

ב"ה
שנה ל
גליון ה (קעט)
סיון – תמוז 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 כת"י 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

גנוזות

עמוד

ה הערות על שו"ת מהרי"ק רבי יצחק הלוי זלה"ה
מחכמי קושטא
מח"ס 'שו"ת רבי יצחק הלוי מקושטא'
(- ת"פ)

ט תשובה בענין שרטוט בסת"ם ומגילה רבי יעקב יאקב ברלין זצ"ל
מרבני פיורדא
מח"ס 'באר יעקב' 'זכרון יעקב'
(ת"ע - תק"י)

יז הערות על ספר פרי חדש הלכות גיטין רבי עזרא מלכי זלה"ה
אב"ד צפת ת"ו ורודוס
מח"ס 'מלכי בקדש' ושא"ס
(ת"ע - תקכ"ח)

חידושי תורה

יט בשיטת הרמב"ם והראב"ד באשה שהביאה גיטה

כט בגדר זכות האב בקידושי בתו (ב)

לד במצוות לא תניף עליהם ברזל במזבח ובשאר מצוות

בירורי הלכה

לט בענין תביעת חברת ביטוח בערכאות הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר זצ"ל
אב"ד זכרון מאיר ובעל 'שבט הלוי'

מא בסוגיא דמסר שורו לחמשה בני אדם וחמשה שישבו על הספסל והמסתעף להלכה

מד בעניני שטר 'לכל המוציא'ו' וצ'קים שבזמנינו הרב שלום מרדכי הלוי סגל
ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן מח"ס "משכון שלום"
דיין בבי"ד הגר"נ קרליץ

עה דין הפסק בין ברכת אירוסין למעשה הקידושין הרב מנחם מנדל שמרלר
ראש כולל להוראה ספינקא מח"ס ראש השרביט, בני ברק

פה בנין בכלים המחוכרים ע"י הברגה והמסתעף לענין כלי מים אחרונים שבשימוש בקהילתנו הרב אברהם אלימלך אלבוים
כולל 'לקח טוב' קארליץ סטאלין ביתר עילית

צד	הרב יוחנן פערלמאן קארלין סטאלין, ירושת"ו	דיני מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים והמסתעף
צח	הרב דוד זעליג זלצמן כולל כתר נחום שלמה סטאלין קארלין, ביתר עילית	דין עוגת גבינה שנפלה על סיר בשר רותח
קג	הרב חיים דיסלדורף בני ברק	בדין יחוד גוי עם יין והנפ"מ לדינא בזמנינו
קז	הרב נחמיה פינקסוביץ בית תלמוד להוראה, בני ברק	בענין טוחן בשבת

לשון חכמים

קטו	הרב יוסף פפיש קרלין סטאלין, ביתר עילית.	שפופרת דרבן גמליאל במדידת תחום שבת
קיז	הרב אברהם הירשמן קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין שש זכירות (ב) שיטות הראשונים בעצם חיוב הזכירות ובאופן קיומן ובזכירת מעמד הר סיני

מנהגי ישראל

קלה	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בסוף זמן קידוש לבנה
-----	--	--

הערות

בענין חיוב נשים בד' כוסות - הרב אליעזר יחיאל קונשטאט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / בענין גדר מיגו - הרב זלמן דישון, מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה', ר"כ ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב / בענין אם יש הידור ברחיים של יד למצות מצוה - הרב משה יחיאל הכהן ראטה, ירושת"ו / בענין פרוז בן יומו - הרב מרדכי יעקב מאיר, בני ברק / בירור יחס הרמ"א לפסקי הבית יוסף - הרב אברהם בטאט, ביתר עילית / תגובת הכותב / הערות שונות - הרב יעקב יהודה בעכער, לונדון / הערה בנין זכייית העירוב על ידי האשה - הרב צבי בנימין שוב, ירושת"ו

גנוזות

רבי יצחק הלוי זלה"ה

מחכמי קושטא

היה בן בנו של הגאון רבי שמואל הלוי זלה"ה שהיה תלמידו של הרב מהר"י מטראני זלה"ה ורבו של הרב בעל משנה למלך, אשר השאיר אחריו ברכה ספר תשובות בכת"י, וג' מהם אצורים בגנזי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (מס' 578 ו-827) והדפסנום בגליונות פ, פד, צ.

עוד בצעירותו כבר כתב תשובות להלכה, וכפי שכותב בתשובה כ"ד בספרו "והנני מודיע לעין הקורא כי אני בפרק הזה בן עשרים שנה". הגרסיד"א זלה"ה כותב אודותיו בספרו 'שם הגדולים' בערכו "מהר"ר יצחק הלוי אחיו של הרב מהר"ש הלוי שהיה חבירו של הרב מהר"י רוזאניס היה מפורסם בחכמה ובקיאות ונפטר במבחר ימיו בערך בשנת ת"פ והיה לו שלש מאות וחמשים תשובות בכ"י, ונזכר בספר כהונת עולם בהלכות נדרים סי' רל"ט.

נשא ונתן עם אדירי התורה שבעירו ושבזמנו ומהם שקיבל הסכמתם על פסקיו, ה"ה הגאון רבי יהודה רוזאניס זלה"ה בעל "משנה למלך", רבי אליה אלפאנדארי זלה"ה בעל "מכתב מאליהו", רבי יונה ן' ריי זלה"ה אב"ד ור"מ קושטא בעל קונטרס "בני יונה" (אשר נדפס בסוף ספר דבר משה חו"מ), רבי שלמה אמארייליי זלה"ה משאלוניקי בעל "כרם שלמה", תלמידו רבי אליעזר ן' שאנגי זלה"ה מקושטא בעל "דת ודין" ועוד.

בספר "משנה למלך" על הרמב"ם (פ"ו מהל' זכיה ומתנה ה"א) מובא פלפול ארוך בין הרב מהר"ש הלוי עם אחיו רבי יצחק הלוי זלה"ה ולאחריהם תשובתו והכרעתו של המחבר הגאון מהר"י רוזאניס זלה"ה בזה"ל: "אלקים ראיתי עולים מן הארץ שני גדולי הדור הלא הם החכם השלם הרב המובהק כמהר"ר מהר"ש הלוי נר"ו והחכם השלם הדיין המצויין עצום ורב כמהר"ר מהר"י הלוי נר"ו... וסיום תשובתו: "... זאת תורת העולה אף שאין הכרעתי מכרעת ומה גם במקום הרים גדולים אך מאחר שהפצירו בי אגלה דעתי...".

חיייו היו רצופים חבילי טרדין אשר הקיפוהו ורבים היו צריו ומשנאיו, וכפי שכותב בתשובה אחת (בספרו סימן יג): "מה תשאל לשמי ואני כשל בעוני כחי מכמה הרפתקאות דהשתרגו עלו [על] צוארי הכשיל כחי, וכמה צרות כי לא נתנוני השב רוחי עדת מרעים הקיפוני סבוני גם סכבוני ונתנו את לבם לקפח פרנסתי ואכלוני לחם צר ומים לחץ במצור ובמצוק, ועוד ידם נטויה ובכל יום קיללתם מרובה" ומסיים שם "אכן לעשות רצונך הפצתי ואשנה פרק זה, ויאיר ה' ברחמי ורוב חסדיו את לבי לעשות נקמה בגוים המבקשים את נפשי ויזמין פרנסתי די מחסורי אשר יחסר לי, ועיני הגוים האלו יראו ויבושו וידעו כי יש א'לקים בישראל ומגן הוא לכל החוסים בו".

ספר תשובותיו היה מרוכז בשנים או בשלשה כרכים. אחד מהם נתחלק לשני חלקים. חלקו הראשון נמצא כהיום בספריית ביהמ"ל נ. י., והוא מדף 1 עד דף 237, והחלק השני ממנו מדף 238 עד דף 439, כמוס באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ונדפס על ידינו בעזר משמים בשנת תשע"א בשמו "שו"ת רבי יצחק הלוי מקושטא". להלן אנו מדפיסים את הערותיו על שו"ת מהרי"ק הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א 911.

הערות על שו"ת מהרי"ק

סימן י ד"ה על דבר הפטור שעשה יעקב לרחל אשתו וכו' וע"ד אשר תובע יעקב מרחל שתמכור הנכסים וכו' וכן דקדק גם מתוך דברי רב אלפס מהלא הביא הירושלמי דמחלק בין בגדי שבת כו' כפ' נערה גבי אלמנה אין שמין מה שעליה אלא דווקא בפ"ק דב"ק גבי האחים שחלקו וכמו שכתב המרדכי שם בפ"ק דב"ק וכן בפר' נערה וכן נראה גם מתוך תשובתו דרב אלפס שהביא רבי מנחם מרקנא"ו וז"ל כתשובת רב* אלפס מצאתי כך. נ"ב אמר יצחק עיין מה שכתבתי בזה בחידושי על הרמב"ם פ"א הל' מלוה ולוה ע"ש.

סימן כ באשר הטיל עלי האלוף מהר"ר יעקב ממי"שמרא להכריע וכו' ופשיטא שאע"ג שהקוט"מו עתיד לצאת מתחת הלוקח בכלות הזמן אפילו הכי לא יגרע מלהיות מכר נמור כל אותו הזמן דאי לא תימא הכי המוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג לא תקרא מכירה שהרי עת השדה להחזיר לבעליו בשנת היובל ואם כן בטלת כל מכירות שבתורה המדברות בזמן שהיובל נוהג. נ"ב אמר יצחק התוס' בפ"ק דע"ז ברף ט"ו ע"א ד"ה והשתא דאמרת שכירות לא קניא כת[בו] דדוקא גבי אונאה דכתיב ממכר מיותר קרינן לשכירות מכירה וכן כתב הריטב"א שם בחידושו וז"ל והא דאמרינן בעלמא שכירות ממכר ליומיה [היא] מילתא בעלמא קאמרינן, ועיין בהרב שמואל די מדינה חלק ח"מ סי' ש' יע"ש באופן דיש לומר דשכירות אין שם מכירה עליו ואין ראייה מהונאה שהוא מ[תרכה] מכח יתור כמו שכתבו התוס' ודוק.

סימן ק ואשר הוקשה לך על דבר רכינו משה וכו' וכן משמע בירושלמי דאין העדים צריכים לומר אלא אותו השם שאמרת לפניכם אותו קלל וכן קלל והדר מסיק עלה שמע מינה מכיון שהיו יודעים משעת ראשונה שהוא שם המיוחד שהוא צריך לקרוע משמע שהוא ר"ל דמה ששנינו שאומ' לגדול אמור מה ששמעת בפירוש והוא אומר דלאו דוקא מה ששמע שיוציאו הכרבה מפיו אלא שמזכיר שם המיוחד ואומר להם אותו השם כו' אותו קלל וכן קלל ואם כן לא קשיא מיד* מה שהקשה התוספות דמדברי הירושלמי למדנו שאפי' לא הזכירו שם המיוחד בפירוש אלא שיודעין שכורך שם המיוחד שחייבין לקרוע משעה ראשונה וכו' נ"ב מ"ש הירושלמי היינו בס[יפא] דמתני' דהיינו בנגמר דינו ודוק.

סימן קיב אשר שאל ידי' על אודות ראובן שנתחייב מעות לשמעון ונשבע לפורעם בעיר פלוני אשר דר שם שמעון וביום פלוני. ויהי מרם הגיע אותו יום אירע אונס ידוע לרבים אשר מחמתו הוצרך שמעון לצאת מן העיר וכו'. נ"ב עיין לחם רב סי' ק"ב וסי' קי"ג דפירש דברי תשובה זו פי המדבר יצחק הלוי בכ"ר משה יצ"ו ועיין עוד בשורש כ"ז גם אלה דברי יצחק ועיין במוהרי"ט חלק ח"מ סי' פ"א.

סימן קיח שאלת ראובן היה דר בנהרדעא וכו' הרי לך בהדיא דאף על גב שמתחלה התנה והוסיף לה על מנה ומאתים וקיימה בסתם על דעת כתובה הראשונה אפילו הכי לא אמרינן שיתחייב להוסיף לה מה שהוסיף בתחילה קודם שנתגייר אלא אומרים מאחר שמכח כתובה הראשונה שנעשית בגיות אין לה עליו כלום דהא חספא בעלמא הוא ולא נתחייב הבעל בתוספת אף על גב שקיימה סתם ולא פירש לה שאינו רוצה ליתן התוספת ואף על גב דעל כתובה הראשונה סמך שהרי לא כתב כתובה אחרת ומהניא ההיא כתובה לענין מנה ומאתים כל שכן וכל שכן הבא שכבר עבר הזמן השיתוף אשר בו התנה ראובן לשמעון לתת לו מאה דוקמ"י לשנה וכבר פסק כח התנאי הראשון לנמרי בכלות זמנו וגם ליבא שום גלוי דעתא שעל התנאי הראשון היו סומכין כאשר ישנו בענין הכתובה דמסתמא לא נתכוון זה להיות עם אשתו בלי כתובה ולעבור* על דברי חכמים אשר גזרו על כך ולכך יש לה מנה ומאתים ואפי' הכי מנה ומאתים הוא דאית לה מטעם שפי' אבל לא תוספת שכת' כבר כיון שכבר פסק כח הפיסוק שהוא כשנתגייר וכו'.^{נ"ב} אמר יצחק בכ"ר משה עיין דברי תוס' דהתם ועיין בקונטריסי בע"ה.

סימן קסא אשר כתבת אלי אחי על אודות הריב אשר נפל בין ק"ק בולוניי"א וכו' והנה ידעת דמחו ליה מאה עובלי בעובלא אמנם איני תופס עליך כזה כי באולי לא נודע לך אופן השמר ואיכותו אלא נאמר לך בסתם שיש לו שמר מתנה וגם לא אאריך בדין זה דשמר העולה בערכאות של גוים מאחר שלא הוזכר במכתבך כו'.^{נ"ב} אמר יצחק עיין שורש ה' ושרש ו' ושורש נ"ד וס"ה וע' וקכ"ח וקצ"ד.

★ ★ ★

רבי יעקב יאקב ברלין זצ"ל

בעמח"ס "באר יעקב" ו"זכרון יעקב"

נולד בשנת תס"ח בברלין. בצעירותו למד אצל הגאון רבי יעקב פאפערש כ"ץ בעל "שב יעקב" בפרנקפורט יחד עם ידידיו הגאונים רבי יוסף שטיינהארט בעל שו"ת "זכרון יוסף" ורבי יוסף וואסר טרילינגען. וכל ימיהם נשארו בקשרי ידידות ועסקו במו"מ של הלכה ע"י מכתבים.

ישב בפוירדא שם הרביץ תורה בישיבה שהייתה שם, ואף כיהן במשך תקופה כדיין בעיר. נסתלק בקיצור ימים בן מ"ב שנים ביום כו ניסן תק"י ונטמן בפוירדא.

בשנת תקכ"ז נדפס ספרו "באר יעקב" על ד' חלקי שו"ע ושו"ת ובסופו קונטרס כללי הש"ס. הגאון בעל זכרון יוסף בא בהסכמה ארוכה בשבח המחבר וז"ל 'ארי שבחבורה, קולע אל השערה, אשר הי' לבכו כלבב הארי, וכאלום ברי, בהשגות חכמות בנויות, ברמות לתלפיות, ע"פ סברות יקרות ברורות ואמיתיות, ה"ה הרב המופלא חריף ובקי גבר בכולא כש"ת מוהר"ר יעקב זצ"ל שהי' נקרא ר' יאקב ברלין, דהוי נהירין לי' שבילין, דאורייתא והלכתא גבורתא איכא למשמע מיני' תילי תילין, של הלכות, שמורות בכל ערוכות, עמל ויגע זה בתורת ה' תמימה, במעט ימים אשר חי על פני האדמה, יותר ממה שיעמול תלמיד ותיק מימים ימימה, דכירנא ונהירנא מיומין קדמאין דהוי עסיקנא, בהדי' באורייתא, בחדא חבורתא, דהוי מברר ומלבן שמעתא אליבא דהלכתא, והוי נפקין מפומי' זיקוקין דנורא... והעמיד תלמידים רבים ונכבדים, כי נתן לו ה' לשון למודים, ולב לדעת לענות את יעף דברים נחמדים, ורבים שתו מי בארו, ויגה עליהם שביב אורו ועלימו תטוף מלתו, ובגודל חריפתו, ועוצם בקיאתו, העלה במצודתו, דברים יקרים, ברורים וישרים למוצאי דעת תורה, והלכה ברורה, בסוגי' הש"ס ופוסקים... ואקים עדות ביעקב, בלי לב עקוב, כי אע"פ שהי' ברוב הימים מדוכא ביסורים רעים, ובמכאובים ידועים, מ"מ הפליג לעסוק בתורת ה' חפצו בשקידה והתמדה רבה, ועובד את ה' מאהבה'. גם באו בהסכמה רבני ברלין ורבני פרנקפורט דאודר ודעסוי.

גדולי דורו נשאו ונתנו בתורתו והביאו מדבריו בספריהם. בין השאר אנו מוצאים מו"מ בדבריו בספרים, שו"ת נודע ביהודה, שו"ת רעק"א, שו"ע הרב, ברכי יוסף ושו"ת חתם סופר. בחידושי החת"ס למס' שבת (דף כ"ב ע"א) כותב 'אחר שחדשתי זה מצאתי ראיתי מה שכתב בזה בספר באר יעקב וברוך שכוונתי בקצת דברי לדעתו הגדולה'.

בשנת תק"ל נדפס בפוירדא ספרו "זכרון יעקב" פשטים ודרושים על התורה ובו גם דרוש לסיום הש"ס.

כאן אנו מדפיסים תשובה ממנו בהלכות שרטוט בסת"ם ומגילה, הנמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 891.

יש לציין את מה שכתב בהקדמת המעתיק בבאר יעקב, 'וגם היו לו שו"ת רבות ולא נדפסו חציין.. ברוב שו"ת היו כמה דפים חסרים תחלתן ובסופן וחבל על דאבדין'. ולפינו תשובה ששרדה בע"ה בשלמותה.

תשובה בענין שרטוט בסת"ם ומגילה

בע"ה יום ד' כ' אדר שני תקה"ל פוירדא

המאיר לעולם, ירבה שלום, לנופך ספיר ויהלום, אוצר בלום, ה"ה אהו' ידידי המופלג ומופלג, גבר בכולא, מעייל בקופי דמחטי פילא, בכתם אופיר לא יסולא, כש"ת מהור"ר אברהם סג"ל נר"ו יאיר ויזרח, כצאת השמש ממזרח.

כתבו הרמה הגיע לידי ומצאתי את שאהבה נפשי דבריו נחמדים מפז ואבני סגולה אשר ביאר דברי הסמ"ג והוצעתי הדברים לפני מהור"ר סענדר נר"ו ושאר מופלגי עיר ובחורי חמד והוטב בעיניהם ומרוב אהבה שמתי אל לבי לברר הענין ברוב בנין וברוב מנין ומענין לענין באותו ענין לכאר שארי פוסקים כיד ה' הטובה אלי וזה החלי לפי שכלי בעזר צורי וגואלי אני עומד על משמרת בדעת המרדכי כר"י דמין במינו לא בטל והא דהביא רום מעלתו כמ"ש המרדכי בפ"א דביצה דכתב דק"ל דבטל ברוב וכבר כתבתי קושיא זו בשמו בחדושי פוסקים אשר לי והשבתי שמה דמרדכי שמה לא לדעת עצמו כתב כן כי אם לשון הגאון שהביא וז"ל גם מעשה בא לפנינו כו' והגאון סובר כהנך רבוותא דבטילה ברוב ולא הביא דעת הגאון אלא להורות דכרכשא לא מיקרי חתיכה הראויה להתכבד וכמו דהביא שמה שאר דברים הדומים לזה, וכן נלע"ד ברור ואמת בדעת המרדכי דהא בפג"ה שמה עיקר מקומו של הדברים הביא הדיעות אי בטל ברוב או לא ולא הכריע ואדרבה הביא לבסוף דסברי לא בטל. ומה שהביא הסמ"ג הלכות מגילה במאי שמבאר דעת ר"מ (בפ"ב מה' מגילה) דמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה וכתב הוא ראייתו מדקרינן במגילה הכתובה ביחיד וכה"ג כתב בהלכות מזוזה דף ק"ד ע"ש, ור"ל כיון דכתיבה לא בעי' לשמה ה"ה מגילה נכתבה באינו מעובד לשמה והרא"ם בביווריו הקשה דהא כתובים לא בעו שירטוט וגידין ודיו ומדמכשר במגילה הכתובה בין הכתובים ע"כ איירי דשירטוט ויש בהן גידין ודיו ה"נ לימא דאיכא עיבוד לשמה עכ"ד הרא"ם בקצרה.

ומעלתו הרמה ברוב חכמתו דחי זה דשאני התם דאיירי בשירטוט ולא מיקרי הדיוט דאיירי דאינו יכול לכתוב בלא שירטוט וכעין שכתב הב"י א"ח סי' ל"ב וכן דאין לו אלא גידין ודיו משא"כ לענין עיבוד למה לו לעבד לשמה ומיקרי הדיוט והוי בה מר דילמא איירי דנשתיר לו קלף המעובד לשמה והותנו מעיקרא כמ"ש צמח צדק סי' ס"א (עיין עבודת הגרשוני סי' ס"ה) עכ"ד בקצרה.

וע"פ דרכו אומר אני ליישב דעת הסמ"ג. דודאי דוחק לאוקמי דאיירי במגילה הכתובה בין הכתובים בשירטוט קלף מס"ת שנעבד לשמה והתנה עלה וא"ת דאין זה דוחק מ"מ ע"כ דהקורא בו הוא יודע מזה שנעבד לשמה ולא כ"ע גמירי וידעי מזה שנעבד לשמה ומסתימת לשון הש"ס משמע כל מי שקרא בה יוצא אף מאן דהוא לא יודע מזה ובא ממדינת הים וקרא בה וגם מסתמא איירי בכתובים הנכתבים מקדמת דנא דברוב ימים נשכח זה במאי דנעבד לשמה ונשתיר משא"כ לענין תפירת הגידין ושירטוט ודיו ניכר לכל הרואה אותן אף אם הספר ישן ונושן אף להבא ממדינת הים ולא ראה אלו כתובים ניכר לו ככל השירטוט ותפירת הגידין ופשתן ובין דיו לשאר צבעוני' ולהכי אמרי' שפיר דמגילה הכתובה בין הכתובים איירי בשירטוט ולא מיקרי הדיוט כמ"ש מעלתו הרמה וכן בגידין ודיו ממעם שכתב מעלתו וכיון שניכרין לימים רבים יוכל אדם הקורא בהן יתכן לפרש הש"ס כהכי משא"כ לענין עיבוד לשמה דאינו ניכר לשום אדם כי אם לסופר או מאן דהוא שקבלה בידו דאירע כל המעשים הללו בקלף דנעבד לשמה ונש[ת]ייר וגם הותנו וזה לא יתכן לפרש דהש"ס איירי דוקא באדם המקובל כל זה ואין ניכר לכל.

אך כל זה איננו שוה לי דא"כ קשה הא דפריך במנחות דף ל"ב ע"ב הא מורדין עושין והא בעי שירטוט וקשיא קושית תוס' דשמה דילמא במשרטט וע"כ כתיב דא"כ מיקרי הדיוט

ואימא כסברת הסמ"ג והב"י דכתב ס"ת או תפילין מאן דלא מיישר כתבו כי אם ע"פ השירטוט וע"כ צ"ל נהי דדין הסמ"ג והב"י אמת באם המצא ימצא מאן דהוא דכותב תפילין לעצמו ואינו בקי כ"כ במיב הכתיבה וליכא למיכתב כי אם בשירטוט מ"מ הברייתא מסתמא איירי בסתם סופר דבקי לכתוב שלא ע"פ שירטוט ואי כותב בהכי מיקרי הדיוט ולהכי פריך שפיר וכמו כן מסתמא איירי במגילה הכתובה בין הכתובים הנכתבת מסופר אומן דע"פ הרוב בקיאיין למיכתב בלא שירטוט ומיקרי הדיוט אי משרטט א"כ ודאי קשי' למה א' סתמא דיצא הא בעי שירטוט וא"ת דסמ"ג מפרש קושית תוס' דמנחות כשיטה קמייתא בתוס' דסוטה דף י"ו ע"ב ד"ה כתבה אגרת דפירשו דהלמ"מ דתפילין בלא שירטוט [כשרים] (וכן גלע"ד דעת רש"י דמגילה דף י"ח ע"ב ד"ה והלכתא כן הלמ"מ אבל תוס' דשמה ד"ה תפילין אין צריך שירטוט פי' ר"ת דכן הלכה עכ"ל ר"ל האי והלכתא לאו הלמ"מ כפי' רש"י ור"ת אויל לשיטתו עיין תוס' דסוטה אלא ר"ל דכך הלכתא ונ"מ אם תפילין כשרין אם שירטטן אע"ג דנקרא הדיוט דוקא וזה אמת ופשוט).

זה אינו דהא ע"כ דעת הסמ"ג כר"ת שמה בסוטה דאל"כ למה מכשר שמה בהלכות תפילין אם כתבן בשירטוט אף דאינו יכול ליישר הכתיבה בלתי שירטוט דהא הלמ"מ דאין לשרטטן וזה פשוט.

ולפי המבואר בתוס' דסוטה שמה וז"ל ומיהו לא ידענא אם שירטט אותה בין שיטה לשיטה לאחר הכתיבה אע"ג דכתב באיסורא אי מגילה כשירה בהכי או לא עכ"ל, ועפ"ז אפשר לומר מאי דמבעי להו לתוס' פשיטא ליה להסמ"ג בשיטת הרמב"ם דכשר כשמשרטט אחרי כן ולהכי במגילה הכתובה בה"כ יכול לשרטט אח"כ, וכן לענין גידין אף שנתפר כבר בפשתן יכול להוציאו ולחברה בגידין ולענין דיו ס"ל כו"א דהובא בש"ע י"ד סי' ער"א דגם לשאר ספרים בעי' דיו וכן מטיין דברי תוס' דשבת דף קמ"ו ע"ב ד"ה מגילה ע"ש ודלא כביאורי הרא"ם שנראה מדעתו דלא בעי' דיו.

ועוד קאמינא דאף אם תופר כתובים בגידין וכותב בדיו לא מיקרי הדיוט דלא מיקרי הדיוט אלא בדבר טרחא דלא צריך כמו עיבוד לשמו או אם משרטט כיון דאין צריך למרוח בהאי טירחא ועושהו מיקרי הדיוט משא"כ לענין תפירה מ"ש אי תופר בגידין או בפשתן וכן לענין כתיבה דמאי שנא אי כותב בדיו או בשאר מיני צבעונים א"כ למה יקרא בשביל זה הדיוט וזה סברא נכונה.

וגם אפשר עוד כמ"ש מעלתו בפשיטות דאין לו כי אם דיו וכן אין לו פשתן כי אם גידין משא"כ במאי דמשרטט ודאי קשי' למה לי' לשרטט דהא מיקרי הדיוט ומסתמא איירי בכתיבת רוב ספרים דמיישרין הכתיבה בלי שירטוט כנ"ל באורך.

וע"פ הג"ל ניחא דמשרטט כשרוצה לקרות בו, משא"כ לענין עיבוד לשמה כיון דמסתמא מתחלה לא עיבדה לשמה דלא למיקרי לי' הדיוט א"כ לאחר הכתיבה הכתובים אין יכול לתקן המעוות במאי דלא נעבד לשמה ואינו כשר למיקרי' אם לא דלא בעי' עיבוד לשמה.

אמנם כבר כתבתי לחכם אחד להקשות אדברי תוס' אלו דסוטה דמאי קמיבעי להו תפשוט מהא דפריך במנחות הא מורידין עושין הא בעי' שירטוט דילמא איירי במשרטט אחרי כן כשרוצה לעשות ממנו מזוזה והעליתי שמה לחלק דתוס' מספקא להו אי מיד אחר הכתיבה

משרטט משא"כ כשמשרטט זמן רב אחר כתיבה כענין דמנחות ויש לחלק עוד בכמה גוונא ואין שיהיה לא יתכן כן במגילה הכתובה בה"כ משנים קדמוניות לשרטט אותן כשרוצה לקרות בהן המגילה.

ובהיות דלא יתכן לומר שמשרטט אח"כ בשעת הקריאה וגם לא יתכן למימר שהיה משורטט כבר כמ"ש מעלתו והיה סופר מאן דאין יכול למכתב בלי שירטוט דזה לא יתכן למימר דא"כ לא מקשה מידי במנחות כנ"ל דמסתמא איירי מרוב הסופרים, ומהאי טעם כעיקר בעיני דלא יתכן לפרש האי מגילה בה"כ איירי בסופר מובהק דשירטט כמה יריעות לס"ת ונתתו לו והתנה עליהו ולהכי היה כותב עליהם הכתובים ולהכי יצא בשירטט דא"כ כיון דניכר השירטוט וא"א למצוא אלא בכה"ג דהיה משרטט לס"ת א"כ מסתמא נעבדה לשמה א"כ ג"כ ניכר העיבוד לשמה ע"י השירטוט ואין מקום לראיות הרמב"ם דכתב הסמ"ג, ועוד דעדיין לא פריך שמה במנחות מידי מתפילין דאיירי ג"כ בשירטטה אפ"ה לא מיקרי הדיוט כגון דשירטטה למכתב ס"ת עליה דהא להרמב"ם בעי' שירטט לס"ת ונשתייר מאלו יריעות וכתב עליהו תפילין ורוצה לעשות מהן מזוזה אע"כ דדחיק בעיני הש"ס לאוקמי הכי ה"ה במגילה בה"כ.

לכן נלע"ד לבאר דברי הסמ"ג כיון דכותב זה לבאר דעת הרמב"ם ומבואר בהדיא דעת הרמב"ם סוף פ"ז מה' ס"ת וכן פסק בש"ע י"ד סי' רפ"ד כל כתבי קודש אין כותבין אלא בשירטוט עכ"ל, ומסתימת הלשון משמע דכולה בעי שירטוט ולא כדעת רמ"א סי' רפ"ד דדי בשורה עליונה דהוא לדעת ר"ת אבל בתפילין נלע"ד לדעת הרמב"ם אפי' נכתב יותר מג' תיבות בשורה אחת לא בעי שירטוט כלל ודלא ככ"מ שמה דפי' דמטעם תפילין א"צ שירטוט אבל אם נכתבת ג' תיבות בשורה אחת צריכה שירטוט והוא פלא בעיני דא"כ לא פריך מידי במנחות הא מורידין עושין הא בעי שירטוט דמס"ת דפסולה בלא שירטט לדעת הרמב"ם ודאי לא פריך אלא מתפילין ולפי הבנת הכ"מ לא פריך מידי דע"פ הרוב נכתב יותר מג' מלות בשורה א"כ ודאי גם תפילין כבר יש להו שירטוט וצ"ע לע"ד.

ועיקר לע"ד בדעת הרמב"ם לחלק בין תפילין לשאר כתבי קודש במ"ש הרמב"ם בפ"א מה' תפילין אבל תפילין אין צריכין שירטוט לפי שהן מחופין עכ"ל, א"כ בשאר כתבי קודש אפי' אגרת שלו' דאינן מחופין צריכין שירטוט, ועפ"ז מיושב דמאי בעי הרמב"ם בה"ט דמחופין דאי משום כנראה שמה בכ"מ הטעם לחלק בין מזוזה לתפילין דזה א"צ הטעם דגבי מזוזה וס"ת הלמ"מ דבעי שירטוט כמ"ש הרמב"ם משא"כ בתפילין והוא מגזירת הכתוב כמו כל המצות, אבל לפי דברינו הוא נכון דכוונתו ליישב למה בתפילין אפי' לכתחלה אין צריכין שירטוט כמו שאר כתבי קודש דודאי בדיעבד אף שאר כתבי קודש אינן פסולים בדעבד כיון דלא מהלכתא למ"מ בעי כמו ס"ת ומזוזה מ"מ למה לכתחלה לא יהא בעי שירטוט בתפילין כיון דמוכח מהש"ס דמנחות כנ"ל דאפי' לכתחלה אין לשרטט תפילין לזה כתב שהן מחופין וזה ברור ואמת.

ובהיות לדעת הרמב"ם במגילה הכב"ה ע"כ איירי בשירטטן כשאר כתבי קודש וכן בגידין ודיו כבר כתבתי דבזה לא מיקרי הדיוט לע"ד כיון דאין מירחא בגידין ודיו יותר מפשתן ודיו משאר צבעונים, או כמ"ש מעלתו דאיירי דלא היה לו פשתן ושאר צבעונין אבל לענין עיבוד לשמן שפיר הוכיח הרמב"ם מהאי דכתובה בה"כ דודאי לא נעבד לשמה דהוא מירחא דלא צריך ומיקרי הדיוט (וגם דוחק לאוקמי כמ"ש מעלתו דאיירי בנעבד לשמה ונשתייר והותנו מעיקרא דזה לא יתכן דאל"כ לא פריך מידי במנחות הא מורידין עושין כו' דילמא איירי

בהותנו ושירטט ואח"כ גשתייר לו הקלף המשורטט וכתב עליו תפילין אלא דודאי זה אינו כמ"ש לעיל באריכות) ובהיות שדברי סמ"ג בנויין ממילא דברי הרא"ם דחויין.

ומ"ש הסמ"ג בה' מוזה על מה שכתב הרמב"ם בפ"א מה' תפילין דין י"א דמוזה אין צריכין עיבוד לשמה וכתב הוא ונ"ל ראייתו מהא דפ"ק דמגילה צריכה שירטט כאמתה של תורה פי' מוזה שיש בה מלכות שמים ומדאר"י מגילה הכתובה בה"כ יצא משמע דאין צריכה עיבוד לשמה וה"ה למוזה שהוקשה לי והקשה הג"ה מיימוני שמה דאדרבה ר' משה מפרש אמיתה של תורה כפי' רש"י ס"ת כבסמוך בהגה עכ"ל, ר"ל במ"ש הרמב"ם דס"ת בעי שירטט מהלמ"מ ולא ידענא איך מוכח מזה דהרמב"ם מפרש אמיתה של תורה ס"ת אימא מוזה דכן משמע לשון אמיתה וכמ"ש תוס' דסוטה ומנחות ע"ש אי משום א"כ מגל"ן להרמב"ם דס"ת פסול בלא שירטט י"ל כמ"ש הכ"מ משום דבירושלמי סתמא איתמר שיהא כותבין בדיו מסורגל עכ"ל הלכות תפילין פ"א דין י"ב ועיין כ"מ (מ"מ יש לגמגם אמאי לא נימא דקאי ג"כ אשאר כתבי קודש ויש לדחות בדוחק) ולולי דברי הרמב"ם במה דהמציא טעם לתפילין משום דמחופין הייתי אומר לחלק כמו דשאר כתבי קודש אינן נכתבין שלא ע"פ הכתב ותפילין ומוזות כיון דמיגרס גרים בהו נכתבין שלא ע"פ כתב ה"ה נמי לענין שירטט כיון דהגיל בהו ויודע כמה תיבות ואותיות שכותב בשורה אחת בקי לכותבין בלי שירטט משא"כ לענין שאר דברים דאינו בקי כ"כ לצמצם באותיות ואינו יודע כמה אותיות כותב בשורה אחת ולהכי בעי שירטט, ועפ"ז מדוקדק הש"ס דמנחות שמה ובמגילה דף י"ח ע"ב במאי דמסמך הני שני הלכות אהרדי תפילין ומוזות נכתבות שלא מן הכתב ואין צריכין שירטט משום דחד טעם להני תרי הלכות, ומאי דפסק הש"ס והלכתא דתפילין אין צריכין שירטט ומוזה צריכין שירטט היינו דבמוזה הלמ"מ ולהכי בעי' שירטט אבל גבי תפילין דלאו נאמרה הלמ"מ א"צ שירטט כמו דמוזה ותפילין נכתבות שלא מן הכתב, ואולי דעת הרמב"ם דא"כ אפי' באגרת שלומים אם רוצה לכתוב פסוק יהא צריך לכתוב מתוך הכתב כמו לענין שירטט וזה לא מצינו וזה פשוט).

אמנם הש"ע י"ד סי' רפ"ד העתיק דברי הרמב"ם בהא דשאר כתבי קודש צריכה שירטט ופשטי' לישנא דש"ע משמע כמו בהרמב"ם דצריך שירטט בכל שיטה ושיטה ובא"ח סי' ל"ב סעיף ו' פסק בתפילין דא"צ שירטט אלא שיטה עליונה ולדעת הרמב"ם אין לשרטט בתפילין כלל ולדעת ר"ת אף שאר כתבי קודש אין משרטטין כולה, וצ"ל דפסק בכל דוכתא לענין שאר כתבי קודש העתיק פשטיה לישנא דהרמב"ם ושמה לענין תפילין החמיר כדעת ר"ת דאין מחלק בין תפילין לשאר כתבי קודש אהכי פסקו לענין [תפילין לשרטט שיטה עליונה אעפ"י] דלשיטת הרמב"ם א"צ שירטט כלל.

אמנם כיון דמחבר ש"ע גופיה בכ"מ סוף פ"ו מה' ס"ת משמע דמדמי תפילין לשאר כתבי קודש לשיטת הרמב"ם ובודאי פשטיה לישנא דהרמב"ם שצריך בכתבי קודש לשרטט כל שיטה ושיטה א"כ ה"ה לענין תפילין לפי הבנתו דצריך שירטט בכל שיטה ושיטה א"כ למה לא פסק בהרמב"ם לענין תפילין, ולעד"ן לפי המבואר בתוס' דסוטה בתירוקן קמא למפסל אם שירטט בתפילין בכל שיטה ושיטה משום דהלכה למ"מ דאין לשרטט תפילין וזה דעת הר' שמחה שמביא ב"י בשם האגור בא"ח סי' ל"ב דפוסל בתפילין אם שירטט כל שיטה ושיטה והקשה הב"י שמה וז"ל ואינו יודע מהיכן עלה על הדעת לפסול בכך דהא לא אמרו אלא דא"צ שירטט

עכ"ל, אבל ע"פ מ"ש מיושב דס"ל כשיטת תוס' דסוטה וכן נראין שיטת רש"י דמגילה במ"ש לעיל, ואולי דס"ל להב"י דא"כ אין לשרטט ג"כ שיטה עליונה בתפילין לפי שיטת תוס' דסוטה, אמנם זה ליתא דהילכתא לא קאי אלא בשירטט כולו ודומיא דמוזזה דבעי שירטוט דאיירי בשירטט כולו וזה פסול בתפילין אבל שיטה עליונה אף בתפילין בעי משום זה אלי ואנוהו וזה דעת המחבר ש"ע א"ח דכתב דא"צ לשרטט כי אם שיטה עליונה כדי לצאת לדעות הנ"ל דאין לשרטט תפילין כולו כנלע"ד (שוב מצאתי על דרך זה בב"ח א"ח שמה).

כל זה כתבנו בשיטת הרמב"ם אבל לשיטת ר"ת [ת] דכתבי קודש ותפילין (ולדידיה ג"כ ס"ת דינא הכי) צריכין שירטוט בשיטה עליונה ומוזזה ומגילה צריכין שירטוט בכל שיטה ושיטה לכל הדיעות וכן מבואר בסמ"ג דף ק"ו ע"ב בהדיא וכ"כ הש"ך י"ד סי' רפ"ד בשם מהרש"ל וכן משמע לישנא דש"ע י"ד סי' ער"א וסי' רפ"ה, ודלא כדעת הלבוש א"ח סי' תרצ"א סעיף ב' וז"ל וצריכה שירטוט דגבי ס"ת גמורי שירטוט הלמ"מ לפיכך במגילה נמי צריכה שירטוט דכתיב דברי שלום ואמת כו' מיהו די [ב] שירטט שורה עליונה כו' ע"ש ומגן אברהם הביאו ולא השיגו, ומה מאד נשגבה בעיני הפליאה על מ"א ואל"י זוטא שלא הרגישו בזה מלבד מה שהוא נגד כל הפוסקים ולמעין היטב בתוס' בדוכתא טובא, והוא ג"כ נגד הש"ס דלדידיה מגילה לא בעי שירטוט אלא בשיטה עליונה בתפילין א"כ ה"ה מוזזה וס"ת דהלמ"מ לרוב פוסקים דבעי שירטוט ג"כ לדידיה הפירוש בשיטה עליונה דאל"כ למה יהא מגילה כשירה א"כ מאי ג"מ בין תפילין דאמרין דאינה צריכה שירטוט ובין מוזזה דצריכה שירטוט כיון דתרווייהו צריכין שירטוט בשיטה עליונה וכמו דפסק לבוש בא"ח סי' ל"ג ואינן צריכין יותר משיטה אחת כדפסק במגילה, [צ] ל"ל דג"מ לענין דיעבד דמוזזה (או ס"ת לרוב הפוסקים) ומגילה פסולה בלא שירטוט שיטה עליונה אבל תפילין כדיעבד כשירה אם לא שירטט שיטה עליונה, הא לכתחילה צריך תפילין ג"כ שירטוט כמו שאר כתבי קודש א"כ הא דא' מוזזה צריכה שירטוט ותפילין א"צ לענין דיעבד איתמר, א"כ לא מקשה במנחות שמה בפשיטות מידי הא מורידין עושין והא בעי שירטוט דכיון דמסתמא איירי דתפילין המה נכתבות כדן בשירטוט שיטה עליונה ומוזזה לדידהו א"צ יותר משיטה עליונה דמ"ש מגילה או מוזזה וצ"ע.

הגם דאפשר לפרש דברי הש"ס דפריך כמו דמקשה התם ע"א לימא מסייע לי' וא"ת כתירין הש"ס דאיירי בלהשלי' וכמו דפירשו תוס' שמה ד"ה דילמא להשלים כו' ויש לפרש עוד כגון פ' שמע בסוף עמוד והוסיף פ' והיה אם שמוע בגליון כו' עכ"ל, א"כ מקשה מס"ת דאי איירי בהכי מסתמא פ' שמע אינה נכתבת על עמוד אחד וכיון דלשיטתם אינו משורטט הס"ת כי אם בשיטה עליונה א"כ אם עושה מוזזה וכותב על הגליון והיה אם שמוע אחר פ' שמע א"כ אין משורטט שיטה עליונה של מוזזה ושפיר פריך והא בעי שירטוט, ולא נהירא חדא דהא איכא לפרש בלהשלים כפי' רש"י, וגם לשיטת תוס' ק' מה דהמה לא כתבו זה אלא להרוחה אבל ודאי איכא לאוקמו ברייתא לכד בפ' והיה אם שמוע כתובה על ריש העמוד ועל הגליון כותב פ' שמע ומשורטטו בשורה עליונה אם לא דנוכל לפרש דס"ל להש"ס דמסתמא איירי הברייתא ג"כ אם רוצה לעשות מפ' שמע מוזזה והוא בסוף עמוד ושפיר מקשה, מ"מ פ' זה הוא בדוי מלב אשר לא שערום רבותינו ראשונים ואחרונים ולולי מיסתפינא אני אומר דנשתקע הדבר ולא נאמר באשר דהוא נגד משמעות הש"ס וכל הפוסקים עד חיפשי בחיפוש נרות ומצאתי און לי בס' הלכה ברורה שהשיג על מגן אברהם בזה בקצרה ולא ביאר כל הצורך.

