנתיבות המשפט (סי' קסג סק"א), אור שמח (הלכות מכירה פ"ו הי"ב ד"ה ובוזה וד"ה ולפ"ז), וקהלות יעקב (יבמות סי' כט סק"ה).

למימר דלא] נקנית לו ביאוש, דקל וחומר מאבידה שנטלה לפני יאוש על מנת לגזולה דהוא חייב בהשבה, ואפילו הכי לאחר יאוש קני לה, כיון דלאו באיסורא אתי לידיה, דכי ממי לידיה בהיתרא הוא, אלא שהיה ראוי לו ליטלה על מנת להשיבה, וכיון דאבידה כהאי גוונא נקנית ביאוש כל שכן חוב. עיין שם [בקצות החושן] באריכות יותר.

ולדעתי נראה שבכל מה שמאריך שם לסתור דברי מהר"ץ לא פעל ולא עשה כלום. דלענ"ד לא דמי כלל חוב לאבידה, דבשלמא גבי אבידה דמצות השבה על הגוף החפץ להחזיר, שפיר כתב הרמב"ן דגזילה ואבידה היא זו, עיין שם בדברי הרמב"ן, דכיון שנטלה על מנת לגזולה נעשה כמנוחת בארץ, כיון דזה לא נקרא באיסורא אתי לידיה לשימת הרמב"ן, וקנה גוף החפץ, ואי אפשר לו לקיים מצות השבה בגוף החפץ, דמתנה בעלמא הוא דיהיב, וכדאיתא בגמ'. אבל גבי חוב, כיון דמוטל עליו מצות פרעון, אם בן אף דאפשר לומר דנפקע מיניה שעבוד נכסים מחמת היאוש, מכל מקום החיוב שמוטל על גופו לפרוע כמה נפקע, ובאמת גם גבי אבידה הוא עובר על השב תשיכם אלא שאי אפשר לקיים השבה.

והנה בזה יש לדחות גם כן מה שכתב התומים (ס' סה ס"ק יג) שמביא שם ראייה לדברי מהרי"ק דמהני יאוש בחוב, מדברי הרא"ש בפ"ק דב"מ (ס' נב) שכתב דמכל מקום בעינן כרוכים, דאם לא כן מיאוש, דמי יודע שנפלו בהדדי שיהיה בהם סימן. עיין שם שהעלה התומים שם שמגוף החוב לא מיאוש, דהמלוה מחשב דהלוה לא יהיה מחוסרי אמנה, אבל לגבי משעבדי מיאוש, דבזה לא מהני הודאת הלוה משום חשש קנוניא, ועל זה כתב הרא"ש דבעינן כרוכים, ומזה הביא ראייה לדברי מהרי"ק, וכתב על הגאון מהר"ץ שנעלם ממנו דברי הרא"ש, עיין שם.

ולדעתי לא נעלם ממנו דברי הרא"ש, ואף דמהני היאוש שלא לגבות מלקוחות, היינו כדברינו הנ"ל דשני שיעבודים יש למלוה, שעבוד הגוף ושעבוד הנכסים, ואף דמהני היאוש לגבי שעבוד נכסים ושלא לגבות מלקוחות, ושכזה שפיר כתב הרא"ש דבעינן כרוכים, עוד לא נשמע מזה שיסולק השעבוד מגוף הלוה, ושפיר עולים דברי (מהרי"ק) [מהר"ץ] להלכה לדעתו.

והנה נראה לי דאיכא למימר דמיאוש באמת מכל וכל אף לגבי הלוה, ואפילו הכי לא קשה קושיית התומים (שם) מה שהקשה למה צריכה הגמ' (ב"מ דף יב ע"ב) למצוא טעם בשחייב מודה למה לא יחזיר, ולמה לא קאמר משום דאיירי בשאין בו סימן, ואם כן הוי יאוש, ולכן לא יחזיר, עיין שם. אבל לדעתי בפשיטות לא קשה מידי, משום דלגבי לקוחות מיקרי באיסורא אתי לידיה, כיון דנחתי לשעבוד המלוה, ואי הוו הנכסים ביד הלוה היה יכול לפרוע מהם אף לאחר היאוש, כיון דיאוש לא מהני לגוף החוב וכדברי מהר"ץ, ואם כן אי איכא ליה נכסים נשתייר החוב על הלוה לשלם, אם כן איכא למימר דאף אלו היו הנכסים ביד הלוה היה מהני היאוש לענין הנכסים, דהיינו שאם היה מוכרם הלוה לא היה יכול לגבות המלוה מלקוחות שקנו אחרי כן, דהם קנו כדיון, מכל מקום הלקוחות שקנו קודם שנאבד השטר לא מהני אצלם היאוש, דלגבייהו מיקרי באיסורא אתי לידיה.

ואף הלקוחות שקנו אחרי כן נראה דיכול לגבות מהן, אי אמרינן שעבודא דאורייתא, אם כן כיון דהלוה לא נפקע מחיוב הפרעון על ידי היאוש, אם כן נשתעברו הנכסים מחדש משעה שנמצא השטר, דהא בכל יום איכא חיוב חדש על הנכסים, וכמו שכתב התומים זצ"ל (ס' קד

17"ק"ט) עיין שם. ולא הוּי כשטר שנמחל שעבודו, דכיון דשעבודא דאורייתא, אם כן הא דאינו גובה ממשעבדי היינו משום תקנת השוק, והיינו דוקא במלוה על פה דלית ליה קלא, אבל הך מלוה באמת אית ליה קלא, וכמובן, אם כן ממילא נשתייר השעבוד שהוא דאורייתא, ועיין בתומים (ס' סה ס"ק כו).

אבל הנראה לי דהנך לקוחות שקנו משעה שנאבד השטר עד קודם שנמצא, אצלם מהני היאוש, כיון שקנו לאחר שנאבד השטר, דליכא כאן השעבוד שנשתעבד כבר, כיון דבכל שעה שלא נמצא הוא מיאש, ואחר שנמצא השטר כבר זכו הלקוחות מצד היאוש.

ואם כן איכא למימר דלהכי לא קאמר הגמ' דלא יחזיר משום דהוי יאוש, דעוד הוי קשה, למאן דאמר שעבודא דאורייתא אמאי לא יחזיר, דאף אי מיאש מכל מקום שפיר טריף מלקוחות וכדאמרן, ואי משום חשש לקוחות שקנו משעה שנאבד השטר עד שנמצא, הנך איכא למימר דאסקי אדעתיהו לומר אייתי ראייה אימת מטא השטר לידך, וכמו גבי גט אשה ושטר שחרור דמחזירין, עיין לקמן ברף י"ט, ועיין בש"ך (ס' סה ס"ק לג), ועיין בטורי זהב שם. כן איכא למימר נמי הכא דאסקי אדעתיהו דהנך לקוחות דלהכי החזירו השטר משום לקוחות שקדמו לקנות קודם שנאבד השטר ולקוחות שיקנו לאחר שנמצא השטר.

אלא דהא תינח אי שעבודא דאורייתא, אבל אי שעבודא לאו דאורייתא לא שייך לומר דמיקרי באיסורא אתי ליד הלקוחות, כיון דמדין תורה שפיר קנו, אלא דמתקנת חכמים גובה מהלקוחות, אבל כל זמן שלא גבה שפיר הוי בהתירא אתי ביד הלקוחות, ושפיר מהני אצלם יאוש. ומכל שכן דמהני היאוש לגבי הלקוחות שקנו אחר מציאת השטר, דכיון שכבר מיאש שוב הוי השטר כשטר שנמחל שעבודו, וחיוב חדש ליכא כאן כיון דשעבודא לאו דאורייתא. ואם כן הרא"ש לשיטתו שפסק שעבודא לאו דאורייתא, עיין ש"ך ריש ס' לט (סק"ב), אם כן שפיר קאמר דבעינן כרוכים דאם לא כן מיאש, ולפי זה אין כאן קושיא כלל על דברי הרא"ש, כן נראה לענ"ד לתרץ, ודו"ק.

והנה יש לי להביא עוד ראיה לדברי מהרח"ץ, רק אין הזמן גורם לי, והנה עוד חזון למועד. ואף שאיכות הדבר אינו רב, עם כל זאת אבקש ממעלתו הרמה שיעיין בדברי, כי זה הוא דבר הנוגע להלכה, ולדעתי הדבר נכון כמו שהעליתי כפסק מהר"ץ.

והנה עוד בואת באתי לבקש ממעלתו, על דבר שנשתדך לפני בן חמי נ"י איזה שידוך מהגליל שלו, בתו של ר' ליזר ב"ץ מישוב קעסע, על כן אבקש ממעלתו הרמה נ"י באשר שהוא מכירו של חמי נ"י שיעשה איזה פעולה טובה בכל מה שיהיה לו אפשר לעשות.

אלו דברי אוהבו העומד תמיד לשרתו מנאי ידידו אוהבו הנאמן לנצח

הק' עזרא צורף מס"ה יע"א

ד"ש לזוגתו הצנועה תי' ולכל יוצאי חלציהם



רבי ישעי' נייזאץ זצ"ל אב"ד העלישטאבע

הג"ר ישעי' נייזאץ זצ"ל נולד בשנת תר"ב לערך לאביו הג"ר אליעזר ליפמאן נייזאץ אב"ד מאגענדארף [ע"ע 'אישים בתשובות חתם סופר' סי' עז, 'החתם סופר ותלמידיו' עמ' סז, ספר הזכרון לקהלת סרדהלי עמ' 120]. למד אצל הג"ר משה הרצפלד זצ"ל רומ"מ בסערדהעלי [ע"ע ב'החתם סופר ותלמידיו' עמ' שמט] ואצל בעל הכתב סופר זצ"ל בפרשבורג. כשהגיע לפרקו נלקח לחתן אצל הג"ר משה אריה ליב הלוי ליטש רוזנבוים זצ"ל דיין בפרשבורג [ע"ע ב'החתם סופר ותלמידיו' עמ' שעא] וגר ליד חמיו [כבר בשנת תרכ"ד, ועדיין בשנת תרכ"ט]. בשנת תרל"ו כבר כיהן כאב"ד העלישטאבע עד לפטירתו ביום כ"ה אדר א' תרע"ו. ע"ע ב'שם הגדולים מארץ הגר' מערכת י אות שצה, ספר הזכרון לקהלת סרדהלי עמ' 130, ו'החתם סופר ותלמידיו' עמ' תקט.

תשובה זו שלפנינו נלקחה מתוך ספר טופסי גיטין להג"ר עזרא צורף זצ"ל שי"ל זה עתה ע"י המכון, והיא נכתבה בזמן שרבי ישעי' היה עדיין אברך צעיר כבן כ"ד שנה ודר ליד חמיו בפרשבורג שיגר להגאון רבי עזרא צורף זצ"ל אגרת עם דברי תורה. הג"ר עזרא השיבו, ורבי ישעי' כתב לו שנית והעיר על דבריו, וזו התשובה שלפנינו. חלקה הראשון של התשובה נדפס כבר בשנת תשס"ו בקונטרס 'תורת עזרא' סי' טו מתוך צילום חלקי של התשובה שפורסם בשנת תשס"ו. תודתנו נתונה לידידנו הרב משה אלכסנדר זושא קינסטליכר שליט"א יו"ר מכון 'זכרון' להנצחת יהדות הונגריה שמסר לנו את צילום התשובה בשלמותה.

בענין שחימת נשים וספק נקובת הושט ועוד

בעזה"י פ"ב י"ד תמוז תרכ"ו לפ"ק

אל מעלת הרב הגאון המופלג ומפורסם, סיני ועוקר הרים, צדיק ונשגב, פ"ה ע"ה, מר ידידי חביבי ובריבי, כק"ש מה"ו עזרא צורף נ"י, רב"ד דק"ק ס"ה יע"א.

אורו עיני בבוא דבריו אלי, ורבת שבעה לה נפשי רוב נחת, כי מעמתי מצוץ נופת מתק עיונו ופלפולו הזך, ה"ה דברי חידושי תורה שלו אשר כבדני בהם, והמה דברים נחמדים למאוד אמורים בהשכל ודעת, ודפח"ח וש"י.

ומכל מקום לא אמנע מלכתוב הנראה לענ"ד בהשקפה ראשונה לפקפק ולהעיר קצת על דבריו.

האם בנשים אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן

א) מה שכתב בתירוץ הראשון על שימת הלכות ארץ ישראל¹, דבנשים לא אמרינן רוב מצויין וכו'.² לענ"ד מלשון הרשב"א בתורת הבית (הארוך בית א שער א דף ע"ב) שמביא הבית יוסף (כס" ב אות ב כד"ה וכתב הרשב"א אפילו אם אין יודעין אם יודע הלכות שחיטה וכו'), במה שמדייק שם לשון הרמב"ם, משמע דגבי נשים לכולי עלמא אמרינן רוב מצויין וכו'. ואפילו במומר לעבירה אחת,

1 הובא בתוס' וברא"ש וריש חולין, וז"ל הרא"ש: ובהלכות ארץ ישראל כתב דנשים לא ישחטו מפני שדעתן קלות, ואין הש"ס שלנו סובר כן וכו', ואותו חכם שכתב הלכות ארץ ישראל כתב חומרות מדעתו. עכ"ל הרא"ש.

2 אצל שחיטה מומחין הן (חולין ג: יב).

שיטת הרשב"א שם בטור ובית יוסף דאמרינן בו רוב מצויין וכו'. ומכל מקום דברי מר נ"י נכונים הם, דשפיר יש לומר דההלכות ארץ ישראל הכי סבירא ליה מדעת עצמו לחלק כנ"ל.

[מה³ שכתבתי לעיל בראש המכתב, דמלשון רשב"א ובית יוסף משמע דגם בנשים אמרינן רוב מצויין וכו', ראיתי עתה דבלאו הכי אתי שפיר דברי מעכ"ת נ"י, דהרשב"א והבית יוסף למעמם דחולקים על הלכות ארץ ישראל, מה שאין כן ההלכות ארץ ישראל בפני עצמו שפיר יש לומר דסבירא ליה בנשים לא אמרינן רוב מצויין וכו'.

מעם הלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחטו ונפקא מינה בין הטעמים

(ב) ומה שכתב עוד מעכ"ת נ"י דכשהן מומחים ודאי שוחטות [גם לשיטת הלכות ארץ ישראל], דלא גרעו ממומר דמהני בסכין בדוק.⁴ לענ"ד זה הוא לפי מה שכתבו התוס' (חולין ב ע"א ד"ה הכל שוחטין) ושאר ראשונים מעמא דהלכות ארץ ישראל משום דדעתן קלות, אם כן יש לומר דלא גרעו ממומר, וחזקה שאין קלקול יוצא מבן דעת כמו שכתב בחידושי הרשב"א (חולין דף ד ע"ב ד"ה ונראה). מה שאין כן לפי מה שכתב הרשב"א בתורת הבית (הארון בית א שער א דף ז ע"ב) בשם הלכות ארץ ישראל דכתב בשם ירושלמי דנשים עצלניות הן, וכן כתבו תוס' בפסחים (דף ד ע"ב ד"ה היטגוהו וכו') ובכתובות (דף כח ע"א ד"ה אלו וכו') ובש"ך (יו"ד סי' פד ס"ק לה) בשם רש"ל, אם כן יש לומר דהם גרעו ממומר לענין זה. וכן ראיתי (בפרישה) [בדרישה] (יו"ד סי' א סק"ב) דכתב דאיכא נפקא מינה בין שני טעמים הנ"ל.

אמנם ראיתי דהך סברא דנשים דעתן קלות מקורו בש"ס דילן בשבת (דף לג ע"ב) בעובדא דרבי שמעון בר יוחאי, אזל הוא ובריה וכו' נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערי לה ומגליא לן, ומובא במגן אברהם (סו"ס קנו). ועוד בקידושין (דף פ ע"ב).

והגם דדברים פשוטים הם, מכל מקום לרווחא דמילתא, וגם כדי לטייל בדברי כבוד תורתו נ"י כתבתי כן.⁵

האם ספק נקובת הושט מיקרי איתחזוק איסורא

(ג) ומה שכתב מר נ"י שעל פי דברי החוות דעת (בס"ק קי בית הספק בס"ק כו) לא קשה קושיית הנודע ביהודה (מהדורא קמא חאה"ע סי' מג ד"ה והנה בודאי) בפרה אדומה. לענ"ד זה פשוט ומבואר דהחוות דעת חולק על ספר נודע ביהודה בזה.

ובאמת פליגי גדולי האחרונים ז"ל בזה אי ספק נקובת הושט מיקרי איתחזוק איסורא. הפלתי (בס"ק לג סק"ד) העלה כך, וכתב לתרץ בזה קושיית הטורי זהב (בס"ק מט סק"ג), דשם בקורקבן לא איתחזוק איסורא מהני ספק ספיקא, מה שאין כן בס"ק לג דאיתחזוק איסורא לכן לא מהני ספק ספיקא. וכן דעת הנודע ביהודה שם דהוי חזקה איסור. וכן כתב עוד הנודע ביהודה בחלק יורה דעה (סי' ח כ"ד"ה אמנם וכו'). וכן משמע גם כן בהדיא דעת הפרי מגדים (בס"ק כה בשפתי דעת סק"ב, ובס"ק לג בשפתי דעת סק"ד ד"ה ראיתי למהרש"א וכו', ועוד בס"ק מז ד"ה אמנם וכו'). וכן נראה לי ברור שכן גם כן דעת המהרש"א בבכורות (דף כ ע"ב על תוד"ה אני ראיתי) שמביא הפרי מגדים שם,

3 הדברים שבסוגריים המרובעות הם השמטה שנכתבה בסוף התשובה תחת הכותרת: 'השמטה'.

4 כמו שאמרו בגמ' (חולין דף ג ודף ד ע"א) וכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סי' ב סעיף ב).

5 ועיין עוד בבאיור שיטת הלכות ארץ ישראל לקמן אות ז.

דהקשה היכי אנן אכלינן בישראל דילמא במקום נקב וכו' ובהמה בחזקת איסור עומדת וסמוך מעוטא לחזקה, ותירץ דהוי רק טריפה ששחטה, משמע בהדיא אם אמרינן דניקב הושט נבילה וכדקיימא לן הוי איתחזק איסורא. [וכקושיית⁶ מהרש"א הקשה כבר הרשב"א במשמרת הבית (דף ו ע"א בד"ה אמר הכותב כו') יעויין שם, אם כן מוכח דגם הרשב"א סבירא ליה דהוי איתחזק איסורא]. וכן כתב עוד הפלתי (בס"ו נו סק"ו) דספק דרוסה בסימנים מיקרי איתחזק איסורא. וכן כתב עוד בהדיא בס"י קי בבית הספק דספק נקובת הושט הוי איתחזק איסורא.

והחוות דעת שם חולק על סברא זו. ובספר שו"ת חתם סופר בחלק יורה דעה (ס" כד כה מו מה) וכן בחלק אבן העזר (בס"ג ב) כתב גם כן כסברת החוות דעת וחולק על סברת הפלתי, כאשר יעויין שם.

האם חזקת חיוב שבקדשים יכול להכריע שהבהמה לא נשחטה בראוי

ד) ומה שכתב עוד מר נ"י דבקדשים איכא חזקת חיוב. לענ"ד יש לדון בזה קצת, לפי מה שכתב הפרי מגדים (בס"י יח בשפתי דעת סק"א) בשם הגהת אלפסי ותבואות שור דבספיקא דרינא לא מהני חזקה, כי בשביל חזקה לא ישתנה הדין או האיבעיא, וכן כתב עוד בפתיחה להלכות טריפות בשם כנסת הגדולה. וכן כתב גם כן הפרי חדש (בס"י קי בבית הספק). וכעין זה כתב גם כן המשנה למלך (פ"ו מהלכות עדות ה"ז) דצריך שתהיה לחזקה איזה שייכות עם הספק, כאשר יעויין שם. אם כן התם אמרינן כיון דהוא בחזקת חיוב לקראו קריאת שמע אמרינן דעד עתה ודאי לא קרא קריאת שמע, אם כן יש להחזקה שייכות עם הספק. וכן בשחיטה אמרינן מכח חזקת כשרות שלו ודאי שחט שפיר, או איפכא מכח חזקת איסור אמרינן שלא נשחטה שפיר, כי החזקת איסור או חזקת שאינו מומחה פועלים לומר שלא נעשה השחיטה כראוי, ועדיין הבהמה בתכלית האיסור עומדת כבראשונה. מה שאין כן כאן בקדשים אין להחזקה הצטרפות ושייכות עם הספק. בשלמא אם אנו (היה) [היינו] דנין ספק אם הביא קרבן או לא, אז שפיר יש לומר דאיכא חזקת חיוב כמו בספק קרא קריאת שמע, וכן בספק אם תיקן את הטבל, דאיכא חזקת חיוב, כמבואר בסוגיא דיבמות (דף פח ע"א). מה שאין כן כאן דודאי הביא קרבן ויצא ידי חיובו בהבאתו, רק הספק אם נשחט שפיר או לא, על זה אין להחזקת חיוב הצטרפות, דאיך נאמר בשביל שיש להגברא חזקת חיוב להביא קרבן ודאי לא נשחטה הבהמה כראוי, וכי תולה ושייך זה לזה. ועם רום מעלת כבוד תורתנו נ"י הכור החכמה והבחינה, ואנוכי הנלענ"ד כתבתי. [ועוד⁷ יל"ק כמו שכתבו תוס' כתובות (כג ע"א ד"ה תרווייהו וכו') כיון דורק קידושין איתרע החזקה, והכא גם כן, וק"ל].

ובעיקר דברי הפרי חדש (באו"ח ס"ו ד"ה ולעניות דעתי) שמביא מר נ"י. הנה הפרי חדש לא כתב כל כך בהדיא מהך סברא דחזקת חיוב, רק כתב לחלק היכי שהספק בעיקר הדבר אם יש כאן חיוב או לא הקילו חז"ל יותר בספק ברכה, מה שאין כן ביש כאן ודאי חיוב רק ספק אם יצא ידי חיובו או לא, בזה לא הקילו בספק ברכות. וזה זמן כבר אשר הערתי על דברי פרי חדש הלז, שסברתו מפורשת גם כן בש"ך (יו"ד ס"י סא ס"ק יג), ותירץ בזה סתירת פסקי המור שם, כאשר יעויין שם. והרואה שם יראה מפורש כפרי חדש הנ"ל.

6 הסוגיים במקור.

7 הוספה בשולי הגליון.

אבל זה פשוט כמו שכתב מר נ"י לחלק בכוונת הפרי חדש, דבספק קרא קריאת שמע יש חזקת חיוב, מה שאין כן בספק ברכת כיסוי. והגם דהפרי חדש לא כתב כן מפורש, מכל מקום פשיטא דיש לכוון כן בכוונתו. וזה גם כן החילוק בין אם אומר איני יודע אם נתחייבתי לך דפטור, ובין אם אומר איני יודע אם פרעתיך דחייב, כמו שכתב הטורי זהב (בחו"מ סוס"י עה).

האם עד אחד נאמן נגד הרוב

ה) ומה שכתב מדברי הפרי מגדים (בס"א א במשכ"ו סק"א) דאף שהוא בידו לא מהימן היפך הרוב. כבר ציינתי לעצמי דחולק על זה הפני יהושע בקידושין (דף סג ע"ב ד"ה גמ' אמר רב נאמן ליתן גט) ובקונטרס אחרון שם (ס"א פט וצ') דהוכיח בראיות ברורות דעד אחד נאמן נגד הרוב.⁸

האם חזקת טהרה יכולה להכריע שהבהמה נשחטה כדין

ו) ומה שהקשה על הנודע ביהודה בענין חזקת טהרה הנזכר.⁹ הנה ודאי דהאמת עם כבוד תורתו נ"י, ודברי הנודע ביהודה תמוהין. מכל מקום זה לסברת הרשב"א שם ביבמות (דף ל ע"ב ד"ה והא דאמרינן) בסוף דבריו דלעולם אמרינן דלא נעשה המעשה, וכמו שמביא מר נ"י, אבל לפי מה שכתב הרשב"א לעיל שם דמחוקינן מאיסור לאיסור, וכן כתב בפרק קמא דחולין (דף ט ע"א ד"ה בהמה בחייה), אם כן כי היכי דאמרינן אף על גב דהבהמה מתה לפנינו מכל מקום מחוקינן אותה מחזקת איסור אבר מן החי לאיסור (דאינו זבוח) [נבילה], אם כן הוא הדין יש לומר להקל לענין חזקת טהרה, אף על גב דמתה לפנינו מכל מקום מחוקינן אותה מחזקת טהרה דאבר מן החי להיתר אחר, ולומר שלא נתנבלה, ונשחטה כראוי. כן נ"ל קצת לדחוק בסברת נודע ביהודה הנ"ל.

ואנוכי עוד מצד אחר לא הכנתי סברת נודע ביהודה הנ"ל. איזה חזקת טהרה יש כאן, משום דבשר מן החי אינו מטמא, הא אבר מן החי מטמא משום אבר מן החי כמבואר במתני' ובגמרא בחולין (דף קכו ודף קכח), ואם כן הא אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטת כל הבהמה, אם כן מנא לן למיזל בתר חזקת טהרה דבשר מן החי, דילמא ניזול בתר איפכא בתר חזקת טומאה דאבר מן החי.

עוד בשיטת הלכות ארץ ישראל דנשים לא ישחמו

ז) ומה שכתב מעכ"ת נ"י בכוונת הלכות ארץ ישראל, דסבירא ליה כשיטת הרמב"ם (פ"ה ממאכלות אסורות ה"ז) הובא בש"ך (ס"א א סק"ב) דכל שוחט צריך להיות מוחזק בכשרות. ואם כן סבירא ליה להלכות ארץ ישראל דנשים כיון דדעתן קלות אם כן לית כאן חזקת כשרות, וליכא רוב מצויין וכו'. הנאני מאוד כי איתאמרת משמיה דגברא רבא כוותי, כי הייתי בר מזלו בזה, וחי נפשי כי זה איזה שנים כבר כתוב כן אצלי.

8 ועיין בדברי רבנו הג"ר עזרא צורף זצ"ל לעיל במסכת גיטין דף נד ע"ב בסוגיא דכהנים שפגלו (עמ' ריט-רכ).

9 הכוונה כנראה למה שכתב הנודע ביהודה שם (מהדר"ק אה"ע סי' מג ד"ה ועוד ראייה) בסוגריים: ואולם לפי מה שכתבתי במקום אחר דבכל ספק בשחיטה יש שתי חזקות המנגדות זו לזו דלבהמה יש חזקת אינה זבוחה ונגד זה יש לה חזקת טהרה שהרי בחייה טהורה היתה ואם אתה אומר שלא נשחטה אם כן עכשיו היא טמאה שהרי נבילה היא וכו'. עכ"ל.

ואנוכי כתבתי קצת על דרך אחר, והוא על פי דברי רבי אליעזר ממיץ שכתבו המרדכי (רמז תקעט) והגהות אשרי פ"ק דחלוין (ס"ד), דלכך שוחט נאמן, אף על גב דעד אחד אינו נאמן במקום חזקה, מכל מקום זה דוקא בסתם בני אדם, אבל השוחט צריך להיות מוחזק בכשרות, נאמן גם במקום חזקה. ואם כן יש לומר דגם להלכות ארץ ישראל היה קשה לו קושיית תוס' ריש גימין (דף ב ע"ב ד"ה עד אחד) ומרדכי והגהות אשרי הנ"ל איך נאמן השוחט, הא עד אחד אינו נאמן במקום חזקה, ועל כרחך צריך לומר כתירוץ רבי אליעזר ממיץ דהשוחט הוא מוחזק בכשרות. ואם כן נשים דרעתן קלות, חשש ההלכות ארץ ישראל אולי אין לתת להם דין מוחזק ונאמן, לכן סבירא ליה דעל כל פנים לכתחילה אינן שוחטות.

[וזה¹⁰ גם כן סברת הרמב"ם הנ"ל שמביא הש"ך (בס"א א סק"ב) דהשוחט צריך להיות נאמן, כמו שכתב הבית יוסף (בס"א א אות ג) בכונתו, ועיין שם בדרכי משה (אות יב)].

וכזה כתבתי עוד דבר אחד, אשר נראה לי נכון בע"ה. והוא לתרץ דברי הכל בו (ס"ו קו פ"ד פב ע"ב) שמביא הבית יוסף (ברי"ש ס"א א) שכתב וז"ל, ה"ר יצחק (סמ"ק מצוה קצ"ז) כתב שהנשים שוחטות לעצמן, משמע שאין שוחטות לאחרים. עכ"ל. וכתב עליו הבית יוסף, ודבר תימה הוא, מה חילוק יש בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים, דכמו כן צריך הכשר לזה כמו לזה. עכ"ל.

להנ"ל אתי שפיר, דעיקר דנשים אינן שוחטות, היינו משום דעד אחד אינו נאמן במקום חזקה, והם אינן בכלל מוחזק [בכשרות]. אם כן כל זה בשוחטות בהמה של אחרים, אתי שפיר דאין אדם נאמן להעיד במקום חזקה, מה שאין כן בשוחטות לעצמן, דלא צריך עדות, דאדם נאמן על שלו, כמבואר בסוגיא דיבמות הנ"ל (דף פח ע"א-ע"ב) וברא"ש פרק הניזקין בכללים כלל ד' וברמ"א (בס"א קבו סעיף א), דאפילו היכא דאיתחזק איסורא בעלים נאמנים על שלהם, ואפילו אינו בידו, כמו שכתב הטורי זהב שם (בסק"ו) בהדיא.¹¹ ואם כן כיון דעד אחד בזה לעולם נאמן גם באיתחזק, אם כן לא צריך להיות מוחזק [בכשרות], ושפיר כתב הכל בו דנשים שוחטות לעצמן.

זה הנראה לענ"ד בהשקפה ראשונה להעיר על דבריו. וכזה אצא בהשתחויה אפים ארצה מול מעלת גאונו נ"י, אוהבו האסיר התקוה לשלומו ולשלום קדושת תורתו כל הימים.

הק' ישעי' נייזאמין

ופריסת שלום לבנו ידידי¹² נ"י.

ואני דורש בשלום הרב המאה"ג סיני ועוקר הרים המפורסם כק"ש מה"ו יוסף טשאבע¹³

נ"י.



10 הסוגריים במקור.

11 ועיין בדברי רבנו הג"ר עזרא צורף זצ"ל לעיל במסכת גיטין דף נד ע"ב בסוגיא דכהנים שפגלו (עמ' ריד).
12 הכוונה כנראה לרבי יהושע גאלדשטיין ז"ל בנו הצעיר של רבינו. ע"ע בקונטרס תולדות עזרא פרק יא (עמ' 54-53).

13 הוא הג"ר יוסף קליין זצ"ל מח"ס אהבת ציון דיין ורב"ד בסערדאהעלי. נפטר בן פ"ב שנה ביום ז' אדר ב' תרנ"ז ומנו"כ בסערדאהעלי ליד הג"ר אהרן שמואל אסאד זצ"ל. תולדותיו בהקדמה לספרו אהבת ציון ח"ד (ווראנוב תרצ"ד), בספר הזכרון לקהלת סרדאהלי עמ' 104, ובקונטרס תולדות עזרא עמ' 16-17.

חידושי תורה

הנאון ר' חיים ברוך וואלפין שליט"א

בענין על מקרא מגילה

פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן תיקנו ברכתה על קריאתה ללמוד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה".

והקשה הקהלות יעקב (פסחים סי' ז') על הר"ן דהיאך יתכן לברך על שופר לתקוע, הא עיקר המצוה היא השמיעה מדתנן (ר"ה כ"ז:): "התוקע לתוך הבור וכו' ואם קול הברה שמע לא יצא", הרי דתקיעה בלא שמיעה לאו כלום הוא, ותי' דע"כ צ"ל דס"ל להר"ן דאע"ג דודאי השמיעה מן המצוה, מ"מ גם התקיעה הוא המצוה ותרואהו איתנייהו, ולענין מגילה ג"כ כתב הקה"י לכאורה דבעינן תרתי קריאה ושמיעה, אלא דמהא דקי"ל קרא ולא השמיע לאזניו יצא, כתב דנהי דבקריאה בלא שמיעה יצא, בשמיעה בלא קריאה ג"כ יצא, ונמצא לפי דבריו (דשאני שופר ממגילה) דבשופר בעינן תרתי תקיעה ושמיעה אבל במגילה סגי בכל חד בפני עצמו, ומשו"ה (ס"ד ד) יכול לברך על איזה מהן שירצה, (אם לא משום פיסוק אותיות ותקיעות כדמסיק) והוסיף עוד הקה"י דהא דכתב דבשמיעה לחוד סגי תלוי איך לומדים ההלכה דשומע כעונה, אי דהשמיעה הוא כקריאה והוה כקרא בעצמו, או דבזה ששומע יוצא בקריאת חבירו, ואי נימא כצד הב' הא השמיעה לאו מעשה המצוה אלא שיוצא בקריאת חבירו, וא"כ יוקשה דברי הר"ן מה (ס"ד ד) שייך לברך לשמוע דהא אין השמיעה קיום המצוה רק

בפסחים דף ז'. "אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ, רב פפא אמר משמיה דרבא על ביעור חמץ, בלבער כולי עלמא לא פליגי דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל - והלכתא על ביעור חמץ" וכתב התוס' שם בעמוד ב' ד"ה הלכתא "ויש טעם בברכות ור"י לא מצא טעם לכל הברכות" - והר"ן כתב (שם) בד"ה וקשיא "והכי הוא תירוץ דמילתא שיש לנו שני מיני מצוות, מצוה שעל כרחו יש לקיימה בעצמו, ואי אפשר להפטר ממנה ע"י אחרים כתפילין וציצית ומצות ישיבת סוכה ודומיהם, ובאלו ובדומיהם הכל מודים שצריך לברך עליהם בלמ"ד לפי ששימוש הלמ"ד מורה שהמצוה מוטלת עליו - ויש מצוה אחרת שאע"פ שמוטלת עליו אפשר להפטר ממנה ע"י אחר כביעור חמץ ומילה ופדיון הבן ודומיהן, ומצוות הללו כשהן נעשות ע"י אחר הכל מודים שאותו אחר מברך עליהם בעל - על מה נחלקו על המצוות הללו המוטלות עליו חובה ואפשר לעשותן ע"י אחר כשהוא בעצמו עושה אותן כיצד מברך", וכתב עוד הר"ן שם בד"ה ותו "ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר ובשופר תיקנו הברכה על שמיעתה ותיקנוה בלמ"ד לפי שאי אפשר להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא שתהא ברכת מגילה על השמיעה ובלמ"ד וברכת שופר על התקיעה ובעל, י"ל שלפי שבמגילה יש

שיהא נשמע קולו להשומעין, א"כ אמאי בעינן קול רם בכלל הא סגי במה שנשמע להשומעין דבנוגע השמיעה אין חילוק בין קול רם או לא רק בנוגע המדבר הוה דיבור אחר.

והנה יש להעיר דאי יוצא קריאת המגילה בשמיעה גרידא אמאי תנן (מגילה י"ט): "הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחש"ו", וכתב הקה"י דבעינן כוונת המשמיע להוציא השומע יד"ח, ולכאורה משמע כצד הב' דיוצא יד"ח בקריאת חברו ולא בשמיעת עצמו, וכתב (לישב דעת הבה"ל אי ס"ל כצד א') דצ"ל דהא דצריך כוונת משמיע הוא תנאי בשומע (ובלא"ה לא הוי שמיעה ראויה ולאן משום שהוא מוציא בקריאתו), ועוד כתב דצריך לשמוע קריאה של מצווה וכששומע מחש"ו לאו קריאה של מצווה היא ובכה"ג לא אמרו שיוצא בשמיעה, אבל מביא דדעת החזו"א הוא כהצד הב' ומחמת זה דבעינן כוונה להוציאו ולא מהני קריאת חש"ו, ונמצא דעת הר"ן ובה"ל כצד א' שיוצא בשמיעה, והחזו"א והחכ"א ס"ל כצד ב' שיוצא ע"י קריאת חברו, והא ודאי שההכרעה היא כדעת הר"ן ודעת החולקים צ"ב.

והוסיף החזו"א שכיון שהקורא הוא המוציא את השומעים, ה"ה בברכת כהנים יכול א' לפטור שאר כהנים בקול רם ידידה, והביא (עוד) רא"י לצד הב' דיוצא בקריאת חברו, דאי כצד א' דיוצא בשמיעה, א"כ למ"ד דבעינן משמיע לאזניו (אע"ג דאין הל' כמותו), א"כ היכי יוצא בשמיעה ואף שהוא כמדבר הא אינו שומע מה שמדבר, ונראה שיש לדחות דמשמיע לאזניו הוי רק שיעור בדיבור וממילא בשמיעה זה לא שייך, דהא ליכא שיעור בשמיעה, אמנם השפתי חכמים (פרשת ורא פרק ח' פסוק ו') כתב "מקשים העולם למה שינה הכתוב בצפרדעים ויצעק משה אל ד' ובשאר מכות כתיב ויעתר משה אל ד', וי"ל משום דאמרינן המתפלל צריך

קריאת חברו, וע"כ דס"ל להר"ן דהשמיעה כקריאה וכקרא בעצמו כצד הא'.

והנה הבית הלוי על התורה בסוף הקונטרס לחנוכה כתב בשם חכם א' שאם יש הרבה כהנים לברכת כהנים יכול כהן א' לברך ושאר הכהנים ישמעו ויוצאים יד"ח מדין שומע כעונה, ובזה רצה לפרש דברי המתני' (מגילה כ"ד) "המפטיר בנביא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו" ולכאורה ק' דהא כל הכהנים נושאים כפיהם, ולפי"ז שאפשר לצאת מדין שומע כעונה אתי שפיר, דר"ל דכשרוצים לצאת ע"י שמיעה או זה העולה למפטיר הוא יברך ושאר הכהנים יצאו יד"ח בשמיעה, ולא א' מן האחרים, וכתב הבית הלוי דעיקר הדבר לא נהירא כלל, דשומע כעונה לא אמרו אלא בדבר דלא בעי אלא אמירה, משא"כ ברכת כהנים בעינן נמי קול רם, וזה אינו יכול לצאת ע"י שמיעה, דבשמיעתו ליכא קול רם שהכהן השומע לא נשמע להעם, ולא עדיף כהן שומע מאם היה אומר בלחש דלא יצא, וכתב הקה"י (פסחים סי' מ"ה) דמהבית הלוי משמע דס"ל כצד א' דשומע כעונה היינו שהשמיעה כקריאה ולהכי אכתי לא הוי קריאה בקול רם (דידיה), אבל החכ"א ס"ל כצד ב' דיוצא בקריאת חברו וזה היה בקול רם, ובזה נמצא ראייה מדברי הר"ן לדברי הבה"ל, (וכנ"ל דדעת הר"ן כצד א').

מיהו מקובל מהגרי"ז דליכא ראייה מדברי הבה"ל לצד א', דשפיר מוסכם אפי' לצד ב', דכוונת הבה"ל שמחוסר קול רם הוא לאו מצד הכהן השומע, דשפיר יוצא חיובו של קול רם ע"י קול רם של חברו, רק החיסרון הוא מצד השומעים, דלדידהו אינו מספיק, דהם¹ צריכים לשמוע הקול רם שלו, וזה אינם שומעים, ולולי דברי הגרי"ז לא נראה כן מהבית הלוי דמלשונו מוכח דהוי חסרון בקול רם שלו בנוגע עצמו, ועוד נראה לדקדק דאם כל ההלכה דקול רם הוא דין

1 דנפק"ל בסוטה ל"ח מקרא דאמור "להם".

ובהל' ספירת העומר סי תפ"ט בשו"ע סעי' א' "ומצוה על כל אחד לספור לעצמו", וכתב במשנ"ב (סק"ה) "דכתיב וספרתם לכם משמע דהמצוה חל על כל יחיד ויחיד, והנה משמע מזה (דעת הלבוש, וחק יעקב) דספירה אינו כמו בשאר מצוות התלויות באמירה כקידוש והבדלה וכיו"ב דאם שמע מחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום שומע כעונה, אבל יש מהאחרונים (פר"ח, וכן נוטה דעת הברכ"י) שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אב"ד לבד קאי כמו שמיטין ויובלות אבל השומע מחבירו - שספר יצא כמו בכל מקום דשומע כעונה", ובבה"ל שם כתב "ולענ"ד ד"ז הוא פלוגתא בראשונים ורש"י פירש (מנחות ס"ה:) על הא דקאמר הגמ' (שם) לכל א' וא' שכל א' חייב לספור ובביאור הרשב"א דאי כונת התורה לציבור לבד ולא לכל יחיד הול"ל וספרתם לבד ולשתוק ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד ע"ש הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפ"ע, ולעומת כן מלשון הקדמון הרי"ץ גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חבירו בזה דו"ל (ואנו קיבלנו מרבתינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה ממ"ש מהחל חרמש בקמה שאין ת"ל בקמה) - ללמדך שבקומה ובעמידה, ובמוצ"ש שאומרים אחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין נהגו הראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונים אמן בכונה שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד - ומשמע מזה דיוצאים בספירתו" (וכ"כ האור"ח בשם ר' האי גאון) עכ"ל, ולנידון שלנו משמע דלא כצד הא' דאי היה יוצא בשמיעתו ה"ל ג"כ לעמוד כיון שיוצא בעצמו, וע"כ דס"ל כצד הב' דיוצא בקריאת חבירו, (ומצאנו חבר מרבתינו הראשונים לדעת החזו"א).

ונראה דהנה הרא"ש בפ"ק דפסחים סי' י' אחר שהביא שיטת הר"ן בשם הריב"א כתב "ולקרוא את ההלל אע"פ דשומע כעונה כמו גבי מקרא מגילה מ"מ מצוה לענות בראשי הפרקים אע"פ דשומע כעונה", ר"ל דכיון

שישמיע לאזניו מה שמוציא מפיו, וכאן היו הצפרדעים צועקים והוצרך להרים קולו בתפלתו כדי שישמיע לאזניו את תפלתו", והנה מוכח מזה דלאו שיעור הוא דאי שיעור הוי שפיר יש לו השיעור אף בלא צעקה (כבכל המכות), ומוכח שצריך שישמיע לאזניו במציאות, והא דחרש המדבר ואינו שומע (שיוצא יד"ח) לאו ראייה שיש לומר דהשיעור הוי בכל א' לפי כח שמיעתו, אמנם בלא"ה הקה"י מדחה ראייה זו, ופי' דהא דבעינן משמיע לאזניו אין הכוונה שצריך לשמוע מה ש'מדבר' אלא שצריך שהשמיעה יצטרף לקיום המצוה של האמירה, והכא שהשמיעה עצמו הוא המצוה א"כ יש לו ב' הדברים, דין שומע כעונה וגם השמיעה יש לו.

ועוד ראייה מביא החזו"א מהא דבעינן קריאה מתוך הכתב, ואי קיום המצוה הוי ע"י השמיעה הא אינו מתוך הכתב, וע"כ דיוצא ע"י קריאתו של חבירו, ואף ראי' זו דחה הקה"י דכיון דהוא שומע קריאה מתוך הכתב הוי נמי שמיעה מתוך הכתב.

ובחיי אדם הל' מגילה כלל קנ"ה סעי' כ"ב מובא "מה שנוהגים במקצת מקומות שכל הקהל אומרים י' בני המן אינו מנהג אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו כמו כל המגילה", והאבני נזר כתב דיש טעם למנהג זה, דהא צריך לומר העשרת בני המן בנשימה אחת, ואע"ג דיוצא בקריאת המגילה מדין שומע כעונה, אכתי חסר לו הענין דנשימה אחת דלא שייך בזה שומע כעונה, והנה מסתמא סברת האבנ"ז הוא כצד א' שיוצא בשמיעתו ולא בקריאת חבירו ולהכי אכתי חסר לו הנשימה א' אבל לסברת החזו"א דיוצא בקריאתו של חבירו ה"ה דיוצא בנשימה א' של חבירו ולכאורה זהו סברת החיי"א, והנה העיר לי א' דבשעת שמיעתו יתאפק נשימתו, ויצא יד"ח בנשימה א', ונראה שאינו נכון, דצריך קריאה בנשימה א' ובכה"ג ליכא שום צירוף בשמיעתו ונשימתו.

חרמש בקמה, (ואף קיום בשמיעה טעון עמידה) והמהרי"ץ גיאות ורב האי גאון דסברי שהשומע אי"צ לעמוד ודאי ס"ל שהשומע יוצא באמירתו של השני (וכצד הב').

אמנם בשו"ת רעק"א סי' ל' ל"א ול"ב מסתפק אם יוצא ידי ספירת העומר ע"י כתיבה, וכן גבי קריאת המגילה ע"י כתיבה, כיון דכתיבה כדיבור, וכתב דגבי מגילה לא הוי מתוך הכתב ואינו יוצא ואע"ג דכותב מתוך כתב אחר מ"מ בשעת עצם מעשה הכתיבה אינו מסתכל בכתב, וכותב במחשבה, ועוד כתב דאף משמיע לאזניו ליכא, ולפי דברינו הנ"ל היה אפשר לומר דהא אילו אינם אלא תנאים בקריאה וכל שמקיים שלא בקריאה אי"צ כל הדינים הללו, ונראה שיש לחלק בין דשומע כעונה לדין כתיבה כדיבור, די"ל דכתיבה כדיבור הוי כדיבור ממש, ולא שיש אופן חדש דכתיבה, ומשו"ה אכתי צריך לכל הני תנאים ככל קיום כדיבור ובאמירה, משא"כ שומע כעונה דלאו דין דיבור הוא כנ"ל, וקצת מוכח כן משינוי הלשון דאמרינן שומע כעונה ולא אמרינן חקורא או כמדובר כמו שאמרו בכתיבה כדיבור.

והשתא יש להסתפק גם בצד הב' של החקירה הראשונה דשומע כעונה היינו שיוצא בקריאתו של השני, אם הכוונה דע"י שמיעתו יוצא בהקריאה של האחר, אבל השומע מצד עצמו אי"צ לעשות כלום או דילמא דודאי אף השומע חייב בקריאה אלא שע"י קריאת חבירו נחשב לקורא בעצמו, וכעין דין שליחות, ולצד הא' שאי"ז אלא שיוצא באמירת חבירו שפיר יש לדון בכל הני דינים דקול רם ומשמיע לאזניו ונשימה אחת אם אף בזה אמרו כעונה או שלא ורק בשמיעה גרידא ועדיין חסר לו

שאינו יכול לעשות הראשי פרקים ע"י אחרים שהרי בזה לא אמרינן שומע כעונה², משו"ה מברך לקרוא, ולכאורה תמוה דהא הוכחנו דהר"ן סבר כצד הא' דיוצא בשמיעת עצמו ומשו"ה הוי שייך לברך על השמיעה, וא"כ נמצא שלא רק ראשי הפרקים אינו יכול ע"י אחרים אלא כל קריאת ההלל אינו יוצא ע"י אחר, וזה אינו אלא לצד ב' שיוצא בקריאה של חבירו וא"כ קשה האיך שייך לברך על השמיעה.

ובאמת יש לפרש דאפי' בצד הא' דהמצוה מתקיימת ע"י שמיעתו של השומע, יש לחקור בזה גופא אם הוא הדין קריאה דהיינו דע"י שמיעתו נמי מיקרי שהוא קורא, או אפשר דבכלל אי"צ קריאה, ויכול לצאת ע"י שמיעה ג"כ ואינו מדין קריאה, אלא דיש דין חדש דהינו שיש ב' אופנים לצאת יד"ח או ע"י קריאה או ע"י שמיעה, ולכאורה מהר"ן משמע כהצד הב' דהיינו שהשמיעה עצמה הוי המעשה מצוה שהרי מברך על השמיעה, ואי העיקר היה הקריאה אלא דשמיעתו ג"כ נחשבת לקריאתו למה יברך על השמיעה.

וא"כ יש לפרש כצד הא' דיוצא בשמיעתו לבד, ומ"מ לא יקשה כל הנ"ל דאע"ג דחסר כמה תנאים כמו קול רם, משמיע לאזניו, נשימה אחת, מתוך הכתב, מ"מ כל הני אינם אלא דין בקריאה, אבל בדין חדש של שמיעה ליכא כל הני תנאים ויוכל לצאת בברכת כהנים בשמיעה אפי' שאינו בקול רם, וה"ה עשרת בני המן אפי' דלאו בנשימה אחת, ועוד נראה דהא כל הטעם שצריך לאומרם בנשימה אחת הוא להודיע שנהרגו בכת אחת ולזה סגי בשמיעה מקריאה שבנשימה אחת³, אבל מ"מ העמידה דספירת העומר ע"כ הוא דין בקיום המצוה ולא באמירה, דהא יליף לה מהחל

2 ע"ש בק"נ אות ת' פ"י שאומרים ד' פעמים הודו שאינו בנוסח המזמור, ולא דמי לקריאת המגילה שהציבור אומרים רק אותן הפסוקים שכתובין בספר.

3 וביותר ממה שהראה לי בני ר' ארי' ליב נ"י הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הל' יב דחיוב נשימה אחת הוא כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד, ומוכח מזה שהחיוב הוא רק על הקורא ולא על הקהל.

במתני' "בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחרייה: ובגמ' "אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי דאי ס"ד דלאו כדיבור דמי למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, כדאשכחן בסיני" ובתוס' ד"ה כדאשכחן "פירוש אע"ג כדיבור דמי לענין שיצא מ"מ לאו כדיבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול ואע"פ שהיו שותקין שומע כעונה", וכתב הקה"י (ברכות סי' י"ג אות ד') דאי נימא בענין שומע כעונה שהשמיעה נחשבת כא' מסוגי הדיבור צ"ע מאי שנא שמיעה מהרהור הא גם הרהור כדיבור הוא לרבינא ומ"מ לא נאסר משום שאינם אלא דברים שבלב לכאורה ה"נ השמיעה אע"פ שהוא כדיבור מ"מ אינו אלא כדברים שבלב, - אבל אם נאמר דענין שומע כעונה הוא שמעשה המשמיע מתחשב גם גבי השומע כקריאה וכעין ענין שליחות אפשר לומר דשפיר נחשבו ישראל במעמד ה"ס כקורא בתורה בעצמו כיון שמתייחס הקריאה לכל הציבור, ונראה שאי"ז מוכח דיש לומר איפכא דאי הוי משום שליחות לא איכפת לן דהוי בע"ק, וכעין שמצינו דטמא משלח קרבנותיו, אבל אם יוצא ע"י שמיעה יש לחלק בין הרהור לדיבור ובין שומע כעונה דיש לומר דהרהור כדיבור הוא דין חדש דיוצא ע"י הרהור מדין הרהור ולא מדין דיבור ואי"צ דיבורו אבל שומע כעונה י"ל דהוי כאמירה ממש א"כ אסור לשמוע דברי תורה כשהוא טמא.

ור' שלום (בר"ח) קוגעלמאן הי"ו העיר דהנה תוס' (שם כא:) ד"ה עד מביא פלוגתא אם שומע כעונה בתוך התפילה הוי הפסק, ולכאורה זה תלוי בהנ"ל דאם יוצא ע"י חבירו אי"ז הפסק, אבל אי נימא שיוצא בשמיעת עצמו הוי הפסק, ונראה דאפי' לצד שיוצא בשמיעת עצמו אכתי תלוי בהנ"ל דאי הוי כקריאה אז שפיר י"ל דהוי הפסק אבל אי הוי מדין חדש דשמיעה אז אפשר דלאו הפסק הוא.

לשומע כל הני, אבל אי נימא שזה כדין שליחות שפיר י"ל שסגי לכל הדינים ולא רק לשמיעה ככל שליח ויוצא בכל, ולענין עמידה יש לפרש שאי"ז מענין האמירה כלל והוא חיוב צדדי (מקרא דהחל חרמש בקמה) והחיוב הוא רק על עושה המצוה, משא"כ שאר הנידונים הוו חלק ותנאים באמירה, ונמצא דאינו מוכח שום ראי' שהביאו לכל א' מהצדדים דבכל צד של החקירה הראשונה יש עוד ב' צדדים.

ובנוגע לברכת המצוות נראה דבכלל אינו תלוי בחקירות הנ"ל, דא"כ קשה טובא על הר"ן מיניה וביה, דהרי הר"ן הק' דיברך על המגילה בלמ"ד לשמוע כיון שא"א ע"י אחר והוכחנו שיוצא בשמיעתו ולא בקריאת חבירו, והא מ"מ (למעשה) מברכין על מקרא מגילה כיון שאפשר ע"י אחר והיוצא ע"י אחר הוי מדין שומע כעונה ואי ס"ל שהוי בשמיעת עצמו הא לא הוי ע"י אחר, אלא ודאי שנוסח הברכה בכלל אינו תלוי בכל הנ"ל, אלא דתלוי בפועל, מי עושה המעשה, ואי הוי הנוסח על מקרא הרי בפועל מעשה הקריאה הוא ע"י אחר ואפי' שיוצא יד"ח בשמיעת עצמו, אבל המברך על השמיעה דא"א לעשותו ע"י אחר יברך לשמוע ואפי' אי נימא שיוצא קריאת חבירו.

והראיה שהביא חכ"א בביה"ל ממתני' דמגילה דהמפטיר בנביא נושא את כפיו, נראה דעיי"ש בתויו"ט דכ' "משום סיפא נקט לה דאילו קטן לא, א"נ שהוא מתחיל כאילו הוא הגדול שבהם", ובתו' רעק"א שם מביא מטורי אבן "די"ל למאי דקי"ל בשו"ע סי' קכ"ח סעי' כ"ה - דבכה"ג שכולם כהנים אם אין שם אלא יו"ד כולם עולים לדוכן, יש שם יותר מעשרה, היתירים על י' יעלו לדוכן והשאר עונים אחריהם אמן עיי"ש, ולזה קמ"ל מתני' דהיכי שאין כולם עולים המפטיר בנביא הוא מן העולים".

והא דחקרנו בצד הב' שיוצא בקריאת חבירו אם זה מדין שליחות, או בקריאת חבירו גרידא, הנה בברכות (כ:) איתא

שומע כעונה כיון שהקב"ה מברך, ויש לדחות דהא אמר "כהנים מברכים והקב"ה מסכים על ידם" א"כ צריכין תחלה לברכתם ודר"ק.

ועכשיו הראוני ברמב"ם פ"א מהל' ברכות הי"א "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה לסופה ונתכוון לצאת בה יד"ח יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכן העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך" והק' הכ"מ "וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפי' לא ענה אמן אשמעינן רבינו דיצא, וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל ענה אמן יצא כמברך", הרי שיש ב' דרגות בשומע כעונה, וכנ"ל.

והקה"י בסוף דבריו מביא סברא אחרינא "דלא אשכחן דין שומע כעונה אלא במצוות שבין אדם למקום ב"ה, אבל במצוות שבין אדם לחבירו לא אשכחן דין זה דשומע כעונה וכגון בשמיטה⁴ שמצוה על המלוה לומר משמט אני ואם יהיו כמה מלווין לא אשכחן שיהא מועיל אמירת משמט אני שיאמר א' לכולם, וכן במצוות תוכחה לא שמענו שיהא תורת שומע כעונה - ולפי"ז י"ל דגם בברכת כהנים יסוד המצוה הוא שיאמר הברכה לישראל השומעים", ונראה לכאורה דזהו דוקא אם נפרש ואנכי אברכם דהקב"ה מברך לכהנים והכהנים מברכים לישראל וכו' ישמעאל (עי' בחולין מט.), אבל לר' עקיבא דהקב"ה מברך את ישראל א"כ שפיר י"ל דכן מהני



הרב אברהם בורנשטיין

בענין גנות וחצירות רשות אחת הן

מהחיצונות עיי"ש) ולא גזר דלמא אתי לאפוקי מאני דהא חצר להא חצר ה"נ לא גזרינן דלמא אתי לאפוקי מאני דבתים לחצר, (דבג' חצירות כלים דחצר מצד ימין יכולים להגיע לחצר האמצעית ולא חיישינן דאותם כלים יגיעו אח"כ לחצר השמאלית).

והנה לכאור' תירוץ זה הוי קושיא חמורה על רב דאמר דהלכה כר"ש דמותר לטלטל כלים ששבתו בחצר לחצר אחרת זהו דווקא בלא עירבו אבל בעירבו לא דחיישינן דלמא אתי לאפוקי מאני דבתים לחצר והרי להדיא דלר"ש לא חיישינן.

והנה בהמשך הסוגיא בע"ב ת"ש חמש חצירות הפתוחות זו לזו ופתוחות למבוי ושכחו כולם ולא עירבו אסור להכניס ולהוציא מחצר למבוי ומן המבוי לחצר (וברש"י כרבנן דאסרי במבוי כקרפף) וכלים ששבתו בחצר מותר לטלטלן בחצר ובמבוי אסור. (עיי' בתוס' ד"ה וכלים פ"י הגמ') ור"ש מתיר שהיה ר"ש אומר כל זמן שהן של רבים ושכחו ולא עירבו גג וחצר ואכסדרא ומרפסת וקרפף ומבוי כולן רשות אחת הן (ופירש"י אף להוציא כלי חצר למבוי) ומדייקת הגמ' טעמא דלא עירבו הא עירבו לא (וברש"י קס"ד דה"ק הואיל ובכולן יש דיוורין הרבה ושכחו ולא עירבו לעצמן כיון דהשתא לא שכיחי כלי הבתים בחצירות כולן מותרים זה עם זה) והוי קושיא על שמואל דאמר בין עירבו בין לא עירבו, ובברייתא מדויק דדווקא בלא עירבו מתיר ר"ש ודוחה הגמ' מאי לא עירבו לא עירבו חצירות בהדי הדדי פ"י מאי דתני ושכחו ולא עירבו הכוונה לא נשתתפו כל החצירות עם המבוי אבל כל חצר וחצר עשתה עירוב חצירות לאפוקי מבתיים לחצר, ואבע"א ר"ש לדבריהם דרבנן קאמר להו לדידי לא שנא עירבו ולא שנא לא עירבו אלא לדידכו אודו לי מיהת דהיכא דלא

עירובין צ"א. אמר רב הלכה כר"ש, והוא שלא עירבו אבל עירבו לא דגזרינן דלמא אתי לאפוקי מאני דבתים לחצר, ושמואל אמר בין עירבו בין לא עירבו וכן אמר ר' יוחנן מי לחשך בין עירבו בין שלא עירבו.

ומבואר דרב סובר דהגם שהלכה כר"ש דאחד גנות ואחד קרפיפות ואחד חצירות רשות אחת הן לכלים ששבתו לתוכם ולא לכלים ששבתו בתוך הבית, ולא כחכמים דסוברים כל אחד ואחד רשות בפני עצמו, (ובגמ' לעיל אמר ר' יהודה דכל המחלוקת בין ר"ש לחכמים היא רק מחצר לקרפף ומגג לקרפף, אבל מחצר לגג גם חכמים מודים דמטלטלים, כיון דהוי תשמישתיה שוה) ולכן מותר להוציא כלים ששבתו בחצר או בגג לקרפף, מ"מ זהו דוקא אם לא עירבו בני החצר ע"מ להוציא מבית לחצר, אבל אם עירבו בני החצר, דעכשיו יכולים להוציא את כלי הבית לחצר, אסור להוציא מחצר לחצר אפי' כלים ששבתו בחצר וק"ו לקרפף, דמתוך שמוציאים מבית לחצר וכלים אלו ודאי אסור להוציאם לחצר אחרת יבואו להחליף כלי בית בכלי חצר ומשום חשש זה אסרו להוציא גם כלים ששבתו בחצר, ושמואל סובר דגם בעירבו מותר להוציא כלים ששבתו בחצר ולא גזרינן.

ובמהמשך הגמ' מתקיף לה רב חסדא לשמואל ולרבי יוחנן יאמרו שני כלים בחצר אחת זה מותר וזה אסור ומתרצת הגמ' ר' שמעון לטעמיה דלא גזר דתנן אמר ר"ש למה הדבר דומה לשלוש חצירות הפתוחות זו לזו ופתוחות לרה"ר ועירבו שתי החיצונות עם האמצעית היא מותרת עמהן והן מותרות עמה וב' החיצונות אסורין זו עם זו. (ורש"י בדף מ"ט. פ"י דרק החיצונות יכולות להכניס כלים לאמצעית אבל האמצעית לא יכולה להכניס לאף אחת

דאמרינן דכל החצירות רשות אחת הן הוא משום דדוקא בית הוי שם הבעלים עליו בלבד דבית הוי לשימוש פרטי אבל חצר דאינה עומדת לשימוש פרטי כמו בית אין שם הבעלים קובע רשות לעצמו ואמרינן דהכל רשות אחת הן וע"ז אמר רב דזה דוקא בלא עירבו דהוי בית וחצר שתי רשויות נפרדות אבל בעירבו ע"י העירוב חזינן לה לחצר כאותה רשות עם הבית דזהו מהות העירוב דכל החצר והבתים משמשים למקום העירוב, ומה דאמרינן דכל החצירות רשות אחת הן לכלים ששבתו לתוכן זהו כשהחצר יש לה שם חצר וזה דוקא בלא עירבו, אבל בעירבו בטל שם זה, ושמואל סובר דבין עירבו בין לא עירבו אמר ר"ש דרשות אחת הן, וגם אם עירבו את הבית עם החצר לא נשתנה שם החצר, יוצא איפה דמחלוקת רב ושמואל היא בדין רשות אחת הן. ואף שלשון הגמ' הוא דהמחלוקת היא אם גזרינן דילמא אתי לאפוקי מאני דבתים לחצר, מ"מ נראה דכוונת הגמ' לומר דע"י זה דעירבו יש מציאות שונה בשימוש החצר, אבל עומק דברי רב הוא דע"י עירוב הבית והחצר הוי רשות אחת.

ומעתה מובן היטיב האבע"א ר"ש לדבריהם דרבנן קאמר להו דשמואל הסובר דגם בעירבו סובר ר"ש דכל החצירות רשות אחת הן ואין העירוב עם הבית מפקיע דין זה סובר דבין עירבו בין לא עירבו רשות אחת הן, אבל לרבנן אף דמצינו במשנה דנחלקו עם ר"ש ואמרו דכל אחד ואחד רשות לעצמה היא מיהו נימא דזהו דוקא בעירבו כסברת רב דע"י דעירבו חזינן ליה לחצר כבית, (וכן איכא למיגור שמא אתי לאפוקי מאני דבית לחצר אף דגמ' דיין לא איירי משום הא) מ"מ בלא עירבו נימא דרשות אחת הן, ובאמת החילוק בין עירבו ללא עירבו יש לו שייכות גדולה לנידון אם הוי רשות אחת הן לכולם אי לאו, וזהו דאמר ר"ש דהגם שנחלקת עלי בעירבו אם הוי רשות אחת לכולם מ"מ בלא עירבו מיהת אודו לי דהוי רשות אחת לכולם

עירבו רשות אחת היא, ואמרו ליה רבנן לא שתי רשויות הן, ולפי תירוץ זה באמת מהברייתא אכן מדוייק דאיירי בלא עירבו וכל מחלוקתם היא רק האם חצר ומבוי רשות אחת הן או לא.

והנה בפשטות לשון הגמ' משמע דר"ש אמר לרבנן דאפי' אם נסכים דבעירבו לא הוי רשות אחת מ"מ בלא עירבו מיהא דיהיה רשות אחת לכולן, ובסברת הנידון אי הוי רשות אחת לכולן אי לאו יש חילוק בין עירבו ללא עירבו, ואף דיותר פשוט היה לפרש דכוונת הגמ' דרבנן דסוברים דגזרינן משום מאני דבתים ואף אם יסברו דרשות אחת הן מ"מ יהיה אסור להוציא מחצר לחצר משום הגזירה וזהו דאמר ר"ש דלדידכו אודו לי מיהת דהיכא דלא עירבו רשות אחת היא, אולם ביאור זה קשה דמאחר דמצינו ב' מחלוקות בין ר"ש לרבנן א' בג' חצירות אם גזרינן שמא יוציא מאני לבתים ב' בריש כל גגות האם הוי רשות אחת לכולן אי לאו וא"כ מדוע חשב ר"ש דעל המחלוקת אם גזרינן לא יודו לו רבנן ועל המח' אם רשות אחת הן מיהת מודו רבנן, וע"כ דכוונת הגמ' לומר כנ"ל דאפי' אם נסכים דבעירבו לא הוי רשות אחת מ"מ בלא עירבו מיהת אודו לי דרשות אחת הן והוי ככל אודו לי מיהת שבש"ס דהביאור הוא דהגם דאיכא מח' מ"מ נימא דנחלקו כמה שפחות וה"נ דבאמת נחלקו האם הוי רשות אחת או לא אולם נימא דזה הוי רק בעירבו אבל בלא עירבו אודו לי מיהת.

אלא דהיא גופא קשיא דהיכא נידון אם רשות אחת היא אם לאו תלויה בנידון של עירבו ולא עירבו, עד דנימא דחכמים יסברו דרק בלא עירבו אמרינן רשות אחת היא אבל בעירבו לא דהרי בפשטות ב' מחלוקות הן שאינן תלויות זו בזו.

ואשר נראה לומר דבאמת מחלוקת רב ושמואל בריש סוגיין דרב אמר הלכה כר"ש והוא שלא עירבו אבל עירבו לא, יסודו היא דרב סובר דכל מה דאית ליה לר"ש דרשות אחת הן זה דוקא בלא עירבו פ"י דבאמת מה

דעירבו ב' החצירות יחד, ולא מדין דכל החצירות רשות אחת הן, ומה שאסרו רבנן להוציא אפי' לאמצעית הוא מפני הגזירה דשם יוציא מאני דחצר הימנית בתחילה לאמצעית ומשם לשמאלית ואין כאן נידון כלל מצד הוצאה מרשות לרשות, ובגזירה זו סובר רב דודאי ר"ש לא גזר, אבל בסוגיין מה דאפשר להוציא מחצר לחצר הרי הוא מדין רשות אחת הן, על זה סובר רב דגם ר"ש אוסר כנ"ל דע"י עירוב הבית עם חצר נתבטל הדין דכל החצירות רשות אחת הן, ודו"ק.

ונצמצם את המח', וע"ז אמרו חכמים לא שתי רשויות הינן גם בלא עירבו.

ולפי"ז מיושב שפיר מה שהקשינו מה יעשה רב עם תירוץ הגמ' מקושיית רב חסדא לשמואל, דשמואל תירץ ר"ש לטעמיה דלא גזר דתנן אמר ר"ש למה הדבר דומה וכו' וממשה זו מבואר להדיא דר"ש לא גזר דילמא אתי לאפוקי מאני דבתים לחצר, דבאמת מה שנחלקו ר"ש ורבנן בג' חצירות התם נחלקו בגזירה עצמה אי אתי לאפוקי וכו', דהרי בג' חצירות מה שמותר להוציא מהחצירות החיצונות לאמצעית הוא משום



הרב יעקב וואלפין

נשים ועבדים במקרא מגילה

נשים וקטנים, וממשיך תוס' בד"ה שאף הן היו באותו הנס פירש רשב"ם שעיקר הנס היה על ידן בפורים ע"י אסתר, ובחנוכה ע"י יהודית, ובפסח שבזכות צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וקשה דלשון שאף הן משמע שהן טפלות ולפירושו היה לו לומר שהן, לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג, וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים, וכן בחנוכה הגזרה היתה מאוד עליהן, גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס, וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו היקשא, ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דס"ד למיפטריה מגז"ש דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין עכ"ל.

נמצא שיש שלש מחלוקות בדבר, הראשון אם נשים יכולות להוציא אנשים, דדעת רש"י ורמב"ם שאפשר להוציא אנשים, והבה"ג אומר שיש חיוב לשמוע אבל אינן יכולות להוציא אנשים, שנית מה הפירוש שאף הן היו באותו הנס, לפי הרשב"ם שעיקר הנס היתה על ידן ולהתוס' שהגזרה היתה עליהן, ושלישית שאף הן היתה באותו הנס אם זה מדאורייתא או דרבנן, לתירוץ ראשון בתוס' זה רק חיוב מדרבנן ולפי רבינו יוסף שאף הן זה חיוב מן התורה, וצ"ל לפי שיטת הבה"ג שנשים מחויבות רק בשמיעה ולא בקריאה, אם הטעם שהן מחויבות זה משום שאף היתה באותו הנס, ובפרט לשיטת הרשב"ם שעיקר הנס היתה על ידן למה יש חילוק בין חיוב שמיעה לחיוב קריאה.

תוס' בסוכה דף לח. בד"ה באמת מפרש למה בזימון אין נשים מוציאות אנשים, וז"ל: א"נ משום דרבים זילא בהו מילתא דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג

גמ' ערכין דף ב: הכל חייבין בסוכה לאתווי מאי וכו' הכל חייבין בלולב לאתווי מאי וכו' הכל חייבין בציצית לאתווי מאי וכו' הכל חייבין במקרא מגילה הכל כשרין לקרות את המגילה לאתווי מאי לאתווי נשים וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה ע"כ. ומפרש רש"י לאתווי נשים שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם עכ"ל. המ"מ בהל' מגילה פ' א הל' ב מפרש שזה ג"כ שיטת הרמב"ם שנשים מוציאות אנשים במקרא מגילה, דבכל הדינים שהגמ' מקשה הכל לאתווי מאי מביאה הגמרא רק המנויים במשנה, ובמגילה מקשה הגמ' מהכל חייבין שזה תוספתא, ואח"כ מביאה את לשון המשנה ומקשה למה צריך שני פעמים הכל, ועוד צ"ל למה מקדימה הגמ' את התוספתא לפני המשנה, אלא שהגמ' רוצה להדגיש שני דינים, בתחלה שנשים חייבות במגילה מפני שיש להם שייכות להמצוה, וזה רואים מהתוספתא שהכל חייבין דהכל כשרין לקרות, ואח"כ מביא המשנה להדגיש שכשרים לקרותה כמו אנשים וזה המקור של רש"י.

תוס' במס' מגילה דף ד. בד"ה נשים מפרש הדין של ר' יהושע בן לוי וז"ל מכאן משמע שהנשים מוציאות את אחרים ידי חובתן מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה, והכי נמי משמע בערכין דקאמר הכל כשרים לאתווי נשים משמע להוציא אפילו אנשים, וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו ואנדרוגניס מוציא את מינו ואין מוציא את שאינו מינו, ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגניס, וכן פסק הבה"ג באשה מוציא מינה אבל לא אנשים, וי"ל דס"ד דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא אנשים קמ"ל דחייבין, דהכל חייבין בשמיעה עבדים

פרסום הנס, ולזה א"צ קריאה ויוצא רק בשמיעה, ולפ"ז אפשר להבין למה נשים אינן מוציאות אנשים.

ומעתה לנו שלש הסברים בשיטת הבה"ג, לפי התוס' והמג"א נשים מחויבות כמו אנשים והטעם שאינן מוציאות אנשים משום זילא דציבורא, ולפי הטו"א שבעצם המצוה הן שוות אלא המחייב אינם שווה שאנשים מחויבים מדברי קבלה ונשים מחויבות משום שאף הן היו באותו הנס, ממילא אי אפשר להם להוציא אנשים, ולהאבנ"ז שהחייב אינו שווה שאנשים מחויבים משום פרסום הנס וזכירת מעשה עמלק, משא"כ נשים הן מחויבות רק משום פרסום הנס, ממילא אינן מחויבות בדבר כמו אנשים, א"כ אי אפשר להוציא אנשים, ואולי יש נ"מ אם אשה קוראה לאיש שאינו יודע לקרות בעצמו, לפי הטו"א אינו מרויח כלום משא"כ להאבנ"ז הרויח שיצא מקרא מגילה משום פרסום.

הב"י בסי' תרפ"ט כתב: עבדים שملו וטבלו לשם עבדות מדין נשים שהזכיר אח"כ הוא נלמד, דכל מצות שהאשה חייבת בהן העבד נמי חייב, ואע"פ שאין חיוב האשה במצוה אלא מטעם שאף הן היו באותו הנס, הא מההוא טעמא איכא לחיובי עבדים שגם הם היו בספק סכנה כיון דמולים היו, ומיהו לדברי המפרשים דאף הן היו באותו הנס היינו לומר שעל ידי אשה נעשה הנס, אפשר דאין ללמוד מנשים לעבדים וכיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא עבדים פטורים עכ"ל. ונמצא דהדין אם עבדים מחויבין במצות מגילה תלוי איך לומדים שאף הן היו באותו הנס, לפירוש רשב"ם שאף הן היו בנס שהעיקר הנס היה על ידן, ממילא עבדים פטורים, ולפי תוס' שהפירוש שהגזרה היתה עליהן א"כ עבדים נמי מחויבים.

המשל"מ בהל' מלכים פ"י הל' ז' כתב שאע"פ שנשים פטורות ממצות פריה ורביה משום דכתיב וכבשוה ואין דרכה של אשה לכבוש, אבל עבד יהיה מחויב בפריה ורביה,

דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה עכ"ל, ומוכח הטעם שבמגילה אפשר לנשים להוציא נשים אבל לא אנשים דזילא ביה מילתא, וכן כתב הריטב"א במגילה דף ד., והמג"א בס' תרפ"ט ס"ק ה' מוסיף שאפילו אשה להוציא איש אחד אינה יכולה, וז"ל: ולא דמי לנר חנוכה דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה, פירוש ופסולה מפני כבוד הציבור ולכן אפילו יחיד אין מוציאות דלא פלוג עכ"ל.

הטורי אבן בדף ד. מפרש דלפי שיטת תוס' שאף הן היו באותו הנס זה רק חיוב מדרבנן אפשר לחלק בין חיוב אנשים לחיוב נשים, וז"ל: כיון דאסתר נאמר לכו"ע ברוח הקודש לקרותה כדאמרינן לקמן, הא ודאי כעין של תורה נאמרה כיון דקל אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה לאנשים חיובא ולא לנשים, אלא מדרבנן תקנו והוסיפו לחייב נשים כמו שתקנו והוסיפו על מה שנאמר ברוה"ק לקרות ולא לכתוב לשמואל כדאמרינן לקמן עכ"ל, וממשיך להסביר שעיקר חיוב מקרא מגילה לנשים ליתא ברוה"ק אלא מהוספת רבנן, ע"כ אינו אלא חומרא ולא להקל להוציא את האנשים, שהחייב על אנשים זה מדברי קבלה והחייב על נשים זה רק מדרבנן, א"כ מובן למה נשים אע"פ שהן מחויבות במצות מגילה אינן יכולות להוציא אנשים שחייבם זה מדברי קבלה ונשים אינן חייבות מדברי קבלה, אלא מדרבנן.

האבנ"ז באו"ח ס' תקי"א מפרש שבקריאת מגילה יש שני טעמים, הראשון משום פרסום הנס, והשני שיש חיוב של זכירת מעשה עמלק לזכור שהשנאה טמונה בלבם לדורותם. בספר החינוך מצוה תר"ג כתב ונוהגת מצוה זו בכ"מ ובכ"ז בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב ולא לנשים עכ"ל. נמצא שאנשים יש להם שני חיובים במגילה לפרסום הנס ולזכירת מעשה עמלק, משא"כ נשים שאינן במצוה של זכירת מעשה עמלק יש רק חיוב משום

בו וביאר הר"ש ז"ל ואפילו להוציא אחרים ידי חובתן שאינם יודעים לקדש עכ"ל, ומביאו ב"י ופסק כן בשו"ע, אבל גבי מגילה סי' תרפ"ט כתב השו"ע: י"א שהנשים אינן מוציאות את האנשים, וכתב ע"פ דברי בה"ג שהביא רבינו שם החולק על רש"י שכתב שהנשים מוציאות האנשים, ותימא שכאן פסק כפירש"י שהביאו בספר כל בו והפסקים סותרין זה את זה, דנראה דאין לחלק בין קידוש למגילה, ולפענ"ד עיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים, וכן ראיתי במהרש"ל עכ"ל. וצ"ל דלכל השיטות שביארנו הדין במקרא מגילה אם נשים מוציאות אנשים, א"כ בקידוש בשבת נשים בודאי מוציאות אנשים, והיינו, לפי רש"י שבמגילה נשים מוציאות אנשים, א"כ בשבת בודאי נשים מוציאות אנשים, לפי שיטת הבה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים זה דוקא במגילה ולא בשבת, שלהמג"א במגילה יש סברא של זילא ביה מילתא שקורין מגילה בציבור משא"כ קידוש בשבת, לפי הטו"א שבמגילה חיוב אנשים זה מדברי קבלה וחיוב נשים זה רק מדרבנן, משא"כ קידוש בשבת שחיוב אנשים ונשים שוין, לפי האבנ"ז שאנשים יש להם שני טעמים משום פרסום וזכירת מעשה עמלק ונשים אין להן רק טעם של פרסום ממילא אינן מוציאות אנשים, זה דוקא במגילה שאינם שוים, משא"כ שבת שהחיוב של אנשים ונשים שווה, א"כ הא צריך להיות שנשים מוציאות אנשים בקידוש, וצ"ל מה סברת הב"ח שנשים אינן מוציאות אנשים בקידוש.

הדגול מרובה בס' רע"א כתב: ואמנם מה שאני מסתפק אפילו איש המקדש ומוציא אשתו ובני ביתו, אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית, וא"כ האיש אינו מחויב מן התורה והנשים שלא התפללו חייבים מן התורה, אם יוצאים בשמיעתן מן האיש, ואף שכל הברכות אף שיצא מוציא היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה כמ"ש רש"י, והרי

משום שיש סברא לחלק שעבד דרכו לכבוש משא"כ אשה אין דרכה לכבוש, ומביא ראי' מהרמב"ם הל' ע"ז פ' י"ב הל' ב' וז"ל: האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה שנאמר לא תקיפו פאת ראשיכם ולא תשחית את פאת זקנך כל שישנו בכל תשחית ישנו בכל תקיף ואשה אינה בכל תשחית לפי שאין לה זקן, לפיכך העבדים הואיל ויש להן זקן אסורין בהקפה עכ"ל.