וכיון דאף לשיטת ר"ת צריכה מגילה אפי' בדיעבד שירטוט בכלה א"כ הא דמגילה הכתובה בה"כ דיצא ע"כ איירי בשירטוט כולה וקשי' דהא לשיטתו הכתובי' לא בעי' אלא שיטה עליונה ואי שירטוט כולה מיקרי הדיוט ואיך כתב הסופר מגילה זאת וכעין דהקשה הש"ס במנחות הא מורידין עושין והא בעי שירטוט והיינו משום דמיקרי הדיוט וצ"ע.

ובחי הכותב אחר הכתיבה עיינתי בבית חדש א"ה סי' ל"ב שהרגיש בזה דלדברי הטור שמה דאם ירצה לשרטוט משרטט א"כ לא פריך במנחות מידי והנאתי שכינותי לדעת הגדול ואינו מחלק כמ"ש לעיל, ולע"ד ברור לחלק כמ"ש לעיל דסתמא דהש"ס מסתמא איירי מרוב הסופרים דמיישרין הכתיבה בלי שירטוט והטור איירי באם אינו יכול בלא שירטוט כשאר כל אדם, ולפי תירוץ קמא דכתב הב"ח שמה דשירטוט דעושה לתפילין לא מהני למוזזה כיון דבעי שירטוט מדאורייתא ע"ש, דזה יתכן לכאר בזה שיטת לבוש ומ"א ומסולק מהם מה שהנחתי עליהם בצ"ע מן הש"ס דשפיר קמותיב במנחות דשירטוט בתפילין בשיטה עליונה לא מהני למוזזה (מ"מ דבריהם נגד כל הפוסקים) וכן מה שהנחתי לעיל בצ"ע על הכ"מ סוף פ"ז מה' ס"ת יש ליישב עפ"ז, אמנם עדיין לעניין מגילה הכתובה בה"כ אף דאם שירטוט הכתובי' למה יהא מהני שירטוט זה למגילה, ואפשר לחלק דודאי לעניין מוזזה שפיר פריך כיון דמוזזה דאורייתא לא מהני במאי דמשרטט לתפילין דהוא דרבנן משום זה אלי ואנוהו משא"כ מגילה עיקרה מדרבנן מחכמי הדור שהי' בימי מרדכי ואסתר עשוהו כאמתה של תורה מהני השירטוט דנעשה לכתובי' והוא דוחק כיון דמגילה דיעבד פסול אם [לא שירטוט וכמו] מוזזה והוי ממש כס"ת ולמה יהא מהני לסברא זו השירטוט דנעשה לכתובי'.

ולתירוץ שני דכתב הב"ח שמה דע"כ דלא תירץ כן משום ד[תנאי נינהו ע"ש א"כ מסולקה קושיות דכיון דלעניין מגילה א"א אלא בשירטוט כבר [אולם] כל זה ניחא ליישב דברי מעלתו כמה שביאר דברי הסמ"ג אבל תוס' דמנחות ותוס' דסוטה דלא [תירצו] כתירוצי הב"ח אלא משום דמיקרי הדיוט א"כ ודאי קשיא מהאי דמגילה הכתובה בה"כ דע"כ איירי בשירטוט והא מיקרי הדיוט וכעין דפריך במנחות ואולי דעת ר"ת לפרש דברי הש"ס דמגילה במגילה הכתובה בה"כ היינו שכתב מתחילה המגילה כדי לצאת בה ידי קריאת המגילה ולהכי שירטטה ותפרה בגידין וכתב בדיו וכן עיבדה לשמה, וקא' הש"ס דאינו יוצא בציבור עמה אלא דמחסרה מייתרה ולהכי לא מיקרי הדיוט כיון דכוונתו מתחילה כדי לצאת בה ידי קריאה והוא פי' נכון לע"ד.

אבל הסמ"ג ודאי לא הי' מפרש הש"ס בהכי ד[תירץ] משום דלא בעי עיבוד לשמה והבין דברי הש"ס כפשוטו בדלא נכתבת מתחילה כדי לצאת בה ולהכי הקשה רא"ם עליו מה שהקשה.

וכל הנ"ל לע"ד זכים וברורים, בצדק וביושר נאמרים, בעזר יוצר הרים, ואף דהמה פשוטים למעיין כתבתי אותן למעלתו הרמה אם יסכים עמהן כאשר ידעתי דעתו הרחבה להפש ולברוק בסדקין ובחורין ע"כ מטותא מיניה שישים עינו עליו ולהודיעני עי"מ אם כנים הדברים בעיניו ואם שגיתי אתי תלין, ואשים קנצי למילין ועיניו משרים יחזו חדוה וגילין תילי תילין ונפשו בטוב תלין מנאי הקטן יאקברלין

כלתה נפשי לתשבתו הרמה עי"מ אם כתבו הכתב.

ד"ש לבח' שמעון ברלין שי' כבר שלחתי בחור אחד לטרלינגן.



רבי עזרא מלכי זלה"ה

אב"ד עיה"ק צפת"ו ואב"ד רודום

בעמח"ס מלכי בקדש

נולד קרוב לשנת ת"ע לאביו החכם הכולל בכמה חכמות רבי רפאל מרדכי מלכי זלה"ה שהיה מחכמי ליורנו ועלה לאה"ק ונתיישב בעיה"ק ירושת"ו. לאחר שנתייתם מאביו בצעירותו למד אצל הגאון רבי רפאל מיכאל מלמד זלה"ה מצפת ולימים נתמנה לרבה של עיה"ק צפת. שימש גם כשד"ר ונסע כמה פעמים לחו"ל להתחזקת הישוב בצפת. בשנת תק"ט שהה בשאלוניקי ושם הדפיס את ספרו "מלכי בקודש" חי' על הלכות השו"ע והרמב"ם וליקוטים על הש"ס עם הקדמת הגאון רבי אהרן אמארייליו בעל "פני אהרן" אשר מרבה בשבח המחבר.

ישב כמה שנים בקושטא ומשם היה עונה תשובות רבות בהלכה. ב' אחיותיו היו נשואות לגדולי הדור הגאונים רבי חזקיה די סילוה בעל "פרי חדש" ורבי משה האגוז בעל "לקט הקמח" ו"שפת אמת". בשנת תקט"ו הביא לדפוס בקושטא את ספרו "שמן למאור" להליץ בעד הרז"ה מהשגות הרמב"ן ועל הר"ן למס' שבועות ובסופו הדפיס קונטרס דבי שמשא לגיסו הרב בעל פרי חדש.

בשנת תקי"ב עבר בדרכו באי רודוס אשר ביוון, שם עכבוהו אנשי המקום ומיניהו לכהן לרב ואב"ד, ותיקן שם כמה תקנות בענייני ציבור. נסתלק ברודוס בחודש אייר תקכ"ח ושם מנו"כ. בספר "קידוש ידיד" לרבי ידידיה שמואל טאריקה זלה"ה מחכמי רודוס נדפס הספד עליו.

לאחר פטירתו הביא תלמידו רבי רפאל יעקב די מאיו לביה"ד בקושטא (תק"ל) את ספר השו"ת שלו "עין משפט" שם נמצא מו"מ של הלכה עם כמה מגדולי הדור, ביניהם הגאון רבי חיים אבולעפיה מאיזמיר וטבריה. בשנת תקע"א (שאלוניקי) נדפס ספר דרושיו "עינות מים" ע"י בנו שנקרא על שמו רבי עזרא מלכי זלה"ה.

כאן אנו מדפיסים את הערותיו על ספר פרי חדש לגיסו הג"מ חזקיה די סילוה זלה"ה, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 910.

הערות על ספר פרי חדש או"ת ואהע"ז

הלכות פסח סי' תמ"ב סעיף א ד"ה ראשונה וכו' אלא שאין דברי רש"י נוחים אצלי דמשמע ודאי דמדבעינן בגמרא טעם כעיקר מנ"ל נ"ב ודאי דשמעינן ליה נ"ב דמעם הוא כעיקר דאלת"ה דילמא לית ליה טעם כעיקר וכסברת רבנן וכו'.

שם ד"ה הנה רש"י כתב בפ' גיד הנשה וכו' אבל רבא ור"י ס"ל דלא ילפינן לכל התורה כולה דס"ל כותיה תיבת דר"מ נמחזק ונכתב במקומו דר"ע בחדא דגיעולי נכרים לאו חידוש הוא וכו' ולדעת רבא ור"י אסיר נ"ב אף דאיכא כוית בכדי א"פ וכו'.

שם ד"ה מ"ש דתערובת חמץ עוברין עליו וכו' א"נ משום דאתקש השבתת שאור לאכילת חמץ כדאיתא בריש פסחים כאן הנהה קצוצה.

שם בא"ד ואפשר נמי לדעת רוב הפוסקים שכתבתי לעיל שסוברין דבכותה איכא נ"ב מעם חמץ דמעם כעיקר דאורייתא וכו'.

שם ד"ה ולענין הלכה כבר כתבתי וכו' נ"ב כאן שייך מ"ש לעיל מעבר לדה ומיהו מכותה הבבלי ל"ק עד דוק.

סי' תמ"ז סעיף יא בטל כס' וכו' ודין טיריאה נ"ב שאסור לאוכלו נ"ב ומותר להשהותו אל יוכיח וכו'.

הלכות מגילה סי' תרצ"ז סעיף א ד"ה ויש לי לדקדק וכו' אלמא דהיכא דנהוג בשני הימים הוי מנהג* הפך מ"ש המחבר ז"ל וכו'. נ"ב לא ידעתי מאי קאמר דהא רבה בריב דרבא ח"ק א[פי'] תימא ביומיה וע"כ ה"פ לא מיבעיא דאי אמ[רינן] דלא ביומיה [ודאי] דלא קשיא מידי אלא אפילו תימא דביומיה [היה אפ"ה לא קשיא].

הלכות גיטין סי' קכה סעיף כא ד"ה עוד כתב דאין לומר דסיפא נמי הוי וכו' ובאמת שבוה אין דבריו מוכרחין דרישא איצטריך ליה לאשמועינן דמשמש לאו מילתא היא וסיפא נמי איצטריך דלא תימא דאע"ג דהשתא אין בבואה שלו קיימת מ"מ הא *חזינן דהוה גיטא ומסתמא בהכשר בא לידה אלא שמרוב הימים נמשמשו האותיות ליתכשר קמ"ל דכיון דהשתא לא חזי לגיטא דילמא הכי אתיהיב לה. נ"ב אין כאן דחיה דמהיבין חזינן דהוי גמא ביון דאין בבואה שלו נכרת ואף אם מסברא חזינן לה מהיבין ידעינן דהוי גיטא של אשה זו ואף אי ידעינן דהוי גיטא דילמא אינו כשר ואין כאן גמ להסתפק עליו אם בהכשר נתנו לה או הכי אתיהיב לה דשמא אינו כתוב כהלכתו או שמא אין דעתו של בעל לגרשה וקא מערים לכותבו על המחק ... דג"פ ע"ש וכתב בכל שאר הגמ אבג"ד או תנאי הוה כגמ והאשה בקום עשה מחקה כל הגמ כדי שלא יהא נכר מחק התנאי דוק ע"מ [עזרא מלכי].

שם ד"ה גם מ"ש לפי דרכו דסיפא איצטריך לאשמועינן שאף על פי שיש עדים שהיה גמ כשר מתחלתו וכו' זה פשוט מעצמו דבשעת נתינה בעינן שיהי' הגמ כשר* ולא הוה איצטריך התנא לאשמועינן האי. נ"ב [לבאורה] בזה נמי יש לחלוק דהוה סא"ד דהיכא דהוי גמ כתוב כהלכתו אע"פ דאינו נכר הכתב משמשו כשר מאחר דאיכא כתב הגמ עליו אף דאינו נכר דליכא קפידא בהכר הכתב ומעם פשיטותיה דהרב זלח"ה אינו אלא שמא אין כאן כתב גמ או אינו גמ כלל כשנמצא בידה ודוק הע"ם [חצער עזרא מלכי].

שם בא"ד גם מה שנדחק בתוספתא דבתרא דלא משמע ליה לאוקומא בעידי מסירה שאף שהוא קרוע קרע ב"ד כיון שנמסר בעידי מסירה למה לא יגבה* בו ומ"ה אוקמא בשטר מתנה וכיוצא באמת שזה דוחק גדול אלא שאני תמה עליו וכו'. נ"ב למה לא יגבה בו וכו' ומיירי כגון דידעי הכי דהאי שטר פרוע הוא או שראוהו שנקרע לפניו דאל"כ גביה נמי גובה בו השתא לפ"ז אין כאן תמה על הרב כלל דב[זה] גובה נמי ממשעבדי וכדמוכח בפ' גמ פשוט [שם] גבי שטר שנמחק מעמיד עליו עדים וכותבין ש[טר אחר].



בגליון קע"ח במדור גנוזות העמדנו את שנת תקנ"ז כשנת פטירת רבי אברהם הכהן מלאסק זצ"ל. תיתי ליה להרב ישראל אברהם גרינבוים שהאיר את עינינו ממה שכתב רבי אברהם זצ"ל בגליונות כתב יד שלו על ספר ע' פנים לתורה "הריני כותב היום יום עש"ק י"ג ניסן תקסא על הספינה".

חידושי תורה

הרב יעקב שמש

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין האשה שהביאה גיטה

הראב"ד א"א אומר אני שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יצא עליו ערער עכ"ל. וצריך להבין מדוע לא השיג הראב"ד השגתו בהלכה הקודמת שבה מאריך הרמב"ם בביאור הדברים, [וכלל בידינו דבמקום שאין הראב"ד משיג הרי הוא מסכים לדבריו], והדבר צריך ביאור מה הוא מחלוקת הר"מ והראב"ד ומדוע לא השיגו בהלכה הקודמת.

והנה בתשו' הריב"ש סי' שפ"ה כתב בא"ד בהתייחסו לדברי הרמב"ם אלו, ומעולם לא שמענו מי שנהג קולא כזו למעשה להתיר אשה שהיא בחזקת אשת איש בגט שבידה בלא קיום וכו' עכ"ל. ולכאורה לפי דבריו אינו מובן מדוע כאשר האשה עצמה מביאה גיטה בתורת שליחות ואומרת בפני נכתב ובפני נחתם נאמנת בלא קיום החתימות ולמה לא חיישינן שתשקר ותאמר בפ"נ הא היא נוגעת בדבר, וכשם שיש לחשוש לזיוף הגט כן יש לחשוש שתשקר ותאמר בפ"נ ומה התירוץ שלא תחלוק בשליחות - כמו שכתבו הרב המגיד והלחם משנה, אלא ע"כ שסמכינן בזה כיון שיש כאן חשש עיגונא וכדאמרינן בגמ' דמדאורייתא עדים החתומים על הגט כמו שנחקרה עדותן בבית דין ורבנן הוא דאצריכו קיום ומשום עיגונא הקילו בה רבנן ולא קשה כלל לומר שנסמוך על דבריה - כשאינה יכולה לומר בפ"נ ובפ"נ - משום עיגונא, וכמו שמצינו באשה שאמרה מת

כתב הרמב"ם פ"ז גירושין ה' כג האיש שנתן גט לאשתו ונכתב ונחתם בפניה ואמר לה הרי את שלוחתי להולכה עד בית דין פלוני והם יעמידו שליח ויתנו לך גט זה ותתגרשי בו הרי זו נאמנת לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם וכו', ובהלכה כד, במה דברים אמורים כשהתנה עליה הבעל נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו ואע"פ שאין אנו מכירין כתב אותן העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה אותו שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על השטר הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיהא שם מערער וכו' ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראיה שהוא מזוייף או בטל, שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן כך היה לנו לחוש לגט שיתן אותו הבעל בפנינו שמא בטלו ואח"כ נתנו או שמא עדים פסולין חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו או שמא שלא לשמה נכתב וכו' [כלומר, וא"כ אין לדבר סוף ומה תועלת בקיום החתימות].

וכן חזר בקצרה על הלכה זו בפ"ב ה"ב הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גירשני בעלי בזה הרי זו נאמנת ותנשא בו אע"פ שאינו מקויים כמו שביארנו, ובהלכה זו השיג

חומר שהחמרת עליה, די ש לחלק דדוקא באומרת מת בעלי נאמנת כיון שאין לה שום אפשרות הוכחה וכגון שאומרת שרק היא ובעלה היו שם, ולכן הוכרחנו להקל בהסתמכות על חומר שנחמיר עליה בסופה, משא"כ בגט שבקושי יש אפשרות ומציאות לבוא ממדינת הים והרי גם היא עצמה באה מחו"ל לכן אין לסמוך על דיבורה בלבד בלא גט בידה, וכעין הסברא בגמ' דהני נשים שאין נאמנות לומר מת בעלה מחשש שמתכוונים להכשילה ועכ"ז נאמנות להביא גיטה, ואמרינן במתניתין (כג:): מה בין גט למיתה שהכתב מוכיח, ולכן לא הקלנו בדינה רק במקום שהגט בידה, והווקנו לב' הטעמים.

ובזה יתיישב קושיית הרשב"א על הר"מ מהא דהוחזקה אשת איש שאינה נאמנת לומר גרושה אני, וכמו שכ' בכסף משנה עיי"ש.

אכן כאשר נדייק בלשון הר"מ, לא הזכיר כלל טעם עיגונא, רק שתי הסברות דלא תקלקל עצמה, ומדאורייתא אין צריך קיום, ויש להבין למה השמיט טעם זה שנזכר בגמ' דמשום עיגונא הקילו רבנן לסמוך על בפני נכתב.

והנה כתב הב"ח סימן קמ"ב ד"ה ומ"ש שאם לא התנה עליה כך אינה צריכה לומר דבר, כיון שגיטה יוצא מתחת ידה, פירוש אע"ג דהאשה שהיא בחזקת אשת איש ואמרה גרושה אני אינה נאמנת שאני הכא כיון דהגט בידה אמרינן דעדים החתומין על השטר כמו שנחקרה עדותן בב"ד דמי ואין צריך קיום דבר תורה דאין אדם חצוף לזייף אלא דרבנן אצרכוה קיום ומשום עיגונא הקילו שא"צ קיום ולכן אינה צריכה לומר דבר ואפילו אומרת בפני נכתב אין מועיל כלום לקיים הגט דדוקא שליח שאינו נוגע בדבר אין אדם חוטא ולא לו האמינוהו לקיום הגט אבל האשה ודאי אינה נאמנת על עצמה לקיימו אלא נאמנת משום שהגט יוצא מתחת ידה כדפרישית, והלכך אין חילוק בין אמרה בפני נכתב ובין לא אמרה כלום עכ"ד.

בעלי נאמנת במס' יבמות פח. אמר ר' זירא מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה שאם בא בעלה אתה נותן עליה כל הדברים האלו שבמשנתנו (תצא מזה ומזה והולד ממזר וכו') הקלת עליה בתחילתה לא לחמיר ולא ליקיל משום עיגונא הקילו בה רבנן, וברש"י הקלת עליה בתחילתה להתירה להנשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר עכ"ל. ובתוס' שם ד"ה מתוך חומר נראה לר"י דלית לן למימר אנן סהדי דדייקא ומינסבא ונאמן עד אחד בכך מן התורה אלא מתקנת חכמים הוא דנאמן ואין זה עקירת דבר מן התורה כיון שדומה הדבר הגון להאמין כמו שאפרש לך עיין בפירקין (פט:): שבדבר שיש קצת טעם וסמך לא חשוב עוקר דבר מן התורה עכ"ל.

ולפי"ז לכאורה דברי הרמב"ם מבואר היטב וכמו שכתב אין חוששין שמא זייפה שהרי אינה מקלקלת על עצמה [כלומר, דאם יתברר באמת שזייפה וכדו' בבירור גמור כגון שיבוא הבעל ומכחישה או באופן אחר] הרי ודאי שתצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה ולכן אין לחשוש, דאם נחשוש א"כ אין לדבר סוף כאשר ממשיך הר"מ להביא כמה דוגמאות לחשוש, ועוד כאשר כתבנו דאם נחשוש לזיוף מה מועיל כשאומרת בפני נכתב ואין חוששים שתשקר וע"כ שאנו מסתמכים על סברא זו שלא תקלקל עצמה, וכל עצם הקיום הוא רק מדרבנן שהרי מדאורייתא עדים החתומים על השטר כמי שנחקרו בב"ד, ואם נחמיר עליה שצריכה לקיים גיטה, הרי אין עדים מצויין לקיימו ותשאר בעיגונא, והרי היא כאשה האומרת מת בעלי שאין לה עדים ועכ"ז נאמנת מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה, אולם כאשר היא מביאה הגט בתורת שליחות הצריכה חכמים לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות.

ואין להקשות דאם סברא זו דאינה מקלקלת עצמה היא כ"כ חזקה, אם כן אף אם אין לה גט ג"כ תהיה נאמנת לומר נתגרשתי כמו שנאמנת לומר מת, ומתוך

ההלכה שאשה עצמה המביאה גיטה [שלא בדרך שליחות] נאמנת בלי שום קיום ומכוח האי סברא שאינה מקלקלת על עצמה ולכן אין לחשוש שזייפה הגט והיות וכל הצורך בקיום הוא רק מדרבנן דמדאורייתא הוי כנחקרה עדותן בב"ד, הקילו בה חכמים שהרי אם יתברר שזייפה הרי כל הדינים האלו תצא מזה ומזה והולד ממזר וכו' יחלו עליה, ולכן כאשר הכתב יוצא מתחת ידה נאמנת כמו שכל הנשים נאמנות כשהכתב בידן, ורק כאשר מביאה בתורת שליחות אינה נאמנת בלא אמרה בפני נכתב, אך לא מטעם חסרון נאמנות רק כדי שלא תחלוק בשליחות.

ולפי"ז גם בא"י אף שאין שום חשש עיגונא דהא עדים מצויין, ג"כ אפשר להסתמך על סברא זו שלא תקלקל עצמה וכיון שהכתב בידה נאמנת [ומדוקדק בזה שהרמב"ם באמת לא הזכיר טעם עיגונא דאף שלא במקום עיגון הוא סובר שיש לסמוך על סברות אלו, דהרי לא שייך כלל לומר דאמירת בפני נכתב הוא מגדר נאמנות דאם נחשוש שמזייפת מדוע לא נחשוש שמשקרת באמירתה בפני נכתב, אלא כל זה שצריכה לומר הוא רק מטעם שלא תחלוק בשליחות וכאשר אינה מביאה בתורת שליחות נאמנת בהבאת הגט בלבד, אף שלא במקום עיגון, כיון שהכתב מוכיח, ומדאורייתא הרי נחקרה עדות], וסבר הרמב"ם דאין לחלק בזה בין חו"ל לארץ ישראל, ולא פלוג רבנן בזה ואין מקום להחמיר בא"י יותר מחו"ל, וזה אשר הוסיף בהלכה זו, ועל זה בא הראב"ד בהשגתו, כי אף אמנם שמודה לעצם הסברות שאין לחשוש לזיוף [וכאשר באמת לא השיג על הר"מ לעיל] עכ"ז בא"י שבקלות אפשר למצוא עדים שיקיימו הגט, יש להחמיר ולקיים הגט בחותמיו, ומדוייק היטב שהשגתו היא רק בהלכה זו, וגם לא כתב כלל בלשון חמור כאשר כתב הריב"ש מעולם לא שמענו מי שנוהג בקולא זו, כי הרמב"ם לעיל מיירי במביאה גט מחו"ל

[אמנם כאשר היא מביאה הגט בתורת שליח להולכה הצריכה לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות] ועיי"ש בהמשך דבריו.

והנה צריך להבין למה כתב הר"מ עוד פעם הלכה זו בקצרה להלן בפיי"ב ה"ב האשה שהוציאה גט ואמרה גירשני בעלי בזה נאמנת ותנשא בו, אע"פ שאינו מקויים כאשר ביארנו. עכ"ל, הלא הלכה זו כבר מובא לעיל בפ"ז הכ"ד ומבואר היטב ובאריכות, ומדוע הוצרך לחזור ולהביא הלכה זו, וכבר הזכרנו שרק כאן כותב הראב"ד השגתו שיתקיים בחותמיו אע"פ שלא יצא עליו ערער, ולכאורה אין דברי ההשגה מובנים כלל שכותב יתקיים בחותמיו הא אין עדים מצויין לקיימו והלא רק בגלל זה שאין עדים מצויין לקיימו תקנו חכמים לומר בפני נכתב וא"כ מה שייך לומר שיתקיים בחותמיו ומה תעשה אם לא תמצא עדים האם תתעגן דהרי לא אמרה בפני נכתב וכגון שבאמת לא ראתה הכתיבה, מדוע לא נאמינה בדבריה שבזה גירשני בעלי, והלא כבר הזכיר הר"מ לעיל הני ב' סברות שיש לסמוך על דבריה דלא תקלקל עצמה, וכל עיקר קיום החתימה הוא רק מדרבנן לכן הקלנו בה [דהרי יש כאן עיגון אם לא נאמינה, אע"פ שהרמב"ם באמת לא הזכיר פרט זה, ומשמע מלשונו שאין מהצורך להוסיף פרט זה וגם שלא במקום עיגון יש להקל, וכאשר נכתוב להלן].

וכפי שדייקנו קודם שהראב"ד אינו משיג למעלה, משמע שמסכים לסברות אלו, א"כ למה חזר בו מהסכמתו ומאי שנא הא מהא. [דהא מיירי שהגט יוצא מתחת ידה, ובמקום שהכתב מוכיח יש להאמינה כדרך שמאמינים באופן כזה להני נשים החשודות להכשילה וכאשר כתבנו לעיל].

והנראה בזה לומר שהלכה זו [בפיי"ב ה' ב] מיירי בארץ ישראל ואכן לא נזכר כלל בפרק זה אפילו פעם אחת שצ"ל בפני נכתב וע"כ דפרק זה דן בהבאת גט בארץ ישראל, וחדש כאן הרמב"ם שלאחר שהוסכם

אם אמר כן הואיל ואין לחוש בה מחשש הוצאת לעז על הראשונים שהרי זו קולא היא אצלה ולהנאתה הוא נעשה עכ"ל.

ומכל זה משמע כדברינו דאף שעיקר תקנת בפ"נ ובפ"נ הוא מחו"ל, שניתנה נאמנות לשליח לקיים הגט באמירתו בפ"נ ובפ"נ, מ"מ לאחר התקנה הרי"ז מועיל גם בא"י כנגד ערעור הבעל והסברא מובנת דלא פלוג רבנן ולא מסתבר להחמיר בא"י יותר מחו"ל, וזה כוונת הגמ' הואיל ויצא הדבר בהיתר.

ולפי"ז יש לומר גם דכמו שאשה המביאה גיטה מחו"ל נאמנת בלא שום קיום [דהכתב מוכיח] מכוח הני סברות דאינה מקלקלת עצמה וכיון דמדאורייתא עדים החתומין הרי הם כמו שנחקרה עדותן בב"ד וכל הצורך בקיום הוא רק מדרבנן ולכן הקילו חכמים [וכבר הזכרנו שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו טעם עיגון השייך רק בהובא מחו"ל שאין עדים מצויין לקיימו], ומשמע דאף בא"י יועיל הבאת הגט ע"י האשה עצמה מכוח הני סברות ואין לחלק בין חו"ל לא"י, כמו שאין לחלק בין חו"ל לא"י באמירת בפ"נ ובפ"נ ע"י שליח להולכה ע"י אמירת השליח או ע"י האשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליחות שנאמנת באמירתה בפ"נ ובפ"נ ולא חיישינן שתשקר - ולא מצינו כלל שיש חילוק בדין זה בין שליח לאשה עצמה המביאה גיטה ואמרה בפ"נ ובפ"נ כיון שהכתב בידה שאף אם מביאה מחו"ל לא בתורת שליחות אינה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ כן הוא אם מביאה בא"י והגט בידה.

ועל פרט דין זה הוא שמשגי הרמב"ד וסובר כיון שבא"י קיימינן ובקל אפשר לקיים החתימות, יש להחמיר ולקיים החתימות ע"י עדים, ועל כרחך לומר דאיירי בא"י דאם נאמר דמיירי מחו"ל מה שייך לומר יתקיים בחותמיו, והלא אין עדים מצויין לקיימו ורק משום כך נתקן לומר בפני נכתב ובפני נחתם אליבא דרבא דקיי"ל כוותיה, ולכאורה הדברים מוכרחין בע"ה.

ושם ודאי יש מקום להקל משום עיגונא, אבל בא"י שאין חשש עיגון סובר הרמב"ד שאין להקל בזה, ומצריך קיום.

וכן מצינו שהר"מ סומך על סברא זו לגבי עדים המכחישים זה את זה אם נתגרשה או לא [בפ"י"ב ה' ז'] הואיל והיא אומרת גרושה אני ושני עדים מעידין לה אע"פ ששנים מכחישינן אותן אם נישאת לאחד מעידיה לא תצא שהרי היא ובעלה יודעין בודאי שהיא מותרת חזקה היא שאין מקלקלין עצמן. [ולכאורה מדוייק שהעד נאמן על עצמו אף שאין בו סברא של מתוך חומר ואולי דיש לו חזקת כשרות כשהוא אחד משנים המעידין דלשנים יש נאמנות דאין אדם חוטא ולא לו, אמנם לכתחילה לא תנשא כיון שיש עדים מכחישים אותם].

ואין להקשות על דברינו מהיכי תיתי לפרש כך דברי הרמב"ם ולחדש חידוש גדול כזה שאשה נאמנת על עצמה להביא גט לומר נתגרשתי אף בלא קיום עדים ואף בא"י שלא שייך טעם עיגון וכאשר באמת השיג עליו הרמב"ד במקום שלא גילה הרמב"ם בפירושו שדין זה הוא גם בא"י, דכן מצינו בגמ' ו: רב כהנא אייתי גיטא ולא ידענא אי מסורא לנהרדעא או מנהרדעא לסורא אתא לקמיה דרב א"ל צריכנא למימר בפ"נ ובפ"נ או לא אמר לו לא צריכת [וברש"י דבבל כא"י] ואי עבדת אהנית מאי אי עבדת אהנית דאי אתי בעל מערער לא משגיחין בו וכו' א"ל שתוק בני שתוק הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא, ובתוד"ה ואי עבדת אהנית, משמע דבפני נכתב מועיל בא"י, וכן כתב הרה"מ בשם הרמב"ן, וכן בריטב"א ובר"ן ורשב"א עיי"ש וז"ל המאירי, ואף במקומות שאין צריך לומר כן אם אמר מכל מקום הועיל ואין משגיחין עוד בערעור הבעל אפילו לא נתקיים והוא שאמר כאן לא צריכת ואי עבדת אהנית דתו אי אתי בעל ומערער לא משגיחין ביה וכן אמר הואיל ויצא הדבר בהיתר יצא כלומר הואיל ובפני נכתב וכו' נתקן להקל עליה שלא להשגיח עוד בערעורו של בעל אף במקום שאין צריך

לומר בפ"נ ובפ"ג ובה' כד ממשיך בדבריו בד"א כשהתנה עליה הבעל תנאי זה אבל אם לא התנה עליה וכו' אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת וכו' כאשר הבאנו לשונו לעיל. ובאופן כזה גם הראב"ד מסכים לדברי הר"מ ולכן לא השיג כאן, משא"כ בפ' יב דמיירי בא"י משיג עליו כי סובר הראב"ד כיון שבקל למצוא עדים יתקיים בחותמיו.

ואם כנים אנו בדברינו יוכן היטב דברי הר"מ והראב"ד בפ"ו עבדים ה' ז', שהר"מ כותב וכיצד הן שוין במוליך ומביא שהמביא גט שחרור בא"י אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם ובחז"ל אם אין עדים לקיימו ואמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם זהו קיומו ואם בא האדון וערער אח"כ אין משגיחין בו כמו שביארנו בגיטי נשים, כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה כך העבד ששטר שחרור יוצא מתחת ידו אין צריך לקיימו, ואזיל הר"מ לשיטתו כאן, [ועל זה משיג שם הראב"ד באריכות ומסיק אין להתיר אשת איש ואיסור עבד בלא קיום הגט], ואח"כ ממשיך הר"מ, וכשם שהאשה אומרת בפני נכתב ובפ"ג אם התנה עליה [כלומר שתהיה שליח להולכה] כמו שביארנו במקומו כך העבד שהביא גט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם נאמן על אותה הדרך ואינו צריך קיום עכ"ל. וכאשר נדייק בלשונו נוכח כי בפרט הראשון והשלישי כתב שהאשה והעבד אמרו בפ"ג ובפ"ג, ואילו בפרט האמצעי באשה עצמה ובעבד עצמו המביאין הגט או שטר שחרור לא נזכר כלל פרט זה שצריך לומר בפני נכתב. ויש לפרש הדברים כמו שכתבנו דפרט זה מיירי בארץ ישראל וכיון שהגט או השטר שחרור בידם נאמנים ואין צריכין לקיימו או לומר בפ"ג ובפ"ג כיון שהשטר יוצא מתחת ידם כי אין חשש לזיוף שאינה מקלקלת על עצמה וכל הקיום הוא רק מדרבנן, וכיון שדין העבד הוא כדין האשה, ולכן גם עבד המביא שטר שחרורו בארץ ישראל נאמן ואין צריך

והנה כתב הר"מ בפ"ז גירושין ה' א שליח שהביא גט ממקום למקום בארץ ישראל אע"פ שלא ראה כתיבת הגט ולא ידע מי הם עדיו אלא נתן לו הבעל גט ואמר לו תן גט זה לאשתי הרי זה נותנו לה בפני שנים ואע"פ שאין עדיו ידועין אצלנו ותהיה מגורשת ותנשא בו, ובה' ב בא הבעל וערער ואמר לא גירשתי מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא יתקיים בחותמיו ואם לא נתקיים ולא נודעו עדיו כלל תצא והולד ממזר וכו', הרי שלא הצריך קיום רק אחר ערעור הבעל אבל בלאו הכי אין צריך קיום והיא מגורשת ותנשא בו, וכמש"כ במשנתנו המביא גט בא"י א"צ לומר בפ"ג ובפ"ג ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו. ולכאורה הוא סותר עצמו בה' ז' שם שכתב וכן שליח שהביא גט בארץ ישראל ואמר בפני נכתב ובפני נחתם אע"פ שאינו צריך אם יבוא הבעל ויערער אין משגיחין בו, ואם אין השליח עומד בשעת כתיבה וחתימה לא ינתן לה אלא אם כן נתקיים בחותמיו, והדבר תמוה דסותר עצמו ממה שכתב בה' א', דבא"י ינתן לה הגט בלא שום קיום ותנשא בו ורק אם ערער הבעל צריך לקיים, וכאן כותב שאם השליח לא ראה הכתיבה והחתימה לא ינתן לה בלא קיום. ומצאתי בבני אהובה להגאון רבי יונתן זצ"ל [הובא בס' המפתח פרנקל] שכנראה הרגיש בזה וכתב בלי לציין הסתירה דאיירי דוקא בחז"ל עיי"ש, ואם אפשר לפרש פרט זה בהלכה זו - אע"פ שתחילת ההלכה כתוב מפורש דאיירי בא"י - דמיירי בחז"ל דוקא [ומוכח לפרש כך כדי שלא יהיו דבריו סותרים זה את זה], א"כ בלי שום ספק שאפשר לפרש דברי הר"א כדברינו שההלכה בפ' יב מיירי בארץ ישראל, ולכאורה מוכח הדברים כי לא נזכר אפילו פעם אחת בכל פרק זה שיש לומר בפני נכתב ובפני נחתם ומדוייק מאוד כמו שכתבנו שלכן לא השיג הראב"ד השגתו למעלה בפ"ז ה' כד כי שם מדבר בחז"ל כדמשמע מלשונו בה' כג שהאשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליחות צריכה

שליחות, וכל עיקר הלכה זו היא רק לומר שפלגינן דיבורא דאף שלגבי שחרור מועיל מה שהשטר יוצא מתחת ידו ונאמן, אבל לגבי נכסים לא מהני וצריך ראייה ברורה ע"פ עדים כשאר דיני ממונות.

אכן לדברינו שהלכה זו שלא נזכר כאן שצ"ל בפני נכתב מיירי בארץ ישראל יבואר על נכון שהר"מ הולך לשיטתו שלאחר שנפסק ההלכה כי שטר שחרור הוא כדנין גט אשה וכשם שבגט אשה כאשר יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר בפני נכתב ואף בארץ ישראל אינה צריכה לקיימו, כן הדין בשטר שחרור היוצא מתחת ידו אין צריך לקיימו לא ע"י בפני נכתב אם מביאו מחו"ל ולא ע"י עדים בהביאו בארץ ישראל, והראב"ד לשיטתו שסובר כי בארץ ישראל יש לקיימו בעדים הן בגט אשה והן בשטר שחרור וכאשר השיג בפ"ו ה' ז'.

ובזה יתיישב גם קושיית הראשונים על הרמב"ם [הובא בכסף משנה פרק י"ד עדות ה' ז'] שהרמב"ם כותב: הכותב כל נכסיו לשני בני אדם בעדות אחת והעדים קרובים לאחד ממקבלי המתנה ורחוקים מן השני הרי השטר פסול מפני שהיא עדות אחת, וכתב בכסף משנה פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש ופסק כר' יוחנן ודלא כרבינו האי ורבינו אפרים והרמ"ה שפסקו כר"ל דבתרי גופי דברי הכל פלגינן דיבורא וכו' לזה קשה האיך הרי"ף פ"ק דגיטין ורבינו פרק שביעי דהלכות עבדים ה"ב פסקו הכותב כל נכסיו לעבדו דפלגינן דיבורא וקנה עצמו אע"פ שלא קנה נכסים עד שיתקיים השטר בחותמיו, עיי"ש מש"כ. אכן לדברינו לא קשה מידי דכיון דעבד המביא שטרו בעצמו כיון שיוצא מתחת ידיו אין צריך לומר בפני נכתב - במביאו מחו"ל, [ואילו היה צ"ל בפני נכתב הרי זה גדר קיום וכלשון הר"מ בפ"ו עבדים ה' ז', ואם אמר בפני נכתב זהו קיומו ובאופן זה אולי היה מקום לומר שלא פלגינן דיבורא] ואף אם מביאו בא"י ג"כ אין צריך לקיימו, ע"כ שייך לומר פלגינן דיבורא דחלק השחרור בשטר אינו זקוק לקיום כלל

לקיימו, ורק על פרט זה חולק הראב"ד ואזיל לשיטתו בהשגתו הנ"ל בהלכות גירושין כאשר ביארנו.

ומדויק מאוד לשון הראב"ד בהשגתו שמציין בזה"ל: כשם שהאשה עצמה וכו' עד אינו צריך לקיימו [כן הוא בדפוסים הישנים - גם באבן האזל ציטט נוסח זה ורק ברמב"ם פרנקל השמיטו תיבות אלו ומצטטים את כל הקטע של לשון הרמב"ם] נוסח כזה שאינו מצוי בשאר השגות שכותב רק תחילת לשון הר"מ וכו' ומה ראה כאן לציין עד היכן השגתו, ולדברינו יובן היטב שנתכוין בזה שאינו משיג רק על פרט הלכה זו שמדובר בא"י ולכן יש להחמיר ולקיים החתימות.

ובזה יתבאר גם דברי הרמב"ם בפ"ז עבדים ה' ב עבד שהביא גיטו וכתוב בו עצמך ונכסי קנויין לך עצמו קנה והריהו בן חורין אבל הנכסים לא קנה עד שיתקיים הגט בחותמיו כשאר השטרות, וכתב בכסף משנה ברייתא שם (ח:) ופירש"י עצמו קנה דנאמן הוא על שחרורו לומר בפני נכתב ואין צריך עדים לקיימו, עכ"ל.

אמנם לא נזכר זאת בלשון הר"מ בהלכה זו שצריך לומר בפני נכתב [דרך באופן זה הוא נאמן] והעיקר חסר מן הספר, ואם תנאי זה שצ"ל בפ"נ מעכב ואם לא אמר לא קנה עצמו הרי הרמב"ם כפוסק היה צריך להזכיר זאת ולא לסתום הדברים, ועי' בהגהת החבר חיים (ליקוטים פרנקל) שכתב צ"ע שלא כתב הרמב"ם אם אמר בפ"נ דהא מיירי אפי' בא"י.

ועוד קשה שהרי כתב בפרק הקודם ה' ז' כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה כך העבד ששטר שחרורו יוצא מתחת ידו אינו צריך לקיימו, עכ"ל. ואם אין מביאים בתורת שליחות אינם צריכים לומר בפני נכתב, ודין העבד כדנין האשה, וא"כ מהיכי תיתי לומר שמדובר כאן שאומר בפני נכתב, דהא לא נזכר כלל שמביא שטרו בתורת

מצטרף עם השנים ונמצא מכלל השלשה שקיימו גט זה בדבריו שהעד נעשה דייך בדבר שהוא מדבריהם, עכ"ל. הרי שמסירת הגט ע"י שליח הזקוק לומר בפ"נ ובפ"נ הוא בדין ב"ד הטעון ג' ומה שיכול לתת בפני שנים הוא כי בדרכנו עד נעשה דייך ומצטרף השליח עם השנים והרי הם שלשה, ולכן אשה אינה יכולה להצטרף וצריכה למסור בפני שלשה.

והנה בסדר הנהגת ב"ד הוא שאין ב"ד יכולין לדון אלא ע"פ עדות כשרים ולא קרובים וכדו' וכמו דאמרינן בסנהדרין עב: ב"ד בעי התראה, דב"ד אינם יכולים לדון אלא א"כ התרו בו וכן כתב שם רש"י ד"ה קסבר רב הונא רודף אין צריך התראה לענין להצילו בנפשו דלא ניתנה התראה אלא לענין ב"ד דלא מצי למקטליה אם הרג בלא התראה.

ולפי"ז יובן כיון ששליח צריך למסור הגט בפני ב"ד, לכן גם האשה המביאה גט של עצמה כיון שמביאה בתורת שליחות גם היא צריכה למסור הגט בפני ב"ד וב"ד אין דנין בלי עדים רק שחכמים הקילו בגט ושטר שחרור עבד שאמירת בפני נכתב ג"כ יש בזה עדות וזהו קיומו כלשון הרמב"ם הנ"ל ולכן צריכה לומר בפני נכתב שלא תחלוק בשליחות, ואמנם אין כאן חשש זיוף ושקר כי לא תקלקל עצמה, ומחומר שהחמרנו עליה בסופה הקלנו בתחילתה.

ויובן בזה ג"כ מה דאמרינן בגמ' ג. כיון דאמר מר בפני כמה נותנו לה חד אמר בפני ב' וחד אמר בפני ג' מעיקרא מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשיה ולכאורה אינו מובן איזה אורועי נפשיה יש כאן אבל לדברינו כי מסירת הגט הוא בדין ב"ד וא' נצב בעדת א- ל שייך לומר דאין עד מרעי נפשיה בפני ב"ד.

ורק חלק הנכסים שבשטר צריך קיום ולכן שייך לומר פלגינן, וכל זמן שלא נתקיים לא קנה נכסים, משא"כ בכתב מתנה לשני בני אדם שכל השטר צריך קיום והרי יש כאן עדות אחת וכיון שמעידים קרובים לאחד מהם ונתבטלה העדות כלפי האחד ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן השטר פסול מפני שהיא עדות אחת לא שייך כאן לומר פלגינן, וכעין זה כתב בכסף משנה, עיי"ש, ואתי הכל שפיר בע"ה.