יש לחקור לפי הצד שעבדים מחוייבים במגילה משום שהגזרה היתה גם עליהם, א"כ אף הם היו באותו הנס, האם אפשר להם להוציא אנשים או שיש להם דין כנשים ואינם יכולים להוציא אנשים, והנה לפי התוס' והמג"א שהטעם שנשים אינן יכולות להוציא אנשים דזילא ביה מילתא ולא פלוג, א"כ בעבדים ג"כ יש סברא דזילא ביה מילתא ואינם יכולים להוציא אנשים, וכמו כן לסברת הטו"א שחיוב אנשים זה מדברי קבלה וחיוב נשים זה משום שאף הן היו באותו הנס וזה רק חיוב מדרבנן, א"כ עבדים ג"כ אינם יכולים להוציא אנשים אבל לפי האבנ"ז שיש על אנשים שני חיובים משום פרסום הנס ומשום זכירת מעשה עמלק, ונשים יש להם רק החיוב של פרסום, משום זה אי אפשר לנשים להוציא אנשים, לפי החינוך שהפטור של נשים הוא משום שאין דרכן ללכת במלחמה, וזה אינו טעם לפטור עבדים שדרכם לילך במלחמה, א"כ הטעם שנשים פטורות אינו נוגע לעבדים, ולפי המשל"מ שסובר שאם טעם הפטור בנשים אינו נוגע לעבדים אזי יש חיוב על עבדים כמו שכתב לגבי פאות, ממילא בעבדים יש להם חיוב מקרא מגילה משום פרסום ומשום זכירת מעשה עמלק ולנקום מהאויב, א"כ יהיה אפשר לעבדים להוציא אנשים, נמצא שלפי המג"א והטו"א עבדים אינם מוציאים אנשים, אבל לפי האבנ"ז אפשר שעבדים מוציאים אנשים.

הב"ח באו"ח ס' רע"א כתב ואחד אנשים ואחד נשים חייבים בקידוש היום, וז"ל הכל

אבל אנשים ערבים להוציא נשים, או אינן בכלל ערבות לכן אינן מוציאות אלא מי שמחויב מדרבנן ע"ש, ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות דהיינו שהיא אינה עריבה בעד אחרים אבל אנשים שקבלו ערבות בהר גריזים ובהר עיבל נתערבו גם בעד הנשים, וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים וצ"ע עכ"ל. והגרע"א בהגהות על שו"ע חולק על הדגו"מ, ומפרש שנשים אין להן ערבות זה דוקא במצוה שאין להן שייכות, למשל אם חיוב נשים בברהמ"ז היה מדרבנן, אבל אם חיוב הנשים במצוה זה מדאורייתא יש להם ערבות.

ולענין אם נשים יכולות להוציא נשים, החת"ס בהגהות בשו"ע מביא דברי האגודה שאע"פ שנשים אין להם ערבות לאנשים אבל נשים על נשים יש להם ערבות, ומוסיף החת"ס וכן נראה שהרי הוזכרו בפרשת נצבים ולפ"ז מובן אם אין להן ערבות למה לא כתב הב"ח חידוש יותר גדול שנשים אינו מוציאות נשים, משום דלעצמן יש להן ערבות, אולם הבה"ל בס' תרפ"ט מביא דברי הפמ"ג שאפילו לנשים על נשים אין דין ערבות.

כתב הרא"ש בברכות דף כ: שהאשה אינה בכלל ערבות לכן אינן מוציאות אלא מי שמחויב מדרבנן ע"ש, ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות דהיינו שהיא אינה עריבה בעד אחרים אבל אנשים שקבלו ערבות בהר גריזים ובהר עיבל נתערבו גם בעד הנשים, וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא, או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים וצ"ע עכ"ל. והגרע"א בהגהות על שו"ע חולק על הדגו"מ, ומפרש שנשים אין להן ערבות זה דוקא במצוה שאין להן שייכות, למשל אם חיוב נשים בברהמ"ז היה מדרבנן, אבל אם חיוב הנשים במצוה זה מדאורייתא יש להם ערבות.

ולפי"ז לפי הדגו"מ דהספק הוא אי אמרינן דאע"פ שנשים אינן בכלל ערבות

לסיכום השיטות: רש"י והרמב"ם כתבו שנשים מוציאות אנשים, הבה"ג פסק שנשים אינו מוציאות אנשים, והבאנו שלשה הסברים. דברי התוס' והריטב"א דזילא ביה מילתא, והמג"א מוסיף אפילו אשה אחת לאיש אחר משום לא פלוג, הטו"א מסביר משום שחיוב אנשים זה מדברי קבלה ונשים זה רק מדרבנן, והאבנ"ז מסביר שלאנשים יש שני חיובים משום פרסום הנס וזכירת מעשה עמלק, משא"כ נשים שיש להם רק החיוב של פרסום, ובענין אם עבדים מוציאים אנשים, לפי הטו"א אי אפשר להם להוציא, משא"כ לאבנ"ז יש צד שאפשר להם להוציא, והב"ח כתב שנשים אינן מוציאות אנשים בקידוש, וההסבר הוא לפי דברי הדגו"מ שאין ערבות לנשים.

ובענין אם נשים מוציאות נשים לפי החת"ס יש ערבות נשים לנשים, ולפי הפמ"ג אין דין ערבות אפילו נשים לנשים.



הרב פנחס סגל

בענין בן כרך ופרוץ ומוקף בן יומו

פרוץ בן יומו ביאר רש"י שהוא בבן כרך שהלך לעיר אם דעתו לחזור ביום י"ד הרי הוא פרוץ בן יומו וקורא כדן בן עיר ב"ד, אבל מתני' בדעתו לחזור בלילי י"ד וא"כ אינו פרוץ בן יומו וקורא כדן בן כרך, ולפי"ז אתי מתני' למימר שלא יקרא בליל י"ד כיון דאינו פרוץ כלל.

ואפשר דלהו"א דמתני' אף בחזור ביום י"ד לכרך היה קורא בכרך ב"ד, כיון שבביל י"ד היה בעיר דינו כעיר, ואהא קמ"ל דמהני דעתו לחזור להפקיע ממנו שם פרוץ בן יומו, כיון שהיה בדעתו לחזור לכרך בליל י"ד, וכן צריך לבאר ההו"א לגבי בן עיר שהלך לכרך כדלהלן.

רש"י רש"י לגבי מוקף בן יומו, דאתי למימר דאם בן עיר שהלך לכרך ודעתו לחזור ביום ט"ו, הרי הוא מוקף בין יומו ודינו כמוקף ואינו קורא ב"ד אלא בט"ו, אבל אם דעתו לחזור בליל ט"ו הרי אינו מוקף אלא פרוץ ולכן קורא ב"ד, ולפי ההו"א דמתני' הייתי אומר כיון שבבילי ט"ו הרי הוא בכרך וממילא הוא מוקף, ויקרא בלילה וביום כבני הכרך, וביום יקרא בעיר כמו בכרך, וקמ"ל מתני' דמהני דעתו שלא יהא כמוקף בן יומו, דמה שדעתו לחזור מפקיע מיניה שם מוקף והרי הוא קורא בכרך כדינו בעיר ב"ד.

והא דנקט רבא דינא דבן כרך שנעשה פרוץ קודם לדינא דבן עיר שנעשה מוקף, אף דבמתני' איירי קודם בבן עיר, ביאר בר"ן דקרא איירי בפרוץ בן יומו, והוא המקור למוקף בן יומו ונקיט קודם המקור.

וברי"ף לפי הרא"ש ביאר בענין אחר, דפרוץ בן יומו היינו בן עיר שהלך לכרך, דהרי מתני' ברישא אמרינן בן עיר שהלך לכרך, וה"נ רבא נקיט ברישא מאי דנקיט במתני', וא"כ ע"כ דה"ק אם דעתו לחזור בליל י"ד דינו כפרוץ, ואם דעתו להישאר שם ביום י"ד דינו כמוקף, אלא דצ"ב לפי"ז א"כ

בן כרך שדעתו לנסוע בליל י"ד לעיר האם כבר יכול לקרוא בכרך בליל י"ד

הנה מצוי מאוד שבן כרך כבר קבע בדעתו ביום י"ג שבתחילת ליל י"ד יסע לעיר, ואיכא דס"ל שהרי בהגיעו לעיר הוא חייב לקרוא ב"ד כדן פרוץ בן יומו, ויש לעיין מה הדין אם יודע שיגיע לעיר מאוחר ולא יהיה בידו לקרוא שם המגילה, ורוצה לקרוא כבר בכרך בתחילת ליל י"ד, כגון שיש שם עשרה הקוראים ב"ד מחמת איזה סיבה, או שנמצאים בשכונה מסופקת, או שהם בני עיר הנמצאים בכרך [והוא מצוי ב"ג שחל בשבת] וחוזרים לעירם בליל י"ד, או שישע למקום הסמוך לכרך כגון בגבעת זאב וכדומה ושם יקרא בליל י"ד, ויפטור עצמו מחיובו שיחול עליו בהגיעו אח"כ לעיר שדעתו להיות שם פרוץ בן יומו.

והנה במתני' בן עיר שהלך לכרך וכו', אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו, ואם לאו קורא עמהן וכו', ובפשוטו אילולא דברי רבא בגמ' דפרוץ בן יומו קרוי פרוץ המובאים ומבוארים להלן, היינו אומרים דכמו בשאר דינים שנוהג כל אחד כמו מקומו, כדתנינן בפסחים דף נ' ע"א מקום שנהגו עושין וכו', ההולך ממקום למקום נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וכו', ובגמ' שם בדף נ"א ע"א דתליא בדעתו דאם אין דעתו לחזור פקע מיניה שם מקומו והרי הוא כבן המקום שהלך שם, כמבואר נמי בחולין דף י"ח ע"ב, ולכאורה ה"נ היינו אומרים לגבי מגילה דאם דעתו לחזור הרי הוא כמקומו שיצא משם וקורא י"ד בכרך, וכן בן עיר שיצא לכרך ודעתו לחזור קורא ט"ו בעיר.

ואתי רבא למימר דאינו כן, דאף בדעתו לחזור ממקום שהלך לשם אכתי אמרינן פרוץ בן יומו קרוי פרוץ, וכן מוקף בן יומו קרוי מוקף, וע"כ דדינא דמתני' בדעתו לחזור ולא להיות פרוץ או מוקף בן יומו, והיינו לגבי

ביום י"ד מתחייב כב"כ, שנעשה בן כרך ומתחייב עוד פעם כדין ב"כ אף שכבר קרא בעיר, וא"כ כ"ש לב"כ שחוזר מעיר ב"ד שיתחייב כב"כ, וע"ע בר"ן שביאר שי' הרי"ף ע"ד רש"י, וכן מבואר מהרמב"ן במלחמות, וע"ע בכס"מ שהאריך לבאר שי' הרי"ף.

וברי"ף מבואר עוד דמה שנשאר שם ביום י"ד דינו כמקומו שנשאר, היינו דוקא אם היה בדעתו מתחילה לכך, משא"כ אם רצה לחזור ונתעכב הרי הוא כמקומו שיצא משם, וברא"ש דתליא בדעתו ביציאתו מן העיר, ואף בזה אפשר דרש"י אינו מודה לו דל"א בחר מחשבתו אלא אזלינן בחר מעשיו, וכ"כ בלח"מ פ"א ה"י דרש"י חולק בזה על הרי"ף.

ובבעה"מ חולק להדיא דמהיכי תיך דניזיל בחר דעתו, אלא אם לא חזר לכרך באמצע הלילה ונשאר ביום י"ד בעיר לא נתבטל שם בן עיר ממנו, וברמב"ן הקשה על דברי הבעה"מ דמ"ש מהיכא דנותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, דהתם נמי אף בנתעכב כל שדעתו לחזור אין נותנים עליו חומרי המקום, כמבואר בפסחים כנ"ל, דאזלינן בחר דעתו וה"נ דעת הרי"ף לגבי מגילה דאזלינן בחר דעתו, אמנם לכאורה בשי' בעה"מ אפשר לחלק דהתם הרי ליכא דינא דפרוז בן יומו וכל שמתעכב נמי אינו בן המקום כיון דהוא עתיד לחזור, משא"כ במגילה איכא דינא דפרוז בן יומו וממילא כל שנתעכב ב"ד בעיר הרי הוא כפרוז ולא איכפ"ל אי היה בדעתו או לאו.

ובחזו"א אוה"ח סי' קנ"ב יסד ג' חידושים, חדא הא דמבואר ברי"ף דתליא בדעתו היינו בעת כניסת י"ד אם דעתו להשאר בעיר הוה פרוז, ולא איכפ"ל בדעתו בעת יציאתו מביתו, דלא מסתברא שלא יוכל לשנות דעתו, ובראשונים איכא משמעויות לכאן ולכאן כמו שהביאו המלקטים.

עוד חידש דאפי' אם חזר לכרך בליל י"ד תו אינו יכול להפקיע דין פרוז, דכיון שנעשה פרוז תו אינו נפקע, ודלא כמ"ש

אי"ז דינא דפרוז בן יומו אלא דינא דמוקף בן יומו.

ובעיקר מש"כ הרי"ף דבן עיר שהלך לכרך ע"מ לחזור ביום י"ד דינו כבן כרך, ביאר ברא"ש אף דהא בכרך ליכא דינא די"ד, דבכרך דינו ט"ו, מ"מ כל שאינו פרוז ביומו לא הוה פרוז אלא מוקף, והיינו כיון שכיום י"ד אינו נמצא בעיר הרי אינו יכול להיות פרוז והרי הוא כמוקף, ומבואר מדבריו דרש"י חולק על דין זה, דלא ס"ל מהך כללא כיון דסו"ס אינו בכרך בט"ו אלא ב"ד א"כ אינו כמוקף, ומ"מ בדעת הרי"ף אכתי צ"ב כנ"ל דאינו פרוז בן יומו אלא מוקף בן יומו.

ודוחק לומר דכיון דאינו פרוז ליומו דב"ד אינו בעיר, ובזה נמי הוא משום דינא דפרוז בן יומו הוה פרוז, דמה"ט שפרוז ליומו פרוז, ה"נ איכפא כשאינו פרוז ב"ד אינו פרוז וממילא הוה כמוקף, ואפי' אי נימא הכי אכתי צ"ב א"כ מהו דינא דמוקף בן יומו הוה מוקף, דהא להרי"ף ע"כ היינו בבן כרך שהלך לעיר, ולכאורה בעינן למימר לפי הרא"ש דתליא ב"ד דאם הוא בעיר ב"ד מתחייב ב"ד, ובזה ס"ל להרי"ף כרש"י דאם דעתו להשאר עד תחילת י"ד הוא מתחייב ב"ד, ומ"מ מאי שייכא למוקף בן יומו דהרי"ז דינא דפרוז בן יומו שהוא פרוז.

ואפשר דה"ק מדפרוז בן יומו הוה פרוז ה"נ מוקף, ולכן כשבן עיר נמצא ביום י"ד בכרך נעשה מוקף, והיינו דפרוז בן יומו קאי אבן כרך שהלך לעיר, ומוקף בן יומו אבן עיר שהלך לכרך כשי' רש"י, אלא דזה ס"ל להרי"ף דבן עיר סגי שהוא ב"ד בכרך לעשותו כמוקף.

וע"ע בחזו"א שנתקשה בסברא, סו"ס הא בבן כרך שבי"ד חזר לכרך היכי הפקיע מיניה שם ב"כ, ומה הסברא שכיון שבי"ד שאינו יומו של כרך ולגבי הכרך הוא כ"ג שיעקור ממנו שם בן כרך, ועוד הוסיפו דלהרא"ש ע"כ דל"ל להריף דינא דהירושלמי דלהלן שב"ע שעבר לכרך

שהרי בכה"ג ליכא הוכחה להחזו"א מדינא דהרי"ף דנתעכב אינו חייב, דהרי בנתעכב לא היה בדעתו בתחילת ליל י"ד להתעכב משא"כ הכא הרי היה בדעתו לעקור, או נימא דל"ש כלל למיזל בתר דעתו דכל שהוא ב"כ ובתחילת ליל י"ד הוא בכרכו אינו שייך להתחייב כפרו, וכן משמע לשון החזו"א שהצריך דוקא להיות שם, ולכאורה הוא תלוי בספק דהירושלמי דלהלן.

וה"נ בן כרך שנתחייב בעיר כפרו שהיה שם בתחילת ליל י"ד ונשאר ביום, ובדעתו לחזור באמצע ליל ט"ו, דהרי לפי הירושלמי מתחייב לקרוא עו"פ, דבכה"ג לא בעינן בתחילת הלילה כמ"ש כ"ז בחזו"א שם בסי' קנב בדינים העולים דנראה שהוא חייב, כיון שבדעתו לחזור קודם יום ט"ו, והיינו ע"ד הנ"ל כיון שהוא כבר בן כרך ומה שנעשה פרוז ליומו אינו מפסיד שם בן כרך מיניה, וכל שבדעתו לחזור לכרכו לט"ו הרי הוא גם מוקף, דלא פקע מיניה שם בן כרך, משא"כ בן עיר שרוצה להחיל עליו דינא דכרך אף להירושלמי לא יתחייב כל שאינו שם בתחילת ליל ט"ו כמ"ש החזו"א, ועוד הביא דאפשר דדינא דהירושלמי דב"ע נעשה ב"כ הוא דוקא בעוקר דירתו, ומסיק דבהיה בתחילת טו יקרא בלא ברכה.

וסו"ד דינא דהירושלמי דחייב בי"ד וט"ו עיי"ש בחזו"א דזה שייך רק בבן כרך שנעשה פרוז וחזר לכרכו, או בבן עיר שעוקר לדור בכרך ואז בדוקא בכניסת ליל ט"ו בדוקא.

אמנם בחזו"א שם בס"ב, הביא ספיקו של הירושלמי בב"ע שנתן דעתו לעקור דירתו בליל ט"ו וכו', ולכאורה היינו הנידון הנ"ל אי סגי בדעתו ואח"כ עשה כדעתו לחייבו בזה, ולכאורה ה"נ לגבי הנידון לחייבו בי"ד כפרו בן יומו, דאי דעתו מהני לעוקרו מפרוז למוקף אף שכבר קרא כפרו, כ"ש שיועיל דעתו לחייבו כפרו בתחילת דינו, וא"כ לכאורה הוא נשאר ספק להלכה, ויל"ע אמאי השמיטו החזו"א בדינים העולים, ודוח"ל דמ"ש כניסתו לאו דוקא הוא, ואפשר עוד דהחזו"א שם בס"ב הביא עוד

הט"ז והובא במשנ"ב תרפ"ח סק"ד דאם חזר בליל י"ד לכרך תו אינו פרוז אלא מוקף, ועיי"ש בחזו"א שהאריך לסתור סברתם דהיאך קורא בליל י"ד וביום ט"ו ונמצא פרוז בלילה ומוקף ביום.

והנה אין ראיה דהט"ז והמשנ"ב חולקים על הדין הקודם של החזו"א, דשפיר מצי ס"ל דא"א להתחייב אחר כניסת י"ד בי"ד, וכל דבריהם רק לגבי דיכולים להפקיע דין פרוז, דבזה סו"ס כיון שעקר מיניה שם פרוז נפקע חיובו, משא"כ להחיל עליו דין חדש, אפשר דלכו"ע א"א אחר כניסת י"ד כראייתו של החזו"א מדינא דהרי"ף.

ועוד חידש החזו"א דהא דב"כ נעשה פרוז בן יומו בעינן שבכניסת ליל י"ד יהיה בעיר, דכיון דלשיטתו אזלינן בעיקר בתר כניסת י"ד א"כ אינו יכול להיות פרוז אחר הכניסה, אבל כל זה כיון שהוא בן כרך, אבל בן עיר שנמצא בכרך ודאי שמתחייב בדעתו לחזור באמצע הלילה, כיון שהרי הוא ב"ע ולא פקע מיניה שם ב"ע כל שדעתו להיות בליל י"ד בעיר, וכן להפך בן כרך שהוא בעיר מתחייב אף אם אינו בתחילת הלילה כיון שדעתו לחזור לכרך, והיינו דאין לדמות להחיל עליו חיוב חדש דבזה לא סגי דעתו, משא"כ להפקיע ממנו חיוב סגי שבדעתו להיות אחר הכניסה.

והרי זה דינא דמתני' דכל שדעתו לחזור אינו מאבד דינו, והיינו דהוא בן עיר והלך לכרך כיון שדעתו לחזור לא נפקע מחיובו, והחילוק בזה פשוט דכיון שהוא בן כרך אינו מפסיד דינו וכן בן עיר, משא"כ היכא שמתחייב מדינא דפרוז בן יומו לא שייך לחייבו אלא בכניסת ליל י"ד שהוא הקובע לדינא דפרוז, והחזו"א הוכיח כן מהא דלהרי"ף בנתעכב בעיר אינו נעשה פרוז כיון שלא היה דעתו לזה מתחילה, ואם יכול להתחייב באמצע ליל י"ד לא גרע זה שנתעכב ונמלך להשאר שם באמצע ליל י"ד.

ואכתי יש לדון בבן כרך שהיה בדעתו בכניסת ליל י"ד דעתו ללכת לעיר, דנימא דבכה"ג היכא שבסוף הלך לשם יתחייב שם,

עליו חיוב כנ"ל, והרי ריהטא דמתני' מי שהלך ואהא קאי נמי רבא בהלך ולא מתחייב בדעתו לחודיה.

והרי לגבי יו"ט שני נמי מי אמרינן שמי שבדעתו לעקור אחר החג יהיה דינו כבר כמקומו שבדעתו לעבור לשם, הא פשיטא דלא, ולהדיא הוא בשו"ע תצ"ו ס"ג דכ"ז שלא הגיע לתחום העיר אינו מתחייב אף באין דעתו לחזור, ובב"י הביא כן בשם הארחות חיים, וכ"ה בר"ן פסחים דף נ ע"ב ולמד כן מהגמ' בחולין יעו"ש, וכ"ש בדעתו לעקור ולא עקר הרי עדיין לא הגיע לתחום העיר.

ובפשוטו ה"נ לגבי מגילה כל שלא הגיע לעיר שבדעתו להיות שם אכתי לא חל עליו שם פרוז ואכתי לא נתחייב מידי דהיאך יתחייב בדעת בלא עקירה, ומה"ת לחלק בין יו"ט שני למגילה ולפי"ז אינו יכול לקרוא קודם שנתחייב.

וע"ע במנחת שלמה קמא סי' כ"ג אות י' לגבי דינא דהירושלמי בבן כרך שעקר מדרך דמהני מחשבתו קודם כניסת ט"ו, ומבואר דמהני מחשבה, אולם עיי"ש בדבריו דודאי דאין הכוונה פוטרותו השתא אלא מהני מחשבתו שלא יתחייב מכניסת ט"ו, ואח"כ שעוקר נפטר ודו"ק היטב בדבריו, ומבואר כמ"ש דלא מהני דעתו לשנות דינו בין להפטר ובין להתחייב בלא שיעשה מה שבדעתו.

אלא דאכתי אפשר כל שעקר מדרך אף שעדיין לא הגיע לעיר שדעתו להיות שם פרוז, כגון שבדעתו להיות בכ"ב ובדרך רוצה לקרוא בגבעת זאב, דאף שנתבאר דדעתו אינו מחייבתו אלא א"כ עוקר, מ"מ הא כבר עקר מדרך והרי הוא כבר בפרוות, ואין צריך להיות במקומו ממש אלא כל שהוא בפרוות ודעתו להיות בפרוות הרי כבר חל עליו שם פרוז, ויש לדון בזה.

ועוד יש לדון בבן ישיבה שהוריו הם בני עיר והוא בן כרך, או איפכא שהוריו בני עיר והוא בן כרך, מה דינו, דהא איכא נפק"מ לפמ"ש דדעתו לא מהני אלא שלא להפקיע

פי' בדינא דהירושלמי שנתן דעתו לצאת מיד ונאנס יעו"ש.

עוד שם בחזו"א דבן כרך שדעתו לצאת מכרכו אינו כלום, דכל שהוא בכרך ל"מ דעתו והיינו דבעינן שיהא בעיר להפקיע חיובו, ולכן אפי' יצא אח"כ אין נפקע חיובו, וכ"ז אף שכבר קרא ב"ד, והיינו אף דאיכא צד בירושלמי דדעתו מהני לחייבו כנ"ל מ"מ דעתו ל"מ לפוטרו.

עוד שם דב"ע שאופן שנפטר מדינו ב"ד כיון שהיה בכרך וכו', וחזר לעירו ב"ד ע"מ להשאר שם תו נפקע ממנו דין בן כרך, והיינו כיון דבכניסת ליל ט"ו כבר חזר לעירו תו יכול להפקיע ממנו חיובא דבן כרך, אלא דאסור לו לצאת בכה"ג שמפקיע חיובו ממנו דלכה"פ פעם אחת אין לו להפקיע ממנו, וכן אם היה דעתו לחזור ונתחייב ב"ד כנ"ל, ונשאר אח"כ בכרך ה"נ מהני מחשבתו בט"ו לחייבו מחדש, וכ"ש כשהיה בדעתו לחזור ב"ד ונתעכב לט"ו דודאי חייב בט"ו, והיינו דלגבי י"ד אזלינן בתר כניסת י"ד, ולגבי ט"ו להתחייב בו או להפטר ממנו אזלינן בתר כניסת ט"ו.

והנה יש חולקים וס"ל דבהולך באמצע ליל י"ד הרי הוא מתחייב, כיון דהגיע קודם שהאיר יום י"ד, וכבר נתבאר דמדברי הט"ז והמשנ"ב אין ראייה לשי' זו, ומ"מ נראה דאף לדברי החולקים אינו מתחייב אלא כשמגיע לשם, וכן אפי' אי נימא דהחזו"א מודה בדעתו ב"ג לעקור מדרך לעיר ב"ד מתחייב ב"ד, מ"מ כ"ז בעוקר לבסוף כמ"ש החזו"א דנידון דהירושלמי הוא רק בעוקר לבסוף ואינו מתחייב עד שיעקור ויגיע לעיר.

ואף דבן עיר שדעתו לחזור אפי' בליל ט"ו ס"ל לרש"י דהוה כב"ע וקורא בכרך י"ד כדינו כנ"ל, ובפשוטו הוא להדיא במתני' בדעתו לחזור הוא כבן י"ד, מ"מ אינו דומה דהא התם הרי הוא בן עיר אלא אם דעתו להשאר בכרך נפקע שם בן עיר דידיה, אבל מי שעדיין אינו בן עיר לא מצינו שבדעתו לחודיה יהיה כפרוז, דהרי חילוק גדול יש בין להפקיע ממנו חיובו או להחיל

כשי' רש"י הנ"ל, והא דקורא בכרך י"ד הוא פשוט לכו"ע כמ"ש החזו"א, וכן בן כרך יכול לקרוא בעיר בט"ו אי לא פקע מיניה שם בן כרך, ויל"ע דלכאורה הוה לדידיה שלא בזמנה ובעינן עשרה לעיכובא, דלא גרע מפורים שחל בשבת שכתב המשנ"ב דהוה שלא בזמנה.

מיניה שם ב"כ או ב"ע כנ"ל, אבל לא להחיל עליו שם מקום אחר, וא"כ יש לדון מהו דינו אי אזלינן בתר הוריו או מקום ישיבתו שנמצא שם, בכדי לדעת איזה דעת תועיל לו.

והנה עוד יל"ע בבן עיר שקורא בכרך בי"ד כדינו היכא שבדעתו לחזור בליל ט"ו



שמעון קירשנבוים

ביאור סוגיית "מוליאר הגרופ" בשבת

והנה בענין עירווי מכלי ראשון מצינו בתוס' לקמן (דף מב: ד"ה אבל נותן) ג' שיטות;

(א) שיטת הר"י - דבעירווי מכלי ראשון המים מבשלים כמו כלי ראשון מכיון דלא נעשו עדיין כלי שני.

(ב) שיטת הרשב"ם - דדין כלי ראשון הוא רק בדבר הנכנס לתוך הכלי ראשון אבל מים היוצאים ממנו אינם יכולים לבשל ודינם ככלי שני.

(ג) שיטת התוס' - דעירווי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה.

לכאורה לפי שיטת הר"י והתוס' ניחא הא דאמרינן במתני' דאנטיכי חמור הוא ממוליאר, דמוליאר מותר לשתות ממנו מכיון דאין שיעורו מגיע לשיעור יד סולדת בו, ומשום כ מותר אפי' מכלי ראשון כמו שכתבו התוס' לעיל בדף מ: (ד"ה ושמע), אבל אנטיכי דשיעורו מגיע לשיעור יד סולדת בו אסור לשתות ממנו מכיון שהיין מתבשל לגמרי או עכ"פ כדי קליפה¹.

אך לשיטת הרשב"ם דעירווי מכלי ראשון הוי ככלי שני קשה מדוע אסרינן אנטיכי והא לשיטתם אפי' עירווי מכלי ראשון מותר.

ביאור הפנ"י בדעת תוס'

(ג) הפנ"י פירש את דברי התוס' באופן אחר, דלתוס' מתני' איירי שמערה מכלי שני לתוך היין. ולכן מוליאר מכיון דלא הוי מים חמים כשיעור יד סולדת בו מותר לשתות ממנו, אבל אנטיכי דהוי מים חמים כשיעור יד סולדת בו ומשום כ במזיגתו הוי גמר

פירוש דברי המשנה לרש"י ולתוס'

(א) במתני' אמרינן (שבת מא, א) 'מוליאר הגרופ שותין הימנו בשבת, אנטיכי אע"פ שגרופה אין שותין הימנה'.

רש"י שם מפרש (ד"ה שותין) דמוליאר הוא כלי דאית ליה בית קיבול בדופנו ששם מונחים הגחלים, ואם גרפו ממנו את הגחלים שותין הימנו בשבת כיון דאינו מוסיף הבל. ואנטיכי הוא כלי דאית ליה בית קיבול מתחתיו ששם מונחים הגחלים ואע"פ שגרף אין שותין ממנו בשבת מכיון דמוסיף הבל, ורבנן אסרו להטמין בדבר המוסיף הבל, גזירה שמא יטמין ברמץ ויבוא לידי חיתוי.

היוצא לנו מדברי רש"י הוא דמשנתינו איירי בדיני שהייה והטמנה.

לתוס' (בד"ה מוליאר) הוקשה על שיטתו של רש"י (עיי"ש מה שהקשו), ולכן פירשו התוס' בשם ה"ר פורת דמשנתינו איירי בדיני מבשל, ולכן מוליאר כיון דהמים אינם חמים כ"כ מותר לערות ממנו לתוך יין מכיון שאינו מבשל, אבל אנטיכי מכיון דיש בו הבל יותר אסור לערות ממנו לתוך יין מכיון דמתבשל היין מן המים בשעת מזיגה.

דברי המהרש"א כביאור שיטת התוס' ולכאן שיטתו אינו לפי כל הראשונים

(ב) במהרש"א במהדורא בתרא מובא דלתוס' מתני' איירי שמערה מכלי ראשון לתוך היין, דמכלי שני אפי' באנטיכי מותר אע"פ שהמים חמים כשיעור יד סולדת בו, מכיון שאינו מבשל.

1 בענין שיעור יד סולדת הובא בשו"ע או"ח סי' שי"ח סעיף י"ד דשיעור יד סולדת היינו שכריסו של תינוק נכוית בו, וכן כתב הב"י בטור יו"ד סי' ק"ה, אך הרבה מגדולי האחרונים נשאו ונתנו בזה לדעת בדיוק כמה הוא השיעור. ועיין בזה בשד"ח מערכת יוד ובדרכי תשובה סי' ק"ה ס"ק נ"א, ועיין בפת"ש שם סק"ז שהביא מהבכור שור שכתב: 'דכיון דאנן לא בקיאין בשיעור שכריסו של תינוק נכויה לכן עכ"פ במידי דאורייתא ראוי להחמיר בכלי ראשון עד שיצא הספק מלבו שאין בו חום הנזכר, ואפי' בדרבנן צריך חקירה על זה, ודלא כמנהג העולם לשער בזמן שאי אפשר להחזיק בו מחמת חום מיקרי יד סולדת בו לא זולת דליתא' עכ"ל.

דלא גזרינן עירווי מכלי שני אטו מערה לכלי ראשון, והא קי"ל כב"ה (עי' עירובין דף ו:). ועיין לקמן אות ז מה שנתרץ ע"ז. ולפי ג' שיטות הנ"ל (מהרש"א, פנ"י, תוס' הרא"ש) מתני' איירי שנותן חמין לתוך צונן.

ביאור הריטב"א בדברי המשנה

ומו"מ בדבריו

ה) והריטב"א מפרש דמתני' איירי דמערה צונן לתוך חמין, ומשור"כ מוליאר מכיון שאין מימיו חמים מותר לערות לתוכו יין, ואפי' אם מערה לתוך כלי ראשון, אבל אנטיכי שמימיו חמים אסור לערות לתוכו יין, ואפי' אם הצטנן מעט מחומו, וסברת הריטב"א הוא דסבר דגם אם הוי מים חמים שאין היד סולדת בו אסור לערות לתוכו צונן מכיון דחיישינן שמא יתן לתוכו צונן בעוד שהיד סולדת בו (ודלא כתוס' לעיל דף מ: ד"ה ושמע מינה), ואפי' עירה את המים לכלי שני אסור ליתן לתוכו יין, כדי שלא יבוא למזוג כשהיא רותחת דהיינו לתוך כלי ראשון.

ולפי מה שפירשתי לעיל בדברי התוס' הרא"ש נמצא שדברי הריטב"א עולים בקנה אחד עם דברי התוס' הרא"ש לגבי הא דגזרינן בכלי שני אטו מכניסו לתוך כלי ראשון, אלא שהריטב"א ס"ל דדברי מתני' איירי דמערה צונן לתוך חמין, ותוס' הרא"ש סובר דמתני' איירי שנותן חמין לתוך צונן.

ולפי הסבר הריטב"א קשה ג"כ הקו' שהקשינו לעיל על התוס' הרא"ש מתוס' לקמן, דמדברי הריטב"א משמע דעירווי מים מכלי שני לתוך יין אסור גזירה שמא יערה יין לתוך כלי ראשון, ומתוס' לקמן (דף מב. ד"ה נותן) מוכח דב"ה סברי דלא גזרינן עירווי מכלי שני אטו מערה לכלי ראשון, והא קי"ל כב"ה (עי' עירובין דף ו:).

ועיין לקמן אות ז מה שנתרץ ע"ז.

סיכום השיטות

היוצא לנו מדברינו דאיכא ג' דרכים בביאור דברי התוס', ומהלך נוסף של הריטב"א בביאור הסוגיא:

מלאכתו של היין, דהרי בלא מזיגה אינו ראוי לשתותו, ולכן אפי' בעירווי מכלי שני אסור לשתותו כמו קולייס האיספנין (עי' לקמן דף קמה: במתני' וכן לעיל דף לט.), ופליג על המהרש"א, וס"ל דאפי' עירווי מכלי שני אסור.

ביאור התוס' הרא"ש ומו"מ בדבריו

ד) אולם התוס' הרא"ש פירש את דברי ה"ר פורת באופן אחר, וז"ל: 'מולייר הגרוף שותין ממנו בשבת שמוזגין המים חמין ביין לפי שאין המים חמין כל כך במולייר שיתבשל היין כשמוזגים המים לתוכו אבל אנטיכי אעפ"י שגורפה ונשתהו המים עליה בהתר אין שותין ממנה בין מזוג מכלי ראשון בין מזוג מכלי שני גזירה שמא ימזוג בכלי ראשון לפי שאנטיכי יש בו הבל מרובה והמים שבתוכו חמין ביותר ומבשלים היין בשעת מזיגה הילכך אסרו למזוג היין לתוך המים אפי' כשנתנן לתוך הכלי שני לפי שאף בכ"ש המים חמין ביותר ואיכא למגזר אטו כלי ראשון'.

וקשה דבתחילת דבריו מפרש התוס' הרא"ש דמתני' איירי (אנטיכי) בעירווי מים חמים (אפי' מתוך כלי שני) לתוך היין ואסרוהו רבנן גזירה שמא יערה יין לתוך כלי ראשון, ובסיום דבריו מפרש דמתני' איירי בעירווי יין לתוך מים חמים, ואפי' כשנותן בכלי שני אסרוהו רבנן גזירה שמא יערה יין לתוך כלי ראשון.

ונראה לתרץ דמתני' איירי בעירווי מים חמים לתוך היין, ואסרוהו רבנן אפי' כשמוזג מתוך כלי שני גזירה "שמא ימזוג בכלי ראשון" דאז ודאי מבשל הוא לפי שאנטיכי יש בו הבל מרובה, וזה שמוסיף בסיום דבריו לומר דאף כשנותן את המים לכלי שני אסור לערות לתוך הכלי שני יין, מכיון דאף בכלי שני המים חמים וגזרינן עירווי בכלי שני אטו מכניסו לתוך כלי ראשון.

וקשה דמדברי התוס' הרא"ש משמע דעירווי מים מכלי שני לתוך יין אסור גזירה שמא יערה יין לתוך כלי ראשון, ומתוס' לקמן (דף מב. ד"ה נותן) מוכח דב"ה סברי

עירה את המים לכלי שני אסור ליתן לתוכו יין.

ישוב דברי המהרש"א גם לדעת

הסוברים דעירוי מבלי ראשון הוא כב"ש

(ו) אמרינן במתני' לקמן (מא.) 'המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן בשביל שיחמו אבל נותן הוא לתוכו או לתוך הכוס כדי להפשירין'. ובגמ' מפרשין לה למתני' 'מאי קאמר אמר רב אדא בר מתנא הכי קאמר המיחם שפינה ממנו מים חמין לא יתן לתוכן מים מועטים כדי שיחמו אבל נותן לתוכו מים מרובים כדי להפשירין'.

ומקשים הראשונים מדוע אסור ליתן לתוך הכוס מים מועטים והרי אינו מתבשל בכך מכיון דהוי כלי שני. בחידושים המיוחס להר"ן (דף מב. ד"ה אבל) מתרץ דתנא דמתני' סבר דכלי שני מבשל. אולם הרעק"א (לעיל לט. בתוס' ד"ה אבל) מתרץ דאף לפי הסוברים דכלי שני אינו מבשל מ"מ מיחזי כמבשל, וכמו שכתבו התוס' שם בתי' ב' ומשו"כ כשנותן מים מועטים מיחזי כמבשל אבל כשנותן מים מרובים לא מיחזי כמבשל. ובאוצרות שבת מובא (הובא בהערות על הראש יוסף) דרעק"א סובר דאף בדבר לח אמרינן דמיחזי כמבשל, וכן משמע מדברי הפני" (דף מא. בתוס' ד"ה מוליאר).²

(א) מהרש"א - דתוס' סברי דעירוי מכלי ראשון הוי ככלי ראשון, ומשו"כ מוליאר מותר לערות ממנו לתוך היין מכיון דהוי מים חמים שאין היד סולדת בו ואינו מבשל, אבל אנטיכי אסור לערות ממנו לתוך היין מכיון דהוי מים חמים שהיד סולדת בו ומבשל.

(ב) פני יהושע - דמוליאר מכיון דלא הוי מים חמים שהיד סולדת בו ומשו"כ מותר לערות ממנו לתוך היין, אבל אנטיכי הוי מים חמים שהיד סולדת בו אסור לערות ממנו לתוך היין מכיון דבמזיגתו הוי גמר מלאכתו של היין, ולכן אפי' בעירוי מכלי שני אסור לשתותו כמו קוליס האיספנין.

(ג) תוס' הרא"ש - דמוליאר מכיון דלא הוי מים חמים שהיד סולדת בו אינו מבשל ומשו"כ מותר, אבל אנטיכי אסור מכיון דהוי מים חמים שהיד סולדת בו וחיישין שמא יבוא לידי עירוי יין לתוך כלי ראשון.

ולפי ג' שיטות הנ"ל מתני' איירי שנותן חמין לתוך צונן.

אולם הריטב"א מפרש דמתני' איירי דמערה צונן לתוך חמין, ומשו"כ מוליאר מכיון שאין מימיו חמים מותר לערות לתוכו יין, ואפי' אם מערה לתוך כלי ראשון, אבל אנטיכי שמימיו חמים אסור לערות לתוכו יין, ואפי' אם הצטנן מעט מחומו, ואפי'

² אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' שיח' אשל אברהם ס"ק לב') סובר דרק בדבר גוש מיחזי כמבשל, אבל בדבר לח כגון חמין שמתערבים בצוננים לא מיחזי כמבשל, מכיון דאין בו כח לבשל. אך לפי הפרי מגדים קשה קו' הראשונים, וא"א לתרץ את תירוצי הרעק"א דהרי פליג עלייהו, ואפשר לומר דהפרי מגדים סבר כהר"ן דתנא דמתני' סבר דכלי שני מבשל.

בגמ' לקמן (דף מב.) איכא מח' ב"ש וב"ה, ואמרינן התם דכ"ע מודים דמותר לערות מים חמים אפי' מכלי ראשון לתוך צונן, ונחלקו כשמערה צונן לתוך כלי שני האם גזרינן אטו כלי ראשון, ב"ש סברי דגזרינן כלי שני אטו כלי ראשון, וב"ה סברי דלא גזרינן כלי שני אטו כלי ראשון. וקשה, א. דבגמ' התם משמע דעירוי מכלי ראשון לתוך צונן הוי ככלי שני, דאמרינן התם דנחלקו רק בצונן לתוך חמין, אבל חמין לתוך צונן לכו"ע מותר, וקשה על התוס' והר"י דסברי דעירוי מכלי ראשון הוי ככלי ראשון או או עכ"פ מבשל כדי קליפה ואסור. ב. דב"ה סברי דלא גזרינן כלי שני אטו כלי ראשון ולכן מותר לערות צונן לתוך כלי שני, וקשה על תוס' לעיל דף לט: (ד"ה ושמע מינה) דסברי דבכלי שני אסור מכיון דמיחזי כמבשל.

התוס' (ד"ה נותן) מתרצים על קו' א' דמיירי דמערה חמין מועטין לתוך צוננים מרובים, ומתבטל חמימותן של המים בצוננים המרובים, ולכן אינו מבשל. אך קו' ב' נשאר קשה, מדוע מתירים ב"ה ליתן צונן מועטים לתוך כלי שני, הרי מיחזי כמבשל, הא ניחא לפרי מגדים דס"ל דבדבר לח לא מיחזי כמבשל, אולם לפי הרע"א שאינו מחלק, צ"ע.

ומצאתי שהרשב"א (שם בדף מב. ד"ה אלא) כתב דהא דעירוי מכלי ראשון הוי ככלי ראשון, הוא רק בדבר גוש כגון תבלין וכדומה שאין החמין מתערבים בתבלין אלא מכים עליהם ומבשלים אותם, אבל בעירוי

אך קשה על הפנ"י, הרי אפ' לשיטת הסוברים שבנתניה לכלי שני מיחזי כמבשל, אך עירוי לצונן לשיטת הסוברים דהוה ככלי שני לא מיחזי כמבשל, כיון דבדבר שאינו מבושל אזי החשש דמיחזי כמבשל הוא מצד אופן הבישול דכל הרואה מין קירוב בישול יאמר עליו שמבשל, ובעירוי לצונן שהוא רחוק ביותר מענין הבישול לא שייך לגזור ושרי, וצריך לתרץ ע"פ מה שמתרץ הפרי מגדים בספרו 'ראש יוסף' ומובא לקמן, דאנטיכי מכיון שיש בו מים חמים מאוד אזי מיחזי כמבשל אע"פ דכל עירוי לצונן לא שייך לגזור. לפי יסוד זה אזלי ביאור המהרש"א אפ' לשיטת הסוברים דעירוי מכלי ראשון הוה ככלי שני, כיון דאסרינן אנטיכי משום דמיחזי כמבשל, ואף בדבר לח אמרינן דמיחזי כמבשל.

היוצא לנו מדברינו דאיכא ג' דרכים בביאור דברי התוס', ולפי ג' שיטות הנ"ל

ולפי יסוד הרעק"א אפשר לתרץ את הקו' שהקשינו לעיל על המהרש"א, ולפרש את דבריו אף לשיטת הסוברים [הרשב"ם] דעירוי מכלי ראשון הוה ככלי שני, דאנטיכי אסור אף ע"י ערוי מכיון דמיחזי כמבשל את הצונן דהרי ניכר לעומדים שם דהוי מים חמים ומשו"כ אסור לשתות ממנו, אבל מוליאר לא מיחזי כמבשל את הצונן מכיון דניכר לעומדים שם דאינו מים חמים ומשו"כ מותר לשתות ממנו.³

ומתוך דברי הפנ"י (דף מא. ברש"י ד"ה שותין) משמע כתי' הנ"ל וז"ל 'ואפילו את"ל דאין מבשל אפ"ה י"ל דאסור דמיחזי כמבשל', ולכאורה משמע מתוך דבריו דאנטיכי אע"פ שאינו מבשל מ"מ כיון דמיחזי כמבשל אסור לשתות ממנו. יוצא מדברי הפנ"י, דלא רק נתניה בכלי שני מיחזי כמבשל אלא גם עירוי מכלי שני לתוך צונן מיחזי כמבשל את הצונן.

חמין שמתערבים בצוננים, אין בהם כוח לבשלם. ולפי זה מתורץ ב' הקושיות, קו' א' מתורץ דרק בדבר גוש אמרינן דעירוי מכלי ראשון הוה ככלי ראשון אבל בדבר לח (כמוליאר ואנטיכי) אין עירוי מכלי ראשון ככלי ראשון, וא"צ להגיע לת' התוס', וקו' ב' ג"כ מתורץ לפי"ז דמכיון דבמים אין כוח לבשלם לא מיחזי כמבשל ולכן מותר, וכן הובא בפרי מגדים בספרו 'ראש יוסף'. מדברי הרשב"א רואים דסבר כסברת הפרי מגדים דבדבר לח לא אמרינן דמיחזי כמבשל. ולכאורה ב"ש וכו' דנחלקו האם גזרינן כלי שני אטו כלי ראשון נחלקו אף הכא האם כלי שני מיחזי כמבשל, וקשה דבתוס' לקמן (דף מב: ד"ה אבל) מובא מח' ראשונים האם כלי שני מיחזי כמבשל, ואין זה מסתבר דנחלקו הראשונים בדבר שכבר נחלקו התנאים. ולפי הפרי מגדים (והרשב"א) ניחא, דבדבר גוש נחלקו הראשונים האם זה מיחזי כמבשל, אך בדבר לח דלא שייך התם מיחזי כמבשל, אזי נחלקו ב"ש וכו' האם גזרינן כלי שני אטו כלי ראשון. אך קשה על הרע"א והפנ"י דאין זה מסתבר דנחלקו הראשונים בדבר שכבר נחלקו התנאים. וצריך לדחוק ולתרץ דבכלי שני נחלקו התנאים האם גזרינן כלי שני אטו כלי ראשון, והראשונים נחלקו האם מ"מ מיחזי כמבשל. אולם מהאור זרוע (דף טו.) משמע דהסוברים דכלי שני מיחזי כמבשל, הוא משום דחשיבנן שיבשל בכלי ראשון, וא"כ הדרא קשיא לדוכתא דאין זה מסתבר דנחלקו הראשונים בדבר שכבר נחלקו התנאים וצ"ע.

אך לפי הרשב"א והפרי מגדים קשה מה החילוק בין מוליאר לאנטיכי, דאפי' אם אנטיכי הוה כלי ראשון אך מ"מ אין בו כוח כדי לבשל. וצריך לתרץ ע"פ מה שמתרץ הפרי מגדים בספרו 'ראש יוסף' ומובא לקמן, דאנטיכי מכיון שיש בו מים חמים מאוד אזי מבשל אע"פ שסתם חמין אינו מבשל, ועיינן לקמן מה שנבאר בזה.

3 והנה בגמ' לעיל (דף מ:): הובא דשאל רבי יצחק בר אבדימי לרבי מהו להניח פך שמן בתוך אמבטי, והתיר לו רבי בכלי שני, ואמרינן התם בגמ' דש"מ כלי שני אינו מבשל. והמהרש"א בדף לט. (בתוד"ה כל שבא) מקשה, דתוס' אומרים (שם) דכלי שני מיחזי כמבשל, ומדוע אומרת הגמ' ש"מ דכלי שני אינו מבשל, ומתוך המהרש"א דמכיון דמפסיק כלי לא מיחזי כמבשל. והפרי מגדים מתרץ (או"ח סי' שיח' אשל אברהם ס"ק לב'), דלשיטתו ניחא דברי התוס' שם, מכיון דבדבר לח לא מיחזי כמבשל. ומכאן ראייה דהמהרש"א סבר כסברת רעק"א דאף בדבר לח מיחזי כמבשל, מדאינו מתרץ כתי' הפרי מגדים. ולשיטת הפרי מגדים דבדבר לח לא אמרינן דמיחזי כמבשל, מוכרחים לומר דהר"ר פורת סבר דעירוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון (כשיטת הר"י) או עכ"פ מבשל כדי קליפה (כשיטת הר"ת), ולכן אנטיכי אסור, או שמבאר את דברי התוס' באופן אחר

גזרינן אפי' לב"ה כלי שני אטו כלי ראשון, ועיין לעיל דהוקשה קו' זו על תוס' הרא"ש, ויש לתרץ כדחירצנו הכא על הריטב"א.

ישוב קושית הרשב"א על שיטת התוס' ומו"מ בדבריו

ח) בגמ' לקמן (דף מב.) אמרינן: 'ת"ר נותן אדם חמין לתוך הצונן ולא הצונן לתוך החמין דברי בית שמאי ובית הלל אומרים בין חמין לתוך הצונן ובין צונן לתוך החמין מותר בד"א בכוס אבל באמבטי חמין לתוך הצונן ולא צונן לתוך החמין'. מסקנא דשמעתא התם לפי תוס' (ד"ה אבל באמבטי וד"ה מי סברת), הריטב"א ותוס' הרא"ש, דאמבטי אפי' דהוי כלי שני אך מכיון דמיועד לרחיצה אזי חומו רב וחישינן דהרואה אותן חמין כ"כ יהא סבור דכלי ראשון הוא, ומשו"כ אסרוהו רבנן בין עירוי חמין לתוך צונן ובין עירוי צונן לתוך חמין, אבל כלי שני שמיועד לשתייה מותר אפי' עירוי צונן לתוך חמין.

(ועיין לעיל הערה 2 מדוע אינו מיחזי כמבשל).

מסקנא דשמעתא לפי הרי"ף, הרשב"א, הרמב"ם והר"ח, דאמבטי מותר עירוי חמין לתוך צונן אבל אסור עירוי צונן לתוך חמין, אך בכלי שני פסקינן כב"ה דמותר אפי' נתינת צונן לתוך חמין.

שורש המחלוקת הוי בביאור דברי הגמ' 'מי סברת רבי שמעון אסיפא קאי ארישא קאי'.

והנה הבאנו לעיל הא דהקשה הרשב"א בשם הרבינו יונה על שיטת התוס', דלקמן (מב.) פסקינן דחמין לתוך צונן מותר בין בכוס [כלי שני שמיועד לשתייה], בין בספל [כלי שני שמיועד לרחיצה], ובין באמבטי, והכא אמרינן דאנטיכי אסור אע"פ דהוי חמין לתוך צונן. ולכאורה למד הרבינו יונה כהרי"ף, ולכן מותר לערות מאנטיכי חמין לתוך צונן, דהרי התוס' אסרי בכל אופן כיון דיש לו חום כאמבטי.

מתני' איירי שנותן חמין לתוך צונן, ומהלך נוסף של הריטב"א דמתני' איירי שנותן צונן לתוך חמין.

השגת הרשב"א על שיטת התוס' והוספת הרשב"א בדברי הריטב"א

ז) ומקשה הרשב"א בשם הרבינו יונה על שיטת התוס', דלקמן (מב.) פסקינן דחמין לתוך צונן מותר בין בכוס [כלי שני שמיועד לשתייה], בין בספל [כלי שני שמיועד לרחיצה], בין באמבטי, והכא אמרינן דאנטיכי אסור אע"פ דהוי חמין לתוך צונן. ולדעת הריטב"א מוסיף הרשב"א להקשות בשם הרבינו יונה, דהא אמרינן בגמ' לקמן (מא:): דמותר ליתן מים צוננים מרובים לתוך מים חמים מועטים, וא"כ מדוע אסר הריטב"א לערות צונן לתוך אנטיכי בכל אופן והלא אם צוננים מרובים מותר.

וברשב"א מבואר דסבר כשיטת הריטב"א דמתני' איירי דמערה צונן לתוך חמין, ומשו"כ מוליאר מכיון שאין מימיו חמים מותר לערות לתוכו יין, ואפי' אם מערה לתוך כלי ראשון, אבל אנטיכי שמימיו חמים אסור לערות לתוכו יין, אך הרשב"א מוסיף דאף אם נותן לתוך האנטיכי מים צוננים מרובים אסור מכיון דאנטיכי הוי כאמבטי דאסור לתת בו ואפי' צוננים מרובים, דנחושתו של האנטיכי מבשל את כל המים שנותנים לתוכו.

ולפי זה מתורץ קושיית הרבינו יונה על הריטב"א, מכיון דהרשב"א סבר דאנטיכי הוי כאמבטי דאסור לתת בו אפי' צוננים מרובים (וכן הובא בפרי מגדים בספרו 'ראש יוסף'). ובוזה מתיישב נמי הקו' שהקשנו לעיל באות ד' ובאות ה' מתוס' לקמן, שפירש דאסור ליתן יין לתוך כלי שני שמא יתן יין לתוך כלי ראשון, ומתוס' לקמן (דף מב.) ד"ה נותן מוכח דב"ה סברי דלא גזרינן עירוי מכלי שני אטו מערה לכלי ראשון, והא קי"ל כב"ה (עי' עירוובין דף ו:).

אך לפי יסוד הרשב"א דאנטיכי הוי כאמבטי דאסור מתורץ קו' זו, דבאמבטי אפי' דהוי כלי שני אך מכיון דחומו רב

כרש"י דאסריןן משום דמוסיף הבל, קשה קושיות התוס', ולכן היה נראה לו טעמא כפירוש ה"ר פורת דאירי דנותן חמין לתוך צונן, וכיון דס"ל כהר"ף דמותר ליתן באמבטי חמין לתוך צונן, הוקשה לו קושית הרבינו יונה דלא הוי אליבא דהלכתא, דאפי' אם אנטיכי הוי כאמבטי מותר ליתן חמין לתוך צונן, ולכן השמיט האי דינא. וכעין זה ממש מצאתי במראה הפנים על הירושלמי (דף כד.), אך בפירוש המשניות להרמב"ם לא משמע דלמד כה"ר פורת וצריך להבין את דברי מראה הפנים.

ואם רש"י ס"ל כהר"ף, מובן היטב מדוע לא למד כהתוס' דאירי שנותן חמין לתוך צונן, מכיון דהוקשה לו קושית הרבינו יונה דאפי' אם אנטיכי הוי כאמבטי מותר ליתן חמין לתוך צונן, ולכן למד דהוי סוגיא של שהיה והטמנה. אך בדרישה מובא (סי' שיח' אות ה') דרש"י סובר כשיטת התוס' דאסור אף ליתן חמין לתוך צונן, וצריך להבין מדוע לא למד כהתוס'.

ולפי יסוד הרשב"א לעיל דאנטיכי הוי כאמבטי, מתורץ קושיית הרבינו יונה על תוס', דתוס' סברי דאירי דנותן חמין לתוך צונן, וכיון דאנטיכי הוי כאמבטי אסור אפי' כשנותן חמין לתוך צונן, דתוס' אזלי לשיטתם דלעיל דסברי דאסור באמבטי אפי' כשנותן חמין לתוך צונן מכיון שחומו רב. אלא שלפמ"ש בשיטת התוס', קשה על הרישב"א אמאי הוצרך לפרש דמתני' אירי דנותן צונן לתוך חמין, והרי הרישב"א סבר כתוס' דאמבטי אפי' חמין לתוך צונן אסור, וא"כ יכול לפרש דאנטיכי אירי במערה חמין לתוך צונן ואסור כאמבטי וצ"ע. אך לפי הרשב"א ניחא במאי דהוצרך לפרש דמתני' אירי דנותן צונן לתוך חמין, מכיון דהרשב"א סבר כהר"ף דאמבטי מותר חמין לתוך צונן, ואם אנטיכי אירי דמערה חמין לתוך צונן אזי מותר מכיון דהוי כאמבטי, ובמתני' תני דאסור.

ובזה א"ש מדוע השמיט הרמב"ם דינא דהאי מתני', מכיון דהוקשה לו דאי טעמא



בירורי הלכה

הרב משה סופר

בדין מזוזה שאולה

ובהיות כן יש לדון דהשואל מזוזה מגמ"ח לזמן מסוים ואחר הזמן הוא מתחייב להחזירו להגמ"ח, ומאחר שמצד מצות מזוזה הרי יהיה אסור לו להורידו מביתו בכלות זמן השאלה ע"מ להחזירו למגירת הגמ"ח. (אא"כ יבא בדיוק אדם אחר שנצרך למזוזה ולא יהיה בגמ"ח שום מזוזה אחרת), א"כ בזה שהוא קובע מזוזה בביתו באופן שלא יוכל להחזירה בגמר זמן השאלה הוי כגזול את המזוזה, ואע"פ שיחזירנה כשיהיה לו מזוזה אחרת משלו, מ"מ הוי גזול לזמן, וא"כ הוי מצוה הבאה בעבירה ואינו מקיים מצות מזוזה.

ואין לומר שקובע את המזוזה על תנאי, שחלות המצוה תהיה לזמן מסוים עד כלות זמן השאלה, דאיתא במסכת ביצה דף ל' ע"ב גבי תנאי על נוי סוכה, אביי ורבא דאמרי תרווייהו באומר אני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עלייהו אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה, וכתבו תוס' דבשיעור סוכה אסורים הדפנות מעצם קדושת המצוה, ומבואר דלא שייך להתנות תנאי שתיפסק קדושת המצוה בזמן מסוים.

והנה כתב המג"א בסוף סי' ל"ח וכ"כ השו"ע הרב והמ"ב דבמי שאין ידו משגת לקנות שניהם תפילין ומזוזה, דתפילין אם אפשר בשאלה מזוזה קודמת דאי אפשר בשאלה, ואינו מברר כוונתו למה אפשר לשאול תפילין ואי אפשר לשאול מזוזה, אלא נראה כוונתו כדברינו, דכיון דמצד מצות מזוזה אסור יהיה לו להורידה

מצוי מאוד שאנשים שואלים מזוזה מגמ"ח מזוזות שמשאילים מזוזה לזמן מסוים ואח"כ מחזירים את המזוזה לגמ"ח המחזירה למגירה, ויש לברר אם שרי לעשות כן.

איתא בתוס' מסכת שבת דף כ"ב ע"א ד"ה רב אמר אין מתירין מבגד לבגד, דרב סובר דאין מתירין ציצית מבגד לבגד אחר, לא מבעיא אי חובת טלית הוא דאסור, אלא אפי' חובת גברא הוא נמי אסור, כדאשכחן במזוזה דנענש אותו שנטלה, בבבא מציעא בסוף פרק השואל (דף ק"ב ע"א) אע"ג דחובת הדר היא, חזינן דאף שהוא חובת הדר ולא חובת גברא מ"מ אסור להוריד מזוזה מדירה לדירה אחרת.

וממשיך בתוס', ושמואל אמר מתירין ציצית מבגד לבגד, אע"ג דשמואל גופיה סובר במנחות דף מ"א ע"א דציצית חובת טלית היא אפי"ה מתירין ציצית מהבגד כיון שעושהו לצורך להכניס לבגד אחר, והא דאמרו בב"מ דנענש על שהוריד מזוזה מפתחו, מתרצין תוס' בשני אופנים, א. דהתם שמא לא היה בדעתו להניח את המזוזה בבית אחר, ב. דמזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין, ולכן אסור להורידה אפי' לצורך בית אחר, ע"כ דברי תוס'.

ונמצא דלתירוץ ב' אסור להוריד מזוזה אפי' לצורך בית אחר ולתירוץ א' מותר באופן כזה, אבל אם מוריד את המזוזה להחזירה למגירה של המשאיל, גם לתירוץ א' אסור לעשות כן.

בטליתו דעתו שיהיה מתנה ע"מ להחזיר ומברך על המצוה, ולפי דברינו הנ"ל היינו דוקא כשיצטרך המשאיל להציצית אח"כ, אבל בלא"ה הרי יהיה אסור לו להתירן מטליתו וא"כ לא יוכל לקיים תנאו שהיה מתנה ע"מ להחזיר, ואם לא יוכל להחזיר תתבטל המתנה ושוב לא היתה שלו ולא היה יכול לברך עליה, ודו"ק.

ובמנחת חינוך כתב דיוצאין במזוזה שאולה, ונראה ג"כ דהיינו דוקא כשצריך המשאיל לקבוע את המזוזה בביתו בגמר הזמן של השאלה, דאז יהיה מותר להורידו כדי לקובעה בבית המשאיל וליכא ביזוי מצוה, אבל בלא"ה אין יוצאין במזוזה שאולה, זה נראה לענ"ד בהאי הלכתא, בריך רחמנא דסייען.

ולהחזירה לבעלים ע"מ להניחה במגירה משום ביזוי מצוה, ממילא אי אפשר בשאלה, שהרי אדם שמשאיל מזוזה בפשטות אינו צריך לה, וא"כ יהיה אסור להורידה וא"כ הוי גזילה והוי מצוה הבאה בעבירה. וזה נראה גם כוונת הדעת קדושים שכותב דמזוזה צריכה להיות משלו, משום דאל"ה יהיה אסור להחזירה ולהורידה.

ובסי' י"א כתב השו"ע סעיף ז' חוטים שאולין הלואה היא דלא הדרי בעינייהו וכדידיה דמי, וכתב המג"א סק"א דמשמע מהשו"ע דאם שאל לו ציצית ע"מ שיחזירם לו בעין אין מברכין עליהם דלא הוי משלהם, ומסיק המג"א דהיינו כשהשאילו חוטים דסבר שיעשה בהם מלאכה אחרת, אבל ציצית מתוקנים שידע ודאי שיטילם



הרב יוחנן שבררון

כמעט פטור המעשר בשביעית והמסתעף לענין פירות נכרים (ג)

בגליונות הקודמים נתברר מדברי הגמ' והירושלמי והראשונים והפוסקים, דפטור המעשר בשביעית הוא אך ורק משום ההפקר שהתורה הפקירה את פירות השביעית, וכן כותב המבי"ט הרבה פעמים, ולכן פירות שאין עליהן קדושת שביעית ואינן הפקר חייבין מדינא במעשר, וכן נתברר שלא שייך קדושת שביעית בלי הפקר, וא"כ לא שייך לא תרתי לקולא ולא תרתי לחומרא.

גם נתבאר ג' הטעמים של הב"י שפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית. א. דבעודה ביד הגוי יש קנין בידו למנוע חלות החיובים על פירותיו, ב. דבזמ"ז סוברים הרבה ראשונים דיש קנין לגוי להפקיע. ג. דברי הספרא דילפינן והיתה שבת הארץ לכם, ולא לנכרים.

ונתברר שהמבי"ט סובר בכל ג' הטעמים בעיקרי הדברים כדברי הב"י, ולכן צ"ע למה מחייב המבי"ט את פירות הנכרים בקדושת שביעית.

והנה לגבי התמיהה על המבי"ט מטעמו הראשון של הב"י, מצאנו להשו"מ בספר יד שאלו בהלכות חדש, שתמה כן על המבי"ט, דודאי יש קנין לגוי בעודה בידו, ומיישב דהמבי"ט סבר דשביעית שאני ממעשר ושאר הדינים, דכיון דעצם קדושת א"י שעל הקרקע לא נפקעה גם בעודה בידו, ומאחר שיש דין שביטה לאסור עבודה בהקרקע, אמרינן דהקדושה שעל הקרקע עוברת אל הפירות גם ביד גוי.

ואמנם ודאי דמצוה ליישב את דברי המבי"ט, אך עדיין הוא דוחק עצום לפרש כן בשיטתו של המבי"ט מג' טעמים, חדא דהמבי"ט אינו מנסה להבדיל בין שביעית למעשר, אלא אדרבה הוא לומד דין חיוב השביעית מדין המעשר, דכמו שפירות נכרים חייבין במעשר כך יתחייבו בשביעית, וכ"כ מהרש"ס והכפ"פ בקושיתו על הרמב"ם והמהרי"ט, וע"ז השיב הב"י דאכן דומה למעשר, וכמו שבמעשר לא נתחייבו א"כ בשעת גמר חלות החיוב דהיינו המירווח היו ברשות ישראל, כך גם בשביעית בשעת החלות דהיינו הצמיחה צריכים להיות ברשות ישראל, ובלא"ה לא חל קדושת שביעית.

ועוד, הרי גם מעשר ולקט שכחה ופאה ושאר דינים התלויים בארץ, כולם נובעים מכח קדושת א"י שיש על הקרקע, דבחו"ל ליכא החיובים, ואעפ"כ קנין הפירות של הגוי מונע שלא יחולו החיובים על פירותיו ושלא תעבור הקדושה מהקרקע אל הפירות. וקדושת א"י שיש על הקרקעות בשש השנים אינה פחותה מקדושתה בשנה שביעית, רק הדינים שונים. וכמו שתמיד אסור לזרוע כלאיים בקרקעות א"י כך אסור לעבוד בהן בשביעית.

ושלישית, לפי כמעט כל הדיעות אין שום חלות שביטה על קרקע של גוי, כי להרבה דיעות יש רק איסור גברא על ישראל שלא יעבוד בקרקע של א"י ואין שום חלות על הקרקע לדיני שביעית. וגם להשיטה שיש איסור חפצא וחלות שביטה על הקרקע, הרי זה דוקא על בעל הקרקע בשדהו, שהישראל עובר כשדהו אינה שובתת, וכמו שביטת בהמתו בשבת, אבל על שדה של גוי ודאי דלא חל חלות של שביטה מעבודה, ואמנם יש שטוענים דכל ישראל מחויבים למנוע שלא תיעבד שום קרקע בכל א"י גם של הגויים, אבל כרוך שהמבי"ט והמהרי"ט אינם סוברים כן, כי הם מתירים להשכיר שדה ישראל לגוי לכמה שנים ובתוכם שביעית, ואין צריכים להתנות שלא יזרענה בשביעית, ואת בהמתו מותר להשכיר גם בשנה שביעית עצמה לגוי כדי שיעבוד בה בשדה של הגוי, ומותר אפי' למסור זרעים לגוי בתוך השביעית ע"מ שיזרענו בשדהו, וברור להדיא שמה שאסור לישראל לעבוד בשביעית בשדה הגוי הוא רק איסור גברא, שהישראל אסור לעבוד בשדות של כל א"י, אבל אין מושג של

חלות "קדושת שביעית" על הקרקע, שתעבור אל הפירות. וקדושת שביעית צריכה לחול ישירות אל הפירות, והרי קנינו של הגוי מונע שלא תחול עליהן הקדושה, כמו שאר המצוות.



ל. דברי המהרי"ט / לא. דברי הרמ"א / לב. דברי הדרישה והלבוש ומהריק"ש / לג. דברי הגר"א / לד. דברי הכפות תמרים / לה. דברי המשנה למלך / לו. דברי הרדב"ז / לז. דברי החרדים על דעת הבית יוסף / לח. דברי הכסף משנה ריש פרק ז' בשם הר"י קורקוס / לט. דברי הזקנים שבשורת מהרי"ט / מ. דברי המהרי"ט שהב"י לא חזר בו / מא. המסורת והמנהג בארץ ישראל.

ל. דברי המהרי"ט

יש לדון בדברי המהרי"ט ח"א סי' מ"ג. כי בתחילת התשובה הוא מאריך מאוד בראיות דשביעית אפקעתא דמלכא והפירות הפקר ממילא בלא שיפקירוהו הבעלים ולכן פטורין ממעשר, הרי נקט בפשיטות דבעינן שיהא הפקר להפטור מן המעשר, אלא דסגי בהפקר של התורה. אך באמצע דבריו הוא מחליף את הסגנון ומשמע מלשונו דלא בעינן כלל הפקר, אלא שעצם שנה שביעית פוטרת ממעשר.

והקהילות יעקב ר"ה סי' י"ב כותב שמחמת ט"ס ושבושי הדפוס באו שם הדברים מבולבלין, ויש שם חסרון דברים, ושהמובן מדבריו ז"ל שמתרץ הקושיא למה בעינן פסוק מיוחד לפטור פירות שביעית ממעשר, הלא פטור מכח הפקר, וע"ז בא המהרי"ט לתרץ, דאפשר דמה שהוא הפקר רק מצד הדין בלבד, כגון פירות שביעית, ובמציאות הבעלים שומרים את הפירות ואינם מניחים לזרים ליקח, אין הפקר כזה פוטר ממעשר, דלא קרינן ביה ירך וידו שוים, ועל כה"ג שפיר איצטריך קרא אחרינא דאעפ"כ פטור וסגי שיהא הפקר מן הדין, ע"כ מדברי הקה"י. הרי ביאר שגם המהרי"ט סובר שפטור המעשר הוא מדין הפקר ולא שהשנה עצמה פוטרת ממעשר, ובאופן שאין עליהן דין הפקר חייבין במעשר, אלא שאי"צ הפקר בפועל.

[ועי' בשבות יעקב ח"א סי' פ' וז"ל: "הרגיל לקרות בתשובת מהרי"ט יודע שמוחזק להרבה טעות דפוס"].

וכן כותב במעדני ארץ סי' ז' אות ט', דהמהרי"ט בא לומר דאף שאין עליהן דין

הפקר הכללי דידך וידו שוין בו, מ"מ כיון שהתורה נתנה עליהן דין הפקר פטורין ממעשר, וכותב המעד"א דאע"פ שלשונו קצת דחוק מ"מ אפושי פלוגתא לא מפשינן. ולא מסתבר כלל דבמקום שבא לתרץ את דברי אביו המהרי"ט יחלוק עליו, דהמבי"ט סובר להדיא דהפטור הוא רק מחמת הפקר, ולא הזכיר כלל הלימוד דהשנה אינה שנת מעשרות, וכ"כ הרידב"ז, ובקונטרס תוספת שביעית לבעל חזון נחום מדומבראווא, ובקונטרס קדושת שביעית לבעל מחזה אברהם אבד"ק בראד (תלמיד אדמוה"ז מסאדיגורא), וכן מבאר השפ"א בסוכה דף מ', וכן ביאר השואל ומשיב מהדורא ג' ח"א סי' שצ"ט, וכן הביין במשך חכמה פר' בהר דזהו כוונת המהרי"ט דפירות שביעית הוי הפקר בע"כ מאפקעתא דמלכא ולכן פטור ממעשר.

ודברי הסיפרי שהביא המהרי"ט, ביאר אביו המבי"ט בספרו "קריית ספר" הלכות מתנות עניים פ"ו ה"ה, וז"ל: שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומות ולא מעשרות כלל "שהרי הוא הפקר לכל", ובהגותו הוסיף המבי"ט: דילפינן בספרי יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל בשנה השלישית [שנת המעשר] שנה שחייבת במעשר, יצאה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר, ע"כ. הרי שביאר את הספרי שאינה חייבת במעשר, משום שהפירות הן הפקר.

ולעיל הבאנו שגם הב"י בכס"מ על דברי הרמב"ם הנ"ל ששביעית כולה הפקר ואין בה תרו"מ, ציין כמקור את דברי הספרי אלו, וברור שהן הב"י והן המבי"ט ביארו את דברי הספרי ששנת שביעית אין בה מעשרות

וז"ל המהרי"ט: והא דבפ"ק דר"ה גבי אתרוג בת ששית שנכנס לשביעית דפטור מן המעשר ופטור מן הביעור, ופרכינן אמאי פטור מביעור דאזלינן בתר חנטה תיחייב במעשר, ומשני יד הכל ממשמשין בו ואת אמרת תיחייב במעשר, והיינו דוקא בהני אמרינן טעמא דיד הכל ממשמשין בה משום שאין נוהג בה שביעית מן הדין, אבל פירות שביעית עצמן אפקעתא דמלכא היא, וכן מוכח מדברי רש"י שכתב אדרב המנונא דאמר בת ששית לעולם ששית ותייב במעשר, דכיון דשביעית לא נהגה בה ולא הפקירא דמלכא היא, משמוש יד הכל שבה אינו אלא גזל ואין הפקר כזה פוטור מן המעשר, עכ"ל המהרי"ט. הרי שמחלק להדיא בין פירות שחל עליהן שביעית לפירות שלא חל עליהן ההפקר של שביעית, ולא אמרינן דהשנה פוטרת ממעשר.

ונתברר להדיא מדברי המהרי"ט, דלא רק אליבא דרב המנונא ורבי יוחנן ור"ל, דבהם גם תוס' ס"ל דרק ההפקר פטור מן המעשר, אלא גם בדברי רבה הוא הולך בשיטת רש"י וכל הראשונים, דאין שום פטור של מעשר בדבר שאין עליו הפקירא דמלכא של שביעית, וכל מה שבא להוכיח הוא דלא בעינן הפקר בפועל של הבעלים, אבל ודאי שדבר שאין לו דיני שביעית והפקירא דמלכא חייב מדינא במעשר, והשנה אינה פוטרת אותו.

ולא יתכן לחשוב שהמהרי"ט בהמשך דבריו בא לחדש דבר חדש, שהשנה עצמה פוטרת ממעשר, שהרי יסתור עצמו מכל דברי הגמ' שזה עתה הביא אליבא דכו"ע, ובודאי שבא רק להוכיח דסגי בהפקירא דמלכא ולא בעינן שיפקיר בפועל.

וגם בחידושו למסכת קידושין דף ג' ע"א כותב המהרי"ט דברים ברורים דפירות שביעית שאינן הפקר חייבין במעשר, ולא אמרינן דשנת השביעית בעצמותה פטורה ממעשר, וכותב זאת אפי' אליבא דרבה שבמסכת ר"ה, שביאר דכיון דאזלינן בתר חנטה באתרוג והואיל וחנטו בשישית

מפני שפירותיה הפקר, ולא שהשנה עצמה פוטרת ממעשר, וכן פירשו הפאת השולחן והרידב"ז את דברי הספרי שמחמת ההפקר אינה שנת מעשרות. (ועי' לעיל מפירוש רבינו הלל וגירסת הגר"א).

וכשמעיינים בתשובת המהרי"ט מתברר להדיא, שהוא סובר דודאי פטור המעשר בשביעית הוא מחמת הפקר, ולא עלתה על דעתו שיטה מחודשת כזו שהשנה עצמה פוטרת ממעשר, שהרי כל המהלך שרוצים לבאר את השיטה שהשנה עצמה פוטרת ממעשר, הוא שהולכים בשיטת תוס' אליבא דרבה, דגם בלי הטעם דיד הכל ממשמשין בו, אלא כיון דאזלינן אחר לקיטה למעשר והלקיטה הוי בשביעית לכן פטור האתרוג ממעשר, אף שאין עליו חלות שביעית, (ודלא כביאורו של המאירי בתוס' דלגבי מעשר חל ההפקר).

והנה המהרי"ט בתוך התשובה הולך דוקא דלא כשיטת התוס', אלא בשיטת רש"י וכל הראשונים, דרבה פטור ממעשר רק מטעם דיד הכל ממשמשין בו, ובלא זה אינו פטור, דלא השנה גורמת הפטור אלא ההפקר שבו, וכל שאינו הפקר חייב במעשר, ומזה בא המהרי"ט להוכיח דדוקא באתרוג שנחנט בשישית שלא חל עליו שביעית ואין עליו הפקירא דמלכא, לכן בעינן לטעם דיד הכל ממשמשין בו, אבל בפירות שביעית ממש שיש עליהן הפקירא דמלכא, לא בעינן הפקר בפועל, אלא סגי בהפקירא דמלכא לפוטרו מן המעשר.

וכן מוכיח מדברי רש"י ברב המנונא שחולק על רבה ומחייב את האתרוג במעשר, וכותב רש"י דרב המנונא סובר דכיון דלא חל עליו שביעית שהרי נחנט בשישית, לא מהני יד הכל ממשמשין בו לעשותו הפקר, דבגזל הם ממשמשין בו ולכן חייב במעשר, ומוכיח מזה המהרי"ט דדוקא באתרוג כזה דלא חל עליו שביעית חייב במעשר, אבל בפירות שביעית ממש שיש עליהן הפקירא דמלכא, אף שהבעלים אינו נותן רשות לקחת פירותיו, אעפ"כ פטור ממעשר, דסגי בהפקירא דמלכא לפטור מן המעשר.

מעשר עני כדין עמון ומואב. והרמ"א לא הוסיף כלום.

וברור שפסקו של הרמ"א בשו"ע הוא עפ"י דבריו בד"מ, וכ"כ הרמ"א עצמו בשו"ת שלו סי' קל"א על ענין אחר, וז"ל: "אמת כן יסדתי בשו"ע הנדפס וכו', והטעם כתבתי בס"ד בספרי (דרכי משה) אשר ע"פ אותו הספר חברתי הדינים בשו"ע", והיינו שטעמם של פסקיו שבשו"ע נמצא בד"מ, וכ"כ תלמידו הסמ"ע בהקדמתו לחו"מ, שהגהות הרמ"א הינם קיצור מהד"מ.

גם תלמידו השני השלה"ק בחלק מסכת חולין בבירור דברי הרמ"א לגבי אם גר אומר שלא עשני גוי, כותב: "נראה לי כמו שהיא כתובה בפנים בדרכי משה שחיבר הגאון מ"ו מהר"ר משה איסרלו ז"ל, אשר מקור כל ההגהות הנמצאים בשו"ע שלו נובעים משם", וגם כאן דבריו בד"מ מבארים את דבריו בשו"ע שהרמ"א פסק להלכה כשיטת הב"י, דפירות נכרים שבשביעית חייבים במעשר מדינא, [ולא כמנחת ירושלים שהרמ"א מחייב רק מתקנת עניים, דזה אינו, אלא מחייב מדינא כמ"ש בד"מ, ואין כלל תקנת עניים לחייב במעשר, אלא להחליף ממעשר שני למעשר עני]. וכ"כ החיד"א כמה פעמים דאין הרמ"א כותב הג"ה בשו"ע דבר מחודש שלא נזכר בדרכי משה או בב"י. וכ"כ בשו"ת דברי רננה לר' נתן נטע כהנא מאוסטראה בזמן תלמידי הרמ"א סי' ב': "כי אין דרכי לפלפל בהגהות מהרמ"א אם לא שיש לפני חיבורו הגדול דרכי משה, כי שם מבואר דרכי דרכי נועם מקום מוצא הדין אשר משם נלקח כל דת ודין".