ואגב אורחא, נר"ל להסביר האי דין דכאשר האשה עצמה המביאה גיטה בתורת שליח להולכה צריכה לומר בפני נכתב כדי שלא תחלוק בשליחות. והקשינו מה נאמנות האשה עצמה לומר בפני נכתב שזה בגדר קיום כאשר כתב הר"מ בפ"ו עבדים ה' ז ואמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם זהו קיומו, מה מועיל קיום זה הא היא נוגעת בדבר וכשם שהיא חשודה לזייף הגט מדוע שלא נחשוד בה שמשקרת ואומרת בפני נכתב ובפ"נ אע"פ שבאמת לא ראתה וכל הגט הוא מזויף, דבשלמא בשליח שאנו סומכים על דבריו אע"פ שהוא עד אחד יש לומר דנאמן משום דאין אדם חוטא ולא לו ולכן במקום עיגונא הקילו חכמים משא"כ היא עצמה הנוגעת בדבר איזה נאמנות יש לה.

והנה כתב הרמב"ם פ"ה עדות ה"ט אבל בשל דבריהם עד נעשה דייך כיצד אחד שהביא את הגט ואמר בפני נכתב ובפני נחתם הוא ושנים נותנין אותו לה ונמצא כאילו נטלתו בבית דין עכ"ל. ובפ"ז גירושין ה' יט וכן האשה שהביאה גט זה של חוצה לארץ צריכה שלשה לומר בפניהם בפני נכתב ובפני נחתם שלא אמרו בפני שנים אלא בזמן שהשליח כשר לעדות שהרי הוא



הרב יוחנן ב"ר יצחק בריוול

נגדר זכות האב בקידושי בתו (ג)

פרק ה - שיטות הפוסקים שאב מקדש מדין שליחות

בחלק א' (גליון קעג) נתבאר מחלוקת הראשונים בגדר קידושי האב בבתו ומכירתה ולסיכום הדברים האמורים שם לדעת הריטב"א הגדר הוא דחשובה ממנו לענין זה לקדשה ולמוכרה וכאילו מוכר את שלו לדעת הרמב"ן ודעימיה היא ברשותה עומדת ונתנה לו התורה זכות לקדשה ולמוכרה ואת שלה הוא מוכר ומקדש ובדעת רש"י נתחדש דהאב פועל מדין שליחות שהוא כשליח של בתו וכאילו מכרה וקידשה את עצמה.

היות כי מהלך זה שהאב מקדש ומוכר מדין שליחות הוא דבר חדש, לא מצאנו לאחד מן הראשונים שיאמר כן במפורש ע"כ אביא בפרק זה מדברי הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שנראה מדבריהם דס"ל שאב מקדש מדין שליחות ויש מהם שמפורש כן בדבריהם כאשר יובא לפנינו.

א. שיטה שהובא בבעל העיטור

בספר העיטור (אות ק - קידושין) כשכתב דין קידושי האב כתב וז"ל: ואיכא מאן דאמר אע"פ שהגיע השטר ביד האב צריך שיגיע לידה ולא נהירא עכ"ל דהיינו דשיטה זו ס"ל דלעולם כשמקדשין קטנה ע"י אביה בעינן שיגיע השטר גם לידה וחלק עליו בעל העיטור.

ובביאור שיטה זו הנה אם נאמר דכח האב שמקדש את בתו מצד עצמו הוא ולא משום שליחות, קשה מה שייכא בת לכאן שיצטרך ליתן לה השטר הא איהו המקדש, אבל כשנאמר שהאב הוא שליח לידה ובתורת שליחות מקדש, בזה יובן היטב מה שצריך ליתן לה השטר, דהנה בבעה"ט שם מביא אח"כ בדין קידושי בוגרת, שמתקדשת או ע"י עצמה או ע"י אביה אם עשאתו שליח שיקבל בשבילה, והביא איכא מ"ד דהיכא דנתקדשה ע"י אביה ולא ע"י עצמה בעינן שיגיע השטר לידה וכאן לא השיג על שיטה זו כמקודם כנראה דמסכים לזה שכשמקדשת ע"י שליח צריך השליח ליתן לה השטר, וכ"כ שם בשער החדש (אות קטז) וז"ל: וכאן לא השיג רבינו כמו שהשיג מקודם דהתם לא בעינן דעתה כלל וכיון שקיבל האב מקודשת משא"כ הכא דהאב הוא שליח בשבילה והעיקר הוא

דעתה, אבל מכל הפוסקים לא משמע כן רק דגם הכא לא בעינן וכו' עכ"ל. וא"כ מצינו ביאור נכון לשיטה זו דגם בקידושי קטנה צריך שיגיע השטר לידה אי נימא דס"ל כרש"י דקידושי אב משום שליחות נגעו בה, א"כ הוי כמו בבוגרת שקידש אותה אביה בשליחותה דבעינן שימסור לה השטר, וזהו שנחלק עליהם בעל העיטור דאיהו ס"ל דאין האב שליח.

ב. בדברי שו"ת מהר"י מינץ

בשו"ת מהר"י מינץ (סימן ב') הביא מעשה באחד שעשה שידוך לבתו הקטנה וטעו עדים וחתמו שטר שהיה כתוב בו בלשון זה הנני מארס את בתי לכמר יואב וכו', וכתב מהר"י מינץ דלכאורה אין לחוש לקידושין אלו דשטר אירוסין בעל כותבו ולא אב וא"כ לא שייך בו לשון הנני מארס את בתי, אולם העלה דאולי יש לחשוש חשש רחוק דשמא עשה החתן המשדך את אבי הכלה לשליח שיהא הוא שלוחו לקדשה לו וא"כ שפיר כתב האב את שטר האירוסין, ע"ש דמסיק דא"צ לחשוש כן, אולם זאת מבואר בדבריו דאילו עשה החתן שליח, שפיר הוי צריך לחשוש לקידושין אלו.

והק' בבית מאיר (אה"ע סי' לו ס"י) וז"ל נשמע מיניה שאלו הכי הוי שאדם עשה

שליחות כדלהלן, וודאי שאפשר לנו ליישב גם בשי' המהר"י מינץ כן, וכמו שמבואר מתור"ד בעצמם.

ג. בדברי הב"ח ובית שמואל

ותפארת יעקב

כתב הטור (ריש סי' לז) האב זכאי בבתו לקדשה וכו' וכסף קידושיה שלו וכן זכאי במציאתה ובמעשה ידיה עכ"ל. והק' הב"ח מה ענין הזכיה במציאתה ובמעשי ידיה לדיני קידושין, וביאר דלפי שאמר כסף קידושיה שלו דמשמע אפי' הם מאה מנה הכל של אב, ולא אמרינן דלא זכה האב אלא במה שראויה להתקדש בו דהיינו פרוטה אבל היתר מפרוטה הוי מתנה בעלמא ומציאה שהיא של הבת, ולזה אומר וכן זכאי במציאתה ובמעשה ידיה וכו' ולפיכך זכאי נמי בכל קידושיה אפי' הם מאה מנה דלא גרע ממציאה ומע"י עכ"ד. מבואר דכשנתן הבעל לאב יותר מפרוטה הוי השאר כמתנה ומציאה של בת וזוכה בהם האב מדין מציאה ומע"י.

וכדברים האלה כתב בב"ש (שם סק"א) בהא דנסתפק בחלקת מחוקק שם בדין מתנת בת קטנה אי הוי של אב וכתב בב"ש דמשמע קידושיה לאביה כל מה שמקדש אותה אע"ג דבפרוטה יכול לקדש והמותר הוי מתנה מ"מ זוכה אביה ויש למילף מזה מי שנותן מתנה לבתולה זוכה אביה.

ועל דברים אלו הק' האחרונים טובא [עיין טיב קידושין למהרא"ל צינץ (סי' לז סק"א) ונתיה"מ (סי' ער סק"ב)] ראשית במש"כ דהיותר מפרוטה הוי כמציאה ומתנה, הרי כיון שקצץ את דמי הקידושין למאה מנה הוי הכל כסף קידושין ואין כאן שום מתנה. ועוד אפי' כשנאמר דהוי מתנה מ"מ איך שייכא הבת לכאן הרי האב הוא המקדש ומקבל המעות והוי מתנה לאב ולא לבת, ומהכ"ת דבעלמא זוכה האב במתנות שנותנים לבתו.

והנה בבית שמואל (שם סק"י) דן בענין המקבל קידושין בשביל בתו ובתחילה כתב

שליח לאב שיקדש לו בתו הקטנה מקודשת, ואני תמה איך אפשר הא קי"ל בחו"מ סי' קפ"ה ס"ב אין שליח יכול לקנות לעצמו אפי' באותן דמים שהורשה למוכרו והטעם דאין מקנה לעצמו דאין המכר אלא הוצאה מרשות לרשות, וה"נ איך יהיה שליח שיהיה במקום המקדש שיקנה לו בתו הקטנה הרי אין כסף קידושין יוצאין מרשותו שהוא במקום המשלח, אתמהה עכ"ל. והניח בצ"ע, ועיין בזה באבנ"מ (סי' לו סק"ז) מש"כ ליישב דהחשש הוא שאחר שנעשה שליח לחתן נתנו לבתו ונתקדשה מדין צאי וקבלי ואליבא דשיטת הרשב"א והתוס' ע"ש.

אולם נראה דהתירוץ לזה הוא מתוך דברי המהר"י מינץ עצמו, שכשכתב דנחשוש שעשה החתן לאב שליח כתב וז"ל: וא"כ ר' יצחק הנ"ל היה שליח לחתן ולכלה בתו אחרי שהיא קטנה וכו' עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שכשנחשוש שעשהו החתן שליח נמצא שהאב הוא שליח בין לחתן ובין לכלה ומבואר דס"ל דהא דזיכתה תורה לאב לקדש את בתו היינו מתורת שליחות וא"כ ל"ק כלל קו' הב"מ דנמצא דאינו קונה לעצמו רק לבתו, ולגבי גט אמרי' בגמ' (גיטין סג): דהאומר לשליח הולך גט זה לאשתי, והלך אצל האשה ואמרה האשה לשליח תהא אתה שלוחי לקבלה דהוי ספק גירושין עי"ש, ועיין בש"ך (סי' קפ"ה סק"א) דה"ה לממונות דהוי ספק, ובנתיה"מ (שם) כתב דהיינו רק לגבי גיטין דאיכא דין נתינה ולא חזרה שליחות אצל בעל אבל בדיני ממונות שפיר חל הקנין או המכירה בכה"ג, ובשטר קידושין נתחבטו הפוסקים אי איכא דין נתינה, [עיין שו"ת מהרש"ך (ח"א סי' קנב) שהובא בב"ש (סי' כז סק"ג וסי' ל' סק"א) וע"ע פתחי תשובה (סי' כז שם)]. אבל עכ"פ ספק וודאי איכא בקידושין בכה"ג שהיה איש אחד שליח לחתן ולכלה, וא"כ שפיר חשש מהר"י מינץ לקידושין אלו, אם נאמר שעשה החתן לאב שליח.

ובודאי אחר שמצאנו להמקנה שכתב במפורש בפשיטות שהאב מקדש מדין

שהוא פרוטה והשאר הוי מתנה ומציאה ועיין בהוספות למלואי משפט (להגרי"מ דזימיטרובסקי, על נתי"מ ס"ו ער) שכתב ליישב ע"ד זה קושיית הרע"א שהביא שם.

אולם האמת נראה דלדעת הב"ש א"צ לחלק זה, ליישב הא דהוי השאר מתנה ורק פרוטה הוי כסף קידושין, דמדבריו (בסי' נ' סק"א) נראה דס"ל דכך הוא בכל קידושין של איש ואשה דרק פרוטה הוי לקידושין והשאר מתנה עיי"ש מה שהביא ממהר"י מינץ, ונראה שמסכים לזה וכנראה הביאור בזה, דזהו דעת האיש והאשה בסתמא שיהיה פרוטה לחלות הקידושין והשאר מתנה.

ולגבי מש"כ בדעת הב"ח דס"ל ג"כ דאב הוי שליח דבתו לקידושין, יצוין עוד דבריו (שם סעיף ז) בהא דכתב הטור דכשם שיכול האב לקדשה בעצמו כך יכול לקדש ע"י שלוחו דכתב הב"ח דגבי אב לא אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו ותמהו עליו האח' (עיין חלקת מחוקק סק"ז) מ"ש האב מהאשה עצמה או הבעל, אולם כשנאמר דדעת הב"ח דאב הוי שליח דבתו י"ל דשאני אב דכיון דגם הוא אינו אלא שליח לא איכפ"ל שלא יקדש בעצמו. ובספר תפארת יעקב (סי' לה סק"ד) כתב כן להדיא דבאב לא אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו כיון דאיהו גופיה נמי שליח דבתו הוא.

ויצוין בזה דברי המהרי"ט ריש פרק האיש מקדש שדן בזה וכתב דלכן איצטרך למיכתב גבי אב שמקדש בו ובשלוחו לומר דגם גבי אב הוי מצוה בו יותר מבשלוחו, דסלק"ד דאב כשליח דבת הוי ולא שייך לומר שמצוה בו שאין עיקר המצוה אלא בבתו, וכי היכי דבשליח בעלמא לא אמרי' מצוה בו ה"נ באב קמ"ל דמצוה עליה דאב רמיא ומצוה בו וכו' עכ"ד. ור"ל שיש מצוה מיוחדת על אב לקדש בתו כמו שהביא שם מדברי הגמ' דיליף מ"בנותיכם תנו לאנשים", ולפי"ז יתכן שבמסקנתו לא חזר בו ממש"כ דאב הוי כשליח, ובב"ש (סק"ו)

שצריך לומר דווקא בתך ולא מהני כשיאמר הרי את דהאב לאו שליח הוא וכן כתב לגבי שטר קידושין שצריך לכתוב דווקא בתך ולא הרי את. אולם בסו"ד מסיק דלפמש"כ המחבר בהל' גט דמגורשת גם כשכתב הרי את ולא בתך, א"כ בקידושין גם כן וודאי מקודשת. והנה יל"ד במה חזר בו, אי ס"ל דאפי' דאב אינו שליח אעפ"כ אפשר לכתוב בלשון נוכח וזה צל"ע אמאי מהני, או דחזר בו וס"ל דאב כן שליח הוא, ולכן מהני כשכתוב הרי את וכמו שביארו האח' גבי גט דלהכי מהני הרי את דאב שליח הוא. וכן מסתבר דאם נאמר דאכתי ס"ל להב"ש דגבי קידושין אב אינו שליח, בעל כרחין נצטרך לומר דכן ס"ל להב"ש גם בגט דאין האב שליח דאי גבי גט שליח הוא וגבי קידושין לא, א"כ מה השוה נידון דידן דגבי קידושין למש"כ המחבר לגבי גט דמהני כשכותב הרי את, ובע"כ נצטרך לומר דס"ל דגם גבי גט אין האב שליח, והרי כל הרא' והפוסקים ס"ל דגבי גט אב שליח הוא, וכן מבואר מד' הגמ' (גיטין כא.) ע"כ מסתבר יותר לומר דעכ"פ למסקנתו הן בגירושין והן בקידושין הוי האב שליח ולכן מהני בשניהם כשכותב הרי את.

וכשנאמר כן, וכן נאמר בדעת הב"ח דס"ל דאב הוי שליח דבתו, מיושב בראשונה הקושיא הב' דהוי מתנה לבת שכשנאמר דהאב הוי שליח נמצא דגם עיקר כסף הקידושין נותן הוא לבת והיא היתה צריכה לזכות בו רק שהוא זכות נוסף שיש לאב שזוכה בכסף הקידושין, וא"כ זהו רק באותה פרוטה שהוא כסף קידושין אבל השאר דהוי מתנה בעד הקידושין נשאר אצל בת, ומדזוכה בהם האב ע"כ דגם מתנת האב לאביה.

גם מיושב לפי"ז משה"ק דכיון דקצצו שיתן יותר מפרוטה הוי הכל כסף קידושין לפי האמור דהאב הוי רק שליח י"ל דאינו בעלים על הקידושין שיוכל לקצוץ כסף הקידושין והוי השטאה בעלמא, וכסף הקידושין נשאר במה שראויה להתקדש בו

הרי לן מפורש בדברי המקנה שנקט כדבר פשוט שקידושי האב מדין שליחות הוא ומקורו מהגמ' גיטין דמינה הוכיחו ג"כ הראשונים והאח' דגבי גט הוי האב כשליח רק שחילקו דגבי קידושין אינו כן והמקנה כתב בפשיטות דה"ה לקידושין דהוא מדין שליחות [וע"ע אות ו שהובא עוד מדבריו שכתב כן].

ומה שכתב כן המקנה בדעת הרמב"ם, הנה סמך לזה איכא דהרי דעת הרמב"ם (פ"ד מעבדים פ"ח) דביעוד בעינן רצון הבת ולא סגי בזה שמודיעין לה והיינו כשיטת רש"י (קידושין יט). דלא כשאר הראשונים, דהר"ת והבאים אחריו הכריחו דא"צ הסכמתה מהא דאמרי' (בקידושין ה). דאשכחן כסף בע"כ באמה העבריה, ופירש ר"ת דהיינו ביעוד שהאדון מייעדה בע"כ ולכן פירשו שצריך רק להודיעה, ורש"י לטעמיה דס"ל דביאור הגמ' ה. דאשכחן כסף בע"כ באמה, אי"ז גבי יעוד, רק במכירת אמה העבריה שאביה מוכרה שלא מדעתה, לכן מצי לפרש דצריך הסכמתה ביעוד, וא"כ הרמב"ם דפירש רש"י שצריך הסכמתה ע"כ דיפרש הגמ' דאשכחן כסף בע"כ כרש"י, דהיינו שאביה מוכרה בע"כ וא"כ מבואר דס"ל כרש"י דחשיב כסף בע"כ, ונתבאר זה בפרק א' דהיינו כיון דהאב הוא שליח דידה.

אולם נתבאר בפרק א' דאי"ז הכרח גמור, די"ל דס"ל כהרשב"א שם דאפי' אם היה צריך הסכמתה מ"מ לא מיקרי דהיעוד פועל מדעתה ואכתי חשיב לה יעוד בע"כ.

וכן נראה עוד מדברי הרמב"ם בהמש"ד (בפ"ג מאישות הי"ח) שכתב ואם קידש בשטר אינו כותבו אלא מדעת האב או מדעת השליח וכן בכל הדברים כולן של קידושין כדין האיש עם האשה כך דין שליח עם שליח או עם האב עכ"ל, הרי דהרמב"ם כלל בחדא מחתא קידושי האב וקידושין שע"י שליח לקבלה.

כ' דבאב ג"כ אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו וצייין לדברי המהרי"ט הנ"ל.

ד. בדברי המקנה ובדעת הרמב"ם

ברמב"ם (פ"ג מאישות הי"ח) שליח האיש שקידש אומר לה הרי את מקודשת לפלוני בכסף זה או בשטר זה, ואם שליח האשה הוא שמקבל הקידושין אומר לו הרי פלונית ששלחה אותך מקודשת לי, והוא אומר לו קדשתיה לך או ארסתיה לך או נתתיה לך לאשה וכל כיוצא בזה, וכן במקדש על ידי האב אומר לו הרי בתך פלונית מקודשת לי והוא אומר לו קדשתיה לך עכ"ל, חידש כאן הרמב"ם ששליח האשה וכן האב צריך לומר למקדש קדשתיה לך. ותמה בב"ש (סי' ל"ו סק"ב) מנ"ל להרמב"ם דין זה ועייין בזה בב"ח שביאר דחיישינן שמא השליח חזר משליחותו ולא קיבל הטבעת לשם קידושין ולכן צריך ששייב שקיבלה לקידושין, וצ"ע על דבריו דהא הרמב"ם כתב כן גם לגבי אב שצריך להשיב ולכאורה באב אין לחשוש כן, ואולי לפמשנ"ת דדעת הב"ח דאב ג"כ שליח הוא, א"ש דדין זה הוא בכל שליח דאשה.

ובקונטרס אחרון להמקנה על השו"ע (שם סק"ב בסו"ד) כתב לבאר מקור דברי הרמב"ם דכיון דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ובגמ' (דף ט). סלק"ד למילף מינה דבעינן שהאב יכתוב השטר ולא הבעל, א"כ אה"נ דלמסקנא אמרי' דהלכתא נינהו דבעל כותב, מ"מ לגבי האמירה מאן לימא לן דלא בעי אמירת האב, ולפי"ז דין זה הוא מדאורייתא דבעינן שיאמר האב קדשתיה לך או שיאמר "הן", והוסף המקנה דמינה יליף הרמב"ם גם לכל שליח לקבלה של האשה שצריך שיאמר כן "דהא קידושי אב נמי מדין שליחות הוא כדאיתא בגיטין דף כא. ואב"ע שליח קבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל וכו'" וכיון דגילה לן קרא באב שצריך שיאמר כן ה"ה בכל שליח לקבלה.

קידושין סד: לבאר השליחות בגירושי קטנה ע"י אביה).

ועיין עוד מח' הרמב"ם (פ"א מעבדים ה"ב) והרמב"ן (שמות כא ד) אי אשה מוכרת עצמה, ועיין מל"מ (שם) שהק' על הרמב"ם מהגמ' (ב"מ עא:): ולהנ"ל א"ש הרמב"ם והרמב"ן לשיטתם, אם נאמר דמכירת האב הוי כקידושי האב.

ומש"כ בפרק א' דמלשון הרמב"ם (פ"ג מאישות הי"א) משמע דלא כרש"י שכתב דכשהיא נערה "רשותה בידו" אי"ז הכרח ד"ל דאין כוונתו דהיא ברשותו רק דרשות שלה בידו הוא שהוא שולט עליה.

**ה. בדברי שו"ת רב פעלים
ובביאורו בדברי המ"ז**

הנה בפרק ב' נתברר בענין הלשון שכותבין השטר קידושין של קידושי קטנה דדעת רוב הראשונים דכתבין בתך בדווקא ואי כתב הרי את אינה מקודשת ודעת רש"י דמקודשת ונתבאר בזה ברש"י לטעמיה דאית ליה דקידושי אב משום שליחות ע"כ שפיר מצי למיכתב הרי את וכמו בגירושין דכתבין בלשון נוכח.

והנה בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ה') דן בענין אחד שקידש בכסף ואמר לאב הרי את מקודשת לי ע"ש וכתב דהיה אפשר לומר שלשון זה מגרע הקידושין כאילו עשה דרך שחוק, אולם כתב כד דייקנין חזינן דשפיר הוי לשון טוב יען כי האב הוא במקום הבת כיון שהיא קטנה שפיר מצי למימר הרי את כאילו מדבר עם הבת עצמה והביא שכ"כ הט"ז (סי' ל"ז סק"א) וז"ל ולפי"ז אם אומר לאב הרי את מקודשת לי ג"כ הוה קידושין דהוא במקום בתו עכ"ל וע"ש עוד.

הנה מדברי הר"פ מבואר דהא דמצי למימר לאב הרי את, דכיון דאב במקום בתו הוי שפיר מצי למימר כאילו מדבר עם הבת וביאו"ד אלו נראה שהוא על דרך דעת רש"י דאב הוא כשליח של בתו ואין כוונתו כשיטת הריטב"א דג"כ ס"ל דמהני כשכותב

ועיין במגיד משנה (שם) דהרמב"ן חולק על הרמב"ם וס"ל דבקידושין שע"י שליח לקבלה צריך לכתוב השטר דווקא מדעת האשה ולא מהני דעת השליח, והרמב"ם כשחידש הלכה זו כלל בחדא מחתא האב עם השליח הרי דשורש אחד להם, וביותר דיתכן דזהו מקורו של הרמב"ם להלכה זו, דהרי אצל אב פשיטא דכתבין מדעת האב ולא מדעת בתו הנערה או הקטנה. וכיון דס"ל להרמב"ם דגם האב כשליח הוא ע"כ יליף מינה גם לשאר שליח והרמב"ן לטעמיה דשלל דרך זו (בקידושין ג:): והכריח שאין האב מדין שליח, ס"ל דשאני שליח ולא מהני שטר שנכתב מדעת השליח, ואולי זהו גם כוונת המקנה שאחר שכתב דקידושי אב מדין שליחות ממשיך "וכן השווה הרמב"ם ז"ל השליח לאב בכתיבת השטר מדעת השליח כמו מדעת האב".

ויצוין שמה שהביא הרמב"ן (שם) להכריח דקידושי אב לאו מדין שליחות הוא "שהרי היא אין לה לא יד ולא שליחות", לא קשיא כלל להרמב"ם, דמשה"ק דאין לה יד, ונראה כוונתו דהיא אינה יכולה להתקדש ע"י עצמה, וכל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, הנה שי' הרמב"ם (פ"ב מגירושין ה"טו) דהעושה שליח לגרש ונשתטה המשלח יכול השליח לעשות השליחות מה"ת ופסול רק מדרבנן, ועיין בקצוה"ח (סי' קפח סק"ב) שהטור חולק ע"ז, ומוכח מהרמב"ם דהא דבעינן שיוכל המשלח לעשותו בעצמו הוא רק כדי שיוכל למנות שליח אבל אפשר להיות שלוחו של אחד שאינו יכול לעשותו בעצמו, וא"כ כאן שא"צ מינוי התורה עשאתו שליח לאב שפיר יכול להיות שלוחה, ומש"כ הרמב"ן דאין לה שליחות, נראה כוונתו דקטן אין לו שליחות, הנה שי' הרמב"ם (פ"ו מגירושין ה"ט) דהא דאין שליחות לקטנה היינו רק כיון שצריך עדים על מינוי השליחות ואין מעדיין על הקטן, וא"כ כאן שא"צ מינוי כלל שפיר יכול האב להיות שלוחה (וכ"כ פנ"י

גוונא לא מהני כשאומר לאב הרי את. [וכן העירו באוצה"פ סי' לו הערה לג].

ולכאורה הדברים מוכרחים דס"ל ביאור אחר בדברי הט"ז דאין כוונת הט"ז כמש"כ, ובאמת הוא אכן תמוה לומר שבא הט"ז לפרש דברי הרמ"א שמש"כ "במקום אביה עומדת" ר"ל שהיא עומדת בציודו שאי"ז הלשון המדובר בכל מקום דהפירוש הוא דהיא במקומו ובשליחותו (כמו שפירש הט"ז לפנ"ז שם) וגם בלשון הט"ז שסיים דמהני כשאומר לאב הרי את כיון דהוא במקום בתו מדוע לא פירש היטב כיון דהיא עומדת שם כמו שהוצרך הוא לפרש כן ד' הרמ"א ומדוע נקט לשון כזה, ועוד דלשון הרמ"א כאן הוא "ואם אמר בתך מקודשת לי הוי קידושין דהרי היא במקום אביה עומדת אע"ג שנותן לה הקידושין" ואם נפרש דמש"כ במקום אביה עומדת ר"ל שהאב עומד שם אין ביאור להמש"ד "אע"ג שנותן לה הקידושין" רק אם נפרש דר"ל דהיא במקום אביה וכאילו אביה קיבלם שפיר כתב דאפי' שנותן לה מ"מ היא במקום אביה היא.

ולכן יש לפרש דברי הט"ז באופ"א דהנהא דבעינן שיעמוד שם האב פירש ברמ"א קודם לכן וז"ל: וכדי להוציא נפשו מפלוגתא יחזיק האב יד הקטנה בשעה שמקבלת הקידושין או יעמוד אצלה כשתקבלן דהוי כאילו קיבלן בעצמו עכ"ל והיינו דאיכא דס"ל דאין בת יכולה לקבל קידושיה אלא האב בעצמו צריך לקבלם ע"כ להוציא נפשו מפלוגתא יעשה כן. וזהו כוונת הט"ז שפירש דברי הרמ"א דמהני כשאומר לה בתך אפי' שלבת לא שייך לשון זה, מ"מ היא במקום אביה עומדת ור"ל דחשיב כאילו קיבלן האב וע"ז פירש הט"ז דהיינו כיון דגם האב עומד שם ור"ל דלכן הוי היא במקום אביה כמש"כ הרמ"א לפנ"ז ולא בא לפרש דברי הרמ"א אלא ליתן טעם לדבריו.

ומעתה נראה בביאור המשך דבריו בדרך אפשר, עד"ז, דאי אמרי' דחשיב כאילו קיבלן האב בעצמו ולכן יכול לומר הלשון כמדובר עם האב א"כ איכא למילף מינה דגם

הרי את דהריטב"א ביאר הטעם "כיון דהיא מתקדשת", דטעמא דהרב פעלים דאב במקום בתו נראה דל"ש כלל להריטב"א דאיהו הא כתב (בדף ג: ודף ה.) דגדר הקידושין הוא דהוי כממונו לענין זה והוא המקנה והבעל דבר, והריטב"א לא כתב הלשון דאב במקום בתו כשאר הראשונים רק נראה דטעמים נפרדים הם ובביאור ד' הריטב"א עיין מש"כ בפרק ב', אבל עכ"פ דברי הר"פ והט"ז שכתבו הטעם דאב במקום בתו נראה דע"ד רש"י ילכו, והגם דהר"פ הביא אח"כ כן מהשמחת יו"ט בשם הריטב"א וכן החלק"מ שהביא שם הביא ד' הריטב"א הם רק סימוכין לדבריו דמהני כשאומר הרי את. [ועיי"ש שהביא דהב"ש (בסק"י) חולק עליהם וס"ל דלא מהני כשכותב הרי את, וצ"ע שלא הביא מסקנתו דוודאי מקודשת וכן הבאה"ט הביא רק תח"ד הב"ש].

אולם מה שהביא הר"פ שכ"כ הט"ז הוא תמוה מאוד דהנה הט"ז שם קאי על מש"כ הרמ"א (סי' לו ס"ז) בהא דכתב המחבר בין האומר לבתו צאי וקבלי קידושין מקודשת דכתב הרמ"א דכשמקדשה אומר לה הרי את מקודשת לי ואם אמר בתך מקודשת לי הוי קידושין כיון דהיא במקום אביה עומדת וע"ז כתב הט"ז במקום אביה היא עומדת פי' כיון שגם האב עומד שם לפי"ז (ו)אם אומר לאב הרי את מקודשת לי ג"כ הוי קידושין דהוא במקום בתו עכ"ל. וביאור דברי הט"ז לכאורה פשוט הוא דפירש דברי הרמ"א דמהני כשאומר לה בתך מקודשת הגם דמדבר עמה ולא עם האב וביאר הרמ"א כיון דבמקום אביה עומדת, ומפרש הט"ז שר"ל שגם האב עומד שם וע"כ יכול לומר כאילו מדבר עם האב וע"ז הוסיף דכמו"כ כשיתן לאב ויאמר לו הרי את תהא מקודשת כשהיא עומדת שם, כיון דהוא עומד במקום בתו ר"ל שעומד במקום שבתו עומדת ומעתה תמוה מאוד מה שלמד מדברים אלו הר"פ דבכל דוכתי מהני כשאומר לאב הרי את, אדרבה הרי משמע דדוקא בכה"ג שעומדת שם לידו אבל בכל

שהביא לחלק גיטין מקידושין והובאו דבריו לעיל פרק ב'.

ולעיקר קושיית הר"י ענגיל הנה אכמ"ל בענין אין שליח לדב"ע אולם אביא דברי המקנה שדיבר בענין זה עצמו בקידושין (סד. ד"ה בגמ' והרי בידו וכו') בהא דאמר' בגמ' שם דיכול אב להשיא בתו לממזר וכתב המקנה: כתב בספר פני יהושע הא דנפקא לן שהאב יכול לקדש בתו קידושי עבירה נפק"ל מדדרש בספרי מדכתיב במוצ"ר לו תהיה לאשה אשה הראויה לו ולא שאינה ראויה לו וכיון דמיירי בקידושי האב כדכתיב ביה את בתי נתתי ש"מ דיכול לקדשה אע"פ שאינה ראויה לו ע"ש. והנה בענין קושיתו ז"ל אף דלכאורה י"ל כיון דאמרה התורה קידושין תופסין בחייבי לאוין מהכ"ת לחלק בין קידושי עצמה לקידושי אביה, אלא די"ל כיון שאמר' בגיטין דף כא דמשכחת שליחות בע"כ שכן האב מקבל גט לבתו הקטנה הרי דמדמה הש"ס זכיית האב בבתו בקידושין לשליחות וקי"ל בשליחות אין שליח לדבר עבירה ואפי' בדיעבד כתבו התוס' בב"מ דף יו"ד ע"ב דלא הוי קידושין ועיין מש"כ בריש פ' האיש מקדש, א"כ כ"ש בקטנה די"ל דלא זיכתה לו התורה שליחות לאב בדבר עבירה, אך מה שתירץ דנפקא מקרא דלו תהיה לאשה קשה לי וכו' עכ"ל. ובהמשך דבריו שקיל וטרי בענין הלימוד שיכול אב לקדש את בתו לחייבי לאוין ע"ש בכמה אופנים, ושנה כאן המקנה משנתו דס"ל בפשיטות דשוו קידושין לגירושין ובתרווייהו אב מדין שליחות קנחית.

ז. ברעת הרא"ש

בחלק א' הובאו דברי הרא"ש (קידושין ה. ו. ט.) דס"ל כרש"י דמכירת אמה העבריה בכסף חשיב שנעשה הקנין בעל כרחו, ומאידך ס"ל דמכירת אמה העבריה ע"י אב יש לה דיני מוכר עצמו ונתבאר בזה מתו"ד (בדף יד:) שכתב דהוי כמו שהיא מוכרת עצמה דס"ל כרש"י דגדר מכירת וקידושי האב הוא דהוא שליח של בתו ולכן חשיב שהיא מוכרת עצמה כי הוא עושה הקנין

כשיאמר לאב בעצמו הרי את בכל דוכתי הוי קידושין, שהרי כאן כתב הרמ"א בפשיטות דמהני כשאומר לה הרי את והרי הוי כאילו קיבלו האב, ובפרט להשיטה דהבת אינה יכולה לקבל קידושין וכדי להוציא נפשיה מפלוגתא כתב הרמ"א דיעמוד שם דהוי כאילו קיבלן הוא, איך אומר לבת הרי את, מינה יליף ה"ט"ז דמהני כשאומר לאב הרי את ולכן גם כאן הוי קידושין אפי' דחשיב כמדבר עם האב, ומה שדייק כן ה"ט"ז דווקא מדברי הרמ"א שבכאן היינו דמהרמ"א כאן חזי' דלא רק דחשיב כאילו קיבלן האב רק חשיב גם שמדבר עם האב וע"ז פירש ה"ט"ז דהוא רק כיון דעומד שם, ועיין חלקת מחוקק (סק"א).

וסיום דברי ה"ט"ז "דהוא במקום בתו" כאן נתן טעם לדין זה מדוע אכן מהני כשאומר לאב הרי את הרי מדבר עם האב ע"ז כתב דאב במקום בתו הוא וכמו שפירש כן דבריו הרב פעלים וכ"ז דרך חידוש.

ו. דברי מהר"י ענגיל

בבית האוצר להר"י ענגיל (אות א אין שליח לדבר עבירה, כלל פב) מביא דברי הגמ' (גיטין כא.) דאמר' שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בע"כ, וכתב דלפי"ז גם מה שהאב מקדש את בתו הקטנה הוא ג"כ מדין שליחות דהא ויצאה והיתה כתיב מקיש יציאה להויה, והק' דא"כ איך יכול האב לקדש את בתו לחייבי לאוין הא אין שליח לדבר עבירה וא"כ קידושי איסור לא יוכל לקדש ונשאר בקושיא ע"ש. וקו' זו שלח ג"כ הגר"י ענגיל למהר"ש ענגיל עיין בשו"ת מהר"ש (ח"ג סוף סי' פא) מה שהשיב לו עי"ש דגם בגט אין האב מדין שליח, עכ"פ בדברי הר"י ענגיל מפורש דאב מקדש בתו מדין שליחות. (ועיקר טענתו דמקיש יציאה להויה זהו גם טענת המערער על הגט שנכתב בלשון נוכח שהובא בתרומה"ד (ח"ב סי' מו) דטען להיפך דכמו דבקידושין כתיבנן בלשון שמדבר עם האב גם בגיטין בעי כן ועיין בתרומה"ד שם

כמוכרת עצמה וגם צ"ע הא דס"ל כרש"י
דחשיב מכירה בע"כ וצ"ע בכ"ז.

ויצוין בענין שי' הרא"ש עוד דברי
הגרנ"ט (סוף סי' קה) בסוגיא דצאי וקבלי
קידושין, שדן בשי' הרא"ש שם, ומבאר לפי
דרכו דשיטת הרא"ש דהא דאב מקדש את
בתו הוא מתורת שליחות, ויעוין גם תורא"ש
ט. ד"ה מדעתו וכו' דיל"ד בכיאר דבריו,
ולכאורה משמע משם דכשכתב הרי את
לבתו קטנה מהני ומקודשת רק דשייך בה
יותר לשון בתך, וכשיטת רש"י בזה אולם
יתכן דחלוק מכירה מקידושין ועיין פרק
הבא.

ה. רמב"ן בשם יש מפרשים

יצוין כאן, דמקור נוסף בקידושי אב, מדין
שליחות הוא, אית לן מדברי הרמב"ן
(קידושין ה). בשם יש מפרשים בשיטת
רש"י, והוא מקור גם לענין מכירת האב
דהוא מדין שליחות ויובא בעז"ה בהמשך.

בשבילה ולכן חשיב שנעשה הקנין בעל
כרחא.

אולם אין זה ברור כ"כ, דלהלן (שם יח).
חזר הרא"ש על יסוד זה ושם ביאר באופ"א,
דאמרי' שם בגמ' דאמה העבריה נמכרת
ונשנית מה שאין כן בעברי, ודייקנן בגמ'
מכלל דע"ע נמכר ונשנה והתניא בגנבתו ולא
בכפלו וכו', והק' תורא"ש דנימא דהא דע"ע
נמכר ונשנה היינו כשנמכר ע"י עצמו, וכתב
ע"ז ואי דייק מלישנא דאינה נמכרת ונשנית
משמע דע"ע נמכר ונשנה ע"י אחר לאו
דיוקא היא דמכירת אמה העבריה ע"י אביה
היינו כמו ע"ע ע"י עצמו שאביה מוכרה
מדעתו וצ"ע עכ"ל הרי ביאר שוב דחשיב
כמוכר עצמו וביאר דאביה מוכרה מדעתו,
הגם דכאן לא מיירי בדיני אמה העבריה דיש
לה דיני מוכ"ע מה"ט, מ"מ נראה שחזר כאן
על יסודו שכתב לעיל (דף יד:): וביאר כאן
הרא"ש דהא דחשיב כמוכר עצמו היינו
דאביה מוכרה מדעתו, ולכאורה ר"ל שהיא
כממון אביה לענין זה וא"כ צ"ע מש"כ דהוי



יוחנן רוזנבוים

בענין מצות לא תניף עליהן ברזל במזבח ובשאר מצות

לא תניף עליהם ברזל ינשכם בשיניו דיש לאדם ל"ב שינים והחוטים בד' ציצית הם ג"כ מספר ל"ב עכ"ל, והובא במ"ב שם ס"ק ס"א ועי' בספר טעמי המנהגים דגם ציצית מאריך ימיו של אדם כמו המזבח עי' שבת ל"ב בעון ציצית וכו'.

ויל"ע בגדר קפידת הפוסקים בזה האם נתכוונו לדין א' הנ"ל דאבן שנגע בברזל ופסל ונתחלל מהמזבח וה"ה לענין ציצית שאל יחתוך בסכין דעי"ז יש איזה חילול ופגם בקדושת וענין הציצית (חפצא) ואין ללבשו עכ"פ לכתחילה או נתכוונו לדין ב' להאיסור שבו שלא יגע בו בברזל דיש בזה איסור לעשות ציצית עי"ז (גברא) אבל אם כבר חתכו בברזל לא נתחלל קדושתה וענינה כלל ויכול ללוכשו לכתחילה.

והנה מצינו פלוגתת אחרונים אם הקפידה שלא לחתוך החוטים בברזל הוא דווקא בשעת עשיית מנין החוטים ונתינתן בתוך הבגד ובאופן שריכר המג"א דהיינו בשעה שתוחבן בתוך הבגד אבל אחר שהם כבר נתונים בתוך הבגד ורוצה לקצרם, כתב בבית ברוך (סי' י"א אות קכ"א) דיכול לקצרם בסכין, אך בספר כף החיים כתב שהדין נוהג גם בכה"ג, ולכא"ו תלוי בהנ"ל דמצד האיסור לא מצינו אלא בעת עשיית המזבח אבל אחר שכבר נעשה שוב אין איסור ואין בזה אלא חילול מקדושתה וודאי אין ציצית חמור ממנו וממילא אין איסור אחר שהציצית כבר עשוי כהלכתה ואין בזה אלא משום חילול קדושתה, ולפי הכף החיים עיקר הקפידה הוא על חילול קדושתה השייך גם אח"כ, משא"כ להבית ברוך עיקר הקפידה הוא מצד האיסור שבו ולא מצד החילול שבו.

מיהו על עצם הדין שכתב המג"א בשם המטה משה עי' במטה משה וז"ל אין לחתוך הציצית בסכין ואין העולם נזהרין בזה, ומ"מ ראיתי בני עליה נזהרין בזה, ועי' ג"כ

(א) כתוב בתוה"ק (שמות כ' כ"ג) ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה, פרש"י דגזית הוא לשון שפוסל ומכתתן בברזל, וכתב בטעם המצוה ע"פ המשנה (מסכת מדות פ"ג מ"ד) שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם והברזל נברא לקצר ימיו של אדם עכ"ל, ומצוה זו ממנין הלאוין שבתרי"ג מצות עי' ספה"מ ל"ת ע"ט וספר החינוך מ'.

וכתב הרמב"ם (פ"א הלכות בית הבחירה הט"ו) וז"ל כל אבן שנגע בה ברזל במזבח או בכבש לוקה שנאמר לא תבנה אתהן גזית, ובהלכה ט"ז כתב אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח או בכבש אותה האבן פסולה והשאר כשרות עכ"ל. ומבואר מדברי הרמב"ם דיש בזה ב' דינים א' דאבן שנגע בו ברזל נפסל להמזבח בין אם נגע בו הברזל לפני שבנאה במזבח בין אחר שהמזבח כבר היה בנוי, ב' דעובר בלאו רק אם בנה בו המזבח וכמבואר במנ"ח שם ועוד מדויק ברמב"ם דאם נגע הברזל אחר שנבנית המזבח רק אותה האבן פסולה ולא כל המזבח, ועי' ספר הליקוטים פי' הג"ר היעב"ץ דמספק"ל אם בנה המזבח באבן שנגע בה ברזל אם פוסל כל המזבח, מיהו עי' לשון מכילתא (הובא בספר הליקוטים) שם לא תבנה אתהן גזית, הן פסולות ולא המזבח כולו פסול. עוד משמע מהרמב"ם דלאו דווקא אם פסל וכתת האבנים בברזל רק בנגיעה בעלמא פסלן.

במצות ציצית

(ב) כתב המחבר סי' י"א סי"ב מנין חוטי הציציות בכל כנף ארבעה כפולים שהם שמונה ואם הוסיף פסול מתוך ראשי החוטין הארבעה ויתחכם בכנף ויכפלם ואז יהיו ח' וכתב המג"א (ס"ק י"ח) בשם השל"ה והמטה משה שאל יחתוך בסכין אלא ינשכם בשיניו, וכתב המחצית השקל משום

שנא ממקור האיסור שאסור כל נגיעת ברזל ולא דווקא סכין ארוך, ועוד דלא מצינו לענין המזבח שאסור ליכנס על המזבח או סמוך לו עם סכין וברזל וכל האיסור הוא לבנות ולכתת אבניו בברזל, עוד יל"ע דמבואר מלשון שו"ע הרב הנ"ל לענין ציצית דאינו איסור כלל אך ענין וקפידה לכתחילה וכאן מבואר דאיסור גמור הוא.