ומזה גם ברור דהרמ"א פוסק לגמרי כהב"י דפירות נכרים אין עליהם קדושת שביעית, וכמ"ש בד"מ שהביא דברי הב"י וציין לכפתור ופרח, והם כתבו להדיא דאין עליהם דיני שביעית, ולא חל עליהם שביעית, ולא רק שאינם הפקר. ועי' עוד לעיל אות כ"א דלא שייך כלל להפריד בין חלות ההפקר לשאר דיני קדושת שביעית, וכשהרמ"א מחייב במעשר משום דאינן

מתעשרין "דהא לאו אפקעתא דמלכא הוא", ומסיים בזה"ל: "ואפי' למ"ד התם שכל שיד הכל ממשמשין בה פטור מטעם הפקר, מ"מ אם היה אילן שמור בתוך חצירו ודאי מחויב במעשרות".

הרי כתב המהרי"ט ברורות דכל פטור המעשר בשביעית הוא אך ורק באופן שהוא הפקר, דההפקר פוטר ממעשר, ואפי' רבה שפוטר אתרוג שחנט בששית ממעשר, הוא אך ורק כשנמצא בין שדות של הפקר שיד הכל ממשמשין בו והוי כהפקר ופטור ממעשר, אבל אם הוא במקום שמור גם לרבה חייב במעשר, שאין יד הכל ממשמשין בו, וביאר כרש"י וכל הראשונים דגם רבה אינו פוטר אלא כשהוא הפקר ויד הכל ממשמשין בו, ואין שום פטור של השנה עצמה.

ובדברי הסיפרי שהביא המהרי"ט כוונתו ג"כ כמו שביארו אביו המבי"ט בקרית ספר, דאינה שנת מעשר בגלל שהפירות הפקר, וכן משמע מזה שהמהרי"ט הביא את דברי הסיפרי יחד עם דברי המכילתא, דפירוש שניהם שוה שהפטור הוא מחמת ההפקר.

מסקנא דמילתא: המהרי"ט סובר בבירור דפטור המעשר בשביעית הוא רק מטעם הפקר ופירות שאינן הפקר חייבין מדינא במעשר.

לא. דברי הרמ"א

כתב הרמ"א ביו"ד סי' של"א סי"ט, וז"ל: וי"א אם עובד כוכבים מכר פירות בשביעית לישראל וגמר מלאכתו ביד ישראל חייבים בתרומה ומעשר, ומפריש מעשר עני כדין עמון ומואב (ב"י וכן כתב כפתור ופרח).

ובדרכי משה הארוך מביא הרמ"א את כל דברי הב"י, דטעם פטור המעשר בשביעית הוא משום ההפקר, ולכן פירות נכרים שאין עליהם קדושת שביעית ואינם הפקר חייבים מדינא במעשר, מפני שאין להם סיבת הפטור, וכן ציין לדברי הכפתור ופרח שכתב דפירות נכרים "שלא חל עליהם שביעית" חייבים במעשר, והמעשר יהיה

א', ובשׁוֹת בית מאיר סי' ו', וכ"כ ביד מלאכי ובשׁד"ח. (ומש"כ בנובי"ת אהע"ז סי' צ"א שהסמ"ע כתבו רק על המחבר, כבר העיר השד"ח דבסמ"ע סי' ת"כ כתב להדיא דהמחבר והרמ"א שניהם שוים בכלל זה), ועוד כתב הש"ך ביו"ד סי' קע"ג סקל"ג ובעוד מקומות שדרך הרמ"א לכתוב בלשון י"א אף שגם המחבר סובר כך ושניהם כאחד פוסקים את הדין, ובחור"מ סי' מ"ב סק"כ כתב הש"ך דכיון דהשו"ע כתב בסתמא ולא הזכיר בפירושו שזה לא בכלל גוונים, לכן כשהרמ"א בא לפרש דבריו, אף שגם המחבר סובר כן ונתכוין לזה, אך כיון שלא כתבו בפירושו לכן כתב הרמ"א בלשון י"א, וזה דומה ממש לכאן, וע"ע להלן אות ל"ז.

ובביאור הגר"א סי' של"א סק"ח מבאר את דברי הרמ"א בס"ב, שכתב שנוהגים דתרומה בזה"ז דרבנן, דהרמ"א פוסק כספיה"ת דבזמה"ז דהוי דרבנן אמרינן יש קנין לעכו"ם להפקיע, וכ"פ שם הגר"א ויבואר להלן בע"ה. ולפי"ז ודאי דהרמ"א פוסק להלכה דפירות עכו"ם אין עליהם שום קדושת שביעית, דיש קנין להפקיע. (והאחרונים התחבטו בזה, איך מכירים בהמנהג דהוי דרבנן, ואולי אפשר לומר דהרמ"א שמע על מה שנהגו בצפת עד שנת ר"ס בערך, שמזכיר המבי"ט בח"א סי' כ"א שנהגו שלא לעשר פירות עכו"ם שנתמרחו ע"י ישראל, והיינו דתרומה הוי מדרבנן ויש קנין להפקיע, ודו"ק. ולמעשה נקטינן דחייב משום דמעשר שאני משביעית, כמו שנתבאר לעיל אות כ"ב).

ולסיכום: הרמ"א בשו"ע הכריע ופוסק להלכה כשיטת הב"י דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, ואם מירחן הישראל שלקחן, כגון שארז את הפירות באריות וקופסאות או שקנה ענבים ועשאן יין, חייב לעשרן מדינא.

לב. דברי הדרישה והלבוש ומהריק"ש

בדרישה סי' של"א מביא את כל לשון הב"י הנ"ל ופוסק כמותו, והיינו שפוסק דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית,

הפקר מוכרח שאין עליהם קדושת שביעית, דלא שייך קדושה בלי הפקר.

וכן פירש המבי"ט בפשיטות דהב"י על הטור בסי' של"א שהד"מ הביא דבריו להלכה, כותב דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, וז"ל: "שפירות הגוי הם בקדושת שביעית וכו' וכן נראה ג"כ ביו"ד [בטור] סי' של"א שלא לדברי ב"י שכתב שם". והיינו שהב"י כתב שם שחייבין במעשר מפני שאין עליהן קדושת שביעית ואינן הפקר. וכן פירש המבי"ט בכל תשובותיו את דברי הכפתור ופרח שביאר את הרמב"ם שפטורין משביעית, ושע"ז כותב הכפ"פ "ואל הרב יש לי להאמין וכו'", שמקבל את פסק הרמב"ם לפוטורן משביעית, והמבי"ט בא לחלוק על הכפ"פ בזה, וז"ל המבי"ט בסי' רי"ז: "נראה שהוא סובר שמה שכתב הרב ז"ל מותרים, ר"ל שאינם צריכים ביעור וכו'", ועל מש"כ ואל הרב יש לי להאמין כותב המבי"ט: "ואני מאמין אל דברי הרב ג"כ, אלא שנ"ל שגם הרב ז"ל סבור שפירות הגוי שבאו ליד ישראל צריכים ביעור". וברור שכשהרמ"א מביא בד"מ את דברי הב"י והכפתור ופרח ועל פיהם פוסק בשו"ע, היינו שפוסק לפטור משביעית.

ומ"ש הרמ"א בלשון י"א, אינו משום שהפסק אינו ברור ומוחלט, אלא כמ"ש תלמידו הסמ"ע בסי' ת"כ ובעוד מקומות, וז"ל: "וכבר כתבתי כמה פעמים דאין הוכחה מלשון י"א דפלוגתא הוא, אלא דבמקום שמצא יחיד שכתב כן ואינו מפורסם בשאר פוסקים, רגיל לכתבו המחבר ומור"ם בלשון י"א, וכ"כ בשיירי כנה"ג בכללי הפוסקים שבסוף או"ח, וכ"כ הפמ"ג בכללי איסור והיתר שכשכתב המחבר או הרמ"א בלשון י"א ואינו מביא חולק ע"ז כך היא ההלכה, ובכללים שבחלק או"ח מדגיש הפמ"ג שהוא פסק ברור גם לקולא.

והברכ"י בחו"מ סי' ט"ז כותב שכן הסכימו הב"ח והט"ז והש"ך, וכ"כ שם בנתי"מ, וכ"כ האוה"ח בפרי תואר סי' קי"ח סקי"ב, והגר"ח מואלוזין בחוט המשולש סי'

והגר"א כאן אזיל לשיטתו, דפסק כספה"ת דבזמה"ז דין א"י כסוריא, כיון דהוי דרבנן ויש קנין לעכו"ם להפקיע, ותלמידו המסדר של ביאור הגר"א בפאת השולחן מביא ד' מקומות בביאור הגר"א סי' של"א שכותב כן, (א) בס"ק כ"ח כותב דברי עצמו, וז"ל: נראה דה"ה לענין קנין עכו"ם בזמה"ז דרבנן יש קנין בא"י כמו בסוריא, והגר"א מביא ע"ז ראייה מרש"י גיטין מ"ז דכתב רש"י הטעם דבסוריא יש קנין לעכו"ם להפקיע משום דהוי דרבנן, וא"כ ה"ה א"י בזמה"ז דהוי ג"כ מדרבנן, יש קנין לעכו"ם להפקיע, וכן מוכיח זאת מדברי הרמ"א בס"ב. (ב) בסוף סק"ד מביא הגר"א את דברי ספה"ת דבזמה"ז דין א"י כסוריא ויש קנין לעכו"ם להפקיע ואין עליהם קדושת שביעית. (ג) בסוף סקט"ז כותב דאין נ"מ בזמה"ז כיון דהוי דרבנן ויש קנין להפקיע. (ד) בסקנ"ט מסייע הגר"א לפסק הרמ"א דפירות נכרים חייבין במעשר בשביעית ומפריש מעשר עני, ומביא מקור לדבריו, כמבואר לעיל. ומסיק הפאה"ש דזהו פסקו של הגר"א, וכן הביא האבנ"ז יו"ד סי' תנ"ח בשם הגר"א, וכ"כ בעל מחזה אברהם בקונטרסו ומסייע לזה מדברי המאירי סנהדרין כ"ו. ומהר"ש סיריליאו בהשלמות לירושלמי פ"ו מביא דרש"י בסנהדרין שם, וכן רשב"ם בב"ב דף צ', סוברים כספר התרומה, ולשיטתם יש קנין בזמה"ז להפקיע, וכן הוא דעת הסמ"ג והמרדכי בהלכות א"י, ובמיוחדס הטור, (ועי' באסופות רבינו חיים הלוי, דהגר"ח אמר שיש מקום להשוואת א"י לסוריא דלענין שמיטה אין א"י קדושה היום).

ומה שפירש בשנות אליהו על הירושלמי דמאי פ"ב הוא על העובדא דרבי יהושע בן לוי שרצה לאכול רק מן הגינה של סיסרא, דהיה זה בסוריא, והלא לשיטתו דין א"י כסוריא. [מלבד מה שידוע שאין מקשים משנות אליהו שנכתב ע"י אחרים ואינו מדויק, על ביאור הגר"א שנכתב ע"י עצמו, ומה גם בד' מקומות], י"ל דהטעם שפירש דהוי בסוריא, אינו בגלל שבא"י אין קנין ביד הגוי להפקיע מדין שביעית, אלא בגלל

ובמירחן ישראל חייבין במעשר מדינא, ובפרישה מוסיף לבאר דפטור המעשר הוא אך ורק משום ההפקר, דמבאר דהגם דשביעית בזמה"ז דרבנן, ואיך יכול לפטור פירות שביעית של ישראל ממעשר, ומבאר דהוא משום הפקר בי"ד הפקר, ולכן פטורין מן המעשר דהוי כהפקירא דמלכא, אך בפירות עכו"ם חייבין דלא הוי הפקר.

גם הלבוש בסי' של"א מביא את דברי הרמ"א הנ"ל שפסק כהב"י, וכן המהריק"ש מביא את לשון הרמ"א (בהשמטת תיבת וי"א), והיינו שכולם פוסקים להלכה כהב"י דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית וחייבין במעשר מדינא, וכן כתבו בשמם הפאת השולחן והברכ"י ועוד.

[ומה שהזכירו את הרב המג"ן, כוונתם על מהר"ם גאלנטי הזקן המוסמך זקיניו של הרב המג"ן], וכן הביאו את תשובת הרדב"ז שפסק להדיא שאין שום דין שביעית בפירות נכרים בין לקולא בין לחומרא, ושלכן חייבין מדינא במעשר, כיון דכל פטור המעשר הוא רק מחמת ההפקר, ויובאו דבריו להלן.

לג. דברי הגר"א

הגר"א פירש בדברי רבי יוחנן בירושלמי ביכורים, דלכן חייב במעשר משום דאינו הפקר, ובלי ההפקר א"א לפטור ממעשר דהוי "תרת" דסתר"י, והובא לעיל בארוכה.

ובביאור הגר"א בסי' של"א סקנ"ט כותב את המקור לפסק הרמ"א שפירות עכו"ם בשביעית מפרישין עליהם מעשר עני במקום מעשר שני, דילפינן מכ"ש מעמון ומואב, שהם סמוכים לא"י ועשו תקנה לעניי א"י, וכ"ש בא"י עצמה שעשו תקנה לעניים שבה. [ומכאן עוד פירכא למנחת ירושלים שכתב דחייב במעשר משום תקנת עניים, דאיך שייך לעשות ק"ו מעמון ומואב שהתקנה היתה רק להחליף ממעשר שני למעשר עני, ללמוד מזה על פירות עכו"ם בא"י ולהטיל חיוב חדש של מעשר משום תקנת עניים, וברור שחייבים מדינא, והתקנה היא רק להחליף למעשר עני].

לד. דברי הכפות תמרים

מהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים, סוכה ל"ט ע"ב, מוכיח כדברי המבי"ט דפטור המעשר שבשביעית לאו מחמת הפקר הוא, וכשמעיינים בדבריו, ברור להדיא שגם הוא ביאר בפשוט, דהמבי"ט והמהרי"ט באו לומר דלא בעינן הפקר בפועל, אבל לא עלה על דעתם שגם הפקירא דרחמנא לא בעינן כדי לפטור ממעשר ופטור מחמת עצם השנה.

וז"ל: שחלק מרן מהריק"א (רבי יוסף קארו) עם המבי"ט בפירות שביעית דגוי דגמרו ביד ישראל אם חייבין במעשר, דמרן ס"ל דחייבין כיון דלא הוו הפקר, והמבי"ט ס"ל דפטורין אע"ג דלא הוו הפקר, ונמשך להם מחלוקת בפירות שביעית של ישראל שלא הפקירן אם חייבים במעשר כיון שלא הפקירן וכו'.

הרי ברור שהנידון הוא שלא הפקירן בפועל, אבל ודאי יש עליהן הפקר של התורה, שהרי כתב דהמבי"ט ס"ל דפטורין אע"ג דלא הוו הפקר, והלא המבי"ט ס"ל דכן הוו הפקר מה"ת, אלא כוונתו דלא הפקירו בפועל, וכן בהמשך מש"כ שנמשך מזה מחלוקת גבי ישראל שלא הפקיר, ובודאי דהוי הפקר של התורה, אלא כנ"ל שהבעלים לא הפקירו בפועל, וכמו שמסיים דהוי הפקעתא דמלכא.

ומה שהכפוט"ת מוכיח מהירושלמי בביכורים, היינו כדברי המאירי שהובא לעיל דההו"א סברה דלגבי מעשר יש עליו חלות הפקר, אלא שאינו הפקר בפועל, אך מה שהוכיח מההו"א של הירושלמי, כבר תמה עליו בשפ"א שם דאישתמיט ליה דמסקנת הגמ' ברה"ה והירושלמי בביכורים אינו כן. (ועי' לעיל דהב"י כתבו רק בדרך אפשר).

לה. דברי המשנה למלך

במשנה למלך הלכות שמיטה פ"ד הכ"ז מסתפק על המקומות שהיו רק כיבוש מצרים ולא כיבוש בבל אם חייבין במעשר שבביעית או לא, וז"ל: ולפי"ז היה נראה דדוקא בחו"ל גמור כגון מצרים ובבל ועמון

קושית המהרי"ט בתשובתו, דריב"ל שחשש בתחילה שמא גזלה העכו"ם מישראל ונשארה של ישראל, היאך סבר שהגינה הזו לא היתה של ישראל מעולם, הלא כל א"י היתה בעבר של ישראל, ולכן פירש הגר"א דהוי בסוריא, דכשכבשה דוד הותרם בנחלתם ורק גבה מהם מס, אבל לא משום דא"י לא הוי דינא כסוריא.

ובירושלמי נדפס פירוש הגר"א משתי העתקות שנקראים כת"י א' וכת"י ב', ובכתב יד ב' הדבר מפורש ביותר דלאו דוקא בסוריא אלא גם בא"י אין קדושת שביעית בשדה שקנאו הגוי מישראל. וז"ל: מן גנתה דסורא, שירשה מאבותיו, אבל משארי גינות גויים היה חושש שמא גזל זה משל ישראל, אע"פ שנשתקע שם בעלה, וגם בסוריא, היה מחמיר לעצמו, ע"כ. ומפורש בדבריו שהיו כאן שתי חומרות, וחדא ועוד קאמר, חדא שנשתקע שם בעליה והדין הוא דאע"פ שקרקע אינה נגזלת אבל בנשתקע שם בעליה קנאה הגזלן, וא"כ הוי של הגוי ואין עליה קדושת שביעית, וזהו גם בא"י, ואח"כ הוסיף וגם שהיה זה בסוריא, שהחשש שגזלה הוא קטן ביותר, ואעפ"כ החמיר לעצמו, וברור בדבריו שגם בא"י יש קנין להפקיע, ומה שמוקים את העובדא בסוריא, הוא כנ"ל דבא"י לא היה מוצא גינה שלפי דעתו לא גזלה הגוי מישראל, שהרי כל א"י היתה פעם של ישראל ויש חשש שהגוי גזלה, [ועל קנין כיבוש של הגויים בעת החורבן, הרי לא רצה ריב"ל בתחילה לסמוך על קנין שבא ע"י גזילה, כמו שלא סמך על נשתקע שם בעליה, ועוד דלרוב ראשונים אין מועיל קנין כיבוש בעכו"ם מישראל, עי' דבר אברהם ח"א סוס"י י"א, ולכאורה יש להוכיח כן מהשדה שציווה הקב"ה לירמיה לקנות קודם החורבן, ולשמור את השטר בכלי חרס, ומוכח שהכובשים לא זכו בה בעת החורבן. ועי' ב"ב כ"ח שהיה זה ציווי גם לישראל שיקנו שדות וישמרו את השטרות בכלי חרס כדי שיהיו להם שדות כשיחזרו מהגלות, ומוכח שהגויים לא זכו בהם בעת הכיבוש].

להחמיר, שהרי אין הדבר הפקר לפוטרו מן המעשר וכו', כללא דמילתא אין הפרש בין שנה זו לשאר שנים.

וכאן מדגיש הרדב"ז דברים ברורים, שאין הפרש בין שנה שביעית לשאר שנים, כלומר אין הזמן גורם לפטור ממעשר, כי גם בכל שנה אם יהיו הפירות הפקר יפטרו ממעשר, ובשביעית מכיון שהפירות הם הפקר לכן פטורים ממעשר, אבל בפירות עכו"ם מכיון שאינם הפקר, שהרי לא חל דיני שביעית על פירות נכרים להחמיר עליהם בקדושת שביעית ולהפקר, לא חל גם להקל עליהן לפוטרו ממעשר, וחייבין מדינא במעשר.

ואף שבפירושו על הרמב"ם בסוף פ"ד כתב הרדב"ז שמה שנוהגים שאין קדושת שביעית בפירות נכרים ונוהגים בהם כשאר השנים, משום שסמכו על הגאונים דשביעית דרבנן, ובדרבנן סמכו על מ"ד יש קנין. בתשובתו הנ"ל פסק את הדבר להלכה ולמעשה שפירות עכו"ם אין עליהן דיני שביעית בין להקל בין להחמיר, וחייבין במעשר כמו בשאר שנים. וברור בלשונו שאין עליהן שום דיני שביעית. (ועי' לעיל אות כ"א דכל שאין הפקר מוכרח שאין שום קדושת שביעית). ולפי"מ דנקטינן דשביעית בזמנה"ז דרבנן, א"כ גם לדבריו בפירושו על הרמב"ם פטורין מקדושת שביעית וחייבין במעשר. וכ"כ בשו"ת גדולת מרדכי סי' ט' שלמאי דקיי"ל דשביעית בזמנה"ז דרבנן א"כ דברי הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם הם מקור לפטור פירות נכרים מקדושת שביעית, וכאמור שבתשובתו פסק הרדב"ז להלכה שאין עליהן שום דיני שביעית.

מואב, שכל אלו לא נתקדשו לא בכיבוש ראשון ולא בכיבוש שני, יש חיוב בהם בשביעית במעשרות, אבל בכיבוש מצרים כיון ששביעית נוהגת בו אף שאינו אלא מדרבנן, מ"מ אין תרומה נוהגת בהם בשביעית, וטעמא דמילתא הוא משום דכיון דשביעית נוהגת בהם הרי חייב להשמיט מדרבנן כל מה שתוציא הארץ בשביעית, דכל דתיקון כעין דאורייתא תיקון, וכיון שכן פטור מן המעשר מטעם הפקר, דמהאי טעמא אין מעשר בכיבוש בכל בשביעית וכמבואר".

חזינן דהיה הדבר פשוט אצלו דהטעם פטור המעשר בשביעית הוא משום ההפקר, ומסתפק אם גם במקומות דרבנן חל הפקירא דרבנן ע"ז שיפטרו ממעשר.

ומכל זה ברור דאצל כל הפוסקים הקדמונים היה הדבר פשוט ומוסכם, ולא עלה הדבר כלל לדיון, מאחר שזה ברור בגמ' ובכל הראשונים, שטעם פטור המעשר בשביעית הוא משום שהפירות הם הפקר.

לו. דברי הרדב"ז

ונסכם את הנושא בדבריו התקפים והברורים ביותר של הרדב"ז בשו"ת שלו ח"ו סי' שני אלפים רכ"א, וז"ל: אבל בנ"ד שהם משדה של עכו"ם, אני אומר דאפילו הגיעו לעונת המעשרות בשנה השביעית חייבין במעשר, דהא טעמא דפירות שנה שביעית פטורים, משום דהוה הפקר לכל דאפקעתא דמלכא היא וקיי"ל הפקר פטור מן המעשר וכו' אבל עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין, ואין דין שביעית נוהג בהם בין להקל בין

לו. דברי החרדים על דעת הבית יוסף

כתב החרדים בחלק מצוות התלויות בא"י, דגם פירות נכרים פטורין ממעשר בשביעית, ומוסיף בזה"ל: "גם גדול הדור מהר"ר יוסף קארו זצ"ל בסוף ימיו כשחיבר השו"ע כתב סתם שנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות, ולא חלק בין פירות הנכרי לפירות ישראל" ע"כ.

וכתב בגדולת מרדכי סי' ט' דכוונת החרדים לומר דהב"י חזר בו ממש"כ בב"י על הטור שפירות נכרים חייבין במעשר מפני שאין עליהן דיני שביעית ואינן הפקר, וסתם בשו"ע דכל פירות שביעית פטורין ממעשר, ושלכן כתב הרמ"א בלשון וי"א, מפני שבא לחלוק על

מסקנת הבי"י ומחזיר לשו"ע את דבריו שבב"י שפירות נכרים חייבין במעשר בשביעית, וכ"כ בתשובת מהר"ם מזרחי דלפי החרדים הוי מחלוקת בין המחבר להרמ"א.

ונמצא לפי דברי החרדים, שנחלקו הבי"י והרמ"א למסקנת ההלכה, הבי"י פוטר ממעשר ומחייב בשביעית, והרמ"א פוטר משביעית ומחייב במעשר, לכן החרדים שהיה ספרדי פסק כהמחבר והאשכנזים שהולכים לפי הרמ"א פוטרם מקדושת שביעית ומחייבים במעשר.

אולם האחרונים תמהו מאד על דיוקן של החרדים, הן על עצם הדיוק מהשו"ע, והן מהדברים המפורשים של הבי"י והמבי"ט, שהבי"י החזיק בשיטתו גם אחרי כתיבת והדפסת השו"ע, וכל המחלוקת הגלויה בין הבי"י להמבי"ט היתה אחרי כתיבת והדפסת השו"ע, וזה מוכיח להדיא שזו היתה כוונתו בשו"ע לפסוק להלכה, והוא מפורש במבי"ט ח"ב סי' של"ו על השמיטה שהיתה ה' שנים אחרי כתיבת השו"ע וז"ל: "בשמיטה זו ראיתי את החכם הר"ר יוסף נר"ו שהיה מורה להפריש תרומה ומעשר".

ונתחיל בתמיהה על עצם הדיוק של החרדים מסתימת השו"ע:

וגם מלשון הטור דייק המבי"ט שכתב בסתמא, וז"ל המבי"ט בסי' של"ו: "דפירות הגוי יש בהן קדושת שביעית וכו' וכן נראה ביו"ד [בטור] סי' של"א, שלא כדברי בי"י שכתב שם", הרי שע"ז ממש בא המבי"ט לחלוק על הבי"י בפירושו על הטור שלא ראה בזה שום דיוק, וסבר בפשיטות שרק על פירות שחל עליהן שביעית מיירי הטור אבל לא פירות עכו"ם, ופשוט דעל דעת מה שפירש בטור כתב בשו"ע, ולא ראה בזה שום סיבה לשנות מלשון הרמב"ם, דע"ז גופא חלקו הבי"י והמבי"ט אם זה הוי דיוק או לא, דהבי"י שוללו.

וכן טען על החרדים בשו"ת גדולת מרדכי לרבי מרדכי גאלנטי סי' ט' וז"ל: כי מרן ז"ל תפס בשו"ע לשון הרמב"ם רפ"ו דהלכות מתנו"ע אות באות, ומה שפירש הוא ז"ל בב"י דמ"ש הטור אין בה ר"ל וכו' ומיהו אם גוי מכר וכו' נוהגים בהם תרו"מ, ע"כ בש"ע יתפרש כן, וכן דרכו של מרן ז"ל פעמים רבות שמחלק בב"י בלשון הרמב"ם והטור, ובשו"ע סותם ותופס כלשון הר"מ והטור, ולא בשביל זה נוכיח שחזר בו ממה שחלק בב"י, ע"כ.

ועי' גם בספר פרי האדמה על הרמב"ם, שפירש את דברי השו"ע בפשיטות שכוונתו כמו שפירש הבי"י עצמו את הטור, עד שהוא תמה על הרמ"א למה כתב בלשון וי"א, הלא הן הן דברי המחבר ולא פליג כלום, אך כבר כתב הש"ך בכמה מקומות שכך דרכו של הרמ"א לכתוב וי"א גם כשבא להשלים את מה שקיצר המחבר וסובר כמותו, וכ"כ

דהנה המבי"ט בתשובתו הראשונה ח"א סי' י"א מדייק ברמב"ם אותו הדיוק עצמו שדייק החרדים בשו"ע, דמדכתב אין בה תרומות ומעשרות כלל ולא חילק בין פירות ישראל לפירות נכרים משמע שגם פירות נכרים פטורין, והבי"י פליג על המבי"ט וסובר שאין לדייק כן, כי הרמב"ם מיירי רק בפירות שיש עליהן דיני שביעית והן הפקר, לכן פטורין ממעשר, אבל פירות עכו"ם שאין עליהן קדושת שביעית ואינן הפקר חייבין במעשר, וכאילו עומד הבי"י וצווח על תדייקו בדברי שכתבתי בלשון סתמא שאין בה תרומות ומעשרות כלל, שכיוונתי לומר בזה שגם פירות עכו"ם פטורים ממעשר, כי לא זהו כוונתי, כי לשון זה אינו מורה זאת, ואיך נבא ונדייק בלשון השו"ע שכוונתו לפטור גם פירות עכו"ם כשדעתו שאין לדייק כן ולא כיון זאת בדבריו. (ועדיין לא ראה הבי"י את דברי המבי"ט שיצטרך להדגיש בשו"ע להוציא מלבן).

ולא זו בלבד שהרמב"ם כתב כלשון השו"ע, אלא שהשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם בשו"ע, וכמ"ש הרמ"א בסוף הסי': "שהעתיק דברי הרמב"ם ככתבם וכלשונם". והרי הבי"י פירש את מקור דבריו שרק פירות ישראל פטורים, אבל פירות עכו"ם חייבים במעשר, ואיך נקום ונפרש את דבריו היפך ממה שהוא עצמו פירשם במקורם. וברמ"א הנ"ל שבסוף הסי' כתב שלכן קיצר המחבר בגלל שהעתיק לשון הרמב"ם.

הוא עצמו בכ"י ע"ד הרמב"ם ז"ל, וא"כ הכא נמי אף שסתם בש"ע כלשון הרמב"ם ז"ל ולא הזכיר מה שחילק הוא עצמו וכו' מה בכך כיון שזהו דרכו דרך הקודש להעתיק בש"ע לשון הרמב"ם ממש, ומה שיפורש בדברי הרמב"ם ה"נ יתפרש בדבריו ז"ל שבש"ע. וכ"ש הכא שהוא עצמו בכ"י אוקים לדברי הרמב"ם הכי, כמ"ש מור"ם ז"ל בהגהה בשמו, והכי אורחיה דמין בש"ע לסמוך על פירושו שכתב בכ"מ או בכ"י, עכ"ל. וכ"כ בפתח הדביר ח"ד סי' של"ט ס"ד בשם הרבה פוסקים.

(ועיי"ש בנידון שהוא בשו"ע או"ח סי' רמ"ה, שגם שם כתב הרמ"א בלשון וי"א, וכוונתו להשלים את דברי המחבר מתוך מה שכתב בכ"י, בדיוק כמו בנידון דידן. וכ"כ שם בשו"ע הרב דכן הוא לכו"ע, והמטה יהודה סבר שבשו"ע לא פסק כן, אך הפני יצחק הנ"ל דחה דבריו עפ"י כל האחרונים דדרכו של הב"י כנ"ל, ובנידו"ד גם המט"י יודה שכוונת השו"ע ברורה כמו שכתב בבית יוסף, משום שהרמ"א כתב בסוף הסי' דכאן במיוחד קיצר יותר מבכל מקום, והשמיט הרבה דברים בגלל שהעתיק לשון הרמב"ם, וזאת מלבד ההוכחות החותכות דלהלן, שמפורש שהב"י לא חזר בו, והחזיק בשיטתו גם אחר כתיבת השו"ע וזה מגלה להדיא שזהו כוונתו בשו"ע).

וזה ברור שהחרדים לא התכוין לומר שהב"י חזר מהיסוד דבעודה ביד הגוי יש קנין בידו להפקיע, שהרי דבר זה פסק מפורש בשו"ע שם סעיף ג', וחיזקו הש"ך בסק"ה וסקי"ד וסקי"ט. [ובספר משמרת השביעית כתב דטעמו של הב"י הוא מהפסוק דלכם ולא לגוי, אך האמת הוא דזה הוא רק אחד מתוך ג' טעמים של הב"י, כמבואר לעיל בארוכה].

ועי' במהריט"ץ החדשים סי' ל"א, דדרך הב"י בשו"ע כשמביא לשון הרמב"ם, אם בלשון זה יש כבר דיוק למה שכתב בארוכה בב"י, סומך המחבר על הדיוק ואינו מפרש יותר, ואף כאן בשו"ע בזה שכתב שנת השמיטה "כולה הפקרה", הרי זה קיצור ממה

המחצית השקל או"ח סי' שיי"ח סקכ"ז, ועי' לעיל אות ל"א.

ובחו"מ סי' מ"ב כתב הש"ך בסק"כ ממש כדוגמת ההלכה כאן, דהמחבר כתב הדין בסתמא והרמ"א כתב וי"א דלאו בכל גווני הוא כן, וכתב ע"ז הש"ך דגם המחבר סובר חילוק זה והרמ"א בא לפרש את המחבר, ודרכו הוא דבמקום שהמחבר לא כתב בפירושו את החילוק כותב הרמ"א בלשון וי"א, אבל לא בא לחלוק אלא לפרש, ואף כאן בא הרמ"א לפרש את המחבר דמיירי רק בפירות ישראל, וכתב בלשון וי"א משום דהמחבר לא כתב בפירושו את החילוק. וכ"כ החת"ס יו"ד סי' שכ"ד דכך דרכו של הרמ"א, וגם המהריק"ש הביא את הרמ"א בלי תיבת וי"א אלא כפירושו על המחבר.

ומצינו עוד דוגמא לזה באו"ח סי' רמ"ה, שהב"י מבאר דברי הרמב"ם דלא מיירי בכל גווני, ובשו"ע כתב דברי הרמב"ם בסתמא, והרמ"א הוסיף וי"א וכו' כדברי הב"י, ויש שכתב דשו"ע חזר בו, וכתב עליו הפני יצחק לרבי יצחק אבואלעפייא שמנו"כ בטבריה בח"ב או"ח סי' א', וז"ל: "דכבר כתבו הפוסקים ובעלי הכללים ז"ל בדעת מרן ז"ל דדרכו דרך הקודש בשולחנו הטהור לתפוס כלשון הרמב"ם ז"ל דברים כהווייתן ככתבם וכלשונם ממש, ומה שיתפרשו דברי הרמב"ם ז"ל הכי נמי יתפרשו דבריו ז"ל, שהעתיק דברי הרמב"ם ז"ל ממש, וכמ"ש הרב יד מלאכי ז"ל בכללי מרן בשו"ע משם הרב הלכה למשה ז"ל יע"ש, וכ"כ שאר פוסקים ומפרשים ז"ל, גם ראיתי להרב החבי"פ ז"ל בספרו הבהיר לב חיים ובחוקות החיים, דדרך מרן ז"ל בשו"ע לסמוך על דעת עצמו במ"ש בכס"מ ובב"י בפירושו דברי הרמב"ם ז"ל, עם שבשו"ע העתיק דברי הרמב"ם ז"ל ככתבם וכלשונם ממש, עכ"ז הוא ז"ל מסתמך ואזיל על מ"ש הוא עצמו בדעת הרמב"ם ז"ל בכס"מ או בב"י עיי"ש. וכ"כ גדול דורנו ראש"ל הרב הגאון כמהר"א אשכנזי ז"ל בספרו הבהיר בני בנימין וקרב איש בח"ב סי' ל"א דהכי אורחיה דמרן ז"ל לסמוך בשו"ע על מ"ש

חיבורו הוא הב"י שעל הטור, וכן עיקר חיבור של רמ"א הוא הד"מ וכו', וספר השו"ע אינו אלא כסימנים לחזור בו בקיצור וכו' ומעולם לא עלה על דעת הב"י ורמ"א לפסוק הלכה למעשה מן השו"ע, כמו שכתב הב"ח וכו' המורים מן השו"ע מורים שלא כהלכה וכו' ובודים טעמים מלבם", וכל הפוסקים כתבו שאין לפרש את דברי השו"ע אלא עפ"י מה שכתב באריכות בב"י, והגהות הרמ"א עפ"י הד"מ.

וראה בשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי בעל שיטה מקובצת סי' כ"א: "מצאתי ברמזי הרא"ש אשר חיבר בנו הר"י בעל הטורים ז"ל, והוא כמו השולחן ערוך אשר קיצר מהר"י קארו ז"ל [את ספרו ב"ן] כן קיצר הר"י בעל הטורים ז"ל לכל פסקי אביו ז"ל", וכל קיצור מתפרש עפ"י המקור הארוך.

והגאון הרידב"ז בהקדמה לספרו בית הרידב"ז על שביעית, מדייק מהשו"ע להיפך מדברי החרדים, דלמה לא כתב המחבר שום דבר מהלכות שמיטה בשו"ע, הלא היה בא"י ששמיטה נוהג בה בזמנה"ז, וכן תמה השלה"ק, אלא משום דבזמנו לא היו שדות בידי ישראל אלא בידי הנכרים, ולא היה נוגע לישראל דיני זריעה וקצירה, וגם דיני קדושת שביעית לא היה נוגע, כי הב"י לשיטתו דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, לכן לא כתב בשו"ע הלכות שמיטה.

ומדברי השלה"ה הק' מוכח שכבר בשעתו דחה את דיוקו של החרדים דהשו"ע חזר בו, שהרי השלה"ק מעתיק את דברי החרדים בלשונו, ומצטט מדבריו רק שזה הוא "שיטת המבי"ט" שאין בזה שום חידוש, ואילו את חידושו העיקרי והנחוץ של החרדים שזה לא שיטת יחידאה אלא גם הב"י הודה לו ושכן נפסק בשו"ע, את כל זה השמיט השלה"ק מדבריו, ומוכח שדחה את דיוקו של החרדים. (אלא שעדיין לא נדפס בזמנו שו"ת אבקת רוכל ולא ראה תשובתו של הב"י וסבר שהופרך הפסק של הב"י והרמ"א).

שכתב בב"י, דשם כתב בזה"ל: לפי שהדברים הצומחים בה הם הפקר והפקר פטור מתרו"מ וכו' ומיהו אם גוי מכר לישראל פירות שביעית וכו' משמע דודאי נוהגים בהם תרומה ומעשרות וכו' עכ"ל הב"י. כלומר דכיון שהפטור הוא מחמת ההפקר, מזה משמע דבשל גוי שאינו הפקר חייב במעשר, וא"כ כשכתב בשו"ע דבשמיטה פטור ממעשר בגלל שכולה הפקר, גם כאן משמע שבשל גוי שאינו הפקר חייב במעשר. נמצא דכתב בשו"ע ממש אותו הדין שכתב בב"י, אלא שכתבה בקיצור כדרכו בכל השו"ע.

וכבר כתבו הסמ"ע בהקדמתו לחו"מ והתויו"ט בהקדמה לפירושו על הרא"ש ברכות, ועוד עשרות גדולי הפוסקים ובהקדמות הלבוש והחיי אדם והמ"ב דהשו"ע הוא קיצור מתוך הב"י, וכעין מפתחות לספר הב"י, והרבה פעמים א"א להבין את דברי השו"ע אלא מתוך מש"כ בב"י, ולכן אין לפסוק מתוך השו"ע מבלי לעיין בטור וב"י, וכן היה נוסח שער השו"ע בחיי המחבר, וגם כאן כתב בשו"ע בקיצור שרק פירות שהם הפקר פטורים ממעשר, ולאפוקי פירות עכו"ם שחייבים, והרמ"א כדרכו בהרבה מקומות משלים את קיצורו של המחבר מתוך דבריו בב"י, ועי' בהקדמת הלבוש דלפעמים משמיט בשו"ע דברים שכתב בב"י מחמת שהיו הדברים פשוטים בעיניו. ובשו"ת בעי חיי להכנה"ג יוד סי' ק"מ כתב דדרך הב"י לפעמים בשו"ע להביא עיקר הדין בלבד בלי הפרטים וסומך עמ"ש בב"י, ובתשו"כ לחזו"א סי' י"ב כותב: "זוה מצוי הרבה בשו"ע שקיצר וסמך על הב"י". ובריש ספר שולחן גבוה בתחילת כללי השו"ע מאריך לבאר שאין לדייק סתירות בין לשון השו"ע להב"י, כי השו"ע הוא "מפתחות" להב"י, "כי לפעמים אדם יראה לעינים דמתוך ספר השו"ע יבין המבין דבר אחד להתיר או לאיסור, וכשבא אל ביתו בית יוסף יבין אותו הדבר להפכו", ולכן אסור להורות מהשו"ע. ובהקדמת החיי אדם: "כידוע שרבן של ישראל הב"י עיקר

"ובשמה זו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים". ובעת שכתב זאת כבר נדפס מהדורה שביעית של השו"ע. [זוה חידה סתומה איך לא ידע החרדים מהמחלוקת הגדולה של הב"י והמבי"ט שאחרי כתיבת השו"ע, וגם איך כתב שהב"י כתב את השו"ע בסוף ימיו, והחרדים עצמו מביא דברי השו"ע דשמיטה היתה בשנת שי"ג, כעשרים שנה לפני פטירת הב"י כשהיה בשיא פעילותו בהרבצת תורה והוראה ומצודתו היתה פרוסה על כל העולם, וראה בסוף ד' חלקי השו"ע שכותב הב"י: "ויזכני להוליד בנים זכרים ועוסקים בתורה", ואכן בנו ר' יהודה נולד אחרי חתימת השו"ע].

ותלמידו של הב"י, הרב המוסמך מהר"ם גאלנטי הזקן, כותב אחר פטירת הב"י קיום על כתב וחתימת הב"י, על מנת להדפיסו בספר ולהפיצו בישראל, כמ"ש שם: "הכרנו וידענו שנדפס מכתב ידו של מורינו הרב והיא כתיבת ידו ממש וכל הנזכר אות באות".

גם תלמידו השני של הב"י, רבי שם טוב עטייה, שהיה מגדולי חכמי צפת, כנראה בשו"ת המהרי"ט ח"א סוף סי' פ"ב שחתום ראשון לקיבוץ בית הועד של גדולי חכמי צפת, כתב תשובתו שם באבקת רוכל לחזק את דברי רבו הב"י ולדחות את דברי המבי"ט, [ומתוך לשון הקיום שכתוב בלשון רבים "הכרנו וכו' חתמנו את שמותינו", נראה שרבי שם טוב עטייה הוא החותם השני על קיום כתב הב"י, אלא שלפני חתימתו הוסיף את ראיותיו לבטל את טענות המבי"ט, וכן נראה מזה שהודפס באותו סימן עם כתב הב"י].

וגם תלמיד שלישי הגאון המהרי"טץ בשו"ת שלו סי' צ"ה, כתב תשובה אחר

עוד הכריחו באחרונים, דהיות ובזמנו של החרדים עדיין לא נדפסו שו"ת המבי"ט והב"י, לכן לא ראה שהב"י עצמו בתשובתו, וכן מביא המבי"ט בתשובתו, שהב"י עמד על משמרתו ועל שיטתו בתוקף ועוז הרבה שנים אחר כתיבת והדפסת השו"ע עד יומו האחרון, ולא עוד אלא שעיקר המחלוקת של הב"י שיצא בגלוי נגד המבי"ט ושיטתו, התחילה ה' שנים אחר כתיבת השו"ע. כי בסוף שו"ע יו"ד נדפס (נמצא כיום במהדורת צורת הדף): "תם ונשלם בליל ד', שנים לירח תמוז ה' שי"ו בצפת תובכ"א".

גם בדבריו בסי' של"א סי"ט כותב: "ושנת השמיטה האמיתית היתה שנת השי"ג". ואילו ה' שנים אח"כ בשנת שכ"א, שהיתה מוצאי שמיטה [ואז נלקטו הפירות של שמיטה], כותב המבי"ט בח"ב סי' שלי"ו וז"ל: "ועתה בשמיטה זו ראיתי את החכם הר"ר יוסף נר"ו שהיה מורה להפריש תרומה ומעשר, ושלח לי שאשלח לו טופס מה שכתבתי על ענין זה ושלחתי לו, וכתב דחיות על הראיות שכתבתי". ובסוף התשובה כותב המבי"ט: "ואפי' שהיינו מורים עתה להתנהג בדיני שביעית, היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה", ועד י"ח שנים אחרי כתיבת השו"ע עדיין לא ניסה שום אדם לשנות ממנהג א"י הקדום שאין קדושת שביעית בפירות נכרים.

ובשנת שכ"ה כבר נדפס השו"ע בעולם, ועד שנת שכ"ז כבר נדפסו כמה מהדורות של השו"ע, ועל שנה זו כותב הב"י בתשובתו שהמבי"ט רצה לעשות מעשה כדבריו ומיחו בידו ומנעוהו מלהתנהג כשיטתו, וכעבור שמיטה נוספת בשנת של"ד, ערב פטירתו של הב"י, כותב המבי"ט בשו"ת שלו ח"ג סי' מ"ה, וז"ל: "ועתה בשמיטה זו שנת השל"ד אשר יש כמה בעלי תורה יראה ה' ובעלי מעשה אשר נדבה לבם לנהוג דיני שמיטה, נדרשתי מקצתם להורות להם וכו'", ובתגובה על זה, כותב הב"י באבקת רוכל סי' כ"ה, וז"ל:

הלכתא היא ולא ראה להשמיט אמצע דבריו וכתב לשונו ממש, ונסמך על מה שכתב וכו' וזה הוא דרכו של רבינו בחיבורו כשמביא דברי הרמב"ם או דברי מחבר זולתו, שמעתיק לשונו ואינו משמיט אמצע לשונו אע"ג דלאו הילכתא היא לדעתו, ונסמך על מה שכתב דעתו במקום אחר, והבאר הגולה חו"מ סוס"י רי"ב כתבו גם על הב"י שכן דרכו, והובא כ"ז ביד מלאכי כללי הריב"ה, ופשוט שכאן בכ"מ בריש פ"ז שהביא את דברי הרי"ק לגבי אופן הביעור, לא הוזקק להדגיש שחולק עליו על אמצע דבריו, וסמך עמש"כ ב' פרקים לפני זה.

גם הראש יוסף בחולין דף ו' תמה על הכס"מ למה לא הגיב על דברי מהר"י קורקוס שהביא בפ"ז, ולא עלה על דעתו לומר שהכס"מ חזר בו, אלא שתמה למה כתבו בסתמא, והתירוץ הוא כנ"ל שהכס"מ לא הוצרך להכניס שוב שיטתו, כדרכו שסומך על מה שכבר כתב, וכך השו"מ בספרו יד שאול בהלכות חדש הביא את דברי הכס"מ בפ"ז ולא ראה בזה שום הבעת דעת של הכס"מ אף שלא הגיב, וכפי דרכו שסומך על מה שכתב במקום אחר, וע"ע בשם הגדולים להרחיד"א ערך כסף משנה שיש הרבה השמטות בכסף משנה, ואי אפשר לדייק ממה שלא הגיב הכס"מ דאפשר שנשמט. וגם כבר הוכח שהעתקות שבכסף משנה לא נכתב ע"י הב"י עצמו אלא הב"י רק ציין המראה מקום וסופרו עשה העתקה מהמקור (עיין צפונות ג').

וכמובן שאין צריך לפנינו, דכל אריכות ההוכחות שהב"י לא חזר בו אינו אלא לרווחא דמילתא, דפשוט וברור בכל התורה כולה דבלי הוכחות חותכות ומוכרחות שאין עליהם תשובה, א"א לבטל ולהוציא מידי פסק הלכה ברור כתוב וחתום, ולומר שחזר בו. ועי' נובי"ת יו"ד סי' כ"ט בתשובה מבן הנוב"י.

אך דבר זה ברור שהחרדים לא נתכוין ולא עלה בדעתו לנטות מפסקו והכרעתו של מרן הב"י, שהרי קבלו ישראל את הכרעת הב"י בכל דבר ובפרט בא"י אתריה דמר,

פטירת הב"י, לבאר ולחזק את דבריו נגד טענות המבי"ט, ובסופו הוסיף עוד טענה לפטור פירות נכרים משביעית, דהתורה הטילה דיני הפקר וקדושת שביעית על השדות שאסרה לזרוע אותם בשביעית, כדכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו', שהפירות שיצאו משביעית הארץ יהיו עליהם דיני קדושת שביעית, אבל שדות של נכרים, שאין על הנכרים איסור של זריעה וקצירה, אין הפירות יוצאים משביעית הארץ, ולא עליהם אמר הכתוב שיהיו לכם לאכלה וגו', ואין עליהם קדושת שביעית.

הרי לנו עדות של ג' מגדולי תלמידיו של הב"י, שעד פטירתו עמד על משמרתו והחזיק בשיטתו, ולא חזר בו מעולם, ותלמידיו המשיכו את מלחמתו נגד שיטת המבי"ט גם אחר פטירתו. (ועי' לקמן מדברי המהרי"ט).

לח. דברי הכסף משנה ריש פרק ז'

בשם הר"י קורקוס

ומה שהביא בכס"מ ריש פ"ז דשמיטה את דברי מהר"י קורקוס בענין אופן הביעור בשביעית, ובתוכו כותב שיש קדושת שביעית בפירות עכו"ם, והכס"מ אינו מגיב על דבריו, כתב מהר"ם בן חביב בתשובתו, וכן בספרו על יומא פ"ג, דהב"י בסוף פ"ד שם הוא חולק על מהר"י קורקוס שהביא בפ"ז, והיינו דכיון דבפ"ז אין זה הנושא הנדון, אלא מוזכר בדרך אגב, לכן לא ראה הב"י לנכון להכניס שוב את המחלוקת שאינו נוגע כאן, וסמך עצמו על שבסמוך ונראה, מעט יותר מב' פרקים לפניו כבר הביע את דעתו בבהירות ובתקיפות דפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, ואדרבה אילו היה חוזר בו היה מתקן את דבריו שבסוף פ"ד.

וכבר כתב הש"ך בחו"מ סי' ל"ט סקכ"ט: "וכה"ג תמצא כמה פעמים בטור שמביא דברי איזה פוסק בשביל איזה דין שנלמד ממנו ולא ס"ל לגמרי כוותיה", והב"ח באהע"ז סי' פ"ה בקונ"א כותב: "דלא הביא דבריו אלא לפי שתחילת דבריו וסופם

מציין לכל השיטות כדרכו בספרו, ושם בהגהת הטור הוא מביא את תשובת מהר"ם גאלנטי שפוסק כהב"י, וכבר כתב הכנה"ג בהקדמתו: "הבא לפסוק מתוך חיבור זה לא יפסוק, זולת כשאני פוסק ההלכה בפירושו וכו' אל יסמוך לומר הואיל והמחבר [הכנה"ג] הביא הדעת הזה באחרונה ודאי דהכי ס"ל, כמו שהורגל בספר הרב המשביר ז"ל [הב"י] וכו', אין זאת, שאני לא דקדקתי בזה וכו'", וכן הביא את לקט הקמח שליטת את השיטות ולא הכריע, ומביא אחרונה את דברי מהריט"ץ המכריח צדקתו של הב"י, וכן את פרי האדמה שאחר שהביא את השיטות מסיים שהשו"ע והרמ"א שניהם הכריעו להלכה שאין על פירות נכרים קדושת שביעית, ובספרו מזבח אדמה פסק להתיר הפסד בשל גוי, ומסיים: "אין אנו אוסרין אלא לענין זריעה [כדברי הב"י שקדושת הקרקע נשאה], ואין נוהגים ביעור וכיוצא [קדושת הפירות]". ובבית יצחק מסיים בשם ב"י: "שהוכרו בא"י דאין הלכה כמבי"ט", ור"ש סלאנט פוסק כב"י, והדובב משרים נהג כב"י, ובאג"מ מפרש הספר תיבת "וגם" כאילו היה כתוב "רק".

ובנוסף לזה, הרי אי אפשר לתפוס את החבל בשני ראשים, כי אלו שסברו שהב"י השמיטו בדוקא בשו"ע, סוברים שהרמ"א בא לחלוק עליו ולהחזיר את דבריו שבב"י, וכמ"ש בגדולת מרדכי ומהר"ם מזרחי, וא"כ לא שייך לבני אשכנז להביא את חכמי ספרד כגון החרדים ועוד, שפסקו כהמחבר במקום שהרמ"א חולק עליו, אך באמת כבר נתברר אחרי שנדפס שו"ת הב"י, שהמחבר והרמ"א שניהם פוסקים לפטור פירות נכרים מקדושת שביעית.

ומנגד, ברשימת הפוטרים משביעית, מלבד עמודי ההוראה של עם ישראל הב"י והרמ"א ושאר פוסקי האומה, שמנו הברכ"י והפאה"ש ושהובאו לעיל, ועוד עשרות פוסקים שהם הרוב, עדיין לא נמנו כל חכמי צפת שכתב הב"י שהכריעו כמותו ודחו את כל דברי המבי"ט, וכן מאות גדולי ומאורי ישראל שהיו בא"י במשך ד' מאות

וכמו שבכל דבר מביא החרדים את הכרעת הב"י, אלא שכאן סבר שהב"י חזר בו ממש"כ בכס"מ ובב"י ופסק בשו"ע כהמבי"ט, והבין החרדים שהרמ"א בא לחלוק על המחבר ולפסוק עפ"י הדברים שבב"י, וכמו שהביא בדרכי משה את דברי הב"י, וכיון שסבר החרדים שזה מחלוקת להלכה בין המחבר והרמ"א, נקט כשיטת הספרדים ופסק כהמחבר נגד הרמ"א, אך כבר נתברר מדברי הב"י והמבי"ט שנדפסו אחר החרדים שהב"י לא חזר בו מעולם, ופסק בשו"ע כדבריו בכס"מ ובב"י, והרמ"א בא רק להרחיב ולהוסיף על מה שהמחבר קיצר, ושניהם הכריעו נגד שיטת המבי"ט ודחהו מהלכה. ולא שכנוים אין נפ"מ בזה, כי גם אם הב"י השמיטו בשו"ע הרי הרמ"א חזר והכניסו, וכ"כ בשו"ת גדולת מרדכי ובמהר"ם מזרחי דלפי הבנת החרדים שהב"י השמיטו בכוונה בשו"ע, א"כ מבואר דלכן כתב הרמ"א בלשון י"א כי חולק עליו ומחזיר את דבריו שבב"י.

[ובספר משמרת השביעית, במסגרת "רוב הפוסקים" שחולקין על הב"י, הוא מונה את הכפתור ופרח, אבל האמת שהוא כתוב להדיא שמבטל דעתו ופוסק כהרמב"ם שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, כמו שהביא הב"י, וגם המבי"ט כותב שהוא בא לחלוק על הכפתור ופרח ולתפוס כהגהה"ה, כמו"כ מצרף הספר לרשימתו את כל אלו שחשבו שהב"י חזר בו, מפני שעדיין לא נדפס בזמנם האבקת רוכל, והם באים לפסוק כהב"י אלא שסברו שזהו דעתו, ואפילו אלו שרק הסתפקו אם הב"י חזר בו, כבר שובצו ברשימת החולקים על הב"י, כגון בעל שולחן גבוה שכותב סברתו: "דדין שביעית בישראל ולא בגוי" ושוב לא יחול אח"כ בתלוש, אלא מסתפק אולי בדוקא השמיטו הב"י בשו"ע, גם מהר"ם בן חביב מסתפק ומתיר בשעת הדחק.

עוד מונה הספר ברשימתו את אלו שרק ציינו והזכירו את שיטת המבי"ט ולא פסקו כלום, ומביא בשם שיירי כנה"ג "שנקט" כהמבי"ט, ובאמת שלא נקט ולא פסק אלא

שום ספק של קדושת שביעית, ושהפוטרוך ממעשר "לא מצא ידיו ורגליו", ועל המבי"ט כותב שהקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו וכל חכמי צפת התאספו ועיינו בדברי המבי"ט הראשונים והאחרונים וראו "שאינ בהם ממש", והכריזו בנידוי בבתי כנסיות שכולם יעשרו את הפירות "כמו בשאר שנים", וברור שעיישר בודאות ובברכה, ולא שייך לטעון על המעשר שיש בזה הפסד פירות שביעית, כי הרי אינן פירות שביעית, ולא היה חוכך כלל לא בענין קדושת שביעית ולא בענין חיוב המעשר, וגם בכ"י סי' של"א כותב "דודאי" חייבין במעשר.

וכן מסיים להדיא המהרי"ט עצמו שעתה הראו לו נוסח פסק של הב"י שכתוב בו דלא כעדות הזקנים אלא "לחלוק עליו לחייבן במעשרות ולפוטרוך מדיני שביעית", ובזה הוא סותר לגמרי את עדותם של הזקנים, כי כותב שהיה חולק עליו לפוטרום מדיני שביעית, ולא הסתפק בדבר, וגם מחייבם במעשר.

גם מה שאמרו הזקנים שהמבי"ט אסר לעשר לחומרא משום חשש הפסד פירות שביעית, נסתר מדברי המבי"ט עצמו בתשובתו בח"א סי' כ"א שכותב: "והרוצה להחמיר יחוש גם לדברי האומר שחייב במעשר", ובהמשך הוא כותב שאין צורך לעשר, אבל אינו אוסר, וגם המהרי"ט בסי' פ"ג מתיר הפסד פירות שביעית בגרמא.

ופשטות דברי המהרי"ט משמע שבא לדחות את דברי הזקנים, משום שבתשובת הב"י ראה שאין דבריהם נכונים, דהב"י לא היה מסופק אלא ברי, וגם שלא נכון שלא היה שום מערער על דברי המבי"ט, שהרי הב"י כתב תשובה לחלוק על דבריו לחייב במעשרות ולפוטרוך מדיני שביעית, ודוגמא לזה מצינו בשו"ת מהרי"ט שם סי' צ"ו, שהעידו לפניו על הוראת אביו המבי"ט בענין תומאה בשבת ומה שהב"י הגיב על דבריו, והמהרי"ט מברר שלא כך היה מעשה והשומע שמע וטעה, עיי"ש. אף כאן נתכוין

שנה ויותר, שהעידו עליהם הפוסקים שהם נקטו ונהגו כשיטת הב"י, והובאו להלן אות מ"א דבריהם, הרי שהחולקים על הב"י הם מיעוטי דמיעוטי, וזאת מלבד מה שלפי כללי הפסק אין לטעון טענת רוב נגד הכרעת הב"י והרמ"א, דקיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם את הכרעות הב"י והרמ"א ולא יעבור].

למ. דברי הזקנים שבשו"ת מהרי"ט

בשו"ת מהרי"ט ח"א ריש סי' מ"ג כתב: על גידולי שביעית בקרקע הנכרי וכו' והעידו חכמים מזקני הדורות שאע"פ שהרב מהרי"ק קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נוהג להפריש בלא ברכה, אח"כ הכריחו אבא מארי ז"ל וחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא הוא שיש בדבר הפסד פירות שביעית, ולא היה מי שערער בדבר, ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב מהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו לחייבים במעשרות ולפוטרום מדיני שביעית, וצריך אני לישא וליתן בדבר, ע"כ. [יש להדגיש שבלשון הפוסקים, תיבת "הכריחו" פירושה שהכריחו "את הדין" שהוא מוכרח ולא שהכריחו לאנשים אחרים].

ולפי עדות הזקנים לא נחלק הב"י מעולם על המבי"ט לפוטרוך מקדושת שביעית, כי היה הב"י מסופק אם פירות נכרים יש עליהן קדושת שביעית, והיה מעשרן מספק בלי ברכה, ובודאי שהיה שומרן מספק בקדושת שביעית, ונמצא שכל מחלוקת הב"י עם המבי"ט היה אך ורק אם דבר שהוא ספק שביעית מותר להחמיר ולעשרו מספק, או שאסור לעשרו לחומרא כיון דהוי ספק הפסד פירות שביעית, וחוזן משאלה קטנה זו לא חלקו כלום.

והנה עדות זו כפשוטה מוכחשת ונסתרת מהחל ועד כלה מדבריהם המפורשים של הב"י והמבי"ט בתשובותיהם, שכותבים להדיא הרבה פעמים, ומתווכחים ביניהם על כל ראייה והוכחה, שהב"י כותב בדברים תקיפים וברורים שפירות נכרים אין עליהן

הרצ"ט נהגו שמיטה", ושם כבר בירר והכריע את ההלכה דרך פירות ישראל פטורין ממעשר מפני שחל עליהן ההפקר של שביעית והפקר פטור ממעשר, אבל פירות נכרים ודאי חייבין במעשר מפני שאין עליהן קדושת שביעית ואינן הפקר.

וגם באותו זמן כתב הב"י את תשובתו הראשונה נגד מהר"ש סיריליאו, לחזק ולקיים את מנהג א"י שלא לשמור קדושת שביעית בפירות נכרים, כי במוצאי השמיטה של שנת ש"כ כתב את תשובתו להמבי"ט, כמ"ש המבי"ט בסי' של"ו שבשנת השג"ח כתב לו הב"י את תשובתו, ובתחילת התשובה כותב הב"י בזה"ל: "כי זה עשרים שנה ראיתי מה שכתב הר"י שלמה שירילייזו זלה"ה לנהוג דין שביעית בפירות הגויים הגדילים בארץ וראיתי ראיותיו, וזה לשוני מה שכתבתי אז: ראיתי מה שטען בקונטרסו לנהוג דיני שביעית בפירות הגויים הגדלים בארץ, ולא נראה לי שיש בראיותיו כדי לבטל מנהג הקדמונים שלא נהגו כן וכו'", הרי שבמשך שנת רצ"ט כבר בחן את כל הטענות והראיות והביע את דעתו והכרעתו בבירור שאין קדושת שביעית בפירות נכרים בלי שום ספק, ושחייבין משום כך בתרו"מ מדינא.

ובהמשך תשובתו שכתב אל המבי"ט בשנת ש"כ כותב הב"י שבחן וכדק גם את ראיותיו ודחה אותם, ומסיים הב"י בזה"ל: "והראיות שהביאו לחייב הביעור [קדושת שביעית] כולם נדחו, ואדרבא יש ראיות לפטור, וכ"ש במקום שהמנהג פשוט להתיר כי מעולם לא נשמע על שום אדם בשום עיר מא"י שנהג ביעור בשביעית, והא קי"ל דכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג, כ"ש במקום שההלכה מסכמת למנהג כמו שנתבאר, וכיון שהוא דבר פשוט שהם פטורים מן הביעור היאך ימצא ידיו ורגליו הפוטרם מהמעשרות וכו', אח"כ כתבו לי מירושלים תובכ"א כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומה ומעשרות וכו'" ע"כ. [וכוונתו ברורה שבירושלים לא שמרו בהן קדושת שביעית ולכן הפרישו תרו"מ, כמ"ש

המהרי"ט לומר בסיום דבריו שעתה כשראה תשובת הב"י נתברר שהעדות אינה נכונה.

ואכן בשו"ת גדולת מרדכי לרבי מרדכי גאלנטי סי' ט' כתב שמדברי הזקנים יוצא שהב"י עצמו החמיר בקדושת שביעית מחמת ספק, אולם לאחר שהראו למהרי"ט תשובת הב"י סתר את דבריהם, כי ראה בתשובה זו שהב"י "פוטרו" מקדושת שביעית", [ובספר משמרת השביעית הביא רק את תחילת דברי הגדולת מרדכי מה ששמע מדברי הזקנים, ולא הביא המשך דבריו שכשראה המהרי"ט את תשובת הב"י סתר את דבריהם], אך בפאת השולחן מיישב את עדות הזקנים, שהם העידו על מה שהיה בתקופה קדומה, ונפרש את הדברים עפ"י דבריו שלא יהיו דברי הזקנים מוכחשים וכדלהלן:

הזקנים העידו על מה שהתרחש בתחילת הגעתו של הב"י לאה"ק, כי השמיטה של שנת רצ"ט היתה השמיטה הראשונה של הב"י בא"י, ובתחילת אותה שנה עדיין לא נכנס הב"י בעובי הקורה לברר וללבן את הנושא, ומחמת ספק שמר את הפירות בקדושת שביעית ועישרן מספק בלא ברכה, וכנראה שאז הכריחו המבי"ט וסייעתו, (ותיבת "הכריחו" שבכאן אינו שונה מבכל מקום אחר, שאינו מלשון כפייה שכפו דעתם על אחרים, ואין כאן שום רמז שהכריחו את הב"י או את מישהו אחר, אלא כלשון הפסוקים בכל מקום, שהכריחו והוכיחו מתוך ראיותיהם שכך הדין מוכרח, וכלשון המבי"ט בנידונונו בסי' כ"א: "כמו שהכריחו ר"ת והרא"ש"), ופירסמו הכרחיהם ברבים שאסור לעשר לחומרא משום חשש הפסד פירות שביעית, והזקנים העידו לפני המהרי"ט רק מה שהתרחש בתחילת השנה ההיא, ולא מה שקרה בהמשך השנים.

ובשנת השמיטה ההיא דשנת רצ"ט התעסק מרן הב"י לברר ולהכריע את ההלכה הזו, כי באותה שנה כתב את פירושו בית יוסף על הטור על סי' של"א, כמ"ש בדבריו: "כי שנה זו שהיא שנת

המבי"ט שהב"י חלק עליו, וכבר נתברר לעיל שגם החרדים לא ידע מהמחלוקת שהיתה בין הב"י להמבי"ט בשנים שאחר כתיבת השו"ע.

ואמנם לאחר שנים התחיל המהרי"ט לאסוף את כל תשובות אביו ממקבליהם כדי להדפיס ספר שו"ת המבי"ט, והדבר נזכר בדברי הג"ר יהודה בנו של הב"י בשנת שנ"ח, בשו"ת בית יוסף הלכות כתובות סוף סי' ג': "שמעתי שהחכם כה"ר יוסף מטראני יצ"ו בנו של הרב המבי"ט ז"ל מקבץ תשובות אביו להעלותם על ספר ולהדפיסם וכו'", ומובן שבעת כתיבת תשובתו הנ"ל עדיין לא ראה את תשובות המבי"ט.

ומכאן הוכחה נוספת למה שכתבנו שהזקנים העידו על מה שקרה בשנת רצ"ט, ולא על סוף שנות הב"י, שהרי תשובה זו של המהרי"ט נכתבה לא מאוחר משנת שנ"ח, כי כותב שלא ראה תשובת אביו, והרי בשנה זו כבר אסף תשובות אביו שנדפסו אח"כ בשו"ת המבי"ט, וכן הוא ברור לפי סדר התשובות, כי בשו"ת מהרי"ט נסדרו התשובות בסדר מדוייק לפי זמן כתיבתם, ותשובה זו סי' מ"ג נמצאת בין שנת שנ"ה לשנ"ז (ובסי' ל"ח נדפס בטעות שצ"ה וצ"ל שנ"ה, כי חתום עליה מהר"ם גאלנטי שנפטר בשע"ב), ואילו העידו על מה שהתרחש בסוף ימי הב"י, לא מתאים כלל דברי המהרי"ט שהעידו חכמים "מזקני הדורות", כי לא צריכים זקני דורות להעיד על מה שקרה לפני כ"ג שנים, וכי בגביית עדות מציינים גילם של העדים, אלא וודאי שסיפרו על מה שקרה בשנת רצ"ט בשמיטה הראשונה לשהותו של הב"י בא"י, וע"ז כתב שהעידו זקנים שעוד היו שם בזמן ההוא.

עוד מתיישב דבר נוסף, כי הב"י כתב שכל חכמי העיר הצטרפו אליו ועיינו בדברי המבי"ט והחליטו שאין בהם ממש, וא"כ מי הם החכמים שעמו שהזכירו הזקנים שהיו עם המבי"ט, ובכל תשובות המבי"ט והב"י לא נזכר שום חכם שהחזיק עם המבי"ט אלא היה יחיד, אכן לפי הנ"ל שהזקנים סיפרו על

ברור "בשום עיר מא"י" גם ירושלים, ומה שלא כתב זאת, מפני שכבר כתבו על כל א"י, וגם המבי"ט כותב שהמנהג הקדום היה לפטור משביעית, וכן העיד הרדב"ז, וכל מה שהביא ממנהג ירושלים היה להוסיף שגם לחיוב תרו"מ היה המנהג ברור בירושלים].

וכיון שראה המהרי"ט את תשובתו של הב"י (והעתיקה בחלקה בשו"ת מהרי"ט סי' מ"ב), נוכח לדעת שהזקנים הנ"ל סיפרו לו מה שזכרו ממה שקרה בתחילת השמיטה הראשונה ששהה הב"י בא"י שהיא שנת רצ"ט, ולא ידעו לספר מהמכתב ששלח לדחות דברי מהר"ש סיריליאו ושזהו הכרעתו להלכה למעשה, ולא ממה שהתרחש כעבור עשרים שנה שיצא נגד המבי"ט, ולכן אמרו לו שלא היה מי שערער על אביו המבי"ט, אבל עתה שנודע לו שהב"י כן ערער עליו וכתב תשובה ארוכה לדחות כל ראיותיו ולהוכיח שפירות נכרים אין עליהן קדושת שביעית, לכן כתב את תשובתו להגן על שיטת אביו.

וזהו שכתב המהרי"ט: "ועתה הראו לי נוסח פסק שכתב הרב מוהר"ר יוסף קארו ז"ל לחלוק על דבריו לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית, וצריך אני לישא וליתן בדבר הואיל והלכה למעשה הוזקקנו", היינו שעכשיו ראה שהב"י חלק על אביו המבי"ט וחייבם במעשר בודאי וגם פטרם בודאי מדיני שביעית, לכן הוזקק לכתוב תשובתו.

ואין זה תימא היאך לא ידע המהרי"ט מהמחלוקת של אביו עם הב"י, כי בפטירת הב"י היה בן שבע שנים, ובתשובתו הרי הוא כותב שלא ראה את תשובתו של אביו, דעל מה שמביא הב"י בתשובתו מדברי המבי"ט כותב ע"ז המהרי"ט: "ולא ראיתי את דבריו", וכל מה שמביא את דברי אביו המבי"ט הוא רק מתוך מה שהב"י מביא משמו, ורק את תשובתו האחרונה של אביו המבי"ט משנת של"ד שנדפסה בח"ג סי' מ"ה, עליה הוא כותב: "וכך מצאתיה בין תשובותיו של אבא", וממנה העתיק את פתיחת תשובתו, אבל שם לא הזכיר ולא רמז

עם הב"י והחליטו כהמבי"ט, כבר העיר תלמידו המובהק בברכ"י שלא נמצאו דברים כאלו במהרי"ט, וכנראה שנתהפכו לו הדברים מדברי האבקה וכול שהתאספו כל חכמי צפת עם הב"י והחליטו להיפך, שדחו את כל דברי המבי"ט והכריעו כהב"י. וגם שאר חכמי א"י, ראה בשו"ת פרי הארץ ח"ג יו"ד ס"ד שהביא את תשובת הב"י מהעתקו של המהרי"ט ופוסק את ההלכה על פיו, ולא הביין במהרי"ט שהב"י חזר מתשובתו, וכן בספר שער המים סי' ד'.

מא. המסורת והמנהג בארץ ישראל

יש לברר מתוך המקורות, בענין מנהג ארץ ישראל במשך כל השנים, אם שייך לפטור ממעשר פירות שאין עליהם קדושת שביעית, והנה זה ברור בלי שום ספק, שלגבי דיני שביעית בפירות נכרים, המנהג הקדמון בא"י היה שאין עליהן קדושת שביעית, ואין חולק ע"ז, וז"ל הב"י: "שהמנהג פשוט להתיר, כי מעולם לא נשמע על שום אדם בשום עיר מא"י שנהג ביעור בשביעית", וכוונתו על כל דיני שביעית, וכ"כ בתחילת התשובה: "לנהוג דיני שביעית בפירות הגוי וכו' מנהג הקדמונים שלא נהגו כן", והיינו שאין שום דין שביעית, ועוד כי הב"י מחייב משום זה בתרו"מ, ופטור ביעור לכד אינו מחייב במעשר, אלא פטור כל דין שביעית. [ועי' מהרי"ק ורמ"א בחו"מ סי' ל"ז סכ"ב וש"ך שם ושו"ע הרב ריש יו"ד דבמנהג וכדומה אין אומרים לא ראינו אינו ראייה].

וכ"כ להדיא המבי"ט בח"א סי' כ"א, וז"ל: "כי לא נתפשט בא"י איסור פירות שביעית בקרקע של גוים", וכ"כ בסוף סי' של"ו: "שאנו מקילין באיסור פירות שביעית בפירות הגוים וכו' להתנהג בדיני שביעית היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה", וכ"כ הרדב"ו בפירושו על הרמב"ם סופ"ד דשמיטה, שנוהגים בפירות נכרים בשמיטה "כשאר השנים", והיינו שלא נהגו בשום דין מדיני שביעית. [ועי' להלן מזה].

שנת רצ"ט, ואז עדיין היו בחיים מהר"ש סיריליאו ומהרי" קורקוס וא"כ הם היו החכמים שהחזיקו עם המבי"ט, אבל בעת המחלוקת של המבי"ט עם הב"י סברו כל חכמי צפת כפסק הב"י ודחו את שיטת המבי"ט והוכרע בשו"ע שלא כמותו.

מ. דברי המהרי"ט שהב"י לא חזר בו

והנה מפורש כתוב בתשובת המהרי"ט בתוך דבריו, שמעולם לא שמע עדות כאילו הב"י חזר בו משיטתו והודה להמבי"ט, דהמהרי"ט כותב דאילו היה הב"י מבין בדברי הרמב"ם שאין קנין לגוי כלל גם בעודה בידו, אזי היה מודה להמבי"ט לחייבם בביעור ולפטרם ממעשרות, ולמה באמת לא הודה לו, מפני שתקע עצמו בלשון הרמב"ם.

וז"ל המבי"ט: "ורואה אני שעיקר הדין תלוי בזה, דאי קיי"ל דאין קנין לגוי בא"י כלל, אף הרב מהרי" קארו ז"ל יודה שדינם כשל ישראל לחייבם בביעור ולפטרם מן המעשרות וכו' לפי שהרב ז"ל תקע עצמו בלשון הרמב"ם ז"ל וכו'" ע"כ. ומפורש יוצא מפי המהרי"ט שרק אילו יסבור הב"י שאין קנין כלל, או אז יודה להמבי"ט, אבל למעשה לא הודה כי תקע עצמו בלשון הרמב"ם.

ויש לציין דבאמת גם המבי"ט סובר בעיקר זה כדעת הב"י, כמ"ש בח"ב סי' קצ"ו דיש קנין לגוי בעודה בידו, ונתבאר בארוכה לעיל באות י"ט, (אלא שכאמור לא היו עדיין בידי המהרי"ט הרבה מתשובות אביו), וכן נקטו הש"ך וכמעט כל הפוסקים כדעת הרמב"ם, והוא מפורש במאירי בכמה מקומות, והאחרונים יישבו את כל קושיות המהרי"ט, ומבואר לעיל בארוכה.

גם מהר"ם בן חביב בספרו על יומא דף פ"ג מביא את שו"ת המהרי"ט ומסיק מהתשובה הזו שזה מחלוקת בין הב"י והמבי"ט, ולא עלה על דעתו להבין מדברי הזקנים שהביא המהרי"ט שכאילו הודה הב"י להמבי"ט. (ומה שהביא הנחפה בכסף בשם המהרי"ט שנתאספו כל חכמי צפת יחד

בדבריו על דורי דעה שלא ללמוד ממנה גדולי ומאורי ישראל].

ועכ"פ זה ברור בדברי המבי"ט וכ"ש בדברי הב"י שלא ראו במנהג א"י ששייך להפריד בין פטור המעשר לחיוב השביעית אלא אדרבה הוכיחו מאחד על השני, דתלוי זה בזה, דלא שייך לפטור ממעשר אלא בדבר שיש עליו דין שביעית והוא הפקר.

ואכן כשראה הב"י שמנהג א"י משנים קדמוניות הוא שאין על פירות נכרים קדושת שביעית, וגם בירור והוכיח שההלכה מסכמת עם המנהג, מיד הביין שמה שרופף בידם ענין המעשר הוא דבר הצריך תיקון, והרפיון הוא מפני שהוא דבר חדש כנ"ל. וע"כ הוכיח ממנהג השביעית על המעשר, ולא להיפך, ואכן תיקן את הדבר והנהיג בצפת שכולם יעשרו את פירות נכרים בשביעית, כמ"ש בסוף תשובתו: "אח"כ כתבו לי מירושלים תובכ"א כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומה ומעשרות בשביעית מפירות שזרע הגוי בשדהו ונתמרחו ביד ישראל וכמ"ש והנהגתי", והיינו שהוא הנהיג ותיקן את הרפיון, שכולם יעשרו את הפירות, דאחרי שהצדיק והגן על המנהג שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, הנהיג ותיקן שכולם יעשרו אותם, דלא שייך לנהוג תרתי דסתרי.

ולעומתו יצא המבי"ט וטען שהמנהג שלא לשמור בהם קדושת שביעית, אינו כהלכה, ורצה לשנותו ולהנהיג שיתחילו לשמור בהם שביעית ולפטור ממעשר, ובתחילה חשש להנהיג זאת, עד שייסכימו רוב חכמי העיר אחרי שיעמדו למנין כמ"ש בסוף סי' כ"א, וז"ל: "ועם כל זה אינו עולה בדעתי עדיין שאהיה רשאי לסמוך על עצמי בסברא זו אפילו להחמיר וכו'", ובשנת ש"כ ג"כ לא היה מוכן להנהיג כן, כמ"ש בסוף סי' של"ו: "ואפי' שהיינו מורים עתה להתנהג בדיני שביעית היה נראה עתה כמו תקנה חדשה מה שלא היו נוהגים עד עתה, והיתה תקנה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה וכו'", ובשמיטה של שנת שכ"ז שכתב ג"כ בתשובה להחמיר, כנזכר בח"ב סוף סי' ס"ד, ואז כבר רצה להוציא זאת

אמנם לגבי פטור המעשר כתב המבי"ט שלא היה מנהג ברור, וז"ל בתחילת סי' כ"א: "כי המנהג לא היה פשוט בארץ ישראל, זה אומר ככה וזה אומר ככה, ורובם לא היו מוציאים מעשרות, וכמו שבהלכה רופפת נלך אחר המנהג, כן במנהג רופף נלך אחר ההלכה וכו' ואגב ריהטא כתבתי אז שחייבים ג"כ בביעור דהא בהא תליא", והיינו שהמבי"ט טוען דכיון דתליא זה בזה, דלא שייך לפטור ממעשר אלא אם כן יש עליהן קדושת שביעית, א"כ כשהמנהג רופף בענין המעשר נתרופף גם המנהג שלא לשמור בהן קדושת שביעית.