וי"ל דלעולם אין איסור זה נלמד מלאו דלא תבנה אתהן גזית אלא דין אחר הוא לגמרי, ומקורו הוא בסנהדרין פב. מקרא דויקם פנחס מתוך העדה (ואח"כ) ויקח רומח בידו ואיתא שם בש"ס דמכאן דאסור ליכנס בכלי זיין לבהמ"ד ואיסור זה הוא בכלי זיין דווקא ולא ברזל ולא בסכין קטן, ואיסור זה הוא דאסור להכניסו לבהמ"ד ובהכ"נ שם מקומות לתורה ותפלה המאריכין ימיו של אדם (וי"ל דגם הגר"א שהביא משנה במידות ר"ל דטעם האיסור הוא אותו ענין), וס"ל לשו"ע הרב דנהי דאיסור זה איסור גמור הוא הנלמד מקרא דויקם פנחס וכו', מ"מ הקפידה מעשיית ציצית בברזל אינו אלא קפידה ואין למידין האיסור מלאו דלא תניף עליה ברזל.

לפי"ז צ"ע מ"ש הביאה"ל להתיר לת"ח, שהרי פנחס ת"ח היה וממנו לומדים דאסור, ועוד צ"ע דאין ת"ח צריך להחזיק לעצמו בבהמ"ד אלא סכין קטן, דאינו בכלל האיסור אלא סכין גדול שהוא מוגדר ככלי זיין, ואין האיסור מצד הסכין אלא מה שבכלל כלי זיין. (ולפי"ז ולכאור' גם בבית המקדש יש לאסור להכניס סכין ארוך, והא דמותר להכניס שם סכין של שחיטה י"ל דהוא לצורך אריכת ימי האדם, ולכן י"ל דכל האיסור של דלא תניף עליה ברזל הוא רק לכתת אבני המזבח הא בלאו הכי היה מותר להכניסו לבית המקדש אילו היה אופן שאפשר לתקן בנין המזבח כיון דהוא לצורך הארכת ימיו, ולפי"ז יל"ע אם מותר להכניס סכין ארוך לבהמ"ס לצורך תיקון בהכ"נ, או יש לאסרו דומה לבנית המזבח ועשיית ציצית).

מיהו עי' פסקי תשובות בשם רוח חיים (למהר"ח פלאגי זצ"ל) דר"ל דשאני היא

לשון שו"ע הרב (שם ס"ק כ"ד) טוב להזהר שלא לחתוך הציצית בסכין אלא ינשכם בשניו עכ"ל משמע דאין בו איסור וקפידה רק זהירות בעלמא.

ויל"ע עוד לפי משמעות הרמב"ם דכל נגיעה בעלמא בברזל מחלל האבנים, אם ה"ה בציצית דיש להקפיד בכל נגיעת ברזל ומה שכתב השל"ה הקדוש שלא לחתכו בסכין דיבר בדבר ההוה וכגון שיזהר שלא יגע במפתחות התלויים בו או דהקפידה בסכין דווקא ולא בכל ברזל ועי' בסמוך.

בקדושת בית הכנסת ובית המדרש

ג) כתב המחבר (סימן קנ"א ס"ו) דיש אוסרים ליכנס בבה"כ בסכין ארוך ומקור הדברים הובא בב"י מהארחות חיים בשם מהר"ם לפי שהתפלה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרם ובביאור הגר"א מציין מקור הדברים ממשנה דמדות הנ"ל שהמזבח נברא וכו' וכן בבהכ"נ כמ"ש בפ"ק דברכות קדימו וחשיכו ועי' ג"כ משנ"ב שכתב לפי שבהכ"נ שהוא מיוחד לתפלה מארכת ימיו של אדם וכו'.

ויל"ע דלשון האורחות חיים משמע דטעם האיסור הוא משום תפלה וא"כ אין זה דין דבהכ"נ אלא דין בתפלה, ומדברי הפוסקים משמע דהקפידה הוא דווקא בבהכ"נ ולא משום עצם התפלה, ונפק"מ ביחיד שמתפלל בביתו ויש עליו סכין. עוד יל"ע ממה שכתב בביאור הלכה דמסתברא דאין להחמיר בזה אלא באנשים דעלמא שאסורים לאכול בבית המדרש והסכין שנושא לשם הוא שלא לצורך תשמיש אבל תלמיד חכם שמותר לאכול ולשתות שם והסכין שנושא שם הוא לצורך תשמישו מסתברא דמותר עכ"ד, ומבואר דס"ל דאיסור זה הוא גם בביהמ"ד וצ"ע דבאו"ח משמע דעיקר הקפידה הוא משום תפלה ולכן כתבו הפוסקים לאסור בהכ"נ וכמ"ש המ"ב בעצמו שהוא מיוחד לתפלה כנ"ל א"כ מהיכי תיתי דיש לאסור גם בבהמ"ד. עוד יל"ע דלשון האו"ח והשו"ע הוא דאסור ליכנס בסכין ארוך, לבהכ"נ ומאי

ברזל ובשבת אין בונין מזבח וליכא רמז למזבח, ולפי"ז דווקא בסכין של ברזל צריך לכסות עכ"ל.

ויל"ע דלפי טעם הראשון דשולחן כמזבח ע"פ ההיא דחגיגה כ"ז דאיתא שם עה"פ וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' דרבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם עכשיו שולחנו של אדם מכפר עליו ופרש"י ותוס' שם דהיינו ע"י הכנסת אורחין וכ"כ רש"י ותו"ס ושטמ"ק בשם ר"ג במנחות צ"ז. ועי' מהרש"א מנחות שם דכן משמע מש"ס ברכות נ"ה. א"כ מה ענין סכין לבה"מ הלא כל ענין השולחן הוא בשעה שהאורחין אוכלין דאז הוא הכפרה וכמ"ש תוס' הנ"ל דגדולה הלגימה, ואם משום דבשעה שאוכלין מוכרחים שיהיה שם סכין, אז אדרבה ע"י סכין מקיים הכנסת אורחין וע"י הסכין גופא נעשה שולחנו מזבח כפרה ונמצא דע"י הסכין גופא נתארך ימיו ושנותיו אבל בשעת בה"מ כבר גמרו לאכול שוב אין כאן מזבח, ואם משום דהשולחן נעשה מזבח ע"י הכנסת אורחין ונשאר בבחינת מזבח גם אח"כ אז מ"ט דווקא בבה"מ יש להקפיד בכך חוץ משעת אכילה כנ"ל.

ובא"א להגה"ק מבוטשאטש כתב דהואיל בשעת בה"מ מברכים את השולחן שאכלו עליו לכן בשעת ברכה זו מקפידים שלא יהיה סכין שהוא הפך ברכה, מיהו מלשון הרוקח משמע דהוא דווקא משום הכפרה שיש על ידי שולחן והיינו דווקא בשעת אכילה כנ"ל.

וע"פ דברי המג"א הנ"ל שכתב הטעם דבשבת אין נוהגין לכסותו משום דאין בונין המזבח בשבת משמע דאיסור דלא תניף עליהם ברזל היינו דווקא בבנין המזבח וכמ"ש בפסוק ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, וי"ל דע"י שקיים מצות הכנסת אורחים על שולחנו יש כח למה שמברך בה"מ ומתפלל על בנין בית המקדש הכולל המזבח, (ומענין שבברכה דמעין שלש מתפלים על המזבח להביא ולא בבה"מ).

דמסכת סנהדרין דאיסור זה ליכנס לבהמ"ד עם כלי זיין הוא דווקא לבהמ"ד דקדושתו חמור מקדושת בהכ"נ עכ"פ למעשה אחר שגם בבהכ"נ יש איסור תו י"ל דדין אחד הוא בין בבהכ"נ ובין בבהמ"ד צ"ע כנ"ל מ"ט בבהכ"נ יש איסור גמור מצד הלאו דלא תבנה אתהן גזית ובציצית י"א דאינו אלא ענין בעלמא.

עוד יל"ע דכתיב במלכים פ"א ו' והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו ונחלקו בסוטה מ"ח: אם פסל האבנים ע"י השמיר או ע"י ברזל בחוץ ואח"כ הכניסן לפניו, ויל"ע אם שלמה עשה כן בתורת איסור מכח לאו דלא תבנה אתהן גזית והאיסור הוא לאו דווקא במזבח אלא למר בכל אבני הבנין ולמר דישראל איסור לשמוע קול ברזל בבנין, או דהוא איסור או ענין אחר שנהג כן שלמה, ונפק"מ אם ילפינן מיניה לבתי כנסיות וצ"ע. ועי' לקמן סוף אות ד' אם מהני כיוסי.

בברכת המזון

ד) כתב הבית יוסף או"ח ס"ס ק"פ וז"ל כתב הרוקח בסימן של"ב מכסין סכין בשעת ברכת המזון על שם לא תניף עליהם ברזל במכילתין אינו דין שיניף המקצר על המאריך ושולחן כמזבח כדשנינו בשילהי חגיגה (כ"ז). עכ"ל וכן הוא ברד"א וכ"כ בשבילי הלקט, וכתב עוד בשבילי הלקט מפי החבר רבי שמחה שמעתי טעם אחר פעם אחת היה אחד מברך בה"מ וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית לקח הסכין ותקעו בבטנו ועל כן נהגו לסלקו בשעת ברכה ושני טעמים אלו כתובים באו"ח, ונוהגים בשבתות ויו"ט שלא לכסות הסכין ולפי טעם רבי שמחה אין לחלק בין שבת לחול מ"מ מנהגן של ישראל תורה היא עכ"ל. וכ"כ בשו"ע שם סעיף ה' וז"ל ונוהגים לכסות הסכין בשעת בה"מ ונהגו שלא לכסותו בשבת ויו"ט, וכתב המג"א סק"ד והטעם, משום ששולחן דומה למזבח ובמזבח כתיב לא תניף עליהם

הסכין המונח לפניו והלא בונין אותו ע"י אמירת ברה"מ (ואמירת ד"ת כנ"ל) ולא ע"י סכין ומה איכפת לן במה שסכין מונח לפניו (ואינו דומה לציצית הנ"ל דמכשירן ע"י סכין וכי אסור לבנות אבני המזבח באופן המותר כסכין מונח לפניו) וע"כ צ"ל דכוונת הענין הוא דכיון דשני ענינים אלו ? מזבח וסכין הם תרתי דסתרי אין ראוי שהסכין יהיה מגולה לפניו להשולחן ואדרבה לעולם מתכוונים לדין הב' שלא יהא הסכין נוגע במזבח ולא לדין הא' כיון דאינו בונה המזבח ע"י הסכין אשר לפניו, והגם דבמזבח יש איסור נגיעה גם כשהוא מכוסה, מ"מ כיון דאין כאן מושג של חילול כנ"ל רק ענין להראות מעלת בה"מ שע"ז עושה שולחנו למזבח וב' ענינים אלו סותרים אהדדי. ועד"ז גם מובן לענין איסור ליכנס לבהכ"נ בסכין ארוך, שכתב המ"ב סי' קנ"א ס"ק כ"ב בשם א"ר שאין להחמיר כי אם בסכין מגולה, ולכאוי' יש מקור לדבריו מדברי הרוקח.

בברכת הנהנין

(ה) כתב המחבר (סי' כ"ו סעיף ד') כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לאוחזו בימינו כשהוא מברך, וכתב המג"א ואל יתחוב בסכין עכ"ל.

ופשטות כוונתו למה דקי"ל דאסור לעשות מלאכה בעודו מברך כמבואר בסי' קצ"א, וה"ה בנד"ד דאסור לתחוב בסכין בעודו מברך, מיהו בפמ"ג הביא בשם א"ר וז"ל כי בימין עיקר החיים וברזל מקצר לא יעשה שני הפכיים עכ"ל ולכאוי' כוונתו דכיון דאוחז הפרי בימיו ומשתמש באותה שעה בימין שהוא עיקר החיים (אורך ימים בימינה) אין להשתמש בסכין באותה שעה כי ברזל מקצר ועושה הברכה, וא"כ ע"כ צ"ל דכוונת המג"א שהסכין לא יהא תחוב בתוך הפרי בשעת הברכה אפילו אם אינו אוחז בהסכין כלל והגם שאין כאן שתי הפכיים מצד פעולתו מ"מ כיון שאוחז בפרי בימינו שתחובה בו סכין הרי יש כאן שתי הפכיים.

מיהו בשו"ע הרב כתב וז"ל ויש מי שאומר ע"ד הקבלה אין לתחוב הפרי

א"נ י"ל ע"פ דברי המשנה אבות פ"ג מ"ג שלשה שאכלו על שולחן א' ואמרו עליו ד"ת כאילו אכלו משלחנו של מקום ב"ה שנאמר וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה', וכתב התו"ט כאילו הקריבו קרבנות על שולחנו של מקום, גם המהרש"א מנחות שם כתב דמשמע ממשנה זו דזהו כוונת הש"ס הנ"ל דשולחנו של אדם מכפר היינו ע"י ד"ת. ולפי"ז שהרי יש ראשונים הסוברים שייד"ח אמירת ד"ת בברכת המזון כמ"ש רש"י, ורע"ב אבות שם, א"כ עיקר מה דשולחנו של אדם מכפר היינו בשעת בה"מ לכן נוהגין לכסותו בשעת בה"מ.

ויל"ע ביסוד הענין שכתב הרוקח ד"מכסין" הסכין, דהגם דשולחן כמזבח ובמזבח יש איסור הנפת ברזל עליה מ"מ לא מצינו דמהני כיסוי לכסות איסור הנפת ברזל, וכי מהני בנין מזבח ע"י סכין מכוסה. עוד יל"ע במ"ש המג"א דלפי טעם המנהג דשולחן דומה למזבח אין מכסין בשבת וי"ט דבשבת אין "בונין" מזבח, ור"ל דע"י ברכת המזון בונין ועושים שיהא שולחנו בבחינת מזבח, וא"כ צ"ע דמבואר לעיל את א' דיש ב' דינים בהנפת ברזל א' דאין לבנות המזבח ע"י ברזל, ב' ואין להניח עליה ברזל ונהי דאין בונין מזבח בשבת מ"מ אסור שיגע במזבח, וגם ע"י כיסוי בחול כל שהוא מונח על השולחן אסור.

ולעיל את ג' לענין ברזל בציצית, הובא דברי הבית ברוך דכל הקפידה הוא בשעת עשיית הציצית שלא לחתכו ולהכשירו ע"י ברזל, אבל אחר שכבר נעשית ונתלה בהבגד כדין שוב אין קפידה בזה, ולכאוי' יש להביא ראיה מדברי המג"א אלו דכל הקפידה והדמיון להמזבח הוא דין הא' לבנות המזבח בברזל הנלמד מקרא דלא תבנה אתהן גזית אין מדמין אותו לדין הב' של נגיעת ברזל במזבח, כי דין הנגיעה ילפינן ממה שכתוב כי חרבך הנפת עליה ותחללה, וחילול לא שייך אלא בקדושת המזבח.

מיהו צריך להגדיר עצם הענין, דמ"ש המג"א דטעם המנהג הוא דבשעת ברה"מ בונין המזבח וכי בונין בחינת מזבח ע"י

הלכה (ס"ק קנ"ז) וכ"כ בתו' השלם שמות כ' כ"ב סי' ה' ובסי' ד' שם ע"ש... ובספר מילי דמעלייתא (מהקהילות יעקב) הביא ראייה מדברי הרא"ש פ"ג דמידות שהיו חופרין בקרדומות של עץ משום לא תניף עליהם ברזל ותי' שם די"ל דבמציאות קשה לחפור אבנים בקרדומות של כסף וזהב ומה שמצינו במס' ב"מ (ק"י): מחרישא דכספא, מ"מ להוציא אבנים קשה בשל זהב וכסף, ועתה מצינו בספר דעת קדושים ה' מזוזה סי' רפ"ט סק"א שמעתי בשם הר"י בעש"ט שנכון לקבוע מזוזה בתיק שאינו ברזל מעין מ"ש חז"ל אינו בדין שיונף וכו' ויועין בספר דעת נוטה (מהגר"ק ע' קצ"ט) שהביא ראיות שהשפופרת למזוזה היה ממתכת.

ויעוין עוד בדברי הערוה"ש יו"ד סי' רע"א סל"ח שכתב שאין כדאי לכתוב ס"ת בנוצת ברזל, חדא דנוקב ועוד דהתורה מארכת ימים והברזל מקצר ואף בחידושי תורה נכון לבל לכתוב בקנה של ברזל מטעם זה עכ"ד ומ"מ ע"י בספר בני יונה (יו"ד ס' רע"א) ונוהגין לכתוב בקולמוס ברזל כי הקנים אינם חזקים כ"כ ולא יהא הכתב מיופה וכן כתב בקסת הסופר (ס"ג ס"ו) והביא בדע"ג שם, שהתיר החזו"א לתקן בעץ של ברזל ואולי התיר רק בתגים וכן אולי בכל מקום שיש צורך מותר, והביא שם של פי הוראת הקהילות יעקב ז"ל יש לעשות הקרסים של חגורת הס"ת מכסף ולא מברזל כדי שלא להניף עליה ברזל (והוא כשיטת הרמב"ן דלעיל).

בספר גנזי הקודש הביא בתשובות הגר"ח וז"ל שמעתי מהגר"ח כי עפ"י הקבלה פסוק זה מתייחס למזבח לציצית ולספרים הקדושים שאין להניח על ספר קודש שום ברזל והביא שם שפעם הניח עט על סידור ומחה בידו והוסיף שכן יש קפידה שאצבע הס"ת תהא מכסף טהור ולגבי להדק דפים קדושים במהדק סיכות אולי כשאין ברירה יש להקל [ויעוין בדע"ג שם וז"ל צרכי מצוה אין לעשות בברזל]. (ועי' עוד ברמב"ם במורה נבוכים (ג' מ"ה) ועי' עוד באב"ע בפר' יתרו).

שמברך עליו בסכין ולאחוזו הסכין בימינו כי הם ב' הפכים בנושא אחד שהימין ממנה תוצאות חיים והסכין הוא כחו של עשיו המקצר חיים עכ"ל, ומבואר מדבריו דהקפידה הוא במה שאוחזו הסכין בימין ודווקא אז הם שתי הפכיים - במה שאוחזו הסכין בימין, אבל אם אוחזו בשמאל וק"ו אם אינו אוחזו הסכין כל עיקר אלא תחובה בתוך הפרי אין בו משום הפכיים. וצ"ע במציאות הדברים דאם אוחזו המאכל בימין איך אוחזו הסכין תחובה בתוך המאכל.

וז"ל המ"ב וע"ד הקבלה אין לתחוב הפרי שמברך עליו בסכין אף שיאחוזו, הסכין בימינו עכ"ל, ומבואר דלא מיבעיא שאין לאוחזו בשמאלו אלא אף בימינו לא יאחזו, ודלא כמשמעות שו"ע הרב דכל הקפידה הוא רק כשאוחזו הסכין בימינו, ואדרבה לפי המ"ב אחיזה בשמאל פשיטא דהוא תרתי דסתרי וקמ"ל דגם בימין הוא תרתי דסתרי, ויל"ע בסברת המ"ב ובסברת פלוגתתם.

ובכף החיים (וס"ק ל"א) בשם הבן איש חי (בלק ד') כתב שלא דווקא סכין אלא ה"ה מזלג ושאר ברזל (וסיים שמנהג העולם שאין נזהרין בכך) ושם (בס"ק ל"ב) כתב שה"ה בכף של ברזל אמנם הגר"ח קנייבסקי והגר"ח פ"י שיינברג סוברים שבפשטות הוה איסור רק בסכין של ברזל [מכתבם הובא בספר וזאת הברכה פ"א הערה ד') וכ"ס בפשטות במנהג ישראל תורה. והוסיף שם בכף החיים שלכך נוהגים המקובלים שיהיה להם מזלג וכף של כסף.

באיוזה מתכות נוהג האיסור

ידועה שיטת הרמב"ן בסו"פ יתרו וז"ל ואם בא לסתת אותם בכלי כסף או בשמיר שהזכירו רבותינו הרי זה מותר והביא ראייה מתוספתא דב"ק פ"ז ה"ב שכתב שם וז"ל ומה רואה הכתוב לפסול את הברזל יותר מכל מיני מתכות.

ובספר דרך חכמה (מהגר"ח ק) פ"א מהל' בית הבחירה הט"ז דיש אומרים דה"ה כל מתכות כגון זהב ונחושת וציין שם בציון

בירורי הלכה

הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר זצ"ל

יחד עם כל בית ישראל אנו מבכים מרה את האבדה הגדולה בהסתלקותו של הגאון הגדול פוסק הדור בעל שבט הלוי זצ"ל, אשר רבני אנ"ש השתלמו אצלו בהוראת איסור והיתר וזכו אצלו להארת פנים. להלן אנו מדפיסים תשובתו בענין הליכה לערכאות בתביעה מחברת ביטוח שקיבלנו מהשואל.

בענין תביעת חברת ביטוח בערכאות

בס"ד, ח' תמוז תנש"א לפ"ק.

כבוד ידידינו הרב הג' המושלם ירא ושלם בנש"ק ר' שלום מרדכי הלוי סגל שליט"א אחדשה"ט וש"ת בכבוד, לבלתי הכיר את מעלת כבודו נ"י לא ידעתי אתארהו - זה כמה שקבלתי מכתבו, ולרוב עבוה"ק אשר עלי אבא כהיום ובקצור דברים כדרכי - שאלתו ש"ח בדבר הנוגע לרבים כאשר באים לידי דו"ד עם חברת ביטוח אשר כרגיל אינם מתיחסים אלא לבתי משפטיהם, וכמותנה על ידם בפוליסת הביטוח שכל דו"ד וסכסוך בעניני תשלומי ביטוח יתברר אצל ערכאותיהם, והשאלה האם מותר לבא בתביעה לכתחילה בערכאות, או שצריך לזה רשות בי"ד, כדין סרבן המבואר בשו"ע חו"מ סי' כ"ו -

ושורש הספק נבנה ע"פ מש"כ המהרש"ל ביש"ש פ"ח דב"ק סי' ס"ה כדין התנה בשטר שיכול לידון עמו בכל בי"ד בין בדיני ישראל בין בערכאות דאין מועיל תנאו ואסור ללכת לערכאות, אא"כ הבע"ד גברא אלימא שאינו ציית דינא שאז יש לו רשות לכופו בערכאות אף בלא רשות בי"ד (כיון שהתנה עמו בשטר) דאף דבעלמא אסור בלי רשות בי"ד לזה הועיל תנאו שבשטר, וביאר מהרש"ל שמעיקר הדין באלם דלא ציית דינא מותר ללכת לערכאות, ורק תקנה שהנהיגו בתי דינים בישראל שלא לכוף בלי רשות בי"ד, וזוה שהתנה בשטר מועיל תנאו שלא יצטרך רשות בי"ד - כפי המנהג -

ובשו"ע חו"מ סי' י"ד ס"ה בסרבן לדון בבי"ד דחייב לשלם לו הוצאות הערכאות שכ' הרמ"א ובלבד שעשה ברשות כ' הש"ך ס"ק י"ג דכן פסק מהרש"ל ביש"ש פ"י דב"ק סי"ד, ושם כ' (כאשר העתיק הגרע"א בגליון) דבהלך בערכאות, והיינו בהותנה והלך ע"ז ברשות, מכ"מ לענין חזרת הוצאות הערכאות בעינין רשות בי"ד ממש כמש"כ ביש"ש, עכ"פ מוכח דבהתנה מותר גם בלי רשות בי"ד בסרבן וכיו"ב, והוא ג"כ ע"פ תשובת הרא"ש מובא בטור חו"מ סי' ס"א, עש"ה -

וזה דלא כבאר הגולה סי' כ"ו שמפרש דברי הרמ"א דלא מהני הותנה בכתב, אלא בעינין רשות בי"ד דוקא, וכב' העיר מדברי ערך שי שהצדיק דברי המהרש"ל וכמבואר ג"כ בתשובת הרמ"ע סי' נ"א - וכהסכמת הגרע"א כמהרש"ל דבהתנה בשטר מועיל גם בלא רשות בי"ד -

אלא דכב' העיר מתשובת הרמ"א סי' ק"ח שהביא שם תשובת הרא"ש הנ"ל דאין מועיל תנאו רק כשיהי' סרבן, ומשמע ליה שם דאין שום תועלת בתנאי זה והוא רק לייפות השטר, וכן סיים שם להדיא דאף אם אינו רוצה לדון לפני בי"ד של ישראל אסור ללכת לערכאות רק

אחרי התראה בפני ביד"א אבל קודם לזה אסור לשום דיין לתת רשות ללכת לפני עכו"ם, ומבואר בזה דדעת הרמ"א דאף בהותנה בעי רשות ביד"א דלא כמהרש"ל, ושאל כ"ת הלכה כמאן ונפ"מ בנ"ד בהתנה אם בעינן עוד רשות ביד"א, וכו"כ אחרונים פסקו כמהרש"ל ובתוכם גם גאון מהרש"ם ח"א סי' פ"ט

ולענ"ד - דמש"כ הרמ"א דהוא רק שופרא דשטרא, היינו מה שכותבים כן בכל השטרות אפילו בין ב' בעלי דינים דודאי צייתי דינא, אבל אם הוא סרבן ודאי דמועיל התנאי גם להרמ"א, אלא דהרמ"א בתשובה שם כ' דתחלה צריך להתרות אותו בבי"ד, והיינו במי ששייך ביה התראה כזאת, ויש עכ"פ ספק אפילו רחוק שיקבל לבא בבי"ד של ישראל, ובאמת לא יחלוק ע"ז אדם מעולם דאם שייך עדיין התראה מספק דצריך לעשות כן גם למהרש"ל, והיינו במי ששייך לאיזה קהלה או ביד"ד, - אבל בנ"ד ובזמנינו אנו שגלוי וידוע שחברות כאלה אין להם שום שייכות עם ביד"צ והתראה שלהם, וכל התראת ביד"ד לפי דעתו רק זילותא דבי דינא, בזה פשוט דלכו"ע מודים כיום שהם סרבנים ונכתב כן בשטר, דלא צריך יותר.

והריני דוש"ת - מצפה לרחמי ה'

שמואל הלוי ואזנר

אמר השואל:

הנה מדברי רבינו זצוק"ל עולה דאף בחברות כאלו שאין להם שום שייכות עם ביד"צ עיקר הדבר שא"צ רשות ב"ד הוא משום דהותנה כן בשטר, וכתב כן לפי"מ שהצעתו לפניו שכן נהוג לכתוב בהסכמים שלהם, אכן נתברר לי אח"כ דלא בכל ההסכמים כתוב כן, ויש שכתוב בו רק שמקום השיפוט יהיה בעיר פלונית, ויש שאין כתוב בהם כלום, אמנם נהוג כהיום להתיר לפנות לערכאות נגד חברות כאלו גם כשלא הותנה כן בפירוש בהסכם, וכפי הנראה כיון דאין לחברות אלו שום אפשרות להתדיין בד"ת, ולדאבונינו כל עסקיהם והתחייבויותיהם נעשים על דעת כן שהם יהיו כפופים לערכאותיהם ולשיפוטם הבלעדי, הרי גם בסתמא הוי כהותנה ע"כ בפירוש, ושפיר מועיל שא"צ רשות ב"ד, וכדהעלה רבינו זצוק"ל כן לדינא.



הרב יצחק אהרן טרבילו ז"ל

נולד בט"ז אלול שנת תש"ח בניו-יורק שבארה"ב. שם נתחנך על ברכי התורה והחסידות בבית אביו הרה"ח ר' יהושע אלימלך טרבילו ז"ל שהיה נאמן ביתו של כ"ק מרן אדמו"ר זי"ע. בכחרותו למד בישיבה הגדולה 'בית התלמוד' בראשה עמד הגאון הנודע רבי אריה לייב מאלין זצ"ל. לאחר מכן עלה לא"י ולמד בישיבותנו בית אהרן וישראל בטבריה ובקטמון והיה לאחד מהמיוחדים שבחבורה.

את מיטב שנותיו יגע בכולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן - להשתלמות בהוראה ודיינות', שם היה מבחירי החבורה ועמל בשקידה ובשקיקה על תלמודו עד יומו האחרון ממש, בכולל חשוב זה עבר ולמד כל סדר נשים ונזיקין בעיון רב. וכן שו"ע אבן העזר, חו"מ ויו"ד. ואף הרבה להעלות על הכתב מחידושי תורתו אשר חננו ד' בענינים הנלמדים. ומחידושי תורתו נדפסו גם באכסניה זו במשך השנים.

כל ימיו ושנותיו התהלך בצניעות מופלגה וענוות חן, והיה דוגמא לפרחי החסידים להתמדה בלימוד וידיעה גדולה בכל מקצועות התורה, כן היה ידען גדול בספרי חסידות וסיפורי צדיקים, והיה שופע לכל סובביו אמרי שפר והדרכות ישרות עפ"י דרכם ומשנתם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זי"ע.

נפטר למגינת לב כל החבורה, ביום ה' ניסן שנה זו, לאחר תקופה של יסורים ומכאובים קשים, אשר עמד בהם בגבורה עילאה. יהי זכרו ברוך.

בסוגיא דמסר שורו לחמשה בני אדם וחמשה שישבו על הספסל והמסתעף להלכה

פטור לגמרי ורק היכא דשאר השומרים לא הסכימו שהוא יסתלק, אז הוא חייב, ומשמע מדיעה ראשונה שהובאה בשו"ע, שהוא דעת הר"מ דגם בכה"ג שאר השומרים הסכימו שהוא יסתלק, מ"מ אם יצא והזיק הרי גם הוא חייב.

והנה זהו פשוט, דאם נאבד השור הרי הבעלים יתבעו את כל חמשת השומרים, שהרי כולם קיבלו אחריות, ומה שהארבעה השומרים הניחו להחמישי לצאת הרי"ז הסכם בינם לבין עצמם, אבל כלפי הבעלים כולם חייבים, ולא נחלקו הר"מ והרא"ש אלא היכא דיצא והזיק, דהרא"ש ס"ל בזה דכלפי הזיקא דאחרנא הרי"ז מוטל על מי ששומר בפועל, ולכן מכיון שבשעה שהזיק היתה רק תחת שמירתן של הארבעה, הרי הם חייבים, דהרי הם אלו שפשעו בשמירתן. זהו סברת הרא"ש.

אכן הר"מ ס"ל דבאמת הבעלים חייבים בנזקי השור מדין ממון המזיק, ורק דבמסר לשומר נפטר הבעלים רק משום דנכנס במקום הבעלים, ולכן יוצא דבמסירתו

בגמ' ב"ק דף י' תנו רבנן הכשרתי מקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו כיצד וכו', ותו ליכא והא איכא מסר שורו לחמשה בני אדם ופשע בו אחד מהן והזיק חייב היכי דמי אילימא דבלאו איהו לא הוה מינטר פשיטא דאיהו קעביד אלא דבלאו איהו נמי מינטר מאי קעביד, מתקיף לה רב ששת והא איכא מרבה בחבילה היכי דמי אי דבלאו איהו לא אזלא פשיטא אלא דבלאו איהו אזלא מאי קא עביד עי"ש.

והנה ז"ל הר"מ פ"ד מנז"מ הל' ז': מסר שורו לחמשה בני"א ופשע בו א' מהן ויצאו והזיק אם אינו משתמר אלא בחמשתן זה שפשע בשמירתן חייב, ואם משתמר בשאר אף אלו הנשארים חייבים עכ"ל. והוא כשיטת התוס' בסוגיין דהא דקמקשה הגמ' מאי קעביד, אינו לפטור, אלא מאי קעביד טפי מאחרנא, וכולם חייבים. אך לענין מרבה בחבילה פי' הר"מ מאי קעביד לפטור, ורק כאן לענין שומר ס"ל דמי שנסתלק ג"כ חייב. ובשו"ע ס' שצ"ו סעיף ז' הביא שיטת הרא"ש דהיכא דנסתלק משמירתו, הוא

פשיעה. והתוס' והרא"ש הקשו, דהא לענין ש"ש מסקינן דהיכא דדחפה חבירתה חייב, דלהכי יהיבנא לך אגרא יתירא, ולענין ש"ח פטור, הרי דאין כאן דין פשיעה. ואפשר דאזלי לשיטתי' דלשיטת התוס' וסיעתם הרי הא דחייב בנזקי שורו, הוא משום דעליו לשומרו ופשע בשמירתו, ולכך מדחזינן דלענין ש"ח לא הוי פשיעה, הרי דהוא שמור וא"כ א"א לחייב הבעלים.

אכן הר"מ וסייעתו ס"ל דחייב דנזקי ממונו הוא משום ממון המזיק, ורק היכא דנאנס פטור, אבל כל שאינו אונס, חייב. ולכך הגם דהיכא דדחפה חבירתה לא הוי פשיעה וש"ח פטור עליו, מ"מ לדין אונס לא הגיע, ולכך בדחפה חבירתה ונכנסה לחצר הניזק, חייב הבעלים.

והנה בר"מ פ"ו חובל הל' י"ד כתב חמשה שהניחו חמש חבילות על הבהמה ולא מתה ובא זה האחרון והניח חבילתו עלי' ומתה, אם היתה מהלכת באותן חבילות ומשהוסיף זה חבילתו עמדה ולא הלכה האחרון חייב ואם מתחילה לא היתה מהלכת האחרון פטור ואם אינו ידוע כולם משלמין בשווה. הל' ט"ו וכן חמשה שישבו על הכסא ולא נשבר ובא האחרון וישב עליו ונשבר אע"פ שהיה ראוי להשבר בהן קודם שישב הואיל וקירב את שבירתו האחרון חייב שהיו אומרים לו אילו לא נסמכת עלינו היינו עומדים קודם שישבר ואם ישבו כאחת ונשבר כולם חייבין וכן כל כיוצא ב"כ עכ"ל.

והנה הל' ט"ו הוא כמעט כמו הל' י"ד, דהאחרון חייב ורק דהוסיף כאן פרט א', דאלו שישבו על הספסל מקודם פטורים. משום שאומרים לו אילו לא נסמכת עלינו היינו עומדים קודם שישבר. ויוצא לפי"ז דזה רק באופן שנסמך עליהם ולא היו יכולים לעמוד, אבל אם היו יכולים לעמוד ולא עמדו, הרי כולם חייבים בשווה, והגם שלא היתה נשברת עכשיו לולא ישיבתו של האחרון, מ"מ כולם חייבים. וכן איתא בסוגיא ולימא להו אי לאו אתון בדידי לא הוי מיתבר. ולכאורה צ"ע דמה טענה יש לו הא במצב שהם ישבו לא היתה נשברת,

להשומר הרי השומר נכנס תחת הבעלים לענין חיוב נזקין, ואחריותו הוא גם על זה שלא יזיק, ולכך אם הזיק חייב. והנה הר"מ שם בהל' י"א כתב מסר השומר לשומר אחר השומר הראשון חייב לשלם לניזק שהשומר שמסר לשומר חייב והרי הניזק אומר למה לא שמרת אתה בעצמך ומסרת לאחר שלם לי אתה ולך עשה דין עם השומר שמסרת לו אתה כו' וכתב ע"ז הראב"ד א"א כל זה אינו מחוור אלא הניזק גובה מן השני או מאיזה מהן שירצה כו' דליכא למימר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר שהרי הבעלים אינם מפסידים כלום עכ"ל.

ומשמע דשיטת הראב"ד דלענין שמירה שלא יזיק הרי החיוב הוא על כל מי שמוטל עליו לשומרו, ולכך מכיון דעכשיו מוטל על השומר השני, הרי הניזק יכול לתבוע להשומר השני, וה"ה דיכול לתבוע השומר הראשון מכיון דלא שמר כראוי ומסרה לשומר אחר (וכן משמע שיטת רש"י בסוגיא דף נו. דאהא דפריך מסרה לרועה הרועה נכנס תחתיו לימא תהוי תיובתא דרבא דאמר רבא שומר שמסר לשומר חייב, ופירש"י תחתיו דשומר ואזלי בעלים ומשתעי דינא בהדי שני והראשון מסתלק, הרי דפרש"י דכל המו"מ כאן הוא לענין הזיק הבהמה והבעלים הוא הבע"ד. ועיין שם בסוגיא בתוס' ר"פ דס"ל כשיטת הראב"ד דהדין עם השני, ואם רצה גובה מהראשון מכיון דלא שמרו כדיון).

אכן הר"מ לשיטתו, דס"ל דהחיוב הוא לבעלים, משום ממון המזיק, ורק דבמסרו לשומר והשומר קיבל עליו אחריותו הרי נפטר במסירה לשומר, והיכא דמסרו לשומר שני הרי פשע בשמירתו, ולכך הרי השומר הראשון אחראי על כל נזקיה.

ואפשר לקשור עוד מחלוקת בין הר"מ לשאר ראשונים בזה, דבגמרא (דף נ"ח) איתא פלוגתא לענין דחפה חבירתה ונפלה לתוך הגינה, אם זה אונס או פשיעה, דרב כהנא ס"ל דהבעלים חייבים, דהו"ל פשיעה דאיבעי' לך לעבורי חדא חדא, ופסקו הרי"ף והר"מ כרב כהנא דבדחפה חבירתה הו"ל

באנשים שהם כמו פפא בר אבא, דהספסל עומד להשבר, ומ"מ האחרון חייב, וע"ז קמקשה דלמה באמת האחרון חייב יותר מהראשונים, הא כולם מזיקים כאן, ומתרץ דנסמך עליהם ולא היו יכולים לעמוד. והנה אילו קשר אותם ולא היו יכולים לעמוד, הם היו פטורים, דהם אנוסים, והוא הי' פטור מדין גרמא, אך מכיון דנסמך עליהם, הרי"ז מעשה בידים, ואין זה גרמא דלא הניח להם לעמוד אלא הוא מעשה, וגם דבסמיכה זו נשבר הספסל.

ולפי"ז יל"ע אם א' משתמש במכשיר עלקטרוני וע"י השימוש מתחמם ואח"כ נותנו להשני ומתחמם יותר ונשרף, דאפשר דגם הראשון חייב, דלא היה לו למסור להשני עד שיתקרר, אך לא מסתבר ויותר מסתבר דהשני פשע בזה שהשתמש במכשיר חם. ואילו עמדו הראשונים לאחר ישיבתם שעה אחת, ובאו אחרים וישבו עוד שעה ונשבר, לא מסתבר לחייב הראשונים.

ובמעלית אוטמטית העשויה לה' אנשים, ועמדו שם ה' אנשים ונכנס עוד אחד ונתקלקלה המעלית, הרי מסתבר דרק האחרון חייב, דחמשה הראשונים שנכנסים, הרי נכנסו ברשות גמור, ורק בסוגיין אמרינן ולימא להו אי לאו אתון בדידי לא הוי מיתבר, דמיירי באופן שהיתה עומדת להשבר בעוד שתי שעות, דתורת מזיק יש להיושבים.

ומ"ש זה מדין מרבה בחבילות, דכתב בזה הר"מ דמי שהוסיף החבילות, הוא החייב, וגם בזה לימא אי לאו חבילתכם לא היתה נשברת בדידי. ואולי אפשר לחלק דשם מיירי דהניחו כבר החבילות ואינם צריכין לסלק, אבל כאן כשהיו יושבין הרי כל רגע הם ממשיכים לישוב ובוזא איכא טענה שלא הייתם צריכים להמשיך בישיבה.

אך אפשר לחלק בענין אחר, דלענין ישיבת ספסל הרי איירי שמחמת ישיבת הראשונים היתה נשברת בשתי שעות, וא"כ הרי גם בישיבת הראשונים, איכא כאן מעשה מזיק, דאילו הוא ספסל רגיל, אינה נשברת בישיבת שתי שעות, ומכיון דמיירי כאן דלולא עמידתם היתה נשברת הרי בישיבתם אית להו תורת מזיק, ולכך אם בא אחר וישב על הספסל והיו יכולים לעמוד ולא עמדו, הרי גם הראשונים חייבים, דברגע שישבו על דבר שיכול לישבר, הרי עליהם האחזיות לעמוד לפני שנשבר.

והנה רבים תמהו על הר"מ שהשמיט אוקימתא דפפא בר אבא. ולפי"ד אפשר לפרש דהר"מ פ"י הסוגיא כשיטת הרשב"ם, דענין פפא בר אבא, היינו דבישיבתו הרי הוא מזיק לספסל ולכן יש לו דין מזיק בישיבתו ועליו האחזיות שלא לגרום שבירתו, ומ"מ הכא דקאמר ר"פ כגון פפא בר אבא, היינו לתרץ הא דמקשה הגמ' סו"ס מתניתא היכא מתרצא וע"ז מתרץ דמיירי



הרב שלום מרדכי הלוי סגל

בעניני שטר 'לכל המוציא' וצ'קים שבזמנינו

ענף א'

גדרי שטר 'לכל המוציא' וצ'קים ודין אכירתם

בדברי הראשונים והפוסקים מצאנו התייחסות לשטר שנכתב בו כי החותם מתחייב לשלם סך מסוים 'לכל המוציא' [הוא ה'ממרני' בשמו העסקי, והוא הצ'ק הסחיר בן זמנינו, אשר הדיעה הרווחת להחשיבו כשטר 'לכל המוציא'], אחת השאלות הנדונות בו הוא אופן העברתו מיד ליד, ודין מוצא שטר כזה שנאבד.¹

ונברר בע"ה העולה מדברי הפוסקים, ומה שנלענ"ד לבאר בדבריהם בעזה"ת.

דנפק ביה משמע ה"נ ממך מההוא גברא דנפק מתותי ידיה, משמע שרוצה לומר לכל אדם שימצא בידו, כי משמעות חשוב הוא ולא הבל וליצנות, וכן משמע שיגבה כל מי שימצא וכן דעת הכתיבה היתה כו', הלכך לא שייך למיחש לנפילה הכא, ופריך דלמא אבא שאול כר"א ס"ל ולא בעי זמן כו', אבל הכא ליחוש לנפילה דממך נמי לא משמע אלא שנתנו לו, כי היכי דמהיום משמע סתם משמעותו משעת הגירושין כו', וה"נ משמע הכא אותו שנתנו לו דוקא ולא למוצאו, א"כ איכא למיחש לנפילה כו', [וכע"ז איתא גם בחי' הרמב"ן שם].

ובנתיה"מ (סי' נ' סק"ד) הביא דברי התוס', וכתב דלפי דבריהם אף אם הלוח טוען שלוח מאחר וטוען שמא נפל ממנו ומצאו זה, א"י אף להטיל חרם ע"כ, דטענת נפילה אינה טענה כלל בשטר לכל המוציא.