אולם דברי המבי"ט נפלאים מאוד, כי בתוך תשובתו כותב, שגם בשנים פשוטות לא נהגו לעשר פירות עכו"ם שגמרם ישראל, וז"ל: "שכמעט ח"ו נשתכחה תורת א"י מפיהם, שכן מעידים ראשי תושבי הארץ שאפי' מעשרות מהלקוח מן הגוי ונתמרחו על יד ישראל לא היו מפרישין, עד שעמדו ראשיהם ודייניהם זה מ' או נ' שנה והורו להם שיפרישו תרומות ומעשרות", ומה שייך לרופף מנהג הקבוע מימות עולם עפ"י רפיון בדבר שלא היה נוגע כלל עד שש או שבע שמיטות האחרונות, ועדיין לא התחיל להתבסס, [וגם עצם הדבר הוא פלא, למה זה מורה על שכחת תורת א"י, הרי שיטת רש"י ורשב"ם וספר התרומה וסמ"ג ועוד, דבזממה"ז דהוי רק מדרבנן נקטינן דיש קנין לנכרי להפקיע, וגם המבי"ט עצמו פוסק כשיטת בעה"ת, כמבואר בארוכה לעיל אות כ"ב, ועיי"ש דהאחרונים עמלו ליישב למה נוקטים כה"ס"ת רק לגבי לפטור משביעית, אבל במעשר מחייבים כשגמרן ישראל, וא"כ מהי תמיהתו של המבי"ט על מנהג צפת של עד שנת ר"ס שנהגו לגמרי כספה"ת והמרדכי גם לפטור ממעשר, ואיזה שכחת תורת א"י ראה בזה, והוא פלא, וע"ע לעיל אות ל"א דקרוב לומר דעל מנהג זה התכוין הרמ"א בסעיף ב' דנהגו דמעשר הוי דרבנן, לביאור הגר"א סקכ"ח, ויש לזכור שהמבי"ט כותב זאת על תקופה שהיישוב היה קטן, ולא כמשמרת השביעית שמשמש

כי אם בענין הביעור וכו' אבל בשאר דינים של שביעית אשר רבו לא מצאתי שום סמך וכו' ע"כ. ודוקא בענין המעשר היה המנהג רופף בצפת, כמ"ש המבי"ט: "זה אומר בכה וזה אומר בכה", והב"י חזק את ענין המעשר כדלעיל, ומבורר ההיפך הגמור מדברי הספר הנ"ל.

ומה ששואלים למה כשמזכיר הב"י את מה שכתבו לו מירושלים, הוא מזכיר רק שמפרישים מעשר, ולא שמתירים בקדושת שביעית, התשובה ע"ז היא הפשוטה ביותר, כי על היתר קדושת שביעית לא היה שום ספק שנהגו כך, וכבר כתב הב"י כמה שורות לפני זה שכך נהגו מעולם בכל עיר בא"י וזה כולל ירושלים, וכל מה שהביא ממה שכתבו לו מירושלים היה משום שהמבי"ט טען שלגבי המעשר היה המנהג רופף, ורצה להשליך מהמעשר אל קדושת שביעית, ע"ז הביא הב"י שבירושלים גם חיוב המעשר לא היה רופף אלא נהגו לעשר תמיד, אבל על היתר קדושת שביעית לא הוצרך לשאול בירושלים, כי היה הדבר ברור בלי חולק וכלי ספק, וזה פשוט ביותר.

עוד כתב הספר הנ"ל שלא מצינו שנחלק הב"י על המבי"ט בענין קדושת שביעית אלא בענין תרו"מ, ובאמת שקביעה זו היא כהכחשת מציאות השמש באמצע הצהריים, הלא זה כס"מ גלוי ומפורש בספ"ד, ותשובה ארוכה של הב"י, וכמה תשובות של המבי"ט, ותשובה של המהרי"ט, וכל שורה בהם זועקת ההיפך הגמור מהנחה זו, כי כל הויכוח על המעשר הוא רק תוצאה מהויכוח על קדושת שביעית, שטוען הב"י דכיון שפירות נכרים פטורים מקדושת שביעית ואינם הפקר לכן חייבים במעשר מפני שאין להם סיבת הפטור ממעשר, והמבי"ט מחייב בקדושת שביעית ולכן פוטר ממעשר, וזה מלא בתשובותיהם מן אל זן, ויש שרוצים לטעון הבל שבכס"מ לא כתוב במילים מפורשות שאין עליהן קדושת שביעית, וזה דומה לטענה שהב"י לא התיר אלא בשנה החמישית, כי לא מפורש בדבריו שמדובר בשנה שביעית.

לפועל, אך הב"י וחכמי צפת מיחו בידו ומנעוהו מזה, כמו שהזכיר הב"י בתשובתו האחרונה, עד שהגיעה השמיטה של שנת של"ד שהיתה השמיטה האחרונה של הב"י ושל המבי"ט, ואז כתב את התשובה שנדפסה בח"ג סי' מ"ה שנתקבצו כמה אנשים בני תורה שהתנדבו לשמור שביעית [מה שכתב בסתמא "לנהוג דיני שמיטה" ולא הדגיש שמדובר בפירות נכרים, וכ"ה כמה פעמים בלשונו של הב"י, היינו משום שרוב פירותיהם היו של נכרים, ובכך גם מובן דברי מהרשד"ם בסי' קצ"ב שכתב בסתמא "שנידו לשומרי שביעית"], והמבי"ט פירסם הוראות למעשה איך לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים וגם שהן פטורין ממעשר, מאחר שהן הפקר.

[ובספר משמרת השביעית כותב שבשנת של"ד כבר היה המבי"ט גדול הדור והוא לימד את העם דעת כשיטתו, והדברים מוכחשים מדברי המבי"ט והב"י, כי המבי"ט בח"ג סי' מ"ה כותב וז"ל: ועתה בשמטה זאת שנת השל"ד אשר יש "כמה בעלי תורה" יראי ה' ובעלי מעשה אשר נדבה לבם לנהוג דיני שמיטה נדרשתי "מקצתם" להורות להם וכו', ע"כ. ומפורש שרק יחידים נדרשו אל שיטת המבי"ט, וגם זה לא יצא לפועל כי מיד יצאו הב"י וכל חכמי העיר נגדו, ואף הכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי נגד שיטתו, כדלהלן].

ועוד כותב ספר הנ"ל בקונטרסו בהערה, שמה שהעיד הב"י על המנהג הקדום בא"י היה רק לגבי חיוב תרו"מ, ולא לגבי פטור קדושת שביעית ע"כ, והאמת הוא ההיפך הגמור ממש, כי כבר הובאו לעיל בסמוך לשונם המפורש של הב"י והמבי"ט והרדב"ז, שלא היה שום ספק ושום חולק שהמנהג פשוט מאז ומעולם בכל א"י היה שפירות נכרים פטורים מכל קדושת שביעית, והכי מפורש הוא במבי"ט סי' של"ו וז"ל: "ולא נשאר עכשיו שום קושי כי אם מה שאנו מקילין באיסור פירות שביעית בפירות הגוים שהיה מן הדין לנהוג בהם קדושת שביעית וכו' ואין לי פה להשיב על קושי זה

מכל וכל ואינו כן אלא שהם מותרים לאוכלם בקדושת שביעית, ובתחילת תשובתו כתב המבי"ט: "ואיני חושש להשיב על מה שטען עלי אלא על מה שטען על דברי המפרשים ז"ל אשר נראה בפירוש ממה שכתבו שפירות שגדלו בקרקע הגוי בא"י הן באיסור שביעית", וכל הויכוח והדחיות על הראיות, הכל (חוץ מראיה אחת) הם על דין חלות קדושת שביעית, וממנה נמשך דין התרו"מ, וכמו"כ המהרי"ט בתחילת תשובתו כתב שהב"י כתב תשובה לחלוק על אביו "לחייבם במעשרות ולפוטרים מדיני שביעית", וכ"ה בכל המשך דבריו, כגון: "והסתייע ממנה הרב ז"ל לומר שאין דיני שביעית נוהגין בשל עכו"ם", והב"י בתשובתו כתב וז"ל: "מה שטען בקונטרסו לנהוג דיני שביעית בפירות הגוים הגדילים בארץ, ולא נראה לי שיש בראיותיו כדי לבטל מנהג הקדמונים שלא נהגו כן וכו' כ"ש במקום שההלכה מסכמת עם המנהג", וכ"כ תלמידיו ותלמידי תלמידיו מאות בשנים, והמכחיש זאת הוא כאומר שלא נחלקו ב"ש וב"ה בשום דבר מעולם, ומאוד מוזר הדבר איך אפשר לכפור בכל. (ועי' להלן בענין מה שרוצים לטעון שהמדובר הוא רק לגבי דין ביעור).

ומה שהביא הכס"מ בריש פ"ז את דברי מהר"ש סיריליאו בלי תגובה, כבר הובא לעיל מדברי מהר"ם בן חביב דהכס"מ כבר חלק עליו בסוף פ"ד, שסמך על מה שכתב שם, ומדברי הב"ח והש"ך ועתה נחזור למה שקרה בצפת אחר שהמבי"ט פירסם הוראותיו ברבים].

וכאשר התפרסם בשנה ההיא את דבר מכתבו של המבי"ט שהורה לשמור קדושת שביעית בפירות נכרים ולפוטרו ממעשר, מיד התאספו כל חכמי צפת ובראשם הב"י ודנו בכל טענותיו וראיותיו של המבי"ט, והגיעו לכלל הכרעה לדחות את כל דבריו, ואז כתב הב"י את מכתבו האחרון בזה"ל: "אמר יוסף קארו, אחר שכתב החכם הר' משה מטראני אגרת זאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו בשמטה שעברה

ובכס"מ שם מביא טענת הכפו"פ על הרמב"ם, למה פטר פירות נכרים מקדושת שביעית, דכמו שהגוים אינם חייבים במעשר ואפ"ה בפירותיהם נוהג מעשר, ה"נ אינם חייבים בשביעית אבל בפירותיהם נוהג שביעית", ומה שהוא אסור מה"ת מפני שבת הארץ וקדושתה לא הופקע אותו איסור בקנינו וכו'" דהיינו כל קדושת שביעית, וכ"כ שם "דמותרין עד זמן הביעור" והכס"מ משיב לו על הכל דאישתמיט מיניה דברי הרמב"ם דבעודה ביד הגוי יש לו קנין להפקיע מהחייובים, וזה מספיק מפורש דאין עליהן קדושת שביעית, וגם מאריך לבאר דאין כוונת הרמב"ם שמותרים רק מאיסור אכילה מדין ספיחין, והיינו שבאמת מותרין לגמרי. עוד כתב: "ומ"ש וכו' אבל בפירותיהם נוהג שביעית וכו' הדבר ברור שאינם ענין זו לזו דהתם בשדה ישראל וכו' והכא בשדה גוי".

ובתשובתו באבקת רוכל משיב על טענת הרש"ם, וז"ל: "ומה שהביא ראה מדכתב הרמב"ם פ"ד בסוף, גוי שקנה וכו' פירותיה מותרין משום ספיחין וכו' אבל לענין קדושת הפירות בקדושתן הם עומדים דחייבים לשמור בהם כל דיני קדושת שביעית, איכא למימר דרבנותא קמ"ל וכו' ולא למימר דדוקא משום ספיחין מותרין אבל חייבים בביעור, דא"כ לא הוי שתיק מיניה וכו', שמה שכתב דלשון הרמב"ם מותרים משום ספיחים, טעות הוא וכו'" ע"כ. ואל המבי"ט כתב: "דלא נהגא שביעית בשל גוים וכו' דיש לו קנין להפקיע משביעית וכו' ביד נכרי מופקעת היא וכו' יש לתמוה איך שעלה בדעתו לחייב בביעור פירות שדה גוי וכו' והראיות שהביאו לחייב הביעור כולם נדחו ואדרבא יש ראיות לפיטור וכו' שהוא דבר פשוט שהם פטורים וכו'", ומראש ואמצע דבריו מוכרח שמדובר על כל קדושת שביעית, וכן מטעמו, וגם דוחה ראית המבי"ט בענין הפסד דמותר להפסיד פירות שביעית של נכרים.

והמבי"ט משיב ע"ז: "שהבין בפשט לשון הרב [הרמב"ם] שפירותיהם מותרים

לדורות הבאים שהב"י עם כל חכמי צפת דחו לגמרי את שיטת המבי"ט ושאינן לחוש לה כלל.

וראה כעין זה דברים מבהילים של הב"י בשו"ת אבקת רוכל סי' רי"ג, על נושא בהלכות טריפות שמבי"ט חלק עליו, ונענשו מן השמים אלו שמרו את פי הב"י, ומסיים הב"י: "וכתבתי זאת להיות מזכרת לדורות", ועי' מש"כ שם הרדב"ז.

וזה היה עיקר חששו של הב"י, על קביעת ההלכה לדורות, פן יראו רק את דברי המבי"ט ולא ידעו שהב"י עם כל חכמי העיר הכריעו שלא כדבריו, וכפי שאכן קרה שנתאחרה הדפסת ספר "אבקת רוכל", והרבה שנים לא היה ברור שמרן הב"י עמד בתוקף על משמרתו שלא לחוש לדברי המבי"ט, וכעין מה שכתב הב"י בשו"ת שלו על אבהע"ז בקונטרס מים שאין להם סוף שהמבי"ט חלק על פסקו ואף הדפיס קונטרס מתשובותיו בנידון זה שלא כהב"י, והב"י הקפיד ע"ז וכתב אליו בזה"ל: "הנני משיעו שיכתוב תשובותי אלה סמוכות לתשובותי שהשיב על השגותי שהשגתי על פסקו הראשון, ולא יעשה כאשר עשה וכו', שכתב בספר תשובותיו מה שהשיב על דברי, והשמיט הקונטרס שהשבתי על תשובותיו, וכן לא יעשה וכו'", הרי שעיקר חששו של הב"י היה על קביעת ההלכה לדורות.

וכך כותב בנו הג"ר יהודה בשו"ת שם דיני כתובות סי' ג' וז"ל: "ואני הצעיר יהודה בנו של הרב זלה"ה, להיות ששמעתי שהחכם כה"ר יוסף מטראני יצ"ו בנו של הרב המבי"ט ז"ל מקבץ תשובות אביו להעלותם על ספר ולהדפיסם, לכן הוכרחתי לחוש אף אני ולהעלותה, שלא תיקבע הלכה לדורות".

ואכן מאחר שנתאחרה הדפסת האבקת רוכל ולא ידעו בכירור את פסקו של מרן הב"י זה גרם לשינויים בהמנהג, דהנה כותב החרדים אחר שמוכיח שהב"י בשו"ע סתם ולא חילק בין פירות ישראל לפירות עכו"ם לפטור ממעשר הוסיף: "וכן עמא דבר". וזה

ומיחו בידו ובשמטה זו שהיא שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים, נאם הצעיר יוסף קארו".

כתב זה של הב"י הוכן לדפוס ע"י בנו הג"ר יהודה זלה"ה בשנת שנת"ח בתוך שו"ת של הב"י הנקרא "אבקת רוכל" בסי' כ"ה, אך לא הספיק להדפיס אלא חלק שו"ת בית יוסף על חלק אבהע"ז, וחלק זה נשאר בכת"י כמאתיים שנה עד שנדפס. (והמהרי"ט העתיק מתוך הכת"י חלקה הגדול של תשובת הב"י והדפיסה בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' מ"ב, והברכ"י העתיק בספרו את הקטע הנ"ל שכל חכמי צפת ביטלו את דברי המבי"ט).

וכשהכין בנו של הב"י את ספר אבקת רוכל לדפוס, הוסיפו שני תלמידיו הגדולים של הב"י, ה"ה מהר"ם גאלנטי הזקן המוסמך, ורבי שם טוב עטייה, קיום על כתב זה של הב"י בזה"ל: "הכרנו וידענו שנדפס מכתב ידו של מורינו הרב והיא כתיבת ידו ממש, וכל הנזכר אות באות, חתמנו שמותינו משה גאלנטי ואחריו חתם רבי שם טוב עטייה, כשלפני חתימתו הוסיף דברים וראיות לדחות דבריו של המבי"ט.

ועל פשר קיום זה כתב הברכ"י שבהיות והופץ ברבים דיוקו של בעל החרדים מסתימת השו"ע שהב"י הודה להמבי"ט, וכנראה שטענו זאת ברבים לפני הדפסת החרדים, וערערו על ההכרזה שלא היתה בשליחות הב"י, וחששו בנו ותלמידיו של הב"י פן יצאו מערערים על כתבו האחרון של הב"י, שהרי מכתב זה מכחיש את השמועה על חזרת הב"י, לכן ראו לנכון להוסיף קיום על הכתב ולהדפיסו בספר ולהפיצו בישראל, כדי להזים את השמועה שכאילו חזר בו ולחזק את שיטתו, שהרי על תכלית זה כתב הב"י את כתב זה, למזכרת

אחר שהביא את הדיוק מהשו"ע שבעקבותיו נהגו כך הציבור.

אמנם מיד אח"כ נתמנה מהר"ם גאלנטי המוסמך תלמידו של הב"י לכהן כשופט ורבה של צפת, והוכר כגדול הדור וראש הרבנים בארץ ישראל, כדברי מהריט"ץ בשו"ת החדשות סי' ע"ג, בנידון גדול הדור שבירושלים שנידה לאחד ומת הגדול וחיפשו מי שיתיר לו במקומו. וז"ל: "כיון דבירושלים תוב"ב אין מי שישוה לחכם שמת לא באשכנזים ולא בספרדים, שתקנתו היא שבארצינו צפת תכון לעד אמן, בה חכמים גדולים, והזקן ונשוא פנים הוא הראש, כמהר"ם גלנטי נר"ו, בודאי כי שוה לו בחכמה וביראת שמים ובזקנה יתיר לו במקומו וכו' ובקשתי לו היתר על ידי זקן הדור כמוהר"ם גאלנטי נר"ו".

וכבר נתבאר שמהר"ם גאלנטי ידע היטב שרבו הב"י לא חזר בו מעולם מפסקו, ואף כתב קיום על כתב הב"י של שנתו האחרונה, ובשו"ת מהר"ם גאלנטי סי' נ"ז הוציא פסק ברור שלא לשמור קדושת שביעית בפירות נכרים, הרי שהחזיר את המנהג לקדמותו כשיטת הב"י, והבהיר לעולם את הטעות, בהוכיחו שהב"י לא חזר בו, ושבוש"ע פסק לפטור ממעשר רק פירות ישראל אבל פירות נכרים חייבים, ושלחם ע"ז עד סוף ימיו, ונמצא שדברי החרדים שכן עמא דבר היה רק שמיטה אחת בשנת שמ"א, ושוב חזר המנהג לקדמותו, שהרי כתב הברכ"י שהסיבה מה שכתב מהר"ם גאלנטי קיום על הכתב היתה כדי להעמיד את שיטת הב"י, ובשו"ת מהר"ם גאלנטי סי' צ"א כתב על מי שניסה לערער על פסק של הב"י, וז"ל: "איני יכול להאריך לחזור בכבוד מורי הרב זלה"ה וכו' כי אראה לו פנים וילך וישק עפר קברו וכו' ואוציא העורון מבין עיניו", ולכן מובן דמהר"א בן חיים לא ידע ולא שמע ממנהג כזה לשמור שביעית בפירות נכרים, וכתב דהמנהג הפשוט בא"י דאין קדושת שביעית בפירות נכרים.

[ובספר משמרת השביעית כתב שבדברי מהר"א בן חיים כתוב שרק בביעור הקילו

היה בשנת שמ"ח ומעיד על השמיטה הקודמת בשנת שמ"א, אולם חזינן כעבור לא יותר מי"א שמיטות בשנת תכ"ה שהגאון מהר"א בן חיים בתשובה שהביא בשו"ת שדה הארץ יו"ד סי' כ"ט, לא ידע ולא שמע שהיה מנהג כזה, זולת מה ששמע שכמה יחידי סגולה מהזקנים בירושלים ששמרו שביעית בפירות נכרים, (ונזכרו בשלה"ק), ובדור יותר מאוחר כותב מהר"ם מזרחי שמעולם לא נשמע מנהג כזה, ומוכח שהמנהג החדש שמעיד עליה החרדים, לא החזיק מעמד יותר מזמן קצר מאוד ולא התפשט כלל.

ובתשובת מהר"ם מזרחי כותב דהחרדים לא העיד אלא על שינוי המנהג שחזרו לא לעשר את הפירות, ולא ששמרו בהם קדושת שביעית, כי רק על זה היה דיוק מלשון השו"ע, אך לפי מה שנתבאר זה נראה דחוק, כי הן הב"י והן המבי"ט תלו וקישרו את הדברים זה בזה בקשר בל ינותק, דאם לא שומרים בהם קדושת שביעית חייבים לעשרם, ועיקר הנידוי של הב"י היה ע"ז שיעשרו את הפירות, וגם בשו"ע כתב "כולה הפקר" שהפטור הוא מחמת ההפקר.

אכן הפתרון נראה פשוט, דהנה המבי"ט לא הספיק בחייו לשנות שום דבר מהמנהג בקרב הכלל, כמפורש בתשובותיו וכמו שהובאו לעיל, דעד השמיטה של שנת של"ד לא הנהיג שום דבר, ובשל"ד שהיתה השמיטה האחרונה הן שלו והן של הב"י, כתב בעצמו בח"ג סי' מ"ה שנתאספו אליו רק כמה אנשים שהתנדבו לשמור שביעית בפירות נכרים, ומיד נעצר הדבר ע"י הב"י, ובחמש שנות כהונתו של המבי"ט כשופט משנת של"ה עד פטירתו בשנת שמ"א לא חלה שנת שמיטה, אלא שבשנה שאחר פטירת המבי"ט שהיא שנת שמ"א היתה שמיטה, ואז יצאה השמועה עפ"י לשון השו"ע שהב"י חזר בו והודה להמבי"ט, ובעקבות שמועה זו התחיל הציבור להתנהג כהמבי"ט בשמיטה ההיא. ועל זו השמיטה של שנת שמ"א כתב החרדים בשנת שמ"ח שכן עמא דבר שלא לעשר פירות נכרים,

אין כאן שום תרתי לקולא, וברור שפטר פירות נכרים מכל קדושת שביעית.

וכאן המקום להאריך קצת בדבר שכבר נכתב כמה פעמים, כי בספרי דורינו רבים טועים בזה, ומדייקים בלשונות הפוסקים שכתבו לפטור "מביעור" דכוונתם לפטור רק מדין ביעור ולא משאר דיני שביעית, ואישתמיטתא להו סוגיות מפורשות, שקוראים לכל דין קדושת שביעית בלשון ביעור, כגון ב"ר ט"ו ע"א כמה פעמים "פטורין מן המעשר ופטורין מן הביעור", ופשוט בכל הראשונים (חוץ מתירוץ אחד בתוס' לגבי פרט אחד) שמדובר בכל דיני קדושת שביעית, וכן בנדרים ל"ח ע"א אף אני לא אמרתי אלא לביעור, ועי' רמב"ם מאכ"א פט"ו ה"ח דהיינו כל קדושת שביעית, ובתוספתא דמאי פ"א ה"ו "פטור מן המעשר ופטור מן הביעור", ושם בפ"ד ה"י "מצרפין פירות ערב שביעית וכו' לפטור מן הביעור", וכן הוא בתשובת הב"י: "וכיון שהוא דבר פשוט שהם פטורים מן הביעור היאך ימצא ידיו ורגליו הפוטרם מהמעשרות", ומובן לכל בר בי רב דפטור ביעור לחוד אינו מחייב במעשר אלא פטור עצם דין שביעית, וכן מובן לכל בר בי רב דלטעם הב"י דיש לו קנין לא שייך לחלק בין ביעור לשאר דינים, וגם המבי"ט כשדן על כללות קדושת שביעית ברוב פעמים כותב בלשון "ביעור" וכוונתו על כל קדושת שביעית, כגון בסי' כ"א כותב: "היכי שידוע שרוב פירות הנמכרין הן מחו"ל יקחו מהם בשביעית ולא יתחייבו בביעור וכו' וכיון דרובא מחו"ל או מערב שביעית פטורין מן הביעור", עוד כתב שם: "ונראה דאף פירות הבאים מדמשק או משאר מקומות שבסוריא, שהם מותרים בשביעית ואינם חייבים "בביעור" וכו' ועדיף טפי למיטרה ולמיזבן ולאכול פירות ערב שביעית או פירות סוריא וכו' למי שאינו בקי בדיני שביעית, דבקל יכול לטעות, דכמה דינים תלויים בהם, דלא ניתנו אלא לאכילה ואין משנין וכו' יאכלם בקדושת שביעית וכו' וכל דיני שביעית וכו'", הרי דגם כשבא לייצץ לקנות פירות

אבל החמירו בשאר קדושת שביעית, אולם אין דבר כזה בתשובתו, והציטוט שהביא כלל לא נמצא שם, וזה לשונו האמיתי: "עינינו הרואות שפירות שגדלו בקרקע הגוי דינם כספחים ויש בהם קדושת שביעית וכו', כמ"ש מרן ז"ל בכס"מ על דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ד, וכבר נודע מש"כ מרן ז"ל בפ"ז שהביא דברי מהר"י קורקוס ז"ל, ועינינו הרואות כי אפי' תקנה זו להפקיר פירות שביעית לא ראינו מי שחשש לזה וכו'" ע"כ. וביאור דבריו, עינינו הרואות "שדינם כספחין וכו'", כלומר שהדין הוא שהם כספחים ויש להן קדושת שביעית, ולא כתב שנהגו כן אלא שהדין הוא כך, (אך מה שהביא מקור לזה מהכס"מ בפ"ד הוא פלא ביותר, כי הרי הכס"מ מביא כן מקושית הכפ"פ על הרמב"ם, אבל אח"כ מיישב הכס"מ את הקושיא ומסיק דאינם קדושים), ואח"כ ממשיך דכבר נודע דברי מהר"י קורקוס, שהקילו לעשות ביעור ע"י הפקר במקום שיעשו ע"י שריפה, כדי להקל על יושבי הארץ, ולמעשה גם תקנה זו לא ראינו מי שחושש לזה, ע"כ מדבריו, ואין שם רמז למה שדייקו שנהגו בא"י בשאר קדושת שביעית, אלא נהגו להקל בפירות נכרים שאין עליהן שום קדושת שביעית.

ואדרבה מדבריו מוכח להיפך, דאילו היתה כוונתו שנהגו להקל רק בביעור משום שהוא דבר שבממון, אין שום פשר לדבריו "שאפילו תקנה זו" אין עושין, דהלא אדרבה דוקא משום שתיקנו לעשות ביעור ע"י הפקר נהפך הביעור לדבר שבממון ונפטר בפירות נכרים. ולפני זה כשעשו ביעור ע"י שריפה היה הביעור דבר שבאיסור כשאר קדושת שביעית, וגם בדברי מהר"י קורקוס שהביא, מפורש שדין ביעור כדין כל קדושת שביעית גם כשהוא ע"י הפקר, וכבר הובא לעיל שהב"י סובר שאין שום הבדל בין ביעור לכל קדושת שביעית והוכח כן מצד עצמו, ועוד כי מהר"ם מזרחי הביא את תשובת הר"א בן חיים להוכיח שנהגו בתרתי לקולא שלא שמרו קדושת שביעית ולא עישרו את הפירות, ואילו הקילו רק בביעור

דהמנהג היה להקל בכל דיני קדושת שביעית, וכל הדיוקים שיש מדייקים שמדובר רק בדין ביעור, הם דיוקים שאינם נכונים, דלשון ביעור הוא שם כולל לכל פרטי דיני קדושת שביעית, (אא"כ במקום שכותבים להדיא לחלק ביניהם).

גם הרדב"ז על הרמב"ם ספ"ד כותב: "ונוהגים בה כבשאר שנים", הרי שכולם כאחד יעידון יגידון שהמנהג הקדום בא"י היה להתיר בכל דיני קדושת שביעית בפירות הנכרים, ומכאן עוד גילוי שגם הברכ"י מעיד על מנהג היתר בזמנו בכל דיני שביעית, כי הברכ"י כותב את דבריו על דברי הבר"י וכלשונו "אף אנן בעניותין וכו'", והיינו שמעיד שגם היום נוהגים כמו שנהגו בזמן הבר"י, והיינו שהתירו כל דיני קדושת שביעית בפירות נכרים].

ובתקופה ההיא כותב גם מהר"ם בן חביב בשו"ת שלו סי' קכ"ח שבא"י אין נוהגים שביעית בפירות הגויים ואין פוצה פה ומצפצף. ולא הזכיר שם מחלוקת בין הבר"י להמבי"ט, אלא הזכיר רק המחלוקת בין מהר"י קורקוס להכס"מ בזה, ודעתו היתה נוטה שהדבר מוטל בספק ויש להחמיר מספק כשני השיטות לחומרא, דהיינו לשמור שביעית דשמא חייבים בשביעית, ולעשרם דשמא אין עליהם שביעית וחייבים במעשר, כי בזמנו עדיין לא נדפס האבקת רוכל, ולא ראה שהבר"י יצא בתוקף נגד המבי"ט. [ובברכ"י הביא ממה שראה תשובה בכת"י שמתיר בביעור וסחורה, והוא כתבו מתוך הזכרון מה שראה בכת"י, אך אח"כ נדפס שו"ת מהר"ם בן חביב, ושם בסי' קכ"ח כותב שמתיר בשעת הדחק בכל דיני קדושת שביעית, ומשווה את השעת הדחק להא שמקילין לעשות ביעור ע"י הפקר ולא ע"י שריפה כפסק הרמב"ם, שלמעשה ממשיכים לנהוג כן גם כיום, עוד כותב שיר"ש יחמיר בקד"ש ולא יקנה אפי' ישירות מהגוי וגם לא בשליחות בצורת סחורה, ולפני זה כשמדבר לכל אדם, הוא מתיר בשעה"ד בכל דיני קדושת שביעית].

מסוריא כדי שלא יכשל בדיני קדושת שביעית, הרי הוא קורא לפירות סוריא, שאינם חייבין "בביעור", דלשון ביעור הוא שם כללי לכל דיני קדושת שביעית, וכן הוא עשרות פעמים במבי"ט ובכל דברי הפוסקים.

ובמשמרת השביעית טוען שהברכ"י בכל דבריו מיירי רק בביעור ולא בכל קדושת שביעית, ובאמת שזה ההיפך הגמור מדברי הברכ"י, שהרי השיטה הזאת דיש הבדל בין ביעור לכל קדושת שביעית, ושפטור מביעור וחייב בשאר הדינים, זהו "שיטת המבי"ט", והבר"י פליג עליו וסובר דאין שום הבדל ביניהם ופטורים מכל דיני שביעית, והלא כל כולה של המערכה שכתב הברכ"י הוא להוציא משיטת המבי"ט, להוכיח שהבר"י לא חזר בו ועמד בשיטתו עד סוף ימיו "ויש לנו אב זקן ואילן גדול לסמוך עליו", הרי שכל מטרת דבריו הוא לפטור מכל דיני שביעית, ולא רק מביעור כשיטת המבי"ט, וקורא אותו ביעור כלשון הגמ' והפוסקים ואין שום הבדל ביניהם, וכן מעידים עוד פוסקים בדורו שנהגו היתר גם בענין הפסד והוצאה לחו"ל כמובא לקמן.

עוד הרחיק לכת בספר הנ"ל שכל המנהג הקדמון שהיה בא"י להתיר פירות נכרים היה רק לגבי ביעור ולא לכל דיני שביעית, וחזן ממה שזה לשון חז"ל והפוסקים כשם כולל, דבריו גם מוכחים מפי כל הפוסקים הקדמונים בלי יוצא מן הכלל, כי הבר"י מיד בתחילת תשובתו כותב: "לנהוג דיני שביעית בפירות הגוי וכו' מנהג הקדמונים שלא נהגו כן", והמבי"ט כותב: "לא נתפשט בא"י איסור פירות שביעית בקרקע של גוים" ועוד כותב: "להתנהג בדיני שביעית וכו' שלא היו נוהגים עד עתה". גם כותב בסי' של"ו: "ולא נשאר עכשיו שום קושי כי אם מה שאנו מקילין באיסור פירות שביעית בפירות הגוים שהיה מן הדין לנהוג בהם קדושת שביעית וכו' ואין לי פה להשיב על קושי זה כי אם בענין הביעור וכו' אבל בשאר דינים של שביעית אשר רבו לא מצאתי שום סמך להתיר וכו'", ומפורש בדבריו באר היטב

נכרים, כמובא לעיל מדברי הב"י והמבי"ט והרדב"ן], וגם באותו דור רבי רפאל מיוחס הראשל"צ רבה של ירושלים בספרו מזבח אדמה, ובנו שניהן כראשל"צ אחריו, רבי משה מרדכי מיוחס בספרו שער המים סי' ה', דנים על מה שנהגו בזמנם להפסיד ולחתוך עצי פירות כשהן בוסר, מפני שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, ומסיים: "פוק חזי מאי עמא דבר, ועינינו הרואות וזקני הדור הם המדברים שמימי עולם לא ערערו בזה ואם הראשונים כמלאכים התירו, אנן בתראי מה נענה קמיהו", ובסי' שלפני זה כותב דלפיכך חייבין לעשר את הפירות.

[ובמשמרת השביעית כותב שהברכ"י היה מצטער על שאין אפי' חסיד אחד שישמור שביעית בשל נכרים, והאמת היא שע"י הבלטת חצי דבר נתהפך המכוון של דבריו, הברכ"י כותב שמפני שלא ידע את האמת וחשב שח"ו ביטלו את פסק הב"י והודה להם, לכן היה מצטער איך בכל זאת נוהגים כך, אך אחר שזכה לראות תשובתו של הב"י והתברר שמעולם לא חזר בו אלא עמד על משמרתו בתקפו ובגבורתו, נתמלא שמחה על שאכן הולכים בא"י בעקבות מרן הב"י, ומסיים: "כי יש לנו אב זקן ואילן גדול לסמוך עליו". ומכאן גם פירכא מוחלטת לטענתו האחרת של הספר הנ"ל, שעדותו של הברכ"י היתה שהתירו בא"י רק ביעור לבד, וכפי שכתבנו לעיל דזה מופרך, דלדבריו נהגו בא"י בדיוק כשיטת המבי"ט, ומה היה לו להרחידי"א להצטער קודם ומה היה לו לשמוח אח"כ, הלא איפכא הוא.

ועוד כותב הספר שהברכ"י שמח עם הכת"י של הב"י במה שכתב ממה שכתבו לו מירושלים, והאמת היא שזהו פרט קטן וטפל בדברי הב"י, ובברכ"י מאריך מאוד במה שראה עיקר הדברים בכת"י של הב"י, והוא שעמד על משמרתו עד סוף ימיו, ושהתאספו עמו כל חכמי העיר ודחו לגמרי את כל דברי המבי"ט הראשונים והאחרונים, ושגם אחר פטירת הב"י המשיכו גדולי תלמידיו ללחום בעד שיטתו, ואף עמלו להדפיס את מכתבו

ויש בין ספרי הליקוט שמביאים דבריו בספרו תוספת יום הכיפורים דף פ"ג שכותב שנהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם, ורצו להוכיח שהיה מנהג כזה בירושלים בפירות נכרים, אולם המעיין שם יראה שזה טעות, כי עדיין אין זכר בדבריו בענין פירות נכרים, ולא דן שם בנושא זה כלל, אלא בנידון אופן הביעור בשביעית, וע"ז הביא את המנהג שמבערים ע"י הפקר. ורק אח"כ כשמביא את דברי מהר"י קורקוס שביעור הוא ע"י הפקר, הוא מציין שמשמע דבר נוסף במהר"י קורקוס שיש קדושת שביעית בפירות נכרים ושהכ"מ חולק עליו, אבל אינו מביא שום מנהג בזה. (ובמהדורת תשס"ה עשו משגה שהעתיקו והדביקו את הקטע של המנהג מספרו על יומא לתוך ספרו כפות תמרים על סוכה, שמדבר שם בענין פירות נכרים, ובכך שיבשו את דבריו שנראה כאילו כותב את דבר המנהג על פירות נכרים). גם בתשובתו בסי' קכ"ח מפורש דהמנהג לסמוך לעשות ביעור ע"י הפקר לא מיירי בשל גוים, שכותב שיש לסמוך על המקילין בפירות נכרים "כמו שאנו סומכים על סברת המקילים בכיעור ע"י הפקר" הרי ברור שזה ב' דברים נפרדים, והמנהג לבער ע"י הפקר לא מיירי בפירות נכרים.

וכעבור י"א שמיטות נוספות, בתחילת שנות הת"ק, אנו מוצאים עדויות רבות בספרי השו"ת של התקופה, שמעידים על המשכיות מנהג א"י כפסק הב"י והרמ"א, כ"כ רבי מרדכי גאלנטי בספרו גדולת מרדכי סי' ט', בשם רבו שנהגו זקני ישראל קמאי, וקמאי דקמאי, להוציא פירות שביעית של נכרים מצפת לחו"ל, ובברכי יוסף מעיד שאין בדורו אפילו חסיד אחד שינהוג ביעור בשביעית. [ומדבר שם על כל קדושת שביעית לא רק ביעור, שהרי תולה הדבר עם חיוב המעשר. וזה תלוי בעצם דין ההפקר וכמבואר לעיל, ועוד שהוא משהו את המנהג דורו למנהג דור הב"י שמבואר שם שלא נהגו בשום דיני שביעית בפירות

והנה בענין המעשר יש קצת סתירה בדבר, כי בעל שדה הארץ ובעל האדמת קודש כותבים שרק יחידי סגולה נהגו לעשר, ושאר העם נהגו בתרתי לקולא, אולם באותו זמן מעיד אחיו רבי רפאל מיוחס שהיה רבה של ירושלים בספרו מזבח אדמה, שרוב ירושלים מעשרים את הפירות, ורבי יונה נבון בעל נחפה בכסף רבו של החיד"א, כותב בתשובה יו"ד סי' ד' (שיובא להלן) שרק כמה אנשים נהגו תרתי לקולא והוא קונן עליהם, ומשמע שכל הציבור היו מעשרים, ומכל זה נראה שהיה קשה לברר מה נוהג כל אחד בענין המעשר, כי הוא דבר פרטי שעושה כ"א בביתו, ודלא כביעור שהוא בפומבי.

ומה שהביא בשדה הארץ בשם האדמת קודש ליישב את מנהג תרתי לקולא, הוא רק משום דבזמנם עדיין לא נדפס האבכת רוכל ולא הברכ"י, ולא ראו שהב"י מעולם לא חזר בו מפסקו, הן לגבי קדושת שביעית והן לגבי חיוב מעשר התלוי בו, ולכן הביא את דברי החרדים שדייק מהשו"ע שפטר כל הפירות ממעשר, והוא ביאר את הדבר שהב"י חזר בו רק מחיוב המעשר ולא מפטור השביעית, וסבר שזהו באמת הכרעתו של הב"י, וכמ"ש להדיא זו"ל: "והוא כסברת מרן כי קיבלנו הוראותיו והוא מכריע נגד כולם", וברור שרצה בזה לילך אחרי הוראת הב"י אלא שחשב שזהו הוראתו, וא"כ אחר שנתברר להדיא שהב"י לא חזר משום חלק בפסקו, ודאי שאין להביא את הדברים הללו למעשה, כמו שהב"י על אף שיצא להגן על המנהג, אך על המנהג של תרתי דסתרי לא הגן, אלא עמל לתקנו ולהנהיג שיעשרו את הפירות. ומש"כ שם לדייק מלשון וי"א של הרמ"א כבר הובא לעיל מהש"ך שכן דרכו של הרמ"א, ומש"כ שבשו"ע הוסיף תיבת "כלל", הוא פלא גדול, כי ברמב"ם איתא תיבה זו, והשו"ע לא הוסיף כלום. ומה שדייק במשמרת השביעית שהשדה הארץ כתב המנהג של "עתה", דמשמע אבל לא קודם, הנה כמה שורות אח"כ הביא "שלא נשמע

האחרון "למזכרת לדורות", והם ידעו שמעולם לא חזר בו.

וגם מה שמכניס הספר בדברי הברכ"י הבדל בין פטור המעשר לקדושת שביעית הוא היפך דברי הברכ"י, וכבר נתברר שלא שייך כלל לחלק ביניהם, וגם נתברר שהברכ"י דן על כל דיני שביעית לא רק ביעור. כי הברכ"י בד"ה הגם הלום כתב את האמת בבחירות, שכאשר כתבו מירושלים שנהגו מעולם לעשרם, פירושו שפטורם מקדושת שביעית, דתלוי זה בזה, ושכן פסקו הרמ"א והלבוש והדרישה והמריק"ש ורדב"ז, ולא ניתן לעקם ולשבש את הברכ"י כי דבריו ברורים].

וכן מעיד רבי אברהם מיוחס, אחיו של רבי רפאל, בספרו שדה הארץ יו"ד סי' כ"ט שהמנהג הוא כסברת מרן שלא לנהוג דיני שביעית בפירות גוים, ועוד הביא שם תשובה מרבה של ירושלים בזמנו, רבי חיים משה מזרחי בעל אדמת קודש שכותב: "נהגו קדמונינו כסברת מרן דאין בפירות הגוי דין שביעית וכו' בענין קדושת שביעית לא נשמע מעולם שיחמירו בזה". וכ"כ בשו"ת מהר"א אשכנזי סי' מ"ג שכן הוא המנהג.

והנה בעל שדה הארץ כותב בדבריו שכל אחד יעמוד במנהגו עיר עיר ומנהגיה, ומשמע שידע על מקומות שנהגו להחמיר בזה, אך אי אפשר לומר כן, כי הברכ"י שהיה בזמנו כותב שאין אפי' חסיד אחד בכל א"י שיחמיר בזה, וכן אחיו של בעל שדה הארץ במזבח אדמה ובנו בספרו שער המים כולם כותבים שהמנהג הוא שלא להחמיר, "פוק חזי מאי עמא דבר וכו' שמימי עולם לא ערערו בזה", וכן הוא עצמו מביא שם מדברי בן דורו מהר"ם מזרחי "שלא נשמע מעולם שיחמירו בזה", אלא ע"כ שכוונתו שאם יש שנוהגים להחמיר ימשיכו במנהגם, אבל לא שידע שיש מנהג כזה באיזה מקום, וכיון שעדיין לא נדפס בזמנו האבכת רוכל לא ראה שהב"י וכל חכמי צפת הכריעו בתוקף נגד שיטת המבי"ט.

ולמעשה נהג בעל נחפה בכסף כפסק הב"י והרמ"א, וכמו שמעיד תלמידו שם שאין שום חסיד שינהוג ביעור בשביעית, וכ"ש שאר העם, ולא יעלה על הדעת שיעלים לגמרי וימחוק מהמציאות את הנהגת מורו ורבו ר"י נבון, אלא ע"כ שאחר שכתב את התשובה עיין היטב במהרי"ט ונוכח שהב"י לא חזר בו מעולם, ולכן המשיך לנהוג כמנהג א"י וכפסק הב"י.

ובסוף שנות הת"ק מעיד בפאת השולחן שמנהג כל ארץ ישראל הוא כפסק הב"י והרמ"א, שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, וכפי שקיימו וקיבלו היהודים עליהם את הוראותיהם.

[אמנם מצאנו תשובה של רבי אליעזר ברגמן מרבני התקופה, שמוסר שמועה ששמע שיש מקומות שנהגו בשמיטות הקודמות, עכ"פ "קצת קדושת שביעית" בפירות נכרים, ויש להבין משמעות פשרה זו.

ומצינו ברמב"ם הלכות שמיטה פ"ו ה"ה, והוא מהתוספתא פ"ד ה"א וירושלמי פ"ח ה"ג, דפירות שביעית של חו"ל אין מוכרין אותן במדה ובמשקל, דאף שאינן פירות שביעית שהרי מחו"ל הן, גזרו שינהגו בהם כמה דברים כפירות שביעית, דלא ליתי לאיחלופי בפירות א"י, ובמנחת ביכורים כתב כלשון זה "קצת קדושה", ומסיים בירושלמי וברמב"ם דאם היו ניכרים שהן מחו"ל מותרין, ומסתבר שזהו פשר השמועה ששמע, שבמקום ההוא לא היה ניכר שהן פירות נכרים, והגם שלא נהגו בהן קדושת שביעית, אך משום חשש איחלופי נהגו בהן "קצת קדושה" כדין פירות חו"ל, אך באופן שניכרים וידועים שהן מחו"ל או של נכרים ליתא לדין של קצת קדושה]. ובמשמרת השביעית כותב שהפאה"ש מעיד רק שנהגו בא"י לעשר, אבל לא להקל בקדושת שביעית, ובאמת שזה היפוך המכוון ממש, הפאה"ש בא להוכיח שגם מה שדייק החרדים מלשון השו"ע שפטורים ממעשר, אין זה דיוק אלא הב"י עמד על משמרתו עד סוף ימיו, וכ"ש לפטור משביעית שע"ז לא היה דיוק מלכתחילה, וע"ז הוסיף שכן הוא

מעולם שיחמירו בקדושת שביעית" ושכן "נהגו קדמונינו".

גם בשו"ת נחפה בכסף הנ"ל מתריע נגד הנהגים בתרתי לקולא, וז"ל: ואוי לי כי ראיתי כמה אנשים שאינם עושים זה [ביעור] ולא מעשר, והם תרתי דסרתן, וכמ"ש מרן בתשובה וה' יכפר ע"כ.

אמנם מה שמסיים שם שהנכון הוא לעשות ביעור ולא לעשר, אינו משום שדעתו לנטות מפסק הב"י והרמ"א, אלא שעדיין לא נדפס אז שו"ת אבקת רוכל, והביא בשם המהרי"ט שנתוועדו כל חכמי צפת יחד עם הב"י והחליטו שלא לעשר את הפירות וחשב שכן הכריע הב"י, וכבר כתב תלמידו המובהק בברכ"י שנתהפכו לו הדברים, וכמ"ש בעצמו לפני זה שלא הספיק לעיין היטב בדברי המהרי"ט, כי המעיין במהרי"ט יראה שלא נמצא שם דבר כזה שנתוועדו כל חכמי צפת, ובוודאי לא יחד עם הב"י, אלא שהמבי"ט וחכמים שעמו הכריחו את ההלכה נגד הב"י וחכמי העיר, שאין לעשר מספק לחומרא משום הפסד פירות שביעית, ותו לא מידי, ואילו היה בידו ספר אבקת רוכל היה רואה שהדברים הפוכים, שנתוועדו כל חכמי צפת ועיינו בדברי המבי"ט והחליטו שאין בהם ממש, והכריזו בנידוי שחייבים לעשר את הפירות.

ועיי"ש בברכ"י שפירש דברי הזקנים שבמהרי"ט, שהמבי"ט וחכמים שעמו החליטו לבד נגד הב"י, ונגד כל חכמי צפת, כשהיה הב"י מוטל בחליו בדמשק ערש, [ואין הכוונה על עיר דמשק, כמו שנתחבטו בזה בכמה ספרים, ובהגהות לספר ברכי יוסף בהוצאה חדשה, אלא "דמשק ערש", דמשק בשי"ן ימנית, והוא כינוי מליצי של הרחיד"א על "מיטת חולי" עפ"י הפסוק בעמוס ג יב ומצודת ציון]. ועי' לעיל מה שביארנו עפ"י הפאה"ש, והוכחנו שהזקנים העידו על מה שקרה בתקופה קדומה, ורק אז היו חכמים עמו וש"הכריחו" אינו לשון כפייה אלא הכרחת הדין.

הרמב"ם, וז"ל: "יש לסמוך בשעת הדחק, וכמו שאנו סומכין בביעור ע"י הפקר, ואין אנו מאבדין אותו וסומכין אסברת המקילין" והחיי אדם מחמיר בזה, ואעפ"כ אין שומעים בזמנינו לטעון שהדלות אינו רב ועצום ושתהיה דרישה לשנות את המנהג ולהתחיל לעשות ביעור כשיטת הרמב"ם, וכ"ש בפירות נכרים שהמנהג הוא עפ"י כללי הפסק שפוסקין כהב"י והרמ"א. [ועי' בחוט השני פ"ד ה"ג סוף אות ט' בשם החזו"א דגם היום נקרא שעת הדחק, וע"ע בספר נזר החיים עמ' קיט].

ובמאה השנים של שנות הת"ר, מעידים כל הספרים מהימים ההם, שמנהג כל בני ארץ ישראל בלי הבדל מקומות כפסק של הב"י והרמ"א שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, אלא שהיו יחידים שהחמירו על עצמם, עד תחילת שנות הת"ש, שאז נתחלקה הארץ לשבטיה, דהחזו"א פסק כהמבי"ט ורבני ירושלים פוסקים כהב"י והרמ"א.

המנהג בכל א"י, ועוד הרי הפאה"ש היה השופט שבימיהם.

עוד רוצה לטעון שהמנהג בכל השנים כהב"י היה רק משום שעת הדחק, אבל המקורות מכחישים טענה זו, כי נהגו להקל גם בדברים שאין בזה משום שעת דחק, כגון להוציא פירות לחו"ל, וכן שחתכו אילנות בעודן בוסר כדי להרחיב חצירם, וגם רוב שמירת קדושת שביעית כגון שלא להפסידן וכדומה אין בזה משום שעת דחק. ועוד מובא בפוסקים שאפילו ביעור שע"י הפקר לא היו נוהגים בא"י ואין בזה שום שעת הדחק כי חוזרים וזוכים בהם מיד והברכ"י כותב שגם בזה יש קושי גדול, אך הקושי הזה נמצא גם בזמנינו, ואדרבה בזמנינו התגבר הקושי, כי קשה לברר מתי זמן ביעור של כל פרי וירק.

והמעניין שמהר"ם בן חביב שמזכיר שעת הדחק על פירות נכרים, מדמה זאת להא שמקילין בביעור ע"י הפקר נגד הוראת

המשך יבוא א"ה

★ ★ ★

הרב ישעי' נתן מלצר

פרטי דינים במצות 'מתנות לאביונים'

שאלה א: האם כדי לקיים מצות מתנות לאביונים צריך לתת המתנות דוקא ביום הפורים, או שאפשר לתתן כבר קודם לכן.

שאלה ב: האם אפשר לצאת ידי מצות מתנות לאביונים בשלושת ה'מחציות' שנתנים בערב פורים 'זכר למחצית השקל'.

שאלה ג: הנותן מעות לגבאי צדקה שיחלקן עבורו לעניים בפורים - האם עליו לומר לו שהוא ממנהו להיות שלוחו לקיום מצות מתנות לאביונים בעת החלוקה. והאם עליו להקפיד שהממון ימסר לידי העניים בפועל ביום הפורים, או שיכולים הגבאים לזכות זאת להם על ידי אחר 'בו ביום'.

שאלה ד: מי שנעשה שליח עבור בני ביתו לקיום מצות מתנות לאביונים, האם יכול לתת המתנות לגבאי צדקה שיחלקן עבורו, או שזהו בגדר 'מילי לא מימסרן לשליח'.

שאלה ה: האם צריך בן עיר לתת המתנות (בעצמו או באמצעות גבאי צדקה) דוקא לאביון בן עיר וכן בן כרך לאביון בן כרך, או שאפשר גם להפך.

שאלה ו: מי שלא בא לידו עני בפורים - האם עדיף שיזכה שתי מתנות לשני עניים על ידי אחר 'בו ביום', או שיכול לכתחילה להפריש מעות ולעכבן בידו עד לאחר פורים וליתנן אז למי שירצה.

לסעודה אמאי לרבי אליעזר אין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, והרי אם חסרה לו רצועה בפורים הוי זה נמי בכלל צורך היום. אך לפי זה קשה מה דכתב בסוף דבריו: "כולה יתנו לעניים 'דפורים'", דמשמע דכל שיתנו כולה לעניים הזקוקים למעות בפורים שפיר דמי, אף שלא ישתמשו בזה דוקא לסעודה. ובאמת בתוספות שם (ד"ה רבי אליעזר) כתבו דרבי אליעזר מירי לענין העני שנתנו לו המעות שצריך שישתמש בהן דוקא לסעודת פורים, אך מדברי רש"י אין משמע כן וכנ"ל.

והרמב"ן שם (ד"ה הא דתנן) כתב (בפירושו השני ע"ש): "ויש לפרש שכל מה שגבו ביום פורים אף על פי שגבו סתם יהא לסעודת פורים, וכן עיקר". והר"ן שם (דף מח: מדפי הר"ף ובחידושו ד"ה הא) הביא פירוש זה, והוסיף על כך טעם: "דמסתמא כל הנותן על דעת סעודת פורים הוא נותן". ולפי זה אפשר לבאר דמה שכתב רש"י "יתנוה לעניים 'דפורים'" רצונו לומר 'בפורים' (ובכ"י או"ח סימן תרצ"ד ס"ק ב' גרס להדיא בדברי רש"י 'בפורים'), והיינו שיתנוה דוקא בו ביום כדי שלא יאכלוה

תשובה: בפרק השוכר את האומנין (מסכת ב"מ דף עח:) מוקי רבי חייא בר אבא משמיה דרבי יוחנן למתניתין דהתם כרבי מאיר דסבירא ליה "כל המעביר על דעת של בעל הבית נקרא גולן". וקאמר הש"ס: "הי רבי מאיר, אילימא וכו' רבי מאיר דמגבת פורים, דתניא 'מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר ואין מדקדיקין בדבר אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן והמותר יפול לכיס של צדקה, רבי אליעזר אומר מגבת פורים לפורים ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר - דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר, ורבן שמעון בן גמליאל מיקל', דלמא התם נמי דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה אדעתא דמידי אחריןא לא יהיב ליה".

ופירש רש"י: "מגבת פורים לפורים - מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים 'לסעודת פורים'. לפורים - כולה יתנוה 'לעניים דפורים'". ומשמע מדבריו דדוקא במגבת שגובין 'לסעודת' פורים הוי דינא הכי, אבל לא מה שגובין לפורים בסתמא ולא דוקא לסעודה. ולכאורה הטעם שפירש כך הוא משום דאם לא גבו דוקא

גוונא: "יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא וכו'. ותו נראה דלא אשכתן בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלי או דמשתי, וכן דקדק הרמב"ם בלשונו שכתב - וחייב לשלוח שתי מנות 'של בשר או שני מיני תבשיל' וכו', ובמתנות לאביונים כתב 'מעות או מיני מאכלים', אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי". הרי דהתה"ד מדייק מהרמב"ם ואף מהקרא גופא דווקא משלוח מנות הוי לצורך הסעודה ושלכן בענין שיהיו 'מנות' בדוקא - דהיינו מיני אוכלין (ואף לדעת בעל שו"ת הלק"ט ח"ב סימן קס"ג דיוצאין במעות, היינו דוקא אם אפשר לקנות בהם מיד דברי אוכל ומשום "דהנאה המביאה לידי מאכל כמאכל דמי" כדכתב להדיא שם), אבל באביונים דכתיב רק 'מתנות' - יוצאין ידי חובה שפיר אף במידי דלא מהני לסעודה.

והגם דבספר מנות הלוי (למהר"ש אלקבץ) על מגילת אסתר (בפסוק ושאר היהודים וגו') כתב טעם אחר בהא דתקנו משלוח מנות - דהוא "כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחיה הפך מ"ש הצורך מפוזר ומפורד", אך לכאורה פשוט דלדבריו כל שכן דמתנות לאביונים לא נתקן לצורך סעודת פורים דוקא - דהא בהו לא כתיב כלל לשון 'מנות' כי אם 'מתנות', ומהיכי תיתי שיהיה לה איזה קשר לסעודה (ומלבד זאת לכאורה היה נראה דגם מהר"ש אלקבץ לא פליג על התה"ד שדייק מהרמב"ם ומהקרא גופא דתקנת משלוח מנות היינו להביא לריבוי סעודה, ורק דקאמר דאיכא טעם נוסף מדוע תקנו להאי תקנתא - דאי לא נימא הכי קשה אמאי לדידיה אין יוצאים ידי חובה בסדינים ושאר כלים דבודאי אף בהו איכא רמז לאהבה ואחיה. ואף דבשו"ת חתם סופר או"ח סימן קצ"ו כתב דנפק"מ בין טעם התרומת הדשן לטעם המנות הלוי לכמה ענינים ע"ש, אך מפורש בדבריו שם שאמר כן דרך פלפול לחדד התלמידים).

הענינים קודם לכן. וגם לדידיה מה שגובים או מחלקים בו ביום מסתמא הוא על דעת שיהא לסעודת פורים, ומה דפירש דאיירי שגבו להדיא לשם הסעודה - היינו משום דבכי האי גוונא אפילו היתה הגבייה קודם פורים נמי הוי דינא הכי, ועל כן לא רצה לפרש באופן שתבעו בסתמא דבהא לא קאמר רבי מאיר אם לא שאספו ביום הפורים עצמו.

אלא דצריך להבין מדוע אמרינן כך - דממון הנגבה או מתחלק בו ביום הוא מסתמא לסעודת פורים, והא לכאורה היה נראה דמסתברא טפי שהנותן נתכוין רק לצאת ידי חובתו במצות מתנות לאביונים, ולא אכפת ליה כלל מה יעשה העני באותן מעות. ואין לומר דאורחא דמילתא היא שכל אחד מחלק מתנות לאביונים ידידיה בעצמו, ואילו כאן שגבו הגבאים מוכח דהיא צדקה אחרת, דמצינו להדיא במסכת מגילה דהיה דרכם לגבות המתנות, כדאמרינן התם (דף ד:): "הואיל ואמרו שכפרים מקדימין ליום הכניסה גובין בו ביום ומחלקין בו ביום" (וקאי אמתנות לאביונים כדפירש רש"י שם וכדמוכח בסוגיה התם).

ובחידושי הריטב"א (החדשים) שם כתב במפורש דהאי מגבת פורים דסוגיין היינו מה שגובים לחובת היום. דגבי דחיית הגמרא "דלמא התם נמי דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה וכו'", כתב: "פירוש דהתם כיון דמצות היום היא 'קפידא רבה' איכא לנותנים שאינם רוצים לשנותו, וכאילו נתנום בפירוש על מנת שאם ישנו אותם עניים בדברים אחרים שלא יהו נתונים". ולכאורה דברי הריטב"א טעונים ביאור, דהיכן מצינו דמצות היום היא לתת המתנות לאביונים כדי שיאכלון בסעודת פורים דוקא, עד ד"קפידא רבה" איכא לנותנים" שלא ישנו המקבלים לקנות מהן רצועה הנצרכת להם באותו היום.

ואדרבה, יש להוכיח דהמתנות אינן בהכרח לצורך הסעודה. דבתרומת הדשן (סימן קי"א) כתב לענין לצאת ידי חובת משלוח מנות בחלוקים וסדינים וכי האי

ובפרי חדש (ס"ק ב') כתב ליישב דעת הטור - דמכיון דדחינן בגמרא בסוגיין "דלמא התם נמי דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה", אם כן לא הוי טעמיה דרבי מאיר בזה משום דאסור להעביר על דעת בעל הבית גם היכא דלא נפק"מ מידי, אלא דבמגבת פורים באמת איכא טעמא שיקפיד הנותן שישתמשו במעותיו דוקא לשם כך, ויתכן דאף אחרים יודו בכי האי גוונא דאסור לשנות - ועל כן ראה הטור לפסוק כרבי מאיר. אלא דהפרי חדש עצמו לא ניחא ליה כל כך בסברא זו, דמשום הכי מסיק שם דהעיקר כהרי"ף ודעימיה - כי מה דאמרינן בגמרא דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה הוי דחיה בעלמא כדרך הש"ס, והוכיח דכן הויא הכוונה שם שהרי בסוף אסיקנא התם דרבי מאיר אכן סבירא ליה דאסור להעביר על דעת בעל הבית בכל גווני, ולא קיי"ל כוותיה בזה.

ובלחם משנה (פ"ב מהלכות מגילה ה"ט"ז) ביאר דעת הטור בדרך דומה, אלא דהוסיף דהטור באמת גרס כהמרדכי והג"מ דהך מימרא היא משמיה דרבי עקיבא, ושלכן סבר דדחיית הגמרא בודאי קיימא להלכתא ולא הויא דחיה בעלמא, דהא הלכה כרבי עקיבא מחברו. אלא דלכאורה אכתי הוא גופא טעון ביאור - אמאי ראה הטור לגרוס דלא כאביו הרא"ש וכהרי"ף וכדמשמע גם מהרמב"ם, ובפרט דרבינו ירוחם אף דנקט כגירסה הראשונה לא ראה מכך הכרח לפסוק כרבי מאיר, וכדלעיל.

ובמטה יהודה (סימן תרצ"ד ס"ק ה') גם כן נשא ונתן בדברי הטור, ומסיק כסברת הלח"מ. וכתב דיש מי שדחק לתרץ דאף רבן שמעון בן גמליאל לא התיר להוציא כל המעות לדבר אחר, כי אם לקנות במקצתן איזה דבר כגון רצועה לסנדלו - וכדמדויק מלשון הש"ס "ורשב"ג מ'יקל" ולא ורשב"ג מתיר'. ולסברא זו אתי שפיר מה דשינה הטור לשון הברייתא וכתב "ואין העני רשאי להוציא", ולא דאסור לקנות אפילו רצועה

והנה הרי"ף שם (דף מח: מדפיו) פסק: "וליתא לדרבי מאיר וכו' ורבן גמליאל סבירא לן דמקיל", והעתיקו הרא"ש שם (ס"ט). אבל בסמ"ג (הלכות מגילה דף ר"ן ע"ג בד"ו) גרס בברייתא דמגבת פורים: "זו דברי רבי מאיר שאמר משום רבי עקיבא, ועל כן מסיק: "והלכה כרבי עקיבא מחברו". אך גם הוא מוסיף: "אמנם יש ספרים שגורס 'זו דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר', ולפי זה יכול להיות שהלכה כרבי שמעון בן גמליאל שמיקל בשל סופרים". ובמרדכי (פרק המקבל סימן שצ"ח, ופ"ק דמסכת מגילה סימן תשפ"ח) ובהגהות מימוניות (פ"ב מהלכות מגילה ה"ט"ז אות ד') הביאו רק גירסה הראשונה דמייתי בסמ"ג: "רבי מאיר שאמר משום רבי עקיבא", ועל פי זה כתבו דהלכה כרבי עקיבא מחברו וכנ"ל. אבל רבינו ירוחם (תא"ו נ"י ח"א) אף שגרס "רבי עקיבא" כגירסה הראשונה הנ"ל, אך לענין הלכה מסיק (לאחר שהביא שתי הדעות): "וראשון (הוא דעת הרי"ף) נראה עיקר (והיינו דהלכה כרבן שמעון בן גמליאל דמיקל), דבפרק הנזכר הולך רבי מאיר בשטת רבי שמעון בן אלעזר דאמר כל העובר וכו', ולית הלכתא כוותיה", וכתב דכן נראה גם מהרמב"ם שסובר כן.

ובטור (או"ח סימן תרצ"ב ס"ב) פסק: "מעוות שגבו לחלקן לעניים בפורים אין רשאים לשנותן לצדקה אחרת, ואין העני רשאי להוציאן לדבר אחר אלא בסעודת פורים" - והיינו כהמרדכי והג"מ וסברא קמייתא דהסמ"ג שפסקו כרבי מאיר. ובב"י (שם) תמה על הטור מה ראה לפסוק כהאי ברייתא דאין העני רשאי ליקח מהם רצועה לסנדלו, והרי הרי"ף והרא"ש כתבו דלא קיי"ל בהא כרבי מאיר אלא כרבן שמעון בן גמליאל (או רבן גמליאל) וגם מהרמב"ם נראה שדעתו כן, ורבינו ירוחם שנקט כהגירסה השניה אף על פי כן הכריע דהעיקר כדעה קמא משום שכן נראה מסוגית הגמרא ומהרמב"ם.

א: מדפיו) כתב: "הואיל ומסתכלין וכו' כלומר הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלק להם מעות פורים". והקשה בעל המאור - דהא מפורש בגמרא לקמן שם (דף ד:): דבני הכפרים גובין ומחלקין ביום הכניסה מפני שעניהן של עניים נשואות במקרא מגילה, ואם כן מה נשתנה האידנא דאי אפשר לעשות כן. ותירץ בשם רבינו אפרים - דבזמן הזה שישראל מיוסרין בדקדוקי עניות, אי יהבינן להן מתנות ביום הכניסה אזלי ואכלי להו קודם פורים דהוי זמן השמחה גם להם, ותתבטל שמחתם. ואם לא יתנו להם ביום הכניסה אלא ב"ד, כיון דחזו עניים דקראו ולא נתנו מייאשי ואזלי להו לדוכתא אחריתא.

ובמגן אברהם (סימן תרצ"ד ס"ק א') הביא דברי בעה"מ לענין דין מתנות לאביונים דידן, כדלהלן: "וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלו להן קודם פורים". ולכאורה הוא פלא - דאמאי בעינן להאי טעמא דדלמא אכלי להו, הא בעה"מ לא כתב כן אלא לענין בני כפרים שקריאתם הוקדמה ליום הכניסה ומדינא דגמרא אף חיוב מתנות לאביונים דידהו הוי אז, ועל זה קאמר דבזמן הזה שאני. מה שאין כן לדידן שאנו קוראים בזמנה, מהיכא ניסק אדעתין שיהא שייך לקיים מצות הנתינה קודם פורים. והיה אפשר לדחוק ולומר דכוונת המ"א היא דלא יתן להם המתנות קודם פורים אפילו בתורת פקדון גרידא ושהעניים לא יזכו בהן להיות שלהם כי אם ביום החיוב, דחיישינן דלמא ישלחו יד ויאכלון לפני שיגיע הזמן.

אך בפרי מגדים שם (א"א ס"ק א') הביין דברי המ"א כפשוטם - דאי לאו החשש דדלמא יאכלו המתנות קודם זמנן הוה שייך שפיר לתת להם במתנה גמורה קודם פורים, ולכן הקשה מאי שנא מתנות לאביונים ממשלוח מנות דבודאי אין מקיימים כי אם ביום י"ד לעיירות וט"ו לכרכים (אף דצ"ב קצת מדוע בהא הוה פשיטא ליה טפי מהך).

לסנדלו - כי באמת כוונתו לאסור רק באופן כזה שמוציא המעות כולן וכנ"ל. אך במט"י עצמו מסיק דלא כסברא זו, כי אף שהדקדוק הוא נכון מיהו מהגמרא בפרק המקבל (דף קו:): מוכח דרשב"ג מתיר לגמרי "יע"ש".

ולכאורה מה שכתב דמהסוגיה בהמקבל משמע דרבן שמעון בן גמליאל מתיר אף במוציא הכל, כוונתו דבמתניתין דהתם קתני, המקבל שדה מחבירו לזרעה וכו' חטים יזרענה שעורים רשב"ג אוסר וכו', ובגמרא שם מקשה דהא גבי מגבת פורים מקיל רבן שמעון בן גמליאל לקנות רצועה לסנדלו, ומשני דבחטים ושעורים איכא קפידא מיוחדת (ע"ש הטעם). והשתא אי נימא דרבן שמעון בן גמליאל נמי לא התיר לשנות הכל כי אם מקצת, מאי קפריך - והא שאני התם דאיירי דשינה לגמרי לזרוע השדה כולה שעורים במקום חטים.

אך באמת מצינו דבסוגיה שם גופא כתב המאירי ממש כסברא הנ"ל שהביא המט"י. דז"ל: "יראה לי שלא הותר אלא בדבר מועט כגון רצועה לסנדלו וכיוצא בזו בכדי שאין סעודתו נפקעת בכך, הא כל שסעודתו נפקעת בכך אסור". ואם כן הואיל ומצאנו במפורש בדברי אחד מרבותינו הראשונים דסבירא ליה כאותה סברא לדינא (ובפרט שכתב כן בסוגיה הנזכרת גופא ולא חש לדקדוק המט"י), תו אין כל דוחק לומר שגם הטור יסבור כן וכדמדוייק מדבריו כפי שהסכים במט"י עצמו. אלא דצריך להבין כיצד יבאר המאירי ההבדל בין הוצאת כל מגבת פורים לבין שינוי חטים לשעורים דמתניתין, דלכאורה התם נמי שינה לגמרי מדעת בעל הבית.

ונראה לכאורה להקדים: דהנה בריש מסכת מגילה (דף ב.) מייתי ברייתא דקתני "א"ר יהודה וכו' בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה", והיינו דתו לא מקדמינן קריאת בני הכפרים ליום הכניסה. וברש"י פירש דהאי "מסתכלין בה" רצונו לומר דמתבוננים בפורים כדי לחשב על פיו מתי יחול פסח, אך הרי"ף (דף

שיאכלו המתנות קודם פורים "ובטלה לה שמחה", דאי לאו דשמחת פורים היא עיקר בדין מתנות לאביונים, מהיכי תיתי דתתבטל תקנת אנשי כנסת הגדולה משום האי טעמא. ובאמת הדברים כמעט מפורשים בפמ"ג שם (מש"ז ס"ק א') שכתב: "יראה לי דלכתחלה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להנות בפורים" מאכל 'או מעות שיכול להוציא בפורים', ולכאורה פשוט דהמקור לחידוש זה הוא מהסברא הנ"ל - דכל היסוד של תקנת מצות מתנות לאביונים הוי לגרום לשמחתם ביום זה וכנ"ל.

ולפי זה מובן מה שכתב בפמ"ג בישוב טעם המ"א "דסברא הוא ליתן לעני קודם שיכין לפורים ומשום הכי רשאי ליתן 'בתענית אסתר וכל שכן בליל י"ד', דמכיון דמטרת המתנות היא כדי להרבות שמחת פורים, מסתברא דמעולם לא תקנו אנשי כנסת הגדולה לעשות מעשה הנתינה דוקא בו ביום, כי באופן כזה הרי מתמעטת אפשרותו של העני להכין הדברים הנצרכים לו לשמחתו. אלא מסתמא היתה כוונת חז"ל שניתן המתנות אפילו לפני פורים ובלבד שעל ידן תתרבה שמחת היום אצל העניים, ועל כן אי לאו דאיכא למיחש שיאכלום באופן דלא מטא לידייהו הנאה בפורים, הוה שפיר דמי. וממילא בתענית אסתר וכל שכן בליל פורים דמסתברא שכבר לא יעברו האביונים על דעת בעל הבית שרוצה שיקנו דוקא דברים שיביאו להם איזו תועלת בפורים כדי שיקיים מצוותו (דהא אין טעם שלא יעשו העניים כן שהרי הם עצמם גם כן רוצים לשמוח בפורים), מותר לתת המתנות ללא חשש.

ובזה יובן גם מה שכתב עוד בפמ"ג שם (מש"ז ס"ק א'): "וג' מחצית השקל אם מחלקין לאביונים יוצאין ידי מתנות לאביונים" (והביאו בבה"ל בריש הסימן ד"ה ליתן), דלכאורה קשה דמכיון דכבר נתן המעות לצדקה בערב פורים כיצד יצא בהן ידי חובת מצותו בפורים, והא הו"ל כפורע חובו בממון שאינו שלו דלאו שפיר דמי,

ותירץ: "וי"ל דסברא הוא ליתן לעני קודם שיכין לפורים ומשום הכי רשאי ליתן 'בתענית אסתר וכל שכן בליל י"ד', וקודם לא דלמא אכלי כו', וצ"ע". ומה דנשאר ב"צ"ע" יתכן דהוא משום דהוה קשה ליה - דהא אפילו אי נימא דמצות מתנות לאביונים היא לא מעשה הנתינה אלא החובה לוודא שיתרבה ממונו של העני, אך הרי לכאורה מצוה זו צריכה להתקיים בפורים דוקא, ואם נתן המתנות קודם לכן ואפילו בליל י"ד, כבר נתרבה ממון המקבל לפני זמן החיוב, ואיך יתכן שיהא בכך קיום חובת היום.

אבל באמת כן מפורש בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שלו למסכת מגילה (פ"א מ"ג), והביאו בתוספות יום טוב שם. דאהא דתנן התם "אף על פי שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ובתעניות ומתנות לאביונים" - פירש הרמב"ם: "רוצה לומר שאם נתן באותם הימים כלומר י"א י"ב י"ג מתנות לאביונים יצא ידי חובתו". ורק לענין 'חלוקת' המתנות כתב (בפ"ב מהלכות מגילה ה"ז): "וחייב 'לחלק' לעניים ביום הפורים", דמשמע דה'חלוקה' אכן חייבת להיות בו ביום. אלא דמכך משמע דלא כפי שנוטה לומר בפמ"ג דרשאים אף 'ליתן' המתנות בתענית אסתר וכל שכן בליל פורים דתו לא חיישינן דלמא אכלי להו וכדלעיל, דהא הרמב"ם כתב דחייבים לחלק "ביום הפורים" וכנ"ל.

ובסברת הדבר אפשר לומר: דאף דמבואר בתה"ד דמצות מתנות לאביונים לא נתקנה בשביל שיהיה לעניים כדי סעודת פורים - כדחזינן דיוצאים ידי חובה גם במידי דלא הוי מאכל או משקה ודלא כבמשלוח מנות, אך מכל מקום מטרת המצוה אינה סתם להרבות ממונם של אביונים, אלא דוקא להרחיב יכולתם להוציא הוצאות יתרות ביום הפורים עצמו כי היכי דלתרבי שמחתם בהאי יומא. וזה מדויק ממה שכתב בעה"מ בשם רבינו אפרים דבזמן הזה נתבטלה תקנת יום הכניסה לבני הכפרים הואיל ויש חשש

צרכיו ההכרחיים וסברא זו שייכת רק במגבת פורים שהוא מתנות לאביונים לפי מה שכתב הריטב"א והיינו מהטעם הנזכר לעיל, מה שאין כן בשאר דברים כגון המקבל שדה לזרעה חטים ורוצה לזרוע שעורים - דכולא הך טעמא לא שייכא כלל.

והיינו דקאמר הטור "ואין העני רשאי להוציאן לדבר אחר", דרצונו לומר דוקא להוציאן לגמרי לצרכים כאלה שאין בהם משום ריבוי שמחה, וכגון רצועה לסנדלו שהיא דבר הכרחי שהיה מוכרח לקנותה בלאו הכי. אבל אם משאיר כדי סעודת פורים מותר להוציא מקצת עבור רצועה לסנדלו וכדומה, כיון דהאי גופא יהיב בידיה האפשרות להרבות בסעודה בלא חשש מהיכן יקח לקנות רצועתו. וכן אם מוציא אפילו הכל עבור דברים הגורמים לריבוי שמחה בו ביום נמי שפיר דמי, דלא בעינן שישתמשו במעות דוקא לסעודה כמבואר בתה"ד וכדלעיל.

והנה במרדכי פ"ק דמסכת מגילה (סימן תשע"ז) כתב: "ומה שנתנין ג' מחציות 'לפורים', משום דכתיב בפרשת כי תשא ג"פ מחצית השקל. ובמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו, וליתנן במקום שירצה". ומסתימת הדברים דקאמר "שנתנין ג' מחציות 'לפורים' וכו' יכול לעכב 'מעות פורים' וכו' - משמע דמירי אמעות שנתנים ביום הפורים גופא לקיום מצות מתנות לאביונים, ורצונו לומר דבזמנו נהגו לתת לשם כך ג' מחציות (אלא דמזה נשתרוב מנהגנו לתת ג' מחציות בערב פורים 'זכר למחצית השקל'). ועל זה קאי סוף דבריו ד"במקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו וליתנן במקום שירצה", דהיינו דאין צורך לתת בפורים לגבאי צדקה הואיל וליכא בכך כל תועלת - דהא אינהו נמי לא יוכלו להעבירן לעניים בו ביום.

וכן בשלחן ערוך (או"ח סימן תרצ"ד ס"א עד ד') כתב: "חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים וכו' אין משנים

כדכתב במ"א (ס"ק א') בשם מהרי"ל - דצריך ליתן על כל פנים שתי מתנות מדידה ולא משל מעשר. ולהנ"ל מוכן הדבר: דעצם הנתינה בערב פורים היא גופא קיום המצוה, דכל שעל ידי נתינתו תתרבה שמחת העניים בפורים, חשיב שפיר נתינה מעליא שיוצאים בה אף שאינו נותן בו ביום. אלא דלפי זה בשעת נתינת המחציות בערב פורים צריכים לכוון בהדיא שרוצים לצאת בזה ידי חובת מצות מתנות לאביונים, דהא קיי"ל דמצוות צריכות כוונה (עיין בש"ע או"ח סימן ס' ס"ד ובמ"ב שם).

ועל פי זה יבואר הא דכתב הריטב"א דהסבר דחיית הגמ' דההיא דמגבת שאני דאדעתא דפורים יהבי ליה - "פירוש דהתם כיון דמצות היום היא קפידא רבה איכא לנותנים שאינם רוצים לשנותו וכו', דמשמע דמפרש דהאי מגבת היא מה שגבו לצורך קיום מצות מתנות לאביונים, ועל זה הקשנו דאם כן אדרבה מסתמא היתה דעת הנותן רק לצאת ידי חובתו ותו לא. ולהנ"ל אפשר לומר - דהקפידא היא שישתמש בהם דוקא להרבות הנאתו ושמתחו באותו היום (ולאו דוקא לצורך סעודה) ולא לצורך הוצאות הכרחיות קניית רצועה לסנדלו וכדומה, דבלאו הכי נמי מסתמא היה מוצא הדרך לעשות קניה זו אם לא היום אז מחר. ואילו מצות מתנות לאביונים היא להרבות כח הרכישה של העני בפורים שיהיה לו ליותר ממה דהוי הכרחי עבורו, ועל כן קפדי הנותנים "קפידא רבה" שלא ישתמש בממונם להוצאות שוטפות.