ולפ"ר נראה כוונת הדברים דאף אם באמת נפל מהמלוה ומצאו זה הרי הלוח חייב לשלם לו, דמתחילה נשתעבד לשלם לזה שיוציאו, וכן נקט בערוה"ש (שם ס"ג) דאף אם בא ליד המוצא שלא כדין מ"מ הלוח חייב לשלם לו,² [אלא דעושה איסור

א. בגמ' (ב"ב קע"ב) דנו במי שמוציא שטר על אחר שנכתב בו 'לוייתי ממך מנה', ורצו לדמותו לגט שנכתב בו 'גרשתיה היום' דאיתא בברייתא בשם אבא שאול דכשר, וס"ד דהש"ס דאבא שאול כר"מ ס"ל דבעי זמן בגט ומ"מ כשר בכה"ג, 'אלמא היום ההוא יומא דנפיק ביה משמע הכא נמי ממך מההוא גברא דנפיק מתותי ידיה משמע', ודחי אביי 'ודלמא אבא שאול כרבי אליעזר סבירא ליה דאמר עדי מסירה כרתי אבל הכא ליחוש לנפילה', [והיינו, דאין הוכחה מהך ברייתא ד'היום גרשתיה' מתפרש ההוא יומא דנפיק ביה, אלא טעמא דאבא שאול משום דס"ל דא"צ זמן בגט כדס"ל לר"א, וממילא ליכא למשמע מינה ד'ממך' מההוא דנפיק מתותי ידיה משמע], ושקו"ט הש"ס שם בענין זה אי חיישינן לנפילה או לא.

ובתוס' (ד"ה אבל) תמהו כיון דאביי ס"ל דחיישינן לנפילה למה הוצרך אביי לדחות ההוכחה מהברייתא, הא אף אי נימא כס"ד דהש"ס דאבא שאול כר"מ ונלמוד משם דממך היינו מגברא דנפק מתותי ידיה אכתי ניחוש לנפילה, וכתבו התוס': 'ואומר ר"י דהכי פירושה, אלמא מהיום מההוא יומא

1 ונתבאר ונתרחבו הענינים ונפרשו כשמלה בספר הנפלא 'הצ'ק בהלכה' לגיסי החשוב הרה"ג ר' פנחס ליפשיץ שליט"א, והרבה מהמ"מ המצויינים ומבוארים במאמר זה נלקחו משם.

2 וכע"ז כתב בתשו' חסד לאברהם (לנכדו ותלמידו של הנתיב"מ - קמא י"ד סי' צ"ה), ונקט לפי"ז דשטר כזה גופו ממון, ודלא כזקנו הנתיב"מ דנקט דאין גופו ממון, [ע"י נתיב"מ (סי' ס"ו סוסק"א) בשם התומים], וע"י תשו' רבינו משולם איגרא (חו"מ סי' ט"ז) שצידד ג"כ דאפשר דחשיב גופו ממון כיון דאם נאבד א"צ לשלם לו אחר שיש לחוש שמא ימצאנו אחר, והדברים מחודשים, וע"י להלן מדברי החת"ס דהסכמת כל הפוסקים דלא חשיב גופו ממון.

זמנו של שטר כותבין שובר בלא זמן, ותמה הרשב"א דלמה לא נחוש שמא מכר השטר לאחר קודם כתיבת השובר, וכשיכתבו שובר בלא זמן לא ידעו שנכתב אחר מכירת השטר ויפסיד הלוקח, [וע"ש שתי"ץ דלא חיישינן למכירה, ותו הא למאי דקי"ל כשמואל הא גם אם פרע אחר מכירה השטר מחול, ועי' בענין זה להלן (ענף ג' אות ה)]. ומבואר דאם אחר יוציא השטר ויתברר שקנאו מהמלוה, והלוה יוציא שובר מהמלוה הראשון, אף אם אין ידוע אם השובר קדם למכירת השטר, מ"מ אין הלוקח יכול לגבות מהלוה.

וצ"ל דכיון שיש לפנינו שובר ושטר מכירה ואין ידוע מי קדם, הממע"ה ואין מוציאים ממון מהלוה מספק. וכן מבואר בדברי התומים (סי' נ' סק"ד) ובנתי"מ (שם סק"ג), [והעלה שם דמה"ט למאן דלית ליה לשמואל אין כותבין שובר בלא זמן שמא מכר השטר לאחרים ויפסידו הלקוחות, וזה דלא כהרשב"א שכתב דל"ח למכירה, ועי' ישוע"י (שם סק"ד)].

ומעתה מבואר גם מה דנקט הצ"צ גבי שטר לכל המוציא,ו, דכיש ביד הלוה שובר ממי שידוע שהיה השטר בידו, ועכשיו השטר ביד אחר שקנאו מהראשון, ואין ידוע אם השובר קדם למכירה או שנעשה אחר מכירה, הרי מספק א"א לגבות מהלוה, דהמע"ה.

ג. אמנם הנתי"מ (סי' נ' סק"ה) כתב לחלוק על הצ"צ, וז"ל: 'אמנם נראה דדוקא כשהעדים מעידין שהוציא השטר לפנייהם בשעה שכתב השובר, דאז ראו שהוא המלוה והוא יכול לקבל הפרעון ולמחול משום הכי מהני שובר שלו, אבל כשלא ראו השטר בידו אז לאו כלום הוא, אפילו אם ראו אותו זמן מה קודם לזה בידו, אפ"ה אינו מועיל שובר שלו, דשמא מכרו לו אח"כ היינו אחר הזמן שראו קודם הפרעון, ומה"ט שובר

נגד המלוה, ועי' בדבריו להלן (סי' ס"ה ס"ט) שכתב דכיון דהוא גולן נגד המלוה ממילא אין ב"ד מניחין אותו לגבות בו].

ומצאנו עוד דברים בזה בנתי"מ, וכדלהלן.

ב. בתשו' צמח צדק (הקדמון סי' י') דן בראובן שהיה לו שטר ממרני על שמעון ובא ראובן וטען שנאבד לו השטר ורוצה שיפרע לו שמעון, ושמעון חושש שמא ימצאנו אחר ויגבה ממנו, ואף אם יכתוב לו שובר לא יועיל נגד האחר שיוציאנו.

והצ"צ האריך לברר דין זה, ובתחילת דבריו דן אם באמת לא יועיל שובר שיכתוב המלוה כנגד אחר שיוציאנו, ומסקנת דבריו שם, דאם יש עדים ששטר זה היה ביד ראובן [אף שעכשיו בשעת פרעון אין השטר בידו], שפיר מועיל שובר שלו לפטור את שמעון גם אם אחר יוציא השטר אח"כ, אבל אם אין עדים שהשטר היה ביד ראובן, אף ששמעון מודה לו, לא יועיל שובר של ראובן לפטור כשאחר יוציא השטר ויטעון שהשטר שלו.³ [וע"ש מש"כ בעיקר הנדון אם חייב שמעון לפרוע באופן זה, והעלה דאם ראובן יתן לו שטר פיצוי ויתחייב לו שאם אחר יוציא את השטר ויגבה ממנו יחזור וישלם לו, חייב שמעון לפרוע לראובן, והו"ד בפ"ת (סי' נ"ד סק"א), וע"ש מה שהביא מדברי הפוסקים בזה, ויבואר בע"ה להלן (ענף ג')].

והנה מה דנקט הצ"צ דאם יש עדים שראו השטר ביד ראובן מועיל שובר שלו, ואף אם אחר יוציאנו לא יוכל לגבות מהלוה, יש לעיין כיון שהעדים לא ראו השטר בידו בשעת פרעון, והרי הוא עכשיו יוצא מתחת יד אחר, למה לא יוכל המוציא לטעון שמא פרע לראובן אחר שכבר מכרו לי.

אכן יעוי' בדברי הרשב"א בתשו' (ח"ב סי' שמ"ב) שדן בהא דאמרו בגמ' באבד שטרו דקי"ל כותבין שובר, דאם אין ידוע

3 ועי' בפ"ת (סי' נ"ד סק"א) שהביא מתשו' גבעת שאול (סי' כ"ה) שנחלק על הצ"צ ונקט דבכל אופן מועיל שובר שלו לפטור מאחר, ולא חיישינן לרמאות שמא כתב השובר מי שלא היה השטר בידו, וע"ש שהביא מתשו' נאות דשא (סי' כ"א) שהאריך לדחות דברי הג"ש ולהעמיד דברי הצ"צ.

עליו דמהכ"ת יתחייב לסמוך על ערכות שלו, ועכ"פ מבואר דאף דנאבד השטר ואין ראובן מוציא השטר מ"מ עדיין שמעון חייב לו, וכל הנדון רק מצד דיש חשש הפסד ללוה שמא יצטרך אח"כ לשלם לאחר, והרי אי ננקוט דברים כפשוטן דהחוב אינו אלא למי שמוציא השטר בפועל, הרי כל שנאבד השטר ממילא אין הוא חייב לו⁴, ומוכח דגם כשאינו מוציא השטר מ"מ החוב בתוקפו. [וע"ע בדברי הנתיחה"מ להלן (סי' ס"ד סק"א) דשם הביא ג"כ דברי התוס', ומ"מ מפורש שם בדבריו דצריך שיקנה השטר מידי המלוה, ע"ש, ויובא באורך להלן בע"ה].

ד. ובגוף הדבר באמת תמוה מאוד לומר דגם אם בא השטר ליד אחר שלא כדין זכה בהחוב, דמהיכי תיתי נימא דנתחייב גם למי שיוציא השטר שלא כדין, וכן מפורש באמת ביש"ש (ב"ק פ"ז ס"ז) ע"ש שכתב: 'ומ"מ נראה, שאם אין לו עדים שנתן לו המלוה השטר, יכול זה להשביעו שלא בא לידו בתורת גזילה או שנאבד מן המלוה ומצאו, ואם כי דבריו מחודשים להשביע בטענות אלו בטענת שמא, אך עכ"פ מפורש דעתו דבבא לידו בגזילה או שאבדו המלוה ומצאו א"י לגבות מהלוה, וכן הדעת נותנת.

ועדיפא מינה מבואר מדברי הש"ך (סי' ס"ו סקכ"ה) בהא דמבואר שם בשו"ע (ס"ט) דמכירת שטרות דבעי כתיבה ומסירה בעינן דוקא דעת אחרת מקנה אבל א"א לזכות בשטר שהפקירו המלוה, ומבואר בדברי הש"ך שם דגם בממרני דא"צ כתיבה ונקנה במסירה לבד⁵, מ"מ מסירה בעי בדעת אחרת מקנה⁶, והסכים עמו הקצוה"ח (שם וסי')

בכתב יד המלוה לא מהני, דמי יימר אם היה השטר בידו אז, (ועיין מה שכתבתי לעיל בס"ק הסמוך). והנה בשו"ת צמח צדק סימן י" משמע דאפילו נאבד השטר מידו כיון שהיה כבר בידו מהני שובר שלו. ולפענ"ד נראה כמו שכתבתי, וכן משמע מלשון הנימוק"י וז"ל, ומיהו כל שהוציא אחר שטר ופרע לו יעשה לו שובר, משמע דבעינן שיוציאו בשעת הפרעון.

וצ"ע דמ"ש משטר דעלמא שיוציא עליו שובר שהסכים הנתיחה"מ דאף באין ידוע אם השובר נכתב קודם מכירה מ"מ אין מוציאין ממון מספק, [וכמפורש בתשו' הרשב"א], ולמה גבי שטר לכל המוציאו ס"ל להנתיחה"מ דאין מועיל שובר של הראשון, משום דאפשר דכתבו אחר מכירת השטר לזה שמוציאו עכשיו.

אכן הנתיחה"מ ציין למש"כ בס"ק הסמוך, והם דבריו הנ"ל (בסק"ד) במה שהביא מדברי התוס' דבשטר לכל המוציאו ההתחייבות היא למי שמוציא השטר עכשיו ולא אכפ"ל איך בא לידו, ולפום ריהטא נראה כוונת הנתיחה"מ, דלפי דברי התוס' פשוט דאין מועיל שובר רק ממי שהיה השטר בידו דאז הוא הזוכה בהחוב ומועיל שובר שלו, משא"כ אם השטר אינו בידו אין הוא בעל החוב, דעיקר החיוב תלוי בהוצאת השטר.

אך לענ"ד א"א לפרש כן דברי הנתיחה"מ, דהא בהמשך דבריו דן שם הנתיחה"מ בענין מה שהעלה הצ"צ דאף באופן דלא יועיל שובר של ראובן חייב שמעון לשלם לו אם ראובן יתן לו שטר פיצוי, והנתיחה"מ פקפק

4 ובתשו' חסדל"א הנ"ל ע"פ שיטתו הנ"ל כתב באמת לדחות כל דברי הצ"צ מטעם זה, דאחר שנאבד השטר אין מגיע לו כלום, ע"ש, אכן מדברי הצ"צ וכל גדולי הפוסקים ששקלו וטרו בדבריו עולה להדיא דאין החוב תלוי בהוצאת השטר בפועל.

5 ויעוי' עוד בש"ך (סי' ס"ו סק"י) שביאר זה דבשטר לכל המוציאו א"צ כתיבה ומסירה, וכתב עוד דאף דבסתם שטר שמכרו לאחר קי"ל כשמאל דאם חזר המוכר ומחלו מחול [אי משום דמכירת שטרות אינו מועיל מה"ת רק מתקנת חכמים, אי משום דא"א למכור רק שע"נ ולא שעבוד הגוף, וכן הסכים הש"ך (שם סק"א)], מ"מ בשטר לכל המוציאו שמכרו לאחר א"י לחזור ולמחלו, והיינו משום דבשטר כזה יש להקנה גם שעבוד הגוף שהרי הלוה נשתעבד לו מתחילה אם הוא יוציא שטר זה.

6 אכן כ"ז לדעת השו"ע שסתם כדעת התוס' והרא"ש דמסירה דשטרות הוא דוקא במסירה ובעי ד"א מקנה, וצידדו דאפשר דבעי אף מסירה מיד ליד, אבל הש"ך (ס"ק כ"ב) הביא דעת הרמב"ן שחולק על התוס'

קנין הגבהה ומשיכה ולא בעי מסירה מיד ליד מועיל בו גם קנין סודר, ע"ש.⁷

וע"ע בנתיה"מ (סקי"ג) שנחלק גם על מש"כ הש"ך דבעי ד"א מקנה במכירת שטר זה, וכתב דלפי המבואר בתרוה"ד דדינו כשאר מטלטלין לא בעי נמי דעת אחרת מקנה, וכן דעתו (שם חי' סקי"ד) דא"צ אמירת קני לך כו'.

והיה אפ"ל דלהבנת התרוה"ד שהסכימו עמו הרמ"א והתומים ונתיה"מ אין כאן כלל הקנאת החוב אלא הקנאת הנייר בעלמא, וסגי בזה שייחשב בזה מוציא השטר שנתחייב לו הלואה מעיקרא, ועיקר החוב תליא במי שהוא בעליו של נייר השטר.

ו. אמנם הא בדברי התומים (סק"א) והנתיה"מ (סוסק"א) מפורש דגם לשיטתם הך שטר אין גופו ממון, [דהא אוקי למיעוטא דשטרות באונאה ופדיוה"ב בשטר לכל המוציאו שנקנה מה"ת], ויעוי' באמרי בינה (הלואה סי' ס"ג ס"ק ט"ו) שתמה באמת על התומים, דלפי העולה מדבריו דאינו זוכה בהשעבוד מן המלוה רק הלואה משעבד את עצמו לכל מי שיוציא השטר מתחת ידו כשבא לו מיד המלוה, ומה"ט דינו ככל מטלטלין ולא צריך מסירה מיד ליד ונקנה בחליפין, ומשום דאינו קונה ממנו רק השטר ואין נגרר שעבודו של המלוה בטר השטר רק דהשעבוד נגמר מכח הלואה אחר זכייתו בשטר מדעת המלוה, מעתה מהיכי תיתי נימא דנתמעט בכה"ג מאונאה, דהא גופו ממון דהרי אינו מוכר לו השעבוד רק הנייר ונייר זה שוה הרבה בשביל שמי שזוכה בו יהיה לו שעבוד מהלואה שנשתעבד לו אם כן זה הוי גופן ממון כמו שאר מטלטלין, ע"ש.

ומוכרח מדברי התומים והנתיה"מ דגם להבנת התרוה"ד בעי הקנאת החוב, ולא

ס"ד סק"א וסי' ק"ח סק"ז ועוד). עוד מפורש בש"ך (סקי"ב) [ציינו הגרע"א בגליון הש"ך סקי"י] דבעי אמירת קני לך איהו וכל שעבודיה, ע"ש. ועוד מצאנו לו (שם סקי"י) בהא דהביא שם הרמ"א (סוס"א) מהתרוה"ד (סי' של"א) דשטר כל המוציאו אפשר להקנותו בחליפין, והאריך לחלוק עליו והעלה דלהסוברים דבכל שטרות אין מועיל קנין סודר במקום מסירה ה"ה בשטר לכל המוציאו.

ומבואר דלא סגי בהקנאת השטר בעלמא אלא בעי הקנאת החוב, ואף דנתחייב הלואה לכל המוציאו אין החיוב חל כלפי המוציא רק אם הוא בעליו של החוב, וכשנתחייב להמלוה הראשון א"א שיעבור החוב לאחר בהקנאת השטר לחוד אלא בעי הקנאת החוב כשאר מכירת חוב, אלא דבשטר כזה לא בעי כתיבה ומסירה וסגי במסירה לחוד, אבל לעולם בעי הקנאת החוב.

ה. אכן דברי הש"ך אינם מוסכמים, דהא בדברי הרמ"א בשם תרוה"ד מפורש דמועיל בזה קנין חליפין, ועי' בתומים (סק"ט) שהאריך לקיים דברי התרוה"ד, וצייין למה שהעלה לעיל (סק"א) דמכירת שטר זה מועילה מה"ת, דהרי הלואה משעבד עצמו לכל מי שיהיה השטר בידו, וכיון שמכר זה שיש בידו השטר או נתנו להאחר הרי חל שעבוד של זה הלואה לזה שהשטר בידו דבר תורה דהא כך שעבד עצמו תחילה, [וע"ש בנתיה"מ (שם סוסק"א) שהביא דבריו וכתב: 'והנכון אתו וקיימתיו מסברא'], ומה"ט נמי אין המוכר יכול למחול ומשום דהלואה נשתעבד מתחילה למי שיוציא השטר, וממילא מסתברא כדברי התרוה"ד דדין מכירת שטר זה כדין מכירת שאר מטלטלי ופשיר מועיל בו אף קנין סודר. וכן הסכים הנתיה"מ (סק"ט) דכיון דמועיל בו

והעלה בדעתו דלשיטתו מועיל הגבהה ומשיכה אף בלא ד"א מקנה, והאריך להכריח כשיטה זו ומסיק כן לדינא, [ועי' צוה"ח (סק"י) שחלק על הש"ך בהבנת שי' הרמב"ן, ונקט דגם לדעתו בעי ד"א מקנה, ע"ש].
7 אכן יעוי' בנחל יצחק (סק"ד) שהעיר דלפי המבואר בר"ן ונמוקי"י (ר"פ הזהב) דטעמא דאין מטבע נקנה בחליפין הוא משום דכיון דדעתא אצורתא וצורתא עבידא דבטלה הוי כאותיות שאין גופן ממון, עולה מזה דכ"ש בשטרות גופייהו דאין מועיל בהם קנין חליפין, ע"ש באורך.

לאחר אין השני גובה בו, ולא אמרינן הרי נשתעבד לכל המוציא ואין המוציא בא מכח המלוה זה לא אמרינן, ועיי"ש. ובקצוה"ח (שם סק"ח) הניח דין זה בצ"ע, ומשום דמסתברא ליה דדוקא בסתם שטר שהיורש או המקבל מתנה צריך לבוא מכח המלוה הראשון, וכיון דכבר נתחייב לבני לוח שבועה אין אדם מוריש שבועה לבניו, אבל בממרני א"צ לבוא מכח ירושה או מתנה, דהא אחר שבא השטר לידו נתברר דלדידיה נשתעבד הלוח מתחילה, לא שייך האי טעמא, ע"ש

אכן הדברים מפורשים באורך בדברי הרשב"א (בתשו' הנ"ל ובאריכות יותר בח"ב סי' קל"ה), וז"ל: 'ועוד מסתברא שלא כתבוהו אלו בין מלוה בין לוח, אלא למוציא שטר זה מכחו של מלוה, וכאלו א"ל לך ולכל מאן דאתי מחמתך, שאם אין אתה אומר כן, אילו הפקידו מלוה אצל אחד והנפקד מודה שאין לו בו כלום, ואי נמי שחטפו אחד מידו או שנפל מידו ומצאו אחד מן השוק והוציאו על הלוח, הרי לוח

נחלקו על הש"ך אלא לענין מעשה הקנין, דהש"ך ס"ל דגם מעשה הקנין מתייחס להחוב, ולכן ס"ל דבעי מסירה דוקא ולומר קני לך איהו וכל שעבודיה, והתומים ונתיה"מ ס"ל דמעשה הקנין הוא רק בהנייר, וכמבואר בדברי התרוה"ד דיש לזה דין הקנאת מטלטלין בעלמא, אבל מצד ההקנאה בעי שהמלוה יקנה לו החוב ע"י הקנאת הנייר, ורק אז יועיל מה שיזכה בהנייר שיחול השעבוד אליו, דרק כשבא מכח הקנאת המלוה שהקנה לו החוב מועיל מה שמוציא השטר, וממילא שוב גדרו כדבר שאין גופו ממון, דאף שמעשה הקנין הוא בגוף הנייר מ"מ עיקר ההקנאה הוא הקנאת החוב ואין גופו ממון.⁸

ז. ובאמת הדברים מבוארים בדברי הרשב"א בתשו', דהנה יעוין בד"מ (סי' ק"ח אות ז') שכתב: 'ובתשובת הרשב"א סימן תתקע"א האריך בזה וכתב דאפילו כתב בשטר שיהא הלוח משועבד לכל המוציא,⁹ מ"מ אם מת הלוח בחיי המלוה והיה השטר אז בידו ומכרו או נתנו אחר כך

8 ועי' תשו' חת"ס (י"ד סי' קל"ד) שכתב דרוב שטרות שבזמנינו הם לכל המוציא 'ואפ"ה כל הדיינים אשר מעולם אנשי שם נתן להם כל דיני שטר ולא רפרף אדם מעולם', וע"ש שלמד מדברי רש"י (שבועות ל"ז ע"ב) שכתב בהא דמיעטו שטרות מדיני גזילה משום דאין גופן ממון ופירש"י 'שאינן אלא לראיה שבהן, דמשמע דבא לומר דאף על שווי הנייר לא חייל דיני גזילה כיון דאין אלא לראיה שבהן, וביאר החת"ס דאף שיהא צלור ע"פ צליחותו מ"מ כיון דאינו עומד לכך חשיב כאין גופו ממון, [אכן לענין שבועה אם תבעו הנייר עצמו יש בזה דין שבועה כמפורש בשו"ע (סי' צ"ה סו"ג) בשם רה"ג, וכמו במוכר שטרותיו לבשם דיש בזה אונאה כמפורש בגמ', וה"נ יכול לתבוע הנייר ולחייבו שבועה ע"כ, ורק לענין חלות דין גזילה וכן לענין פדיוה"ב ושומרים אזלינן בתר עיקרן].

9 ויעוי' בגו"ד הרשב"א דנדונו הוא כשנכתב בשטר לפלוני או למוציא שטר זה, והרמ"א העתיק דבריו בכתב סתם לכל המוציא, ובאמת בגו"ד הרשב"א משמע באמת דאין חילוק בזה. והנה הרמ"א בשו"ע (סי' נ' ס"א) כתב: 'וכן שטר שכתוב בו פלוני חייב לפלוני או לכל מי שמוציאו, חייב לשלם לכל מי שמוציאו, ודוקא שבא מחמת אותו פלוני, אא"כ כתוב בפירוש בין בא מחמתו או שלא מחמתו, ומקורו בר"י בשם הרשב"א, ועי' ש"ך (סי' ס"ו סק"י) דהבין בכוונת הדברים דכיון דנכתב שם המלוה אף שנכתב גם או לכל המוציא אין דינו כסתם שטר לכל המוציא אלא דינו נכתב בו משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך שנחלקו בו הראשונים והפוסקים אם יכול למחלו אחר מכירה, [כמובא בשו"ע (סכ"ו)], והעלה שם דלהסוברים דמועיל בזה מחילה אין חוב כזה נמכר רק בכונ"מ, ודזהו כוונת ר"י בשם הרשב"א דצריך דוקא לבוא מכחו כמורשה שלו, ודלא כתרוה"ד המובא בשו"ע (סי' ס"ו סו"א) דס"ל דגם בזה נקנה במסירה לחוד, ועי' תומים (סק"ז) שהוכיח כדעת התרוה"ד וכן הסכים בנתיה"מ (סק"ט), ע"ש. ועי' ישועו"י (סי' נ' סק"ב) שכתב לבאר דברי ר"י באופן אחר, וכוונתו לדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל דגם בכל שטר לכל המוציא אין אחר יכול להוציא השטר ולגבות החוב רק אם בא לידו מדעת המלוה, ע"ש. אכן אם כי עצם דבריו ברורים ונכונים, וגם הד"מ בעצמו הרי העתיק דברי הרשב"א בד"מ סי' ק"ח בכל שטר לכל המוציא, מ"מ מה שרוצה להעמיס כן בכוונת ר"י והרמ"א בשמו נראה דחוק להמעייין, [גם הרי לפי"י יתפרש מה שסיים ר"י והרמ"א דאם נכתב בו בין בא מחמתו בין לא בא מחמתו או גובה בכל אופן דהכוונה גם בבא השטר לידו שלא מדעת המלוה, והוא פלאי דאטו בשופטני עסקינן וכמו שכן תמה הרשב"א בתשו'].

החוב חוזר וניעור, דכיון דכבר פקע החוב אין המקבל יכול לבוא מכחו וכל כה"ג אף שמוציא השטר אינו כלום]. ובסו"ד מסיק הרשב"א דיותר קרוב בעיניו דאף אם נתנו במתנת בריא אינו מועיל, דכיון דכבר חלה שבועת יתומים על המלוה ונקבע דינו של שטר זה שא"א לגבותו בלא שבועת מלוה, שוב לא ישתנה דינו, והיינו דכיון דצריך שיבוא מכח המלוה הראשון שמוכרו ונתנו לו, א"א שיהיה דינו עדיף מזה שבא מחמתו, ואף דאחר שזכה בהשטר הרי איגלאי מילתא דלו נשתעבד הלוה מעיקרא, מ"מ א"א שיזכה בהשטר באופן שיתאלם כחו יותר מהמלוה הראשון.

ועכ"פ מפורש בדברי הרשב"א דבעי הקנאת גוף החוב להשני, וכל שא"י לבוא מכחו לא יועיל הקנאת הנייר בלבד, ורק כשיכול לבוא מכחו והמלוה הקנה לו החוב שיבוא מכחו, שוב חייל שעבוד הלוה אליו מעיקרו.¹¹

ח. ונחזור לדברי התוס' שכתבו דלא שייך חשש נפילה בשטר לכל המוציא, דמשמעות דבריהם דאף אם באמת נפל והלה מצאו מ"מ מתחייב לו, וזה אינו מתאים למה שנתבאר מדברי הרשב"א והפוסקים דדוקא בבא לידו מדעת המלוה [שהקנה לו גוף החוב] זכה בהחוב.

ואכן אם כי דברי התוס' כפשוטם משמעם דגם אם נפל ומצאו זה זכה בהחוב, ואם כן

זה חייב ליתן לזה ולא לו אנו אומרים שנתחייב, ובשופטני עסקינן שירצה המלוה בתנאי זה שהוא לחובתו, שיהא כל דאלים שליט במלותו, שאם יתקפו אחד ויגזול ממנו שטרו שילך ויגבה ויאכל וחד, אלא ע"כ אינן מתנים אלא על מי שיוציאו בתורת מכר או בתורת מתנה. וע"ש שדן בהא דמת לוח בחיי מלוה, ובתחילה רצה לחלק בזה, דאם נתנו במתנת בריא לאחר ואח"כ מת המלוה לא יפסיד המקבל, והיינו משום דכיון דבשעת נתינת המתנה היה השטר בתוקפו דהרי היה בידו ליטבע, ואחר שזכה המקבל מכחו בשטר זה שוב חייל שעבודו של הלוה למקבל זה מכח השתעבודותו מתחילה, וממילא שוב א"צ לשבועת המלוה הראשון כיון דנתברר שהחוב נעשה מתחילה להמקבל, אבל אם נתנו במתנה שכ"מ או שהורישו ליורשיו, בזה כיון דלא בא לרשות המקבל או היורשים רק אחר גמר מיתה, ואז כבר פקע כח המלוה בשטר זה כיון דלא היה בכחו לישבע אז, [והוסיף עוד דבאמת אף קודם שמת כשהיה גוסס וכבר א"י לישבע פקע כחו], וממילא אין המקבל או היורשים יכולים לבא מכחו ולא זכו בכלום, דהרי זה כאילו פרע הלוה להמלוה הראשון ולא הוציא ממנו השטר ואח"כ מכרו המלוה לאחר דודאי אינו גובה, [וכן אם עברה עליו שמיטה ואח"כ מכרו או נתנו ליתומים שאין שביעית משמטת חובותיהם]¹⁰ דודאי אין

10 ועי' ח"י חת"ס (גיטין ל"ז א' ד"ה יתומים), וצ"ע.

11 ויעוי' בש"ך (סי' נ' סק"ז) דמבואר בדבריו דאם שמעון שעבד לראובן בעל חובו אג"ק שטר ממרני שיש לו על לוי ומכרו ליהודה, הרי מעיקר הדין יכול ראובן לטרוף השטר מיהודה, אלא דמצד תקנה"ש אינו טורפו, [ועי' הגהות אמרי ברוך (סי' ס' ס"א)], ולכא"ו צ"ע דכיון דמכרו ליהודה ואיגלאי מילתא דנשתעבד מתחילה ליהודה מה יועיל שעבוד ששמעון בשעה שהיה החוב אליו, ולהמבואר בדברי הרשב"א י"ל דכיון דא"י לבוא רק מכח המלוה הראשון א"א שיזכה בזה באופן שייפקע זכות של ראובן שיש לו על שטר זה. ולעומת כן יעוי' בדברי הנתיחה"מ (סי' נ' סק"ד) שהעלה בהא דמבואר בשו"ע (סו"ס פ"ה) דראובן שנושה מנה בשמעון ושמעון בלוי ומכר שמעון שט"ח שלו ליהודה וגבאו יהודה מלוי [באופן דמכירתו וגבייתו חלה, וכמו שביאר הנתיחה"מ (סי' פ"ו סק"ו) ועי' בספרי תשו' משכן שלום (סי' כ"ט)], דתליא אם גבה קרקע דאז ראובן חוזר וטורף מיהודה משום דנשתעבד לו נכסי לוי מכח שעבודא דרי"ג בין גבה מטלטלין דאינו חוזר וגובה, וכתב הנתיחה"מ דאם שטרו של שמעון על לוי היה שטר ממרני לכל המוציא, הרי אף בגבה יהודה קרקע מלוי אין ראובן חוזר וגובה ממנו, ומשום דכיון דבא השטר ליד יהודה איגלאי מילתא דלוי השתעבד לו מתחילה ואין לראובן שום שייכות לחוב זה, ע"ש. ואין זה סותר דברי הש"ך הנ"ל, דהתם הא לא נשתעבד גוף החוב, אלא דיכול לגבות מלוי מדין שעדר"ג, וכשנמכר החוב כדן לאחר ובא לידו כדן תו לא שייך שעדר"ג, משא"כ כשעבד לו גוף החוב אין הבא מכחו עדיף ממנו.

כיון דאחר שבא לידו כדין נתברר למפרע דהלוח נתחייב מעיקרא אליו, הרי עכשיו שהוא מוציא השטר החוב בחזקתו עד שיתברר שבא לידו שלא כדין או שנפרע קודם שבא לידו, דזהו גדרו של שטר זה שהוא מעיד ומחזיק החוב מעיקרו ביד המוציא.

י. ועי' נתיה"מ (סי' ס"ד סק"א) בהא דמבואר שם בדברי הש"ך (סק"ג) דיכול ראובן המלוה לתפוס משמעון הלוח ממרני שיש לו על לוי ויועיל תפיסתו לענין שיגבה מיורשי שמעון כדין תפיסת שאר מטלטלין מחיים, והקצוה"ח (סק"א) תמה עליו דהא בעי מסירה בד"א מקנה, [ובאמת י"ל דהש"ך לשיטתיה (ס"ק כ"ב וכ"ה) דהכריע כדעת הרמב"ן דהגבחה ומשיכה מועלת אף בלא ד"א מקנה, אך הקצוה"ח לשיטתיה (סק"י) דנקט דגם להרמב"ן אין מועיל בלא ד"א מקנה], וכתב הנתיה"מ לדחות תמיהת הקצוה"ח דהא כנגד הלוח אין צריך שום קנין בממר"ם, דהלוח א"י לטעון לאו בע"ד דידי את, דהא נתחייב לכל מי שמוציאו אפילו לא בא מחמתו כמבואר בסימן נ' ע"ש, רק דבעי מסירה לקנות מהמלוה, וכיון שהמלוה חייב לא בעי שום קנין כנגד המלוה וגובה אותו מהמלוה ע"י תפיסה, וכל זכות שיש להמלוה בשט"ח יכול לתפוס ממנו ע"י תפיסה, וכנגד הלוח לא בעי מאומה. ועיין בב"ב קע"ב בתוס' ד"ה [אבל] דאי היה ממך משמע לכל מי שמוציאו אפילו טענת נפילה לאו טענה היא כלל, ע"ש, והוא פשוט לפענ"ד. ומבואר דבאמת מצד המלוה בעי קנין, ורק אחר שזכה נגד המלוה שוב חייל חיובו של הלוח מעיקרו, אלא דכשהמלוה חייב לאחר יכול זה לתפוס ממנו השטר כיון דהוא חייב לו.

אכן צ"ע דהא כללא הוא דא"א לזכות משל לוח בלא שומת ב"ד דמאן שם ליה, וא"כ איך זכה זה בשטר הממרני, וכפי הנראה כוונת הנתיה"מ לחדש, דכיון דדינו של מלוה זה לקבל שטר זה בפרעון חוב, אלא דבעי גביית ב"ד, סגי בתפיסתו להיחשב בא מכח המלוה, וחיוב כמחזיק

הוא קשה לקבוע דבריהם להלכה, אך באמת יש מקום לפרש דבריהם דאין כוונתם דגם אם נפל באמת ובא ליד המוציא שלא כדין ושלא מדעת המלוה זכה בהחוב, דכבר שלל זה הרשב"א מההגיון, אלא כוונתם דכשזה מוציא השטר לפנינו אין לנו לחוש כלל לנפילה, וכוונת הדברים הוא, דזה גופא כוונת ההתחייבות למי שמוציא השטר שיהיה חייב לפרוע לו, והרי השטר מעיד לטובת המוציא שהלוח חייב לו, וכמו שבכל שטר שכתוב בו שם המלוה גובה בו אחר דאין לחוש שמא נפל מהלוח [עי' תומים ונתיה"מ (ר"ס מ"ו ור"ס נ')], ה"נ בשטר זה כיון דאין לחוש שמא נפל מהלוח [כמו שאין חשש כזה בכל שטר], הרי השטר מעיד לטובת זה שמוציאו כאילו כתוב בו שמו, וכל עוד לא נתברר שבא לידו שלא כדין השטר בחזקתו, וזהו עיקר כוונת התוס' דלא חיישינן לנפילה, [אכן באמת קשה להעמיס כן בכוונת התוס' שכתבו 'לא שייך למיחש לנפילה הכא', מ"מ עדיין יש מקום לקיים דבריהם להלכה באופן זה, ולהעמיס כן בכוונת הנתיה"מ שהביא דבריהם להלכה, ונימא דס"ל דאף חרם לא שייך להטיל נגד חזקת השטר, וצ"ע].

ט. ועד"ז יש לבאר דברי הנתיה"מ (סי' נ') סק"ה) שנחלק על הצ"צ והעלה דלא יועיל שובר בשטר זה רק אם העדים מעידים שראו השטר בידו בשעת כתיבת השובר, והיינו מטעם המבואר, דכשאחד מוציא השטר לפנינו הרי השטר מעיד דהלוח נשתעבד לו וחייב לשלם לו, ותו לא יועיל שובר של אדם אחר להפקיע כחו, כיון דהחוב בחזקת המוציא, ולא דמי למוציא סתם שטר שקנה בכו"מ והלוח מוציא שובר בלא זמן דנאמן להיפטר בטענה שנפרע החוב קודם מכירה, דהתם הקונה בא מכח המלוה הראשון, וכשיש לפנינו שובר מהמלוה הראשון ואין ידוע מי קדם הדרינן לכללא דהממע"ה, אבל בשטר לכל המוציא הרי בעיקרו הוא חוב ישיר למוציא השטר, ואף דאם ידענו דהיה קודם ביד אחר אין המוציא עכשיו זוכה רק אם בא לידו מדעת המלוה הראשון, מ"מ

הלוה משום דבאיסורא אתי לידיה, אלא דמ"מ העלה דמי שאבד שט"ח שלו ונתייאש מהחוב הרי מי שמצא השט"ח זוכה בהחוב, [וע"ש שביאר איך זוכה בלא כתיבה ומסירה], והיינו דמדמי ליה לאבידת חפץ דאתי לידיה קודם יאוש, דהוא עצמו א"י לזכות בו דבאיסורא אתי לידיה אבל אחרים יכולים לזכות מההפקר, וה"נ הלוה בעצמו שכבר נתחייב בהשבה א"י לזכות בהחוב, ונשאר ברשות מלוה עד דאתי לרשות זוכה, [כמבואר בקצוה"ח (סי' ת"ו סק"ב) ונתייה"מ (סי' רס"ב סק"ג)], וכשאחר מצא השטר זכה בהחוב.

ובנתייה"מ (שם סק"א) תמה על הקצוה"ח: 'דנהי דיאוש מועיל לדבר שאינו ברשותו מ"מ הא אין המוצא יכול לזכות בדבר שאינו ברשותו, [וע"ש בקצוה"ח ובמשובב מש"כ לבאר בדברים מחודשים], ואם היה יאוש מועיל להחוב היה הלוה זוכה בו ולא המוצא'. ע"ש. ומבואר דפליג נמי בהא על דברי הקצוה"ח במה דנקט דבנתייאש מהחוב לא זכה הלוה ואחר יכול לזכות בו, וס"ל להנתייה"מ דאם היה מועיל יאוש היה מן הדין דיוכה בו הלוה, וכפיה"נ לא ס"ל הך סברא דאתי לידיה באיסורא, אלא דמ"מ נקט דאין מועיל יאוש בחוב מהטעמים שכתב בסי' קס"ג כנ"ל.

והקצוה"ח סותר עצמו מדבריו בסי' קס"ג דשם העלה כדעת מהרי"ק דמועיל יאוש בחוב זוכה בו לוח, ולא חשיב ליה באיסורא אתי לידיה, וכפי שהאריך לבאר שם, ודבריו בר"ס ס"ו צ"ע.

יב. והנה המחבר בשו"ע (סי' ס"ו ס"ט) כתב דמכירת שטרות בעי כתיבה ומסירה דוקא בדעת אחרת מקנה, ולכן הזוכה בשטר הפקר שהפקירו המלוה אינו קונה מלוה הכתובה בו כיון דאין דעת אחרת מקנה לו, ומקורו מדברי התוס' והרא"ש המובא בטור.

ובש"ך (סקכ"ה) תמה דהא בלא"ה אין שטר נקנה רק בכתיבה ומסירה והא הכא לא כתב ליה המלוה כלום, [וע"ש שהביא

השטר כדין, ושוב חל השעבוד ע"י הלוה כיון דנתחייב לכל המוציא.

יא. ועדיין יש לדון באופן דנאבד שטר לכל המוציא ונתייאש ממנו המלוה ומצאו אחר מה דינו. והנה דעת מהרי"ק (שורש ג') דמלוה שנתייאש מחוב שחייב לו הלוה נפטר הלוה, וכדין יאוש דאבידה דזוכה בו המוצא ה"נ אחר שנתייאש המלוה זכה הלוה מן ההפקר ונפטר מחובו, ואף אם פרעו בסוף הרי הוא כמתנה בעלמא. והו"ד ברמ"א בשו"ע (סי' קס"ג ס"ג). והט"ז והחכ"צ בהגהותיו שם האריכו לדחות דברי מהרי"ק ונקטו דאין מועיל יאוש בחוב, ועיקר סברת החכ"צ הוא דדמי לאבידה שנטלה לפני יאוש ע"מ להשיבה דאף אם נתייאשו בעלים אח"כ לא זכה וחייב בהשבה, ומשום דכיון דכבר נתחייב בהשבה משעת הגבהה תו אין מועיל יאוש לפטרו, וה"נ גבי חוב כיון דנתחייב הלוה בפרעון החוב אין מועיל יאוש להפקיע חיוב השבה דיליה, ע"ש באורך.

והקצוה"ח (שם סק"א) דחה דברי החכ"צ, דהא מפורש בגמ' דבנטלה ע"מ לגזולה ואח"כ נתייאשו הבעלים זכה, הרי דאף דנתחייב בהשבה מ"מ אחר יאוש פקע חיובו, והא דבנטלה ע"מ להשיבה אין מועיל לו יאוש כבר ביאר הרמב"ן טעמו משום דכיון דנטלה ע"מ להשיבה נעשה שומר לבעלים והרי הוא ברשות בעלים ואין מועיל יאוש בדבר שהוא ברשות הבעלים, ועכ"פ באופן דלא נעשה שומר שפיר מועיל יאוש אף היכי דנתחייב כבר בהשבה, ורק בגזילה דאתי לידיה באיסורא אין מועיל יאוש, אבל היכי דלא מטי לידיה באיסורא מועיל יאוש בכל גווני, ע"ש.

אמנם בנתייה"מ (שם סק"א) הביא דהתומים הסכים עם החכ"צ דאין מועיל יאוש בחוב, והנתייה"מ נקט כוותיה, וביאר הטעם 'דלמה ליה ליאוש עצמו משעבוד גופו, ועוד דשעבוד גופו דמי לקרקע דלא מהני יאוש', ע"ש.

ויעוי' בקצוה"ח (סי' ס"ו סק"א) דנקט בפשיטות דאין מועיל יאוש בחוב לפטרו

בעי אמירת קני לך איהו וכל שעבודיה, וכדדאיק ליה הגרע"א (בגליון ש"ך סק"י), ונתבאר לעיל טעם הדברים דאין הלוח מתחייב רק למי שמוציא השטר שבא לידו מכח הקנאת החוב ע"י המלוה הראשון, איך יועיל בהפקר ונכסי גר שמת. שו"ר דכבר העיר בזה הגרע"א בגליון הש"ך כאן, וכתב 'צ"ל דלענין זה קיימא סברת המהר"ם לובלין כיון דנתרוקן זכות של בעל השטר לגמרי ממילא זה זוכה גם בשעבוד שבו, והוא מחודש מאוד, וסוף סוף צ"ע בדעת הש"ך והנתיחה"מ לפי העולה מכל המבואר דבעי הקנאת החוב ע"י המלוה, איך שייך לזכות בהחוב ע"י זכיית השטר לחוד, וכפיה"נ ס"ל דכיון דהפקיר גם החוב ומצד הלוח שייך שיחול החוב לכל מי שיזכה בו, [והיינו בנכרי דאין מועיל ההפקר כלפיו, וכן להקצוה"ח ביאוש], הרי כל שזכה בהשטר ושייך שייחשב מוציאו כדין, שוב זכה גם בהחוב, והדברים מחודשים.