ולפי זה אפשר ליישב מה שחידש המאירי - דרבן שמעון בן גמליאל נמי לא הקיל אלא בדבר מועט כגון לקנות רצועה לסנדלו וכיוצא בו, אבל לא כשסעודתו נפקעת בכך. דהיינו דסבירא ליה לרבן שמעון בן גמליאל דאם ישאר לו לאחר קניית הרצועה גם כדי סעודת פורים, ממילא גם אותו ממון שמוציא עבור מה שמוכרח לו הוי בכלל גרם ריבוי השמחה, שהרי לא היה מרשה לעצמו להרבות באכילה אם לא שכבר סיפק

עיקר אלא ההגעה ליד המקבל כדי שיוכל להשתמש במתנותיו לריבוי השמחה. ומכיון שכן, תו ליכא שום ענין למסור לגבאי או לזכות כנ"ל, ועל כן מותר לעכב מתנותיו אצלו כדי שיוכל לחלקם אחר כך כפי ראות עיניו (ובשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד ח"א או"ח סימן ר"ז כתב דאם מזכה לעניים על ידי אחר הוי כאילו הגיע מיד לידי המקבל ושפיר יצא ידי חובת המצוה, אך לכאורה מסתימת המרדכי והש"ע שלא הזכירו רמז לדבר כזה נראה לא כך וכנ"ל).

והנה לפי כל זה - אם מפריש ונותן המתנות קודם פורים באופן שבדואי לא יוציאון לפני הזמן, וכגון שנותנן ביד שליח ומצוהו שיחלקן רק 'בו ביום', שפיר יצא ידי חובה. ואכן כך כתבו להדיא הרבה מגדולי הפוסקים (יד אהרן בהגב"י לסימן זה - והביאוהו הבאה"ט בסימן תרצ"ה ס"ק ז' ורבים מהאחרונים הבאים אחריהם, ואשל אברהם מבוטשטש כאן ד"ה יש ששולחים וכו', ושו"ת יהודה יעלה או"ח סימן ר"ז, ועוד). ובשו"ת דברי יציב (או"ח סימן רצח) הוסיף שהוא הדין אפילו אם נותן המתנות לעניים עצמם קודם פורים ורק שמתנה עמם להדיא שיוציאום דוקא בפורים, די ש לומר דלכו"ע יוצא ידי חובתו (וכן נוטה לומר בשו"ת קנין תורה ח"ד סימן פ"ו, אך לבסוף מסיק דיל"ע). ולא מצאתי מי שחולק על כך, דאף שבברכי יוסף (בסוף הסימן) דייק מהמרדכי והש"ע דליכא חיוב לשלוח קודם פורים כדי שיגיע אליהם בפורים - אך מעולם לא קאמר דאם בכל זאת יעשו כן לפנים משורת הדין שלא יצאו בזה ידי חובה (ובערה"ש סימן תרצ"ה ס"א אכן פליג לענין משלוח מנות, אך לפי המבואר לעיל אין כל דמיון בין זה לבין מתנות לאביונים).

ויש להעיר דכל זה אינו נוגע לבן עיר ששולח מתנות לעני בן כרך ב"ד ולא יגיעו לידי המקבל עד ט"ו, דכי האי גוונא לא דמי כלל להאופן הנ"ל ששלח קודם פורים כדי שיגיעו בפורים - דהרי כאן נמצא שבזמן החיוב של הנותן לא נתקבל כלום אצלו

מעות פורים וכו' אין מדקדקים במעות פורים וכו' במקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו ונותנם במקום שירצה". ומשמע דכל הני דינים שכתב לענין 'מעות פורים' קאי אמתנות לאביונים שפירש בריש דבריו, שהרי לא הזכיר לאחר מכן שיש איזו שהיא מגבית או נתינה אחרת שהיא שייך לומר שעל זה קמייירי. ואם כן מבואר מדברי המרדכי והמחבר דכל שאין עניים באותו מקום, יכול להשאיר מתנות לאביונים ידיה אצלו, ואין צריך ליתנן לגבאים שיזכו בו ביום עבור עניים - שהרי הם ז"ל לא התנו שגם לא יהיה בהאי אתרא שום גבאי צדקה.

אלא דלכאורה קשה מדוע באמת אין חייבים לעשות כן, והרי באופן שכתב המרדכי נמצא שלא נתן כלום לאביונים בפורים, מה שאין כן אילו היה רק מוסר לגבאים דמפורש בגמרא ריש פרק ד' וה' (ב"ק דף לו: בסוגיה דאנן יד עניים אנן) ואיפסיק הכי בש"ע (יו"ד סימן רנ"ח ס"ט) דכל ממון שבא לידי גבאי כבר זכו ביה עניים (ועיין בדברי בעה"מ בב"ק שם ד"ה אנן וכו' שהביא תשובת רה"ג דלכאורה נראה ממנה דנעשה כממונם ממש, אך גם לפי מה שביאר בחידושי הגר"ח פכ"ב מהלכות מכירה הי"ז בדעת הרי"ף והתוספות דבאמת לא הוי ממון דידהו ורק דחל עליה שם צדקה, לכאורה אכתי עדיף לעשות כנ"ל דאז על כל פנים נמצא שאכן נתן לצדקה בפורים, מאשר להשאיר אצלו בלא שום נתינה כלל). וביותר קשה דהא מה בכך שאין עניים באותו מקום, והרי אם מכיר שני עניים אפילו בסוף העולם יזכה להם על ידי אחר ונמצא שנתן להם בו ביום, והו"ל להמרדכי והמחבר להתנות דהדין שכתבו הוא דוקא בשאינו מכיר שום עניים באף מקום בעולם.

ולדברינו הנ"ל אפשר לומר - דמכיון דכל ענין מתנות לאביונים הוא שיהנו ממנו ביום הפורים, הרי שמסירה לגבאים או זיכוי על ידי אחר לאו כלום הוא כל שלא יגיע בו ביום לידי העניים ממש, דאין מעשה הנתנה

והרי אדרבה טפי הוה להו לצפות למתנות ביום שבו מקיימים השמחה שעבורה נתקנה מצוה זו. ולכאורה מוכח מזה - דאף דתקנת המצוה היתה בשביל השמחה, מיהו לא סגי בכך שיתקיים הטעמא דקרא לחודא, אלא בעינן שיגמר מעשה הנתנה ביום פורים גופא שאז הוא זמן החיוב. ועיניהם של עניים נשואות דוקא למקרא מגילה - משום שסוברים שעיקר פורים הוא ביום הקריאה, ועל כן פשיטא להו שצריך לגמור קיום המצוה אז.

ולכאורה פשוט דהוא הדין איפכא - דבן כרך ששולח מתנות לעני בן עיר בי"ד נמי לא יצא, שהרי אם יאכלן בי"ד נמצא שבזמן החיוב של הנותן לא היתה שום מתנה וכנ"ל, ואם יודע שלא יאכלן רק בט"ו נמצא שלא השתמש בהן לצורך פורים (ובעיקר הד"ט שם כתב לענין משלוח מנות ד"בן כרך ששלח לבן עיר בט"ו לא יצא דאף על פי שאכלו בו ביום הא אינו יומו ועבר יומו בטלה שמחתו", אך לא מצאתי מי שמדבר להדיא אאופן הנ"ל ששלח בי"ד, אבל לכאורה גם זה פשוט וכנ"ל).

והנה מפורש בדברי הרמ"א (או"ח סימן תרצ"ה ס"ד) דאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות. וכתב על כך במ"א (ס"ק י"ד, והביאו במ"ב ס"ק כ"ה): "לא ראיתי נוהרין בזה. ואפשר דדוקא באלמנה, אבל אשה שיש לה בעל - בעלה משלח בשבילה לכמה בני אדם, ומכל מקום יש להחמיר" (ומיהו יעויין בערה"ש סימן תרצ"ד ס"ב שהקל לכתחילה לסמוך על מתנות הבעל עצמו משום דאשתו כגופו). ולכאורה פשוט דמה שכתב דיש להחמיר - היינו שלא לסמוך על מה ששולח הבעל בשבילה בלא שום מינוי כי אם בסתמא מדין זכין לאדם שלא בפניו, אבל אם אמרה לו במפורש שיהא שלוחה לתת עבורה מתנות לאביונים, אין כל צורך מדינא להחמיר דלא שנא זה מכל דיני התורה דקיי"ל בהו שלוחו של אדם כמותו (רק דיתכן שיש הידור שהיא תיתן בעצמה משום דמצוה בו יותר

האביון, ואיך יתכן שיהא בכך קיום מצותו באותו יום (ולא הבנתי דברי הגר"מ הלברשטם זצ"ל בספרו שו"ת דברי משה סימן לח שדימה שני האופנים אהדדי, דלכאורה לא קרב זה אל זה כלל). וראיתי מי שכתב בשם עיקרי הד"ט (סימן ל"ו אות כ"ד) דבאופן הנ"ל אף שכבר עבר הפורים לבן העיר, יצא ידי חובתו משום דאחר המקבל אזלינן. ואינו נכון כלל, כי מלבד מה דבעיקר הד"ט שם לא מיירי אמתנות לאביונים אלא אמשלוח מנות, אך עוד זאת - דמפורש בדבריו דמה שמקיל הוא ב"בן עיר ששלח מנות לבן כרך ויהגיע לידו ביום י"ד", אלא ד"יודע שלא יאכלם רק בט"ו" (ואולי סברתו היא דעל ידי שיוודע העני בפורים ידידה שיש לו 'פת בסלו' למחר, לא יצמצם בהוצאותיו היום). אבל באופן שלא יגיע לידו עד יום ט"ו אין שום רמז בדבריו להקל, ואדרבה משמע להדיא דלאו שפיר דמי.

וכן כתב בשו"ת קנה בשם (להגר"מ ברנדסדורפר זצ"ל ח"ב סימן ל"ב) - דאין לתת המתנות באופן דמטו לידי העני לאחר יום מקרא מגילה של הנותן אף שיהיה פורים למקבל, ומביא ראיה מהש"ס במסכת מגילה (דף ד: דקאמר דבני כפרים המקדימים ליום הכניסה גובין בו ביום ומחלקין בו ביום מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, אבל שמחה אינה נוהגת אלא בזמנה - דמבואר מכך דמתנות לאביונים בקריאת המגילה הוא דתלוי, ואינו תלוי בעצם יום הפורים. ובשו"ת דברי משה (שם) תמה על דבריו - דמאי ראיה איכא מהתם לנדון דידן, והא מה בכך דתליא בקריאת המגילה, הרי היא גופא השאלה אי אזלינן בתר יום קריאה דנותן או דמקבל.

ומיהו לכאורה אכן איכא ראיה גדולה מהסוגיה התם (ואולי לזאת נתכוון הגר"מ ברנדסדורפר) - דהא לכאורה קשה דלפי מה שנראה מדברי בעה"מ דדין מתנות לאביונים תליא בשמחת פורים, אם כן מדוע באמת עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה,

דאפילו בכי האי גוונא אין שליח עושה שליח בקידושין (ע"ש שהביא דעה זו כ"א בתרא) מטעמא דאכתי חשיב מילי כיון דלא נגמר הדבר, דהא אינו יכול לקדשה בעל כרחה ושמא לא תרצה לקבל. וסברא זו גופא שייכא נמי בצדקה, דהא מטעם זה כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן י"ח) דאין מברכין על נתינתה, דמצוה זו אינה תלויה ביד העושה שאפשר שלא יתרצה חברו לקבל. וכן כתב להדיא בקצות החשן (סימן רמ"ה ס"ק ב') לענין מתנות - דאין שליח עושה שליח לנתינתן אף על גב דמסר לו המתנה גופא, דהו"ל מילי כמו בקידושין כיון דבכח המקבל לסרב לקבלה (ומכל מקום באופן כזה שבני הבית מוסרים הממון לאב או שמזכה להם על ידי אחר, בודאי עדיף טפי מאשר כשנותן עבורם בסתמא מדין זכין, ובפרט דיש צד קולא אם יאמרו להדיא שהם

מקפידים שימסרו דוקא מעות אלו עצמן לעניים, דבכי האי גוונא על כל פנים איכא מ"ד דשליח עושה שליח בקידושין כמבואר בדברי הרמ"א ונו"כ שם.

ומיהו לפי המבואר לעיל דמדברי רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים נראה דמעולם לא נתקנה מצות נתינת מתנות לאביונים שתהיה דוקא בפורים, ואדרבה איכא מעליותא לתת דוקא קודם לכן כדי שיהנו מהן העניים בפורים - אם אך יכול לוודא שלא יאכלון בטרם בא הזמן וכדכתב להדיא בפמ"ג, ורק החלוקה (או גמר הקנין דחשיב נמי כחלוקה) צריכה להיות בפורים - וכלשון הרמב"ם "וחייב 'לחלק' לעניים ביום הפורים", אם כן מעתה תו ליכא כל קושי לכל בני המשפחה לקיים מצוה זו על הצד היותר טוב. דהא בשעה שנותנים המעות לאביהם אפילו קודם פורים כדי שיביאם לגבאי, יכולים בשופי לכוון לקיים כבר אז מצות הפרשת מתנות לאביונים, ומכיון שיגיעו לידי העניים בזמן הנכון די בכך כדי לקיים המצוה, כיון שנעשה הדבר מכח נתינתם הראשונה.

מבשלוחו, אך דוקא לאשה עניה - מה שאין כן לאיש אביון דלכאורה פשוט דעדיף שהבעל יתן משום צניעות). וכן כתב להדיא בערה"ש (שם) לענין איש, ד"פשוט הוא דא"צ ליתן בעצמו ויכול ליתן גם על ידי שליח".

ובערה"ש שם (אף שהקל לענין אשה כנ"ל) כתב כמילתא דפשיטא ד"בנו ובתו הסמוכים על שלחנו חייבים ליתן בפני עצמם", וכן נראה מהפמ"ג (א"א ס"ק י"ד) שכתב: "ויראה קטנים מחנכין בכל חינוך אף בדרבנן". ואף דבאשל אברהם מבוטשטש (סימן תרצ"ה ס"ג ד"ה בהשיעור) מצדד לומר דקטנים גם כשהגיעו לחינוך וכן גדולים הסמוכים על שלחן אחרים פטורים (ומסיק דצל"ע בזה, ועוד כתב דבמשלוח מנות הם חייבים יעוין שם), מיהו מפורש בדבריו דהיינו טעמא "דלא גריעי מגדולי עניים", ואם כן לדעת כמה אחרונים דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה צריך לתת ממה שנתנו לו (כדהביא במ"ב סימן תרצ"ד ס"ק א' ולא הכריע בדבר), תו אזלא לה הך התירא.

והנה כיום נתפשט הנוהג אצל רבים שנותנים מעות לגבאי צדקה אפילו כמה ימים לפני פורים, ואומרים להם שהם ממנים אותם להיות שלוחם לחלקן לאביונים 'בו ביום' פורים עצמו. ויש שמוסיפים ואומרים לגבאי שיהא גם שליח עבור כל בני ביתם כנ"ל, אף שהללו לא נתנו בידו מאומה ולכל היותר אמרו לו על פה שיהיה שלוחם לתת עבורם מתנות לאביונים. ולכאורה באופן כזה לא נעשה הגבאי שליח עבור בני הבית כלל, דהא מכיון דלא מסרו שום דבר וליכא כי אם אמירה בעלמא - הו"ל מילי דלא ממסרן לשליח לעשות שליח אחר, וכדנפסק בש"ע (אה"ע סימן ל"ה ס"ו וסימן ל"ו ס"ה).

ואפילו אם נתנו לאביהם מעות (או שזיכה להם על ידי אחר) והוא נתנם לגבאי, נמי לא מהני - לפי מה דנראה מדברי הרמ"א שם שסובר דהעיקר להלכה

לאביונים. ומיהו על כגון דא כבר כתב במ"א דיש להחמיר, והיינו שלא לסמוך על דין זכין לאדם שלא בפניו (שהרי בעצם נמצא שהם לא עשו בפועל כלום והוא עשה הכל עבורם, ושמא יש כאן חסרון במעשה המצוה), ועל כן טוב להשתדל לזכור מבעוד מועד ליטול מעות מאת בני ביתו באופן המבואר לעיל, כדי שיהיו מזומנות בידו לקיים בהן המצוה בהידור.

ואם נזדמן לפני האב גבאי צדקה הגון קודם שהספיק לגבות כנ"ל מבני משפחתו, יתן לאחר מעות שיעשה בהן קנין ויזכה עבורם (ויכול לעשות כן אף על ידי הגבאי עצמו, ובלבד שיבהיר לו היטב שעדיין אין לו לכוון לזכות בשביל קופת הצדקה, אלא עבור משפחתו), ואז יטלן בחזרה ויתנן לגבאי בכוונה מפורשת להוציא עכשיו ידי חובה את כל בני ביתו במצות מתנות

מסקנות:

א. אפשר לכתחילה לצאת ידי מצות מתנות לאביונים החל מיום י"א באדר, על ידי שיפרישו אז המתנות לשם המצוה, וישמרו או יתנו אותן לאחר (כגון גבאי צדקה) שיהיו מופקדים אצלו עד יום הפורים (ולא רק עד ליל) ואז יחלקון לעניים. ואם ברור שהעני לא ישתמש במתנות עד יום הפורים למרות שיקבלן קודם לכן - וכגון שמתנים אתו במפורש על כך (ומאמינים שיקיים תנאו), אפשר גם לתת לו החל מיום י"א באדר כנ"ל.

ב. אפשר לצאת ידי מצות מתנות לאביונים בשלושת ה'מחציות' שנותנים בערב פורים זכר למחצית השקל, אם מפרישים ושומרים אותן עד פורים כנ"ל, או באחד האופנים האחרים הנ"ל שלפיהם ברור שהעניים לא יאכלון לפני פורים. אך בשעת ההפרשה צריכים לכוון במפורש שרוצים לצאת בזה ידי חובת מצות מתנות לאביונים, מלבד מה שהוא זכר למחצית השקל.

ג. הנותן מעות לגבאי צדקה שיחלקן עבורו לעניים בפורים - אינו צריך לומר לו שהוא ממנהו להיות שלוחו לקיום מצות מתנות לאביונים בעת החלוקה. אך עליו להקפיד שהממון ימסר לידי העניים בפועל ביום הפורים, ולא די במה שהגבאים יזכו זאת להם על ידי אחר 'בו ביום'.

ד. מי שנעשה שליח עבור בני ביתו לקיום מצות מתנות לאביונים, אינו יכול למנות אחר (כגון גבאי צדקה) שיהיה הוא השליח לכך. אבל יכולים בני הבית לכוון בשעת נתינת המתנות לאבי המשפחה שעושים כן אז לשם מצות מתנות לאביונים, גם אם הוא כמה ימים לפני פורים - החל מ"א באדר כדלעיל. ויכול האב לבקש מגבאי צדקה או אחר לחלק המתנות עבור כל משפחתו לעניים ביום הפורים, כיון שלכך אין צורך בדין שליחות.

ה. בן עיר יכול לצאת ידי מצות מתנות לאביונים על ידי נתינתן (בעצמו או באמצעות גבאי צדקה) לעני בן כרך ביום י"ד, אם יודע שלא יאכלם עד ט"ו. אבל אם המתנות יגיעו לידי העני רק בט"ו אין בן העיר יוצא, וכן בן כרך שנותן מתנות לבן עיר בין בי"ד ובין בט"ו - אינו יוצא.

ו. מי שלא בא לידו עני בפורים - משמע מהשלחן ערוך שאין שום ענין שיזכה שתי מתנות לשני עניים על ידי אחר, אלא יכול לכתחילה להפריש מעות ולעכבן בידו עד לאחר פורים וליתן אז לכל מי שירצה.



הרב משה אורי מרק

בענין מחילה במשלוח מנות וגדרו

שאלה: מעשה בראובן שהודיע לחבירו שמעון טלפונית ביום הפורים, שהוא הכין עבורו משלוח מנות, ורוצה לשולחם אליו כדי לקיים מצוות משלוח מנות לרעהו, ושמעון השיבו, אני מודה לך מאוד אינך צריך לטרוח לשולחם אלי, אני מוותר על המשלוח מנות והריני כאילו התקבלתי אותם.

ונשאלת השאלה, האם ראובן יוצא מצוות משלוח מנות בהודעתו לחבירו שהכין לו משלוח מנות ושהוא רוצה לשולחם, כיון ששמעון אמר לו שמוותר לו על שילוח המנות והריני כאילו התקבלתי, שעל ידי שאמר התקבלתי נחשב כאילו קבל המשלוח מנות בפועל אלא ששוב מחל לו, או שאינו יוצא כיון שהמשלח לא שלח את המנות בפועל, אלא רק הודיע רצונו שמעוניין לשלוח ובפועל לא שלח.

וכן יש לשאול, מהו הדין אילו היה עונה לו שמוותר על המשלוח מנות ולא היה מוסיף לומר הריני כאילו התקבלתי, האם נאמר לבד שאמר לו שמוותר לו יוצא ידי מצוות משלוח מנות, שויתור חשיב ג"כ כאילו קיבלו, או שויתור אינו כלום ולא יצא.

ומוכח שמחול, הכוונה שהיו כקיבל וקיים המצוה, עיי"ש, ונראה ברור שגם כאן דברי הרמ"א סמוכים המה עמש"כ שמנתו מחולה, דהיינו שיוצא].

ומש"כ הרמ"א שני אופנים שיוצא, נראה ג"כ שמקורו מהמהר"י ברונא, ואף שהמהר"י ברונא כתב רק אופן שמוחל ולא כתב אופן אינו רוצה לקבלם, ויקשה לכאורה להרמ"א מהי"ת להוסיף גם אופן שאינו רוצה לקבלם, מ"מ נראה שאופן אינו רוצה לקבלם נרמז בסיום דברי מהר"י ברונא, שכתב הטעם שמחול, משום שאין אדם מקבל מנות בע"כ, ודבריו אלו מורים שיוצא במוחל משום שאין לכופו לקבלם, ועפ"י הוסיף הרמ"א שגם באינו רוצה לקבלם יוצא.

[וכן ראיתי בשו"ת דמשק אליעזר [פרלמוטר] [חאו"ח סי' יב], ובשו"ת שאילת יעקב (סי' נט) שהרמ"א למד אופן אינו רוצה לקבל מסוף דברי מהר"י ברונא דאין אדם מקבל מנות בע"כ].

אולם עיין להלן (אות יד) שלפי המבואר שם אין מקור אופן שאינו רוצה לקבל מהמהר"י ברונא, אלא הוא ענין אחר שדן הרמ"א מסברת עצמו שיוצא כיון שקבלו בפועל בדרך כפייה, עיי"ש.

א] בדת הרמ"א

שהמוחל משלוח מנות יצא

באינו רוצה לקבל או מוחל יצא

א. כתב הרמ"א (או"ח סי' תרצה ס"ה) בהג"ה, אם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא, ע"כ, ומבואר בדבריו שבב' אופנים אלו יוצאים ידי משלוח מנות.

דברי הרמ"א שיוצא באופנים אלו ידי משלוח מנות, מיסודים על מש"כ בדרכי משה (שם אות ז) ממהר"י ברי"ן [ברונא], וז"ל, וכתב עוד דאם אחד מחל על מנתו, מחולה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו, עכ"ל, ואף שהמהר"י ברונא לא כתב מפורש שיוצא, הבין הרמ"א מלשון מחולה, שהכוונה לומר שיוצא, ואין לומר שכוונת מחולה, היינו שהם של משלח ומ"מ לא יצא, דזהו פשוט שכיון שאינו מקבל המש"מ הם של משלח, וע"כ שר"ל שיצא בהם.

[וכן מצאתי בשו"ת תרשיש שוהם (סי' כה) בענין מש"מ לאבל, שכתב בדרכי משה (סי' תרצו) לשון כזה ממהר"י ברי"ן [ברונא], דאז מנתו מחולה, שביארו בתשו' שם דע"כ צ"ל שכוונתו שיוצא ידי מש"מ, כיון שודאי אין לכופו לקחת מתנות בע"כ,

ב' האופנים הם מגדר התקבלתי

ג. ונראה שלדעת הק"נ שמחילה במש"מ מועיל מצד התקבלתי, צ"ל שגם כשאינו רוצה לקבל הוא מענין מחילה, וב' האופנים שכתב הרמ"א הם דבר א', שהרי בק"נ ביאר שמקור דברי הרמ"א שיוצא בהני ב' אופנים באינו רוצה לקבל ובמוחל, הוא מהא דנדרים מדין התקבלתי, ומבואר שגם אופן שאינו רוצה לקבל וגם אופן מוחל, מדובר בשניהם שאומר התקבלתי.

וביאר הדברים נראה שמה דאינו רוצה לקבל ואומר התקבלתי, הוי ענין מחילה, וכמבואר ברמ"א (ח"מ סי' מא ס"א) דהכותב התקבלתי הוי מחילה, ובסמ"ע (שם ס"ק ג) משמע של"ד כותב אלא ה"ה אומר, וכמו שמבואר בשו"ע (שם סי' עא ס"א) דבאמר הלוח אני חייב לך והשיב לו המלוה אינך חייב לי דהוי כמחילה, וה"נ כשאמר איני רוצה לקבל המש"מ הוי מחילה, ובזה שאומר הריני כהתקבלתי, הוי מחילה בהתקבלתי, ונמצא שב' האופנים הם ממש דבר א' שמוחל מדין התקבלתי, ומועיל משום שנחשב שקבל המש"מ.

ולכאורה יש סמך לדברי הק"נ ממקור הדין מדברי המהר"י ברונא, ששם מבואר דמוחל ואינו רוצה לקבלם חדא מילתא היא, ומשמע שאין לחלק בין מוחל לאינו רוצה לקבלם, והווי ענין מחילה, אך צ"ב מדברי הרמ"א בשו"ע שחילקם לב' דברים, דמשמע שאינו רוצה לקבלם אינו ענין מחילה, ועיין מש"כ להלן (אות ו) ליישב דעת הרמ"א שחילקם לב' דברים.

וראה עוד בזה בהמשך (אות טז) שהרבה פוסקים נקטו כסברת הק"נ שטעם הרמ"א שמועיל הוא משום שאומר התקבלתי, ואולם נחלקו הפוסקים אם גם באינו רוצה לקבלם, שייך ענין התקבלתי.

ב' האופנים הם מגדר אינו רוצה לקבל

ד. והנה דעת החת"ס כאמור שדברי הרמ"א הם לשי' המנות הלוי דמש"מ נתקנה

מחלוקת החת"ס והק"נ בסברת הרמ"א

ב. הנה עמש"כ הרמ"א שבאינו רוצה לקבלם או במוחל לו, יוצא, כתב במשנה ברורה (שם ס"ק כד), וז"ל, והפר"ח (שם סי' תרצה) חולק ע"ז, וכן החת"ס סופר בסי' קצ"ו מתמה ע"ז, ע"כ.

והוא שהפר"ח הקשה שלא ידע מנין להרמ"א זה, פי' שמנין שבאינו רוצה לקבל ומוחל יוצא, וציינו הפוסקים שבקרבן נתנאל (מגילה פ"א סי' ז אות ט) תירץ את קושיית הפר"ח שדברי הרמ"א הוא מהמהר"י ברונא שהביא ראיה לדבריו מגמ' נדרים (סג ע"ב) בנודר שיטול לבנו, דיכול להתיר נדרו שלא עפ"י חכם, ולומר הריני כאילו התקבלתי והחזרתי דאפוכי מטרתא למה לי, וה"נ במש"מ יכול לומר כאילו התקבלתי, וחשיב כאילו קיבל והחזירו, עי"ש.

והחת"ס בתשו' (שם) הביא את קושיית הפר"ח ותירוץ הקרב"נ, ודחה לתירוץ הק"נ עפ"י מש"כ הר"ן שדוקא בסתם שייך לומר הריני כאילו התקבלתי, אבל אם כוונת הנותן לכבוד עצמו ל"מ באומר הריני כאילו התקבלתי, ואפשר שנידו"ד במש"מ, הוי לכבוד עצמו ול"מ הריני כאילו התקבלתי.

וכתב החת"ס (שם) שדין מוחל מש"מ אם יוצא, תלוי בב' הטעמים אמאי תקנו מש"מ, שלפי התרוה"ד (סי' קיא) תקנו מש"מ שיהא למקבל כדי סיפוק סעודה, אינו יוצא באופן שמוחל, אולם לפי המנות הלוי (מגילת אסתר ט-יט) תקנו מש"מ להרבות אהבה וריעות, י"ל שיוצא ע"י שכבר הראה חיבתו אע"פ שמוחל, ויפה הקשה הפר"ח מנ"ל למהר"י ברונא ולרמ"א להכריע שתקנו משום ריעות, עכ"ד.

ומבואר מתוך הדברים ב' סברות במש"כ הרמ"א שבאינו רוצה לקבל או במוחל יוצא, לפי הקרבן נתנאל יוצא משום שאומר התקבלתי, ולפי החת"ס י"ל שלא מועיל אומר התקבלתי, ולדעתו הוי טעם הרמ"א שיוצא משום שעיקר מש"מ הוא משום אהבה וריעות.

וראה עוד בזה בהמשך (אות טז) שהרבה פוסקים נקטו כסברת החת"ס שטעם הרמ"א שמועיל הוא משום שכבר הראה ריעות, ואולם נחלקו הפוסקים אם גם באינו רוצה לקבלם, שייך ענין שהראה ריעות.

ועכ"פ נתבאר שבין להק"נ ובין להחת"ס הווי ב' האופנים ברמ"א דבר א', אלא שלהק"נ הווי מענין מחילה והתקבלתי, ולהחת"ס הווי ענין אינו רוצה לקבל, ולא ענין מחילה והתקבלתי.

שייכות ענין מחילה במש"מ

ה. והנה יש להקשות במש"כ הרמ"א שיוצא מש"מ במוחל, דלכאורה לא שייך כלל ענין מחילה במש"מ, דממ"נ, אם מדובר שמוחל המש"מ אחר שכבר נטלם לידו וקנאם, ודאי לא יועיל שוב להחזירם לשולח בדרך מחילה, כיון שהווי מחילה ע"ד בעין ול"מ, [ודוחק לומר שלשון מוחל ל"ד, והכוונה שאינו מקפיד שהשולח שוב יזכה בקנין בדבר בעין, שהפוסקים דנו מנין שיוצא מש"מ במחילה, משמע שהמחילה מיהא מועילה, ועוד שאם כבר קנה המש"מ והחזירם אח"כ למשלח בקנין, אין בזה שום חידוש שיוצא, דהא ודאי אחר שמקבל המש"מ יכול המקבלם לעשות בהם מה שירצה], ואם מדובר שמוחל קודם שנטלם ועדיין לא קיבלם וקנאם, ג"כ ל"ש מחילה, כיון שאין לנשלח זכות ושעבוד אצל השולח, ול"מ למחול דבר שאין למוחל זכות בו.

[ושוב ראיתי בשו"ת אבן שוהם [פרלמוטר] (סי' יד) שעמד להקשות עמש"כ הרמ"א או שמוחל, איך מועיל למחול דבר שאינו שלו ואינו ברשותו, דהא מבואר להדיא בחו"מ סי' רט בשם הר"ן דל"מ, והביא מדברי הסמ"ע סי' רט ס"ק כא דל"מ מחילה רק על נכסי חבירו שיש לו שעבוד עליו, עיי"ש].

אולם נראה שמדובר שמוחל קודם שנטלם המקבל ועדיין לא קנאם, [דאם קבלם כבר היה צריך הקנאה גמורה], ולא תקשי של"מ מחילה בדבר שאין לו זכות

משום ריעות, ונראה שיטת החת"ס שבהני אופנים יוצא בלא אמר התקבלתי, וכמו שהקשה ע"ד הקרב"נ, דאי כוונת הנותן לכבוד עצמו ל"מ באומרו היני כאילו התקבלתי, ומשמע שהתקבלתי לא מעלה ולא מוריד, ומש"כ אח"כ שלהמנות הלוי מועיל משום ריעות, היינו בלא אמירת התקבלתי.

וכ"ה לשון החת"ס בהמשך שכתב, י"ל כיון ששלח והראה חיבתו אעפ"י שזה מוחל לו כבר יצא ידי חובתו, ולשון זה אעפ"י שזה מוחל, פירושו שלמרות שאינו רוצה לקבלם, יוצא מטעם דריעות, ולשון מוחל, היינו שאינו רוצה לקבלם שהרי מוחל, ומשמע שמועיל ריעות אף שלא אמר התקבלתי.

וביאר הדברים שמש"מ תלוי בעיקר במשלח שמשלח להרבות ריעות, ולכן אף שמצד המקבל לא נתקבל בפועל, כבר יצא ע"י שכבר הראה המשלח חיבה וריעות, והסבר זה כתבו הרבה פוסקים, וכמובא להלן (אות טז) עיי"ש.

ונמצא לפי"ז שב' האופנים שנקט הרמ"א, הם דבר א' ממש, שגם מוחל היינו רק מענין שאינו רוצה לקבלם, והיינו הך.

וכן מוכח במהר"י ברונא שבמוחל יוצא משום שהווי אינו רוצה לקבל, והווי דבר א', וכמ"ש בלשונו, דאם אחד מחל על מנתו, מחולה, דאין אדם מקבל מנות בעל כרחו, ומבואר שבמוחל יוצא משום שאינו רוצה לקבל.

והכי דייק לשון החת"ס שהעתיק את ב' האופנים כדבר א', וז"ל, שלא אבה לקבל משום שמוחל, ומבואר שמוחל היינו אינו רוצה לקבל.

אך מ"מ צ"ב לפי"ז מה נתחדש וניתוסף באופן שמוחל יותר מאינו רוצה לקבלם, ולמה חילקם הרמ"א לכתבם לב' אופנים, ועיין להלן אות (ז) יישוב דברי הרמ"א לפי"ד החת"ס.

לדבריהם ששייך מחילה במש"מ כשמפרש ואומר הריני כאילו התקבלתי, ומועיל אף שאין למוחל זכות בהם.

ובכן נ"ל לפי"ד הק"נ שמחילה מיירי באומר התקבלתי, שלהכי שייך מחילה במש"מ משום שאמירת ההתקבלתי מועיל גם ע"ז שאין למוחל זכות אצל הנמחל, אמנם בלא אמר התקבלתי לא יצא ידי"ח כלל גם לדעת הרמ"א.

אם סתם מחילה הוי כקבלה במש"מ

ונראה שלדעת האומרים [הטוב טעם ודעת והקוב"ש והקהלות יעקב הנ"ל] שכל מחילה הוי כקבלה, ואף שלא פירש ואמר התקבלתי הוי כאומר התקבלתי, שכן י"ל לכאורה גם בענינו במש"מ שמועיל במוחל סתם, אף שלא פירש התקבלתי, דסתם מחילה הוי התקבלתי, גם בלא פירש התקבלתי.

והיה נראה שגם הרמ"א סובר כן שכל מחילה סתמא הוי כהתקבלתי, דהא לכאורה יקשה דכיון שעיקר הטעם שיוצא בהני אופנים הוא משום שאמר התקבלתי, א"כ היה לו לכתוב שאם אמר התקבלתי יוצא ותו לא, ולמה כתב הני אופנים, אולם אם נאמר שהרמ"א ס"ל דסתם מחילה הוי התקבלתי, א"ש שחידש דהני אופנים הם עניני מחילה, ויוצא בהם סתמם כאומר התקבלתי אף שלא אמר התקבלתי, ולכן לא כתב שבהתקבלתי יוצא, [ויעייין להלן (אות ח) משו"ת מחזה אברהם ושו"ת שערי רחמים דסתם מחילה הוי כהתקבלתי ומשמע דבבריהם דהיינו בלא אמירת התקבלתי].

ועפ"י יתורץ הא דהרמ"א חילקם לב' אופנים, והוא דהרמ"א בא לגלות שגם אופן שאינו רוצה לקבל הוי לשון מחילה, ומועיל כאילו אמר התקבלתי, שבד"מ בשם המהר"י ברונא כתב רק אופן מוחל, והיינו אומרים שרק במפרש לשון מוחל הוי סתם מחילה כאילו אמר התקבלתי, קמ"ל הרמ"א שגם האומר שאינו רוצה לקבל, הוי לשון מחילה, וסתמו נחשב כאומר התקבלתי ומועיל כאילו קיבלם, [ויותר מזה עייין בשו"ת אמרי יושר

אצל הנמחל, ונבאר בזה ב' הסברים, ושתלוי בפירוש הק"נ והחת"ס.

מחילה במש"מ הוא ענין התקבלתי

ו. הנה לפי"ד הק"נ שטעם הרמ"א הוא שיוצא משום שמדובר באומר הריני כאילו התקבלתי, מיושב גם מש"כ הרמ"א ענין מחילה במש"מ, ש"ל דמחילה שאומר התקבלתי, שייך בדבר שאין למוחל זכות אצל הנמחל.

וכן מצאנו בכמה ענינים כה"ג שדנו הפוסקים שמועיל מחילה מצד התקבלתי, בדברים שאין למוחל זכות אצל הנמחל, עפ"י הגמרא בנדירים שמועיל הריני כאילו התקבלתי, עיין שו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ג סי' לו) לענין רבית דדבר שלא זכה בו דרך חיוב, ל"ש מחילה רק מצד דהוי כאומר כאילו התקבלתי ונחשב כהגיע לידו, וע"ע בקוב"ש (ב"ב אות א-ד) שדן בכמה נידונים שמועיל מחילה, דהיינו משום שמחילה כקבלה וכפרעון, וכתב שנידו"ז אם מחילה נחשב כפרעון וקבלה הוי מחלוקת הראשונים, וע"ע בקהלות יעקב (סנהדרין סי' ה, ד"ה והנה מבורא) שענין מחילת שבועה מועיל מצד שהוי כהתקבלתי, ועפ"י י"ל ה"נ במש"מ שנידון הפוסקים אם יוצא ידי"ח במוחל, הוא אם מועיל מחילה שאומר התקבלתי, שבאופ"ז מועיל גם בלא הגיע למוחל זכות ושעבוד.

אך עיין בדו"ח רעק"א (כתובות נג ע"א, ד"ה מוחלת כתובתה) דיש ראשונים שנקטו שמחילה ל"ה כפרעון, ועיין בשו"ת אבני נזר (אבה"ע סי' רפד), וע"ע בשערי יושר (שער ה פכ"ה) שכתב שמחילה הוי סילוק ולא פרעון, ולפי"ד ל"ה מחילה כהתקבלתי, [וכדעת הראשונים שהביא בקוב"ש שמחילה ל"ה פרעון וקבלה].

ברם אפשר שגם להראשונים שמחילה ל"ה כקבלה, היינו בסתם מחילה שלא אמר הריני כאילו התקבלתי, אבל באומר שמוחל ופירש להדיא הריני כאילו התקבלתי, חשיב גם לדידהו מחילה כקבלה, ולפי"ז י"ל גם

ב] ד' מהלכים מדברי הפוסקים בביאור דברי הרמ"א

והנה בביאור דברי הרמ"א מצאנו עוד בזה בדברי הפוסקים שדנו בטעם הרמ"א שכתב שבאלו האופנים יוצא, ומבואר לפי"ד מחלוקת בגדר דברי הרמ"א אם הם ענין א' או הם ב' ענינים, ונחזי אנן במש"כ הפוסקים בזה, ונביא מתו"ד ד' מהלכים שעלה בידינו.

מהלך א' - ב' האופנים מהתקבלתי

ח. מהלך א' בדעת הרמ"א הוא כביאור הק"נ לעיל (אות ג), שבב' האופנים גם באינו רוצה לקבל וגם במוחל יוצא מטעם מחילה ורק כשאומר הריני כאילו התקבלתי, שעיי"ז נחשב כאילו קבלם ממש דאפוכי מטרתא למ"ל.

ויש לציין מעוד פוסקים שכתבו כן שבב' האופנים יוצא משום שאומר הריני כאילו התקבלתי, עיין בשו"ת לחם שערים (סי' לו) שמש"כ הרמ"א והוא אינו רוצה לקבלם או שמוחל, היינו שאמר לו הריני כאילו התקבלתי, ושכן מצא בקרבן נתנאל.

וע"ע בשו"ת מחזה אברהם [די בוטון] (סימן מג אות ג) שכתב ג"כ לבאר דברי הרמ"א באינו רוצה לקבלם ובמוחל, עפ"י דברי הגמ' (גיטין עד ע"ב) שמחילה הוי כקבלה, אלא שנסתפק [בד"ה הא קמן, ובר"ה אך יש לדחות, עיי"ש שיש ט"ס], אם משלוח מנות דומה לשם עיי"ש.

ועוד בזה יעויין בשו"ת שערי רחמים [פראנקן] (ח"א סי' יא) שכתב ליישב קושיית החת"ס על הקרבן נתנאל, שגם אם מחלם או אינו רוצה לקבל, הו"ל כאילו קבלם בפועל דאפוכי מטרתא, הרי שבב' האופנים שייך התקבלתי.

[אך בשו"ת שערי רחמים הכריח בהמשך, שרק במש"מ חשיב כאילו קיבלו בפועל, משום שעיקר טעם מש"מ הוא משום שמחה והרי שמח בראותו ששלחו לו מיני מאכל, והוא לכאורה טעם נוסף כעין סברת החת"ס משום ריעות וחביבה, ומחולק על טעם הק"נ

(סי' קז) שלפי"ד מבואר שגם בשתיקה שנחשבת כמחילה אמרינן דהוי כאילו אמר התקבלתי].

אולם מדברי הק"נ ועו"פ נראה שבמש"מ צריך דוקא שיפרש הריני כאילו התקבלתי, ולפי"ד צ"ב מהו חידוש הרמ"א שחילקם לב' אופנים.

מוחל מענין ויתור ולא מגדר מחילה

ז. אולם כ"ז יתורץ לפי מש"כ הק"נ שדברי הרמ"א הוא באומר התקבלתי, אך לדעת החת"ס נתבאר לעיל (אות ד) בדעת הרמ"א של"מ אמירת התקבלתי, ויוצא משום שהמשלח הראה חיבה וריעות ובלא התקבלתי, ולפי"ד עדיין יקשה היאך שייך מחילה במש"מ שאין לנשלח שום זכות ושעבוד בהם.

ונראה לומר לפי"ד החת"ס שבאמת אין כוונת לשון מוחל כאן מענין מחילה, כיון של"ש מחילה במש"מ בדבר שאין לנשלח שום זכות ושעבוד, אלא מוחל כאן הוא ענין ויתור שמוותר על טובותיו שבא להיטיב עמו, וכאומר הרי שלך לפניך ואיני רוצה לקחתו ממך, ולפי"ז לא חל כאן שום חלות מחילה, ואמירה זו שמוחל אף שלא חל מועיל במש"מ, משום שלא גרע מאומר שאינו רוצה לקבל שיוצא, משום שהמשלח שלח וכבר הראה ריעות ע"י שהראה שרוצה לשלוח, ואף שהמקבל אינו מקבלו, לא איכפת לן, וה"נ אמירתו שמוחל משמעותו שאינו רוצה לקבל, ויוצא משום שהמשלח כבר הראה ריעות, ולא מענין מחילה.

ועפ"י י"ל שהרמ"א חילקם לב' אופנים, שרצה לחדש שאופן מוחל הוא מענין ויתור, ולא גרע מאינו רוצה לקבלם שיוצא בלא מחלם, והוא שהייתי אומר דכיון של"ש ענין מוחל במש"מ הוי דבריו בטלים וכלא אמר כלום, ולא יצא ידי"ח מש"מ, קמ"ל היא גופא, שמחילה הוא גם ענין ויתור, וכאומר שאינו רוצה לקבל ואינו מוחל דיוצא, אך לעולם הו"ב לשונות מענין אינו רוצה לקבלם.

אולם גם מסקנת החינוך בית יצחק ליישב דברי הרמ"א שהם ב' ענינים, וכדלהלן.

ועכ"פ מתבאר שגם הק"נ שכתב דמיירי בהתקבלתי, וגם החת"ס שכתב הטעם משום ריעות, ס"ל שהם ב' ענינים, ודנו רק על אופן מוחל ולא על אופן אינו רוצה לקבלם, [ואופן אינו רוצה לקבל יבואר להלן (אות ט י) שאינו מענין התקבלתי או מענין שמרבה ריעות, אלא הוא ענין נפרד], ומיושב לפי"ז הקושיא ע"ד הרמ"א שחילקם לב' ענינים, שלפי"ד הם ב' ענינים נפרדים.

ומש"כ שהחת"ס דן רק על אופן מוחל, לכאורה מוכח כן בדברי החת"ס, דיעו"ש שבכל מהלך הדברים נקט רק לשונות של מחילה ולא נקט שאינו רוצה לקבל, אולם מש"כ שגם הק"נ דן רק על דין השני במוחל הוא חידוש, דהא פשטות דברי הק"נ משמע שדבריו אמורים גם על אינו רוצה לקבלם, ועיין עוד להלן בהמשך בזה.

מהלך ב' - גם בשונא וגם באוהב

ט. והנה בשו"ת שאילת יעקב (שם) כתב מהלך שני בביאור הב' אופנים שנקט הרמ"א, שהקשה על החת"ס שהעתיק לדברי הרמ"א כדבר א', שברמ"א כתבם לב' ענינים, ושגם חמיו המהר"ם שיק (סי' רמ) ביאר את הרמ"א לב' ענינים, וביאר השאילת יעקב את ב' הענינים, א' שאינו רוצה לקבלם, מפני ששונאו או שאינו לפי כבודו לקבל מאדם זה, וענין ב' שמוחל, היינו שאוהבו אלא שמוחל, עו"ש (אות ה) כתב, אמנם אם אינו רוצה לקבלו צ"ע, וי"ל המשלח עשה את שלו להתקרב, ושכ"כ הכת"ס משם הר"ן שכ"ה דרך האוהבים ששולחים זל"ז מסעודת שמחה, ע"כ.

ומש"כ בשאילת יעקב שאופן אינו רוצה לקבל יוצא, דהיינו בשונא, מבואר כן בשו"ת מהר"ם שיק (סי' רמ) שכתב שמסתימת לשון הרמ"א משמע שאפי' באינו מקבל מחמת תיגרא או סיבה אחרת יצא, משום שהוא קיים המצוה ע"י שהראה חיבתו לחבירו, והרמ"א אינו סובר כהק"נ שדוקא באומר

משום התקבלתי, וצ"ע, וצ"ל שהשערי רחמים הכריח שיש לצרף ב' הטעמים יחד, דס"ל שלא נחשב כאילו קיבל המש"מ בפועל, רק באומר התקבלתי וגם שישמח בזה ששלחו לו אף שלא קיבלו, עיי"ש, והוא כעין מש"כ להלן (אות טו) בדעת המשנ"ב שס"ל כהחת"ס שעיקר הטעם משום שהמשלח מרבה ריעות, ומ"מ ס"ל שצריך לצרף שאומר התקבלתי, ועיי"ש שעוד פוסקים כ"כ].

וע"ע מש"כ לעיל (אות ו) למהלך זה שיוצא משום התקבלתי, אמאי חילק הרמ"א וכתב ב' אופנים, ולא כתב סתמא שבהתקבלתי יוצא.

למה שינה החת"ס בהעתקת הרמ"א

ושוב ראיתי שקושיא זו למה חילקם הרמ"א לב' ענינים מתבאר בליקוטי הערות חת"ס (שם אות א) שהעיר ע"ד החת"ס שכתב דברי הרמ"א כדבר אחד, דמשמעות הרמ"א הוא שהם ב' דברים, וציין שכבר הקשו כן על החת"ס בשו"ת שאילת יעקב (סי' נט אות א) ובשו"ת חינוך בית יצחק (סי' נב), והוסיף בליקוטי הערות חת"ס (שם) בסוגריים, שהחת"ס לא בא לדון רק עמש"כ הרמ"א שמוחל לו, ושגם תירוץ הק"נ הוא רק על דין השני, עכ"ד.

והנה בליקוטי הערות משמע דפשיט"ל שדברי הרמ"א הם ב' ענינים, ומשו"ה הקשה ע"ד החת"ס שהעתיק את ב' הענינים שכתב הרמ"א כדבר א', וכן באמת הקשה בשאילת יעקב (שם) וכדלהלן (אות ט), אך בשו"ת חינוך בית יצחק (שם) מתבאר שפשיט"ל שהם ענין א', וכמו שנקט החת"ס בלשונו, ולא קיבל כי מוחל לו, ולפי"ז הוקשה לו להיפך על דברי הרמ"א שכתב ב' אופנים, שהם כפל לשון, שהו"ל לכותבם ענין א', וכדלהלן (אות י), [וכ"מ בפשטות בק"נ שהם ענין א', שע"ד הרמ"א שאינו רוצה לקבל או מוחל, כתב שמקור דבריו מדין התקבלתי, ומשמע שב' האופנים הם מענין מחילה והתקבלתי],

שם בביתו, ואיך שלא קיבל כלום אך אמר הריני כאילו התקבלתי, עיי"ש.

ומבואר שהרמ"א דן על ב' ענינים, ואמנם רק על אופן הב' שמוחל, כתב הקרבן נתנאל שיוצא מטעם שאומר הריני כאילו התקבלתי שבאופן זה כיון שלמעשה לא בא המש"מ ליד המקבל, צריך שיאמר כאילו התקבלתי שיהא נחשב כקיבל ממש, ואמנם באופן הא' שאינו רוצה לקבל, באמת ל"ש טעם הקרבן נתנאל דכאילו התקבלתי, שאופן הב' היינו שקיבלו למעשה ממש, אלא שברצונו אינו מקבלו רק בכפייה, וחידש בזה שיוצאים מש"מ בדרך כפייה, משום שבמציאות שלח לו מש"מ וקבלו בידו.

[והנה במש"כ שבמוחל ואינו נוטלו יצא, עמש"כ (אות כא) אם בעיני עכ"פ שישלח לו או שגם בלא ששלח לו מועיל אם מחל ויצא].

אם יוצאים מש"מ בנתינה בעל כרחו

יא. ובענין זה שחידש שבאינו רוצה לקבל יוצאים מש"מ דרך כפייה, יש לציין ממש"כ בשו"ת תורה לשמה (סי' קצב) שדן בעני"ז בשלח מנות לחבירו ביום פורים וחבירו לא רצה לקבלם, והניחם השליח אצל חבירו וברח אם יצא י"ח בזה, דהא בעל כרחו קבלם כי הניחם השליח וברח והוא כבר סירב בתחילה, וכתב שנתנה בע"כ שמה נתינה לגבי מש"מ ויצא, כיון שנחלקו הראשונים אם נתינה בע"כ שמה נתינה, או לא, ובדרבנן י"ל שכ"ע יודו שיצא, ומ"מ המחמיר לעשות מנות אחרים כתקנן לאדם אחר תבא עליו ברכה, ע"כ, וע"ע בשו"ת אגורה באהלך (סי' כו) באורך, וע"ע בשו"ת שערי רחמים (ח"א סוסי' יא) בעני"ז, ובשו"ת מור ואהלות [אוהל ברכות והודאות] (סי' מא) שכתב ג"כ שבאינו רוצה לקבל, יוצא בנתינה בע"כ.

ולמהלך זה השלישי, מתבאר כמש"כ בליקוטי הערות לעיל שהחת"ס והק"נ דנו רק על אופן הב' שמוחל, ועל אופן אינו רוצה לקבלם לא דנו, וביאור הדבר י"ל

התקבלתי יצא, אלא גם באינו אומר התקבלתי ואינו מוחל, יוצא, מטעם דכתיב משלוח מנות, דקפיד אשילוח, וסגי משום שהוא הראה חיבתו, אף שחבירו לא יקבל מחמת תיגרא, ומשמע לפי"ד שגם באינו רוצה לקבל ובין במוחל יוצא משום שהוא הראה חיבתו, וע"ע להלן (אות טז) עוד פוסקים שכ"כ.

ומבואר לפי"ז מהלך ב' שהרמ"א ס"ל גם באינו רוצה [דהיינו בשונא] וגם במוחל [דהיינו באוהב], שיוצא משום שמראה חיבתו אף כשלא אמר כאילו התקבלתי, והוא כסברת החת"ס שעיקר מש"מ תלוי במשלח שכבר הראה חיבה וריעות, ומחולק על סברת הק"נ בזה.

ולפי"ז נוכל לומר שלכך דן החת"ס רק על אופן מוחל [באוהב] ולא באופן אינו רוצה לקבל [בשונא], משום שקאי ע"ד הק"נ שתירץ שהני אופנים מיירי בהתקבלתי, וע"ז בא לחלוק שאפי' במוחל [שאוהב] וכ"ש בשונא ל"מ משום התקבלתי אלא משום ריעות, ואמנם משום ריעות יוצא גם בשונא מה"ט שתלוי במשלח שמראה חיבתו, וכדלעיל (אות ד).

ואולם יש חולקים על מהלך זה שגם בשונא שייך מראה חיבה, דל"ש בשונא מראה חיבתו, עיין בעני"ז להלן (אות יד) במהלך הד'.

מהלך ג' - מניח בכפייה או מוחל ברצון

י. ובשו"ת חינוך בית יצחק (שם) מתבאר מהלך שלישי בדעת הרמ"א, שהקשה ע"ד הרמ"א שב' האופנים הם כפל לשון, וכתב לבאר דבריו שדין הא' שאינו רוצה לקבלם, היינו שמניחם ברשות המקבל ואינו רוצה לקבלם ונותנם לו בע"כ ובכפייה, ומ"מ יוצא שגם בנתינה בכפייה יוצא, והדין הב' שמוחל לו, היינו שמוחלו מרצון ואינו נוטלו ואומר הריני כאילו התקבלתי, וכל חדא וחדא הוא חידוש בפ"ע, חדא שלא אמר הריני כאילו התקבלתי ועכ"פ הניחו

איש לרעהו, דהיינו אוהבו, ועפ"ז יצא לו הדין שבשלח מנות לשונא ידוע לא קיים המצוה, ונשאר בצ"ע, עיי"ש, [ואולי יש לומר שרק בשונא ידוע כתב די"ל שלא יצא, שבשונא ידוע אינו שולח מאהבה, אבל באינו שונא ידוע, יוצא על אף שבועט בטובתו ואינו רוצה לקבלו, כיון שמ"מ הראה השולח אהבתו, וכמש"כ לעיל מהמהר"ם שיק ומשאלת יעקב שמסתימת דברי הרמ"א מוכח שגם כשאינו רוצה לקבל משום תיגרא וכיוצא, יצא משום שהראה חיבתו].

אך צ"ב מש"כ החלקת השדה שהרמ"א לא כתב אופן אינו רוצה לקבל, שהרי לפנינו ברמ"א מפורש גם אופן אינו רוצה לקבל שיוצא.

ונ"ל בכוננת החלקת השדה, שיש ב' ציורים שאינו רוצה לקבל, הא' שאין המקבל רוצה בטובת חבירו ומשליכו מעל פניו באופן שגורם שנהא וקטטה, שלא יצא, ועל ציור זה נתכוון שהרמ"א לא כתבו, ויש ציור ב' שאינו רוצה לקבל בסתם, שמראה שמרוצה מהמש"מ אלא שאינו צריך, ובכגון זה שאינו רוצה לקבל בסתם שנגרם שמחה וחיבה ביניהם יצא, היינו שכתב הרמ"א שבאינו רוצה לקבל יצא.

ולפי מהלך זה, הוי ביאור דברי הרמ"א כמ"ש לעיל במהלך הב' כהמהר"ם שיק והשאלת יעקב, שבב' האופנים יצא משום שמראה חיבה ונגרם חיבה ביניהם, אלא שסברת המהר"ם שיק והשאלת יעקב שגם בציור שאינו מקבל מחמת תיגרא יצא, והוכיח כן מדסתם הרמ"א למילתיה, ולדעת החלקת השדה דוקא באינו רוצה לקבל בסתם שנגרם שמחה, יצא.

וראיתי שכעין מהלך זה של החלקת השדה נקט בספר משנת יוסף [ביאורי סוגיות לפי סדר השו"ע] (סי' מ) שהקשה ע"ד המהר"ם שיק שדבריו מרפסין איגרא לומר שאם בא השליח עם המש"מ וגירשו בשצף קצף ולא נתן לו ליכנס לביתו שייקרא בכך מש"מ, ופשוט לו שאם מחמת קטטה מסרב

שקושיית הפר"ח על הרמ"א מנין לו, לא היתה על אופן שאינו רוצה לקבלם וקבלם בדרך כפייה, דבאופ"ז י"ל שיוצא מטעם שנתינה בע"כ שמה נתינה וכמש"כ בשו"ת תורה לשמה, ובה לא הקשה על הרמ"א אם יסבור טעם זה, אך הקושיא מנין לו, היתה רק על אופן שמוחל לו ובפועל לא קיבלו כלל, דמנין לו שיוצא בכה"ג כשבפועל אינו נוטלו, ולכן דן הק"נ על אופן הזה שמוחל, שצ"ל דמיירי באומר כאילו התקבלתי ונחשב אף שלא קיבלו כקיבלו בפועל, וכן החת"ס דן על אופ"ז שמוחל, שטעם התקבלתי ל"מ, ויוצא רק מטעם שמראה ריעות, אבל באופן שאינו רוצה לקבלם דהיינו שקבלו בע"כ ובכפייה אי"צ לביאורים אמאי יוצא, דפשוט די"ל שיוצא מטעם שנתינה בע"כ הוי נתינה וכיון ששלח קיים המצווה.

ובכן ששאלת הר"ח ותירוץ הק"נ מוסב רק על אופן מוחל שלא קבל בפועל כלום, מתורץ לפי"ז למה העתיק החת"ס לדין הרמ"א שלא אבה לקבלם משום שמחל, רק על ענין מוחל לבד, שעל אופן שלא היה מרוצה לקבלו ובפועל קיבלו בכפייה, לא הקשו ולא דנו כלל.

מהלך ד' - במוחל ולא באינו רוצה לקבל

יב. עוד מצאנו מהלך רביעי בביאור האופנים שכתב הרמ"א בשו"ת חלקת השדה [דייטש] (סי' ב) וצוין בליקוטי הערות חת"ס שם, שכתב בתו"ד, שהרמ"א כתב רק אופן מוחל שיצא, והוא משום שע"י זה שנתן לו מראה כבר קירוב הדעת ואהבת רעים ונתקיים תכלית המצוה, ולכך מהני שפיר אע"ג שחבירו מוחל לו, ולא כתב הרמ"א שבאינו רוצה לקבלו מהני, דבכה"ג שאינו רוצה לקבל ממנו נראה כאילו אומר אי אפשרי בך ובטובתך, וזה אינו מרבה ריעות אלא אדרבה גורם פירוד בין הדבקים, עכ"ד.

ויש לציין שכעפ"ז כתב בשו"ת מור ואהלות [אוהל ברכות והודאות] (סי' מא) שעיקר מצוות משלוח מנות הוא מדכתיב

התקבלתי, שכאילו התקבלתי אינו מועיל כלום במש"מ, וחולק החת"ס על הק"נ הסובר שיוצא משום שאומר התקבלתי, אולם נראה שיש לצדד שגם החת"ס הסובר שיוצא להרמ"א משום ריעות, היינו דוקא בצירוף שאומר כאילו התקבלתי.

במש"ב המשנ"ב דמיירי בהתקבלתי

יג. הנה מתחילה נבוא להעיר כמה הערות במש"כ המשנה ברורה בדין זה בדעת הרמ"א, שכתב המשנ"ב (שם ס"ק כג), מוחל ר"ל שאומר הריני כאילו התקבלתי, ולכאורה כוונתו לתת טעם למש"כ הרמ"א שיצא במוחל, וכביאור הקרבן נתנאל.

אלא שלפי"ז שכוונת המשנ"ב לתירוץ הקרב"נ, יש להעיר מדוע פירש המשנ"ב רק על מוחל דמיירי בהתקבלתי ולא פירש כן על אינו רוצה לקבלם, וכדנתבאר לעיל (אות ג) שהק"נ תי' גם על אופן אינו רוצה לקבלם שיוצא רק משום שאומר הריני כאילו התקבלתי, וה"נ הו"ל למשנ"ב לבאר גם באינו רוצה לקבלם שמיירי רק בהתקבלתי.

אולם זה י"ל שמש"כ המשנ"ב שמוחל היינו בהתקבלתי, קאי על ב' האופנים, וס"ל כנ"ל (אות ג) בדעת הק"נ שמוחל ואינו רוצה לקבלם הם דבר א', דגם אינו רוצה לקבלם הוא ענין מחילה, ובשניהם יוצא משום שאומר התקבלתי.

או אפשר לומר שבאמת כוונתו הוא, שרק במוחל צריך התקבלתי, אבל באינו רוצה לקבל אי"צ להתקבלתי, וכמ"ש לעיל (אות י) משו"ת חינוך בית יצחק, שמוחל צריך התקבלתי כיון שבמוחל אינו מקבלו בפועל, אבל באינו רוצה לקבלם, אי"צ התקבלתי, כיון שמדובר שקבלו בפועל בכפייה, ולכן כתב המשנ"ב רק במוחל דצריך התקבלתי, דבאינו רוצה לקבל יוצא גם בלא אמר התקבלתי.

ברם יש להעיר ע"ד, מדוע נקט המשנ"ב לפרש את דברי הרמ"א כתירוץ הק"נ שהטעם שיצא הוא מהתקבלתי, ולא רמז כלל שהחת"ס חולק על הק"נ וסובר שטעם

ליקח מש"מ שלא יצא, אא"כ שמחמת קטטה מסרב לקבל ואומר הריני מוחל וכאילו התקבלתי, כיון דעכ"פ שלח לו והחזירו לו.

וציין שם שהוא כ"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ג סי' מא), שהקשה שם ע"ד הרמ"א מנין לו להוסיף שגם באינו רוצה לקבל יצא, ובכך רצה להגיה בדברי הרמ"א, 'אם' במקום 'או', והיינו שאם סתם אינו רוצה לקבל בודאי לא יצא, אבל אם מוחל לו, דהיינו שאומר הריני כאילו התקבלתי יצא, אך כתב שאין רשות לכל אחד להגיה בדברי הרמ"א, ונשאר בצ"ע, עיי"ש.

אך מש"כ דבחת"ס מבואר שבאמר הריני התקבלתי יצא, צ"ע, דבחת"ס שם משמע שדחה לתי' הקרב"נ, וס"ל של"מ אומר התקבלתי, ואולם עיין להלן (אות יד טו) שי"ל שהחת"ס ס"ל שרק בצירוף התקבלתי יצא.

עוד אעירה בדבריו שנקט שרק במוחל יצא, אבל באינו רוצה לקבל אינו יוצא, דהו"ל להסתייע שכן מוכח מדברי החת"ס שהעתיק לדברי הרמ"א כדבר א', שלא אבה לקבל משום שמחל, ומבואר בדברי החת"ס כפי הגהתו שרצה להשמיט מדברי הרמ"א תיבת 'או', ורק במוחל יצא, אבל באינו רוצה לקבל ולא מחל לא יצא.

ומ"מ נראה שגם לשיטתו שהשולח מש"מ בדרך קטטה אינו יוצא, אין מוכח שצריך להגיה בדברי הרמ"א, דיש לבאר דמש"כ הרמ"א שאינו רוצה לקבל יוצא, לא מיירי בקטטה, אלא מיירי בהתקבלתי כמהלך הא', או מיירי שגורם חיבה וכמהלך הב', או מיירי שקבלו ע"ד כפייה כמהלך הג', ובאלו האופנים של"ה בדרך קטטה כתב הרמ"א שיצא.

ג] אם לדעת החת"ס צריך שיאמר התקבלתי במוחל מש"מ

הנה עד כאן כתבנו בהנחה שהחת"ס ס"ל שיוצא באינו רוצה לקבל או במוחל, מטעם שמרבה ריעות, ויוצא גם בלא אמר

אולם תירוץ זה דחוק, דלא נראה שמוחל הוא מענין ויתור ולא מענין מחילה, דפשטות לשון מוחל, הוא מענין מחילה, ולא מענין ויתור.

ובכן היה נראה ליישב הקושיא גם לדעת החת"ס כדרך שכתבנו לעיל (אות ו) בדעת הק"נ, שמייירי באומר התקבלתי, ולכן שייך מחילה אף בדבר שלא בא ליד המוחל, משום שע"י שמוחל ואומר התקבלתי חשיב כאילו כבר קבלו.

ואף שכתבנו לעיל (אות ב) לדייק מתשו' החת"ס מזה שדחה את דברי הק"נ, וס"ל של"מ לומר הריני כאילו התקבלתי, ומשמע שנקט דאי"צ התקבלתי, אך לפמש"כ עתה, נראה לפרש כוונתו שלא מועיל התקבלתי לבד בלא הטעם משום ריעות, אך למש"כ שמועיל משום ריעות, צ"ל שבאומר לשון מוחל ל"מ רק בצירוף שאומר התקבלתי, כדי ליישב ענין המחילה.

והנה לפי"ז מתבאר דעת החת"ס שבאומר לשון מוחל יוצא משום ריעות רק בצירוף התקבלתי, [וכדי ליישב לשון מוחל במש"מ], אבל באופן שאינו רוצה לקבלם, שלא אמר לשון מוחל, יוצא משום ריעות גם בלא התקבלתי.

אמנם נראה שדוחק לומר כן שבב' האופנים במוחל או באינו רוצה לקבלם יוצא משום ריעות, רק שצריך לחלק ביניהם שבאופן מוחל צריך התקבלתי, ואילו באינו רוצה לקבלם אינו צריך התקבלתי, דמהלך זה קשה מכמה אנפי, ראשית דכיון שיוצא באינו רוצה לקבלם כשלא מוחל גם בלא אמר התקבלתי משום ריעות, ה"נ הו"ל לצאת גם במוחל בלא אמר התקבלתי משום ריעות, ואף שכתבנו של"ש מחילה במש"מ בלא התקבלתי, מ"מ נראה פשוט שהמוחל בלא התקבלתי, לא גרע מאומר שאינו רוצה לקבלם ומשליכם מעל פניו, ומה גם שהאומר שמוחל נכלל באמירתו שאינו רוצה לקבלם, ולכן אף שמצד המחילה לא חלה המחילה, מ"מ יועיל מחילתו מצד

התקבלתי ל"מ במש"מ, ויוצא מטעם שהמשלח הרבה ריעות.

ועוד יש להעיר שהמשנ"ב הי"ל לבאר את דברי הרמ"א כאן כפירוש החת"ס ולא כפירוש הק"נ, והוא שבסמוך כתב המשנ"ב (ס"ק כד) וז"ל שהחת"ס מתמה ע"ד הרמ"א, וביאור דבריו שהחת"ס שם דחה מתחילה את דברי הקרב"נ, וכתב שצ"ל בדברי הרמ"א שבמוחל יוצא משום שהמשלח הרבה ריעות וכהמנות הלוי, ותמה ע"ד הרמ"א דמהי"ת לומר שתיקנו מש"מ משום ריעות, דילמא תיקנו מש"מ משום שיהא לו כדי סיפוקו וכהתרוה"ד, הרי שתמיהת החת"ס הוא לפי פירושו, ולא לפי פירוש הקרב"נ, ויקשה כיון שבסמוך ציין המשנ"ב לתמיהת החת"ס שתמה על הרמ"א לפי פירושו, א"כ הו"ל להביא גם כאן את פירוש החת"ס בדברי הרמ"א, שלפי פירוש זה מתמה החת"ס עליו, ולמה הביא את פירוש הקרב"נ.

אולם נראה ליישב הערות אלו ע"ד המשנ"ב, שבלא"ה יש כמה צדדים שגם החת"ס הסובר שהעיקר תלוי במשלח שמרבה ריעות, ס"ל שהיינו דוקא בשאומר התקבלתי, ולפי"ז יתיישב שלא נתכוון המשנ"ב לבאר טעם הרמ"א שיוצא משום שאמר התקבלתי כתי' הקרב"נ, אלא י"ל כטעם החת"ס ומשום ריעות, ואפ"ה צריך שיאמר התקבלתי וכדלהלן.

אם להחת"ס צ"ל התקבלתי

יד. הנה י"ל שגם להחת"ס צריך שיאמר כאילו התקבלתי, [אופן שאומר לשון מוחל], שאם לא יאמר התקבלתי ל"ש ענין מחילה במש"מ, וכמש"כ לעיל (אות ה) שלשון הרמ"א שבמוחל מש"מ יצא, צ"ב, דלא שייך מחילה במש"מ שאין לנשלח המוחל זכות במנות שימחול אותם, וכתבנו לעיל (אות ז) ליישב הקושיא לדעת החת"ס, שצ"ל דמוחל במש"מ אינו מענין מחילה אלא מענין ויתור, ושהוי רק כאומר שאינו רוצה לקבלם.

מתרבה ריעות כמו שמועיל באינו רוצה לקבלם שמרבה ריעות בלא מוחל.

ועוד הוא דוחק שלפי"ז לא מבואר מקור לאומר שאינו רוצה לקבלם שיוצא, שבדרכי משה הביא ממהר"י ברונא אופן שאמר שמוחל, ולהאמור בלשון מוחל יוצא דוקא באומר התקבלתי, וי"ל שרק במוחל שאומר התקבלתי שמחשיב מה שרוצה לשלוח לו, ונגרם ביניהם הרבות ריעות, יוצא, ואמנם באינו רוצה לקבלם שאינו אומר התקבלתי ואינו מחשיב מה שרצה לשלוח לו, ואינו גורם הרבות ריעות, מנין שיוצא, ואדרבה י"ל שבאינו רוצה לקבלם גורם קטטה ביניהם שזה רוצה לשלוח לו מנות וזה משליכם מעל פניו, לא יוצא.

וגם למהלך זה נצטרך לומר דמש"כ החת"ס ומובא לעיל (אות ב) של"מ מטעם התקבלתי רק מטעם ריעות, שאין כוונתו לומר שיוצא מטעם ריעות בלא אומר התקבלתי, אלא כוונתו שטעם התקבלתי לבד ל"מ רק בצירוף הטעם שמרבה ריעות, אבל ודאי צריך שיאמר התקבלתי כדי שיהא נחשב שנשלחו המנות עכ"פ, דכשלא נחשב ששלח ל"מ הטעם שמתרבה ריעות, [ועיין לעיל (אות ח) שצ"ל כע"ז בדברי שו"ת שערי רחמים].

אך לפי"ז שבב' האופנים גם מוחל וגם אינו רוצה לקבל, יוצא, משום שמרבה ריעות ואומר התקבלתי, צ"ע שאינו מוגדר מה הם ב' האופנים שכתב הרמ"א, שלכאורה הם דבר א' ממש והיינו הך, שברצה המשלח לשלוח יוצא משום שמרבה ריעות כשאומר זה שנשלח אליו כאילו התקבלתי ומחשיבים כאילו קיבלם, ויש לתמוה דהו"ל להרמ"א לכתבם כחדא מילתא וכדרך שכתבם המהר"י ברונא.

צריך התקבלתי כשלא קיבל בפועל

ונוכל לומר בדעת החת"ס שרק במוחל יוצא דוקא באומר התקבלתי, אבל באינו רוצה לקבל יוצא גם בלא אומר התקבלתי, וכדרך שכתב בשו"ת חינוך בית יצחק המובא לעיל (אות י), שבאופן אינו רוצה לקבלם, מדובר שקיבלם בפועל, וכיון שכבר קיבלם פשוט שאין צריך שיאמר התקבלתי, ורק באופן שמוחל דנו בזה אם צריך התקבלתי, כיון שבמוחל אינו מקבלו בפועל, ובזה כתבו שצריך התקבלתי כדי שיהא נחשב שקבלו בפועל.

וכן נ"ל גם לשי' החת"ס שיוצא מטעם שהמוחל הרבה ריעות, דבמוחל מדובר שאמר התקבלתי, כדי שע"ז יהא נחשב

שמרבה ריעות כמו שמועיל באינו רוצה לקבלם שמרבה ריעות בלא מוחל.

ועוד הוא דוחק שלפי"ז לא מבואר מקור לאומר שאינו רוצה לקבלם שיוצא, שבדרכי משה הביא ממהר"י ברונא אופן שאמר שמוחל, ולהאמור בלשון מוחל יוצא דוקא באומר התקבלתי, וי"ל שרק במוחל שאומר התקבלתי שמחשיב מה שרוצה לשלוח לו, ונגרם ביניהם הרבות ריעות, יוצא, ואמנם באינו רוצה לקבלם שאינו אומר התקבלתי ואינו מחשיב מה שרצה לשלוח לו, ואינו גורם הרבות ריעות, מנין שיוצא, ואדרבה י"ל שבאינו רוצה לקבלם גורם קטטה ביניהם שזה רוצה לשלוח לו מנות וזה משליכם מעל פניו, לא יוצא.

[ובשלמא אם היינו מבארים לדברי מהר"י ברונא כדלעיל (אות ב) בדעת החת"ס שמוחל יוצא אף בלא התקבלתי, משום דהעיקר תלוי במשלח שרוצה לשלוח ולגרום ריעות, ויוצא אף שהמקבל אינו מחשיב מה ששלח לו, א"ש שגם באינו רוצה לקבלם יצא, אך למהלך זה שרק מוחל צריך התקבלתי, י"ל שהרבות ריעות הוא דוקא בצירוף התקבלתי של המקבל שמחשיב המשלוח, ומגלן שבאינו רוצה לקבל שלא אומר התקבלתי יצא].

מיידי בהתקבלתי שיחשב כשלח

טו. ואולם נראה לומר מטעם אחר שגם להחת"ס מיידי [גם אופן מוחל וגם אופן אינו רוצה לקבלם] דוקא באומר התקבלתי, והוא שיש להקשות לטעם החת"ס שכתב שיוצא להרמ"א משום שהמשלח מרבה ריעות, דמה מועיל טעם הרבות ריעות כשלמעשה בפועל לא נשלחו המנות ולא הרבה ריעות באמצעות שילוח.

ובכן היה נראה שגם לפי' החת"ס שיוצא משום ריעות צריך גם שיאמר כאילו התקבלתי, שע"ז יחשב שנשלח המנות בפועל ושהמשלח הרבה ריעות באמצעות שילוחו, אבל כשאינו אומר התקבלתי לא מועיל, ואף שגם באופן שלא אומר התקבלתי

הארחות חיים (שם) מהערות ספר זכרון אברהם (אות מה) שכתב ג"כ שמקור דברי רמ"א הוא מהא דנדרים שיכול לומר הריני כאילו התקבלתי, ועיי"ש שציין לעוד פוסקים שדנו בזה.

וע"ע בשו"ת לחם שערים (סי' לו) ושו"ת מחזה אברהם [די בוטון] (סימן מג אות ג) שכתבו ג"כ לבאר שיוצא יד"ח משום שהוי כאומר הריני התקבלתי, וע"ע בשו"ת אבן שוהם (סי' יד) שהביא משו"ת משיב דבר [משיב דברים] (או"ח סי' קעה) שיישב לדברי הק"נ ופסק כדעת הרמ"א.

ומבואר מהני פוסקים כדעת הרמ"א שבמחל או אינו רוצה לקבל יוצא באומר התקבלתי.

ומאידך יש הרבה פוסקים שפסקו כדעת הרמ"א שיוצא בלא התקבלתי, כן משמע בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קמא) ועיי"ש שהביא ראייה מוצקת לפסק הרמ"א ליישב קושית הפר"ח.

וכ"ה בשו"ת מהר"ם שיק (שם סי' רמ) שמלשון הרמ"א שסתם למילתיה משמע כן, וביאר הטעם דכתיב משלוח מנות, ומוכח שרק על השליחות קפיד קרא, ולכן בשילוח סגי, דבזה מתרבה האהבה ומראה חיבתו לחברו, ובזה מקיים המצוה, אפילו אם חבירו לא יקבל מחמת תיגרא או מטעם אחר, עיי"ש, וכ"כ בתשובות חתנו בשאלת יעקב (סי' נט) עיי"ש, [ולפי"ד מוכח שגם הלבוש (שם סעיף ד) שסתם כהרמ"א סובר כן, וכן גם הערוך השולחן (שם סעיף טז) סתם בזה, עיי"ש], וכ"כ בשו"ת בנין ציון (סי' מד) שטעם המהר"י ברונא והרמ"א, שכתוב ומשלוח מנות, ולא כתיב ונתון מנות כמו דכתיב ומתנות לאבינונים, והיינו שלא הקפיד הכתוב רק על השילוח, ויוצא מן המשלוח עיי"ש, והוא מבואר בטעם הרמ"א כהמהר"ם שיק הנ"ל.

וכן ציין הארחות חיים (סי' תרצה אות יד) לספר תקון משה [פאללאק] (ח"ב דף צב ע"א) שהביא ראייה לפסק הרמ"א ויישב

שנשלח המנות בפועל ושנתרבה הריעות באמצעות השילוח, ובלא אמר התקבלתי, שמתרבה ריעות שלא באמצעות שילוח, לא יצא, ואמנם באינו רוצה לקבל שקיבלם בפועל, אי"צ שיאמר התקבלתי, כיון שמתרבה ריעות באמצעות שילוח בזה שקיבלם בפועל, ולפי"ז הו"ב ענינים נפרדים, ענין א' שאינו רוצה לקבלם וקיבלם בפועל, ענין ב' מוחל, שלא קיבלם בפועל רק אומר הריני כאילו התקבלתי, ובשני האופנים יוצא בזה שנתרבה ריעות ע"י המשלוח באמצעות שילוח.

ד] דעת הפוסקים להלכה ובדין מחילה במש"מ לאבל

דברי הפוסקים בנידון הרמ"א לדינא

טז. הנה למש"כ המשנ"ב (שם ס"ק כד) שהפר"ח חולק על הרמ"א והחת"ס מתמה ע"ד הרמ"א, נראה שנקט המשנ"ב לדינא שיש לחוש לדבריהם שלא יוצא, וכ"מ בברכי יוסף (סי' תרצה אות ה) שדעתו כהפר"ח שהקשה ע"ד הרמ"א, וחלק על תי' הקרב"נ.

אמנם יש לציין שהרבה פוסקים נטו לפסוק כהרמ"א, ויש שכתבו כתירוץ הק"נ שצריך התקבלתי, ויש שכתבו כמהלך החת"ס משום ריעות ולפי"ד י"ל שאי"צ התקבלתי, ואציין דבריהם בקיצור.