אך להמבואר כל זה שייך רק בהפקר בשטר של עכו"ם כשלפי דיניהם לא חל ההפקר, אבל בשטר של ישראל שהופקר זכה מיד הלוח בהחוב, וכן בנאבד ונתיאש המלוה הרי לדעת מהרי"ק וקצוה"ח סי' קס"ג זכה הלוח מיד בהחוב, ולדעת הט"ז וחכ"צ ותומים ונתיחה"מ נשאר החוב ביד המלוה הראשון ואין היאוש מועיל כלום, [ורק להקצוה"ח בסי' ס"ו החוב פקע מיד המלוה ויכול אחר לזכות בו, והוא מחודש מאוד ונסתר מדבריו בסי' קס"ג].

מתשו' מהר"ם מלובלין דבהפקר א"צ כתיבה, ותמה עליו, ועי' קצוה"ח (סק"ט), ותו תמה דהא מיד שהפקיר השטר זכה הלוח במה שבידו, וע"ש דמסיק הש"ך דאיירי בשטר שכתב עכו"ם לכל המוציא, ובדיניהם דיינינן ליה להעכו"ם דאין מועיל ההפקר והחוב נשאר על העכו"ם, ולכן כל שזכה בו אחד יכול להוציא מהעכו"ם, ולזה כתבו התוס' דכיון דבדינינו א"א לזכות בשטר רק בד"א מקנה ממילא לא זכה המוצא בחוב זה, ואם לקחו אחר מידו והלך וגבה מהעכו"ם אין הראשון יכול להוציא מידו, וע"ש דמסיק דלפי"מ דהעלה להלכה כדעת הרמב"ן דהגבהה ומשיכה מועלת אף בלא ד"א מקנה, הרי אם אחד הגביהו או משכו שפיר זכה בהחוב ואין אחר יכול להוציא החוב מהעכו"ם.

וכבר הובא לעיל דהקצוה"ח (סק"י) נחלק על הש"ך והעלה דליכא מאן דפליג ע"ד התוס' ולכו"ע אין קנין מועיל בשטר רק בד"א מקנה, ואף בשטר ממרני לא זכה בלא ד"א מקנה, אך הנתיחה"מ (סקי"ג) כתב להיפך, דאף התוס' והרא"ש שכתבו דאין מועיל רק מסירה שהוא בד"א מקנה היינו בסתם שטר, אבל שטר לכל המוציא דינו כשאר מטלטלין, ומשמע דס"ל דאף בזכה בשטר ממרני שהפקירו אחר זכה המוצא בהחוב [והיינו היכי דהלוח לא זכה בו, וכגון בעכו"ם דאזלינן בתר דיניהם].

יג. ובאמת צ"ע בדעת הש"ך לפי"מ דמשמע מדבריו לעיל (סקי"ב) דאף בממרני

העולה מהמבואר:

א. מבואר בתוס' דהמוציא שטר שכתבו בו שנתחייב החותם לכל המוציא, לא שייך לחוש שמא ניתן לאחר ונפל מידו וזה מצאו, ומשמעות דבריהם דאף אם באמת נפל מיד אחר ומצאו זה, דינו של המתחייב לשלם לו, דמתחילה נתחייב למי שיחזיק השטר ויוציאו לגביה, וכן נקט הערוה"ש להלכה דהמתחייב חייב לשלם לו אלא דמוציא השטר נקרא גולן לגבי המלוה האמיתי, והדברים מפליאים ותמוהים.

ב. בתשו' הרשב"א [המובא בד"מ] מפורש דהחוב חל רק כלפי המלוה האמיתי או מי שבא מכחו כדין דהיינו כשהקנה לו החוב, [וכן מפורש ביש"ש], אלא דאחר שהקנה החוב להאחר ממילא חייל חיובו של המתחייב אל המוציא השטר, דמתחילה נתחייב לאותו שיהיה בעל החוב בשעת הוצאת השטר לגוביינא.

ג. בשו"ע מבואר דשטר 'לכל המוציא' נקנה במסירה לחוד וא"צ כתיבה ומסירה כשאר שטרות, ודעת הש"ך דמ"מ בעינן מסירה בדעת אחרת מקנה ושיאמר לו קני לך איהו וכל שעבודיה, ואין מועיל בזה קנין סודר, ומבואר דעתו דצריך מכירת החוב ע"י מסירת השטר ולא סגי במכירת הנייר לחוד. אך דעת הרמ"א בשם תרוה"ד דמועיל בזה קנין סודר, וכן הסכים התומים להלכה, והנתי"מ הוסיף עוד דא"צ דעת אחרת מקנה וא"צ אמירת קני לך כו'. אמנם נראה מוכרח דגם לדעתם צריך הקנאת החוב ע"י המלוה, ולא נחלקו אלא במעשה הקנין, דלשיטתם סגי במעשה קנין של הקנאת הנייר, וממילא יחול חיובו של המתחייב להקונה אחר שהמלוה הראשון הקנה לו החוב. [וצ"ק סחיר, ע"פ הנוהל המקובל אפשר להעבירו לידי אחרים, ונקנה במסירת הצ'ק, כאשר המוטב מתכוין להעביר ולהסב את החוב למקבל].

ד. אבד המלוה שטר 'לכל המוציא' ונתייאש מהחוב, דעת מהרי"ק דמועיל היאוש וזכה הלוה ונפטר מחובו וכן הסכים הקצוה"ח בסי' קס"ג, ודעת הט"ז והחכ"צ דאין מועיל היאוש והחוב בחזקתו, וכן הסכים התומים ונתי"מ. ובסי' ס"ו כתב הקצוה"ח דאין מועיל היאוש שיזכה בו הלוה אך מועיל לענין שיוכל אחר שמוצא השטר לזכות בהחוב, והנתי"מ נחלק עליו ונקט דלא זכה בו האחר והחוב נשאר למלוה האמיתי. ולהלכה נראה דהוי ספיקא דינא אם נפטר הלוה, אך לענין זכיית המוצא נראה הסכמת הפוסקים דלא זכה בו, והספק הוא רק אם המלוה עדיין חייב להמלוה האמיתי או שנפטר לגמרי.

ה. הפקיר המלוה המחזיק בשטר 'לכל המוציא' את החוב לכו"ע נפטר הלוה מחובו ואף אם מצא אחר השטר והוציא אין הלוה חייב לו כלום, אמנם בחוב שנתחייב עכו"ם וע"פ דיניהם אין מועיל ההפקר, דעת הנתי"מ דאם אחר מצא השטר והוציא זכה בהחוב, והדברים מחודשים.

ו. וכל זה באופן שנתייאש או הפקיר החוב, אבל אם נאבד לו השטר ולא נתייאש מהחוב, הסכמת הפוסקים דהחוב בחזקתו לבעל החוב, [ודין פרעון חוב זה כשלא נמצא השטר בידי המלוה יבואר בע"ה להלן ענף ג'], ומוצא השטר חייב להחזירו לבעל החוב, [וכן הדין במוצא צ'ק דחייב להחזירו לבעליו, ובענין אם יש לחוש שמא מכר הצ'ק לאחרים, יבואר להלן ענף ב' (וראה שם בסיכום הדברים אות י"א וי"ב)].

ענף ב'

פרעון חוב בממרני ובצ'ק

בזמנינו רווח מאוד השימוש בצ'קים כאמצעי תשלום חובות למיניהם, ולפעמים הצ'קים הם סחירים ומועברים מאחד למשנהו עד להצגתו לגביה בבנק, והנוהל המקובל להחשיב המחאת הצ'ק כפרעון מותנה, שכל שיש כסוי לצ'ק והוא ייגבה בבנק הרי שהחוב נחשב כפרוע מיד עם מסירת הצ'ק לידי הזוכה, ובאם החוב מוצמד להצמדה כל שהיא הרי שהפרעון נקבע לפי שער של המטבע בעת המחאת הצ'ק והעמדת האפשרות להצגתו לגביה בבנק, אך אם וכאשר יתברר כי הצ'ק אינו בר גביה, הרי כי אז החוב קיים כאילו לא נפרע כלל.

ונתתי אל לבי לברר בע"ה גדר מנהג זה ויסודותיו בהלכה, כי הרבה ספיקות בהלכה תלויים בהגדרת הדברים ויסודותיהם, כאשר יראה המעיין, וזה החלי בעזיה"ת.

א. יעוי' סוגית הגמ' (ב"מ קי"ב ע"א) דמבואר במתני' דאינו עובר עליו בכל תלין, ונחלקו בגמ' אי מצי פועל לחזור בו ולתבוע הפועל אצל שולחני לקבל שכרו ממנו, ונחלקו במ"מ דר"ב, דרב ששת סבר דלא מצי לחזור

מעליך אבל לא פטרתך אם שמעון לא יתן לי, כי מעמד שלשתן הוא מלתא בלא טעמא ופירש ר"י שעשו אותו לתקנת השוק כו', אבל שיעשו תקנה שיפטר ראובן מלוי המקבל בשתיקה בעלמא אין לתקנה זו סברא וטעם'.

והמחבר בשו"ע (שם ס"ט) הביא ב' הדיעות, והרמ"א הכריע כדעת העיטור והרא"ש דיכול לחזור בו, והש"ך (שם סקל"ח) העלה דהוי ספיקא דדינא.

ג. ועי' שער משפט (סק"י) שנסתפק בדעת הרי"ף אם ס"ל דנפטר מעיקר הדין, או מצד תקנת מעמד שלשתן וס"ל דתיקנו גם לפטור הלוה, והביא דב' הראב"ן בתשו' (סי' פ"ג) [דכיון דקנה למנה הרי נפרע ונסתלק דהא נשתעבד לו שמעון] ובעה"ת (שער כ"ח ח"א ס"ג) [שיכול ראובן לומר לשמעון גברא יהיבית לך בחריקאי דהוא חייב לי, ומיד זכית בחובי שהיה לי אצל לוי ואני נסתלקתי] מבואר דהוא מעיקר הדין, דכל היכא דקנה המקבל הרי נפקע המלוה ונסתלק מחובו, ולפי"ז ה"ה בנתן לו מלוה בשטר שיש לו על שמעון בכתיבה ומסירה או בשטר ממרני שנקנה במסירה לחוד נמי נפטר ראובן הלוה.

וע"ש עוד שנסתפק גם בדעת הרא"ש דס"ל דלא נפטר ראובן, אם עיקר טעמו משום דמעמ"ש הוא הלכתא בלא טעמא ולא תיקנו לענין שיפסיד המלוה, וכדביאר הרא"ש בתשו', ולפי"ז בהקנה לו מלוה בשטר כדין מודה הרא"ש דנפטר ראובן, או דס"ל דמעיקר הדין לא נפטר ראובן מלוי דלא נתרצה לוי לפטרו, ומש"כ הרא"ש בטעמו דמעמ"ש הלכתא בלא טעמא הוא דלא נימא דכשתיקנו חכמים דין מעמ"ש תיקנו גם שייפטר הממחה מבעל חובו, ולזה קאמר הרא"ש דלא תיקנו להפסיד המלוה.

וע"ש שהביא מדברי הרא"ש בתשו' נוספת (כלל ס"ט ס"ז) דמפורש בדבריו דאף באופן דנקנה החוב כדין להמלוה מ"מ אם לא ישלם לו שמעון יכול ראובן לחזור על הלוה, ומסיק השעמ"ש דלפי"ז אף אם

ורבה סבר דמצי לחזור, והכי קי"ל (טור ושו"ע סי' של"ט ס"י).

ובראשונים מבואר, דסוגיין כשאין לו לבעה"ב אצל שולחני, ומ"מ סבר ר"ש דכיון דפועל קיבל עליו לילך לשולחני הרי פטר בעה"ב מחובו, וממילא נתחייב השולחני ליתן לפועל מדין ערב, שהרי הפועל מחל על פיו לבעה"ב, ורבה פליג וס"ל דלא נסתלק הפועל מבעה"ב ולא קיבל עליו אלא להפרע משולחני אם יתן לו, [וממילא גם השולחני יכול לחזור בו].

וע"ש ברי"ף שכתב, דאם היה לו לבעה"ב חוב אצל שולחני והמחה אותו להפועל במעמד שלשתן לתשלום דמי שכירותו, כו"ע מודו דאין הפועל יכול לחזור בו אחר שכבר זכה בחובו אצל שולחני מדין מעמ"ש, [והביא דעת י"א דלא תיקנו מעמ"ש רק בממחה במתנה ולא בפרעון חוב, ודחה דבריהם והכריח דגם בפרעון חוב תיקנו].

אכן הר"ן בחי' והנמוק"י הביאו דעת רה"ג ור"ת, דגם בהיה לו אצל שולחני והקנהו במעמ"ש, אף דזכה הפועל ואין השולחני יכול לחזור בו, מ"מ הפועל יכול לחזור ולתבוע מבעה"ב כל שלא פטרו בפירושו. ומקור הדברים בחי' הרמב"ן: 'אבל בשם ר"ת ז"ל שמענו שאע"פ שהיה חנוני חייב לו חוזר דנהי דקנה שאין הלה יכול לומר לו איני נותן לך דלאו בעל דברים דידי את, אבל מ"מ אם הלך לו למדינת הים או שהעני אי נמי איניש אלמא הוא ולא מצי לאפוקי מיניה, הדר עליה דלוה, דא"ל לא פטרתך וכל זמן שלא נתן לי הלה אחריותי עליך כך פרת' ז"ל, ושוב מצאתיה מפורשת כן בתשובה לרבינו האי גאון ז"ל'.

ב. ובטור (סי' קכ"ו) הביא ב' הדיעות, דעת הרי"ף שא"י לחזור בו, 'שיאמר לו ראובן משעה שנתרצית ליפרע מלוי נפטרתי ממך', ודעת העיטור והרא"ש [שהיא כדעת רה"ג ור"ת] דיכול לחזור, 'דיכול לומר לראובן לטובתך עשיתי שנתרצתי לקבל המנה שאתה חייב לי משמעון כדי להקל

בהמחהו חובו אצל אחר לא נפטר, הרי כ"ש בזה שנתנו שט"ח על עצמם דלא חשיב פרעון¹², ע"ש. [ומבואר מדברי מהרשד"ם כהבנת השעמ"ש, דפלוגתא דהרי"ף והרא"ש ודעימייהו אינו דוקא בהמחהו במעמ"ש אלא גם בנתן לו שט"ח כדין, דומיא דנדונו של מהרשד"ם דאיירי בנתינת שט"ח בהקנאה גמורה].

וחילוקן של מהרשד"ם הוא ברור לפי המבואר, דכשהחייב מעמיד להמלוה חוב ואין שמין אותו לפי ערכו, ע"כ אין הכוונה לעשות פרעון בהחוב כתשלומי שוה כסף, [דאז היה צריך לשומו לפי ערכו בשוק], אלא דכשמעמיד לו גברא בחריקאי יש מקום לומר דנתרצה לפטור הראשון בכך ולהחשיבו כאילו נפרע ממנו עי"כ, ובזה נחלקו הראשונים אי דעתו של המלוה כך או לא, אבל בנותן לו שט"ח ע"ע אין מקום לדון ולומר דנתכוין לפטור מהחוב, דאדרבה בא להאלים חובו.

ה. והנה בדברי הרא"ש שבטור אחר שהעלה דאין הלוה נפטר בהמחאת החוב, סיים וכתב: 'אבל יראה שלא יתבע את ראובן תחלה כל זמן שיכול לגבות משמעון כי הוא עיקר החייב ולא נשאר על ראובן אלא דין ערבות', [וכן מבואר בדברי הרמב"ן המובא לעיל שכתב בשם ר"ת: 'אבל מ"מ אם הלך לו למדינת הים או שהעני אי נמי איניש אלמא הוא ולא מצי לאפוקי מיניה, הדר עליה דלוה, דא"ל לא פטרתך וכל זמן שלא נתן לי הלה אחריותי עליך', ומבואר דדוקא באופנים אלו שא"י להוציא מהמומחה חוזר על הממחה].

ובשו"ע (שם ס"ט) הביא המחבר דברי הרא"ש בלשון זה: 'אינו יכול לתבוע את ראובן תחלה כל זמן שיכול לגבות משמעון'. והש"ך (סקל"ז) כתב: 'המחבר לא דקדק בלשון, דבהרא"ש וטור איתא לא יתבע את ראובן תחלה, והיינו כמ"ש לקמן ס"ק נ"ח דשורת הדין נותן כך לפי שע"פ שורת הדין

נתן הלוה להמלוה שט"ח שיש לו על אחר והקנהו כדין וקיבלו המלוה ברצונו הטוב, מ"מ לא פטרו מחובו בזה אם לא יגבנו, וביאר שם דלא דמי למכירת שט"ח לאחר דאם לא יכול לגבות מן הלוה אינו חוזר על המוכר, דשאני מכירת שט"ח שקונהו בפחות מדמי השט"ח ודאי דאחריות שלא יגבנו חל על הלוקח, דאל"כ הו"ל ריבית, משא"כ כשהלוה נתנו להמלוה לגבות בו חובו סתמא אמרי' דלא פטרו בזה אם לא יגבנו, ע"ש.

והעולה מזה, דהא ברירא דאם הגבה ראובן ללוי שט"ח שיש לו על שמעון ושמאווה לפי ערכו ושוויו בשוק, ודאי נפטר לגמרי מלוי כמו מכירת שטרות דעלמא, [ודין זה מבואר בשו"ע (סי' ק"א ס"ה) וע"ש בנו"כ], אבל כשלא נתנו בתורת פרעון בשומא אלא שהמחהו לגבות חובו משמעון, בין שהמחהו במעמ"ש בין שהקנה לו שט"ח בכו"מ או ממרני במסירה, בזה נחלקו הראשונים, דדעת הרי"ף דגם בזה כל שנקנה החוב ללוי נפטר ראובן, דסתמא כך דעתם והסכמתם דבזה דאוקי גברא בחריקאי וקיבל החוב על שמעון נפטר ראובן, ודעת ר"ת ורה"ג והרא"ש והעיטור דסתמא אין דעתו לפטור את ראובן.

ד. ובתשו' מהרשד"ם (חו"מ סי' פ"ו) דן בשלושה שערכו יחד למלוה ואח"כ תבע המלוה שנים מהם וביקשו להרחיב להם זמן, וזקף עליהם החוב בשטר לזמן מסוים, והביא דהיה מי שסבר דבכך נפטר הערב האחר מאחר שזקף החוב על השנים הרי הוא כאילו נגבה מהם החוב, ומהרשד"ם דחה דבריו והעלה דלא חשיב כגבוי ולא נפטר הערב הג', וכתב דאף לדעת הרי"ף דבהמחה חובו על אחר נפטר הלוה היינו משום דפרע ללוי כמה שהמחהו חוב שהיה לו על שמעון, אבל כשהערבים נתנו שט"ח על עצמם הרי לא קיבל שום דבר חדש, וכ"ש לדעת רה"ג ור"ת והרא"ש דאף

12 ועי' עליות רבינו יונה וחי' הרשב"א וריטב"א (ב"ב קע"א ע"א) ותשו' הרשב"א (ח"א סי' תש"ח) ובתומים (סי' קכ"ט סק"יז) הו"ד בקצה"ח (שם סק"ז) ובתשו' אבי"נ (יו"ד סי' ר"ב), וצ"ע.

גורם בעדותו שלא גבה כבר נפטר הלוה ממנו, וכתב ע"ז הש"ך: 'ולפע"ד לא מסתבר כלל דכיון שהודה יפסיד, ודוקא כשיכול לתבוע מחויב לעשות כל השתדלותו ולתבוע משא"כ הכא שהמקבל יודע האמת שטעה י"ל מה לי לעשות וכי בשבילך אומר שקר ואקח מעות שלא כדין, וכ"ש לפי מ"ש לעיל ס"ק ל"ח ונ"ו דאינו מחויב להשתדל ולתבוע המומחה אלא ע"פ שורת הדין ע"ש'.

ו. אכן יעוי' בהגהות מוהר"ר עוזר (על באה"ט סק"ל) שנחלק על הש"ך והביא מל' הרא"ש בתשו' המובא בטור (שם) שכתב להדיא דצריך תחילה לתבוע את שמעון בדין ולהוציא ממנו, ורק אם הוא גברא אלמא דלא ציית דינא או שאין לו נכסים יכול לחזור על ראובן, ומפורש דדינו של ראובן כערב ממש, וממילא צדקו דברי הסמ"ע דאם טען שמעון פרעתי א"י לגבות מראובן, ע"ש. [ועי' בספר משנת דרבי אליעזר שהוכיח ג"כ מדברי הרא"ש בתשו' דא"י לגבות מהלוה רק אם המומחה אלם או שאין לו נכסים, אך מ"מ הסכים דבטוען פרעתי דמי לאלם, והדברים צ"ב].

ובאמת הדברים צ"ב, דהרי סברת רה"ג ודעימיה הוא דלא נתכוין המלוה לפטור הלוה, ולא בא אלא להקל על הלוה ולהסכים לקבל הפרעון מידי המומחה, אך עדיין החוב נשאר על הלוה, וא"כ מהכ"ת יהיה דינו רק כערב, דהא כיון דס"ל לראשונים אלו דאין בקבלת ההמחה פטור להלוה ויכול לחזור בו ולתבוע מהלוה, מהכ"ת יצטרך לתבוע קודם את המומחה, ואיך נשתנה דינו של הממחה מלוה לערב.

אכן גם דברי הש"ך לא ברירא, דמלבד מה שמפורש להדיא בתשו' הרא"ש דצריך לתבוע תחילה לדין את המומחה ורק בגברא אלמא או שאין לו נכסים יכול לתבוע את הלוה [וכן מפורש בחי' הרמב"ן], גו"ד הש"ך אינם ברורים דמשמעות דבריו דמעיקר הדין נשאר החוב על ראובן לגמרי ולא נפטר כלל מלוה, ומ"מ שורת הדין נותן שלא יגבה מראובן תחילה כל עוד יכול

אינו אלא כעין ערב, אבל פשיטא דאם אינו יכול לגבות כפשוטו משמעון שיכול לגבות מראובן כו', וא"כ מ"ש המחבר כאן כל זמן שיכול לגבות משמעון ה"ק כ"ז שיכול לגבות כפשוטו משמעון ושמעון רוצה לשלם לו כפשוטו רק שדוחה קצת ודו"ק'. ולהלן (סקנ"ח) כתב: 'ופשיטא דאינו ר"ל דאינו אלא ערב ממש לכל דבר כו', אלא הרא"ש בא לומר דשורת הדין נותן שלא יתבע הנותן תחלה, והיינו שכתב לשון יראה וגם כתב שלא יתבע ולא כתב שאינו יכול לתבוע, וה"ק שע"פ שורת הדין יראה שלא יתבע הנותן תחלה כי כפי הנראה הוא עיקר החייב ולא הוי הנותן אלא כערב, כן נ"ל ודו"ק'.

וע"ש שהביא מתשו' מהרי"ט שצידד דאם שמעון המומחה טוען שפרע ללוי המקבל נאמן ואינו יכול לחזור על ראובן, כיון דכתב הרא"ש דעיקר החייב הוא שמעון וראובן אינו אלא ערב והרי הדין פשוט דלוה שטוען פרעתי אין גובין מהערב, והש"ך נחלק עליו אחר שהעלה דאין דינו של ראובן כערב בעלמא, ובאמת הוא עיקר החייב, וממילא לא נפטר בטענת שמעון שטוען פרעתי. וכבר נחלק הש"ך (סקמ"ב וסי' צ"א סקי"ח) עם הסמ"ע (סקכ"ה) בענין זה, דהסמ"ע כתב כדברי מהרי"ט ונחלק עליו הש"ך. [וע"ע במה שנחלקו הסמ"ע (סקכ"ג) עם הש"ך (סקל"ט) ונראה דלשיטתייהו אזלי].

[וע"ע בשו"ע (סט"ו) בדין מומחה שטען שטעה ואין להממחה אצלו כלום והממחה מכחישו אך המקבל מודה לו, דהמקבל א"י לגבות מהמומחה כיון שהודה לו אך גם א"י לחזור על הנותן כיון דלדבריו יש לו אצל המומחה ואינו נאמן לטוען טעיתי, והש"ך (ס"ק ס"ח) הביא מהב"י שכתב דאפשר דדין זה הוא אף לסברא השניה דס"ל דיכול לחזור על הממחה דמ"מ הכא פטור הנותן, דכיון דמ"מ צריך הוא לתבוע לאותו שהמחה אצלו ולעשות כל השתדלות לגבות חובו ממנו וכל שלא עשה כן אינו יכול לחזור על בעל חובו, וכאן כיון שהוא

לגבות משמעון בשופי, וצ"ב מהכ"ת יהיה כך שורת הדין ומהו גדרו.

בסמ"ע וש"ך שציינו להמבואר בשו"ע סי' ק"כ.

ז. והנה הביא מהנמוק"י שכתב: 'וכתב עוד הגאון בתשובה, דאע"ג דדינא הכי הוא דמלוה מצי הדר ביה על לוח, אם נתרשל מלוה ולא תבע לאותו שהמחהו אצלו עד שאירע לו עניות פטור לוח דהוה ליה כמי שהראה לו מקום [שיש בו מעות] צרורות מונחות ואמר לו טול משם וקבל עליו ופשע ולא נטל עד שאירע בהם [מאורע] דודאי פטור הרנב"ר ז"ל (חי' ב"מ קיב. ד"ה נמצא)'. וכדברים אלו כתב הרמב"ן בחי' ובתשובתו שבבעה"ת (שער נ"א ח"ו) בשם רה"ג, ע"ש. והרמ"א בשו"ע (ס"ט) העתיק הדברים להלכה. [וע"ש בסמ"ע (סקכ"ג וכ"ד) דמשמע בדבריו דגם אם הדבר נעשה באונס פטור ראובן, אך הש"ך (סקל"ט ומ"א) נקט דדוקא בנגרם מחמת התרשלותו של לוי מפסיד, וכ"ה בלי' הראשונים הנ"ל].

ונראה דגדר הדברים הוא כדמצאנו גבי פרעון בע"כ דשמיה פרעון, אף דהא ברירא דאין הדמים נקנין להמלוה בעל כרחו מ"מ הלוח יצא ידי חובתו בפרעון זה, דסגי ליה במה שהעמיד לו המעות לפרעון ואילו היה רוצה היה זוכה בהם המלוה ונוטלם, וכשלא נטלם איהו דאפסיד אנפשיה, [ועי' תו"ג (דף ע"ה) דהמעות נשארן של הלוח אלא שהם משועבדים להמלוה, ודינם כאפותיקי מפורש דאין לו פרעון אלא מזה, דכל נכסי הלוח כבר אינם משועבדים אחר שהעמיד מעות אלו לפרעון, אבל מעות אלו עדיין בשעבודם עומדים עד שיפרע מהם המלוה כשיזכה בהם, וכע"ז כתב עוד בנתיחה"מ (סי' קכ"ג סק"א) בא"ל זרוק חובי והפטר או בשלח לו חובו ע"י עכ"ם, ע"ש¹⁴], וה"נ בזה שהראה לו מעות להפרע מהם, יצא ידי חובו בהעמדת מעות אלו וכל שהיה יכול לקחתם לולא שנתרשל בכך תו אין לו תביעה על הלוח להפרע ממקום אחר.

ועי' בתומים (שם סקי"א) שביאר הדברים דלא דמי לערב דעלמא שאמר למלוה לתבוע את הלוח והוא נתרשל עד שירד מנכסיו מ"מ הערב חייב כמבואר בשו"ע (סי' קל"א ס"ד), דשאני ערב שאין לו מעות אצל הלוח ולא הראהו מעות משלו להפרע בהם ולכן לא נפטר מחובו, משא"כ הכא שיש לראובן מעות אצל שמעון והמחהו אצלו דמיא שפיר להראהו מעות משלו ליטול.

ח. אכן עי' סמ"ע (סקכ"ד) דמבואר בדבריו דאם אין המעות לפניו אין המלוה חייב לטרוח ללכת לקחתם, ואז אין הלוח נפטר בכך שאמר לו ליקח המעות ממקום מסוים, ודברי הראשונים הם כשהמעות לפניו או שהמלוה נתרצה לטרוח לילך ולקחת המעות לפרעון, וכמבואר בלי' הראשונים דאיירי שקיבל עליו המלוה להפרע ממעות אלו דומיא דממחה במעמ"ש שנתרצה המלוה להפרע מהמומחה, ע"ש.

ותחילה יש לבאר הך דינא דפשיטא להו להראשונים דבהראה לו מעות להפרע מהם וקיבל עליו ונתרשל לקחתם ונאכדו דפטור הלוח, ומשמעות הדברים דאף דלא נקנו המעות להמלוה¹³ מ"מ הלוח יצא בהם ידי חובתו כל שהמלוה היה יכול ליטלם ומחמת התרשלותו נאכדו קודם שבאו לידו, ועי'

ויש לעיין באופן זה שאין המעות לפניו והסכים המלוה לקחתם ממקו"א האם יכול לחזור בו מהסכמתו, באופן שהלוח עדיין

13 ודברי הנתיחה"מ (סי' שד"מ סק"א) מחודשים מאור, [ועי' מש"כ בספרי תשו' משכן שלום (סי' נ"ו אות ה')], וע"ע בש"ך (סי' ק"כ סק"ג) ובתומים (סי' ע"ד סק"ז).

14 ועי' אמ"ב (גב"ח סי' כ"ז) שהביא מהרשב"א דמבואר בדבריו גבי זרוק חובי והפטר דהמעות הפקר ואחר יכול לזכות בהם, [ועי' גליון הגרע"א (ר"ס ק"כ)], וביאר שם טעמו למה נפקע השעבוד לגמרי, אכן בשלח ע"י עכ"ם נקט שם דלכו"ע נשאר השעבוד על אותם מעות, ומסתבר דה"ה בפרעון בע"כ או בקבל עליו מדעתו לקחת ממקום מסוים. וע"ע מש"כ בספרי תשו' משכן שלום (סי' נ"ו אות ט').

שמעון שוב א"י לגבות מראובן מנכסים אחרים, שהרי הסכים לקבוע פרעונו ממנה שיש ביד שמעון.

ולשון הראשונים בעיקר דברי רה"ג ור"ת נמי דייקא הכי, וכל' הרא"ש שבטור שכתב 'דיכול לומר לראובן לטובתך עשיתי שנתרצתי לקבל המנה שאתה חייב לי משמעון כדי להקל מעליך אבל לא פטרתך אם שמעון לא יתן לי, ומבואר דעיקר מטרת ההמחאה היה לקבל המנה שראובן חייב לו משמעון, והיינו דעיקר פרעון החוב של ראובן יהיה בקבלת המעות משמעון, וההמחאה אינה אלא התחלת הפרעון ע"י שמעמיד לו החוב שיש לו על שמעון שיוכל לגבות ממנו¹⁵, [ואף דגם לולא ההמחאה יכול לגבות משמעון מצד שעבודא דר"נ, מ"מ יצטרך לתבוע תחילה את שמעון וגם לברר חובו, וכשיש לראובן נכסים לא ברירא אם יוכל לגבות משמעון, עי' בכ"ז בשו"ע (סי' פ"ו ס"ב) ובנו"כ, וע"י המחאת החוב יוכל לתבוע משמעון ולא יוכל להשמט ממנו¹⁶], וכל עוד לא קיבל הפרעון משמעון עדיין לא נגמר הפרעון לשי' רה"ג ודעימיה, וכל' הרמב"ן 'דא"ל לא

יכול לקחתם משם ולא הפסיד כלום מחזרת המלוה, די"ל דאחר שהמלוה הסכים להפרע ממצות אלו יש בזה משום מחילה על שעבוד שאר נכסי הלוה, וחזרו מעות אלו כאפותיקי מפורש שאין לו פרעון אלא מזה, וכמו שמצאנו באומר זרוק חובי והפטר דאחר שזרקו נפטר הלוה, וכתבו הראשונים דמדין מחילה נגעו בה, [עי' תוס' ורא"ש (ב"מ קי"ב ע"א) ומ"מ (רפט"ז ממלוה) ועוד], ולהמבואר בנתימ"מ הכוונה דמחל כל שעבוד נכסים חוץ ממצות אלו, ה"נ בזה שקיבל עליו להפרע ממצות מסוימות מחל בזה שעבוד שאר נכסים כל שיוכל להפרע ממצות אלו, ושוב א"י לחזור בו.

ט. ומהא דדימו הראשונים דין ממחה חובו לדין הראהו מעות, מבואר דגם בזה אף שאין כאן פרעון גמור בהקנת החוב, דלשי' רה"ג ודעימיה סתמא אין כוונת ראובן הממחה ולוי המקבל לפרוע החוב ע"י הקנת החוב שיש לו ביד שמעון, מ"מ מראה מקום הוא לו להפרע חובו במנה שיש לו ביד שמעון, והמקבל הסכים שהחוב ייפרע בדמי הפרעון שיגיעו מידי המומחה, ומה"ט אם נתרשל ולא גבה החוב מידי

15 ובאמת גם לדעת הרי"ף ודעימיה דס"ל דא"י לחזור על ראובן, אין הכוונה דפרעון החוב נעשה בעצם קבלת החוב כמכירת שטרות דעלמא, וכמבואר באמרי בינה (גב"ח סי' ל"ב אות א') ע"ש שדן בהא דמפורש בשו"ע (שם ס"י) דאם אחר שהמחהו החוב שיש לו על שמעון נתברר דשמעון עני ואין לו לשלם חוזר על ראובן אף לשי' הרי"ף ודעימיה, והביא דברי בעה"ת שכתב לחלק בזה ממוכר שט"ח לאחר ואח"כ נתברר שהוא עני דלא נתבטל המקח [ואין בזה אלא טענת אונאה ואין אונאה לשטרות עכ"פ עד פלגא], והקצוה"ח (שם סק"ט) שכתב דלא נתברר לו כוונת דבריו, והאמ"ב ביאר כוונת חילוקו, דבמוכר שט"ח הרי הקונה נחית לקנות השעבוד שיש להמוכר על הלוה, ולכן אף שנתברר שהוא עני אכתי יש להמוכר שעבוד עליו והלוקח זוכה שכל נכסיו אף שהוא עני שישתעבדו לו ואינו חסר בקנינו כלל, אבל בממחה לו חובו בפרעון חוב שיש לו עליו, לא נחית לקבל השעבוד בפרעון חובו דהרי כבר יש לו שעבוד על ראובן ומה יתן לו מה שיוכה בשעבוד על שמעון, ועיקר כוונתם על גביית החוב משמעון, וכשנתברר שאין לו לשלם הוי טעות בגוף הקנין ואנן סהדי דלא היה דעתו על השעבוד ושיהיה זה לו שמעון לעבד, ע"ש. אלא דהרי"ף ס"ל דסתמא כל שהיה לו לשמעון לשלם בשעת ההמחאה כבר נסתלק לוי לגמרי מראובן דאוקי ליה גברא בחריקאיה.

16 ועי' ש"ך (סי' קכ"ו סק"א) בהא דמבואר שם בשו"ע (ס"א) דהממחה חוב במעמ"ש א"י למחלו אח"כ, [וע"ש בש"ך (סק"י) דאין זה מוסכם על כל הראשונים, אך להלכה הסכים עם המחבר], וכתב הש"ך דאף אם יש לראובן הממחה נכסים מ"מ א"י למחול, דבאין לו נכסים הא גם בלא מעמ"ש א"י למחול מצד שעדר"נ, ע"ש. ועי' אולם המשפט שתמה דהא הש"ך (סי' פ"ו סק"א) כתב בעצמו דאחר שנגבה תו ליכא שעבר"נ, ואף הרא"ש דיכול לחזור מ"מ מסתברא דליכא שעדר"נ, והניח בצ"ע, ואפשר דכוונת הש"ך דלא הרויחו כלום ממה שהקנה לו, דהא גם בלא הקנאה יכול לגבות וא"י למחול מצד שעדר"נ, אלא ע"כ הועילו לענין זה דלא יוכל למחול גם אם יש לו נכסים אחרים, [אך צ"ע דא"כ להסוברים דגם אחר מעמ"ש יכול למחול מה הועילו, וע"כ דהועילו קודם מחילה].

יוכל לגבות חובו משמעון מצד שעדר"נ מ"מ אם בא לגבות מנכסי ראובן אין ראובן יכול לדחותו שילך ויגבה משמעון¹⁸, אך אחר שהסכים לוי לגבות החוב משמעון דינו כהראה לו מעות וקיבל עליו להפרע מהם דתו א"י לגבות ממקו"א].

י. ומעתה מבואר מש"כ הרא"ש דצריך לוי לתבוע תחילה את שמעון, דאף דלא נפטר ראובן מחובו מ"מ הא נתרצה לוי להפרע ממנה שיש לו ביד שמעון, ואין לו לגבות ממקום אחר, [דהא מה"ט כתבו הראשונים דאם נתרשל ולא תבע את שמעון עד שהעני א"י לגבות ממקו"א וכמבואר], ורק אם א"א לו להפרע משמעון שלא מחמת רשלנותו, אז

פטרתיך וכל זמן שלא נתן לי הלה אחריותי עליך, דההמחאה אינה אלא התחלת הפרעון ע"י שמוסר לו החוב ושעבוד המנה שיש לו על שמעון עובר ללוי, וכשייגבה שעבוד זה ייגמר הפרעון.¹⁷

אכן כיון דע"י הקנאת החוב הרי יוכל לגבות משמעון ולקבל פרעונו ממעותיו, הרי זה כהראהו מעות שלו במקום שיכול לוי לקחתם והסכים לקחתם לפרעון, דאף דלא נגמר הפרעון בכך מ"מ אם מחמת רשלנותו נפסדו המעות, תו א"י לגבות ממקו"א, וכמבואר בדברי הראשונים.

[אמנם זהו דוקא כשלו הסכים להמחאה זו, אבל בלא הסכמתו אף דאם ירצה לוי

17 וכדמצאו כעין זה בכתב לכהן חייב אני לך ה' סלעים דדבר תורה בנו פדוי לכשיתן, ע"י סוגית הגמ' (כתובות ק"ב ע"א) ובתוס' ושמ"ק שם, דאף דכבר חייל חיובו בכתיבת השטר מ"מ כיון דלא התחייב אלא לצורך פדייה"ב שפיר חייל פדיונו כשפורע חובו, דמתחילה כוונתו לפדות בדמים שיתן לו בסוף, והתחייבותו ליתן לו היא תחילת הנתינה, ובשעת פרעון החוב נגמרת נתינתו וחייל פדיונו, [ואולי זהו כוונת העיטור (אות המחאה) שכתב: 'וכל זמן שהנמחה אינו חוזר בו המומחה חייב לו כי קידושי אשה חיילי הקידושין משעת שקיבלה לשם קידושין ע"מ שישלים זה תנאו כדאיתא בפ' המקדש בגמ' התקדשי לי בזו]. וביארנו הדברים בע"ה בארוכה להלן (ענף ד'), אכן שם נתבאר דבנתן לו שט"ח דאחרים לא שייך מהלך זה, וי"ל דלענין פרעון חוב שאני ושייך גם בשט"ח דאחרים להחשיב גמר הפרעון בגביית המנה משמעון, ואי נימא דגם בפרעון לא שייך שיחול פרעון חוב בזה נצטרך לומר שהוא מדין מחילה או דהוי פרעון למפרע ע"י הקנאת החוב, אך עכ"פ גדר הדברים קודם פרעון החוב הוא כמי שהראהו מעות לפרעון כמבואר מדברי הראשונים.

18 ויעו"י בשו"ע (סי' פ"ו ס"ג) בדין שעבודא דר"נ בראובן שנושה מנה בשמעון ושמעון נושה בלוי, וכתב שם המחבר: 'אף בזמן שאין לשמעון נכסים אין ראובן יכול לכופו שיתבע מלוי ויפרענו, שאין מוטל עליו זה הטורח אלא על ראובן לטרוח ולהוציא מלוי'. ומקורו בטור בשם בעה"ת, וביאר שם דראובן אינו חייב לטרוח לגבות החוב כמו שאינו חייב לטרוח למכור נכסיו כדי לפרוע במעות.

והש"ך (סק"ח) תמה טובא על בעה"ת 'כיון שהוא חייב למלוה שלו ואינו יוצא ידי חובתו עד שישלם לו, א"כ צריך הוא לעשות כל טעדיקי דאפשר ולתבוע לזה שלו ולהוציא מזה ולשלם לזה, וע"ש שכתב עוד דמה שהביא בעה"ת מהא דלית ליה למטרח ולזבוני למפרע חוביה כו' לאו מילתא היא, דהתם היינו משום דכיון דנותן לו מטלטלין א"כ שוה כסף הרי הוא ככסף ויוצא ידי פרעון בזה, וע"ש דמסיק דאפשר דהבעה"ת איירי במגבה לו שטרו ע"פ שומא לפי ערכו בשוק בגוביינא דבי דינא, [דבגוביינא דב"ד א"צ כתיבה ומסירה כמו"ש הש"ך (סי' ק"א סק"ג)], אבל בלא זה א"י לומר לו שילך ללוי, [ואף אם נותן לו השטר אינו כלום דאין גופו ממון ואינו נקנה אלא בכו"מ, כ"ש במלוה ע"פ דאין נותן לו כלום, אבל אם יגבה לו בשומת ב"ד שפיר מועיל אף במע"פ כמפורש בנתיה"מ (סי' ק"א סק"ב)]. וחייב לטרוח בעצמו לגבות מלוי ואל"כ הוי לזה רשע, ובסי' ק"א הוסיף הש"ך דב"ד כופין אותו על כך שיטרח ויוציא מלוי, ומפורש שם דאף אם המלוה אינו רוצה לקבל השטר בשומא כופין את הלזה לגבות מלוי, ורק אם הלזה רוצה לסלק בשומא שוב אין כופין אותו. [וכ"ז לפי הנדפס בש"ך לפנינו וכהבנת החזו"א (ב"ק סט"ו סקל"ב) בדעתו, ולא כהגהת הבית אפרים שם שהיא תמוהה]. וע"י בתומים (סי' פ"ו סק"ז) שכתב לקיים דברי בעה"ת והשו"ע כפשוטן דאינו חייב לטרוח ולגבות מלוי, וכן הסכים החזו"א (שם).

אכן ע"כ לא נחלקו הפוסקים הנ"ל רק לענין כפיית שמעון לגבות מלוי, אבל הא ברירא דאם יש לשמעון נכסים אחרים כו"ע מודו דראובן יכול לגבות מהם ואין שמעון יכול לדחותו לגבות מלוי, [אף אם ננקוט דגם ביש לשמעון נכסים יכול לגבות מלוי מדין שעדר"נ היכי דאין לו הפסד מכך]. ואף אם ירצה לסלקו בהחוב בשומת ב"ד לפי ערכו מ"מ אם יש לו קרקע או מטלטלי א"י לסלקו בשטרות, כמפורש בש"ך (סי' ק"א סק"ג).

וגובה מהלוה, והיינו משום דכיון דעיקר החוב עדיין על ראובן אין לו להפטר בטענת שמעון שטוען פרעתי כל שלוי מכחישו, וכיון דלוי א"י לגבות משמעון דהא נפטר בטענת פרעתי, הרי דינו כאילו שמעון גברא אלמא שא"י להוציא ממנו וחוזר על ראובן, [וכ"ה בספר משנת דר"א כנ"ל]. אכן דעת הסמ"ע דכיון דזכה לוי בהחוב על שמעון ונאמן שמעון בטענת פרעתי נפטר גם ראובן בטענה זו, וכן צידד מהרי"ט.

יא. ויעוי' בכנה"ג (הגה"ט סו"ס קכ"ו אות מ"ז) שהביא מתשו' מהרש"ך (ח"א סי' צ"ח) שכתב דאם הנפקד נותן כת"י למקבל דהיינו ליטר"א דקאמבי"ו [הוא כעין צ"ק שבזמנינו] וחשוב כשטר בין הסוחרים א"י לחזור על הנותן, ע"ש.