הנה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שמא) פסק כדעת הרמ"א וכהקרב"נ, וכ"כ בתשובות חתנו בשאלת יעקב (סי' סא אות ב) ושכן פסק חמיו המהר"ם שיק בסי' ר"מ וסי' ש"מ, ועיי"ש (סי' סב אות ב) שמש"כ חמיו המהר"ם שיק בסי' שמ"א להקשות על הרמ"א, הוא מש"כ לעת ילדותו, והא דסי' ר"מ וסי' ש"מ כתב לעת זקנותו וכן ס"ל עיי"ש, [ועיין להלן דעת מהר"ם שיק שבלא התקבלתי יוצא].

ובספר אורחות חיים (סי' תרצה אות יד) ציין לשו"ת שערי רחמים [פראנקו] (ח"א וסו"י יא), ושם נקט כדברי הקרב"נ, וכ"כ

משלוח מנות ושולחין זה לזה, אא"כ מוחל האבל על מנתו דאז מנתו מחולה עכ"ל.

והנה הרמ"א סתם ולא ביאר אם המשלח יוצא במחילת האבל, וצ"ע מדוע לא ביאר הדין כמו שביאר להדיא (סי' תרצ"ה ס"ה) גבי מוחל מש"מ שיוצא.

ואולם בכל אופן היה נראה להוכיח מהדרכי משה שאם מוחל האבל יוצא, שבד"מ הביא לשון המהר"י ברונא שאם מוחל האבל מנתו מחולה, ומטבע לשון מנתו מחולה, נתפרש ברמ"א (סי' תרצה) בדין מוחל מש"מ, דהיינו שיוצא ידי מש"מ, ובכך היה נראה להשוות גם כאן בענין אבל, ולפרש מטבע הלשון מנתו מחולה, דהיינו שיוצא, [וכן משמע מדברי שו"ת כתב סופר המובא להלן בסמוך שיוצא להרמ"א].

לא רצה האבל לקבל אם יצא המשלח

יח. עוד צ"ב שהרמ"א לענין אבל, כתב רק אופן מוחל, ולא כתב אופן שאין רוצה לקבל, ושם (סי' תרצה ס"ה) כתב גם אופן שאינו רוצה לקבל שיוצא.

ואולם יש לציין מש"כ בשו"ת כתב סופר (סי' קמא) שנשאל אם המשלח יוצא כשמחזירו האבל ולא קיבל, והשיב הכת"ס שמבואר ברמ"א סי' תקצ"ו [צ"ל תרצ"ו] דיצא המשלח, עיי"ש, [ולפי"ד שכתב דבאינו רוצה לקבל יוצא, נראה דכ"ש במוחל האבל יוצא], ומבואר עכ"פ שגם באבל יצא בלא רצה לקבלם.

אך צ"ע במש"כ הכת"ס שברמ"א מבואר עני"ז, דהא ברמ"א לא הוזכר כלל אופן אינו רוצה לקבל, וביותר שגם אופן מוחל שהוזכר ברמ"א, לא כתב שיוצא, רק כתב שמנתו מחולה ולא ביאר שיוצא, וצ"ע.

ונראה להוכיח שכ"ה סברת הגר"א והמשנ"ב כשיטה זו דגם באופן שהאבל אינו רוצה לקבל המש"מ ולא אמר שמוחל נמי יוצא, דכתב במשנ"ב (שם ס"ק כב) וז"ל, אא"כ מחל, דאין נותנין לאדם מתנה על כרחו, ע"כ, והוא מביאור הגר"א, עיי"ש,

קושיית הפר"ח, ועיי"ש בספר תקון משה שביאר ג"כ בטעם הרמ"א שכתוב ומשלוח, ושמעינן דלא בעינן רק שישלח, ואם מוחל לו יצא, ולכך מועיל משלוח מנות בלא שליח, ודבריו הם דברי הבנין ציון, ומוכח שבלא התקבלתי יוצא.

וכ"כ בספר אגורה באהלך (סי' כו) בתשו' ע"ש מה"ר חיים שלמה בן עזרא שסובר הרמ"א שכיון שכתוב ומשלוח, ולא ונתינה, יצא אפילו לא הגיע לידי המקבל כגון שלא רצה לקבלן וכ"ש כשמחלן, עיי"ש, וכ"כ בספר קול יעקב [לרבי יעקב שאול, בחידושים בסוף הספר מאחיו רבי גרשון שאול] שהרמ"א למד מדכתיב ומשלוח מנות איש לרעהו משמע דבתר השליחות אזלינן וכיון ששלח לו יצא, דאם איתא דבתר הלקיחה אזלינן הוי ליה למכתב ויתנו מנות איש לרעהו מאי משלוח מנות אלא ודאי דבתר השליחות אזלינן ע"כ.

וכ"כ בשו"ת דמשק אליעזר [פרלמוטר] (חאו"ח סי' יב) שדברי הק"נ דכאילו קבל שייך רק במוחל, ולא באינו רוצה לקבל, והוכיח מזה שיוצא משום שהמשלח עשה את שלו, וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' כד אות ב) בתו"ד דבשלמא לאופן שמחל שהוי כהתקבלתי א"ש שיוצא, אבל לאופן שאינו רוצה לקבל איך יוצא, וע"כ שצ"ל שתלוי בדעת המשלח והוא דידיה עביד וזהו גמר מצוותו, עיי"ש.

והעולה מבואר מהני פוסקים כדעת הרמ"א ושגם בלא התקבלתי יוצא.

בדין מש"מ לאבל שמוחל

יז. ועוד נראה לדון בדין מחילה במש"מ, דהנה כתב הרמ"א (סי' תרצו ס"ו) לגבי מש"מ לאבל, שאם אין בעיר אלא האבל עם אחר, חייב לשלוח לאבל כדי לקיים לשלוח מנות, אא"כ מחל האבל על מנתו (מהריב"ש), [צ"ל מהר"י ברונא], ע"כ, והוא ממש"כ בדרכי משה (שם אות ד) וז"ל, כתב מהר"י ברין, מיהו אם לא היה בעיר אלא האבל וחבירו, חייבין לקיים

ואולם נראה דביאור מש"כ התרשיש שוהם בדעת הגר"א דס"ל שאינו יוצא, דצ"ל שלדעתו לא הוי הגר"א מטבע לשון הדרכי משה סי' תרצ"ה, אלא סברת הגר"א היא סברא אחרת, והוא שיש להבחין בשינוי הלשוניות, שלשון הגר"א בסי' תרצ"ו הוא, אין 'נותנין' בע"כ, ומשמעו של"ה נתינה כלל, והוי אנוס ופטור, אכן לשון הד"מ בסי' תרצ"ה הוא, אין 'מקבל' בע"כ, ומשמעו שרק קבלה ל"ה אבל נתינה מיהא הוי, ויוצא, אלא שמ"מ הוא דחוק שהתרשיש שוהם הו"ל להביא, שמלשון הד"מ סי' תרצ"ה שכתב שאין מקבל בע"כ, מבואר ג"כ כשיטתו שכתב בד"מ סי' תרצ"ו שיוצא.

צ"ע שמוכח דהגר"א אינו חולק

ואמנם יש להקשות שלפי"ד התרשיש שוהם שהגר"א חולק על הרמ"א, הו"ל להגר"א לחלוק כן גם בסי' תרצ"ה ולהגיה ע"ד הרמ"א שכתב דבשלח מש"מ ולא רצה לקבל או מוחל יוצא, שלדעתו אינו יוצא והוי רק פטור ואנוס, ולכאורה מזה שלא חלק הגר"א שם, מוכח כמש"כ לעיל (אות יח) שהגר"א דעתו כהרמ"א שם שיוצא ממש ול"ה רק פטור ואנוס.

וכן מוכח שגם המשנ"ב הבין כן בדברי הגר"א שס"ל שיוצא ממש ול"ה רק אנוס ופטור, שהרי המשנ"ב בסי' תרצ"ה עמש"כ הרמ"א שבאינו רוצה לקבל או מוחל לו יוצא, הביא מקשים ע"ד הרמ"א, ולא ביאר שגם הגר"א בסי' תרצ"ו חולק שהוי רק פטור ואנוס ואינו יוצא, ואי ס"ל שהגר"א חולק על הרמ"א, הו"ל להביא שהגר"א שהביא בסי' תרצ"ו חולק על הרמ"א, ומוכח דס"ל שהגר"א לא בא לחלוק על הרמ"א.

חילוק בין שולח סתם לשולח לאבל

כ. וליישב מש"כ התרשיש שוהם שהגר"א חולק על הרמ"א, נראה שיש לחלק בין שולח מש"מ סתם, שיוצא גם במוחל ובאינו רוצה לקבלם, לבין שולח לאבל שאינו יוצא בהני גווני, וסברת החילוק

והנה טעם הזה, נעתק לכאורה ממטבע לשון סיים המהר"י ברונא (סי' תרצה) בדין מוחל מש"מ, שאין אדם מקבל מנות בע"כ, ומלשון זה נתבאר לעיל (אות א) שמזה דקדק הרמ"א שגם באופן שאינו רוצה לקבל כלל יוצא ידי מש"מ, וכדרך זה י"ל כן במש"כ הביאור הגר"א והמשנ"ב מטבע לשון זה, דה"נ לענין אבל שאינו רוצה לקבל, שיוצא המשלח, וכהך דהתם שיוצא בכה"ג.

דיוק מהגר"א שפליג על הרמ"א

יט. אלא ששוב ראיתי בשו"ת תרשיש שוהם [להג"ר משה פרלמוטר] (סי' כה) שכתב שיש להסתפק בכוונת הד"מ בשם המהר"י ברונא שכתב אא"כ מחל האבל על מנתו, אם דעתו דכיון שמחל קיים מצוות מש"מ, או כוונתו שפטור משום שהוא אנוס דמה הו"ל למעבד כשהאבל אינו רוצה לקבל המנות, ודייק מלשון הביאור הגר"א שכתב אא"כ מחל, דאין נותנין לאדם בע"כ, דמשמעות הלשון הוא דמאי הו"ל למעבד והוה אנוס ופטור, אך כתב שממש"כ המהר"י ברונא דאז מנתו מחולה, מבואר, שע"כ יוצא, שודאי אין לכופף לקחת מתנות בע"כ, אלא הכוונה מחול, שהוי כקיבל וקיים המצוה, עכ"ד.

ולפי"ד מבואר מחלוקת לענין אבל, משמעות לשון הגר"א שאינו יוצא ידי מש"מ, ומשמעות לשון הרמ"א בד"מ מבואר שיוצא.

אך מה שקבע מלשון הגר"א דמשמעותו שהוי אנוס ופטור צ"ב, וכמש"כ לעיל (אות יח) שלשון הגר"א והמשנ"ב הם מטבע לשון המהר"י ברונא המוכח בדרכי משה (סי' תרצה) שכתב דאם אחד מחל על מנתו, מחולה, דאין אדם מקבל מנות בע"כ, עכ"ל, ומלשון זה הוציא הרמ"א הדין שכתב בשו"ע (שם) שבאינו רוצה לקבל המנות יוצא, והרי לפנינו שהרמ"א הבין במשמעות לשון זה שיוצא ידי מש"מ, וצ"ע.

בשולח לאבל יוצא, שיש לחלק שרק בסי' תרצ"ה בשולח לסתם אנשים שעושה כדין, יוצא בהני אופנים, משא"כ בסי' תרצ"ו שמדובר בשולח לאבל שהוא שלא כדין, אינו יוצא.

[וגם התרשיש שוהם הביא ראייתו שלהרמ"א יוצא רק מדברי הד"מ סי' תרצ"ו דמדשמע שסובר שיוצא, ולא הוכיח כן מדברי הד"מ סי' תרצ"ה שסובר שיוצא, דהיינו נמי משום שס"ל שאין ראייה מדין שולח סתם שיוצא לדין אבל, דבשולח סתם עושה כדין יוצא, משא"כ בשולח לאבל שלא עשה כדין].

חילוק בין מוחל ששולח ללא שולח

כא. ושוב ראיתי בשו"ת שאילת יעקב (סי' סב אות א) חילוק נוסף בין הא דשולח בסתם לשולח לאבל, דנתקשה במש"כ הרמ"א בסי' תרצ"ה שמועיל מחילה במש"מ, וחזר שנית בסי' תרצ"ו שמועיל מחילה כשאין בעיר אלא הוא ואבל, וכתב שי"ל שבסי' תרצ"ה מדובר ששלח ממש לחבירו אלא שחבירו לא רצה לקבלו או מחל, ובסי' תרצ"ו רבותא קמ"ל שאינו שולח כלל להאבל אם מוחל, ועפ"י מיישב קושיית הב"י על הר"ן עיי"ש.

והנה עפ"י יסוד חילוקו נוכל ליישב כן להגר"א והמשנ"ב, שבסי' תרצ"ו כתבו שלא יוצא משום שמדובר שהאבל מחל על מה שלא שלח, משא"כ בסי' תרצ"ה, שמדובר ששלח יצא.

ומיושב לפי"ז מה שהוקשה בסברת התרשיש שוהם שכתב שמהגר"א סי' תרצ"ו מוכח שחולק על הרמ"א וס"ל שהוי רק פטור ולא יצא, והקשינו מדוע לא חלק הגר"א בסי' תרצ"ה על הרמ"א כבסי' תרצ"ו, וכן קשה על המשנ"ב, ולפי"ד עתה י"ל שרק באופן שמוחל ולא שלח עדיין ס"ל שלא יצא, משא"כ בסי' תרצ"ה שמדובר ששלח המש"מ אלא שלא קבלם או מחל, ס"ל גם הם כהרמ"א שיצא.

שבסתם מוחל או אינו רוצה לקבל מש"מ אף שהמקבל לא קבלו, מ"מ המשלח עשה כדין, וקיים מצוות נתינה, משא"כ בשולח לאבל, שהוא שלא כדין, לא יצא, וגם באופן שאין בעיר אחר רק האבל, מיקרי שלא כדין, דעצם שילוח מתנות לאבל יש בזה איסור.

וחילוק זה ראיתי בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קמא) שכן עלה בדעתו בתחילה לחלק שבשולח לאבל שאסור לשלוח לו, אינו יוצא, שאסור לשלוח לו דשמחה היא לו, אך דחה הדברים שנראה לו יותר שגם באבל יוצא, לפי מה שעשה סמוכים לדברי הרמ"א שהטעם משום להרבות ריעות וחיבה, ואף שהיה אסור לו לשלוח, מ"מ כיון שכבר עשה יצא י"ח אף שהאבל לא רצה לקבל ממנו, עיי"ש.

[שו"ר שבעל התרשיש שוהם עצמו בשו"ת אבן שוהם (סי' יד) העתיק לדברי הכת"ס הנ"ל, וי"ל שבתרשיש שוהם ס"ל לחלק כן].

ומעתה י"ל שהגר"א והמשנ"ב סברי חילוק זה, שרק בסי' תרצ"ה שעשה המשלח כדין יוצא, ולכן לא הגיהו הגר"א והמשנ"ב ע"ד הרמ"א שם לומר שלא יצא ושהוי רק פטור ואנוס, משא"כ בסי' תרצ"ו ששלח לאבל ועשה שלא כדין, כתבו הגר"א והמשנ"ב שהוי רק פטור ולא יצא.

ואפשר שס"ל להגר"א והמשנ"ב שגם הרמ"א עצמו דעתו בשו"ע כן שבאבל אינו יוצא משום שלא עשה כדין, ולהכי לא פירש להדיא שבאבל יצא כמש"כ כן להדיא בסי' תרצ"ה, וכן נמי לא העתיק הרמ"א בשו"ע מש"כ בד"מ שמנתו מחולה שנשמע מזה שבאבל יצא, והיינו משום דס"ל לחלק שבאבל שעשה שלא כדין לא יצא, [ומיושב בזה שלא תיקשי דאין יתכן שהגר"א והמשנ"ב מפרשי לדברי הרמ"א היפך דעתו, שבד"מ כתב מנתו מחולה, דהיינו שיוצא, ואין ביארו הם שלא יוצא].

ולפי"ד מבואר שאין להוכיח ממש"כ הדרכי משה בסי' תרצ"ה שיוצא, שגם

אולם נראה דהשאלת יעקב כתב שמועיל בכה"ג הוא לפי הטעם דהתקבלתי שנחשב כקיבלו, והמהר"ם שיק שכתב דל"מ וצריך שילוח דוקא, הוא לטעם דריעות שהעיקר תלוי במשלח, והא לא שלח, וכ"מ במהר"ם שיק שדחה לטעם התקבלתי, וכמובא לעיל (אות ט), ולפי"ז צ"ע מש"כ בתשובות והנהגות שגם באמר התקבלתי לא יצא והביא ראייה ממהר"ם שיק, דאין ראייה מהמהר"ם שיק דקאי לטעם דריעות ולא לטעם דהתקבלתי, וי"ל שלטעם התקבלתי הוי כקיבלו, ויצא גם בכה"ג שלא שלח.

ולפי"ז י"ל שפלוגתא הנ"ל תלוי בהני טעמים, והגר"א והמשנ"ב אזלי לטעם דריעות, ולכן ס"ל שבלא שלח לא יצא, וכמההר"ם שיק, והד"מ בשם מהר"י ברונא אזיל לטעם דהתקבלתי, ולכן ס"ל שיצא, וכהשאלת יעקב.

ולמש"כ לעיל (אות יד טו) שגם החת"ס דס"ל שיוצא משום ריעות הוא דוקא בצירוף שאומר התקבלתי, דעי"ז שאומר התקבלתי נחשב כאילו שלח המשלח בפועל ושנתרבה ריעות באמצעות שילוחו, נוכל לומר שגם בנידו"ד יוצא אף שלא שלח המשלח בפועל, חשיב באמירת התקבלתי כאילו שלח.

היוצא מדברינו:

א. כדעת הרמ"א שהמוחל מש"מ יצא

[לפי פלוגתת הק"נ והחת"ס]

(א) הרמ"א כתב ב' אופנים שיוצא בהם מש"מ, אופן א' שאינו רוצה לקבלם, ואופן ב' שמוחל, ונחלקו הק"נ והחת"ס בהטעם, שיטת הק"נ שבשניהם יוצא משום מחילה בהתקבלתי, ובלא התקבלתי אינו יוצא, ושיטת החת"ס שבשניהם יוצא משום שמרבה ריעות, ואף שאינו מקבלו ולא אמר התקבלתי יוצא.

(ב) שייך אופן מוחל במש"מ אף שאין למוחל שום זכות ושעבוד למוחל, להק"נ

ולפי"ז אין שום חילוק בין שלח סתם לשלח לאבל, אלא בין שלח ומחל למחל ולא שלח.

ואפ"ל שגם הרמ"א עצמו ס"ל דבכה"ג שמחל ולא שלח לא יצא, ולכן לא פירש להדיא אבל שיצא כדרך שכתב בסי' תרצ"ה, וכן נמי לא העתיק הרמ"א בשו"ע מש"כ בד"מ שמנתו מחולה שנשמע מזה שבאבל יצא, [ולפי"ז א"ש גם מה שפירשו הגר"א והמשנ"ב את דברי הרמ"א היפך מש"כ בד"מ].

ואולם הרמ"א בד"מ בשם מהר"י ברונא שכתב מנתו מחולה, י"ל שס"ל דגם בלא שלח ומחל יצא, וכ"נ דעת השאלת יעקב (שם) דס"ל שבין בשולח ומחל ובין במחל ולא שלח יצא, ובהכי יישב את קושיית הב"י על הב"ח, עיי"ש.

רצה לתת מש"מ ומחלו לו אם יוצא

אך עיין בתשובות והנהגות (ח"ה סי' רלד אות ו) שכתב שגם לדעת הרמ"א שיצא במוחל, היינו דוקא כשנותן לו והלה מוחל, אבל אם רק הבטיחו ליתן לו וחבירו אמר הריני כאילו נתקבלתי, לא יצא יד"ח, ושכן כתב מההר"ם שיק (סי' רמ) ועוד אחרונים דנלמד מדכתיב ומשלוח מנות ולא כתיב ונתון כדעת הרמ"א דמועיל מחילה, ועכ"פ מבואר דבעינן שישלח לחבירו ולא סגי בהבטחה, עכ"ד.

והוא שכתב במהר"ם שיק שם שלדעת הרמ"א יצא אפילו בלא רצה לקבל משום תיגרא, כיון שהוא עכ"פ שלח, עיי"ש, ומשמע שבמוחל ואינו מניחו אלא משאירו אצל המקבל ל"מ, דשילוח למקבל מיהא בעינן.

אך יש לעיין דלהאמור נחלקו בזה הפוסקים במחל ועדיין לא שלח אם יוצא, שלדעת הרמ"א בשו"ע והגר"א והמשנ"ב אינו יוצא בכה"ג, ולדעת השאלת יעקב (שם) נראה שגם בכה"ג שמחל ולא שלח יצא, וכן נראה שהוא גם דעת המהר"י ברונא בד"מ.

בפועל, וכמש"כ בחינוך בית יצחק, וע"ע בפנים בדין מש"מ בדרך כפייה.

ד) מהלך ד', באופן שמוחל יוצא, משום שהראה חיבה, או משום שאומר התקבלתי, ובאופן שלא רצה לקבל [כגון בקטטה] לא יצא משום שאינו מראה חיבה, ואינו אומר התקבלתי, וכמש"כ בחלקת השדה, וקשה שהרמ"א כתב דבאינו רוצה לקבלם יצא, וצ"ל שהרמ"א דיבר באינו רוצה לקבל בסתם שלא בדרך קטטה, וכשאר המהלכים דלעיל, שמירי באומר התקבלתי, או שגורם חיבה, או בדרך כפייה.

ג. אם לדעת החת"ס צריך שיאמר

התקבלתי במוחל מש"מ

א) עד לכאן ביארנו שלהחת"ס יוצא משום ריעות ואי"צ התקבלתי, וחולק על הק"נ דס"ל שצריך שיאמר התקבלתי, אך נראה די"ל שגם להחת"ס צריך שיאמר התקבלתי, וכדלהלן, ובכך יתיישבו הערות שעוררנו במשנ"ב, שלכאורה ביאר כהק"נ שצריך התקבלתי ולא הביא שהחת"ס חולק על הקרב"נ.

ב) י"ל שהחת"ס ס"ל ג"כ שבמוחל צריך התקבלתי, משום דבל"ז ל"ש ענין מחילה, ולפי מהלך זה באינו רוצה לקבלם שלא אמר לשון מוחל אי"צ התקבלתי, והוא דוחק שבמוחל צריך התקבלתי ובאינו רוצה לקבלם אי"צ התקבלתי, ככתוב בפנים.

ג) אך י"ל שלחת"ס צריך גם שיאמר התקבלתי, כדי שיהא נחשב שמתרבה ריעות באמצעות שילוח, ומשא"כ בלא התקבלתי לא נתרבה ריעות ע"י שילוח, ולמהלך זה העיקר שיוצא באינו רוצה לקבלם או במוחל, הוא משום שהמשלח רצה לשלוח והמקבל אמר התקבלתי, וצ"ע למה נקט הרמ"א ב' אופנים שהם דבר א' ממש. וי"ל כמש"כ בשו"ת חינוך בית יצחק, שרק במוחל צריך התקבלתי כיון שלא קיבלם בפועל, משא"כ באינו רוצה לקבלם שקיבלם בפועל אי"צ התקבלתי, ולפי"ד א"ש שהו"ב דברים נפרדים.

שמירי באומר התקבלתי, י"ל שמחילה בהתקבלתי מועיל אף שאין למוחל זכות ושעבוד, ולהחת"ס של"מ התקבלתי, צ"ל שמוחל כאן אינו מענין מחילה אלא מענין ויתור, ומועיל בלא דין מחילה והתקבלתי.

ג) להק"נ מועיל בב' האופנים מהתקבלתי, וצ"ע מדוע חילקם הרמ"א לב' אופנים, וכתבנו די"ל שהרמ"א סובר שסתם מחילה נחשב כאומר התקבלתי אף שלא אומר התקבלתי, וחדש בזה שגם אופן אינו רוצה לקבל הוא ענין מחילה שדיינינן סתמו כאילו אומר התקבלתי, ולשיטת החת"ס שמועיל משום ריעות, י"ל שהרמ"א חילקם לב' אופנים כדי לאשמוענין הא גופא שמוחל מועיל אף שאין למוחל זכות, משום שמוחל הוא ענין ויתור.

ב. ד' מהלכים מדברי הפוסקים

בביאור דברי הרמ"א

א) מהלך א', בב' האופנים בין באינו רוצה לקבל ובין במוחל יוצא, מטעם שאומר הריני כאילו התקבלתי, ובזה נחשב אף שלא קיבלו כקיבלו בפועל דאפוכי מטרותא למ"ל, כ"כ הק"נ ועוד פוסקים, אולם בליקוטי הערות חת"ס הביא פוסקים שהק"נ דן רק על אופן מוחל, ואופן אינו רוצה לקבלם הוא מטעם אחר וכמבואר בהמשך.

ב) מהלך ב', ביאור ב' האופנים, אינו רוצה לקבלם, היינו בשונא, ומוחל, היינו באוהב, ויוצא אף שהמקבל אינו רוצה לקבל מחמת שנאה, ואף שאינו אומר כאילו התקבלתי, שבעיקר קפיד קרא אשילוח, ושהמשלח יראה חיבה, וכמש"כ בשו"ת שאילת יעקב, וע"ע בפנים בדין מש"מ לשונא.

ג) מהלך ג', ביאור ב' האופנים, אינו רוצה לקבל, מדובר שקבלו בכפייה, ובמש"מ הוא נתינה בע"כ שמה נתינה, ואי"צ התקבלתי, כיון שמקבלו בפועל, ואופן מוחל, מדובר שלא קיבלו בפועל, וצריך התקבלתי שיהא נחשב כאילו קיבלו

ד. דעת הרמ"א לענין הלכה ובדין מחילה במש"מ לאבל

(א) דעת המשנ"ב נראה שיש לחוש לדינא שלא יצא וכהפר"ח והחת"ס, ואולם הרבה פוסקים נקטו לפסוק כהרמ"א וכהק"נ שיוצא באומר התקבלתי, והרבה פוסקים פסקו שיוצא גם בלא אמירת התקבלתי.

(ב) בדין מש"מ לאבל נראה דעת הרמ"א, שהמשלח לאבל ומחל האבל או אינו רוצה לקבל, יוצא ידי מש"מ, וכ"מ מהד"מ, וכ"כ בכת"ס ובשאלת יעקב, אולם התרשיש שוהם דייק בלשון הגר"א [וכן צ"ל להמשנ"ב] שגם במחל אינו יוצא, אלא הוא רק פטור מאונס דמאי הוא ליה למיעבד.

(ג) יש לחלק [וכן חילק הכת"ס בתחילה] שבסי' תרצ"ה ששולח סתם מודו שיצא, כיון

ששלח כדין, משא"כ בסי' תרצ"ו ששולח לאבל עשה שלא כדין הוא רק פטור מאונס.

(ד) אי נמי יש לחלק [כחילוק השאלת יעקב] בין מחל אחר שכבר שלחו לו, דיצא, ושכן מיירי בסי' תרצ"ה, לבין מחל ולא שלח, דלא יצא, ושכן מיירי בסי' תרצ"ו, [ולפי"ז אין חילוק בין שלח לאבל לאחר], וי"ל שכ"ה דעת הרמ"א והגר"א והמשנ"ב, אמנם מהר"י ברונא ס"ל שגם במחל ולא שלח יצא.

(ה) בתשובות והנהגות כתב שלכו"ע בלא שלח לא יצא, ושכ"ה דעת מהר"ם שיק ועוד פוסקים, וצ"ע שנראה דיש בזה מחלוקת, והסובר שאינו יוצא הוא לטעם דריעות, והסובר שיוצא הוא לטעם דהתקבלתי.

מסקנת דברים בדבר נידון השאלה

(א) במי שהודיע לחבירו שבידו מש"מ לשולחו אליו, ואמר לו חבירו שמוותר לו וכאילו התקבלתי: לכאורה שאלה זו דומה למש"כ התשובות והנהגות (אות כא) שהמבטיח לחבירו שישלח לו ולא שלח בפועל וגם אמר כאילו התקבלתי, לכו"ע לא יצא, ואמנם כתבנו שלכאורה הוא תלוי בפלוגתא בדעת הרמ"א, שלשיטת שיוצא משום שאומר התקבלתי, נחשב כאילו קבל המש"מ בפועל, ולפי"ז י"ל שה"נ יוצא, [וכ"כ בשו"ת שאילת יעקב, וכן נ"ל למהר"י ברונא בד"מ], אולם לשיטת שצריך בעיקר שהמשלח ישלח מש"מ וירבה ריעות, י"ל דכיון שבפועל לא שלח לא יוצא, [וכ"כ המהר"ם שיק, וכ"ה להגר"א והמשנ"ב, אך לפמש"כ (אות יד טו) שגם החת"ס סובר שצ"ל התקבלתי כדי שייחשב ששלח בפועל, י"ל שלהחת"ס יוצא, וכ"ז להפוסקים כהרמ"א, אך להפר"ח ועו"פ שחולקים על הרמ"א לא יוצא].

(ב) בשאלה מה הדין בהשיב חבירו שמוותר לו ולא הוסיף כאילו התקבלתי, אם ויתור לבד במש"מ יצא: הנה לשיטת שבעיקר צריך שהמשלח ירבה ריעות והתקבלתי ל"מ, פשוט שיתור בלא שילוח, לא יצא כיון שהמשלח לא שלח, אמנם לשיטת שבעיקר יוצא מטעם התקבלתי, י"ל שתלוי אם מחילה סתם שלא אמר בפירוש התקבלתי, הוא כאומר התקבלתי, [עיין (אות ו) פלוגתא בזה], שלשיטת שמחילה בסתם הוא כאומר התקבלתי, י"ל שגם ויתור בסתם נחשב כאילו מחלו וקבלו בפועל גם בלא אמר התקבלתי, ויוצא, אך לשיטת שמחילה בסתם ל"ה כהתקבלתי, ה"נ ויתור לבד ל"ה כהתקבלתי ולא יצא.

הרב ישראל וינמן

קביעות שם בן כרך ובן עיר

שאלות בהלכות פורים

שאלה א: האם ישנה אפשרות לא להתחייב במצוות הפורים. מחלוקת הראשונים בזמן הקובע להיות בן כרך / לדינא אסור להפקיע א"ע מלהתחייב / יש לחוש לשיטת הרא"ש / אי חיישינן לדעת הרא"ש - מתי חיובו / לדינא בזה. שאלה ב: בן קרי"ס שיצא לירושלים מיד אחרי צה"כ בליל י"ד. פלוגתת המשנ"ב והחזו"א / לפי החזו"א חייב ב"ד / ספק בדעת המשנ"ב / לדינא בזה. שאלה ג: בן קרי"ס שקיים מצות פורים ב"ד, האם מתחייב שוב כשמגיע לירושלים אחרי צה"כ. תלוי בפלוגתת המשנ"ב והחזו"א / יש מקום לפטור אפילו לפי המשנ"ב / דברי הירושלמי בזה / [מבאר הרא"ש כמין חומר] / [נפק"מ לבחורי ישיבה] / בדין ברכת שהחיינו ביום ט"ו / לדינא בזה / מי שחייב מספק לענין תפילה וקריה"ת / ספק ממון לקולא / מי שחייב מטעם ס"ס להוציא מי שחייב מטעם ספק אחד.

שיתחייב בב' ימים פורים, וכמו"כ אין מציאות שיפקע ממנו מצות הפורים [חוץ באופן שעוקר דירתו ממש כדאבאר בהמשך אות טו].

העיקר לדינא

ובדעת הרמב"ם נחלקו הב"י והט"ז, הב"י [סי' תרפ"ח סעי' ה] ס"ל דשיטת הרמב"ם כרש"י, והט"ז [ס"ק ו] ס"ל ששיטתו כהרא"ש. והשו"ע [שם] העתיק את לשון הרמב"ם, ולהנ"ל הוי פלוגתא בדעת השו"ע אם פסק כרש"י או כהרא"ש. ויעו' במשנ"ב [שם ס"ק יב] ובחזו"א [אור"ח סי' קנב] דאזלי בשיטת הב"י, דהרמב"ם ס"ל כרש"י. מבואר בזה דקיי"ל כרש"י מעיקר הדין, דכל יום הוא חיוב בפני עצמו, ויכול להתחייב בב' ימים פורים, וכמו"כ יכול להפקיע מעצמו מצות הפורים.

לדינא אסור להפקיע א"ע מלהתחייב

ג] ואף דמבואר בזה, בנידון דידן דמעיקר הדין אפשר להפקיע א"ע ממצות הפורים, ודאי אינו מן הראוי לעשות כן, דפשוט הוא שאין זה כמו מצות ציצית, שאינו אלא מצות קיומית דכך ניתן המצוה, משא"כ פורים ודאי לא ניתקן כדי להפקיע את עצמו ממנו. וא"כ אין לבחור לצאת מירושלים ביום י"ד

שאלה א: האם ישנה אפשרות לא להתחייב במצוות הפורים

א] שאלו על בחור שלומד בשיבה בירושלים, דחיוב פורים שלו ביום ט"ו, וכדעתו לצאת מירושלים ביום י"ד בבוקר אחרי שחרית לנסוע לקרית ספר ולהשאר שם עד סוף יום ט"ו. האם יפקע ממנו מצוות הפורים - דהרי ביום י"ד לא היה בפרוזים, וביום ט"ו לא היה בכרכים. ואם אין חיובו פוקע, באיזה יום הוא חייב במצוות הפורים.

מחלוקת הראשונים

בזמן הקובע להיות בן כרך

ב] והנה איתא במגילה [יט.]. דפרוז בן יומו נקרא פרוז, ובן כרך בן יומו נקרא בן כרך, ופליגי רש"י [ד"ה לא שנו] והרא"ש [פ"ב סי' ג] מתי נקבע השם בן כרך ובן עיר, דרש"י ס"ל דשם פרוז נקבע ביום י"ד, ובן כרך ביום ט"ו, והרא"ש ס"ל דשניהם, היינו פרוז ובן כרך נקבע שמם ב"ד. וא"כ לרש"י דהוי ב' חיובים בב' ימים, נמצא דאם היה ביום י"ד בפרוזות, ולמחרת בט"ו בכרכין, חל עליו שני ימים פורים, כ"א לפי יומו. וכן להיפך, דאם בכל יום שחייבו במקום זה יהיה במקום השני, לא יחול עליו כלל מצות הפורים, ויפקע ממנו לגמרי. אבל להרא"ש דכל חיובו נקבע ביום י"ד, א"כ לא שייך

דין י"ט] דפסק בבן כרך שיצא מהכרך ביום י"ד בכוונה לחזור רק אחר יום ט"ו [ממש כנידון דידן], דחייב ביום י"ד, ושמחת שכוונתי לאחד מגדולי הפוסקים בזה.

לדינא בזה

[ו] נמצינו למדים, דבאותו בחור שנסע בי"ד ביום לקרי"ס, אע"פ שלפי רש"י נפק ממנו מצוות הפורים, מבעי לן למיחש לשיטת הרא"ש כהבה"ל והחזו"א, וכיון שלשיטת הרא"ש נסתפקנו האם חיובו בי"ד או בט"ו - כדי לצאת ידי כל השיטות יצטרך לקיים מצוות הפורים גם בי"ד וגם בט"ו. וא"כ במקום להיות פטור לגמרי, חייב במצוות פורים ב' הימים מספק.

שאלה ב: בן קרי"ס שיצא לירושלים מיד אחרי צה"כ בליל י"ד

[ז] אברך שגר בקרי"ס, ורצונו לא להתחייב במצוות הפורים בי"ד, אלא לנסוע לירושלים מיד בכניסת יום י"ד ולהתחייב ביום ט"ו, אך היה בשנה שי"ד נפל במוצש"ק, והוא נמצא בקר"ס בשבת, וממילא א"א לו לצאת אלא לאחר צה"כ של י"ד. ושאלתו האם מתחייב בפורים ביום י"ד כיון שנמצא שם בתחילת הלילה אחרי צה"כ, או דילמא כיון שלא יהי בעיר עד עלות השחר, אינו מתחייב אלא בירושלים ביום ט"ו.

פלוגתת המשנ"ב והחזו"א

[ח] ובהקדם, צריך לדעת דקי"ל דפרוז בן יומו הוי פרוז, ובן כרך בן יומו הוי בן כרך, ופליגי בה המשנ"ב [סי' תרפ"ח ס"ק יב] והחזו"א [סי' קנב אות ו] מה קובע את שמו לפרוז או בן כרך, ומתי חל הדינים האלו. וס"ל להמשנ"ב דבעינן ב' דברים: א. תלוי מה היה דעתו ביציאתו מביתו. למשל כדי שבן עיר יקבל דין כבן כרך צריך להיות שהיה דעתו כשיצא מביתו להיות בכרך ביום ט"ו [וההפך, בבן כרך, כדי להתחייב כבן עיר צריך להיות שהיה דעתו להיות בעיר ביום י"ד כשיצא מביתו]. ב. צריך להיות

בכוונה להשאר בקרי"ס ביום ט"ו, דע"י זה עוקר את עצמו מקיום מצוות פורים.

וכעין זה סיפר לי הגאון רבי יצחק ירוחם בורודיאנסקי שליט"א דהיה שאלה, באחד שהגיע מחו"ל לשבת שבעה ל"ע על מתו בירושלים, ונגמרו השבעה ביום י"ד בבוקר, וקבע הטיסה לאותו יום - י"ד - לחזור לחו"ל [כיון שהוא בן חו"ל לא היה שם לב שפורים בירושלים הוא ביום ט"ו], ופסקו לו רבני ירושלים שאסור לעשות כן, כיון שעוקר את עצמו מקיום מצוות פורים. והאבל שינה את הטיסה ליום ט"ו.

יש לחוש לשיטת הרא"ש

[ד] והנה הגם דהמשנ"ב והחזו"א פסקו להלכה כדעת רש"י, ולפי"ז בעניננו פקע ממנו מצוות הפורים, אע"פ כן כתב הבה"ל [שם ד"ה בן עיר] דלענין ברכה יש לחוש גם לדעת הרא"ש דכל חיובו נקבע ביום י"ד, וכן ס"ל להחזו"א [יעו' בסי' קנ"ב בדינים העולים, אות ו]. א"כ בנידון דידן, בעינן לחוש לשיטת הרא"ש שביום י"ד נקבע יום הפורים שלו. אמנם היא גופא מספקא לן, כיון דבזמן חיוב הכרכים לא יהיה בן כרך, ובזמן חיוב הפרוים לא יהיה פרוז, ולפוטרו בלא כלום א"א, עלינו לברר באיזה יום הבחור יתחייב מספק, האם ביום י"ד או בט"ו.

אי חיישינן לדעת הרא"ש - מתי חיובו

[ה] והיה נלע"ד, כיון דס"ל להרא"ש דהכל נקבע ביום י"ד, וביום י"ד כוונתו היה לא להיות בירושלים ביום ט"ו, ממילא אינו מקבל דין 'בן כרך', ואזלינן בתר רובא דעלמא, דזמנא ביום י"ד, והפורים שלו יהי בי"ד.

אך אמר לי הגאון רבי יצחק ירוחם בורודיאנסקי שליט"א, דפשוט לו כיון שבמציאות הבחור הוא 'בן כרך', אזלינן בתר ביתו של כל השנה, והוי עליו שם בן כרך גם השנה. וכן שמעתי ממו"ר הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א כנ"ל. איברא שו"מ בשו"ת הר צבי בסיכום דינים [סי' קכח

להיות שלא יהי' שם בתחילת הלילה, כי להפקיע את ביתו ממש הוא חמיר טפי.

נמצא דלפי החזו"א בנידון דידן אע"פ שיצא משם לפני עלות כבר חל עליו חיוב פורים של י"ד. אבל לפי המשנ"ב שצריך להיות במקום החיוב בעלות השחר אינו חייב בפורים בי"ד.

ספק בדעת המשנ"ב

[י] אמנם אע"פ כן הסתפקתי האם יש מקום לומר שהמשנ"ב יודה לחזו"א דלהפקיע את דין ביתו אינו אלא אם בתחילת הלילה אינו בביתו, וכנ"ל, ואחרי העיון, דעתי נוטה בזה שגם בזה יחלוק המשנ"ב, וכמש"כ [סוף אות ט], כיון דהמשנ"ב ס"ל דעיקר החיוב תלוי בעלות השחר כל שלא יהיה בעירו בעלות לא התחייב בפורים ביום י"ד, ואין תחילת הלילה קובע כלום לפי המשנ"ב.

אמנם אמר לי הגאון רבי שלמה זלמן אולמן שליט"א דפשוט לו שגם המשנ"ב יודה לחזו"א בזה כיון שביתו הוא בקרית ספר, ממילא חל עליו דין פורים בכניסת הלילה אע"פ שבמציאות הוא כבר לא יהי' שם בעלות. אך שמעתי ממו"ר הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שנידון דידן תלוי בפלוגת המשנ"ב והחזו"א, דלפי המשנ"ב לא מתחייב בפורים בי"ד. רק צריכין לחוש לשיטת החזו"א כיון שבדבר הזה כתב בכה"ל [שם] "ומ"מ למעשה אני מבקש מהקורא שלא יסמוך עלי לענין ברכה", ולכאורה מטעם שאין דינים האלו נוגעים בחו"ל, וכן דעת הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א שבענין זה צריכין לחוש למשנ"ב ולחזו"א כ"א לחומרא.

לדינא בזה

[יא] לפי"ז לדינא, לכו"ע אותו אברך חייב בפורים בי"ד לפחות מספק. ומכיון שיש צד שכבר התחייב בי"ד נמצא שגם החיוב ביום ט"ו הוא ספק, שלפי הרא"ש א"א להתחייב פעמים, וכמש"כ בשאלה א', ודו"ק.

במקום שהוא מתחייב בזמן עלות השחר [וכדעת הט"ז]. למשל כדי להתחייב כבן עיר צריך להיות בעיר בעלות השחר ביום י"ד [וההפך, כדי להתחייב כבן כרך צריך להיות בכרך בעלה"ש ביום ט"ז]. מבואר בזה דס"ל למשנ"ב דיש בזה ב' דינים: א. דין שצריך לעקור את עצמו מביתו, שזה נעשה בשעת יציאה מביתו כשדעתו לא להיות בביתו ביום הפורים שלו. ב. דין שצריך בפועל לקבל דין חדש, שזה נעשה ע"י המציאות שנמצא במקום אחר ביום פורים ההוא בזמן עיקר חלות החיוב, דהיינו בעלות השחר.

אך לפי החזו"א הכל תלוי האם הוא נמצא במקום החיוב בכניסת הלילה, בתנאי שדעתו להשאר שם עד עלות השחר. למשל, כדי להתחייב ביום י"ד צריך להיות בעיר בצה"כ בתנאי שדעתו להשאר שם עד עלות השחר [וההפך, כדי להתחייב כבן כרך, צריך להיות בכרך בצה"כ בכונת להשאר שם עד עלות השחר]. מבואר דס"ל לחזו"א דחלות חיוב של פורים תלוי בכניסת היום, לכאורה דומיא להא דקי"ל מיגו דאיתקצאי במוקצה, דנקבע דין החפץ לכל השבת בבין השמשות, ה"ה פורים נקבע בתחילת הלילה, כל שכוונתו להיות שם בעלה"ש.

לפי החזו"א חייב בי"ד

[ט] ולפי"ז צריך לצאת לדינא כיון שיצא מקרית ספר מיד בתחילת הלילה, אע"פ שיצא לאחר צה"כ, כיון שאינו בעיר בעיקר זמן החיוב, פטור מלקיים פורים ביום י"ד. אך אין זה מספיק לדינא, דהנה עוד מחדש החזו"א [שם], הא דקי"ל דבעינן להיות שם בצה"כ בכונת להשאר עד עלות לא נאמר אלא במי שבאמת אינו בן עיר ואינו בן כרך, דכדי לקבל הדין פרוז בן יומי צריך להיות שם מצה"כ בכונת להשאר שם עד עלה"ש, אבל מי שהוא באמת בן עיר או שהוא באמת בן כרך, דהיינו שזה ביתו ומקומו ממש, די לו להיות שם בתחילת הלילה כדי להתחייב כמקומו כיון שזה באמת מקומו. דכדי להפקיע את עצמו מלהתחייב כבן עיר או כבן כרך צריך

פורים בי"ד. וה"ה אם בן עיר שעדיין לא התחייב בפורים בי"ד, כיון שלא היה בעיר, תקנו לו חכמים פורים ביום ט"ו. אבל בן עיר שכבר קיים מצות פורים בי"ד, וכעת נמצא בכרך ביום ט"ו, שוב אינו מתחייב בפורים מטעם בן כרך ליזמו, כיון שכבר קיים מצות פורים. ומצאתי שכ"כ הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל בהר צבי (סי' קיח ד"ה וכבואר) ממש כנ"ל. אך דעת הבעל מנחת שלמה (סי' כג) והשערי יצחק [קונטרס פרוז בן יומו] אינו כנ"ל, אלא דאפשר להתחייב פעמים בפורים אפילו לקבל דין בן כרך ליזמו. [וכל החלופי מכתבים בין בעל השערי יצחק ובין המנחת שלמה (סי' כג, וע"ע בהליכת שלמה על פורים פרק כ ובדבר הלכה אות ד) סובב והולך ענין זה, האם אפשר לקבל דין בן כרך ליזמו, אפילו אם כבר התחייב בפורים ביום י"ד, יעו"ש באורך טובא].

דברי הירושלמי בזה

[טו] ואשר הנראה בביאור פלוגתתן [האם אפשר להתחייב במצות פורים פעמיים מי שאינו בן כרך אלא ליזמו], בהקדם הירושלמי מובא בביאור הגר"א [שם סעי' ה] ובה"ל [שם] שבן עיר שעקר דירתו בליל ט"ו והלך לו לכרך נתחייב כאן וכאן. וחייב זה הוי בתורת ודאי כדמבואר בחזו"א [שם]. וההסבר הוא כך, כיון שביום י"ד ביתו בעיר, התחייב כבן עיר כי זה מקומו ממש. ולפי"ז ה"ה אם "עקר" דירתו וגר בכרך ביום ט"ו חייב כבן כרך בתורת ודאי שזה מקומו ממש, משא"כ בבן עיר ש"הלך" לכרך כמש"כ במשנה במגילה, רק בזה דנו בפוסקים האם מתחייבים בפורים עוד פעם, כיון שאין זה מקומו אלא ליום.

מבאר הרא"ש כמין חומר

[ויעו' בהר צבי (סי' קיח ד"ה ובזה מדוקדק) שמדייק שינוי הלשון בין "עקר" ובין "הלך", לפי"ז נלע"ד דמבואר דברי הרא"ש כמין חומר, דהביא הירושלמי הנ"ל ראייה לשיטתו ודלא כרש"י. וכבר תמה בזה

שאלה ג: בן קרי"ס שקיים מצות פורים בי"ד, האם מתחייב שוב כשמגיע לירושלים אחרי צה"כ

יב] שאלו אודות אחד שקיים כבר מצות פורים בקרי"ס ביום י"ד, ובליל ט"ו מיד עם צה"כ נסע לירושלים, בכוונה להשאר שם כל היום, האם מתחייב שוב במצות הפורים, או דימא כיון שמגיע לירושלים רק אחרי צה"כ אינו מתחייב בפורים בט"ו.

הנ"ל תלוי בפלוגתת המשנ"ב והחזו"א

[ג] ולכאורה דין זה תלוי במחלוקת המשנ"ב והחזו"א המובא לעיל [אות ח], דלפי החזו"א כיון שבתחילת הלילה לא נמצא בירושלים, אינו מתחייב בפורים ביום ט"ו, אע"פ שנמצא שם בעה"ש. ולפי המשנ"ב כיון שהיה בדעתו כשיצא מביתו להיות בירושלים בעה"ש, וכך הי' במציאות, חייב בפורים גם ביום ט"ו. וא"כ מספק יצטרך לקיים מצות הפורים בירושלים גם בט"ו.

[ובאמת חייב מטעם ס"ס, ספק האם הלכה כמשנ"ב וחייב ספק כחזו"א ופטור, ועוד ספק האם הלכה כרש"י שאפשר להתחייב בפורים פעמיים ספק האם הלכה כרא"ש, ואינו מתחייב בפורים אלא פעם אחת, וכנ"ל (אות ד, ו). ואע"פ שיש מקום לפוטרו לגמרי מטעם ס"ס לקולא, כיון שמעיקר הדין הלכה כרש"י (וכנ"ל אות ב), אין כאן ב' ספקות שקולין, אין להקל בזה כיון שחייב פורים מדברי קבלה].

יש מקום לפטור אפילו לפי המשנ"ב

יד] אמנם עדיין יש מקום לומר שבנידון דידן גם המשנ"ב יודה שאינו חייב בפורים בירושלים ביום ט"ו אפילו מספק, דהנה מו"ר הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א ענה לי בזה שאינו חייב בפורים בירושלים, וטעמו כיון שכבר קיים פורים בקרית ספר ביום י"ד, תו אין לחייבו מדין בן כרך ליזמו, והענין הוא שלא תקנו 'פרוז בן יומו' אלא משום שעדיין לא התחייב בפורים בכרך, וכעת הוא נמצא בעיר, חל עליו חיוב לקיים

י"ד. דלמ"ד דס"ל שמתחייב גם ביום ט"ו [אע"פ שכבר קיים מצות פורים בי"ד, ואע"פ שאינו בן כרך באמת], הוה מטעם דס"ל שהחייב פורים ביום ט"ו הוה בשורש חיוב אחר מהחייב של פורים בי"ד. ומאן דס"ל שאין לחייבו שוב בפורים בט"ו כיון שכבר קיים מצות פורים בי"ד, הוה מטעם דחיוב מצות פורים בט"ו הוא אותו שורש חיוב של יום י"ד, ועיין בזה.

לדינא בזה

יח] איך שיהי' בביאור פלוגתתן, בנידון דידן המגיע לירושלים אחרי צה"כ אחרי שכבר קיים מצות פורים בעיר ביום י"ד אינו חייב אלא מטעם ספק, דלפי החזו"א אינו חייב כיון שלא היה שם בצה"כ, ועוד שאע"פ דלכאורה לפי המשנ"ב מתחייב כיון שנמצא בירושלים בעלות, י"א שגם לפי המשנ"ב פטור כיון שכבר התחייב בפורים בי"ד, ואינו בן כרך באמת.

מי שחייב מספק לענין תפילה וקריה"ת

יט] והנה בענין המתחייב מספק, צריך להזכיר על הניסים בתפילה ובברכת המזון כדמבואר במשנ"ב [סי' תרצג ס"ק ו; אך יעו' בשלמי תודה סי' לז אות ד ד"ה ולענין]. ולענין לקבל עליה בקריה"ת, למי שאינו ודאי חייב במצות פורים ביום ט"ו לשמוע פרשת ויבא עמלק, אינו יכול לעלות לתורה, דומיא להא דפסק המהרי"ק [סי' ט'; מובא בב"י סי' תקס"ו סעי' ו' ובמחבר שם לדינא] שאין לקרות בתורה בתענית ציבור מי שאינו מתענה. אך אם חל פורים ביום שני או חמישי תלוי בפלוגתת הפוסקים. הנהה המג"א [סי' תקסו ס"ק ו] ס"ל דביום שני וחמישי, שלולי התענית יש קריאת התורה, מותר לעלות מי שאינו מתענה מצד עיקר התקנה שלא לעבור ג' ימים בלי לשמוע קריה"ת, וכן פסק החי"א [הלכות קריה"ת כלל לא סוף סעי' יט; ובהלכות תענית כלל קלב סוף סעי' לד], א"כ ה"ה מותר להעלות מי שאינו אלא חייב בפורים מספק. אמנם מביא המשנ"ב [שם ס"ק ו ובשעה"צ ס"ק כ]

הקרבן נתנאל (אות ש) שראיה זה אינו מכיר, דלכאורה הוה ראייה לשיטת רש"י שאפשר להתחייב פעמים. אך לפי דרכנו הנ"ל אתי שפיר היטב, דיש לדייק שהירושלמי כתב דוקא "עקר" דירתו מתחייב פעמים, אבל ברק "הלך" לעיר או לכרך אינו מתחייב אלא פעם אחת, ודו"ק.

נפק"מ לבחורי ישיבה

והנה לפי הירושלמי, דבעוקר דירתו מתחייב פעמיים, יש נפק"מ טובא לדינא לבחורי הישיבה. דמבואר בפוסקים (יעו' שלמי תודה סי' לז ועוד ספרי מחברי זמנינו) שגם הישיבה נחשב ביתם וגם בית ההורים נחשב ביתם, וא"כ בחור שגר בירושלים ולומד בקרית ספר או ההפך גר בקרית ספר ולומד בירושלים, יכול להתחייב בפורים פעמיים בתורת ודאי, ושמור זאת].

ברין ברכת שהחיינו ביום ט"ו

טז] וראיתי שנחלקו הפוסקים במי שעקר דירתו ומתחייב שוב בפורים ביום ט"ו האם צריך לברך שהחיינו אע"פ שכבר בירך ביום י"ד, שכתב השלמי תודה [סי' לז עמ' שע"ה ד"ה וכן] והשערי יצחק [במכתב חזור להגרש"ז בסוף הקונטרס שם בהערות אות ד'] שצריך לברך, אבל בספר שבות יצחק בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל כתב שאין לברך שהחיינו ביום השני.

ובסלע פלוגתתן נראה פשוט דיש לחקור האם החיוב של פורים ביום ט"ו הוה בשורש חיוב אחר מהחייב של י"ד, או שזה נחשב אותו שורש חיוב, רק יש שחיובם ביום י"ד ויש שחיובם ביום ט"ו. מבואר בזה דלמ"ד דס"ל שיש לברך שהחיינו גם ביום ט"ו ס"ל דהחיוב של יום ט"ו הוה חיוב אחר לגמרי מהחיוב של יום י"ד, והמ"ד דס"ל שאין לברך שהחיינו הוה מטעם שהחיוב של יום ט"ו הוא אותו חיוב של יום י"ד.

יז] ואם כנים הדברים, אפשר לבאר הא דפליגי פוסקי זמנינו האם תקנו דין בן כרך ליומו באחד שכבר קיים מצות פורים ביום

ספק אחד, ויש שחייב אע"פ שיש להם ב' צדדים לפטור, ויש שחייבין אע"פ שיש אפילו שלוש צדדים לפטור. והנה הלכה מרווחת בישראל, מי שחייב במצות דרבנן שהוא "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא מי שחייב "חדא דרבנן". וכגון שקטן החייב במצות קידוש ליל שבת, אינו יכול להוציא אשה שכבר התפללה מעריב, כיון שהקטן הוא תרי דרבנן [חייב חינוך מדרבנן].

והנה מבואר בכל הפוסקים, דמי שחייב במקרא מגילה מספק אינו יכול להוציא מי שחייב ודאי, א"כ יש להסתפק האם מי שחייב במצות פורים מספק, אבל יש לו ג' צדדים להקל, יכול להוציא מי שחייב מטעם ס"ס, וה"ה במי שיש לו ס"ס להקל, האם יכול להוציא מי שאינו אלא ספק אחד. האם כמו מי שאינו חייב אלא תרי דרבנן לא יכול להוציא מי שחדא דרבנן, א"כ ה"ה מי שהוא ס"ס לא יכול להוציא מי שאינו אלא ספק אחד, או שבזה אמרינן שם ספק אחד, כיון שאם באמת זה היה נחשב לס"ס היינו פוטרין אותו לגמרי. והגאון רבי שלמה זלמן אולמן שליט"א אמר לי דפשוט לו שאין נפק"מ, ומי שחייב מטעם ס"ס יכול להוציא מי שאינו אלא ספק אחד. אבל שמעתי ממו"ר הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שמסתברא, דמי שאינו אלא ס"ס לא יכול להוציא מי שהוא רק ספק אחד, ויש בזה הרבה נפק"מ לדינא כמובן, ושמור זאת.

שו"מ שכבר דן בכ"ז בש"ך סוף רבי (יו"ד סי' קע"ז ס"ק סח), והעלה שם דבמצוה התלויה בממון, פטור משום הממע"ה אע"ג דהוי מצוה עשה שבתורה, והביא כמה ראיות, וכגון מאי דאמרינן בחולין (קלא.) גבי מתנות כהונה כדאיתא בסי' סא (סעי' כג) ולקמן גבי בכור סי' שה (סעי' יג) ובעוד כמה דוכתי, ויעו' בחלקת בנימין דמציינן עוד מראי מקומות שדיבר מזה הש"ך.

את הא"ר והמאמר מרדכי שהשיגו על המג"א כיון שאין זה הקריאה של אותו יחיד, וא"כ ה"ה שאין לקרוא למי שאינו חייב במצות פורים מספק. אך נראה שאם כבר קראו למי שאינו אלא ספק בשני וחמישי, מותר לעלות ע"פ המג"א והח"א. והסכים לזה מו"ר הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א, בדוחק.

ספק ממון לקולא

כ] אמנם נראה להעיר בהא דיצא השו"ת בנין שלמה [הגר"ש מוילנא, סי נח ד"ה ולענין משלוח] בדבר חדש, דיש מקום להקל בספק חיוב מתנת לאביונים ומשלוח מנות, כיון דהוי דבר שבממון אמרינן ספק ממון לקולא ואינו חייב לתת מספק. ואע"פ שזה דבר חידוש ראיתי בשערי יצחק [קונטרס הנ"ל בפסקי דינים ס"ג דין ב בהערה ג] דסמך ע"ז כשיש ס"ס. אך אמר לי מו"ר הגאון רבי משה מרדכי קארפ שליט"א שאין לסמוך ע"ז כלל, כי אין מתנת לאביונים ספק "ממון" אלא ספק "מצוה", וספק מצות לחומרא. ואע"פ כן נראה שיש מקום לדון בזה להקל לא להתחייב במתנת לאביונים ומשלוח מנות, כיון שבנידון דידן יש לנו ג' צדדים להקל [יעו' כללי ס"ס יו"ד סי' קי מחלוקת ט"ז סוס"ק טו ש"ך ס"ק כח בארוך ובקצר; וע"ע ש"ש ש"א פכ"א] א. לפי הרא"ש אינו מתחייב אלא פורים ב"ד. ב. לפי החזו"א כיון שהגיע לירושלים אחרי צה"כ אינו מתחייב כבן כרך. ג. לפי ההר צבי והגרמ"מ קארפ לא תקנו דין בן כרך ליומו אלא פעם אחת, יש מקום לסמוך עוד על חידושו של הבנין שלמה לא להתחייב במתנת לאביונים ומשלוח מנות.

מי שחייב מטעם ס"ס

להוציא מי שחייב מטעם ספק אחד

כא] וכיון שאני בזה, יש להעיר במה שהסתפקתי, דחזינן לעיל שיש דרגות בספק חיוב במצות פורים: יש כאלה שאינם אלא

הרב דוד בריזל

למסור אדם המבוקש לשלטון כדי שלא להנוק מחמתו

שאלה א': איש אחד הביא קבלן בניה לעשות שיפוצים בביתו, הקבלן העסיק פועלים שאין להם היתר שהייה בארץ עפ"י החוק, באמצע העבודה הגיעה המשטרה והטילה קנס על בעל הבית על כך שהעסיק עובדים שלא עפ"י החוק, בעל הבית מצידו טוען למשטרה שלא הוא העסיק אותם אלא הקבלן העסיק אותם, המשטרה מצידה אינה מאמינה לו שהוא לא העסיק אותם אבל אם יגיד להם את שם הקבלן כדי להטיל עליו את הקנס יאמינו שהצדק כדבריו שהוא לא העסיקם, ונשאלת השאלה האם מותר לבעל הבית למסור את שם הקבלן שיענישוהו, או שיש עליו איסור משום מסירה שגורם לקבלן נזקים רבים.

שאלה ב': איש אחד שהרשויות רודפים אחריו נמלט מהם והסתתר במקום מחבוא, הרשויות תובעים את איש אחר שיוודע היכן הנמלט מסתתר, ומאיימים עליו שאם לא יגלהו יטילו עליו קנס או שאר עונשים, האם מותר לו לגלותו כדי שלא יענישוהו, או שהוא עובר על איסור מסירה שהוא גורם לו נזק.

בתחילת דבריי הנני להבהיר שאין כוונתי לכתוב לא להלכה ולא למעשה כלל וכלל, רק להעלות ולפלפל בצדדי השאלה ולהביא דברי הפוסקים בענינים אלו ולפלפל בדבריהם הקדושים.

בשחייב לשלם עפ"י דין תורה מותר למוסרו כדי שלא להפסיד

להפקיע הלואת העכו"ם, אבל נראה שדוקא התם שאם לא יגיד עליו לא יפסיד הוא בעצמו, אבל בנד"ד שאם לא יגלה עליו יפסיד הוא בעצמו, אינו חייב להפסיד את שלו כדי שחבירו יוכל להרויח להפקיע הלואת העכו"ם על חשבוננו שלו שיצטרך לשלם הקנס וכיו"ב, ומצאתי שכן כתב בשו"ת הב"ח (סי' מ"ד) דהרמ"א אוסר משום שהוא משיב אבידה לגוי ובאופן שהגוי גוזר שיגלו לו היכן נמצא פלוני אינו נחשב משיב אבידה להגוי ומותר למוסרו להם עיי"ש.

ובאופן שהאיש שמחפשים אותו אינו חייב עפ"י דין תורה ורק כדיניהם, בזה יש לדון אם מותר למוסרו כדי שלא להפסיד מחמתו או שאסור למוסרו.

דברי הפוסקים להתיר המסירה במי שעוסק בזיופים

ב. כתב הרמ"א בסי' שפ"ח (סעיף י"א) מי שעוסק בזיופים וכדומה, ויש לחוש שיזיק רבים, מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח, יכולין למסרו ולומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד עכ"ד. וכן כתב הרמ"א בסי' תכ"ה (סעיף א') מי שמסכן

א. טרם כל שיח יש להבהיר ששאלות אלו אינם שייכות במקרה שהאיש שרוצים אותו חייב למלכות עפ"י דין תורה מפני שדינא דמלכותא דינא או שאר חיובים עפ"י דין תורה, שבאופן כזה שהוא חייב להם עפ"י דין ורוצה לגזולם אין איסור למוסרו שאין עושים לו שום הפסד במסירה שהרי הוא חייב עפ"י דין ורק אין מניחים לו לגזול ופשוט שאין איסור למנוע מהגזולן לגזול.

ובאופן שהוא חייב חוב לגוים שמותר להפקיע הלואתו באופן שאין חילול השם, או למלכות של גוים שי"א שמותר להפקיע ההלואה באופן שאין חילול השם, בזה יש לדון אם מותר למוסרו, דהרמ"א בסי' שפ"ח (סעיף י"ב) כתב מי שרוצה לברוח ולא לשלם לעובדי כוכבים מה שחייב, ואחר גילה הדבר, אין לו דין מסור, שהרי לא הפסידו רק שהוצרך לשלם מה שחייב, מכל מקום ברעה עשה דהוי כמשיב אבידה לעובד כוכבים עכ"ד. ומבואר שאע"פ שפטור לשלם אבל מ"מ אסור לעשות כן שמצריך את ישראל לשלם ומונע ממנו

המרדכי ב"ק סי' קפ"ד הביא דבריו) כתב וז"ל וכן מי שעוסק בפסולים או בגויה או בכל דבר שיכול לבא לידי פשיעה לקהל, אם הקהל התרו בו שלא לעשות ולא השגיח, יכולים להגיד לגויים פלוני עוסק באילו ענינים מכוערין. ואם לא עשה כן רק פעם אחת וחדל, אז ודאי אסור להגיד לגויים, אכן אם הקהל באו מחמת כן לידי עלילה שסבורין הגויים שהוא עשה וידוע להם בודאי שיהודי אחד עשה כן, אכן אינם יודעים מי עשהו ובאים להעליל על זה אתה עשית, מותר לו לומר לגויים פלוני עשה ולא אני. ואפי' אם היה העושה מתכוין לדבר מצוה ולא לדעתו של זה, כעובדא של יצחק שמל גרים ומתוך כך באו הקהל לידי עלילה והתיר מו' אבא מארי זצ"ל להראות עליו והסכימו כל גדולי דורו עכ"ל. וכדבריו כתב גם הבית הלל ביו"ד סי' רס"ו (סק"א) בנדון שגזרו המלכות שלא למול ואחד מל, וחושדים אחרים שהם מלו שמותר למסור את המוהל למלכות עיי"ש. והביא דבריו הבאר היטב להמהר"ם טיקטין ביו"ד סי' קנ"ז ובשו"ת זרע אמת (יו"ד סי' נ"א) עיי"ש.

וכן מצינו להב"ח בתשו' (סי' מ"ג) שדן באיש אחד שהמלכות רודפים אחריו ומענישים את הקהל אם לא ימסרו אותו אליהם, וכתב שמותר למוסרו להם ובתו"ד כתב כל מה שמבקשים המעלילים מן הקהל כשמייחדים לפלוני ואומרים תן לנו אותו ונעשה בו כך וכך או אתם תכנסו לעונש זה תחתיו בין שאותה שאלה היא שאלת הריגה בין שאלת ייסורים ועונשים שאינה של מיתה או שאלת ממון בלבדה, הנה אם אותו יהודי חייב בכך עיי' מעשיו שעשה כנגד הגוים יכולין למוסרו אותו בידי גוים עכ"ד. וכן כתב הב"ח שם בסי' מ"ד באיש אחד שהיה חייב ממון וברח ותובעים את הקהל למוסרו ואם לא ימסרו אותו יענישו את הקהל תחתיו, ופסק דאפשר למוסרו להם, ובחיבורו על הטור ביו"ד סי' קנ"ז הביא מה שהסיק בתשובה זו שמותר למוסרו עיי"ש. [ובב"ח על הטור דן כשגם הוא נמצא בכלל

רבים, כגון שעוסק בזיופים במקום שהמלכות מקפידות, דינו כרודף ומותר למסרו למלכות (נימוקי מהר"ם מריזבורג) עכ"ד. ובביאור הגר"א (בסי' שפ"ח ובסי' תכ"ה) כתב שאע"פ שלא נתכוין לרדוף אלא נתכוין לטובת עצמו מ"מ נחשב רודף והוכיח כן מהגמ' בסנהדרין דף ע"ד ובב"ק דף קי"ז עיי"ש. וגם המהרי"ק בשורש קצ"א כתב שהבא לגור במקום שהגוים יעלילו על השאר הוי כרודף והוכיח מהגמ' בב"ק דף קי"ז שהוא נחשב כרודף ואפשר לעכב עליו שלא יגיע לשם, והביא דבריו הרמ"א בסי' קנ"ו סעיף ז'. [ועי' שו"ת גאוני בתראי סי' מ"ה משי"כ בדברי המהרי"ק והרמ"א].

ומדבריהם מבואר שאם הוא מסכן את הרבים נחשב כרודף ומותר להזיקו, אמנם יש לחלק שזהו דוקא כשעדיין לא ניזוקו אחרים ולא תפסו שום אדם, ויש חשש שיתפסו אחרים ויחשדו אותם שמתעסקים בזיופים, וכל העת שהוא מתעסק בזיופים הוא רודף אחר האנשים האחרים להזיקם שאפשר לתופסם, ולכן מותר למוסרו, אבל בנדון שאילתנו נמצאים כבר אחר מעשה הרדיפה, שהוא כבר עשה מה שעשה וכבר תפסו אחרים מחמתו, ולכאור' לאחר שכבר גמר הרדיפה אינו נחשב רודף, כמו שכתב השו"ע בסי' שפ"ח (סעיף י"א) שאף שמותר להרוג את המוסר שהוא כרודף אבל אם כבר עשה המסירה אסור להרגו עיי"ש. ולפי"ז בנדון דידן יתכן שאינו נחשב רודף שכבר פעל מה שפעל וכבר תפסו אחרים מחמת המעשה שלו ואפשר שאין זה בכלל רודף.

דברי הפוסקים להתיר המסירה

גם לאחר שתפסו אותם

ג. ומצינו בזה דברים מפורשים בכמה וכמה פוסקים שדנו לאחר שכבר תפסו אחרים אם מותר להם למסור את האיש שהמלכות רודפים אחריו, וכדלהלן.

בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' קס"ב ובתשו' חדשות סי' ד', ובחידושי אנשי שם על

שיגלו היכן הבריחוהו והביא דעת הב"ח והבית הלל שאם הוא גרם לעצמו החיוב מותר למוסרו ופסק כמותם ע"ש.¹

בדברי הירושלמי והתוספתא

בייחדו לאדם אחד ואינו ככלל הסכנה

ד. והפוסקים שדנו בענין זה הביאו דברי הירושלמי בתרומות (פ"ח הל' ד'), שדנו שם בגוים שאמרו לסיעה של ישראלים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לא תתנו נהרוג את כולכם, ריש לקיש אמר שאם ייחדו אחד מהם והוא חייב מיתה כשבע בן בכרי מותר למוסרו, אבל אם אינו חייב מיתה אסור למוסרו אע"פ שייחדו אחד מהם, ור"י אמר שאפי' אינו חייב מיתה מותר למוסרו כיון שייחדו אותו לבדו ע"ש בירושלמי. והרמב"ם (פ"ה מיסוה"ת ה"ה) פסק כר"ל שדוקא כשחייב מיתה אפשר למוסרו ומ"מ סיים שמשנת חסידים שלא למוסרו ע"ש. ובשו"ע יו"ד סי' קנ"ז (סעיף א') הביא הרמ"א ב' הדעות להלכה אם דוקא כשחייב מיתה או אפי' כשאינו חייב מיתה ע"ש.

וכתבו הפוסקים [הב"ח שם ושאר הפוסקים דלעיל שדנו בנדון זה, וכן כתבו הט"ז ביו"ד שם והחזו"א (סנהדרין סי' כ"ה) והמנ"ח (מצוה רצ"ה) ע"ש] שמה שאמר ר"ל שחייב מיתה אין הכוונה שחייב מיתה בדיני ישראל, אלא אפי' חייב מיתה בדיניהם מותר למוסרו כיון שהוא גרם לעצמו שירדפו אחריו, ולפי"ז כתבו הב"ח והבית הלל ור"י מפוזא והזרע אמת שבנדון דידן אם הוא באמת חייב מותר למוסרו, אבל אם אינו חייב בדיניהם והעלילו עליו סתם אסור

הסכנה, אבל ממה שהביא מתשו' מבואר שאפי' כשברח ואינו ככלל הסכנה אפשר למוסרו וכמו שיתבאר שיטתו להלן]. ובבאר היטב למהר"ם טיקטין (יו"ד סי' קנ"ז) העתיק להלכה שיטת הב"ח ע"ש.

ובשו"ת רבי יצחק מפוזא (רבו של המג"א, בסי' ל"ז ל"ח) דן במעשה שנערה אחת אמרה לגוים שרוצה להשתמד וחזרה בה ומשפחה הבריחה למקום אחר, והמלכות תבעו שתעמוד לדין ואם לא תעמוד יענישו את הקהל שם, ודן אם מותר למוסרה, והביא דברי הב"ח המובא לעיל, והסיק שאם היא חייבת בדיניהם לעמוד לדין והיא גרמה ההפסד לעצמה מותר למוסרה, והוסיף וכיו"ב שמעתי ממורי הגאון רבי יעקב זצ"ל שור שאירע עובדא בירוסלב בנער קטן משומד שחזר לדת ישראל ואח"כ תבעו אותו מהם ומסרו אותו ע"ש, ובמעשה זה בנערה שאמרה להשתמד והבריחה דן גם הבית הלל (יו"ד סי' קנ"ז) והסיק שאם אמת הוא שאמרה שרוצה להשתמד אפשר למוסרה, אבל אם העלילו עליה ובאמת לא אמרה כן אסור למוסרה ע"ש. וכעין שאלה זו דן בשו"ת דברי רננה (לרבי נתן נטע כהנא, חי בזמן הב"ח והט"ז והיה שר המסכים על חיבור הש"ך) סי' נ"ד באחד שאמר שרוצה להשתמד וחזר בו וברח, ותובעים את הקהל למוסרו ואם לא ימסרוהו יהרגו אותם, וכתב שמותר למוסרו אע"פ שאם יתפסוהו יהרגו אותו ע"ש. וכעין שאלה זו דן בשו"ת זרע אמת (ח"ב יו"ד סי' נ"א) באחד שאמר שרוצה להשתמד והבריחוהו ומחייבים את המבריחים קנס עד

1 והנה האמרי בינה או"ח (סי' י"ג אות ה') כתב שאם מציל את עצמו וממילא יהרגו אחרים מותר כיון שעושה מעשה להצלת עצמו, ותמה על המג"א בסי' קנ"ו שכתב להוכיח מהגמ' בשבת שאשתו של רשב"י היתה אסורה לגלות היכן נמצא בעלה מפני שהיא היתה צריכה להצטער צער הגוף כדי שלא יהרגוהו, וכתב האמרי בינה שמשמע מדברי המג"א שאילו היתה במצב של סכנת נפשות היה מותר לה לגלות היכן נמצא בעלה מפני שהיא אסור לו לברוח, ותמה האמ"ב שהיה מותר לו לברוח להציל את עצמו אע"פ שיכולים להרוג לאחרים כיון שאינו עושה מעשה היזק אצל אחרים רק מציל את עצמו ומה הטעם שמותר לה למסור אותו למלכות שיהרגוהו, וראיתי שכתבו ליישב דעת המג"א שסובר כשיטת הפוסקים שאם הוא גרם לעצמו החיוב מיתה מותר למוסרו כדי להציל עצמו, ולכך היה מותר לה לגלותו כדי להציל את עצמה שהוא גרם לכך.

הרמב"ם יסוה"ת שם שעמד על הבית הלל בקושיא זו שהרי הנערה אינה בכלל הסכנה עיי"ש, וכן קשה קושיא זו בדעת הדברי רננה שם שדימה נידון ידיה לייחודו וחייב מיתה, וצ"ל בדעת הבית הלל והדברי רננה כמש"כ שאר הפוסקים שאם הוא גרם לכך א"צ שהוא יהיה בכלל הסכנה וכמשנ"ת].

ועוד דנו הפוסקים שהרמב"ם כתב שאפי' כשיחודו והוא חייב מיתה מ"מ אין מורין כן לכתחילה למוסרו, ולפי"ז בנדון דידן לכתחילה אין למוסרו, אמנם הב"ח (שו"ת שם סי' מ"ד) כתב שבהפסד ממון פשיטא הוא לדברי הכל מורין כך אף לכתחילה, שהלא אם לא יהיה לו לשלם לא יעשה לו דבר רע אלא יחבושוהו בבית האסורים וכל ישראל מצווים לפדותו ואל ביתו ומשפחתו ישיב וא"כ למה לא יורו כך לכתחלה כיון דדינא הכי, משא"כ בהריגה דאם יהא נהרג וישפכו דמיו ארצה לא ישיב עוד עכ"ד הב"ח.

שיטת הנחלת שבעה והחזו"א

ה. אמנם החזו"א (סנהדרין סי' כ"ה) הביא תשו' הב"ח שאם חייב מיתה בדיניהם מותר למוסרו אפי' כשאינו בכלל הסכנה, וכתב החזו"א מש"כ הב"ח דאף אם זה שיחודו יכול לימלט רשאין למוסרו דדמו בראשו, תמוה מאוד והרי הם מעלילים על דברים של מה בכך, ועוד הלא עכשיו אינו פושע כלום והוא זכאי ככל ישראל עיי"ש.²

למוסרו עכ"ד. [ועיי' באגרות משה יו"ד ח"ב סי' ס' מה שכתב בביאור דעת הט"ז ששבע בן בכרי לא היה חייב מיתה עפ"י דין תורה, אמנם הדברי רננה בתחילת דבריו משמע כהפוסקים הנ"ל, אבל בסוף דבריו כתב שאם חייב מיתה רק בדיניהם תלוי במחלוקת ר"י ור"ל, ולשיטת ר"ל צריך שיתחייב מיתה בדיני ישראל].

אמנם הפוסקים שם עמדו בזה שבנדון הירושלמי איירי שניהם היו בסכנה ואם לא ימסרוהו יהרגו גם את זה שחייב מיתה ולכן מותר למוסרו, אבל בנדון דבריהם שזה שייחודו שחייב מיתה כבר ברח ואינו בכלל הסכנה, מהיכ"ת שאפשר למוסרו, ועוד הקשו דכן מבואר בתוספתא (תרומות סופ"ז) שדוקא אם שניהם בפנים מותר למוסרו כשיחודו, אבל אם אחד בחוץ אסור למוסרו עיי"ש.

ו. וכתבו הב"ח והר"י מפונזא והזרע אמת, דמה שאמרו שאם הוא בחוץ אסור למוסרו היינו לדעת ר"י שאפי' אם ייחודו ואינו חייב מיתה מותר למוסרו, ועל זה אמרו בתוספתא שדוקא אם הוא בכלל הסכנה, אבל אם אינו בכלל הסכנה כיון שלא עשה שום עוולה אסור למוסרו, אבל לדעת ר"ל שדוקא כשחייב מיתה אפשר למוסרו, אין חילוק אם נמצא בסכנה עמהם או שאינו בכלל הסכנה, וכיון שהוא גרם לעצמו רדיפה זו מותר למוסרו. [ועיי' בפרי האדמה על

2 ומצאתי שבדברי הריטב"א (פסחים כ"ה): מפורש לכאור' בדעת הב"ח שאם חייב מיתה מותר למוסרו אפי' כשאינו בכלל הסכנה, וז"ל הריטב"א אבל אם אומרים מסרו לנו לפלוני ונהרגנו ותנצלו כולכם או נהרוג אתכם וינצל הוא אסור למוסרו שזה כפודין עצמן בנפשו הוא כיון שאינו מחויב מיתה עכ"ל. ומפורש בסוף דבריו שאם הוא חייב מיתה אע"פ שהוא יכול לינצל אפשר למוסרו, והוא כשיטת הב"ח, וכן מדויק בדברי המאירי בסנהדרין שם, וכן מדויק ברש"י בסנהדרין דף ע"ב (ד"ה יצא) שהקשה מדוע מסרו את שבע בן בכרי להריגה, ובתי' הראשון תי' שכיון שייחודו והיה נהרג בלאו הכא מותר להרגו, והוסף רש"י שאלו היה יכול לינצל היה אסור להורגו, ובתי' השני תי' רש"י שהיה חייב מיתה שהיה מורד במלכות עיי"ש. ומדויק שדוקא בתי' הראשון שלא היה חייב מיתה צריך שיהיה הוא בכלל הסכנה, אבל בתי' השני שהיה חייב מיתה אפי' כשהיה יכול לינצל אפשר למוסרו כיון שהיה חייב מיתה וכדברי הריטב"א. אכן נראה שאין רא' מוכרחת מדברי הריטב"א ורש"י והמאירי, דהנה הב"ח והט"ז בסי' קנ"ז והחזו"א שם והמנ"ח מצוה רצ"ה כתבו דמה שאמרו חייב מיתה אין הכוונה שחייב מיתה בדיננו אלא אפי' היה חייב מיתה בדיני הגוים [והט"ז כתב ששבע בן בכרי לא היה חייב מיתה בדיני ישראל], אמנם המאירי בסנהדרין שם והמהר"ם חלואה בפסחים (דף כ"ה) כתבו שחייב מיתה היינו בדיני ישראל והמהר"ם חלואה הוסיף שאם הוא חייב

העוסק בזיופים שמותר למוסרו מדין רודף ומשמע שגם מה שהתיר למוסרו לאחר שתפסו אותם הוא מדין רודף. ולפי דברי הנחלת שבעה מיושב דעת החזו"א, דהחזו"א אוסר באופן שלא היה רודף מתחילה וכמו בנדון התוספתא שנתחייב מיתה למלכות ולא סיכן אחרים, אבל אם בתחילה סיכן אחרים מותר למוסרו מדין רודף.

ועדיין קשה שמפורש בשו"ע שאינו נחשב רודף רק קודם שעשה המעשה שאזי מותר להרגו כדי להציל את הנרדף, אבל כאן שכבר עשה המעשה וכבר תפסו אותם מהו ההיתר למוסרו מדין רודף, ונראה הביאור בזה דמה שכתב השו"ע שלאחר שכבר שמסר אסור להרוג את הרודף, הוא מפני שיסוד ההיתר להרגו הוא כדי להציל את הנרדף, ולאחר שכבר מסר אם יהרגוהו לא ינצל הנרדף ממסירתו, לכן אין היתר להרגו, ויתכן לפי זה באופן שאם יהרגוהו ינצל הנרדף, שפיר מותר להרגו, שהרי המעשה שלו הוא המזיק את האחרים ואפשר להציל את הנרדף ע"י שיעבירו את העונש אליו, וזהו הביאור בדברי הנחלת שבעה שכיון שבתחילה הוא רודף אותם במעשיו וגם לאחר שתפסוהו עדיין לא נגמר הנזק עליהם שעדיין לא נענשו, ואף שכבר נגמר המעשה שלו אבל הנזק בפועל עדיין לא נעשה, לכן כדי להציל את עצמם מותר למוסרו מדין רודף כדי שלא ייווצר הנזק מהמעשה שלו.

ולדברי החזו"א לכאן גם בנדון דידן אסור למוסרו את זה שהמלכות רודפים אחריו, שהרי אינו חייב מן הדין, וקשה על החזו"א מדברי תשו' המהר"ח או"ז שכתב להדיא שגם לאחר שהעלילו עליהם מותר למוסרו, והרי לפי החזו"א מאחר שהוא אינו בכלל הסכנה אין היתר למוסרו.

ומצאתי בשו"ת נחלת שבעה (תשובות חדשות סי' ב') שעמד על דברי המהר"ח או"ז מדוע מותר למוסרו דבתוספתא מבואר שדוקא אם הוא בכלל הסכנה מותר למוסרו אבל אם אינו בכלל הסכנה אסור, וכתב ליישב דבנדון המהר"ח או"ז מותר למוסרו מפני שהוא סיכן את אחרים במעשיו וידע שעלולים לחשוד על אחרים ואף במעשה שמל את הגרים היה אסור לו לעשות כן שלא היה לו לסכן אחרים ואע"פ שלא נתכוין להרע רק לדבר מצוה מ"מ אין אומרים לאדם עשה מצוה ויפסיד חבריך, והתם גבי אמרו להם תנו אחד מכם וחייב מיתה, אע"פ שהוא חייב מיתה בין שיהיה עמהם בסכנה או לא, מכל מקום אע"פ שהוא נתחייב מיתה מכל מקום לא היה מסכן אחרים בתחילת המעשה שעשה שנתחייב מיתה על ידו עכ"ד. ומבואר בדבריו שהמהר"ח או"ז התיר מפני שבתחילת המעשה שלו הוא רודף במעשיו, והתוספתא איירי שבתחילת מעשיו לא היה רודף להזיק לאחרים, ודבריו מדויקים בלשון המהר"ח או"ז שכתב ענין זה סמוך לענין

בדיניהם אסור למוסרו אליבא דר"ל [וכן כתב הדברי רננה שם כדברי המאירי שאם חייב מיתה בדיניהם תלוי במחלוקת ר"י ור"ל], ואם נאמר שהריטב"א ורש"י סוברים כהמאירי והמהר"ם חלאוה דחייב מיתה היינו בדיני ישראל, יש לדחות שדוקא מי שחייב מיתה בדיני ישראל מותר למוסרו אבל אם חייב בדיניהם אסור למוסרו וכדעת החזו"א. [נ"מ לפי הבנת החזו"א דמה שאמרו דחייב מיתה היינו בדיניהם, א"כ יש להוכיח מרש"י והריטב"א דלא כדבריו וצ"ב, ומדברי המנחת חינוך במצוה רצ"ה מבואר שנתתקן שגם בחייב מיתה מחמת מורד במלכות בדיני ישראל אם אינו בכלל הסכנה אסור למוסרו ע"ש, ובדברי הריטב"א וברש"י מוכח להיפך. והנה אחר שחוינן בדברי המאירי והמהר"ם חלאוה שחייב מיתה היינו בדיני ישראל אין לסתור לדברי הפוסקים שכתבו שאף שחייב מיתה בדיניהם אפשר למוסרו, די"ל דהמאירי והמהר"ם חלאוה פסקו כשיטת ר' יוחנן דייחדוהו אפשר למוסרו אפי' כשאינו חייב מיתה, וי"ל דמאחר שלמדו בדעת ר"ל שצריך שיתחייב בדיני ישראל לכן לא פסקו כמותו, ויתכן דהרמב"ם דפסק כר"ל שצריך שיהיה חייב מיתה משום שסבר שגם כשחייב מיתה בדיניהם אפשר למוסרו ולכן פסק כר"ל, ועכ"פ מסתבר שאין לנקוט שני החומרות כהרמב"ם שצריך שיהיה חייב מיתה וכהמאירי שיהיה חייב בדיני ישראל ואכתי צ"ע]. וראיתי באנצ"ת (ערך יהרג ואל יעבור הערה 297) בשם ערוגת הבושם (לאחד מהראשונים, ח"ג עמ' 198) שכתב שנחלקו ר"י ור"ל בשאלה זו אם חייב מיתה ואינו בכלל הסכנה אם מותר למוסרו.

אח"כ כשהבריחוהו אחרים וחיפשוהו אזי בא ההפסד, וצריך לבאר בדעת הפוסקים מהו טעם ההיתר למוסרו, דסוכ"ס אינו חייב מיתה ובאיסור רציחה הדין הוא שיהרג ואל יעבור, ומאי טעמא כאן שהוא גרם לעצמו החיוב כדיניהם מותר למוסרו להריגה.

והב"ח בדבריו ביאר טעמא דמילתא וז"ל דהלא עיקר הטעם במאי דקאמר מאי חזית דדמך סומקא טפי וכו' אינו אלא כדפרישי' דכיון דנעשה עבירה וגם ישראל נהרג מוטב שתהא נהרג אתה ולא תהא נעשה עבירה וכו' דעיקר הטעם הוא כיון שיש כאן ישראל נהרג והמצוה בטלה למה ייטב בעיני המקום שתעבור על מצוה למה יהא דמך חביב עליו יותר מדמו של זה ועל כן כולם יהו נהרגין ולא תתבטל המצוה. אבל היכא דמחויב מיתה דאיהו גרם לנפשיה דמו בראשו ואין אנו נתפסין בדמיו ומותר למסרו ואין אני

[והן אמת שיתכן לומר שלאחר שכבר גמר לעשות המעשה אין היתר להציל הנרדף ע"י שיעבירו הנזק אליו, אבל מדברי הנחלת שבעה מוכח שגם זה בכלל דין רודף].³

דעת הב"ח שביון שגרם לעצמו החיוב מיתה מותר למסרו אף שאינו בסכנה

ו. ומדברי הב"ח והבית הלל והר"י מפוזנא מבואר שלא כחילוק הנחלת שבעה, ואפי' אם בתחילה לא ידע שהוא מסכן אחרים, אפשר למוסרו, שהפוסקים כתבו שבתוספתא לא אמרו כן אליבא דר"ל, ולר"ל בכל אופן מותר למוסרו כשהוא גרם לעצמו החיוב מיתה [ולא נחתו לחלק כהנחלת שבעה שהתוספתא איירי שלא ידע שאחרים ינזקו ממנו], ועוד שבנדון הפוסקים הנ"ל בתחילת המעשה כשאמר שרוצה להשתמד לא סיכן אחרים כלל, ורק

3 והנה הקוב"ש (ב"ב אות תקצ"ה) הביא דברי החפץ חיים (הל' לשון הרע כלל י' אות י"ז) שכתב באחד שחושד על אחד משני אנשים אם עשו דבר עוולה, אם מותר לאחד לומר שלא אני עשיתי וממילא יודע שהאחר עשה כן, וכתב החפץ חיים שאם הוא באמת דבר שאינו הגון מותר לדחות מעליו אף שממילא יתגלגל על חבירו, ואם דבר זה אינו עוולה אבל להשואל נראה דדבר זה הוא עוולה אסור לגלגל על חבירו ולמד כן מהירושלמי שלאחר שהנזק בא עליו אסור לגרום הנזק לאחר ע"ש בחפץ חיים. וכתב הקוב"ש שבדברי המהר"ח או"ז מפורש שלא כדברי החפץ חיים ובכל אופן שמעלילים עליו מה שעשה אחר ואפי' לא נתכוין השני אלא לדבר מצוה מותר למוסרו, והקשה הקוב"ש על המהר"ח או"ז מדברי הירושלמי דנחלקו ר"ל ור"י אם אינו חייב מיתה אם מותר למוסרו וכאן שאינו חייב מיתה מדוע מותר למוסרו, וכתב הקוב"ש דהמהר"ח או"ז פסק כר"י שאם ייחדוהו אע"פ שאינו חייב מיתה אפשר למוסרו וחולק על הרמב"ם שפסק כר"ל עכ"ד. ודברי הקוב"ש תמוהים טובא, דאף אם נאמר שהמהר"ח או"ז פסק כר"י אבל הכא אינו בכלל הסכנה וכבר נתבאר שאלבא דר"י אם אינו בכלל הסכנה אסור למוסרו, ומדוע כאן מותר למוסרו, ועכצ"ל בדעת המהר"ח או"ז שהיה ידוע בשעה שעשה המעשה שיתכן שיתפסוהו ויתחייב כדיניהם, והרי הוא כחייב מיתה כדיניהם שגם אליבא דר"ל מותר למוסרו, [או כביאור הב"ח והפוסקים שבכל אופן מותר למוסרו, או כביאור הנחלת שבעה שהוא רודף], ומעתה אין הכרח דהמהר"ח או"ז חולק על החפץ חיים, דהחפץ חיים איירי שבשעה שעשה המעשה לא חשב שאצל אדם זה הוא נחשב מעשה עוולה ובאופן כזה לכו"ע אסור למוסרו כיון שאינו בכלל הסכנה, ולכן כתב הח"ח שאם הוא דבר עוולה מותר לגלותו, ואפשר דביאור בזה כמשנ"ת דבאופן כזה הוי כרודף או שנחשב כמו שחייב מיתה וכמשנ"ת.

והחכם צבי (סי' קס"ח) דן בשנים שמכרו סוסים לשר ואחד מהם הטעה את השר ומכר לו סוס בעל מום והשר תבע את המוכר השני שחשדו שהוא מכר לו את הבע"מ, וכתב החכם צבי בתו"ד הרשות ביד ראובן להגיד להשר שהסוס הוא של שמעון שהרי אין כאן שום גולה לשמעון שהרי מן הדין הוא חייב להחזיר להשר דמי הסוס עכ"ד. ומשמע שדוקא מפני שחייב לשלם לשר לכן מותר להגיד עליו, אבל בלא"ה אסור להגיד עליו, ומוכח שגם אם השני עשה שלא כהוגן אסור להגיד עליו אם אינו חייב מן הדין, ואולי בנדון החכ"צ לא היה המוכר צריך לחשוש שיחשוד את השני שהשר היה יכול לברר מי מכר לו הבע"מ, [ולפי"ז אין קושיא מדברי המהר"ח או"ז על הח"צ, אבל מוכח מדבריו דלא כהב"ח ושאר הפוסקים שאם הוא חייב כדיניהם מותר למוסרו], ועוד אפשר דהחכ"צ לרווחא דמילתא נקט דחייב לו מן הדין, דטעם זה שייך אפי' כשלא היה צריך לחשוש שיחשוד את השני, וה"ה אם היה צריך לחשוש שיחשוד את השני מותר למוסרו כמשנ"ת.

ובסנהדרין (דף ע"ב) פריך הגמ' גבי עובר שאם יוציא את ראשו תמות האם שאין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא, ומשני שאני התם דמשמאי קא רדפי ליה, משמע דוקא משום האי טעמא דמשמאי קא רדפי והתינוק אינו גרם בדבר, אבל אם היה גרם בדבר ומחמתו בא הרדיפה הוא נחשב כרודף אע"פ שאינו מתכוין לשום רדיפה עכ"ד. וכדבריו כתב הבית הלל שם דאם הנערה פשעה ואמרה שרוצה להשתמד הוי כמו רודף ולכן מותר למוסרה עי"ש. וכן כתב הדברי רננה שם שהאיש שאמר שרוצה להשתמד ואח"כ ברח מהם הוא רודף שהיה ידוע שהגויים יענישו את האחרים ומותר למוסרו מדין רודף. וביאור הדברים שהר"י מפוזנא הוכיח מהגמ' בסנהדרין שהרודף אף שלא נתכוין לרודף מותר להורגו, ורק בתינוק שמשמאי קא רדפי ליה אבל הכא אינו משמאי שהוא בעצמו גרם שירדפוהו ועל ידי פשיעתו נגרם הרדיפה לו ולאחרים, וביותר מובנים דבריו לפי הרמב"ם (רוצח פ"א ה"ט) שכתב בביאור הת"י דמשמאי רדפי ליה שזהו 'טבעו של עולם', ובנד"ד אין זה טבעו של עולם אלא נעשה ע"י המעשים שלו, ואע"פ שלא נתכוין כלל אבל זה נוצר מכח פעולתו ומעשיו.

ועדיין צריך לבאר לפי דעת הר"י מפוזנא מדוע אם אינו חייב מיתה אסור למוסרו, והרי הוא רודף שלא בכוונה שהורגים את כולם כדי שימסרוהו, ומה לי אם נתחייב מיתה או לא נתחייב מיתה בכל אופן הוא הרודף את כולם, וי"ל שאם אינו חייב מיתה שלא עשה מעשה להתחייב על כך הרי זה כמו משמאי קא רדפי ליה וכמו בעובר שאינו נחשב רודף, ומהשמים רודפים גם אחר שאר האנשים ע"י שיחדו אחד מביניהם והם בכלל העלילה שהעלילו עליו, אבל כשהוא עשה מעשה ועל זה הוא מתחייב אין זה משמאי קא רדפי, ולכן אפשר להרגו מדין רודף.⁴

קורא בזה דלא תתבטל המצוה דאיהו גופיה קא בטיל ליה מצוה זו ע"י מעשיו שגרם מיתה לעצמו עכ"ל.

וביאור דבריו שיסוד הטעם שאסור להרוג את השני כדי לינצל מפני שאם יהרגנו יעבור על איסור רציחה וגם ייהרג נפש מישראל, ולכן אומרים לו אל תהרגנו ותיהרג אתה ולא תעבור על האיסור רציחה, ומחדש הב"ח שזהו דוקא אם ע"י שלא יהרוג את השני לא יעבור לא הוא ולא האחר על איסור ההריגה, אבל בנדון דידן, האיש האחר שעשה המעשה שע"ז נתחייב מיתה כדיניהם הוא עבר על איסור זה שגרם רציחה והריגה לעצמו, ובאופן כזה אין איסור להרוג שממ"נ הוא עבר על איסור גרם ההריגה. ואפשר לבאר עוד בכוונת הב"ח שגרם רציחה גם על עצמו אם יתפסוהו וגם על אחרים שיתפסו אותם כדי שהם יגלו עליו היכן הוא, ולכן כיון שממ"נ יהיה כאן עבירה של גרם הריגה, מותר להם לגרום שהוא ייהרג ולא הם ייהרגו בשבילו.

והנה הב"ח כתב בתשו' (סי' מ"ג וסי' מ"ד) ובחידושו על הטור (בסי' קנ"ז) שגם אם רוצים לעונשו עונש ממון מותר למוסרו מאחר שייחודוהו והוא פשע בדבר, ולכאור' קשה דביאור הב"ח שייך כשפשע בעצמו וגרם חיוב מיתה, אבל בחיוב ממון אין זה פשיעה על מה שנתחייב כדיניהם חיוב ממון, ולא שייך בזה ביאור הב"ח לגבי רציחה, וצ"ל דלגבי ממון יש סברה אחרת להתיר למוסרו, כמו שנתבאר להלן אות ט'.

מהלך הר"י מפוזנא שנחשב כרודף

אף שלא נתכוין לרדיפה

ז. והר"י מפוזנא שם הוסיף עוד טעם להתיר למוסרו כשהוא גרם שירדפוהו, וז"ל ועוד נראה מדין רודף מותר להצילו בנפשו, דמכח פשיעתו גורם הרדיפה לישראל,

4 ובעין מהלך זה כתב החזו"א לבאר המחלוקת ר"י ור"ל ביחודוהו אם מותר למוסרו, דר"י סבר שכיון שיחודוהו ומחמתו הורגים את האחרים הרי הוא נחשב רודף ומותר למוסרו, ור"ל סבר שאם הוא נתחייב מיתה כדיניהם הוא נחשב כרודף שנמלט לתוך שאר האנשים, אבל אם יחודוהו שאין להם זיקה לשום אחד

טבעו של עולם שהעובר נמצא שם וזהו מקומו, ודוקא כשעשה איזה פעולה שזה הגורם הרציחה אזי הוא רודף, ולפי ביאור הרמב"ם משמע להיפך דבכל אופן נחשב רודף אע"פ שלא נתכוין למעשה רדיפה כלל, ודוקא הכא שלא עשה מעשה להביא את אמו למצב סכנה אלא משמים הניחו שיהיה מצב כזה שהאם תהיה בסכנה מחמתו. ובדעת הנחלת שבעה שנתבאר לעיל שדוקא אם פשע בתחילה נחשב רודף, אבל אם בתחילה לא היה ידוע לו שינזקו אחרים מחמתו אסור למוסרו, מוכח שחולק על הר"י מפוזנא וסובר כהתפארת ישראל שכשלא פשע בתחילה כלפיהם אינו נחשב כרודף.⁵

אמנם בתפארת ישראל (אהלות פ"ז מ"ו) ביאר שמדברי הגמ' בסנהדרין שהעובר אינו רודף משום דמשימא קא רדפי ליה, חזינן שאם לא נתכוין להרוג את אמו אינו נחשב רודף, וכתב שדוקא אם המעשה שלו הוי פסיק רישא שיהיה רודף לאחרים וגם עשה פשיעה במעשה זה, אזי הוא נחשב רודף אבל בלא"ה אינו נחשב רודף, ולכאור' התפארת ישראל חולק על הר"י מפוזנא שכתב שאפי' לא נתכוין לרדוף הוי רודף [ובנדון הר"י מפוזנא לא היה פסיק רישא שהם ינזקו מחמתו]. ובדעת הר"י מפוזנא צ"ל דביאור תי' הגמ' שהתנוק אינו עושה מעשה רדיפה כלל וכמש"כ הרמב"ם שזהו

רוק בשירותו ליבם הראו על אחד אע"פ שהוא הגורם להריגת כולם מ"מ כיון דנעשה הדבר במקרה לא מיקרי רודף עכ"ד החזו"א. וכדבריו כתב המנ"ח מצוה רצ"ה שאם ייחודוהו מותר למוסרו מפני שהוא כרודף עיי"ש. [אולם האגרות משה (י"ד ח"ב סי' ס') כתב בתחילה כמהלך זה שההיתר מדין רודף, אבל בסוף דבריו חזר בו עיי"ש]. והנה לפי החזו"א יל"ע מדוע לשיטתו אם אינו בסכנה עמהם אסור להרגו, והרי הוא רודף ומותר להרוג את הרודף כדי שלא ייהרגו אחרים מחמתו, ויש ליישב דבחזו"א שם כתב בתו"ד שמן הדין אין לו דין רודף כיון שעושה להציל את נפשו ומותר לו לברוח ולהטמין עצמו בין שאר האנשים ומ"מ אין חייבים למוסרו נפשם ויכולים למסרו עכ"ד. ויש לבאר לפי"ז דלכן אם אינו בכלל הסכנה אסור להרגו שאינו רודף גמור, והכא כיון שרוצים להרוג את כולם וגם אותו ייהרג ממ"נ, לגבי זה שיהיה מותר למוסרו ולהציל נפשם על ידו נחשב כרודף שהוא הגורם להריגתם והוא ייהרג ממ"נ, וראה בהערה הבאה. [ואפשר עוד שהחזו"א ביאר שהוא רודף במה שנמלט לבין האנשים שאין יכולים למצאו ביניהם, ולפי"ז יש לחלק שדוקא אם מעורב ביניהם ואין מכירים אותו לכן מוכן שבמה שנמלט לביניהם ידוע שהגוים יבקשו למוסרו ולהכירו היכן הוא, ובמעשה זה שנמלט ביניהם הוא רודף אותם, אבל כשאינו בכלל הסכנה אינו רודף אותם ולכן אסור למוסרם, ומסתבר יותר כביאור הראשון בכוונת החזו"א].

5 ומצינו בשו"ת גאוני בתראי (סי' מ"ה) בתשו' הגאון רבי יעקב שור שדן באחד שהמלכות חיפשו אותו שרצו להענישו והוצרכו הקהל לשלחו למקום אחר ועתה רוצה לחזור ולקבוע למקום זה והתושבים מעכבים עליו שגורם סכנה עליהם ודן אם הוא נחשב רודף, ובתשובתו העלה שכל רודף שאינו מתכוין לרדיפה פטור ולמד כן מתני' הגמ' התינוק אינו רודף משום דמשימא קא רדפי ליה, וביאר בכוונת הגמ' שאם לא נתכוין לרדיפה אלא לטובת עצמו אינו נחשב רודף, וביאר שזהו כוונת הרמב"ם שהתינוק אינו רודף מפני שזהו טבעו של עולם, וכתב שאם אין לו זכות לעשות מעשה זה הוא נחשב רודף וכמ"ש המהרי"ק הובא ברמ"א בסי' קנ"ו שאם אין לו זכות דירה שם נחשב רודף, אבל אם מן הדין יש לו זכות לדור שם אינו נחשב רודף והביא חילוק הירושלמי שאם הנזק כבר בא עליו אסור לגרום הנזק לאחרים ואם הנזק לא בא עליו מותר עיי"ש, ואפשר שאין דבריו סותרים לדברי הר"י מפוזנא, דאם הוא עושה מעשה שמותר לו לעשות כן אינו נחשב רודף כלל, ובנדון הר"י מפוזנא היה אסור לעשות מעשה זה ולכן אפשר להחשיבו לרודף, וכן מוכח דהר"י מפוזנא שם הביא שכן הורה רבו הגר"י שור במעשה שהיה שרדפו אחר אחד שנשמתו ומסרו אותו וכתב שכתמו' דהתירו מדין רודף, ולפי"ז יקשה שהגר"י שור כתב להדיא בתשו' גאוני בתראי שאינו רודף, ולפי החילוק הנ"ל מיושב. [יש לציין שבשו"ת עוגת אליהו (לר' אליהו ב"ר משה בעל המשאת משה, חי בשנת ת"ע - תקמ"ד, סי' כ"ב) דן בשאלה זו באחד שנשמתו וחזרו לעירו וכתב שהוא רודף ומותר למוסרו עיי"ש]. ועדיין יל"ע דאף דבנדון הר"י מפוזנא היה אסור לעשות מעשה זה, אבל האיסור אינו מצד שיסכן אחרים אלא מפני שאסור להסכים להשתמד ולא ידע שאח"כ יחזור בו, ומ"מ חזינן בדעתו שנחשב רודף ומשמע שבכל אופן נחשב רודף, ואפשר שידע בשעה שהסכים להשתמד שקרוביו יניאוהו מכך ויחזור בו ויסכן אותם וממילא נחשב רודף בעצם ההסכמה להשתמד וצ"ע בכ"ז. והאגרות משה (י"ד ח"ב סי' ס') ענף (ג') כתב שאם ייחדו על איש אחד להריגה אע"פ שאין עליו שום טענה והוא ברח לתוך העיר אם יכול לינצל

למוסרו שבאמת הוא לא פשע כלום ולא עשה שום מעשה רדיפה, ומחייבים אותו בחינם וכשמוסרים אותו הוי מסירה ממש.

מהלך נוסף בביאור הפוסקים

שאם גרם בעצמו החיוב מותר למוסרו

ח. ויתכן לבאר מהלך נוסף בדעת הפוסקים שאם הוא חייב מיתה מותר למוסרו ואין חיוב למסור נפשם על כך, דהנה בגמ' (פסחים כ"ה) אמרי' שברציחה אין דין יעבור ואל יהרג משום דמאי חזית דמא דידך סומק טפי דילמא דמא דידיה סומק טפי, והאחרונים האריכו טובא בביאור הסברא בזה, דהנה ברש"י בפסחים דף כ"ה ע"ב ד"ה מאי כתב והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל, וכאן עבירה נעשית, ונפש אבודה, מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עליו, ונמצא עבירה נעשית ונפש אבודה עכ"ל. ומבואר בדברי רש"י שאין כאן היתר פקו"נ כלל כיון שממילא יהיה כאן אבידת נפש ובאופן כזה לא התירה התורה לעבור על איסורי תורה משום פקו"נ.

ומצינו בחידושי הר"ן (סנהדרין דף ע"ד) שביאר הטעם באופן אחר וז"ל ושפיכות דמים ג"כ שלא יציל נפשו בדמו של חבירו ע"כ. ובע"ב שם כתב בזה"ל מאי חזית

והנה יש לדון באופן שהוא גרם לעצמו החיוב אבל היה שוגג ואנוס בזה, כגון אחד שהכניסו אצלו חומרים שאסור להחזיקם אצלו או להבריחם, ולא ידע שהם נמצאים אצלו או שלא ידע שהם חומרים שאסור להחזיקם ולהבריחם, ועכשיו מחפשים אותו וחושדים אחרים תחתיו, שבדיניהם הוא חייב והוא גרם לעצמו החיוב, אבל היה אנוס ושוגג בדבר, ויתכן שזה תלוי דלפי הב"ח שביאר הטעם שהוא פשע בעצמו וגרם לעצמו החיוב, א"כ לא שייך סברתו כאן ואין היתר בזה, אבל לפי הר"י מפוזנא שנחשב כרודף יתכן שגם כאן הוא נחשב כרודף, ואף שהיה שוגג הרי הוכיח הר"י מפוזנא שגם בשוגג ואנוס נחשב רודף, ויתכן שבאופן כזה שלא ידע כלל שהוא עושה מעשה עבירה הרי זה נחשב שמשמיא קא רדפי ליה לאנשים שחושדים אותם במעשה זה, שהרי הוא עשה מעשה רגיל ולא ידע שזה מעשה עבירה ומה שלא תפסוהו ותפסו אחרים זה נחשב שמשמיא רדפו אחר האנשים אחרים וצ"ע. ועוד יש לדון שלפעמים לא שייך אונס בזה, שהיה לו לשאול ולא לסמוך על אחרים שמוסרים לו דברים כאלו, והוי פושע ולא אנוס, וכידוע שבדברים אלו אין יכולים לפטור באונס שהיה צריך לבדוק היטב וכדו' וצ"ע. אמנם אם הניחו בחצירו בלא ידיעתו לא עשה שום מעשה ובזה לכאו' אסור

אסור למוסרו כיון שלא נתכוין לרדיפה, אבל אם ידע שיידעו שברח למקום זה וידע שיכולים לתפוס את אנשי העיר ולהורגם אם לא ימסרו אותו, דהוא כרודף בכוונה אף שאינו מצד שרוצה להורגם דפסיק רישא הוא שודאי אסור להציל עצמו בנפש חבירו, ובאופן זה יהיו רשאים למסור אף ביכול לברוח וצ"ע לדינא עכ"ד האגרו"מ. ומבואר שאם לא ידע שיהרגו את שאר האנשים היה מותר לו לבוא לשם, ולכן אינו נחשב רודף, אבל אם ידע שהוא פסיק רישא שיהרגו אחרים אסור לו להציל עצמו וחייב אע"פ שלא נתכוין רק להציל את עצמו. ובחזו"א (המובא בהערה לעיל) ביאר שאם יחדוהו מותר למוסרו מפני שהוא רודף אע"פ שמותר לו לימלט ביניהם להציל עצמו, ונתבאר לעיל דהחזו"א לא התיר רק כשהוא ממ"נ ייהרג, אבל אם הוא ינצל אסור להרגו שאינו נחשב רודף שמותר לו לברוח כדי להציל את עצמו. ומדברי החזו"א משמע דלא כהאגרו"מ שכתב שאסור לו להציל עצמו ע"י שיימלט לבין האחרים ונחשב רודף ממש, דהחזו"א כתב שמותר לו מן הדין לברוח לשם, ואפשר דהחזו"א איירי שלא היה פסיק רישא שיהרגו אותם וצ"ע. ולעיל בהערה הובא דברי האמרי בינה שכתב שמותר לו לברוח אפי' שיפסידו אחרים ואינו נחשב רודף אבל מדברי המג"א בסי' קנ"ו שהאמרי בינה תמה עליו משמע שחולק וסובר שנחשב רודף כיון שהוא גרם לכך עי"ש. [ועי' עוד בשו"ת דברי רננה (סי' נ"ח) בענין האם שנסתתרה מהגוים יחד עם התינוק והתחיל לבכות וחששה שמא תפסוהו מחמת בכיו, והרגה אותו, ובתחילה כתב שהתינוק הוא רודף, אבל בהמשך כתב שזהו טבעו של עולם ומשמיא קא רדפי ליה ולכן אין עליו דין רודף ואסור להרגו עיי"ש].

נפשו עבור חבירו, ולכן אומרים לו תיהרג ואל תעבור, שאין לך 'זכות' ליטול ממנו חייו כדי להציל את עצמך.⁶

[ודוגמא לדבר יש להביא מדברי הראב"ד בשיטמ"ק ב"ק דף קי"ז שכתב שבמצב פקו"נ אסור להציל עצמו בממון חבירו שאין זה שלו, והיינו שדוקא שאר איסורי תורה שהם בין אדם למקום התירה תורה, אבל כאן שנוטל את זכות חבירו בממונו לא התירה התורה ליטול ממנו, וכן כתבו התוס' בב"ק דף ס' שאסור להציל עצמו בממון חבירו שלא ע"מ לשלם, ויש שכתבו להלכה שאם לא יהיה לו לשלם כלל אסור לו להציל עצמו בממון חבירו, עי' שו"ת בנין ציון (סי' קס"ו ואילך), ואפי' לדעת שאר הפוסקים שמוותר להציל עצמו בממון חבירו היינו מפני שסוברים שאין עדיפות על ממון חבירו מנפשו שלו, ובאופן כזה הפקיעה התורה זכות חבירו בממונו כדי להציל את נפשו, אבל כאן שהוא נוטל את נפש חבירו עבור נפשו שלו אין לו זכות זו, ולכן אסור להציל עצמו בנפש חבירו].

ולפי מהלך זה יש לבאר היטב סברת הב"ח והפוסקים שכתבו שאם הוא גרם

דמא דידך סומק טפי שהכוונה בו שאינו בדין שינצל עצמו בדמו של חבירו ע"כ. וכלשון הזה מצינו בריטב"א (פסחים דף כ"ה) שביאר הטעם וז"ל אם אומרים מסרו לנו לפלוני ונהרגנו ותנצלו כולכם או נהרוג אתכם וינצל הוא אסור למוסרו שזה כפודין עצמן בנפשו הוא כיון שאינו מחויב מיתה עכ"ל. וכן כתב בתחילת הדברים שם שאם אמרו תנו לנו אחד מכם ואם לא נהרוג את כולכם אסור למוסרו וביאר הטעם כשבוררין אותו מדעתם נמצאו באין לפדות עצמן בישראל אחר ומתרפאין בשפיכות דמים, ואין דוחין נפש מפני נפש עכ"ל.

וחזינן בדברי הראשונים ביאור מחודש בטעם החיוב למוסר נפשו, שמצד האיסור רציחה התירה התורה כל האיסורים וגם האיסור רציחה במצב של פקו"נ, והטעם שאסור להרוג השני להציל את נפשו מפני שאם הוא הורג את חבירו הוא מתרפא ומציל עצמו משל חבירו, וביאור הדברים שהתורה התירה לעבור על איסורים במצב פקו"נ, אבל כאן אין לו את ה'זכות' ליטול את חיי חבירו כדי להציל עצמו, שגם לחבירו יש זכות זו לחיות ושלא להקריב את

6 ובר"ן שם מבואר דלכן אם אין צריך לעשות מעשה כגון שזורקים אותו על התינוק להרוג, אינו חייב ליהרג ולמסור נפשו כדי שלא להרוג את התינוק [וכן כתבו התוס' והראשונים בכמה דוכתי], וביאור הדברים עפ"י מהלך הנ"ל, שלולי חידוש הראשונים שבאופן כזה אין דין יהרג ואל יעבור, היה צריך למסור עצמו שבפועל הוא ההורג את התינוק בגופו ובכוחו, ואם אינו אנוס יש עליו איסור רציחה שע"י הגוף שלו רוצח אחרים בכוחו וגופו ממש [ודלא כמו שצייד הגר"ח ביסוה"ת (פ"ה ה"א) שאין עליו שם רוצח, דמדברי הראשונים משמע שיש עליו דין רוצח כיון שבגופו ובכבודו שלו הוא הורג את התינוק], אבל כיון שהוא אינו עושה המעשה רציחה ביוזמתו אלא נוטלים אותו וזורקים אותו על התינוק, נחשב שעיקר הנאנס הוא התינוק שהורגים אותו ע"י שזורקים את הנורק עליו, ואף שהנורק יכול להימלט ולהרוג את עצמו כדי להציל את התינוק, ע"ז אמר' שאין עליו חיוב להציל את התינוק בחייו שלו ואדרבה אמר' מאי חזית דמא דתינוק סומק טפי שיציל עצמו בנפשו שלו, שכל הטעם שבאונס אסור להרוג אחרים מפני שאין לו הזכות' להציל עצמו בנפש אחרים, אבל כאן הוא להיפך שהתינוק מציל עצמו בנפשו שלו, ולכן מותר לו לעבור על איסור רציחה ואין בזה הסברא דמאי חזית דרו"ק. ולפי מהלך זה מיושב היטב קושית הגר"ח הלוי (יסוה"ת פ"ה ה"א) שהקשה על התוס' והראשונים מהגמ' בב"מ דף ס"ב דלדעת בן פטורא אם שני אנשים הולכים בדרך ויש להם מים רק לחיי אחד שכל אחד מחויב ליתן המים לחבירו כדי שלא ימות חבירו, והקשה דהתם אינו עושה שום מעשה להרוג את חבירו ומדוע צריך למסור נפשו עבור חבירו בשב ואל תעשה ע"ש. ולפי האמור נראה ליישב דכל מש"כ התוס' שכשזורקים אותו על התינוק אינו חייב למסור נפשו, היינו לאחר שההלכה כר"ע שתולק על בן פטורא וסובר שחייך קודמין מחיי חבירו וא"צ ליתן המים לחבירו, לכן כתבו התוס' דלהלכה דפוסקים כר"ע שפיר א"צ למסור נפשו עבור נפש התינוק שא"צ להציל התינוק על חשבון חייו שלו, ובאמת אליבא דבן פטורא גם לפי התוס' צריך למסור נפשו כדי שלא להרוג התינוק דהצלת חבירו קודם מהצלת חייו שלו, ויסוד התוס' לא שייך דוקא אליבא דר"ע ורו"ק.

להתחייב מיתה, נמצא שבאמת יש לו זכות חיים ומה שרוצים להרגו זה שלא בצדק ובעלילה, ועכשיו שזה שרוצים להרגו ניצול מהם, ורוצים להרוג אחרים נחשב שהאחרים נאנסו בנפשם ואסור להם להציל נפשם בחיי האחר שיחדוהו, אבל אם הוא חייב מיתה בדיניהם אין נחשב שמצילים עצמם בחייו של זה אלא להיפך שהוא מציל עצמו בחייהם של אלו ולכן מותר להם למוסרם, וראה באות הבא שנתבאר שמצינו חילוק זה לגבי אונס למסור ממון חבירו ע"ש. [ולאור מהלך זה אפשר ליישב מה שהקשה הכס"מ בשם הרמ"ך על הרמב"ם שם שפסק שאם ייחדוהו ואינו חייב מיתה אסור למוסרו אע"פ שכולם ייהרגו, וקשה שכאן לא שייך הסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי שהרי גם חבירו ייהרג בכל אופן שאם ימסרוהו ייהרג וגם כשלא ימסרוהו ייהרג על ידיהם, ולהאמור יתכן לבאר שכיון שמוסרים אותו להריגה כדי להציל עצמם נחשב שמציל עצמו בחיי חבירו ומתפא בחיי חבירו, וזה פשוט שאפי' אם הולכים להרוג אדם אחר שאסור לאחרים ליטול את נפשו כדי להתפא ממנו שהרי יש לו חיי שעה, ולכן גם כאן אסור למוסרו וליטול ממנו חיי שעה כדי להציל אחרים].

ביאור המעם שבחוב ממון

מותר למוסרו כשגרם לעצמו החוב

ט. ובאות ו' הקשינו שהב"ח כתב שאפי' אם יחדוהו לעונש ממון אם פשע בחיוב זה מותר למוסרו, וקשה דבעונש מיתה ביאר הב"ח הטעם שהוא גרם לעצמו החיוב מיתה, ולא שייך בזה הסברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כמשנ"ת לעיל באות ו' מדברי הב"ח, אבל בעונש ממון לא שייך סברא זו, ומהו ההיתר למוסרו ולהפסיד ממנו כדי להציל את ממון עצמם.

והנראה בזה, דבחיוב ממון אפשר לבאר הסברא בפשיטות, דהנה מבואר בשו"ע סי' שפ"ח (סעיף ב') אם אנסוהו עובד כוכבים או ישראל אנס להראות, והראה, הרי זה

לעצמו שיהיה חייב מיתה מותר למוסרו ואין חייבים להניח עצמם ליהרג, והסברא בזה, שכל מקום שאומרים לו הרוג את פלוני ואם לא תהרגנו נהרוג אותך, כיון שעכשיו אומרים לו שאנו רוצים להרוג אותך אם לא תהרגנו, נמצא שעכשיו הוא נאנס ליהרג והוא רוצה להציל עצמו בנפש חבירו, שהרי חבירו לא נאנס ליהרג על ידיהם והם רוצים עכשיו להרוג רק את הראשון כדי שיהרוג את השני, וכיון שאין חבירו בסכנת מיתה על ידיהם, לכן נחשב שהראשון נאנס שרוצים להרוג ואין לו הזכות לינצל על חשבון חיי חבירו שיש לו הזכות לחיות, אמנם זה שייך דוקא כשאין השני חייב מיתה ולא גרם לעצמו שיהיה חייב מיתה בדיניהם, שאזי אפשר להחשיב שהראשון שאומרים לו הרוג את פלוני הוא נאנס על ידיהם להריגה ואם יהרוג את השני הוא יציל את נפשו בחיי חבירו, אבל בנדון הפוסקים שאחד עשה מעשה וגרם לעצמו בידים שיהיה חייב מיתה בדיניהם, ועכשיו הם רוצים לתפסו ואומרים לפלוני מסור לנו את פלוני כדי להרגו ואם לא תמסרנו נהרוג אותך, באופן כזה לא שייך לומר שהראשון מציל עצמו בחיי חבירו, דהרי עיקר החיוב מיתה הוא השני והוא נאנס בשביל השני, ואם ימסור נפשו להניח להריגה נמצא שחבירו יציל עצמו בנפשו שלו, ואין לחבירו זכות לינצל בנפשו שלו, ולכן מתירים לו למסור את חבירו שאינו חייב למסור נפשו שלו כדי להציל את חבירו ממה שגרם לעצמו החיוב מיתה בדיניהם, [וכעין סברא זו נתבאר לעיל בהערה בכוונת הראשונים שאם זורקים אותו על התינוק אינו חייב למסור נפשו ע"ש].

וזהו ביאור החילוק שכתבו הפוסקים שאם ייחדוהו ואינו חייב מיתה אסור להם למסור אותו וצריכים למסור נפשם, שאף שיחדוהו ורוצים אותו להרגו ואין רוצים להרוג אותם מצד עצמם רק כדי שימסרו אותו, אבל כיון שהאדם שיחדוהו אינו חייב מיתה בדיניהם, ולא עשה שום מעשה

לשלם, וכתב הסמ"ע בשם הנמו"י שבכל אונס שאנסוהו להביא ממון פלוני אין אומרים שמזלו של בעל הממון הפסיד ולא מזלו של זה שאנסוהו, וביאר הנמו"י דבפקדון האונס הוא רק בשביל הפקדון, ואם לא היה הפקדון אצלו לא הווי אתו עליה, אבל כאן שמאנסיך אותו שביא ממון ראובן מבית ראובן, ריע מזלו גרם לו זה, דאל"כ איך באים אצלו שיתן לו מעות ראובן שאינן בידו, ולהכי נסתחפה שדהו וחייב אפילו אנסוהו גם על ההבאה עכ"ד הסמ"ע. ומבואר כחילוק הנ"ל שהעיקר תלוי על מי בא האונס.

והנה הרמ"א שם כתב שאם אנסוהו באונס ממון שיקחו ממנו ממונו אם לא יראה על ממון חבירו, אין זה נחשב אונס וחייב לשלם, אמנם הש"ך (סקכ"ב) כתב שדעת הרמב"ן והרא"ה והרשב"א שאפי' באונס ממון פטור ולכן אפשר לומר קים לי כשיטה זו עי"ש. ומצינו מחלוקת בפוסקים לשיטה זו האם לכתחילה מותר למסור או שרק בדיעבד אם מסר פטור לשלם, בביאור הגר"א (שם סקכ"ח) הביא שהמרדכי הוכיח שאונס ממון אינו אונס מהגמ' בכתובות דף י"ח שהעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון אינם נאמנים שאין אדם משים עצמו רשע שעברו על איסור לחתום שטר בשקר משום אונס ממון ומכאן הוכיח המרדכי שאונס ממון לא הוי אונס. והגר"א כתב ליישב שיטת הש"ך שאונס ממון הוי אונס, שאפי' לשיטה זו אינו מותר לכתחילה לגרום הנזק רק שפטור לשלם כמו בכל מזיק בגרמא שאסור לעשות כן ופטור לשלם, והביאו דבריו החפץ חיים (הלכות רכילות כלל א' במ"ח י"ב) והחזו"א (ב"ק סי' ט"ז סקכ"ו) עי"ש.

אולם מדברי ההפלאה (כתובות דף י"ט) מבואר שהבין שבאונס ממון לכתחילה מותר למסרו, שהקשה קושיית המרדכי מדוע העדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון פסולים לעדות הרי הוי אונס ממון שפטור לשלם, וכתב לתרץ תי' א' שמעשה כתיבת

פטור מתשלומין. ואם נשא ונתן ביד, אף על פי שהוא אונס, חייב לשלם, שהמציל עצמו בממון חבירו חייב ע"כ. והראשונים הוכיחו דין זה שאם הביא בידים חייב לשלם מנרדף ששיבר את הכלים שחייב לשלם שהוא מזיק אע"פ שהיה אונס בדבר. אולם הש"ך (סקכ"ד) הביא בשם הראב"ד שאפי' אם אנסוהו להביא והביא בידים פטור לשלם, וכתב הש"ך אם אנסוהו על ממון סתם אז אף שאנסוהו להביא חייב כשנשא ונתן ביד דזה מיקרי מציל עצמו בממון חבירו ודמי לנרדף ששבר הכלים לעיל סי' ש"פ ס"ג, משא"כ הכא שאנסוהו להביא ממון פלוני א"כ האונס הוא מתחלה על אותו הפלוני, ואין זה נקרא מציל עצמו בממון חבירו אלא שמוכרח לעשות כמו שאומר לו האנס ואם לא יעשה כן נמצא יציל הוא ממון חבירו בנפשו ואין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש עכ"ד. ומבואר החילוק שאם הוא מציל מעצמו בממון חבירו נחשב שהאונס בא על עצמו ומתרפא בממון חבירו וחייב, ואם בתחילה באו על ממון חבירו נחשב שחבירו נאנס והוא פטור.

ובביאור שיטת השו"ע שיש חילוק אם אנסוהו להראות והראה פטור, ואנסוהו להביא והביא חייב, כתב בחזו"א (סי' ט"ז סקכ"ד) דאונס זה אפשר להחשיבו שמזלו של בעל הממון נאנס שרוצים לגזול ממנו, ואפשר להחשיב שמזלו של אדם זה שאנסוהו נאנס, שייצטרך לשלם ההפסד שגורם לבעל הממון, וחילקו חכמים שאם הביא המעות בידים נחשב שהוא המזיק והוא נאנס להזיק ממון חבירו ויצטרך לשלם, ואם רק הראה נחשב שבעל הממון נאנס שיפסיד ממנו עי"ז שאונסים אחרים שיראו ממנו עכ"ד החזו"א. ובסמ"ע (שם סק"ג) הביא דברי הראשונים שאם אנסו את השומר שימסור הפקדון פטור מפני שבאו בשביל בעל הפקדון, ואם באו מחמת השומר ונתן הפקדון חייב לשלם, וכתבו הראשונים שהטעם שאם באו מחמת הפקדון מזלו של בעל הפקדון נאנס ואינו צריך

הסכנה שאינם יכולים להגיע לממונו, ועיקר הנאנס הוא האיש שאונסים אותו למסור ואם לא ימסור יפסיד ממונו שלו, ונמצא שהוא נאנס שצריך להפסיד ממונו, ולכן אסור לו להציל את ממונו שלו ע"י שימסור על חברו.

ונראה לומר בדעת הב"ח, דאפי' לשיטת הרמ"א שבאונס ממון אינו נחשב אונס, היינו דוקא כשאין בעל הממון פושע שייאנס ממונו, ובאופן כזה אפשר להחשיב שלא בעל הממון נאנס אלא האיש שאונסים אותו נאנס שצריך למסור ממונו של אחר שלא פשע כלום, ולכן אסור לו למסור ממון אחרים בשביל האונס שלו, אבל באופן שבעל הממון פשע בעצמו שיאנסו את ממונו ונתחייב בדיניהם שיאנסו את ממונו, בזה כו"ע מודים שגם אונס ממון נחשב אונס, שבאופן כזה נחשב שעיקר הנאנס הוא בעל הממון שהוא גרם לאונס זה בפשיעתו, ובזה כו"ע מודים לסברת האמרי בינה והערך ש"י שמותר למסור לכתחילה ממונו כיון שהוא גרם לכך, ואינו חייב להציל ממון חברו שגרם לכך ע"י שהוא יפסיד הממון שלו כדי שלא למסור ממון חברו שגרם לכך בפשיעתו, ולכן סוברים הב"ח ודעמיה שאם הוא גרם לעצמו אפי' באונס ממון מותר למוסרו לכתחילה. [ולאור חילוק זה יתכן שאף החזו"א שחולק על הב"ח לענין למוסרו כשיש פקו"נ וסובר שאם אינו בכלל

השטר הוי כנשא ונתן ביד דאפי' באונס חייב, ועוד תי' שאע"פ שבאונס ממון מותר למסור, אבל אסור להעיד בשקר שעובר על לא תענה ברעך עד שקר ואיסור זה לא הותר בשביל אונס ממון עכ"ד. וכדבריו כתבו לתרץ השער המשפט (סי' מ"ו סקי"ט) והאמרי בינה (הלואה סי' ל') והערך ש"י סי' כ"ח (סעיף ד') ע"י"ש. ומבואר בדעת ההפלאה השער המשפט האמרי בינה והערך ש"י שאפי' לכתחילה מותר למסור באונס ממון.

ולפ"ר צ"ע מהו הסברא שהרי אונס ממון אינו מתיר לעבור על איסורי התורה ומדוע מותר להזיק מפני אונס ממון, וביארו באמרי בינה ובערך ש"י שם, שאם הוא נאנס על ממון חברו אינו חייב להציל את ממון חברו ע"י שיפסיד ממון שלו, שמאחר שהוא נאנס למסור ממון חברו נחשב שממון חברו כבר נאנס, וע"י שלא ימסרנו יציל ממון חברו בממון עצמו, ואינו חייב להקריב ממונו שלו כדי להציל ממון חברו ולכן אינו נחשב מזיק ממון חברו שהוא נאנס על היזק זה ומותר לכתחילה למוסרו ע"י"ש.⁷ ובדעת הרמ"א שאונס ממון לא הוי אונס וכן בדעת האומרים שלכו"ע לכתחילה אסור למסור באונס ממון, צריך לומר דמחשיבים שעיקר הנאנס הוא זה שאונסים אותו, שהרי בעל הממון לא נאנס על ידיהם ואין ממונו בכלל

7 והנה השו"ע בסי' מ"ו (סעיף ל"ז) כתב שהעדים שאמרו אנוסים היינו מחמת ממון חייבים לשלם מה שגרמו להפסיד לבעל הדין שנתחייב מחמת עדותם בשקר, והקשו הרע"א בסי' מ"ו ובסי' שפ"ח והשער המשפט שם והנחל יצחק (סי' מ"ו שם) והאמרי בינה (שם) שהרי הש"ך בסי' שפ"ח הביא דעת האומרים שאונס מחמת ממון הוי אונס ופטור לשלם, והשעהמ"ש כתב שבאמת לפי שיטה זו פטור לשלם, אבל קשה שהש"ך לשיטתו בסי' שפ"ח היה צריך להשיג על השו"ע שכתב שחייבים לשלם, [ונראה שהרע"א לא הקשה על עיקר הדין מהגמ' בכתובות שבוה היה ניח"ל או כתי' הגר"א או כתי' ההפלאה והשעהמ"ש, ולכן הוקשה לו רק על השו"ע מדוע חייב לשלם], ולפי המבואר יתכן ליישב דעת הש"ך, דעיקר הטעם שאונס מחמת ממון הוי אונס מפני שנחשב שהאונס בא על ממון חברו ואינו צריך להציל ממון חברו בממון שלו, וסברא זו שייך לומר באופן שצריך לעבור רק על האיסור להזיק ובאופן כזה שיפסיד את שלו כדי להציל את של אחר אין איסור וחיוב מזיק, אבל הכא שיש איסור נוסף להעיד עדות שקר, ואיסור זה אינו נדחה כדי להציל ממונו, ממילא לא שייך גם עיקר הסברא להתיר להזיק לחבירו, שלא שייך להחשיב שממון חברו נאנס על ידי הגוים והממון שלו לא נאנס, אלא להיפך הממון שלו נאנס כאן שהרי אסור לו להעיד בשקר וצריך להפסיד ממונו כדי שלא להעיד בשקר, ולכן אפי' כשהעיד בשקר אינו נחשב אונס ממון שלא שייך כאן עיקר סברת האמרי בינה והערך ש"י ודו"ק.

היה רק עליה ובאופן כזה לכו"ע אין היתר למוסרו, אבל מדברי הרמ"א קשה דמשמע שאפי' שנתחייב בדיניהם על מה שהיכה את חברו והוא גורם הנזק להקהל שיצטרכו לשלם אסור להעיד עליו, וקשה מדוע אסור להם לגלות היכן הוא וצ"ע.

ולגודל הקושיא צריך לדחוק שהמכה את חברו אין נחשב שנתחייב בדיניהם, שדוקא כשעשה מעשה כנגד המלכות וכדו' בזה נחשב שעשה מעשה שנתחייב בדיניהם ושייך בזה סברת הפוסקים שהוא גרם לעצמו כל זה וכמשנ"ת, אבל המכה את חברו הישראלי, לא היה צריך לחשוש כלל שהדבר יגיע לידי המלכות, ואיסור יש בדבר על חברו לפנות לערכאות והיה צריך לפנות לבי"ד ישראל, ומעשה כזה אין נחשב שהוא גרם החיוב בדיניהם על עצמו, שלא היה צריך להעלות על דעתו שיודע להם ולכן נחשב שאינו חייב בדיניהם ואסור למוסרו כיון שאינו בכלל הסכנה.

[ובערך ש"י סי' כ"ח (סעיף ד') הביא שהעצי לבונה ביו"ד והשיירי ברכה שם הקשו מדוע אסור להם להעיד שהם אנוסים, ות"י שהרמ"א לשיטתו בסי' שפ"ח שאונס ממון לא הוי אונס, והערך ש"י כתב שלא משמע כתירוץ ולכן תירץ שאין כוונת הרמ"א שחייב לשלם מן הדין, אלא כוונתו שחייבים לשלם מפני שעברו על האיסור שגם באונס ממון יש איסור לגרום הנזק לפי שיטת הגר"א, וראה מה שנתבאר לעיל בזה].

אם יכול לומר קים לי כשיטה

שבאונס ממון מותר להזיק לכתחילה

יא. והנה עד עתה נתבאר שאפי' לשיטת המקילים לא הקילו אלא באופן שבעל הממון גרם לעצמו חיוב זה שפשע ונתחייב בדיניהם, אבל באופן שלא פשע משמע מכל הפוסקים שהבאנו עד עתה שאסור למוסרו, אמנם בעונש ממון לכאו' יש לדון להתיר אפי' באופן שלא פשע כלל, שהובא לעיל באות ט' שהנאנס להראות ממון חברו

הסכנה אסור למוסרו, היינו דוקא בעונש נפשות, אבל באופן שמדובר בענין עונש ממון יתכן דהחזו"א מודה שיש בזה טעם אחר להתיר למוסרו וכמשנ"ת ודו"ק, אמנם מדברי הנחלת שבעה שם משמע שגם בעונש ממון אין היתר למוסרו אם לא פשע בתחילה וסיכן אותם עי"ש].

קושיית הנחלת שבעה

מדברי הרמ"א והמהרש"ל

י. והנחלת שבעה שם כתב להוכיח כדבריו מדברי הרמ"א ביו"ד סי' רל"ב (סעיף י"ד) שכתב ב' יהודים שהכו זה את זה, וגזר הגמון אחר עדות, אם יענישו המכה יותר מדאי נקרא אונס, ואם אינם יכולים להשטט, וצריכין להגיד, יעידו וישלמו לניזק נזקו ואל יצילו עצמן בממון חבריהם (חידושי אגודה פרק הגזול בתרא ושם הג"ה במרדכי בשם מהר"מ) עכ"ל הרמ"א. ובשו"ת מהרש"ל (סי' י"ט) הביא דברי האגודה שהביא הרמ"א, והוסיף דומה לזה כתב המרדכי שאם העליל השר על יהודי אחד בעבור חברו שאין לו לגלותו, ואם גילהו יש לו דין מוסר ואף בדין פטור מאחר שעלילה באה עליו ומזליה גרם עכ"ל.

וכתב הנחלת שבעה דמדברי הרמ"א והמהרש"ל בשם המרדכי קשה על המהר"ח או"ז שכתב שאם מחפשים איש אחד ומעלילים על אחרים שמותר למוסרו אותו למלכות, וכתב הנחלת שבעה ליישב לפי שיטתו דהמהר"ח או"ז לא התיר אלא באופן שבתחילה היה ידוע שאחרים עלולים לינזק ממעשה זה שיחדו אותם, אבל בנדון הרמ"א והמהרש"ל שלא ידעו מתחילה שיעלילו על אחרים אין היתר למוסרו אותו כדי להציל את עצמם עי"ש.

וכבר נתבאר דהב"ח ושאר הפוסקים לא ס"ל כחילוק זה ובכל אופן שחייב בדיניהם אע"פ שאינו בכלל הסכנה מותר למוסרו כדי להציל עצמם, וקשה מדברי הרמ"א והמהרש"ל. ומדברי המהרש"ל יש ליישב דאיירי שלא נתחייב מיתה גם בדיניהם ולא

הטור והרמ"א עי"ש. ולגבי כל ספק ממון שהמוחזק יכול לומר קים לי כתב הש"ך בתקפו כהן (סי' קט"ו) שגם לכתחילה יכול לתפוס [ודלא כשיטת השבות יעקב (סוף ח"ב בכללי קים לי אות א')] שכתב שלכתחילה אסור לו לתפוס], אבל כאן מבואר להלכה שלכתחילה אסור לו לעשות כן, וביאור החילוק בזה ביאר בטו"ט במשכן שלום (מילואים פ"ג ענף א' אות ט') עי"ש.

ויש ללמוד שכשם שבנזקי שכנים בספק אסור לכתחילה להזיק הוא הדין בנזקי אדם בספק אם מותר להזיק אין היתר לכתחילה להזיק, ואם הוא ספק אם נחשב מזיק יש להתיר כמו בנזקי שכנים כשיש ספק אם הוא יש עליו שם מזיק, אבל בנדון דידן יש עליו ודאי שם מזיק אלא שיש ספק אם יש לו ההיתר להזיק מפני האונס ממון, וממילא אינו יכול לומר קים לי כשיטת המקילים.

אמנם הערוני שיש לדון שגם בנדון דידן על הצד שאונס ממון הוא אונס א"כ הוא ספק מזיק שהמזיק באונס אינו נחשב מזיק שהוא אנוס ובכל התורה אונס כמאן דאיהו לא עביד, ויהיה היתר לכתחילה להזיק מדין קים לי, אמנם מסתבר יותר שדוקא באונס נפשות דהוי אונס גמור בזה הוא אונס כמאן דלא עביד, אבל באונס ממון שבכל התורה כולה אינו נחשב אונס כלל, ודוקא הכא מותר מפני שממונו שלו קודם מלהציל ממונו של חבירו [כמו שכתבו הערך ש"י והאמרי בינה], והוי היתר להזיק, ולא שייך לומר שהוא לא עשה המעשה כמו בשאר האונסים, והוי כמו בנזקי שכנים שאם הוא ודאי מזיק ויש ספק אם יש לו ההיתר להזיק שלכתחילה אין לומר קים לי ולהזיק, ופשוט שההכרעה נתונה לבעלי הוראה בענינים אלו ולא באתי אלא להעיר.

ואמנם זה פשוט שאם עשה כן ועבר על האיסור להזיק, שלענין חיוב התשלומין יכול לומר קים לי כשיטת הראשונים שאונס ממון הוא אונס וכמש"כ הש"ך שיכול לומר קים לי כשיטה זו ויהיה פטור לשלם.

והראה אם היה אונס ממון, לדעת הרמ"א לא הוי אונס והש"ך כתב שאפשר לומר קים לי כשיטת הראשונים שגם אונס ממון הוי אונס [וכן כתב הנתיה"מ סי' ש"ג סק"ה דקיי"ל בסי' שפ"ח בש"ך שאונס ממון הוי אונס], ונתבאר שיש מהפוסקים שכתבו בדעה זו שגם לכתחילה יכול למסור, ולפי"ז בכל אופן שמחפשים את האחר ולכן מענישים אותו יהיה היתר למסור שיכול לומר קי"ל כהש"ך שאונס ממון הוי אונס וקי"ל כשיטת האחרונים שגם לכתחילה מותר למסור באונס ממון לפי שיטה זו, ויהיה היתר לכתחילה לעשות כן, וצ"ע שמדברי כל הפוסקים שנתבאר עד עתה משמע שרק אם הוא גרם לכך אפשר למוסרו אבל בלא"ה לא, ולכא"ו בכל אופן צריך להתיר משום אונס ממון. [ויש לדחות קצת שהם דנו גם לענין פקו"נ ולא לענין עונש ממון, אמנם הב"ח בסי' קנ"ז ובתשו' שם דן גם לענין אונס ממון ולא התיר רק כשהוא גרם בעצמו, ויתכן שהב"ח סובר שאונס ממון לא הוי אונס].

והנה בדיני נזקי שכנים מצינו כמה אופנים שנסתפקו בגמ' אם יש חיוב על המזיק להרחיק עצמו או לא, וכתב הרמב"ם (שכנים פ"ט הי"ג) שלכתחילה אסור לו לעשות כן ואם כבר עשה אינו חייב להרחיק, וכן פסק בשו"ע סי' קנ"ה ס"ג. אמנם הרמ"א בסי' קנ"ה (סל"ז) הביא דברי התרומת הדשן דבספק הרחקת נזיקין מותר לו לכתחילה לעשות כן ואין הניזק יכול לעכב עליו מספק, וכתב הרע"א (שו"ת סי' קנ"א, קונטרס במילי דנזיקין בסופו) בשם המהריב"ל (סי' פ"ד פ"ה) שאין כאן מחלוקת בין השו"ע והרמ"א, דהשו"ע איירי באופן שיש כאן היזק ודאי ויש ספק אם יש לו היתר להזיקו, [כגון שהוא היה הראשון או שהקנה לו זכות זו], ובאופן כזה אסור לו לכתחילה להזיקו. והרמ"א איירי באופן שיש ספק אם יש עליו שם מזיק, ולכן גם לכתחילה מותר לו לעשות כן, וכחילוק זה כתבו הבית הלוי (ח"ב סי' מ"ו) בדעת

מסקנת הדברים

והיוצא מזה שיש בזה כמה וכמה פרטי דינים כדלהלן:

א. אם הוא חייב למלכות גם בדיני התורה מפני שדינא דמלכותא דינא, או שחייב מן הדין בדיני התורה, מותר למוסרו אע"פ שהנמסר יצטרך לשלם החוב שחייב להם, שאינו חייב להפסיד את שלו כדי שחבירו יוכל להרויח לגזול ולהפקיע החוב שנתחייב בו.

ב. המתעסק בזיופים או בדברים פליליים וכיוצא בזה, שידוע שיתכן שיעלילו על אחרים שגם הם מתעסקים בזה, אם התרו בו שיפסיק לעשות כן ואינו מפסיק ממעשיו, מותר למוסרו למלכות שהוא בכלל רודף שמוטר למוסרו להציל את עצמם.

ג. עשה מעשה והיה ידוע שיתכן שיעלילו על אחרים במעשה זה, ולאחר שכבר עשה המעשה העלילו על אחרים על המעשה שלו, כתב בתשו' המהר"ח או"ז שמוטר למוסרו, ולא מציינו מי שחולק על המהר"ח או"ז בזה, ולכל הפוסקים מותר למוסרו. ולפי זה בנדון השאלה שהתחלנו בה, בקבלן שהעסיק פועלים בלא היתר שהייה עפ"י החוק, לכאור' יש לו הגדרה זו שעשה מעשה והיה ידוע שהמטרה יכולה להעליל על בעל הבית, ויש להתיר למוסרו על פי דברי המהר"ח או"ז ושאר הפוסקים.

ד. אם בשעה שעשה המעשה היה ידוע שיתחייב בדיניהם, אבל לא היה ידוע שאחרים יפסידו מחמת מעשה זה, ולאחר מכן מפסידים אחרים מחמת המעשה שלו, דעת הב"ח והר"י מפוזנא והבית הלל והדברי רננה והזרע אמת שמוטר למוסרו כיון שהוא גרם לעצמו חיוב זה. ודעת הנחלת שבעה והחזו"א שאם הוא אינו בכלל הסכנה אע"פ שהוא פשע שידע שיתחייב בדיניהם אסור למוסרו ולהציל עצמם על ידו.

ה. ובאופן שגם בשעה שעשה המעשה לא היה ידוע שיעלילו עליו ועל אחרים, לכו"ע אין היתר למוסרו אע"פ שמחפשים אותו, שכיון שלא פשע בדבר אין היתר להציל עצמם על ידי שיפסידו אותו. ולפי השיטה שאונס ממון הוי אונס, לכאור' יהיה פטור לשלם בדיעבד שהיה אונס ממון, אבל לכתחילה אסור לו למסור ואינו יכול לומר קים לי כשיטה שבאונס ממון מותר להזיק, שאם הוא מזיק בודאי ויש ספק אם יש לו היתר להזיק, אין יכול לומר קים לי ולהזיק לכתחילה.



הרב צבי שוב

בענין קדושת שביעית כשיחי הבשמים הנמועים ברחוב העיר

שביעורו אחר הנאתו אצ"ל שיש בו קדושת שביעית] והטעם בזה היות וזהו הנאה מעיקר החפץ. אכן הר"ש סירליאו פי' דבזה הוא ספק הירושלמי אם בכה"ג נוהג בו קדושת שביעית או לא. ויש לבאר בזה בגדר הדבר דסו"ס נמצא שההנאה אינה מתייחסת לעיקר ועצם הדבר. ועצם הדבר אינו מתכלה בהנאה. לכן אין ההנאה בזה נחשבת מעצם הדבר. אבל עכ"פ להבעל המאור אין לפרש כך ספק הירושלמי.

[גם יש להעיר עוד בזה, דהלא הדרך הוא שמולל בו להריח וא"כ זה מתבער על ידי שימושו ואמנם יש כאלו שא"צ בהם למלול. ובאמת יל"ע כשמולל בו להריח אם צריך ליזהר לא למלול יותר ממה שצריך להריח כי מפסידו. גם מה הדין בעלים שנושרים בו האם צריך לשמרם או שזהו דרך שימושם].

ובדרך אמונה [ביאור ההלכה הלכות שמיטה ויובל פרק ז הלכה יט] כתב: ויל"ע לפ"מ שביארנו בבה"ל בפ"ה הכ"ב בשם כמה ראשונים דהנאתן קודם ביעורן ג"כ מקרי אין הנאתן וביעורן שוה א"כ מאי קמבעיא לי' בבשמים הא הנאתן קודם ביעורן ואפשר משום דהנאת בשמים הוא כשמוללן להריח בהן כמ"ש בביצה ל"ג ב' וע"י המלילה מתבער קצת בכל פעם מקרי הנאתן וביעורן שוה ולפ"ז בהדסים שא"צ למוללן אין בהן קדו"ש דהנאתן קודם ביעורן ושמא גם בהדסים רגילין למוללן שע"ז יוציא ריח טוב יותר אבל במינים שאין מוללין אותן כלל אין בהן קדו"ש אבל

בירושלמי מסכת שביעית פרק ז ה"א: בשמים מהו שיהא עליהן קדושת שביעית נשמיענא מן הדא הפרח לבן והאורז אין עליהן קדושת שביעית חברייא אמרי דר"ש היא דר"ש אמר אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי רבי שמואל בשם רבי אבהו תפתר דברי הכל היא בהדא נסורתא.¹

ובביאור הספק עמדו המפרשים הלא כל דבר שנהנה ממנו יש בו קדושת שביעית כמבואר בסוכה מ. דדרשינן לכם לכל צרכיכם ואם כן מדוע לא יהא נהוג בו קדושת שביעית.

וכתבו בזה שני אופנים: הא' כתב הר"ש סירליאו דכיון דבעינן הנאתו וביעורו שוה - שלכן בעצים אין בהם קדושת שביעית כמבואר בגמ' שם - וכיון שכאן ההנאה היא לפני הביעור כי הוא נהנה מהריח ואינו מתכלה על ידי זה, לכן אין בו קדושת שביעית, וכבר דן בזה הקה"י בשביעית סי' יט דיש בזה נידון מהו גדר הנאתו וביעורו שוה, דבפשוטו בא למעט עצים שהנאתו הוא לאחר הכילוי שאז נמצא שבעיקר החפץ אין בו שימוש שהוא מקודם כלה ורק לאחר מכן הוא נהנה ממנו ואינו מיועד לשימוש בעיקר החפץ ולכן אין בו קדושת שביעית. אבל באופן שזהו הנאה לפני הביעור בזה י"ל לכאורה שכן יהא בו קדושת שביעית. וכן הוא להדיא בבעל המאור [סוכה יט: מדפי הרי"ף, וז"ל: וכ"ש במי שנהנה בו קודם שיתבער כגון לולב העשוי לכבד בו את הבית בין שהנאתו וביעורו שוה בין

1 וברוך אמונה [שמיטה ויובל פ"ז הי"ט בביאור הלכה] ביאר וז"ל: בירו' פ"ז ה"א בשמים מהו שיהא עליהן קדו"ש נשמיענא מן הדא הפרח לבן והאורז (כ"ה בירו' כתי' והם מיני פרחים לריח) אין עליהן קדו"ש חברייא אמרי דר"ש היא דרש"א אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי (פי' בשביעית סי' י"ד סק"ט דס"ל דכי היכי דקטף לר"ש בטל אגב העץ ה"נ פרחים לא חשיבי ובטילי לגבי העץ) ר' שמואל בש"ר אבהו תפתר ד"ה היא כהדא נסורתא (פי' שם באלה הנושרין גם רבנן מודו דבטלין להעץ דגריעי מקטף וצ"ל דכונתו דהאי פרח לבן והאורז מיירי במה שנוטף מהן ונושר שזה הראוי מהן לריח ולכן לא חשיב ואין מזה ראי' על שאר בשמים).

הלא מספק יהא אסור]. [ושלחתי השאלה להגרח"ק שליט"א והשיבני: יתכן.]

ועכ"פ נקטו הפוסקים לחומרא שזה נוהג בו קדושת שביעית מחמת ספק הירושלמי ונקטינן לחומרא ואף דשביעית בזמן הזה דרבנן אבל היות ועיקרו הוא ספק לגבי דאורייתא לכן נקטינן לחומרא [ובאמת כשדברתי בזה עם אחד מגדולי ההוראה גמגם בזה דאינו פשוט כ"כ לחומרא] ובאמת יש מקילים בזה וגם מש"כ הדרך אמונה דמשמעות החזו"א ד"ה בתשובת הוא לאסור העירוני חכם א' דצ"ע דשם בתשו' המבי"ט מיירי מחבצלת השרון שזהו ורד המבואר בחזו"א שם דנוהג בו קדושת שביעית היות וניתן באוכל אף שעיקרו לריח וא"כ אין ראייה מהחזו"א לעיקר ספק הירושלמי.

ואמנם ידוע הוראת המהרי"ל דיסקין זלה"ה שבהדסים אין נוהג בו קדושת שביעית כמובא בציץ הקודש בשמו להבליע אתרוג בהדסים וביארו בזה שהוא מחמת שמיעוד למצוה ולא לריח לכן אינו נוהג בו קדושת שביעית [והובא בדרך אמונה פ"ז צה"ל רכב וז"ל: ואולי משום שבזמנינו אין רובן עומדין לריח אלא למצוה או לגוי וצ"ע] ובשו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן קל כתב: שם (עמ' ט"ו סעי' ז') כתוב שאין בהדסים קדושת שביעית, והעירו תינח אם נלקטו למצוה, אבל אם נלקטו לריח ונוצרו כולן בשביעית צ"ל בהן קדושת שביעית. הנה פשיטא שהכוונה על ההדסים שנלקטו למצוה, דאם נלקטו לריח הוי בכלל מה דאיתא שם (עמ' י"ז בדיני פרחים), אמנם אם הכוונה הי' גם להריח בהם כמו"ש אחרי יום טוב, צ"ע, עכ"ד.

ויל"ע בשיחי הבשמים העומדים ברחוב שניטע ע"י הרשויות האם נוהג בו קדושת שביעית, ויסוד השאלה, שהלא הם ניטעו לנוי ולא לצורך להריח בו, וכשבא לקטוף במוצאי שבת לצורך להריח בו, האם עתה נוהג בו קדושת שביעית. והשאלה הוא מה

בסוכה ל"ז ב' משמע דהדס א"צ למוללו ע"ש ושמא במחובר עדיף אבל אחר שתלשו מפיג קצת ריחו וצריך למוללו, ואם נימא דבאמת אין בו קדו"ש משום שאין הנאתו וביעורו שוה יתכן דהירו' לית לי' טעמא דהנאתו וביעורו שוה שהרי לא נזכר בירו' טעם זה ולכן מיבעי לי' בבשמים אבל לגמ' דידן דבעי הנאתו וביעורו שוה אין בבשמים קדו"ש ולכן השמיטו רבנו וראיתי באמרי בינה ח"א שו"ת סי' י' ד"ה והנה שכ' דרבנו לא הוצרך להביאו דק"ו מאילן סרק דנוהג בקטף שלו קדו"ש כמש"כ רבנו בסמוך דקטפו זהו פריו וכ"ש בשמים ולכאו' אינו מוכרח כלל דקטף מאכל אדם גמור הוא משא"כ בשמים, וראיתי ברש"ס שכ' באמת דהטעם שאין במיני בשמים קדו"ש הוא משום שאין הנאתו וביעורו שוה אך לא ביאר למה מספקא לי' להירו' ומ"ט יהא עליו קדו"ש. עכ"ד.

ובחזו"א [סי' י"ד סק"ט] ביאר דברי הירושלמי דהא בעינן לענין קדו"ש שיהא שוה לכל נפש כמ"ש בסוכה מ' א' דלכן מלוגמא אין בו דיני שביעית וביו"ט קי"ל דמוגמר לא מקרי שוה לכל נפש כמבואר בכתובות ז. ולכן מבעיא לי' אם כאן בשביעית ג"כ לא מקריא שוה לכל נפש. וכבר העיר ע"ז בדרך אמונה - שם וז"ל: והנה מרן פ"י שם דהא בעינן לענין קדו"ש שיהא שוה לכל נפש כמ"ש בסוכה מ' א' וביו"ט קי"ל דמוגמר לא מקרי שוה לכל נפש ולכן מבעיא לי' אם כאן בשביעית ג"כ לא מקריא שוה לכל נפש ויל"ע דלכאו' לא מצינו שאינו שוה לכל נפש אלא במוגמר שמעשנין על האש להוציא ריח אבל בשאר עצי בשמים או עשבי בשמים שמריחין מעצמן אפשר דזה מקרי שוה לכל נפש אבל כנראה דס"ל למרן דעצם הנאת הריח אין זה שוה לכל נפש דלאו כ"ע צריכין לה ומתענגין ממנה וצ"ע. עכ"ד.

והנה צ"ע דא"כ יהא אסור להוציא טבק לר"ה ביו"ט מחמת שאינו שוה לכל נפש [וגם אם נימא שזהו ספק הירושלמי אבל

הלקיטה, וצ"ע בזה. והנה מצינו בחזון איש (שביעית - סימן י אות ד) וז"ל: נראה דאלו שאין שביעית חלה עליהן עד שילקטם לאכילה אין דין הפקר נוהג בהן, ואף שהלוקט מלקט לאכילה דמחשבת בעלים בעינן. עכ"ד. ולפי"ז גם כאן לא יהא בזה דין הפקר והיינו באופן שנטע אחד שיח כזה לנוי ואינו נוהג בו קדושת שביעית ורק ע"י הלקיטה לריח נקבע בו קדושת שביעית לפי זה יוצא שזה לא יהא הפקר ואינו צריך להפקיר אבל המלקט או הבעלים קובעין לקדושה ואף שזה רק ע"י הלקיטה הוא נקבע בקדושת שביעית.

ובאמת מסתפקא טובא אם יש בכלל אפשרות לזכות מן ההפקר גם באופן שהוא נטוע לריח דהלא בעיקר הירושלמי הוא בספק האם נוהג בו קדושת שביעית ואמנם נקטינן לחומרא להצריך בו כל דיני שביעית אבל בנוגע לזכייה בהפקר הוא מחלוקת וידוע דברי החזו"א (סימן ז [א] אות יד ד"ה ומיהו בששית): ומיהו בששית הנכנס לשביעית אע"ג דאנו מחמירין כרבותינו דנוהג בו שביעית מ"מ חייב במעשר לדעת הר"מ, ולא פטרינן משום הפקר כיון שאין ההפקר אלא משום חומרא, ודיינינן ל' כספק, ואע"ג שאין הוא רשאי לעכב על מי שבא לזכות דהוי ספק איסורא מ"מ אין אחר רשאי לזכות מספק וצ"ע. עכ"ד. והנה לפי דבריו ה"ה בנידון דידן מכיון שהוא ספק בירושלמי אם נוהג בו קדו"ש ממילא נהי שאין רשאי לעכב אבל אין אחר רשאי לזכות מספק. [ובאמת יש לפלפל בזה טובא להסוברים שצריך להפקיר בפה גם להמבי"ט י"א כן היאך יעשה כאן הלא אם הוא מפקירם בפה ממילא מותר לזכות מספק ובדרך אמונה - ביאור ההלכה הלכות מעשר שני פרק א ה"ה ד"ה חייבת, כתב: ותי' בחזו"א שביעית סי' ז' סקי"ד דנהי דהוא חייב להפקיר מספק ואסור לו לעכב על מי שבא לזכות מ"מ אין אחר רשאי לזכות מספק ולכן אין פוטר ממעשר וצ"ל דאף לדעת הסוברים דצריך שהוא יפקיר (עי'

הקובע בסברת מהריל"ד, האם הקובע הוא הנטיעה לצורך מצוה או שהקובע הוא הקטיפה והלקיטה. והנה בשו"ת מנחת שלמה חלק א סימן נא כתב: וחזינן נמי דנהוג עלמא לא לנהוג שביעית בהדסים, וכמדומני דהדסים חזי טפי לריח מאשר לולב לכיבוד בית, ואפ"ה כיון שבזמנינו אין ההדסים עומדים לכך לא קדשי, וה"נ בלולב. עכ"ד. ומשמעות דבריו שהנטיעה קובעת. וכן בלשון הדרך אמונה נראה שקובע בזה הוא עיקר היעוד למה שהרוב עומד, ואילו במנחת יצחק נראה שהקובע בזה הוא הלקיטה.