ויעוי' בגו"ד מהרש"ך דביאר טעם הדבר: 'הוי כאילו קבל ונתפרע החוב מהנפקד ההוא, דאע"ג דקי"ל דלא כבית שמאי דסבירא ליה דשטר העומד ליגבות כגבוי דמי, עם כל זאת לפחות דין דיחשב כגבוי כדי לפטור לנותן'.

ומשמעות דבריו דבכל שטר שנתן לו הדין כן, דלגבי הא חשבינן ליה כגבוי, וצ"ל דס"ל דלא נחלקו הראשונים רק בהקנה לו החוב במעמ"ש ובוזה ס"ל לרה"ג ודעימיה שלא תיקנו שייפטר הלוה בכך לגמרי, אבל בהקנה לו שטר בקנין גמור, או שהנפקד נתן לו בעצמו שטר על חוב זה, לכו"ע נפטר לגמרי מחובו דכגבוי דמי, [ודלא כשעמ"ש שהעלה דגם בזה נחלקו הראשונים]. אך אפשר דדוקא בנתן לו הנפקד בעצמו שטר על חובו חשיב ליה כגבוי, וצ"ע.

אכן מדברי הכנה"ג משמע דדוקא בנתן לו שטר קאמבו"י נפטר הלוה, ובאמת בהמשך דברי מהרש"ך שם מבואר דדן מצד כח ומנהג שטר זה, ועיקר נדונו בלוה שהיה חייב למלוה מעות ממטבע מסוימת וביקש מאחר שיתן להמלוה שטר קאמבו"י על מטבע אחרת לגבותו במדינה אחרת בסכום השווה לסך שחייב לו, ועד שהגיע למקום ההוא נשתנה השער והוזלה המטבע שהיה

שפיר חוזר על ראובן, דכיון דא"י לגבות משמעון הרי נמצא דלא העמיד לו ראובן מעות הראויות להגבות לפרעון חוב.

[ואם ראובן המחזיק ללוי שטר ממרני שהיה לו על שמעון ואיבד לוי השטר באופן שע"פ דין או המנהג א"י לגבות החוב משמעון, נראה דא"י לחזור על ראובן, אף אם איבדו באונס, דאף דהבאנו מהש"ך (סקל"ט ומ"א) שכתב דדוקא בהעני אחר שנתרשל לוי מפסיד אבל אם לא נתרשל אינו מפסיד, היינו דוקא כשהמניעה מצד שמעון שהעני ואין לו לשלם, דבוזה כל שלא נתרשל לוי נמצא דלא העמיד לו כלל חוב לגוביינא, אבל אם אין המניעה מצד שמעון אלא מצד אבידת השטר, מסתברא דאין לוי יכול לחזור על ראובן אחר שהעמיד לו חוב שיש לו על שמעון, והסכים להפרע מחוב זה, דתו א"י לגבות ממקו"א].

ואפשר דזהו ג"כ כוונת הש"ך בבאור דברי הרא"ש, ועיקר דבריו הוא שראובן עדיין נשאר בחיובו לגמרי, ודינו כלוה ולא כערב, אלא דכיון דהעמיד לו החוב שיש לו על שמעון והסכים לגבות ממנו, שורת הדין הוא דכל עוד יש לו אפשרות לגבות החוב משמעון בשופי א"א לו לגבות חובו ממקום אחר.

אכן כבר נתבאר בדברי הרא"ש שבטור מפורש דצריך לתבוע את שמעון לדין, ורק אם א"י להוציא ממנו בדין משום שאין לו נכסים או שהלך למדה"י או שהוא גברא אלמא אז חוזר לגבות מראובן, וכ"ה בדברי הרמב"ן, ומבואר דס"ל דכל שיש אפשרות להוציא משמעון בדין נמצא דהעמיד לו מנה לפרעון, ואף דלכתחילה א"י לחייבו ללכת לגבות משמעון, מ"מ כל שהסכים לוי ליקח המנה משמעון הרי זה בכלל התרצותו, וכל שיש אפשרות להוציא ממנו בדין א"י לגבות ממקו"א, ורק כשאינו יכול להוציא משמעון חוזר על ראובן וכל' הרמב"ן: 'וכל זמן שלא נתן לי הלה אחריותי עליך'.

ויבואר לפי"ז הא דס"ל להש"ך דבטוען המומחה פרעתי והמקבל מכחישו חוזר

לגבות במקום זה או בזמן זה, וכמו שצייד מהרש"ך.

יב. ובתשו' חכ"צ (סי' קמ"ז) דן במי שהלוח כסף לחבירו ונתן הלוח שטר ח"כ [חילוף כתב, והוא שטר לכל המוציא] על סכום זה לזמן מאוחר, והמלוח מכר ח"כ לנכרי, ונתגלגל הדבר שהנכרי אינו גובה החוב מהמלוח, ובא המלוח בתביעה להלוה שישלם לו חובו אחר שאין השטר נגבה ע"י הנכרי.¹⁹

ומבואר שם דעת הרב השואל דבעלמא בלוח מחבירו ונתן לו ח"כ ומכרו המלוח לנכרי ונאבד השטר מיד הנכרי באופן שלא יוכל לגבות החוב, דפשיטא ליה דכל שידוע הדבר שנאבד לו השטר חוזר המלוח וגובה חובו,²⁰ ומשום דהמלוח שמכר השטר להנכרי עדיין יש לו אחריות ע"פ המנהג כלפי הנכרי לפרעון שטר זה, וממילא לא נפטר עדיין הלוח מהמלוח, ועכשיו שאין הלוח משלם להנכרי הרי המלוח גובה ממנו חובו.²¹

והחכ"צ דחה דברי הרב השואל וכתב: כי בעיני הדבר ברור כיון שהנכרי זכה בח"כ ההוא כו' א"כ מאי שיאטיא דראובן [המלוח] המוכר ח"כ הלז משמעון [הלוח] כיון שכבר מכרו לנכרי, ונהי דאמר שמואל המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול היינו משום דאכתי נשאר לראובן המלוח הראשון שיעבוד גוף על המלוח כי היא דבר שאינו נמכר או משום שהמכירה אינה אלא דרבנן לכל חד מרבוותא כדאית ליה, אבל מעולם לא עלה על הדעת שום

כתוב בקאמבוי", ודן שם מהרש"ך אימתי חייל הפרעון אם בשעת נתינת השטר ואז אחריות זולא על המקבל, או בשעת הגעתו למקום הפרעון ואז האחריות עד הגעתו למקום זה על הנותן, ומסיק שם דתליא במנהג הסוחרים, וכשאין ידוע המנהג טוב לפשר, ע"ש. ומשמע דרק בשטר כזה חשיב ליה כנפרע לפחות כשהגיע למקום הפרעון, וכן מבואר בתשו' משאת משה (חו"מ סי' ל') שהביא דברי מהרש"ך אלו ולמד מזה הך דינא דבנתן שטר פוליסה [קאמבוי"] נפטר הלוח מיד, ואסברא לן בטעמו של דבר דכיון שהוא בטוח בפרעונו וכחו יפה בין הסוחרים שרגילים להחשיבו ככסף ממש חשיב כגבוי מיד בשעת מסירתו, וע"ש שדימהו לסיים לו שדה באפותיקי שכתבו הראשונים דחשיב כגבוי לענין שמיטת כספים.

ובענין מה שדן המהרש"ך בשילם לו במטבע אחרת וירד ערכו קודם גביית החוב, להמבואר לעיל דגם בממחה חוב סתם במעמ"ש אף להסוברים דלא נפרע החוב ואחריותו עדיין על הלוח מ"מ חשיב כהראהו מעות לפרעון דא"י לגבות ממקו"א, הרי גם לענין זה שירד השער קודם שגבה א"א לגבות יותר, דכבר נקבע שא"י לפרוע אלא ממעות אלו, אלא דזהו דוקא אם היתה לו כבר אפשרות לגבות החוב ונתרשל ולא גבאו עד שירד ערך המטבע, אבל כל שלא היתה לו אפשרות לכך ודאי אין ההפסד עליו, אא"כ המנהג להחשיב הפרעון מיד אף באופן שא"י עדיין

19 ע"ש שהנודן היה שראובן המלוח ושמעון הלוח פשטו את הרגל וקיבלו פטור מהרשויות שלא יוכלו לתבוע מהם חובות, ובדרך כלל במצב זה נוח להתפשר עם בעלי החובות לשלם להם למחצה לשליש ולרביע, ונפל יכוח בין ראובן לשמעון, דראובן בא בטענה שהוא רוצה להתפשר עם הנכרי לשלם לו חלק מהחוב ותובע משמעון שישלם לו כל חובו, ושמעון טוען שהוא רוצה להתפשר עם הנכרי ואינו חייב כלום לראובן אחר שמכר השטר להנכרי.

20 כפי הנראה כן היה המנהג דמחזיק בח"כ ונאבד מידו א"י לגבות מהחייב, אך ראובן הלוח יכול לתבוע מצד ההלואה אף כשנאבד ח"כ שנתן לו.

21 ועפ"ז דן הרב השואל בנדון הנ"ל באופן שפשטו את הרגל ורוצה כ"א להתפשר עם הנכרי ולהרויח המותר, ומתחילה כתב דראובן צודק בטענתו מטעם המבואר דהוא אחראי כלפי הנכרי ושמעון עדיין נשאר חייב לו חובו, ואח"כ צידד דשניהם שותפים בריוח זה כיון דלולא ששמעון פשט ג"כ את הרגל לא היה הנכרי מתפשר עם ראובן כיון דהיה יכול לגבות משמעון.

כנפרע החוב, דהא נתבאר בדברי מהרשד"ם דבנתינת שט"ח על עצמו ודאי לא שייך לדונו כפרעון, וגם מה שמכר השטר לאחר וקיבל דמיו אין מקום להחשיבו כפרעון החוב דהא הקונה לא נתן לו הדמים בפרעון חובו של הלוה.

אכן הטעם פשוט, דהא השטר ח"כ ניתן לו מיד בשעת הלואה שנעשתה באופן זה שיתן לו הלוה שטר לכל המוציא, ונמצא דבתמורת ההלואה לא נתחייב לשלם להמלוה אלא למי שיוציא השטר, ולכן כל שמסר השטר לאחר שוב אין לו שום מקום לתביעה, דהרי זה כמכר חובו לאחר דאין המוכר גובה מהלוה כי אם הקונה.

ומסתברא דגם אם תחילה לווה בסתם ואח"כ נתן לו ממרני, הרי כיון שהסכימו אח"כ שיכתוב שטר ממרני נקבע חוב ההלואה לשלמו למי שיוציא השטר, וכשמכר המלוה השטר לאחר שוב אין לו תביעה כלל על הלוה, כיון דנמכר חובו לאחר, ואף אם האחר אינו גובה החוב מהלוה מאיזה טעם שהוא אין שום מקום שיגבנו המוכר אחר שכבר מכר חובו, [ובפרט בשטר לכל המוציא דכשמכרו איגלאי מילתא דמתחילה נשתעבד הלוה להקונה].

יד. ונשאר לנו לברר הדין בראובן שלווה מלוי ונתן לו ראובן הלוה ממרני שיש לו על שמעון, ומכרו לוי המלוה ליהודה, ויהודה אינו גובה החוב משמעון מאיזה טעם, האם יש ללוי תביעה על ראובן, [שהרי בזה אין לומר שלוי מכר את חובו ליהודה, שהרי לא מכר לו רק את הממרני שקיבל מראובן שיש לו על שמעון ולא את חובו של ראובן].

אדם שיוכל המוכר לגבות מהלוה החוב כיון שכבר זכה בו הלוקח אי מדאו' אי מדרבנן, ע"ש שכתב עוד דאף דלפי דינא דמלכותא עדיין המוכר אחראי כלפי הנכרי שאם לא יוכל להוציא המעות מהלוה יחזור אל המוכר, מ"מ עיקר החוב הוא על הלוה שחייב להנכרי המחזיק השטר, והמוכר אינו אלא ערב על החוב, ע"ש בפנים.²²

ועד"ז יש לדון כשהמלוה מכר השטר לגר ומת הגר באופן שפקע החוב שהיה לו על הלוה, דלדברי החכ"צ אין להמלוה שום תביעה על הלוה, והרויח הלוה ממתת הגר, וכ"ש כשלא מת הקונה אלא שמאיזה טעם אינו בא לגבות החוב, דפשוט דאין להמלוה שום תביעה על הלוה ואינו חייב אלא להקונה המחזיק השטר.

יג. והנה עיקר נדונו של החכ"צ הוא כשבא המלוה לתבוע את הלוה מכח השטר, והעלה דאף דמתחילה נמסר השטר ליד המלוה, מ"מ כיון דמכרו לאחר נעתק זכותו להקונה ושוב אין לו שום זכות באותו שטר, ואף דעדיין יש להמוכר אחריות כנגד קונה השטר שאם לא יוכל לגבותו מהחייב יוכל לתבוע אותו, [דכן היה המנהג במכירת שטרות אלו], מ"מ אין לו זכות גוביינא נגד הלוה כל עוד השטר ביד הקונה, ולכן אף אם אין הקונה גובה החוב מהחייב אם משום דנאבד לו השטר אם משום דפשט לו את הרגל, אין להמלוה תביעה נגדו, דלאו בע"ד ידידה הוא.

ואכתי יש לדון מצד חוב ההלואה שנתיחייב הלוה להמלוה, ומבואר מדברי החכ"צ דגם מצד זה א"י לתבוע אותו, ואין לומר דכיון דמסר לו שטר ממרני חשיב

22 ועי' תשו' משאת משה (חו"מ סי' ל') ביעקב שהיה חייב לנכרי וביקש מראובן שיתן לו שטר פוליסה [כעין צ"ק שבזמנינו] על סך זה שיוכל לתת לנכרי שיגבה החוב במקו"א ויעקב נתן שט"ח לראובן שיפרע לו כנגדו לאח"ז, ומסר הפוליסה להנכרי ואיבדו באופן שא"י לגבות כלום, וכתב שם דכיון דיעקב הוא זה שנתן הפוליסה להנכרי הרי שאחריותו עליו אם לא יוכל לגבות הפוליסה, ולכן כשנאבד הפוליסה הריחוק ליעקב וא"צ לשלם לראובן, דע"כ לא נתחייב לו רק משום שיוציא ממון לפרוע הפוליסה אבל כשא"צ לשלם הפוליסה אין יעקב חייב לו כלום, ע"ש, ולכאו' זה אינו מתאים לדברי החכ"צ, דכיון דמסר יעקב הפוליסה להנכרי וזכה בהחוב אין לו ליעקב על ראובן כלום, ויש לו לשלם מה שנתיחייב לו, ואולי יש לחלק דוקא בקיבלו יעקב בחובו נפטר ראובן ממנו, אבל בקיבלו יעקב בהלואה אין סיבה לחייבו לשלם כשלא נגבה השטר, וצ"ע.

החוב נשאר על ראובן, מ"מ הוי כהראהו מעות לפרעון וקיבל ע"ע להפרע מהם, ולכן כל שיש אפשרות לגבות משמעון הרי גם אם לא מכר לוי השטר ליהודה א"י לתבוע את ראובן אלא יש לו לגבות משמעון, כ"ש אחר שמכרו ליהודה, ואף אם יהודה היה גר ומת ופקע החוב משמעון אין זו סיבה שיחזור לוי על ראובן, שהרי העמיד לו ראובן החוב שהיה לו על שמעון ואין לו פרעון אלא מחוב זה, וכ"ש אם יהודה איבד השטר באופן שא"י לגבות החוב משמעון דודאי אין ראובן חייב כלום ללוי, [ובפרט לפי המתבאר לעיל דמסתברא דגם אם נאבד ביד לוי קודם שמכרו, אף אם נאבד ממנו באונס, א"י לחזור על ראובן, כיון דהעמיד לו חובו שיש לו על שמעון ואין מניעה מצד שמעון לגבותו], וכ"ש אם אין ידוע שיהודה איבד השטר, ומאיזה טעם אינו גובה החוב, מ"מ אין שום מקום שיתבע לוי מראובן, כיון דהעמיד לו חוב קיים על שמעון, ועל שמעון ודאי אין לו תביעה אף שהיה לו שטר ממרני עליו, דאחר שמכרו ליהודה הומחה זכותו ליהודה ולא נשאר לו שום זכות על שמעון.

והנה לשי' הרי"ף ודעימיה כבר פקע חובו של ראובן ללוי בעצם המחאת החוב ואין עליו תביעה אף כשהשטר על שמעון עדיין בידו ואף אם א"י לגבות משמעון, כ"ש כשמכר השטר לאחר אף אם לא נגבה על ידו מאיזה טעם שהוא אין לו שום מקום תביעה על ראובן.

ואף לשי' רה"ג ור"ת דס"ל דלא נפקע החוב ועדיין אחריות החוב על ראובן, [ונתבאר לעיל ב' דרכים בגדר חיוב אחריות זו, דדעת הסמ"ע ודעימיה דאין על ראובן רק חיוב ערבות אבל עיקר החוב כבר פקע, וא"י לחזור על ראובן רק אם לא יוכל לגבות משמעון, ודעת הש"ך דעיקר החוב עדיין קיים על ראובן], מ"מ הא ברירא דכל שאין לוי מחזיר לראובן את החוב שיש לו על שמעון א"י לגבות ממקו"א, דע"כ לא נחלקו הראשונים רק כשחזר בו לוי והחזיר לו החוב שיש לו על שמעון, אבל כל שמכר הצ'ק ליהודה ואינו מחזירו לראובן פשיטא דא"י לגבות משמעון.

ובאמת הדברים מבוארים היטיב לפי"מ שהעלינו לעיל דאף להבנת הש"ך דעיקר

וע"פ האמור נבוא לדון ולברר בדבר ההווה בזמנינו בלוה שנתן להמלוה צ'ק בפרעון חובו, בין צ'ק שלו בין של אחרים.

א. כידוע הדיעה הרווחת היא להחשיב צ'ק כשטר חוב על הנותנו [המושך] לטובת המקבל [המוטב], וצ'ק סחיר שאינו מוגבל למוטב בלבד הרי הוא כשטר לכל המוציא, והמוטב יכול להסיבו ולמסרו לאחר. ואופן גביית החוב הוא ע"י פדיונו בבנק, והבנק מחויב כלפי בעל החשבון לשלם למציג הצ'ק, [אך אין זיקת חוב ישירה בין הבנק למוטב].

ב. והנה בנתן הלוה להמלוה צ'ק על עצמו הרי לא נוצר חוב חדש כלל, דהבנק אינו מתחייב למוטב, ולא שייך כלל לדון מצד פרעון ע"י נתינת שטר שהרי לכל היותר נתן שטר על עצמו, [וכבר נתבאר מדברי מהרשד"ם דבנתינת שט"ח ע"ע ודאי לא מיחשב פרעון לכו"ע], וגם הרי בכל אופן החוב נשאר על הלוה מצד נתינת הצ'ק, אכן יש במסירת הצ'ק גם קביעת אופן גביית החוב שהוא ע"י פדיונו בבנק, וסתמא המלוה לוקחו אדעתא דהכי שיקבל הפרעון ע"י פדיון הצ'ק בבנק בלבד, ורק אם לא יתאפשר למלוה לפדות הצ'ק בבנק יחזור אל הלוה, וגם אם המלוה נתרשל ולא הציג את הצ'ק לגביה בזמנו ושוב א"א כבר להציגו, מ"מ כל שלא נגרם הפסד להלוה חייב הוא לשלם למלוה או לתת לו צ'ק אחר שיוכל ע"י לגבות מהבנק.

ג. ובנתן לו הלוה צ'ק של אחר בזה יש לדמותו לנתן לו ממרני של אחרים, דע"י קבלת הצ'ק זכה בחוב על מושך הצ'ק, ולהמבואר בשעמ"ש הדבר תלוי במחלוקת הרי"ף ורה"ג ודעימיהו אם נפטר הלוה במסירת שטר זה לגמרי והחוב נשאר רק על מושך הצ'ק, או שעדיין אחריותו על הלוה [עכ"פ כשא"י לגבות מהמושך], ולהמבואר במהרש"ך ומשאת

משה נראה דבזה לכו"ע מיפטר הלוח דכגבוי דמי²³, [ועי' תשו' אגר"מ (ח"מ ח"ב סי' ט"ו) ודבריו מחודשים מאוד].

ד. ולמעשה הנוהל המקובל בהמחאת צ'ק לאחרים הוא, דאף שזכה המקבל [המוטב] בהחוב מידי הנותן [המיסב'] ויכול לגבות הצ'ק מהבנק או מהמושך בעצמו [במקרה שאין אפשרות להציג את הצ'ק לגביה מהבנק], עדיין נשאר אחריות גם על המיסב במקרה של אי אפשרות הצגת הצ'ק לגביה מסיבה שאיננה קשורה למוטב, וגדר הדברים הוא שמחשיבים את המחאת הצ'ק כפרעון מותנה, והיינו דקבלת הצ'ק לפרעון מותנה בכך שתהיה אפשרות להציג את הצ'ק לגביה בבנק בצורה המקובלת, ואז מחשיבים את ההמחאה כפרעון למפרע לענין חישובי שער המטבע, והיינו במקרה שהלוח חייב לשלם לפי שער הדולר מחשיבים את החוב לפי השער הקיים בשעה שהצ'ק הגיע לידי המוטב והיתה לו אפשרות להציגו בבנק לגביה. ה. וכמדומה דבאמת אין כוונת בני"א לקבוע הפרעון בהמחאת הצ'ק, [ואין הבדל בזה בין מסירת צ'ק של עצמו למסירת צ'ק של אחרים], ועיקר מטרת מסירת הצ'ק הוא קביעת צורת הפרעון ע"י הצגת הצ'ק לגביה בבנק, וגמר הפרעון הוא בעת גביית הצ'ק בבנק, והמחאת הצ'ק אינה אלא התחלת פרעון בהעמדת האפשרות לגבות הכסף מהבנק, וכשקיבל הצ'ק הסכים שהפרעון יהיה רק מהכסף בבנק כל שתהיה אפשרות לכך, וכל שיש אפשרות כזו א"י לגבות ממקו"א, ולכן גם אם ירד הערך של הכסף בינתיים אחר שכבר היתה לו אפשרות לגבות הכסף מהבנק ההפסד על המוטב, ורק אם נבצר מהמוטב לגבות הכסף מהבנק שלא באשמתו אז יכול לחזור על הלוח, ואם ירצה יכול גם לפנות אל המושך ולגבות ממנו החוב כיון שזכה בהצ'ק.

ולהמבואר הרי שהמנהג הוא ממש כסברת הרמב"ן והרא"ש בשם ר"ת, וכפי שנתבאר דלשיטתם כל המחאת חוב ע"י הלוח הוא כהתחלת פרעון, וגמר הפרעון הוא בגביית החוב שקיבל מהלוח, וכל עוד יש אפשרות לגבות החוב אין לו לגבות ממקו"א.

ו. ולהאמור, ראובן שלוח מלוי ונתן לו צ'ק לפרעון החוב ואבד לוי הצ'ק, פשוט דלא נפטר ראובן מהחוב, ואף שהסכימו שהפרעון יהיה רק ע"י גביה מהבנק עדיין יכול לבקש שיתן לו צ'ק אחר לגבות בו, אלא דיש לדון מצד חשש הפסד של ראובן אם ימצא הצ'ק, ויתבאר בארוכה בע"ה להלן (ענף ג').

ז. המחזה לוי הצ'ק ליהודה, שוב אין לוי יכול לתבוע את ראובן, שהרי מסר הצ'ק ליהודה ונתחייב לו ראובן, והרי זה כאילו הלוח לוי לראובן ע"מ שיתחייב לכל מי שיוציא הצ'ק, ואף שיש ללוי אחריות כלפי יהודה במקרה ולא יוכל לגבות הצ'ק מהבנק, מ"מ כל עוד שלא בא לידי כך אין לו שום תביעה על ראובן, וכמפורש בתשו' חכ"צ.

ח. וכן אם יהודה אינו גובה הצ'ק מהבנק מאיזה סיבה שהיא, אין ללוי שום זכות תביעה נגד ראובן, ואף אם נפקע החוב, וכגון שיהודה הוא גר ומת בלא יורשים, זכה ראובן וא"צ לשלם כלום ללוי, וכדעולה מתשו' חכ"צ הנ"ל, וכ"ה בתשו' מנח"י (ח"ו סי' קל"א), [אך מש"כ דנחשב כנפרע לוי חובו ע"י המחאת הצ'ק ליהודה, לענ"ד צ"ע דמהכ"ת ייחשב פרעון חובו של ראובן במה שקיבל לוי מעות מיהודה עבור המחאת הצ'ק, אלא דעצם המחאת הצ'ק מעבירה את החוב של ראובן שהיה כלפי לוי ליהודה, וכמבואר].

ט. ואם נתן ראובן [הלוח] ללוי [המלוה] צ'ק שיש לו על שמעון, זכה לוי בצ'ק ויכול לגבות הכסף מהבנק, וראובן אין לו שום זכות על שמעון כל עוד הצ'ק ביד לוי, אך עדיין ראובן

23 אכן במשאת משה מבואר שם דזהו דוקא בנתן לו האחר הצ'ק דאז חשיב כקיבל ע"ע את חובו של הלוח, ויצא הלוח מחיובו, אבל אם האחר מסר הצ'ק להלוח והוא מסרו להמלוה, אז עדיין נשאר הלוח בחיובו, ולא זכיתי לעמוד על יסוד טעמו ונימוקו.

אחראי כלפי לוי, ואין במסירת הצ'ק כי אם התחלת הפרעון ע"י העמדת אפשרות גביית הצ'ק וכמו שנתבאר, אך כל עוד קיימת אפשרות גביה אין ללוי זכות תביעה על ראובן, דכבר הסכים לקבוע שפרעון החוב יהיה רק ע"י גביית הצ'ק.

י. המחזה לוי הצ'ק ליהודה זכה יהודה בצ'ק ושוב אין לאחר זכות נגד שמעון, ואף אם לא נגבה הצ'ק ע"י יהודה מאיזה טעם אין לראובן או ללוי זכות תביעה נגד שמעון, וכן אין ללוי זכות תביעה נגד ראובן, דהא נקבע ביניהם שפרעון חובותיהם יהיה באמצעות גביית הצ'ק, וזכות זו הועברה ליהודה, ורק הוא יכול לגבותו, וכל עוד אפשרות גביה זו קיימת ואין מניעה מצד שמעון לגביית הצ'ק אין לאחרים זכות תביעה.

יא. וכל זה בידוע שלוי המחזה הצ'ק ליהודה דאז פקע זכותו של לוי מחוב זה, אבל כל שאין ידוע שהמחזה, ולוי בא בטענה שנתבאר להלן (ענף ג' אות י"א בהערה) דיש ללמוד מדברי הראשונים ולא כע"ד ידידי את, נתבאר להלן (ענף ג' אות י"א בהערה) דיש ללמוד מדברי הראשונים דלאו טענה הוא, ומשום דמעמידין החוב בחזקת מרא קמא, [אלא שיש לדון מצד חשש הפסד המושך, ונתבאר שם פרטי הדינים והשיטות בזה, אכן אם אחד מצא הצ'ק ורוצה להשיבו לבעליו, הרי שוב אין חשש הפסד להמושך וממילא חייב לשלם למוטב].

יב. ואף אם לוי בעצמו מסופק בזה שמא מסרו לאחרים, נלענ"ד דהחוב בחזקתו, [ואינו ענין לא"י אם פרעתני, דאף אם מסר השטר לאחרים אין זה פרעון החוב אלא המחאתו לאחר], וכמו בכל מחזיק במטלטלין שנולד לו ספק שמא מכרו לאחר, דפשיטא דמעמידין אותו בחזקתו, דע"כ לא נחלקו הראשונים אלא כשבא אחר וטוען ברי שמכרו, ודנו אי אמרי' ברי ושמא ברי עדיף נגד חזקת מרא קמא, [עי' נתיה"מ (סי' רכ"ג סק"ו)], אבל בליכא מי שטוען ברי כנגד המר"ק ודאי מוקמינן בחזקתו, [ועי' מש"כ להלן (ענף ג' אות י')] דמסתברא דגם בצ'ק איכא חזקת מר"ק], וצ"ע.

ענף ג'

בענין פרעון למלוה שאבר צ'ק שניתן לו ע"י הלוח

ראיתי לנכון לברר בע"ה נדון מוטב שקיבל צ'ק סחיר מחבירו בפרעון חובו או כדו', ואיבד הצ'ק בפשיעה או באונס, האם חבירו מושך הצ'ק חייב ליתן לו תמורתו, היות ויש לחוש שמא יפסיד המושך כאשר בעתיד ימצא הצ'ק ויוצג לגביה, ואף אם יבטל הצ'ק בבנק עלול הוא להתבע ע"י מציג הצ'ק ואף להגבות ע"י ההוצל"פ, וגם אם יתן לו המוטב שובר על קבלת המעות הרי יש לחוש שהצ'ק ימצא ע"י אינשי דלא מעלי והם יציגו הצ'ק לגביה ולא יועיל שוברו של המוטב, ויש לדון האם המוטב אחראי על חשש הפסד זה, ואם הוא כן האם מספיק שיתחייב לפצות את המושך במקרה וייתבע שוב ע"י הצגת הצ'ק או שהמושך אינו חייב לסמוך על כך, דשמא אח"כ יצטרך להתעצם עמו כדין ושמא לא יהיה לו לשלם. ונברר הדברים בע"ה מתוך דברי הפוסקים.

דאי ס"ד אין כותבין שובר אבד שטרו של זה יאכל הלה וחדוי, מתקיף לה אביי ואלא מאי כותבין שובר אבד שוברו של זה יאכל הלה וחדוי, א"ל רבא אין, עבד לוח לאיש מלוה'.

ועל דרך זה יש לדון לכאור' במי שנתן צ'ק לחבירו לפרעון חוב או תשלום תמורה והמקבל אבד הצ'ק, דלא איבד הלה זכותו וצריך לשלם לו חובו, ויבטל הצ'ק בבנק

א. בשו"ע (סי' נ"ד ס"ב): 'הבא לפרוע חובו ואמר המלוה אבד לי השטר אין הלוח יכול לומר לא אפרע לך עד שתחזיר לי שטרי אלא הרי זה יכתוב לו שובר ויפרע לו כל חובו'. ומקורו מסוגית הגמ' (ב"ב קע"א ע"ב) דפליגי בה תנאי, דרבי יהודה סבר אין כותבין שובר ורבי יוסי סבר כותבין שובר, ומסיק שם בגמ': 'ומסתברא דכותבין שובר

שלא ידע ולא שמע מן ההכרזה שלא היה במדינה או שהיה אנוס כו', ולכך רוצה עתה שלא לשלם לראובן המלוה שלו עד שיעשה לו בטחון לסלק היזקו, שאם יצטרך לשלם שנית למי שיוציא השטר הנאבד ישלם לו כל מה שיוציא ממנו המותר, וראובן טוען שרוצה ליתן לו שובר כדין כל מי שנאבד שטרו ואין עליו שום חוב יותר. [ובפ"ת הביא דמנהג הדיינים הנזכר בדברי הרב השואל הובא גם בספר עטרת צבי (סי' נ' סק"ו)].

והצ"צ האריך לברר דין זה, ותחילה דן אם באמת לא יועיל שובר שיכתוב המלוה כנגד אחר שיוציאו, ומסקנת דבריו שם, דאם יש עדים ששטר זה היה ביד ראובן [אף שעכשיו בשעת פרעון אין השטר בידו], שפיר מועיל שובר שלו לפטור את שמעון גם אם אחר יוציא השטר אח"כ, אבל אם אין עדים שהשטר היה ביד ראובן, אף ששמעון מודה לו, לא יועיל שובר של ראובן לפטור כשאחר יוציא השטר ויטעון שהשטר שלו.²⁴

ועפ"ז העלה הצ"צ לדינא, דאם יש עדים שראו השטר ביד ראובן אז דינו כשטר דעלמא דכותב לו שובר ומשלם לו וצריך המלוה לשמור שוברו, אבל אם אין עדים שראו השטר ביד ראובן, אז צריך ראובן לקבל אחריות ע"ע שבאם יבוא אחר ויוציא השטר ויגבה משמעון שיחזור ראובן וישלם לשמעון, והאריך לבאר שם דאף דבאמת אין מקום לחייב את ראובן במה שגבה האחר, דהא אף אם היה מוסר בידי שטר פרוע לאחר שגבה בו לא חשיב אלא גרמא בעלמא כיון דלא ברי הזיקא כ"ש הכא דלא עביד שום מעשה בידיים אלא שהשטר נאבד ממנו ואחר מצאו וגבה בו דודאי אפי' גרמא בנוקין אין כאן, מ"מ הכא שבא ראובן לתבוע חובו משמעון והשטר אינו בידו ויש חשש קרוב שיפסיד ע"י שאחר יחזור ויגבה

שלא יוכל למשוך הכסף בבנק, ובאם שיש לחוש שיבוא לגבות ממנו ע"י הצ"ק הרי שלענין זה דינו כשטר דעלמא דיכתוב לו המקבל שובר נגד הצ"ק הנאבד, ושוב לא יוכל לגבות ממנו עם הצ"ק.

אכן מה שיש לדון בזה, דאינו דומה לשטר דעלמא הרשום ע"ש המלוה ואין אחר יכול להוציאו כנגד הלוה, ושפיר מועיל כתיבת השובר ע"י המלוה שלא יוכל גם הוא לגבות בו ושוב אין שום חשש הפסד ללוה, אבל בצ"ק רגיל שכל אחד יכול להוציאו כנגד הנותן הרי יש לחוש שמא אחר ימצאו ויבוא לגבות מהנותן, ולא יועיל לו מה שהמקבל כתב לו שובר, דהאחר יטעון שהצ"ק שלו שקיבלו מידי הנותן או מידי המקבל קודם שנפרע, ויפסיד הנותן שיצטרך לחזור ולפרוע למוצא הצ"ק.

ב. וכבר דנו בה קמאי בדין שטר ממרני שהיה נהוג בזמניהם [והוא כעין צ"ק שבזמנינו שמתחייב בו הנותן לכל המוציאו], והובאו דבריהם בפ"ת (סי' נ"ד סק"א), ונביא ונרחיב הדברים בע"ה.

בתשו' צמח צדק (הקדמון סי' י') דן בראובן שהיה לו שטר ממרני על שמעון ובא ראובן וטען שנאבד לו השטר ורוצה שיפרע לו שמעון, ושמעון חושש שמא ימצאו אחר ויגבה ממנו.

והרב השואל כתב שם בזה"ל: 'והנה באמת כבר אירע זה פעמים הרבה, ונהגו הדיינים להכריז על שטר שסך כך וכך הוא וזמן פירעון כך וכך וחתום עליה פלוני, מי שיש לו שטר כזה יבא לב"ד והיא מראה זכיותו תוך שלשים יום או יתבטלו זכיותו, ונותנים ביד הלוה כתוב וחתום שכך הכריז והוא חייב לשלם למלוה שלו, כך הוא מנהג הדיינים. אלא שלוה זה מוסיף לטעון דלמא ימצא אחר לשטר זה שהוא חתום בו, ויטעון

24 ועי' בפ"ת שהביא מתשו' גבעת שאול (סי' כ"ה) שנחלק על הצ"צ ונקט דבכל אופן מועיל שובר שלו לפטור מאחר, ולא חיישינן לרמאות שמא כתב השובר מי שלא היה השטר בידו, וע"ש שהביא מתשו' נאות דשא (סי' כ"א) שהאריך לדחות דברי הג"ש ולהעמיד דברי הצ"צ. עוד הביא שם הדנתיה"מ נחלק על הצ"צ בסברא הפוכה, והעלה דאף אם יש עדים שראו השטר בידו, כל שלא ראוהו בשעת פרעון וכתבת השובר אין השובר מועיל, ע"ש, ונתבאר הדברים בע"ה לעיל (ענף א').

והגרע"א כתב לדחות דאין מוכח מסוגיא זו דלא יועיל שטר פיצוי, דהתם חיישינן שיטרוף שדה ויאכל פירותיה ואח"כ לא נדע שיעור אכילתו, ותו י"ל דהתם דהחשש הוא שהוא עצמו יטרוף ב' פעמים ובוזה אנו חוששים שלא יוכל אח"כ לחזור ולהוציא ממנו, משא"כ הכא דהחשש הוא רק מה שאחר יגבה שלא כדין, וכל חיובו של המלוה הוא רק משום דררא דמזיק, בזה לא מצאנו שלא יועיל מה שמתחייב לשלם אם יבוא הלוה לידי נזק, [וע"ש מש"כ עוד בזה].

ד. עוד דן החמד"ש דאפשר דכל מה שדנו אם כותבין שובר או לא הוא דוקא בנאבד בפשיעתו, אבל בנאבד באונס לכו"ע כותבין שובר, וכתב לדייק כן מלשון הרשב"ם, אכן כל זה באופן דמועיל שובר, אבל אכתי לא שמענו דאף במקום דאין מועיל שובר שלו יצטרך לשלם כשנאבד באונס. והגרע"א האריך להכריח דלמ"ד אין כותבין שובר הוא אף בנאבד באונס, ודלא כהחמד"ש, [ובתשו' החדשות יש כאן תוספת דברים שאינם בתשו' הנדפסת בשו"ת חמד"ש], ועכ"פ שניהם הסכימו דבאופן דאין מועיל שובר ודאי א"צ לשלם אף בנאבד באונס. [ולמעשה מבואר שם בדברי החמד"ש דבנדון ידידה לא היה בגדר אונס].

אמנם החמד"ש יצא לדון ביסוד הדברים דחיישינן לפסידא דלוה, וכל שיש חשש שיצטרך לחזור ולפרוע א"צ לשלם, דלכאוי מאי שנא ממלוה על המשכון ואבד המשכון, דעד כמה דא"א לחייב המלוה מצד דיני שמירה מחייבינן ללוה לשלם למלוה חובו, אף דבא לידי הפסד באבירת המשכון, וכ"ש בזה שאבד השטר ועדיין לא בא לידי הפסד אלא דאיכא חשש שמא בעתיד יצטרך לחזור ולשלם, מהכ"ת נפסיד למלוה.²⁵

והעלה החמד"ש דהחילוק הוא, דגבי משכון שנאבד ההפסד לא נעשה ע"י המלוה

ממנו פעם ב', כל כה"ג חשו חכמים לפסידו של לוה ולא חייבוהו לשלם למלוה, אא"כ המלוה יקבל ע"ע להחזיר להלוה אם יבוא לידי הפסד כשיצטרך לחזור ולפרוע לאחר. [ועי' תשו' נאות דשא (סי' כ"א) שהאריך לבאר דברי הצ"צ בטעמא דמפסיד המלוה, וע"ש דמסיק דדוקא בנאבד בפשיעתו מפסיד ולא בנאבד באונס, ע"ש באורך].

ג. והנה מש"כ הצ"צ דבאופן שאין מועיל שובר שלו צריך לקבל ע"ע אחריות, ומבואר דעכ"פ אחר שמקבל עליו אחריות לפצות הלוה אם יבוא אחר ויגבה ממנו שנית שפיר מחויב הלוה לשלם לראובן, פקפק עליו הנתייה"מ (סי' נ' סק"ה בסופו) וכתב: 'לא ידעתי מנא ליה, כיון דלא אמרינן רק כותבין שובר וכיון שא"א לכתוב שובר על שטר כזה מנ"ל דמועיל ערבות, הא הלוה יכול לומר אינו בטוח לי'.

והנה החמדת שלמה דן ג"כ בדברי הצ"צ, ונדפסה תשובתו בספרו (ח"מ סי' א'), ואחריה (סי' ב') נדפסה תשובת הגרע"א שהשיב לבעל החמד"ש שהריץ לפניו תשובתו הנ"ל, ותשובה זו של הגרע"א נדפסה גם בשו"ת הגרע"א החדשות (סי' כ"א) בשינויי סגנון קלים, אך במסקנת הדברים יש שם שינוי מהותי בין שני התשובות, ונעמוד ע"כ בהמשך הדברים בע"ה.

החמד"ש הביא תחילה דברי הצ"צ, ותמה כתמיהת הנתייה"מ דמהכ"ת יצטרך לסמוך על קבלת אחריות שלו, והביא מהא דאמרו בגמ' (ב"ב קס"ט ע"ב) דהיכי דכבר יבוא הפרעון לידי המלוה או הלוקח שני פעמים לא יועיל שובר דביני וביני שמיט ואכיל וקשה גזל הנאכל, וכל כה"ג לכו"ע אין כותבין שובר, וה"נ בזה דחיישינן שיצטרך לשלם לאחר שיוציא השטר אין לו לסמוך על כך שיחזור ויגבה מהמלוה.

25 ועי' נתייה"מ (סי' נ"ד סק"א) שעמד ג"כ בתמיהה זו, והעלה שם דתנאי הוא בעצם חיוב הפרעון של הלוה שאינו חייב בפרעון כל עוד השטר ביד המלוה, דכל זמן שהשטר בידו הוא נכבוי, ע"ש, והדברים מחודשים, ועי' תשו' בית יצחק (ח"מ סי"ד), וע"ע תשו' אבני נזר (ח"מ סי' מ"ד) ושעמ"ש (סי' ע"ב סק"א).

ששמעו ההכרזה לא יוכלו לחזור ולגבות, ואף דאכתי יש לחוש שמא יבוא אחר שיטעון שלא שמע ההכרזה, לא אכפ"ל, דבאמת אין להמלוה להפסיד ממה שאחר יגבה שלא כדין, [אלא דלכתחילה עושיין הכרזה למנוע הפסד כל דהו מהלוה], וסיים דמ"ש"כ הצ"צ דיש לחוש לכך ולזה חייבו לתת שטר פיצוי הוא תמוה בתרתי, דבאמת אין מקום לחוש לכך, ואם יש מקום לחוש שוב לא יועיל שטר הפיצוי, ולמעשה כיון דלא מצאנו בגמ' אלא חשש שמא הו"ע יחזור ויגבה אין לנו לחדש שיפסיד המלוה מצד חשש שמא אחרים יגבו שלא כדין.

אכן החמד"ש הוסיף דעדיין יש לחוש שמא מכר שטרו לאחר ויבא הלה אח"כ ויגבה מהלוה, [וביאר שם דכיון דאיכא ריעותא לפנינו שאין השטר בידו יש לנו לחוש שמא מכרו ולכן אין השטר בידו], ומכח חשש זה ודאי מן הדין שיפסיד המלוה, [דזה דומה להפסד הבא בידיים ע"י המלוה, כיון דגובה עכשיו שלא כדין אחר שכבר נמכר השטר לאחר], והביא מהשמ"ק בשם הרא"ה דבאמת הקשה למה כותבין שובר והא יש לחוש שמכר שטרו, ותי' דמ"מ יועיל השובר דהא קי"ל כשמואל דהמוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול. ומעתה בשטר ממרני דאין מועיל שובר מהמוכר, דבזה ליתא לדינא דשמואל, ממילא כל שיש לחוש שמא מכרו לאחר א"צ לשלם למלוה, [וכן מבואר בדברי הרדב"ז בתשו' הנ"ל דחיישינן נמי לזה שמא נתן השט"ח לאחר ויבא הלה ויגבה].²⁶

בידים, דסתמא אין לחוש שהוא עצמו ימצאנו דאזלינן בטר רובא דעלמא, והאבירה לא נעשתה בידיים אלא ממילא ע"י חסרון שמירה, ולזה אין דינו להפסיד, משא"כ גבי שטר חיישינן שימצאנו, ואף אם אחרים ימצאנו יש לחוש שיחזירוהו למלוה שרשום על שמו, והוא עצמו יחזיר ויגבה מהלוה, ונמצא דיש חשש שיגיע הפסד ע"י המלוה במעשה בידיים, וכל כה"ג דינו להפסיד חובו.