והנה היה מקום לחלק בזה בין עץ לירק [דהיינו בין שיחים רב שנתיים שדינו כעץ לחד שנתי שדינו כירק] דבירק שהלקיטה קובעת ממילא תלוי בלקיטה ואילו בעץ שהחנטה קובע ממילא תלוי בנטיעה או עכ"פ ביעוד בזמן החנטה. אבל לכאורה מסברא אין סיבה שאם לוקט לצורך ריח שלא יהא בזה קדושת שביעית ובפרט שעל פי רוב זה שייך לבני העיר והם בדעתם לשמש בזה גם לריח וממילא יש לחוש בכל אופן לקדושת שביעית וצ"ע מאוד בזה בגדר הדבר.

וכששאלתי השאלה לכמה וכמה חכמי תורה נחלקו בדיעותיהם זה בכה וזה בכה יש שאמרו לי בפשיטות שהנטיעה קובעת [הגר"צ וובר, וכן הגר"ע אויערבאך היקל בשאלה דידן עכ"פ] ויש שנקטו שהלקיטה קובעת [הגר"נ קופשיץ נסתפק בזה ונקט להחמיר, וכן שמעתי מאמור"ר הגר"ז שליט"א, והגר"מ רוזנר נקט כן בפשיטות] ושוב שלחתי השאלה לכבוד הגר"ח קנייבסקי שליט"א והשיבני בזה"ל: 'ראוי להחמיר'.

והנה אם נימא שע"י הלקיטה נקבע קדושתם לריח נמצא שקודם לכן לא היה קדוש ורק ע"י הלקיטה הוקבע קדושתם לזה, ולפי"ז הרי יוצא שכל זמן שהוא מחובר אין בו קדושת שביעית רק על ידי

שליט"א (זרעים - שביעית סי' כד) מה שדן בכל ענין הפקר מספק שהמבואר בדעת רש"י ותוס' ר"ה טו. הוא שאם הוא ספק צריך להפקיר וממילא הוא פטור מן המעשר ואילו בדעת הרמב"ם מבואר שהפקר מספק אינו פוטר מן המעשר וביאר באות יא - יב שאם הוא מפקיר מספק באופן שאין אפשרות לזכות מספק גזל אינו נקרא נטישה ולכן צריך להפקיר בודאי. ובדעת הרמב"ם מבואר לא כן שגם מספק נקרא נטישה. עיי"ש בכ"ז. ועכ"פ בנידון דידן לכאורה יאסר ליקח מספק אם לא נחלק שבעיא בירושלמי הוא ספק טפי מאשר החומרא לחוש ללקיטה וצ"ע ועי' בזה.²

חזו"א שביעית סי' י"ט סקכ"ד) מ"מ יכול להפקיר על תנאי אם הוא מחויב ומקיים בזה מצות הפקר. עכ"ד. ולכאורה לפי"ז הוא תלוי כיצד הפקיר דאם הפקיר על תנאי אסור ליקח ואם הפקיר לגמרי יהא מותר ליקח, או שמא סתמו כפירושו שאינו מפקיר יותר מהנצרך כהלכה. [ויל"ע אם חשב שהוא ודאי צריך להפקיר ולכן הפקיר בסתמא האם מותר ליקח או שזה נחשב כטעות ולכן לא חל ההפקר כלל ויל"ע בזה].

והנה לכאורה לפי"ז נמצא שבשום אופן אין היתר ליקח מבשמים העומדים בגינת פרטית גם אם הם נטועים לריח היות והוא ספק בירושלמי ועי' בשערי זבולון לאאמו"ר

2 והנה בדרך אמונה - ביאור ההלכה הלכות מעשר שני פרק א הלכה ה: חייבת במעשרות. והקשו האחרונים כיון דחייב בשביעית להפקירם מספק א"כ לא גרע מהמפקיר כרמו וחזר וזכה בו דפטור ממעשר כיון שהי' רגע א' הפקר ותי' בחזו"א שביעית סי' ז' סקי"ד דנהי דהוא חייב להפקיר מספק ואסור לו לעכב על מי שבא לזכות מ"מ אין אחר רשאי לזכות מספק ולכן אין פוטר ממעשר וצ"ל דאף לדעת הסוברים דצריך שהוא יפקיר (עי' חזו"א שביעית סי' י"ט סקכ"ד) מ"מ יכול להפקיר על תנאי אם הוא מחויב ומקיים בזה מצות הפקר ומוכח מדברי מרן דהפקר כזה שאסור לשום א' לזכות בו אף שאם יזכה לא יוכלו להוציא מידו מ"מ נקרא אין ידך וידו שוים ואין פוטר ממעשר. וכתב: ויל"ע להלומדים דין הפקר משביעית (עי' ירו' פאה פ"ו ה"א דלר"ל ילפי ב"ה משיטה השביעית תשמטנה ונטשתה יש לך נטישה אחרת כזו) א"כ אם סגי בשביעית בהפקר כזה למה לא יפטור ממעשר [יש להעיר דודאי הדין שביעית עצמו מחייב להפקיר לגמרי וליתן אפשרות גמורה לזכות ורק שכאן אינו מחוייב להפקיר יותר מאשר הצד של שביעית ומה שפוטר בשביעית הוא ההפקר על צד שזה שביעית ומקיים בזה מצות נטישה היות ועל צד שזה שביעית הוא הפקיר ושהלוקח יברר לעצמו ההלכה ויבוא לקטוף אבל היאך יפטור ממעשר כשבשביעית עצמו הדין הפקר מחייב להפקיר באופן שמצד שביעית הוא יוכל לבוא לקטוף ואילו מה שכאן מספק אינו יכול לקטוף הוא סיבה חיצונית ונמצא שקו' רבינו צע"ג] וצ"ל דנהי דעיקר דין הפקר ילפא משביעית אבל לענין מעשר ילפא מובא הלוי וגו' (וכ"כ תוס' בב"ק כ"ח א') ושם תלוי אם ידך וידו שוין שרשאי לקחתו כו', ולענ"ד צ"ע מנ"ל דהא התורה ציותה להפקיר בשביעית הוא דין איסור אולי הוא דין ממונות שבשביעית התורה נתנה זכות לכל אדם לקחת ומספק פטור להפקיר דהמע"ה כמו ספק מתנות עניים להרבה ראשונים או ספק פדיון הבן דהמע"ה ואף על גב דממילא הוי הפקר ה"מ כשחייב להפקיר ולפי"ז יתכן דא"צ כלל להפקיר מספק דבגמ' לא נזכר אלא חייב בביעור ולא בהפקר ולכך חייב במעשר וצ"ע אם זה נכון (אמנם מהראשונים שכתבו כאן בסוגיא דאם נהא קדו"ש מספק בודאי פטור ממעשר משום הפקר מבואר דס"ל דחייב להפקיר מספק אבל בדעת הרמב"ם אפשר לומר דס"ל דאין חייב להפקיר מספק) וע"ע מש"כ אאמו"ר זללה"ה בזה בקה"ר ר"ה סי' י"ב: עכ"ד. ולענ"ד נראה לתרץ הערתו דהלא במעשר ושאר מתנות עניים באופן שאין כהן ועני הוא פטור מלתת כדדרשין ולא לעורבים ולעטלפים ויל"ע בשביעית כה"ג במקום שאין רגל אדם דורך שם האם הוא מחוייב להפקיר ואם ננקוט שכן הרי מוכח מזה שאין זה קשור לדיני ממונות וזכויות האדם אלא הוא דין נטישה כלפי שמיא כי לי הארץ ואין זה שייכות לזכות הממונות של בני האדם שלכן הוא שמבואר ברש"י ותוס' שמספק הוא חייב להפקיר ועי' היטב בזה. ובאמת הלא הוא הפקר גם לבהמה ואם כן מה שייך כלל להגדיר שהוא זכות ממונית ואביא מש"כ בזה במקום אחר וז"ל: בענין הפקר לנכרי: בחזון איש שביעית - סימן יד אות ד ד"ה שם פירות שביעית כתב: והנה אמרו במכילתא שאין שביעית הפקר לאחרים, ויש לעי' דבירו' שם אמר דשביעית הוי הפקר גם לנכרים, וי"ל דמצד הבעלים הוי הפקר גם לנכרים אבל מצד אביוני עמך אסור לנכרים וכמו עשיר שלקח פאה הוי גזל עניים, ומיהו קשה הא גם פאה מצד הבעלים אין עיכוב לנכרי אלא מצד עניי ישראל וכמש"כ ריטב"א גיטין מ"ז א', ובירו' שם אמר דמאן דיליף מפאה הפקר לישראל הוי הפקר [ומשמע דעיכוב הנכרים הוא מצד בעלות ומ"מ יליף מפאה אף דלא

דמי לגמרי לפאה, א"נ באמת העיכוב של נכרים מחמת גזל כל ישראל] וי"ל דבאמת מעכבים את הנכרים לא מכה בעלות אלא שאין איסור לעכבם מלזכות בשל הפקר, והכא שפירות שביעית קדישין הן למצותן מוזהרין בני נח שלא לקפח לישראל ממצותן]. ומבואר מסקנת החזון איש דמצד ההפקר הוא גם לנכרי רק שמותר למנעם מזכיותו ובדרך אמונה - ביאור ההלכה הלכות שמיטה ויובל פרק ד הלכה כד * מ"ע להשמיט כו'. יל"ע אם פירות שביעית הפקר גם לגוים ולבהמה והנה בירו"פ דפאה פליגי ר"י ור"ל אם הפקר נלמד מפאה או משמיטה וקאמר הפקיר לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לא לגוים פלוגתא דר"י ור"ל ע"ד דר"י דיליף מפאה הפקרו הפקר ע"ד דר"ל דיליף משמיטה אין הפקרו הפקר ומבואר דשמיטה הפקר גם לגוים ולבהמה וכ' בחזו"א שביעית סי' י"ד סק"ד נראה דמותר לנעול שדהו בפני בהמה וחי' וא"צ להפקירה רק לאדם וכ"כ רבנו לקמן ה"ל עיירות א"י הסמוכים לספר מושיבים עליהם נאמן כדי שלא יפוצו גוים ויבוזו פ"ש ומבואר דא"צ להפקיר לגוי וכ' בחזו"א שם דבאמת מצד ההפקר הוא הפקר גם לבהמה וגוים ואם בהמה אוכלת א"צ בעליה לשלם וכן אם גוי אכל א"צ לשלם (ויל"ע מה שייך כאן תשלומין דהוי דבר שאין לו תובעין ואולי לצאת יד"ש - א.ה. דבריו אינם מובנים מדוע זה אין לו תובעין הלא אם כלפי הגוי אינו הפקר הרי יש לו תובעין ומדוע נאמר שכיון שמותר לכל נחשב אין לו תובעין היכן מצינו כזה דבר) ומ"מ יש חילוק שישראל אם בא ליטול אסור למונעו משום גזל אבל לבהמה גוי אין שייך גזל ומותר למונעו ומ"מ אם הבהמה הלכה לאכול אסור להחזירה כמש"כ רבנו בפ"ה ה"ה ויל"ע אם שייך בזה גזל הרי קי"ל דגם גזל גוי אסור וגם לבהמה כיון שיש לבהמתו זכות שתאכל א"כ גזל מבעליה זכות זה [א.ה.]. אינו מובן הלא הוא הפקר ומה שייך בזה ענין גזל] וע"ק הא דין שצריך להפקיר נלמד מהאי קרא דתשמטנה ונטשתה וגם דין שאסור לנעול שדהו ג"כ נלמד מהאי קרא כמש"כ רבנו כאן ואיך אפשר לחלקם דדין הפקר קאי גם על גוי ובהמה ודין שאסור למנוע לא קאי עלייהו דאם תשמטנה ונטשתה קאי גם עלליהו א"כ עובר מ"ע כשמונעם מזה, וי"ל דבאמת קאי הפסוק גם עלליהו דמשמע תשמטנה ונטשתה לגמרי אבל כ"ז אם אוכלין כדין דאם הגוי יבא ויטול ויאכילנה לישראל בקדו"ש באמת אסור למנוע וכן בהמה אם תקח ותאכיל לאדם כדין בקדושה אסור למנוע אבל כיון שהגוי לוקח לאכול לעצמו דזה הוי הפסד פירות שביעית כמש"כ רבנו בפ"ה ה"ה דאסור להאכילם לגוי וכן הבהמה נוטלת לאכול לעצמה דאסור להאכיל פ"ש לבהמה משום הפסד לכן יכול למונעה שגם בישראל אם יודעים שיקחם להפסד ולא לאכילה מותר למונעו שע"ז לא נתנה תורה רשות ומש"כ רבנו בפ"ה ה"ה שאם הלכה הבהמה מעצמה לאכול תחת התאנה א"צ למונעה (ומרן כ' שם שאסור למונעה) היינו משום דבהמה איכא קרא יתירא ולבהמתך ולחי' וגו' כמש"כ רבנו שם לומר שאם הלכה אף על גב דהוי הפסד לא ימנענה (ואפשר דבמאכל בהמה אסור למנוע אפי' לא הלכה וע"ל פ"ה ד"א סק"ל) ומכאן יש ללמוד שאם באים ילדים ליטול הפירות ומקלקלים אותם כי אין דעתם לאכלם וקוטפים אותם קטנים וגם מקלקלין את העצים מותר למונעם ולסגור הדלת בעדם ועי' בארצות רבנו ח"ב עמוד שכ"ה וצ"ע שו"ר בחזו"א כלאים סי' ג' סק"א שנסתפק אם פירות שביעית לפני שהם קדושים אם הם הפקר והבאנו לקמן פ"ה ה"ז ס"ק קל"א. עכ"ד. והנה למדנו מדבריו כמה הלכות: א. ישראל שבא לקטוף בשביל הפסד מותר למונעו. וה"ה קטנים שבאים לקטוף ולהפסיד. ב. גוי הבא לקטוף עבור אכילת עצמו אפשר למנוע ואם בא לקטוף עבור ישראל אסור למונעו. ג. בהמה הבאה לאכול פירות שביעית מותר למנוע אבל אם כבר היא תחת האילן אין למנוע. אבל בדין ההפקר הוא הפקר לכולם ובכל זאת יש דין להנהיג בזה דיני קדושת השביעית כהלכתה. והנה מש"כ שעל זה לא נתנה התורה רשות יל"ע דמה זה ענין לעצם הפקר הפירות הלא סו"ס לו אין שום שייכות לפירות הווא הפקר גמור מצינו ואם יש דין למונע הנכרי מחמת קדושת הפירות מה זה ענין שנוגע לבעלים הלא זה כבר מה שנוגע לכל ישראל והאמת שלא מצינו שאם רואה פירות שביעית ביד נכרי שמוטל עליו לקנות ממנו מחמת קדושת הפירות וכל מה שמצינו הוא רק שאין מוסרין לו פירות ובלאו הכי הלא בחזון איש שביעית - סימן יג אות כו ד"ה שם ומאכילין את. כתב: ובגליון אפרים הביא שכן הוא בת"כ, ור"ל אע"ג שאין מאכילין אותן לנכור"מ אכסניא מותר, ונראה דאין איסור להאכיל לנכרי אלא מדרבנן והתירו אכסניא וקרא אסמכתא דאין סברא לחלק בדאורייתא וצ"ע. עכ"ד. ואם כן היאך יתכן להגדיר ולכתוב "שעל זה לא נתנה התורה רשות" כשמן התורה מותר לו לאכול ומדברי החזון איש מבואר שלא חסר כלל בהפקר ומה שאפשר למנעם הוא מחמת שאין איסור למנעם מזכיות הפקר וזה דלא כהדרך אמונה שמציע מהלך חדש שמחמת הקדושה לכן הוא שיש לבעלים למנעם מהזכיה כי לזה לא נתנה תורה רשות וכלפי זה הוא לא הפקירם וזה צ"ב דהלא הוא רק דרבנן והיאך הדרבנן יגדיר את ההפקר שבזה וגם שלאחר שהוא באמת הפקר גם כלפי נכרי כמה השייכות שלו כלפי זה. ולדברי החזון איש נראה באמת שאינו דוקא לבעלים אלא זה נוגע לכל ישראל שיכולים למנעם מחמת אחד מהדרכים הנ"ל ואינו שייך כלל לבעלים כלפי זה ואינו דין המוטל על הבעלים למנוע את הנכרי. ולפי זה בנוגע לילדים יל"ע בדברי החזון איש אם רק את הנכרי אין איסור למנוע או גם לישראל אין

גם לטעם משום הצד בירושלמי שאינו נוהג בו וצ"ע בזה.

והפוסקים דנו בפרחי נוי שיש בהם ריח האם נוהג בו קדו"ש והגרשז"א מיקל בזה [ובשם הגריש"א י"א להחמיר היות וסו"ס ניהא ליה בריח שבזה וצ"ע] ובאין בהם ריח לכו"ע אינו נוהג בו קדו"ש [ויש מפקקים גם בזה שסו"ס היות והוא נהנה מהנוי מדוע זה לא יחשב שימוש בקדו"ש דלכם לכל צרכיכם, עי' שו"ת משנת יוסף, ואולי יש לדמות לקול מראה וריח שאין בהם מעילה וה"נ אינו נחשב שימוש].

ובנוגע לספיחין ושמור ונעבד הנה בנענע שיש בו טעם יש בו כל הדינים הנ"ל, [א"כ נענע שגדל בהפקר אם רוב מינו כך ועי'] וכן בעומד לריח להצד שיש בו קדו"ש [רק שאולי יש להקל טפי מחמת שהוא רק ספק ודו"ק]. ובעומד לנוי באופן שאין בו קדו"ש אין שמור ולא ספיחין [חזו"א י, ד] אבל יש לחוש לנעבד ולמסייע ידי עוברי עבירה כ"כ הפוסקים.

ואמנם מה שלא ברור בכל זה הוא זמן החנטה בשיחי הבשמים רב שנתיים שהלא כל השנה הוא מלא השיח והיאך נדע מהו החנטה ומצינו בחזו"א (שביעית - סימן י אות ד ד"ה בתו' ב"ק ק"ב) שכתב: מיהו עיקר דין שביעית בעצים היה נראה דאינו אלא בעלי קנים ועלי גפנים ולולבים שמתחדשים בכל שנה ומתיבשים ונופלים או שנעשו חריות והוא פנים חדשים וחשובין כפירות שביעית כשצומחין אחר ר"ה, אבל האילן עצמו אין התוספת קדוש בשביעית כמו דאזלינן בפירות אחר חנטה ה"נ אזלינן בעץ האילן אחר השרשה וכל

ובאמת מעתה יש לדון בזה באופן שעומדים לריח ולטעם כגון נענע שמשמש גם כטעם באוכל שבזה ודאי נוהג בו קדושת שביעית. ומעתה מה הדין אם נטעם לריח ולא לטעם שהוא אינו משתמש בזה רק לריח ולא לטעם האם יהא בזה סברת מהריל"ד שמעתה יהא נוהג בו קדושת שביעית רק מספק וממילא הנפק"מ הוא שיהא אסור לזכות בלא רשות היות והוא רק ספק.

והנה עוד יל"ע בכ"ז בנענע שעומד לטעם ולריח האם מותר להריח בו ועכ"פ באופן שמכלה אותן כגון שמולל בו להריח והנה בדרך אמונה שם כתב: ומ"מ אפי' נימא דאין בו קדו"ש משום שאין הנאתו וביעורו שוה מ"מ פשוט דמותר להריח מפירות שביעית אף על גב דבסוגיא דסוכה מדמה לה דדבר שאין בו קדו"ש ה"ה דאסור לעשותו מפ"ש ה"מ בדבר שמפסידו עי"ז אבל בריח שאין מפסידו כלל עי"ז פשיטא דמותר אכן למוללו כדי להריח יתכן דאסור בדברים שיש בהן קדו"ש דמפסידו קצת וכנ"ל. עכ"ד. והנה לכאורה בדברים שאין הדרך בודאי מסתבר שאסור כמו בכל שימושי ודרכי שביעית, רק השאלה בדבר שזה הדרך וכמדומה שגם באתרוג הדרך הוא גם להריח בו ואמנם עיקרו לאכילה, ולכאורה זה תלוי בפשטי הירושלמי דלהצד שאינו נוהג בו קדושת שביעית במיני בשמים מחמת שאין הנאתו וביעור שוה או מחמת שאינו שוה לכל נפש ממילא יהא אסור ג"כ להריח בו וכמבואר בסוגיא בסוכה לט. ואם כן יהא תלוי למה ליקטו ונטעו וכנ"ל ובאמת הוא קשה לומר שיהא אסור למלול כדי להריח בנענע מחמת שאפשר להשתמש בו

איסור למנעו ועי' בזה. ובאמת אטו הקוטף אתרוג לצורך מצוה שלא על מנת לאכלו וכי עובר בזה על איסור ויהא לבעלים אפשרות למנעו והלא אתרוג לא ניתן רק לאכילה. ע"כ מש"כ במקו"א. ועכ"פ לענינו מבואר היטב שאין לומר שהוא הפקר עם זכויות הממון כי מה שייך זה לבהמה. ונפק"מ דבכל הני ספיקות נהי שלכל אחד אסור לזכות מספק אבל הוא מחוייב לנטוש וליתן לקטנים ולבהמה. והאמת יורה דרכו שלכן הוא גם מה שפותר ממעשר לדעת רש"י ותוס' דאמו"ר ביאר שאינו נקרא נטישה אם אינו מפקיר בתורת ודאי אבל לפמ"ש י"ל שבאמת הוא יכול להפקיר רק מספק אלא כיון שלקטנים ולבהמה מותר לזכות בו ולהם אין איסור גזל מספק לכן הוא שנקרא זה נטישה ולכן הוא מחוייב להפקיר. ועי' בכ"ז.

שנשרש קדם ר"ה הוי כנגמר פריו ופירי
 שנגמר בששית ונתוסף בשביעית אין
 התוספת קדוש בקדושת שביעית ואף
 הענפים החדשים אינם נדונים לעצמן אלא
 חשיב כפירי שגדלה והוסיפה עלין ולא
 מש"ל עצים של שביעית אלא בעלים או
 כנשרש בשביעית [ובהדיא אמרינן סוכה
 ל"ט ב' דלולב ששית שנכנס לשביעית אין
 בו קדושת שביעית ולא נתפרש שיעורו
 שצריך שיהי' גדל בששית]. עכ"ד. והנה לפי
 דבריו נראה שהחנטה הקובעת היא העלים
 של הריח וצ"ע האיך נדע השיעור בזה וגם
 בשנת השמינית עד מתי נצטרך לחוש שמא
 זה חנט בשביעית [וכבר ראיתי במשפטי ארץ
 שנשאר בצ"ע בזה]

ולאחר כתבי כל זה ראיתי בדרך אמונה
 הלכות שמיטה ויובל פרק ה הי"א: ³ עלים
 שנוהג בהן קדו"ש [וע"ל פ"ז הט"ו ט"ז]
 אזלי' בהו בתר חנטת הפרי וזה קובע לענין
 שביעית ולענין מעשר דלא מצינו בהן שיעור
 אחר אבל אלו שצריכין מחשבה [כגון לולבי
 זרדים וחרובין ואלה ובטנים ואטדין ועלי
 קנים ועלי גפנים] ונכנסו מששית לשביעית
 מסתפק הירושלמי אם הולכין בהן אחר
 חנטה כיון שלא היו אז חייבין כלל שהרי
 בשביעית חשב עליהן בשעת לקיטה ומסיק
 בירושלמי שאם גדלו רובן בשביעית אין
 הולכין אחר חנטה וחייבין בשביעית, וסיאה
 ואזוב שהן ירקות וצריכין ג"כ מחשבה כנ"ל
 ונכנסו מששית לשביעית ואח"כ חשב עליהן
 לאכילה לא אזלי' בתר לקיטה אלא אחר רוב
 גידול לשביעית אבל למעשר הולכין אחר
 לקיטה. ובחזון איש סימן יד אות ג: ויש
 לעי' בעלי גפנים שנכנסו מששית לשביעית
 אי נפטרו משביעית ע"י שחנטו בששית
 [את"ל דחנטת הפירות הוא שיעורא דעלין
 ולולבים וכן נראה דלא מצינו שיעור אחר,
 עי' לעיל סי' י' סק"ד] דיש מקום לומר דלא
 נאמר דין למיזיל בתר חנטה אלא כשהוא

והנה אחר שבררנו כל זאת מעתה יוצא
 חילוק חדש ומחודש שאותם שיחים שננטעו
 לריח הולכים בתר חנטה ואילו אלו שננטעו
 לנוי וע"י הלקיטה הוא קובעם לקדושה ילכו
 בתר רוב גידול ונמצא יציבא בארעא וגיורא
 בשמי שמיא, שהשיח שנטע לריח אין בו
 קדו"ש כשחנט בשישית ואילו מה שלא ננטע

3 שם סי' י"ד סק"ג וכן מצאתי בספר הישר לר"ת חלק החידושים סי' תקנ"ג שכ' דלמ"ד עצים יש בהן קדו"ש
 הולכין אחר החנטה ע"ש ועי' רש"י סוכה ל"ט ב' ד"ה ומשני לענין לולב.

מקדשם - אזי הקובע בהם אינו החנטה רק רוב הגידול בשביעית הוא הקובע בזה. ואילו הנטועים לריח הולכים אחר חנטה. וצ"ע לדינא. [ויתכן לצדד שהנטועים ברחוב תלוי בדעת בני העיר וצ"ע מי הקובע בזה והמציאות על פי רוב שלא רובם קוטפים לריח כי יותר מעונינים בזה לנוי ואם יבוא אחד לגזום כולו לריח ימחו בידו ויל"ע בזה].

לריח רק לנוי ונקבע ע"י המחשבה הוא חמור טפי ונוהג בו קדו"ש. וזה נוגע גם לשנת השמינית להיפך. והכל כמו שביאר החזו"א הנ"ל: דיש מקום לומר דלא נאמר דין למיזיל בתר חנטה אלא כשהוא פירי בשעת גידולו שכיוצא בו בשביעית קדושה. ולפי"ז יוצא להלכה שאותם השיחים שננטעו ברחוב לנוי ואין בהם קדושה רק ע"י הלקיטה - אם נימא שמסתבר שזה

★ ★ ★

הערות

בענין שימוש במגבונים בשבת

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל [שנה כ"ח גליון ו' (קס"ח) עמוד נ"ג] שהעיר הרה"ג ר' מנחם ישראל וולנסקי שליט"א על דברי מו"ר הגאון בעל המנחת אשר שליט"א שכתב באריכות בכמה תשובות בספר שו"ת מנחת אשר שיצא לאור לאחרונה (סימן י"ד - ט"ז) להתיר השימוש במגבונים לחים בשבת. ובאמת אין בדבריו כדי השגה כלל על פסקו הנ"ל. וחשבתי להעלות את הדברים על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן.

ומכיון שבחלק מדבריו נראה שלא הבין כראוי כוונת המנח"א, ובחלק מהדברים הביא ראיות להחמיר מכמה סוגיות, וכמעט כולם הם ראיות לקולא, נפרטם להלן.

א) הביא מש"כ במנח"א להוכיח מהמ"ב סי' תרי"ג ס"ק כ"ה שמותר לקנח ידיו ורגליו ערב יו"כ במפה, ולמחר מעבירה על עינוי דהיא עדיין לחה קצת, ומ"מ לא חיישינן בזה לסחיטה. והקשה שאינו דומה למגבונים ששייך בהם סחיטה ע"י דחיקה כל דהו ולכן חוששין כמש"כ הרמ"א שם בכגד שרוי מבעוד יום. הנה, המנח"א הביא כן מהגרשז"א זצ"ל, והוא עצמו מציין בריש סי' י"ד שאף שיש חילוק ביניהם, שהרי המגבונים יש להם יותר רטיבות ממה הנ"ל, מ"מ דעת הגרשז"א שגם בשימוש במגבונים אין פס"ר שיסחט מהם נוזלים מחמת ריבוי הנוזלים שעל גבם ואינם נבלעים בתוכם.

וכן יצא לו מכמה בדיקות שערך כפי שציין בתשובה שם. והנקודה המרכזית שעיקר תשובתו מבוססת עליה היא שבשימוש במגבונים אין פסיק רישא כלל שהנוזלים יסחטו מתוכם. והיינו בכל שימוש רגיל וגם על ידי דחיקה וקצת קיפול כנהוג. ומש"כ שע"י קיפול ודחיקה הרבה שייך בהם סחיטה, הכוונה למי שמקפל הרבה לתוך ידו ודוחק בחוזק גדול [כמי שרוצה להוציא הנוזלים מתוכם], ורק בזה יש סחיטה. וכמ"ש בסימן י"ד "ואמנם פשוט שאסור לסחוט להדיא מגבונים אלה בכף היד כדי להוציא מהן נוזל, וכן אסור לדחוק אותם על גוף התינוק או המבוגר כדי לסחוט מהם נוזל, אבל בשימוש רגיל ומקובל אין סחיטה כלל ובודאי אין בזה לא פס"ר ולא דבר המתכוון". אבל כל שימוש במגבונים כדרכם שמקנחים פעם או פעמיים בדחיקה מסויימת ואחר כך זורקים אותם ולוקחים חדש, אין בו פס"ר כלל לסחיטת נוזלים מתוך המגבון.

ב) ולכן מובן בפשיטות שאינו שייך כלל בניד"ד מה שהביא להחמיר ע"פ הרמ"א בסי' תרי"ג בכגד השרוי מבעוד יום במים, שאין להצטנן בו ביוה"כ שחוששין שיבא לידי סחיטה. וכמו שביאר המנח"א בריש סי' ט"ז שהלא ביוה"כ שרוצה להצטנן מהמים שבתוך הכגד, ואילו היה יום חול היה משתמש בו באופן שיש סחיטה להוציא המים כדי להצטנן בהם. ולכן גזרינן ולא סומכים עליו שישתמש באופן שונה. משא"כ במגבונים שכל שימוש רגיל עם דחיקה רגילה אין בו סחיטה כנ"ל. וא"כ ודאי שאין מקום לגזור שישתמש בהם באופן בלתי רגיל, שלעולם אין משתמשים בהם כך גם בימות החול, וז"ב. ולגזור שע"י שימוש במגבונים יבא להתיר בגד רגיל שרוי במים פשיטא שאין מקום לזה כלל, וכדמוכח מדברי המ"ב הנ"ל שבאופן שאין חשש מתיירים גם בכגד עצמו, וכ"ש במגבונים ששונים במהותם מבגד רגיל.

ג) עוד הביא מש"כ המנח"א מהא דסי' ש"ב ס"ט שמותר לקנח בסמרטוט בקל ולא בדוחק שמא יבא לידי סחיטה, ומבואר בלבוש שמייירי בסמרטוט לח, ומבואר מזה שבגד ששייך בו סחיטה יש היתר כששתמש בלי דחיקה, וה"ה למגבונים. והכותב טוען שהלא האליה רבה כתב שהסמרטוט יבש וכל חשש הסחיטה הוא ממה שנבלע בכגד ע"י הקינוח. ומכאן זה רצה הכותב להוכיח שהלבוש לשיטתו ש"ל בסימן תרי"ג דמותר לקנח פניו בסמרטוט ששרה במים בערב יו"כ, ולכן גם בסי' ש"ב מתיר. אבל

לדין דלא ס"ל כן דהלא המחבר לא הביא דין זה והרמ"א אוסר להדיא וכך נקטו האחרונים והמשנ"ב א"כ בהכרח שאנו נוקטים כשיטת האליה רבה, עכ"ד.

אולם סתימת כל הפוסקים מורה כדעת הלבוש, דאם ההלכה המפורשת בש"ע להתיר להשתמש בסמרטוט מיירי דווקא ביבש, היה להם לרבותינו המג"א, ט"ז, פרמ"ג, חיי אדם ושאר נושאי הכלים לפרש כן ולהביא דברי האליה רבה. ובפרט סתימת המ"ב הוא כמפורש יוצא מפי כהן גדול, שלא הביא דברי האליה רבה, שדבריו שגורים תמיד כפי המ"ב כידוע. אלא ברור שדעתם כהלבוש שלעולם היתר זה הוא גם בסמרטוט לח כל שאינו דוחק הרבה בקינוחו. ואינו מבין איך כתב "די"ל בפשיטות" שדברי הלבוש כאן הם תלויים במה שכתב בס"י תרי"ג שהביא היתר בגד ששרה במים ודעה המחמירה כ"א, ואנו קי"ל להחמיר כדאיתא ברמ"א שם. תמה אני האם לזה נקרא פשטות. הלא ב' סוגיות שונות הם ולא קרב זה אל זה, חד של מי שרוצה להצטנן וחד במי שרוצה לקנח עם סמרטוט. ואין הכרח כלל לתלות חשש סחיטה של חד בשני. ובכלל אינני יודע אם הך כללא של סתם ויש אומרים שהלכה כסתם, שכידוע בדברי המחבר העיקר כסתם, האם כלל זה גם נכון בדברי הלבוש. אלא הפשטות הוא כנ"ל סתימת האחרונים שיש להקל כל שאינו מקנח בדוחק.

(ד) עוד הביא סוגיא דספוג בשבת קמ"ג ע"א דמבואר בגמ' דאם יש בית אחיזה מקנחין בו ואם אין לו בית אחיזה אין מקנחין בו. וכתב דביאור כל זה דמהות הספוג הוא דבר יבש שבא לספוג ולשאוב מים לתוכו, ולכן אין ענין כלל למים לצאת ממנו ולא ניחא ליה בזה. וכתב וז"ל "ולא מיירי שרוצה במים בשביל נקיון שירצה להוציאם, וע"י במאירי שביאר כן דספוג זה בא לשאוב מים".

(ה) והנה, זה לשון המאירי (קמ"ג ע"א) כשבא לבאר מציאות הספוג "שהיה מנהגם לטובלו ולקנח בו את הטבלא", מפורש שהרטיבו אותו כדי לקנח הטבלא, שיותר יעיל הקינוח ע"ח הליחות, כידוע. וכן מבואר ברש"י שהלחות שבו היה נסחט בין אצבעותיו, ומבואר שמייירי בספוג רטוב ששימש ברטיבות שבו כדי לקנח. ומה שנחשב בזה ללא ניחא ליה כמבואר בהרבה ראשונים מובא בכ"י ס"ס ש"כ באמת צריך ביאור רב. וראיה לזה דע"י בחי' הרשב"א לכתובות ו' ע"א שמביא דברי הראשונים שיש בזה פס"ר דלנח"ל ולכן [הראשונים] הקשו על הערוך שהיקל בזה [כל פס"ר דלנח"ל]. והרשב"א דוחה קושייתם וביאר שלעולם קינוח בספוג הוא פס"ר דניחא ליה, דהלא הוא נהנה וצריך במים היוצאים כדי לקנח. ומבואר שמייירי במציאות שהרטיבות היה מועיל בקינוח כנ"ל. ומ"מ קי"ל שזה פס"ר דלא ניחא ליה כמבואר בכ"י ופוסקים [ודלא כהרשב"א שהוא יחיד בזה]. ובאמת שיש להקשות עוד יותר דלמה נחשב כלל לאינו מתכוון הלא רוצה במים כדי לקנח ולכאורה הוי מתכוון ממש.

(ו) והביאור בזה, לפי מה שמצינו כבר כעין זה בראשונים (שבת קל"ג ע"א) שהקשו על קציצת ערלה ובהרת ביחד למה נחשב אינו מתכוון, ועיין בריטב"א (קל"ג ע"א) שכתב באחד מהתירושים דיש בתוך הערלה גם בשר בריא ולכן עיקר כוונתו על זה, ועל הבהרת הוי אינו מתכוון בפס"ר, וביותר בתוס' ק"ג ע"א נקט דמפיס מורסא להוציא ליחה הוי אינו מתכוון על הבנין פתח דכוונתו להוציא ליחה והבנין הוי רק פס"ר. וכאן נמי נראה דכוונתו העיקרית בקינוח הוא לזה גופא, קינוח. לא להוציא מים מתוך הספוג אלא אדרבא להעלות כל הלכלוך מעל מקומו לתוך הספוג, אלא שעל ידי ספוג רטוב זה נעשית יותר בקל כידוע (ואף בלי סחיטה, עצם לחות הבגד מועיל להקל הקינוח), וכן הוא בספר הקובץ על הרמב"ם (כ"ב - ט"ו) דביאר שספוג הוא רק פס"ר (דלנח"ל) "כיון דכוונתו לקנח"¹. ואם כן מכל הנ"ל מבואר כדעתו של המנח"א שכאשר כוונת האדם לקינוח מותר אף אם היה זה פס"ר [וכ"ש בניד"ד שבאמת אינו פס"ר כנ"ל].

(ז) ולגבי הא דהבינו רוב ראשונים דזה הוי פס"ר דלא ניחא ליה (ודלא כהרשב"א) נראה, דהכא הרי הוא לא צריך באמת פירוק המים מתוך הבגד להיות נפרד כמשקה בפנ"ע, אלא די לו שיהיה הבגד לח ורטוב על פניו, דבזה מספיק להקינוח, ולכן ניחא ליה בזה שעל ידי הדוחק בקינוחו המשקין שהם בתוך הבגד הולכים אל פני הבגד, אבל מה שהמשקין מתפרקין ויוצאין לגמרי מהבגד חלק זה לא ניחא ליה באמת

1 ראיתי מי שנתקשה בזה למה הוי כאן אינו מתכוון, ולכן ביאר דמייירי הכא שבאמת לא הלך ליקח בגד רטוב דווקא, וזה מה שעלתה בידו במקרה. ואף שמוכן מה שהכניסו לביאור רחוק זה, מ"מ רחוק מהפשט לאוקמי בכה"ג, וכן מפורש במאירי (קמ"ג ע"א) "שהיה מנהגם לטובלו ולקנח בו את הטבלא" ואף בלא"ה אין לנו לחדש מציאות מוזרה שהיה לו כמה בגדים מונחים יחד חלקם רטובים וחלקם יבשים ולקח אחד מהם, וז"ב.

(ועיין בהערה עוד מהלך בזה)². וזה כוונת הראשונים הנ"ל דנקטו דהסחיטה הוי לנח"ל כיון דנפסד והולך לאיבוד, דבמה שיוצא מהבגד שהוא הפירוץ באמת אין לו הנאה, וסוף סוף הולך לאיבוד³. ובכל זה הוא הדין והוא הטעם במגבונים, אלא שבמגבונים הוא יותר קל שאין בכלל פס"ר שיהיה סחיטה כנ"ל.

ח) עוד הביא מה שמוכיח במנח"א מדברי הריטב"א שגדר סחיטה הוא כשיש דבר הנסחט בידו להשתמש בו ולא כשהדבר הנסחט נאבד והולך לאיבוד מיד. והקשה הכותב מהא דיומא הנ"ל שגם בבגד עם מיעוט מים יש חשש סחיטה, והלא "מסתמא מתכלה מיד ואפ"ה דיינין בזה מצד הסחיטה". והתירוץ פשוט, דאין הנקודה בזה מה שהוא מתכלה מיד בזמן. הגע עצמך, מי שסוחט פירות לתוך בית הבליעה פשוט שעובר על סחיטה גמורה, כדן יונק מעו ועוד הרבה. וכוונת הריטב"א היא שכל שאינו עושה נזול כדי להשתמש בו אלא לרחוץ פניו ואח"כ הולך לאיבוד אין זה נקרא שימוש בגוף הנסחט. וכן נזול מתוך מגבון שיוצא לקנח ואח"כ הולך לאיבוד. אבל כל שמטרת הסחיטה היא להוציא מים להתקרר בהם זה מקרי שעשה נזול ע"י סחיטה והשתמש בגוף הנסחט, ומה שמתכלה אח"כ, הוא כילו תוך כדי השתמשות בנזול.

ט) וכיסוד הנ"ל שרק סחיטה שעושה נזול שהוא משתמש בו ולא שהולך מיד לאיבוד הוי סחיטה, כן מפורש בספר שביתת השבת [מלאכת דש] אות צ"ט. ועיין בקובץ תורני ישורון שיצא לאור לאחרונה (אלול תשע"ג) שם נדפסה עוד תשובה בענין זה מהגאון בעל המנחת אשר שליט"א, ונתבאר שם כמה נקודות חשובות בדן מגבונים אלו.

הרב עקיבא דרשוביץ

ראש כולל דבר עליון רמת אשכול ירושלים

מח"ס שיעורי דעה

תגובה בענין הפטורת קדושים

בקובץ בית אהרן וישראל גליון קע"ב - ניסן-אייר תשע"ד עמוד צ"ו כתב חכם אחד, על מה שכתב הגרע"א שכשקראו בפ' אחרי הפטורת מחר חודש, קורין בפ' קדושים הלא כבני כשיים שהיא הפטורת אחרי ע"כ. וכתב שם על זה, אולי יש לחדש שזהו דוקא לבני חו"ל, בשנה שחל פ' אחרי בער"ח אייר, אזי

2 או בנוסח אחר: שהגם שניחא ליה שהמים יוצאים כדי לנקות - אין ניחא ליה במלאכת מפרק היינו יצירת משקה עומד בעצמו חוץ מהבגד, דלדידיה היה ניחא לנקות עם הבגד ומשקה יחד בלי לפרקם זה מזה (והלא בעוד רגע הכל חוזר לתוך הספוג ע"י הקינוח) ולכן חשוב פס"ר דלנח"ל. וכעין זה מצינו בתוס' ק"ג ע"א שביאר דמפיס מורסא הוי פס"ר דלנ"ל, וכבר הקשה רע"א דהלא מתכוון וניחא ליה בו, (אלא דהוי משצל"ג). והמתבאר בשית תוס' דמה שניחא ליה במעשה המלאכה אין בזה ניחאת בהמלאכת בנין שבו אלא רק להנקיבה בעלמא שבא עם הבנין ולכן הוי פס"ר דלנח"ל. ועיין תוס' סוף פרק הבונה גבי הרוצה לכתוב ח' וכתוב ב' זיינין דהוא לשיטתו דכוונה לכתוב ח' אינו כוונה למלאכה אף שיש בתוך ח', ב' זיינין, ע"ש ואכמ"ל.

וז"ל האורחות חיים (לר"א מלוניל) הלכות שבת (סי' כ"ג) "והרי"ף ז"ל כתב שאסור למשוך מן החבית כברזא כרוכה במוכין שמא יסחוט ופסיק רישי' הוא ונהי דאיסורא דאורייתא ליכא, איסור דרבנן מיהא איכא כדארינין ספוג שאין בו בית אחיזה אין מקנחין בה משום סחיטה ואע"ג דלא ניחא ליה, אבל אם אין צריך למשקה כלל מותר למשוך כברזא".

מפורש בדבריו דכשהמשקה הולך לאיבוד ממש אין כאן מלאכה כלל ומותר, ורק כשמושך יין לכוסו ועם זה מוסיף עוד מעט משקה ע"י סחיטה זה הוי פס"ר דלנח"ל והמשל לזה הוא ספוג היינו שאף שאינו בגדר "אין צריך למשקה כלל", ולכן אסור, מ"מ הוא פס"ר דלנח"ל, ומשמע כנ"ל.

ועיין תוס' מ"א ע"ב סוף ד"ה מיהם דרק בדבר ש"אנן סהדי" דניחא ליה ונהנה ממנו נחשב פס"ר דניחא ליה אבל כל "שאינו נהנה כברזא" נשאר כ"מלאכה שאינו צריכה לו", ע"ש.

3 ובאמת עיין בחי' מהר"ם קוים למס' שבת ביאר דהגמ' מיירי בספוג יבש והוא בא לקנח משקין לתוכו, וע"י קינוחו נכנס משקה לתוכו וגם יוצא ממנו וזה ודאי לא ניחא ליה, וכבר הבאנו בדמאיירי מפורש דלא כזה וכן מבואר מרש"י דהוא ספוג רטוב, וכן מבואר בראשונים שהבאנו שמה שהוא לא ניחא ליה הוא רק משום שבסוף הולך לאיבוד, וכן הבין הרשב"א קושית הראשונים על הערוך (בכתובות ו' ע"א) ולכן הקשה עליהם דכן ניחא במה שיוצאת.

יפטירו בחו"ל בשבת שני אחר הפסח (שהיא להם פ' קדושים) "הלוא כבני כשיים", כדי שבני חו"ל לא יהי' שונים מבני ארץ ישראל, שאצלם כבר הפטירו באסרו חג (כשאצל בני חו"ל הוא אחרון של פסח) בפ' אחרי. אמנם כשחל פ' אחרי בשבת הגדול, ומפטירין אז וערבה, אולי גם רעק"א סובר שלפ' קדושים יפטירו "התשפוט". ומ"ש הרעק"א להשלים הפטורת הלוא כבני כשיים, חידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו, ע"כ תוכן דבריו וסיים בצ"ע.

ואני בעניי עיינתי. ולפענ"ד הדבר ברור שא"א לומר שזה כוונת רעק"א כאשר אבאר בס"ד. דהנה הרמ"א בס' תכ"ח ס"ח כתב, שכשקורין שתי פרשיות מפטירין באחרונה, מלבד באחרי קדושים דמפטירין הלוא כבני כשיים. ומקורו בספר המנהגים (לרבינו אייזיק טירנא) שכתב הטעם שאין מפטירין התשפוט ששייך לקדושים, כדמפרש רש"י שם ביחזקא' כ"ב ז' (ומה שציינו שם יחזקא' כ' ב' הוא טעות) לפי שמיידי בתועבות ירושלים ע"כ. הרי שפתו ברור מללו שהטעם שקורין "הלוא כבני כשיים" אינו משום שיש איזה טעם לקרותו. אלא שאין רוצין לקרוא התשפוט לפי שמיידי בתועבות ירושלים. ומזה יש להבין דכל היכא דאפשר לדחותה, אין קורין אותה, ובחרין בהלא כבני כשיים אע"פ שאין שייך כ"כ לפ' קדושים כמו התשפוט.

ומשום הכי כתב הגרעק"א על הרמ"א הנ"ל וז"ל נ"ל דה"ה אם שבת פ' אחרי הי' ער"ח, ומפטירין מחר חודש, מפטיר בשבת פ' קדושים הלוא כבני כשיים עכ"ל. ולא כתב שום טעם, וסמך עלינו שלמדנו הרמ"א מן המקור, ונדע שהטעם הוא שאין קורין התשפוט כשאחרי קדושים מחוברין לפי שמיידי בתועבות ירושלים. ממילא מובן מעצמו דה"ה אם בפ' אחרי לא קראו הלוא כבני כשיים משום סיבה אחרת. כגון שהי' ער"ח וקראו מחר חודש יקראו בפ' קדושים הלוא כבני כשיים. וכאשר נדייק בלשון הרעק"א כתב ה"ה, כלומר הוא הדין והוא הטעם. דאילו הי' לו איזה טעם אחר ממה שכתב בספר המנהגים הי' לו לפרש. ועוד שהטעם שכתב אינו די חזק לחדש הלכה מחודשת. (ובפרט שהוא נגד ספר המנהגים כאשר אבאר בעזרת ה') אבל לפי מה שבארנו אין מחדש שום דבר, כי הוא בנוי על יסודות חזקות על דברי רמ"א שמקורם ספר המנהגים. ועתה נחזי אנן לפי כל הנ"ל, הוא פשוט מאד שכשקראו בפ' אחרי וערבה, שצריך ג"כ לקרות בפ' קדושים הלוא כבני כשיים משום אותו טעם הכתוב בספר המנהגים הנ"ל. ומה דלא הזכירו, שהוא פשוט מאד, וכי להוי כרוכלא.

והנה ראיתי בקובץ עץ חיים ניסן תש"ע (בעמוד קצ"ה ד"ה ובאמת) שהקשה חכם אחד קושיא חזקה על הרעק"א הנ"ל. דבספר המנהגים הנ"ל אחרי שכתב ההלכה המובא ברמ"א, כתב אותו אופן של הרעק"א, שכשחל פ' אחרי בער"ח, וקראו באחרי מחר חודש, יקראו בקדושים רק התשפוט, דשייכי לפ' קדושים ע"כ. ואיך העלים הגרעק"א עיניו מפסק ספר המנהגים? ומסיק שם בקובץ הנ"ל, דאף דאין בידינו לזוז דברי רעק"א ממקומן, אבל הבו דלא לוסיף עלה. ולכן כשחל אחרי שבת הגדול והפטירו וערבה, יקראו בפ' קדושים התשפוט (כפסק ספר המנהגים) ע"כ תוכן דבריו.

ולענ"ד גם זה א"א לומר כי הקושיא שהקשה על הרעק"א, לא על הרעק"א לבד הוא תלונתו, אלא גם על הרמ"א. דהיא תימא גדולה למה כשמביא הרמ"א ההלכה ראשונה המובא בספר המנהגים, והוא כשאחרי קדושים מחוברין, מפטירין הלוא כבני כשיים. אינו מביא ההלכה שני' שכתב תיכף אחר זה, שכשקראו באחרי מחר חודש, יקראו בפ' קדושים התשפוט. והוא פלא גדול! ובעל כרחינו נדחוק עצמינו לתרץ ולומר דמדלא הביאו כי סובר הרמ"א שההלכה השני' אינו מבעל המנהגים, אלא המדפיסים הכניסו אותו או איזה תלמיד טועה, או נתרץ תירוץ אחר. ואפי' לא יעלה בידינו לתרץ אין בידינו לזוז פסק הרמ"א ממקומו (כמו שכתב שם בהקובץ הנ"ל על הרעק"א) וממילא לא קשה גם על הרעק"א המובא במשנ"ב (כ"ו) ובכף החיים (ב"ן) כי הלך בעקבות רבינו הרמ"א.

ומ"ש הבו דלא לוסיף עלה. אלפי פעמים נזכר האי לישנא בפוסקים. וכפי קט זכרוננו לא נאמר כן אלא כשיש לחלק ביניהם בסברא. (ואנוקט דוגמא אחת והוא בר"ן על הרי"ף מס' סוכה עמוד ס' מעמודי הרי"ף בש"ס עוז והדר בד"ה לפיכך, עי"ש) אבל כאן לא הוה הוספה, דהיא היא, כאשר ביארתי בס"ד. וכלפי לייא דבדבר הכתוב בפירוש בספר המנהגים, היינו כשהפטירו באחרי מחר חודש, דפסק שיפטירו בקדושים התשפוט, לא נעשה כמוהו, רק כרעק"א ונפטיר הלא כבני כשיים. ובדבר שאינו מפורש בספר המנהגים, דהיינו שהפטירו באחרי וערבה נעשה כמוהו ונפטיר התשפוט? אתמהא, ועוד דהוא תרי פסקים דסתרי אהדי. דכשקראו מחר חודש באחרי, ואנו קורין הלוא כבני כשיים בפ' קדושים. אנו

מראין שאנו חוששין לסברת ספר המנהגים שלא לקרות התשפוט, וכשקראו וערבה באחרי, ואנו קורין התשפוט בקדושים אונו מראין שאין אנו חוששין לסברת ספר המנהגים שלא לקרות התשפוט.

ואוסיף נופך בע"ה, והוא כפרט לההולכים בדרך הבעש"ט, קדושת לוי, תפארת שלמה, ושאר גדולי החסידות שצריכין להדר שלא להפטיר התשפוט, אע"פ דשייך יותר לפי קדושים לפי דיש בו מתועבות ירושלים.

אהרן הלוי אלבונים

בענין שיחת תלמוד - שגרת לשון חכמים

לכבוד הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל" שלוכט"ס.

בגליון קע"ו כסלו - טבת תשע"ה, העיר הגאון הרב מאיר מאזוז על מאמר הרב ראובן ברים בגליון קעד עמ' עה שכתב: ברכות י"ז. - מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי, אלקי נצור לשוני מרע ושפתתי מדבר מרמה. כלשה"כ בתהלים [לד ד] נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה. עכ"ל.

וכתב הרב מאזוז - כיון שהלשון נצור לשוני מרע וכו' לקוח מתהלים, לכן צ"ל ושפתי מדבר מרמה (ולא ושפתתי). וכ"ה הוא בחובות הלכות סוף שער הכניעה ובדקדוקי סופרים ברכות (יז). ובסידור עבודת ישראל ע"ש. עכ"ל. והיינו שנוסח הגמ' שבידינו הוא מוטעה על סמך המקורות שציינ, ובנימוק שלשון התפלה חייבת להתאים ללשון המקרא שעליו היא מבוססת.

ותשובתו בצידו, שהרי שם בגליון קעד בפסקה השניה אחרי הדברים הנ"ל, העתיק הרב ראובן ברים לשון תפלה וברכה שבגמ' למטה באותו עמוד (ברכות יז). שפתותיך יביעו... מיוסד על לשה"כ משלי [כג טז]... בדבר שפתך. והנה בדקדוקי סופרים שם אע"פ שהביא מכ"י מינכעץ וגם כמה שינויי נוסחאות בהע' ח' - מכל מקום הצד השוה שבכולם הנוסח "שפתותיך" - ולא הביא אפילו נוסח אחד שגורס "שפתך". ואע"פ שגם בעל דקדוקי סופרים העיר שהלשון מיוסד על הפסוק הנ"ל, לא עלה בדעתו שצריך להגיה את כל הנוסחאות. [ובאמת לפי זה יש רגלים לדבר שהנוסח אלקי נצור המקורי בגמ' הוא "ושפתתי" - והגירסא בכ"י מינכעץ (כ"י שנכתב בפריז) וכ"י פריז "ושפתי" שהביא הדקדוקי סופרים, אינה אלא שגרא דלישנא של אחד המעתיקים, שהעתיק כפי הרגיל בלשונו מנוסח העתיק המצוי בצרפת (ואשכנז ואיטליה). משא"כ בתפלה שבסוף העמוד שאינה שגורה על פה, ששם נשאה הגירסא המקורית]. ועוד שלישיה מצינו: "דובב שפתי ישנים... שפתותי דובבות בקבר" (סנהדרין צ' ע"ב ועוד במקומות רבים בבבלי וירושלמי ומדרשים).

ובאמת דברי הרב מאזוז הנ"ל הם קרובים בלשונם ובסגנונם למה שכתב בקונטרס "לאוקמי גירסא" שבסוף מהדורות מסוימות של סידור "איש מצליח" (סי' סב), ושעל פיו כתב שהנוסח המקובל מדורי דורות אצל הספרדים ועדות המזרח שהוא "ושפתותי" כנוסח הגמ' שבידינו - הוא טעות, ותיקן את הנוסח ל"ושפתי" בסדורים הנ"ל. אכן נוסח "ושפתותי" כבר מופיע בסדור וויניציאה ספרדי משנת רפ"ד שעל נוסחו הציב רבי חיים ויטאל (מהרח"ו) את הגהותיו על פי האר"י - ולא הגיה עליו כלום [ראה ספר "תפלת חיים" (ביתר) תשס"ד בהקדמה עמ' 1]. וכן הנוסח בסדר רב עמרם גאון (לפי כ"י אוקספורד), סדר רב סעדיה גאון (לפי כ"י טיילר שכטר שבש"ג), מחזור ויטרי (לפי מהדורת הרב אריה גולדשמידט ע"פ כ"י), עץ חיים מלונדון (בדור שאחרי הסמ"ג), סדור חסידי אשכנז עמ' קיד, מחזור קנדיא כ"י, מחזור ארם צובא (ויניציאה רפ"ז), ליסבון (ספרדי) ר"ג ותיכלאל עץ חיים (נוסח תימן). וכן הוא במנורת המאור (למהר"י אבהו ס"י קי) ועקדת יצחק פרשת מצורע. הרי ברור שיש כאן שתי נוסחאות עתיקות ושתייהן ממקום קדוש יהלכו, ונהרא נהרא ופשטיה. ולא היה לו לשנות ממנהג כלל הספרדים ועדות המזרח, שנהגו גם בגירבא [כמו שהוא ב"עולת שבת" וב"עולת הרגל" שנדפסו בגירבא תש"ה ותש"ו, וגם בתפלת כהן" שבסוף "לחם הבכורים" לראב"ד גירבא לא העיר להגיהו].

ועיי' בקובץ "אור ישראל" (מאנסי) גליון כה (תשרי תשס"ב) וגליון ל' (טבת תשס"ג), שהוכחתי שנוסח "ושפתותי" היה מקובל אצל הקדמונים, ובתוך הדברים הבאתי מהאבודרהם: "אלקי נצור לשוני מרע ע"ש נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה... ונפשי כעפר לכל תהיה הוא מוסיף על ושפתותי

מדבר מרמה... כדאמרינן בע"ז (יט:): נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה. שמא תאמר הואיל ונצרתי לשוני מרע ושפתיי. עכ"ל. [וכן הוא גם באבודרהם כ"י טורינו (הוא כ"י עתיק, והיחיד שבין כתבי היד של האבודרהם שראינו, שבו פירוש ברכת המינים של האבודרהם שרד את הצנזורה), וכן הוא בדפוס הראשון ליסבון רנ"ה]. מאמר זה גם הועתק בקונטרס "לגדור פרץ" שנת "ס"ג"ג לתורה" (תשס"ד) עמ' 51.

דויד יצחקי
כולל חזו"א ב"ב

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון קע"ה וקע"ו בלשון חכמים - שיחת תלמוד מהרב ראובן ברים שליט"א.

אפשר להוסיף בלשון המשנה בפסחים סא. לאוכליו ושלא לאוכליו למנויו ושלא למנויו למולים ולערלים, בשלשה אלו נזכרו קודם הראוי להם, לטמאים ולטהורים נזכר קודם אינו ראוי, וכן במשנה לקמן עא:; ונראה שהקפידו חז"ל בסדר הזה.

ונראה לענ"ד לומר לפי הדפסת מקריבין בטומאה וכאן הפסול היה רק בשביל שיש גם טהורים לפיכך לפי שיש טהורים נעשה הטמאים אינו ראוי.

שמואל דוד זויב

בן הרב מבאלטימאר זצלה"ה
וחתן הרב ר' יהודה וועבער זצלה"ה
ר"מ בישיבת פאפא

בענין הנ"ל

בקובץ בית אהרן וישראל גיליון אב-אלול התשע"ד (עמוד ע"ב) הובאו דבריו הנפלאים של הרב ראובן ברים שליט"א בענין "שיחת תלמוד - שגרת לשון חכמים" והרחיב בכך שחז"ל שילבו מקראות בלשון התלמוד, וכן עשו הראשונים בפירושיהם.

ובענין זה ראוי לציין לדבר הבא. בסוף מסכת ברכות בש"ס וילנא הודפס "מבוא התלמוד לרבינו שמואל הנגיד הלוי, ועליו נלווה קיצור כללי התלמוד, מלוקט מספרי הכללים על ידי הגאון מורנו יהודה אריה ליב דיין בפרנקפורט דמיין" (לשון שער מסכת ברכות). ובעמוד הראשון שם בקיצור כללי המשנה הביא מספר כריתות (לאחד הראשונים, הר"ר שמשון מקינון) בזה הלשון "פעמים מביא לשון מקרא מפני הצחות, ואין זה לשון המשנה, כי הא דפרק ב' דפאה (משנה ב') 'וכל ההרים אשר במעדר יעדרון'". והוא לשון הפסוק בישעיהו פרק ז' פסוק כ"ה "וכל ההרים אשר במעדר יעדרון לא תבוא שמה".

ועוד בענין שמעתי דבר נחמד, דבפירוש רש"י על התורה בפרשת כי תשא, פרק ל' פסוק כ"ט כתב כדלהלן, "כל משיחת משכן וכהנים ומלכים מתורגם לשון ריבוי, לפי שאין צורך משיחתן אלא לגדולה, כי כן ייסד המלך שזה חינוך גדולתן, ושאר משיחות, כגון 'רקיזין משוחין', 'וראשית שמנים ימשחו', לשון ארמית בהן כלשון עברית". ותיבות "כי כן ייסד המלך" שכתב רש"י, הן כלשון הכתוב במגילת אסתר פרק א' פסוק ח' "והשתייה כדת אין אונס כי כן ייסד המלך על כל רב ביתו". ובשנה פשוטה לרוב חל פורים וקריאת מגילת אסתר בשבוע של פרשת כי תשא.

אהוד לב
בני ברק

בענין אופן סיבוב דרך ימין בכל פינות שאתה פונה

בקובץ קס"ז, סיון תשע"ג, האריך הרב נתן פערלמאן לבאר שיטות הקדמונים בענין פניה דרך ימין, דבר דבור על אופניו. והעלה, דלרוב הפוסקים דרך ימין בסיבוב עצמי הוא כסיבוב השעון, ואילו בהקפה חיצונית דרך ימין הוא נגד סיבוב השעון. ובתוך הדברים כתב בהערה ס', שגם שערות השטריימל פונים בסיבובם כסיבוב השעון כי כך הוא דרך ימין בסיבוב פנימי.

ומצאתי בספר בית צדיקים, עניני נישואין (באבוב, ברוקלין תשס"א, בעמ' רי"ב) שסיפר הגה"ח ר' חיים קופפערמאן זצ"ל, שפעם קנה הרה"ק רבי לייבוש מטארנא זצ"ל בן הרה"ק משינאווא זצ"ל שטריימל חדש, וציוה לעשות השפיצען הולכים מימין לשמאל בכדי שיהיה צד הימין למעלה. וכאשר ראה אותו אביו רה"ק משינאווא זצ"ל אמר לו שטעה בזה, דהא השטריימל במקום תפלין הוא וכמו בתפלין סדר הפרשיות הם משמאל לימין משום דהוא אות למי שעומד כנגדו ולגבי העומד כנגדו הוא מימין לשמאל, הוא הדין נמי בשטריימל צריכים השפיצען להיות משמאל לימין בכדי שלגבי העומד כנגדו יהיה הימין למעלה. ועש"ע מספר ברכת חיים להגאון רבי חיים יצחק ירוחם זצ"ל מאלטשטאדט (תל-אביב תשט"ז, בחלק האגדה, פרשת בא סוף אות ג').

ומשמע מזה דבעלמא דרך ימין בסיבוב פנימי הוא ג"כ כנגד סיבוב השעון, שלא כמנהגנו, ולכן צריך טעם מיוחד שבשטריימל הוא להיפך. ואף דלא איירי שם מצד פניה דרך ימין, אלא מצד הגברת הימין להיות מעל השמאל, נראה דהכל ענין אחד והא בהא תליא. ודוק. איך שיהיה, הדרך עלך שמנהגי ישראל הם תורה שלימה ומיוסדים על אדני פז לכל פרטיהם ודקדוקיהם.

ביקרא דאורייתא

יוחנן רוזנמל

בענין הצעקה בתפילה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בקובץ קעה התפרסם מאמרו הנפלא של הרב יוחנן וואלפין בעניין הרמת הקול בתפילה ושם בפרק "תפילה בכל כוחו ובעצקה הוא תיקון" יש לי להוסיף מה שהביא בספה"ק "תולדות יעקב יוסף" (פרשת מצרע ובדפוח"כ בפר' קדושים) שמביא דברי הזוה"ק בפר' וארא דבמצרים היה הדבור בגלות ומבאר שם הענין באורך ותוכן דבריו הוא דיש עשר בחינות בתפילה והם נגד עשר לשונות של תפילה, וצעקה היא אחת מהן והיא גדולה מכולם וסוד גלות מצרים הוא שהדעת היתה בגלות ולכך היה הדבור בגלות כי מי שהדעת שלו היא בגלות היצה"ר, התורה והתפילה שלו הוא בחשאי ולא בקול המעורר הכוונה, ומאחר שאין קול לעורר הכוונה והשמחה אז עמלק שהוא היצה"ר חותך מילת זכריו היינו שנוטל התענוג כמו שמביא שם מהבעש"ט ז"ל דהתענוג בעבודת ה' נקרא יסוד צדיק ברית המילה, יעו"ש דבריו הק' באורך. והנה כל זה ראיתי בספר "טעם הצבי" מאת הגאון רבי צבי אברמוביץ ז"ל רבה של חצור הגלילית (בפר' וארא) ומוסיף שם עפ"י הנ"ל דאי' בזה"ק בא דהמכות היו בדרך גנוף למצרים ורפוא לישאל, ואי' שהמכות היו בסדר המידות מהופך ממטה למעלה וממילא צפרדע הוא נגד יסוד, שזה הוא ענין הקול לעורר הכוונה והשמחה והתענוג כנ"ל, וכאשר נתקנה אצל ישראל מדת היסוד אז יצא הדבור מגלותו, ומוסיף שם דנראה דעל כן כתיב לשון "ויצעק" אצל מכת הצפרדע בדייקא כי זה הוא לשון הרמת קול יותר משאר הלשונות של תפילה וכנ"ל, ועיי"ש עוד שמאריך בדברים נפלאים.

ישראל גירש

תל אביב

בענין אם מותר לכתחילה לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו בשבת

בגליון קע"ב כ' לרון אם בכלים שמלאכתם לאיסור שהותר לטלטלם לצורך גופם או מקומם אם היתר זה הוא גם לכתחילה דהיינו באופן שיכול לסדר מער"ש שלא יצטרך לטלטל את המוקצה מדין גופו או מקומו, והיה מקום להוכיח דמותר גם לכתחילה מסוגיא דבסיס דהא מניחים מער"ש איסור והיתר ע"ד שטלטלנו באמצע השבת, וכגון מה שמניחים אצל נרות השבת דבר היתר ומטלטלם עם המוקצה, וכמו"כ י"ל בכשמל"א דמותר.

אכן נראה דאפשר לדחות דאינו ראייה מהתם, ובנידון דידן יהא אסור לכתחילה לעשות מעשה בפועל שיצטרך באמצע השבת לטלטל את המוקצה, א. דהא התם נקטינן דהיכי שיכול לנערו אסור לטלטלו בהדיא ופשיטא דהניעור אינו נידון כמו הטלטול גופא, והוא דרגה קל מטלטול וא"כ הא גם התם לכתחילה התיירו לו לעשות רק נייעור ולא טלטול להדיא.

וראייה דהניעור קל מטלטול מדברי התוס' שבת דף קכ"ג ד"ה האי דאף לרבנן דנחלקו עם ר"א בן תודאי וסברי דאם הניח מוקצה מער"ש על דבר המותר ע"ד ליטלו אסור לטלטל בשבת, כ"ז איירי רק בטלטול מן הצד אבל נייעור מותר אף שהניחו לכתחילה ע"ד ליטלו.

ועוד דיעוי' משנ"ב סי' ש"ט ס"ק י"ד אם מותר הניעור לצורך דבר האסור, דבטלטול מן הצד נקטינן דאסור לצורך דבר האסור, ומביא דהמג"א בשם ה"ר ירוחם כתב דאפי' נייעור אסור לצורך דבר האסור, אכן בשעה"צ שם ס"ק י"ז כתב דדין זה לא ברירא כולי האי דאפשר דבניעור קיל טפי, וכן מביא מהבית מאיר שגם הוא מתמיה על המג"א, הרי לפ"ג ג"כ מוכח דהניעור קיל מטלטול מן הצד והותר גם לצורך דבר האסור.

ועיי' שו"ע הרב סי' ש"ח סעיף ס"א דכתב לבאר מאי טעמא אסור לטלטל מוקצה עם היתר רק צריך לנערו מיד, כיון שהניעור אינו טלטול גמור ע"י דבר אחר רק דהוא כלאחר יד.

הרי לפ"ז פשיטא דאין להוכיח מבסיס דמותר לכתחילה לטלטל מוקצה דהא גם התם לא התיירו רק את הניעור דקיל ולא את הטלטול.

ב. והא דיש להוכיח דנקטינן דבבסיס לאיסור ולהיתר ואינו יכול לנערו מותר לטלטלם עם המוקצה, הרי התיירו לעשות מעשה שיצטרך לטלטלם באמצע השבת עם המוקצה, י"ל דשאני התם דכשמטלטל האיסור וההיתר הרי בטל האיסור כלפי ההיתר וכל מקום שאינו יכול לנעור את האיסור אין הטלטול מתייחס אליו כלל, אלא הטלטול מתייחס רק כלפי ההיתר.

וכן נראה מדברי התוס' בשבת דף קמ"ב ע"א ד"ה ונשדינהו דכתבו גבי נוטל אדם את בנו והאבן בידו דתיבטל האבן אגב התינוק כמו שהיא בטילה אגב כלכלה מלאה פירות. (אכן לפ"ז יל"ד היכי שהאיסור חשוב מההיתר אי שייכי לומר שבטל לגבי ההיתר).

וע"ע בשעה"צ שם בריש הדברים דג"כ כתב דאי איכא הפסד במוקצה ע"י הניעור א"צ לנעור אלא מטלטלה לההיתר עם המוקצה ביחד והטעם דעיקר הטלטול בשביל דבר ההיתר.

ויש שר"ל דההיתר בטלטול האיסור וההיתר הוא מדין טלטול מן הצד דמטלטל את ההיתר ומן הצד ואגב גם מטלטל את האיסור עמו, אכן יש להוכיח דההיתר הוא לא מדין טלטול מן הצד דהתוס' בדף מ"ג ע"ב ד"ה דכו"ע הקשו לרב דס"ל טלטול מן הצד אסור בכל גוונא ממתני' דמותר לטלטל חבית ששכחו על גבה אבן, ולכאורה הו"ל להקשות ממתני' דמטלטלין כלכלה והאבן בתוכה, ע"כ דאין ההיתר מדין טלטול מן הצד.

וכן יש להוכיח מדברי התוס' קכ"ג ע"א ד"ה האי פוגלא דכתבו דאף דהמניח איסור ע"ד ליטלו לא הוה בסיס אבל אין זה רק בשכח דבשכח מותר טלטול מן הצד ולא רק נייעור, אבל במניח ע"ד ליטלו מותר רק נייעור ולא טלטול מן הצד, ולכאורה מ"ט בבסיס לאיסור ולהיתר מותר לטלטל היכא דלא אפשר

לנער וכהא דנוטל אדם כלכלה פירות והאבן בתוכה וכן תרומה טהורה עם הטמאה הא זה טלטול גמור שנוטל את הכלכלה ואף דלא נעשה בסיס כיון דהוה לאיסור ולהיתר, אך עכ"פ טלטול גמור צריך להיות אסור, ובע"כ דכל דברי התוס' זה רק בבסיס לדבר האסור בלחוד דבזה אף בגוונא שלא נעשה בסיס אך עכ"פ טלטול גמור אסור, אבל בבסיס לאיסור ולהיתר וודאי אף במניח מותר אף טלטול גמור כיון דהטלטול מתייחס רק להיתר והאיסור בטל להיתר.

וא"כ לפ"ז ליכא להוכיח שמותר לכתחילה לעשות מעשה לטלטל מוקצה להדיא, דהתם הרי חשבינן ליה כמטלטל דבר היתר, משא"כ בכלי שמלאכתו לאיסור הוה טלטול מוקצה גרידא.

משה חיים ברש"ו שמעיה

עיה"ק טבריה ת"ו

בניאור דין מחיצה המתרת

בשו"ע אור"ח סי' שטו סעי' א' כתב וז"ל, אסור לעשות אוהל בשבת ויו"ט אפילו הוא עראי, ודוקא גג, אבל מחיצות מותר. ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר סוכה [כגון שהיה לה רק שני דפנות ועשה מחיצת עראי לדופן שלישי] או להתיר טלטול. וברמ"א הוסיף דמחיצה הנעשית לצניעות בעלמא שרי עכ"ל. ובשו"ע הרב שם ס"ג כתב לבאר את טעם החילוק בין מחיצה המתרת לבין מחיצה שאינה מתרת, דיסוד איסור עשיית מחיצה הוא משום שהוא מחלק רשות זו מרשות אחרת, וע"י חילוק רשות נעשה אוהל חדש, דעד עתה לא היה מותר בטלטול ברשות זו, אבל כעת מותר לטלטל, ונמצא שעשה אוהל חדש, ועל כן אסור דוקא במחיצה המתרת.

אמנם במשנה ברורה שם סק"ד כתב טעם אחר לחילוק בין מחיצה המתרת לבין מחיצה שאינה מתרת, וז"ל: כגון שהיה לה רק שני דפנות ועשה מחיצת עראי לדופן ג', דאז חשיב הך מחיצה כבנין, דעל ידה נתכשרה הסוכה והי"ה כשמתרת אותה המחיצה לטלטל על ידה במקום שאסור לטלטל, דכיון דחשבינן לה מחיצה לענין היתר הטלטול חשיב בנין.

ויש לדקדק בדברי המג"א סק"ג, שכתב לענין מחיצה העשוי לצניעות או לכיסוי ספרים וז"ל, כשתולה המחיצה נגד כל הספרים אין מגולין כלל, פשיטא דאפי' אין גבוה י' שרי, מ"ד אכיסוי בעלמא, ולכן מותר לעשותו בשבת דאין עשויה למחיצה אלא לכיסוי בעלמא ולצניעותא, וה"ה בנר נמי דינא הכי אם עושה מחיצה גבוה י' והאור נראה למעלה מהמחיצה אסור לעשותו בשבת, אבל אם תולהו שלא יראה הנר שרי, דה"ל ככיסוי בעלמא. ומבואר בדברי המג"א שנקט כסברת המ"ב, שהגידון לאסור מחיצה המתרת הוא משום בנין ולא משום שנעשה חילוק רשות. וע"ע בחזו"א סי' נב ס"ק יג, ודוק.

והנה בפמ"ג משמע בב' מקומות שנקט שהחילוק בין מחיצה המתרת לבין מחיצה שאינה מתרת הוא אם יש חילוק רשויות כהשו"ע הרב ולא משום דאז חשיב בנין כהמ"ב, דהנה במשב"ז סוף סק"ג כתב וז"ל, גם ראוי שתדע כי בליל יו"ט שרוצה לאכול בסוכה, והרוח מנשב, ואי אפשר שיהא נר דולק שם, שהרוח וודאי יכבה, אפשר דאסור לפרוס סדין על המחיצה שיש בו סדקין גדולים, וביו"ט ג"כ צריך נר בסעודה כמו בשבת, ע"י סי' רס"ג סעי' ה' וסי' תקי"ד סעי' ג', גרם כיבו יעו"ש, א"כ י"ל הוי כמחיצה המתרת ואסור, וכן דלת נגד הנרות דאסור לפתוח כבסי' רע"ז, אסור לתלות בשבת יריעה שיהא מותר לפתוח הדלת, דהוי מחיצה להתיר. שוב ראיתי שזה טעות, דבכל ענין מותר בפני הנרות, דאין זה מחיצה ורשות בפני עצמו, כי אם העדר ומניעה שלא ינשב הרוח ושרי, וכמ"ש המג"א אות ג' בכיסוי ספרים, עכ"ל הפמ"ג. הרי שנקט להדיא שהאיסור של מחיצה המתרת הוא משום דהוי רשות בפנ"ע, וכאן אי"ז מחיצה ורשות בפני עצמו, וכהשו"ע הרב, כי הרי לסברת המ"ב הרי האיסור של מחיצה אינו תלוי ברשות.

ועוד כתב הפמ"ג בא"א סוף סק"א וז"ל, והנה היתר המחיצה שיהא רשות אחרת יש לומר דצריך גבוה י' טפחים ורחב ד' טפחים עכ"פ כמו רשות היחיד כה"ג ע"י סי' שמ"ה סעי' ב' וא"כ מהצד נמי ואפ"ה הוה מוסיף מחיצה ה"ה על המוט כה"ג, עכ"ל. הרי מבואר שהגדר של מחיצה המתרת הוא שעושה רשות אחרת ולא משום דע"ז חשוב בנין.

והנה בסי' שיג סעי' א' איתא וז"ל, פקק החלון, כגון: לוח, או שאר כל דבר שסותמין בו החלון, יכולים לסתמו אפילו אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמוסיף על הבנין. ובמג"א סק"א הביא בשם הר"י הלוי שדקדק מרש"י במס' שבת קנז ע"ב, ולפני מות המת פקקו בשבת המאור בטפיח, שמא אין בסדק הגיגית פותח טפח ונמצא המת מוטל באהל שאין לו מקום לצאת דרך מעלה וכו'. ומשמע דרק קודם שמת המת מותר לסתום אבל אח"כ אסור. ופי' הטעם דאסור לפתוח אחר שמת, משום דהוי כמתקן, דכל הכלים שיכנסו לחדר זה יהיו טמאים, וכעת שפקק הוי רשות אחרת ואינם נטמאים, ולכן אסור לסותמו דהוי כמחיצה המתרת.

ובפמ"ג שם א"א סק"ג הק' על הר"י הלוי דהא לא שייך לחלק בין קודם מיתה ולאחר מיתה, דאי אסור משום מחיצה המתרת, אם כן הרי עושה אוהל גם קודם המיתה, דלמעשה הוי מחיצה המתרת ואסור, ואם כן למה פסק שקודם מיתה מותר, והניח בצ"ע.

ואולי יש לומר דכל זה נכון רק לסברת השו"ע הרב, שהוא עושה אוהל, וזהו בין קודם מיתה ובין לאחר מיתה, דהאיסור הוא משום אוהל, אבל לפי סברת המ"ב שהאיסור הוא דבמחיצה המתרת הוא כבנין, אם כן שייך לומר דזה רק לאחר שמת, דאז הוא עושה אוהל המתיר לכהנים להיכנס, וכן אוהל המתיר להכניס כלים שלא יטמאו. אבל קודם המיתה לא התיר כלום, ואינו בונה, וא"ש.

נפתלי צבי גולדהבר

מתיבתא תפארת יוחנן - סטאלין קארלין

ברוקלין ניו יארק

הופיע ויצא לאור עולם

ב"ה

ספר

טופסי גיטין

על מסכתות

כתובות גיטין

חברו וגם יסדו הגאון

רבי עזרא צורף זצ"ל

אב"ד סערדאהעלי

יוצא לאור לראשונה מתוך כתה"י

עם מראי מקומות ומפתחות

על ידי מכון בית אהרן וישראל



פעיה"ק ירושלים תובכ"א

שנת תשע"ה לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות ובמשרדי המכון