ועפ"ז העלה החמד"ש דזהו דוקא כשיש חשש שהוא עצמו יחזור ויגבה, אבל כל שכתב שובר באופן שהו"ע לא יוכל לחזור ולגבות, אף בשטר ממרני שיש לחוש שמא אחר ימצאנו ויבוא ויגבה, מ"מ אין להפסיד המלוה מחשש זה, כיון דאף אם יבוא אחר ויגבה ויפסיד הלוה הרי הפסד זה לא נעשה ע"י המלוה בידיים, ולא גרע מאבד המשכון באופן דא"א לחייבו מצד דיני שמירה דאינו מפסיד החוב, והרי הכא א"א לחייבו מצד דיני שמירה דאין שמירה בשטרות. [וע"ש שצידד דאפשר דא"צ אף לכתוב שובר, ומשום דאין לחוש שהוא עצמו ימצאנו כמו שאין חוששין כן במשכון דאזלינן בטר רובא דעלמא, ודוקא בשטר שכתוב ע"ש המלוה חיישינן שהמוצא יחזירונו לו, ע"ש].

ה. ובזה כתב החמד"ש לבאר המנהג שהביא הרב השואל בצ"צ דנוהגין לעשות הכרזה ונותנין כתב בידי הלוה שלא יוכלו לחזור ולגבות ממנו, והיינו דזה במקום כתיבת שובר, דהא ע"י ההכרזה תו לא יוכל המלוה לחזור ולגבות ממנו, וגם אחרים

26 ובעיקר דברי הרא"ה באמת אין דבריו מוסכמים, דיעו' בתשו' הרשב"א (ח"ב סי' שמ"ב) דתחילה כתב ג"כ דברי הרא"ה דטעמא דכותבין שובר הוא משום דקי"ל כשמואל וממילא לא יפסיד הלוה, אך שוב תמה דא"כ בשטר שנכתב בו משתעבדנא לך ולכל דאתי מחמתך להסוברים דבשטר כזה א"י למחול היאך כותבין שובר, והעלה שם הרשב"א דצ"ל דכל קונה שטר עליו להודיע ללוה שלא יפרע למלוה הראשון, וכשלא הודיע איהו דאפסיד אנפשיה ונפטר הלוה בפרעון למלוה הא', ומעתה כל שהלוה א"י שנמכר לא יפסיד כלל אם יפרע למלוה, ע"ש. [ולפי"ד הרשב"א עולה דה"ה בסתם שטר הדין כן, ואף אי לית לן דשמואל, ודלא כרא"ה].

ועי' תומים (סי' ס"ו סקמ"ז) שכתב מד"ע לפרש עד"ז דברי הרשב"א בתשו' אחרת המובא בב"י וש"ך שם, וביאר בכוונת דבריו דאף בנשתעבד לכל מאן דאתי מחמתך, כל שפרע הלוה למוכר וטוען שלא ידע שמכר השטר נפטר מחובו, ופי' הטעם דכיון דלא ידע מאי הו"ל למיעבד, ע"ש, ובדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל מבואר הטעם דהו"ל ללוקח להודיעו וכשלא הודיעו הוי כפרע ברשותו, וכמבואר.

לשלם, דאין לזה חייב לשלם רק אם ע"ז ייפטר מחובו, משא"כ גבי משכון דההפסד הוא צדדי מצד אבידת המשכון בזה אין טעם להפסיד המלוה. [וכע"ז כתב בחי' הרי"ם (ח"ו"מ סי' א' סקט"ז)].

ומעתה י"ל דכל שיש חשש שיצטרך הלוח להחזיר ולפרוע, אף אם יצטרך לפרוע לאחרים ולא למלוה עצמו, אין לחייבו לשלם, והביא דכן מפורש בתוס' והרא"ש (סוף"ק דגיטין) בדין ישראל שמכר חובו לנכרי במעמד שלשתן, דמן הדין לא קנה הנכרי, ומ"מ אם הנכרי הוציא מהלוה והמלוה ידע דבדיניהם יוכל הנכרי להוציא ממנו, איהו דאפסיד אנפשיה ואין הלוח חייב לחזור ולפרוע להמלוה, הרי דאף דא"א לחייב המלוה מן הדין על מה שהוצרך לפרוע לנכרי, דגרמא בעלמא היא, מ"מ מפסיד חובו, והיינו משום דא"א לחייב הלוח לשלם ב' פעמים, ולא דמי למשכון שאין עליו פרעון ב' פעמים, [ובתשו' שבחמד"ש הוסיף כאן דגבי משכון אף אם ימשכנו שט"ח שיש לו על אחרים וישרפנו

אלא דהחמד"ש מסיק דלזה יועיל ההכרזה, דכיון דמכריון שמי שהשטר בידו יבוא לב"ד, הרי ודאי מי שקנה השטר יבוא לב"ד, וכשלא בא אף אחד ע"כ דהשטר לא נמכר. תו הוסיף החמד"ש דבנדונו לא שייך כלל הך חששא, דמלבד דהלוה מאמין להמלוה שלא מכרו ואינו חושש רק שמא יוציאנו אחר שלא כדין, הרי שבעובדא דיליה שהיו שודדים בעיר וכו' ליכא ריעותא במה שאין השטר בידו, וכל כה"ג תו לא חיישינן למכירה, ע"ש.

ו. והגרע"א פקפק תחילה על דברי החמד"ש בחילוקו בין נאבד המשכון לנאבד השטר, דהא גבי משכון שנאבד משמע דאף באופן שנאבד בביתו נמי אינו מפסיד, אף דאיכא למיחש שהו"ע יחזור וימצאנו, הרי דאף בכה"ג דיש לחוש שיבוא ההפסד בידים ע"י המלוה מ"מ אין מפסיד חובו.

ולכן העלה הגרע"א דעיקר החילוק הוא דדוקא במקום שיש לחוש שהלוה יצטרך לחזור ולפרוע החוב בזה א"א לחייבו

אכן ע"י תומים שם דצייד דדברי הרשב"א הם דוקא כשהשטר ביד המוכר ומכר החוב במעמ"ש וכדו' דאז לא הו"ל להלוה לאסוקי אדעתיה שמכרו, אבל אם השטר אינו ביד המוכר לא שייך סברא זו, ועכ"פ להלכה מסיק שם דכיון דבדברי הרא"ה מפורש דאין הלוקח מפסיד ולא מצאנו בשאר מחברים שיחלקו עליו זולת דברי הרשב"א שאפשר לפרשם רק כשהשטר ביד מוכר, נקטינן להלכה כדברי הרא"ה, ע"ש. [ואמנם בדברי הרשב"א בתשו' הנ"ל מפורש דגם כשאין השטר ביד המוכר יפסיד הלוקח, ודלא כחילוקו של התומים בדעת הרשב"א, מ"מ עדיין הכרעת התומים קיימת ע"פ סתימת דברי הראשונים והפוסקים ודברי הרא"ה המפורשים דלא כהרשב"א], וכן העתיק הנתיחה"מ (סי' ס"ו ח"י ס"ק ס"ו) להלכה כמסקנת התומים, דשטר שנכתב בו לפלוני ולכל מאן דאתי מחמתיה, ונמכר לאחר, והלוה פרע למלוה וטוען שלא ידע מהמכירה, מ"מ חייב לשלם פעם אחרת ללוקח, דלא הי"ל לפרעו בלא שטר כיון דידוע שנשתעבד לכל מאן דאתי מחמתיה. וע"ע בדברי הנתיחה"מ (סי' ל"ט ס"ק י"ד) דכתב בפשיטות דלמאן דלית ליה דשמואל אין כותבין שובר דשמא מכרו ויפסיד לוח, ע"ש. וע"י בדברי בעה"ת (שער נ"א ח"ד ס"ב) שכתב דלוה שפרע למוכר השט"ח [להסבורים דלא נמחל החוב בכך, וכדיעה הב' בשו"ע (סי' ס"ו סט"ז)] חוזר ופורע ללוקח, ולא מצי למימר דלא ידע שמכר החוב דכיון דהמלוה מכרו בכו"מ וקי"ל שטרא קלא אית ליה מסתמא ידע הלוח ולא הי"ל לפרוע למלוה, ע"ש, ומבואר דלולא דיש קול למכירה היה לוח נפטר בפרעון למלוה אף אם מן הדין אין לו להיפטר בכך, וצ"ל דהוא מטעם שכתב הרשב"א דהי"ל להקונה להודיע ללוה שלא יפרע למלוה, אך כיון דמכירה אית ליה קלא אין עליו להודיעו וממילא לא ייפטר הלוח. וע"ש בבעה"ת שכתב להוכיח כן מסוגיא דב"מ דף י"ט, והו"ד בש"ך (סי' ס"ו ס"ק ס"ב) ותמה על ראייתו, ובנתיחה"מ (שם סק"ז) כתב לבאר כוונת הבעה"ת להוכיח מהא דכותבין שובר למאן דלית ליה דשמואל הא יש לחוש שמא מכר השטר לאחרים והלוה יפטר עצמו מהקונה בטענה שלא ידע מהמכירה ויפסידו לקוחות, ועכצ"ל דמכירה קלא אית ליה וממילא לא יוכל הלוח לפטור עצמו, ע"ש. ומשמע מדברי הנתיחה"מ אלו דלמעשה כותבין שובר אף למאן דלית ליה לשמואל, וצ"ע למה לא חיישינן להפסד הלוח, וכמוש"כ הנתיחה"מ בעצמו בסי' ל"ט, וצ"ל דאין חוששין שמא מכר כיון דאין לפנינו קול, והוא מחודש מאוד, [וגם יקשה קושיית הגי' שם דהא בסוגיית הגמ' מפורש דחיישינן לשמא מכרה כתובתה אף דליכא קלא לפנינו], וסותר מה שכתב בסי' ל"ט בפשיטות דלמאן דלית ליה דשמואל אין כותבין שובר מחמת פסידא דלוה, וצ"ע.

כחילוקן של החמד"ש, ממילא שוב אפשר גם לחלק ולומר דדוקא כשהנוק כבר נעשה מפסיד.

ובתשו' הנדפסת בשו"ת חמד"ש מסיק הגרע"א עפ"ז להלכה לקיים מנהג הדיינים שהביא הרב השואל בצ"צ וכהסכמת החמד"ש, דמעיקר הדין יש לו לשלם למלוה אחרי שיעשו הכרזה [שזהו במקום כתיבת שובר], והוסיף הגרע"א דמסתברא דהצ"צ שכתב לכתוב שטר פיצוי הוא לרווחא דמילתא, דמעיקר הדין אין המלוה מפסיד חובו גם ללא כתיבת שטר פיצוי, [דאל"כ באמת לא היה מועיל שטר פיצוי היכי דאיש עני הוא ולא יהיה לו ממה לחזור ולגבות], אלא דלרווחא דמילתא הצריך הצ"צ לכתוב שטר פיצוי כדי להציל הלוה בכל מה דאפשר, [דהרי אם בסוף באמת יבוא לידי הפסד הרי המלוה יתחייב להחזיר להלוה מה שקיבל ממנו, ולזה נותן לו שטר פיצוי להבטיח שיחזור ויפרענו], אבל לא שיהא עיכוב בדבר.²⁷

ובסו"ד כתב הגרע"א בזה"ל: 'ולזה גם דעתי העניה מסכמת להגבות החוב להמלוה ע"י הכרזה, ובאופן היכי דהלוה מאמין ליה שלא מכר השט"ח'.

[ויש להעיר, דמש"כ הגרע"א דגם הצ"צ לא הצריך שטר פיצוי כי אם לרווחא דמילתא אבל מעיקר הדין א"א לעכב הפרעון, הוא מחודש, כי מאריכות דברי הצ"צ משמע דהוא מעיקר הדין, ע"ש. וכן מבואר מדברי הנתיחה"מ (סי' נ' סק"ה) המובא לעיל (אות ג'), ועי' תשו' בית יצחק (חו"מ סי"ד) שביאר דהנתיחה"מ לשיטתיה אזיל במה שהעלה להלן (סי' נ"ד סק"א) דמעיקר הדין א"צ הלוה לשלם כל עוד לא החזיר לו המלוה השטר, דהחוב

המלוה למאן דלא דאין דינא דגרמי לא יפסיד חובו, אף שנעשה הנוק בידים].

ז. אכן הגרע"א מסיק דאכתי מפורש בדברי התוס' והרא"ש דרק אם ידע שבדיניהם יוכל הנכרי לגבות מפסיד, ומשום דאיהו דאפסיד אנפשיה, הא אילו לא ידע אינו מפסיד, והרי בסוגיא דכותבין שובר מפורש דאף במקום דנאבד באונס נמי חיישינן לפסידא דלוה, וע"כ צריכין אנו לחילוקן של החמד"ש, דדוקא היכי דיש לחוש שמא המלוה בעצמו יחזור ויגבה בזה אנו מפסיד המלוה אף כשהיה אנוס באבידת השטר, משא"כ היכי דכל החשש שמא אחר יחזור ויגבה דבזה אין המלוה מפסיד רק היכי דפשע בכך.

ועפ"ז עולה דבמקום דהחשש הוא שמא אחר יחזור ויגבה יש חילוק בין נאבד באונס דאז אין המלוה מפסיד בין נאבד בפשיעה דאז מפסיד המלוה, אלא דהגרע"א הוסיף, דאם באנו לכך יש מקום לחלק דעד כאן לא מפסיד המלוה בפשע רק כשההפסד כבר לפנינו, וכהא דאירי התוס' והרא"ש שכבר גבה הנכרי, אבל כל שעדיין אין ההפסד לפנינו ורק איכא חששא שמא ימצאנו אחר ויבוא ויגבה, כל כה"ג אין להפסיד המלוה אף אם נאבד בפשיעתו, דאף דאם בסוף יבוא הלוה לידי הפסד יצטרך להחזיר ללוה מה שגבה ממנו, מ"מ עכשיו שעדיין לא הפסיד אין לו להפסיד חובו מחשש זה, וסיים הגרע"א דאף דאין הכרח לחילוק זה, מ"מ כיון דבש"ס לא מצאנו שמפסיד המלוה רק במקום דהחשש הוא שמא יחזור הו"ע ויגבה, אבל במקום שכל החשש הוא שמא אחר יגבה לא מצאנו מקור רק בהא דמוכר חוב במעמ"ש לנכרי, וגם שם לא אמרו רק בפשע המלוה, וע"כ צריכין אנו לחלק בזה

27 ועי' תשו' בי"צ הנ"ל (חו"מ סי"ד) שכתב דלפי"מ דנקטו החמד"ש והגרע"א דמעיקר הדין א"צ לתת שטר פיצוי ואינו אלא חומרא בעלמא א"צ לקבל אחריות רק על כל ימי חייו, אבל אם לאחר מותו יבוא אחר ויגבה ע"ז א"צ לקבל אחריות, ע"ש, ומשמעות דבריו דאף אם בסוף באמת יבוא אחר ויגבה אין היורשים חייבים לשלם גם אם הניח אביהם אחריות נכסים, וצ"ע לפי העולה מדברי הגרע"א דאחר שיגיע הפסד בפועל חייב מדינא לשלם היכי דנאבד בפשיעתו, דלפי"ז מסתבר דגם אם ניזוק אחר מיתתו חייב לשלם, וצ"ע.

הנכרי אינו מפסיד כשנעשה באונס, ומעתה היכי איירי הצ"צ, דאי בנאבד בפשיעה הא נקט הגרע"א דמפסיד המלוה ואין מועיל שטר פיצוי, ואי בנאבד באונס למה יכתוב לו שטר פיצוי, ולא שייך לומר בזה דלרווחא דמילתא נעשה, דהרי באמת גם אם בסוף יפסיד הלוח אין המלוה אחראי ע"כ, ורק אם ננקוט כחילוקן של הגרע"א בתשו' שבחמד"ש דגם בנאבד בפשיעה אין המלוה מפסיד רק כשהלוה כבר הפסיד, בזה יש לבאר דברי הצ"צ דאיירי כשנאבד בפשיעה, ומ"מ אין המלוה מפסיד מחמת חששא בעלמא, אך אם אח"כ יבוא אחר ויגבה חייב המלוה לחזור ולפרוע ללוה, ובזה אמרו דגם לכתחילה מחייבינן להמלוה לתת שטר פיצוי ע"כ.

עוד יש להתפלא על מסקנת הגרע"א בתשובה זו, דהא משמעות הדברים שמסכים עם החמד"ש במה שהכריע בנדון שבא לפניו לחייב את הלוח לשלם, והרי מפורש בדברי החמד"ש דבנדונו לא היה בגדר אונס, ונמצא דלפי הכרעת הגרע"א אין הלוח חייב לשלם, ואיך הסכים עם החמד"ש להלכה.

ט. וכמדומה שהיות והא ברירא כי התשובה הנדפסת בשו"ת חמד"ש נשלחה ע"י הגרע"א אל בעל החמד"ש [ובאה לדפוס בשו"ת חמד"ש שנדפס בחיי חיותו של הגרע"א]. הרי כנראה התשובה הנדפסת בשו"ת החדשות [שנדפסה כעבור כמאה שנה אח"כ] הינה מהדורא קמא שנערכה ע"י הגרע"א וחזר וערכה במהדורא שניה בשינויי לשון וגם שינה במסקנותיה ההלכתיות ושיגר את המהדורא השניה לבעל החמד"ש, ואנו אין לנו אלא מה שהעלה בתשובה זו ששלח להחמד"ש שהיא כפי הנראה משנה אחרונה שלו.

ולפי העולה מדברי הגרע"א שבשו"ת חמד"ש, הרי מסקנתו לדינא דכל זמן שאין ההפסד לפנינו אין המלוה מפסיד חוב שלו אף אם נאבד בפשיעתו, וכדעת החמד"ש,

כגבוי עד החזרת השטר, אלא דבמקום שאפשר בשובר תיקנו חכמים שיפרע לו נגד שובר, אבל במקום שאין מועיל שובר הדרא לדינא דאינו חייב לפרוע, ומה"ט הסכים עם הצ"צ בעיקר דינו, אלא הוסיף לדחות מש"כ הצ"צ דמועיל שטר פיצוי, וכמובא לעיל, וע"ש בתשו' ב"צ שהאריך בדברי הנתיחה"מ, וכ' שם דדבריו מחודשים ודחוקים למאוד, וע"ש שצייד דאפשר דבמקום שעיקר סמיכות דעתם הוא על השטרות י"ל כדעת הנתיחה"מ דהפרעון מותנה בהחזרת השטר, ולמעשה מסיק שם דהמוחזק יכול לומר קים לי כהנתיחה"מ, [ע"ש]

ח. ובתשו' הנדפסת בשו"ת החדשות מסקנת הגרע"א שונה, דאחרי שכתב דיש לחלק ולומר דדוקא במקום שכבר נעשה ההפסד מפסיד המלוה משא"כ היכי דאיכא רק חששא בעלמא, הוסיף הגרע"א וכתב, דאף אם לא נחלק בזה, מ"מ הא מיהת פשיטא דהיכי דנאבד באונס ודאי אין המלוה מפסיד, דלא גרע מהא דמעמ"ש דמבואר בדברי הראשונים דדוקא בפשע מפסיד, [ומשמעות דברי הגרע"א שם דמוקים לה למנהג הדיינים שבצ"צ ג"כ באופן דנאבד באונס], ומסיק שם הגרע"א להלכה בזה"ל: 'ואם כן נראה דהדין עם מעלכת נ"י דאם הלוח מאמין להמלוה שלא מכר השטר חוב, ושנאבד ממנו באונס בענין דל"ש איהו דאפסיד אנפשיה, דצריך לשלם לו, ומכריזים שכל מי שיש לו שטר חוב בחתימת ידו שיביא זכותו תוך ל' יום ובאם לאו יאבד זכותו'. ומבואר דמסקנת הגרע"א להלכה דדוקא בנאבד באונס אינו מפסיד חובו, ודלא כמו שהעלה בתשו' הנדפסת בחמד"ש דשם הסכים עם החמד"ש דאף בנאבד בפשיעה אינו מפסיד.²⁸

ובאמת ייפלא מאוד, דהרי באופן זה דנאבד באונס הא גם אם בסוף יבוא אחר ויגבה ויפסיד הלוח אין המלוה אחראי ע"ז, דלא גרע ממוכר במעמ"ש דאף דכבר גבה

ולדעת החמד"ש, היכי דאיכא חשש מכירה א"צ לפרוע, ולא יועיל אף שטר פיצוי, [ורק היכי דליכא חשש מכירה, וכל החשש הוא שמא ימצאנו אחר ויבוא לתבוע שלא כדין, בזה ס"ל להחמד"ש דאין זה באחריות המלוה, ואף אם באמת יגבה האחר אין המלוה חייב להחזיר הדמים שקיבל, וע"ז נחלק הגרע"א וס"ל דאם באמת נפסד הלוה צריך המלוה להחזיר, אלא דכל זמן שלא אירע זה א"א לעכב הפרעון מחשש זה, וכמבואר], אלא דהחמד"ש ס"ל דכשהכריזו שכל מי שהשטר בידו יבוא לב"ד ואם לא יבוא יפסיד שטרו, ולא בא אחד והראה השטר, תו לא חיישינן למכירה, ע"ש.

ועפ"ז היה נראה דכשנאבד צ"ק שהיה ביד המלוה, ועבר זמן ולא הוצג הצ"ק בבנק לגביה, מסתברא דלא גרע מהכרוה, דהרי כל צ"ק עומד לכך שיוצג בבנק לגביה, ואף אם לפעמים מתעכב הצגתו בבנק, מ"מ כשעבר זמן רב ולא הוצג, [ובפרט אם נכתב בו תאריך ועבר חצי שנה מתאריך זה, דאז שוב א"א להציגו בבנק לגביה], רגלים לדבר שלא נמכר הצ"ק אלא נאבד ונפסד מן העולם.

ויותר יש לדון דמעיקרא לא חיישינן למכירה בצ"ק שנאבד, דדוקא בשטר דדרך גבייתו הוא לבוא להלוה לגבות ממנו, בזה כ' החמד"ש דכשאין השטר ביד המלוה יש רגלים לדבר שמכרו, מדאין השטר בידו, ותלינן דהשטר הוא ביד אחר ולא עלה בידו לבוא לגבותו מהלוה עד עכשיו, אבל בצ"ק דדרך גבייתו הוא בהצגתו בבנק, הרי אף אם הוא ביד אחר היה לו להציגו בבנק, ועל כרחק אנו רואים שהצ"ק נתעלם מבעליו ולכן לא הוצג בבנק, ושוב אין לנו סיבה ורגלים לדבר לחוש למכירה.

ולפי"ז היה מקום לומר דגם לדברי הגרע"א דנראה ממסקנתו דפליג על החמד"ש, וס"ל דאף אחר הכרזה חיישינן למכירה, מ"מ גבי צ"ק שנאבד אפשר דלכו"ע אין סיבה לחוש למכירה.

ואם כי י"ל בהיפך, דצ"ק דרכו להיות מועבר מאחד לחבירו, ויותר יש מקום לחוש

אלא דלדעת הגרע"א אם נאבד בפשיעתו הרי אם בסוף יוציא אחר השטר ויגבה מהלוה, יתחייב המלוה לפצותו, ומה"ט נמי מחייבין ליה לכתחילה בשעת פרעון לתת שטר פיצוי.

ובנאבד באונס מודה הגרע"א להחמד"ש דאף אם אחר מצאו ויגבה מהלוה אין האחריות על המלוה האמיתי, וכמבואר, [אכן דעת הנתיה"מ נראה דבכל גווני מפסיד, וכמבואר בתשו' ב"צ המובא לעיל (אות ז'), וע"ש שכתב דאפשר לומר קים לי כנתיה"מ].

ולפי"ז גם בנאבד צ"ק יש לחלק בין נאבד בפשיעה לנאבד באונס, אך יש מקום לומר לפי"מ שנתבאר לעיל (ענף ב' בסופו) דמסירת צ"ק היא בעיקרה קביעת צורת פרעון שיתבצע ע"י משיכת הכסף מהבנק, אלא שעדיין אחריותו על הלוה ככל שלא תהיה אפשרות לגבות מהבנק, אפשר דבזה כל שהלוה העמיד הכסף בבנק לצורך הפרעון ולא היה שום עיכוב מצידו לגבות הכסף, ורק ע"י אבידת הצ"ק מהמוטב נגבה הכסף ע"י אחר, אף אם לא נעשה בפשיעת המלוה, אפשר דבזה ליכא חיוב אחריות מצד הלוה וא"י לחזור ולתבוע מהלוה, וממילא גם קודם שנמשך ע"י אחר, כל שיש לחוש לזה אפשר דאינו חייב להעמיד לו צ"ק אחר, ובפרט בנתן לו צ"ק של אחר, אף דעדיין אחריותו עליו כמושג"ת לעיל, מ"מ אם נמנע הגביה מחמת איבוד הצ"ק אפשר דלזה אינו אחראי, וצ"ע בזה לדינא, [ולפימ"ש"כ הבי"צ הרי בלא"ה אפ"ל קים לי כהנתיה"מ דבכל גווני מפסיד המלוה].

י. והנה מסיום לשונו של הגרע"א מבואר, דהיכי דאין הלוה מאמין שלא מכר השט"ח א"צ לפרוע לו, וזה דלא כהחמד"ש שהעלה דאחר הכרזה ליכא חשש מכירה, ולפלא דהגרע"א בתוך תשובתו לא התייחס כלל לענין חשש זה של מכירה, ולא כתב כלל לסתור דברי החמד"ש, ורק בסיום דבריו הוסיף דצריך שהלוה יאמין לו שלא מכרו, וצ"ע.

שמכרו, מ"מ אם אינו עני יועיל שטר פיצוי של המלוה שיקבל ע"ע שבאם יבוא לידי הפסד יחזיר לו מעותיו, ושוב חייב הלוה לשלם למלוה.²⁹

וכבר הביא כן בפ"ת (שם) מתשו' רדב"ז (ח"א סי' קצ"ג) שכתב: 'והוי יודע כי חוב כזה [שכתוב בשטר שנשתעבד לפרוע לכל מי שיצא השטר מתחת ידו ואפילו בלא הרשאה] לא יוכל לגבות אותו בעל השטר אם אין השטר בידו אף על גב דכתב ליה תברא, דמצי למימר שמא נתת השטר לאחר או שמא יפול וימצא אותו אחר, ולא אוכל לדחותו כיון שכתוב בו תנאי זה, לפיכך אם נאבד השטר אין לו תקנה, ומ"מ מסתברא שאם שמעון המלוה אמיד כופין את ראובן לפרוע לו חובו, ויקבל עליו כל ערעור ונזק והפסד שיבוא לו מצד הפרעון הנז', ואם אינו אמיד יביא לו ערב או משכון ע"ז כדי שלא יפסיד זה שלו ויאכל הלה וחדוי, וכזה ראוי לדון'.

ועי' תשו' בית יצחק הנ"ל (חו"מ סי"ד) דאף דהעלה דהמוחזק יכול לומר ק"ל כהנתיח"מ דא"צ לשלם במקום שיש חשש שאחר יחזור ויגבה ממנו, ודלא כהפוסקים הנ"ל, [וכמובא לעיל (סוף אות ז), מ"מ נקט דכנגד ערבות שנותן לו חייב לשלם, וכן השעמ"ש (סי' נ"ד סק"ב) הזכיר דברי הצ"צ דחייב לשלם כשיקבל עליו אחריות, ודברי הרדב"ז דאם אינו אמוד יעמיד לו ערב או משכון, וכתב, ואף שאין דבריהם מוכרחים כ"כ, מ"מ כבר הורו זקנים ולהם שומעין, ע"ש. ולהאמור, גם הגרע"א מסכים דמועיל שטר פיצוי, ורק באיש עני חשש קרוב

בו למכירה, וכדמצאנו להש"ך (סו"ס צ"א) דהעלה דבמטבע ליכא חזקת מר"ק דלהוצאה ניתנה, אך לענ"ד קשה להפקיע זכותו של המלוה בחובו מחשש זה, דמלבד דהאחרונים הוכיחו מדברי הראשונים דלא כהש"ך, [עי' שב שמעתתא (ש"ד פט"ו) שהוכיח כן מדברי התוס' (כתובות ע"ו ע"א ד"ה על בעל החמור), וע"ע בחי' הרשב"א והריטב"א (גיטין ס"ג ע"ב)], הרי שא"א לדמות צ"ק למטבע דעיקר שימוש ע"י הוצאתו והעברתו מאיש לרעהו ולעולם לא יבוא לידי שימוש אחר עד שייפסל, משא"כ צ"ק דעיקר שימוש הוא בהצגתו לגביה בבנק, ואף דהרבה פעמים הוא עובר מאיש לרעהו עד להצגתו בבנק, מ"מ לא גרע מסחורה העומדת להימכר דודאי אית בה חזקת מר"ק, והי"נ החוב בחזקת המלוה.

יא. ואף אם לא ננקוט כחילוק הנ"ל ונימא דגם בצ"ק חיישינן למכירה עכ"פ לשי' הגרע"א, וממילא לא יועיל שטר פיצוי כיון דאיכא חששא מעיקר הדין שלא יצטרך לפרוע להמלוה, הא מיהת משמע מדברי הגרע"א דהא דלא סגי בשטר פיצוי מעיקר הדין הוא דוקא היכי דהלוה עני שיש לחוש שלא יהיה לו ממה לחזור ולפרוע, אבל בסתמא אין לחוש לכך, וזה דלא כהחמד"ש דנקט דלעולם א"צ לסמוך על שטר פיצוי, והוא ע"פ סוגיא דב"ב, אבל הגרע"א כתב לחלק בזה כמובא לעיל, ולכן נקט דבאמת מועיל שטר פיצוי, ורק באיש עני ס"ל מסברא דא"צ לסמוך על שטר שלו.

ולפי"ז אף היכי דאין מאמינו שלא מכר השטר, באופן שלפי"ד הגרע"א יש לחוש

29 והיה מקום לדון דאם יש חשש מכירה, הרי לפי צד זה אינו בע"ד שלו כלל, ומהכ"ת יצטרך לפרוע לו, אכן מדברי הרא"ה והרשב"א מבואר דלא חששו למכירה רק משום דיש בזה חשש פסידא ללוה שיצטרך לפרוע ב' פעמים, ומה"ט כתבו דבסתם שטר דאיכא דינא דשמואל ולא יהיה לוח נפסד צריך לשלם, וצ"ל דא"א לפטור עצמו מהמלוה בטענה שמא מכר השט"ח לאחר ולא בע"ד ידיה הוא, דהחוב לעולם בחזקת המלוה, אף שאין השטר בידו, ולא חיישינן למכירה להפקיע זכותו, ורק במקום דאיכא חשש פסידא ללוה בזה יש לחוש גם להפסד ע"י מכירת השט"ח, דכמו דחיישינן שמא יבוא לידי פסידא ע"י מי שימצא השטר ומכח זה יש לפטור מלשלם למלוה שלו, וכמו שביארו האחרונים הנ"ל דאין הלוה חייב לשלם רק אם ודאי ייפטר מחובו, מה"ט נמי יש לחוש שמא יבוא לידי הפסד ע"י מכירה, והיינו דשמא יבוא אחר ויוציא השטר ויתברר שקנאו ויגבה ממנו, וממילא באופן שנותן לו שטר פיצוי דשוב אין חשש הפסד, חייב לשלם, וא"י להיפטר ולומר לאו בע"ד ידי את, דהחוב בחזקתו.

אפשרות לגבות הכסף מהבנק חובת הלוה לתת לו אפשרות זו ע"י נתינת צ'ק אחר, כל שהוא מובטח שלא ייפסד.

אכן אם הלוה נתן להמלוה צ'ק שהיה לו על אחרים ונאבד ממנו, בזה מסתבר דאין המלוה יכול לחזור על הלוה, אף דגם בזה עדיין אחריות הלוה שיוכל המלוה לגבות החוב, דהרי נתן לו צ'ק ולא היה עיכוב בגבייתו, וא"י לחזור רק על מושך הצ'ק שיתן לו צ'ק אחר אחרי שיבטיח שלא ייפסד.

שלא יהיה לו ממה לשלם ס"ל דאין לסמוך על שטר פיצוי, ופשוט דלזה יועיל אם יתן לו משכון או יעמיד לו ערב, וכל שנראה שהוא מובטח בהחזרת מעותיו באם יבוא לידי גביה פעם שנית, שפיר יש לחייבו לשלם.

ואף דכל דברי הפוסקים הנ"ל הוא בסתם שטר לכל המוציאו, מסתברא דגם בצ'ק הדין כן, ואף למה שצידדנו דכל מקבל צ'ק נקבע אופן פרעונו בגביית הכסף מהבנק, ואין אחריות על הלוה רק אם יימנע בגייתו מצד הלוה, מ"מ כיון דלמעשה הרי אין להמלוה

העולה מהמבואר:

א. מחזיק בשטר לכל המוציאו שאבד השטר, דעת החמד"ש דהלוה חייב לשלם להמלוה כנגד כתיבת שובר, ואף אם יש חשש שאחר ימצאנו ויגבה ממנו שוב, אין המלוה מפסיד חובו ואינו אחראי על הפסידו של הלוה. ודעת הגרע"א דאם נאבד בפשיעתו ואחר מצאו וגבה מהלוה שלא כדין, האחריות על המלוה הראשון וצריך לפצות את הלוה, אך כל עוד לא בא אחר לגבות מהלוה חייב לשלם להמלוה כנגד כתיבת שובר, אלא דנוהגין לחייב המלוה לכתוב שטר פיצוי שבו מתחייב לשלם להלוה אם יגבו ממנו עוד פעם שלא כדין, ואם נאבד ממנו באונס אין המלוה אחראי על הפסידו של הלוה. ודעת הנתיח"מ דלעולם אין הלוה חייב לשלם להמלוה, וכן נקט הבי"צ להלכה דא"א להוציא מהלוה [אא"כ יהיה בטוח שלא יופסד וכדלהלן], ומחזיק בצ'ק שאבד הצ'ק אפשר דכו"ע מודו דאף אם נאבד באונס, מ"מ כל שיש לחוש שייגבה שוב האחריות על המוטב, ואין המושך חייב לתת לו צ'ק אחר כל שאינו בטוח שלא יופסד.

ב. וכל זה במאמין הלוה שלא מכר המלוה השטר לאחר, או שידוע שבאו שודדים בתוך ביתו של המלוה ושדדו אותו דאז אין סיבה לחוש שמכר השטר, אבל בלא"ה חיישינן שמא מכרו לאחר אלא דלדעת החמד"ש אם יכריזו שמי שיש לו זכות בשטר זה יבוא לב"ד ולא בא אחר לתבוע החוב חייב לשלם להמלוה, והגרע"א נראה דחולק ע"ז וס"ל דאין מועיל הכרזה, [ויש לצדד שבצ'ק שנאבד ועבר זמן רב ולא הופקד בבנק אין לחוש למכירה לאחור].

ג. ואם המלוה נותן שטר פיצוי להלוה ומתחייב לפצותו במקרה ויגבו ממנו פעם שנית, אם הוא איש אמיד או שהסכום אינו גדול באופן שאין חשש לא יוכל לשלם לו הפיצוי, נקטו הפוסקים לדינא דחייב לשלם לו. וכן הדין במי שאיבד צ'ק, אך אם לוח נתן למלוה צ'ק שיש לו על אחר ואבד המלוה הצ'ק מסתברא דאין המלוה יכול לחזור ולתבוע מהלוה, אלא דיכול לחזור על מושך הצ'ק שיתן לו צ'ק אחר, באופן שיובטח שלא יגיע לידי הפסד, וכאמור.



הרב מנחם מנדל שמרלר

דין הפסק בין ברכת אירוסין למעשה הקידושין

א. מקור ונוסח ברכת האירוסין / ב. ברכת האירוסין אם הוא ברכת המצות או ברכת השבח / ג. ביאור הפלוגתא ואם יש מצוה במעשה הקידושין / ד. אם בעינן בברכת האירוסין שיהא עובר לעשייתן / ה. האיך נקטינן להלכה בהנ"ל, והאם חובת הברכה על החתן / ו. העולה לדינא בשאלה דידן

עובדא הוי במעמד חופה אחת שהתקיימה בחודש תמוז העבר אשר מיד לאחר ברכת האירוסין, נשמעה האזעקה המתריעה על טילים הנורים לעבר גוש דן, כמובן שכל צפירה כזו מעוררת מטבע הדברים כהלה רבה, ומניסה את כל מי שיכול לתפוס מחסה במרחב מוגן יותר, ומכיון שכך, גם בחופה זו מיד כשנשמעה האזעקה נטש הקהל את החופה ורצו לעבר האולם פנימה, כאשר גם הרב מסדר הקידושין ממהר לתפוס מחסה בטוח ואיתו עימו המחותנים והחתן-כלה. לאחר זמן מה שכבר עשו הפסק גדול, נרגעו כולם ורצו להמשיך את החופה כסדרו, אולם אחד מהרכבים שהשתתף בשמחה העיר כי שמא יש לחזור ולברך ברכת אירוסין, מאחר והיה הפסק גדול בין ברכת האירוסין למעשה הקידושין, וגם החתן והרב מסדר הקידושין דיברו בנתיים שלא מענייני נישואין [מרוב בהלה וחפזון], וכלל גדול בידינו לגבי ברכת המצוות שאם בירך והפסיק קודם קיום המצוה, או בברכת הנהנין שאם בירך והפסיק קודם האכילה, צריך לחזור ולברך כדי שיהא הברכה עובר לעשייתן.

במאמר שלפנינו נעמוד במחקר זה, האם רב זה צדק בדבריו ויש לחזור ולברך בכה"ג, או לאו מילתא הוא, וכדרכה של תורה יסתעפו הדברים לבאר כל עניין ברכת האירוסין גדרה ודיניה. וזה החלי בעזוהי"ת. חובה להדגיש שאיני מתמימר כלל לפסוק בנושאים מורכבים אלו, אשר רק הבקי בטיב קידושין יש לו להורות בזה, מ"מ תורה הוא וללמוד אני צריך.

(אבה"ע סי' לד), וכתבו כן בפשיטות בלי שום דיון.

ובאמת יש בזה מן התימה כמו שתמה הגאון רבי ישעיה פיק במכתב שאלה ששיגר להנוב"י, ונדפס בשו"ת נוב"י (מהדו"ת אבה"ע סי' פא), דהא בעלמא קי"ל דספק ברכות להקל, דאינן אנו רוצים להכניס עצמינו לספק לאו החמור דלא תשא אם יברך לבטלה, וא"כ הכא אמאי תפסו כל הפוסקים בפשיטות גמורה דיש לחתום בברכה, והלא שמא אי"צ, ונמצא מברך ברכה לבטלה. אלא שהנוב"י שם השיב לו, שהוא מתמיה על תמיהתו, דהא מה שבעלמא חששו לברכה לבטלה, היינו מחמת דאם נאמר לו להקל ולא לברך, אכן לא נכנס לחשש'לא תשא', משא"כ הכא אי באמת צריך לחתום בברכה, והוא לא חתם, שוב נמצא עובר ב'לא תשא' על הברכה אשר בירך בתחילת הברכה, דהא כל המשנה

א. מקור ונוסח ברכת האירוסין

איתא בגמ' כתובות (ז): דמברכינ ברכת אירוסין בבית האירוסין, ומאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין, רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה, בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין, מאן דלא חתים, מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא.

ומצינו בפוסקים דנקטו עיקר לדינא כדעת רב אחא בריה דרבא משמיה דרב יהודה דגם חותם בה בברכה, כן פסקו להדיא הרמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ד) והרי"ף והרא"ש בסוגיין, וכן תפסו לדינא הטור ושו"ע

ממטבע ברכות שטבעו חכמים לא יצא יד"ח, והוי ברכה לבטלה¹, ומסיים הנוב"י "ובלי ספק אצלי שזה לא נעלם מעין הבדולח כמותו"², ועל כן פירש הנוב"י

1 מו"ר הגר"א גניחובסקי זצוק"ל בספרו 'בר אלמוגים' (סי' ב' אות י') הביא דברי הנוב"י, ופלפל בדבריו, דהנה נחלקו החיי אדם והקה"ל בדיון מי שעומד באמצע תפילת העמידה, ושכח באיזה ברכה עומד, דכתב החיי"א (כלל כד אות כא): "המתנמנם בתפלתו, או מסיבה אחרת, ואינו יודע באיזו ברכה עומד, אם בג' ראשונות, חוזר לראש התפלה. ואם בג' אחרונות, חוזר לרצה, דג' ראשונות וג' אחרונות נחשבות ככרכה אחת. אבל אם עומד באמצעיות, נ"ל דמתחיל מברכה שיודע בודאי שלא אמרה. אבל מה שמסתפק, אין צריך לחזור, וצ"ע" [וכן פסקו באשל אברהם או"ח סי' קי"ט, ובתהלה"ד סי' ק"ח סקט"ז, ובמנחת פתים להגר"מ אריק בהגהו' בשו"ע שם]. אולם דעת הקה"י (ברכות סי' י"ז) דיחזור ממקום שבריו לו שאמר, וסברת הקה"י, דהרי אם יתחיל רק ממקום שודאי לא אמר, ונמצא דילג כמה ברכות הרי יש כאן חשש שלא יד"ח (עי' שו"ע או"ח סי' קט סעי' ג', ומשנ"ב שם סקי"ד), ונמצא כל ברכותיו לבטלה, על כן ודאי דאסור לו להמשיך כשיש חשש שכל ברכה שמוציא מפיו הוא ברכה לבטלה, וגם להפסיק כאן ודאי אסור דאז גם יהיה ודאי ברכה לבטלה, דהא לא סיים י"ח ברכות ונמצא לא יד"ח כלל בתפילה זו, ועל כן על כרחך אני אומר שהוא צריך לחזור שוב על הברכות האמצעיות שמסופק עליהם, כדי שיהיה לו מותר להמשיך וכך לא יהא ודאי ברכה לבטלה, [אכן מו"ר שם תמה האיך מתירין לו לעשות ספק ברכה לבטלה בידיים, כדי לינצל מודאי ברכה לבטלה, וצ"ת]. ובביאור סברת החיי"א כתב שם מו"ר דס"ל דכיון דספק ברכות להקל, הו"ל כודאי, ויכול להמשיך בתפלתו ואינו חושש לכרכה לבטלה, וכמו דכל ספק מצוה שצריך להחמיר גם מברך (עי' או"ח סי' ס"ו ובפוסקים שם), כיון דנעשה כודאי, א"כ ה"ה בזה (עי' תשו' הרשב"א ח"א סי' לה). ולפי"ז אם נאמר דלהחיי אדם כל שיש ספק ברכות והוכרע להקל ע"פ האי כללא דספק ברכות להקל, הוי כודאי, א"כ שפיר י"ל דקושיית הגר"י פיק היתה אמאי פסקו דחותם בברכת האירוסין, הא ספק ברכות להקל, וא"כ אף אם אליבא דאמת היה צריך לחתום ולא חתם מכח הספק, אין לומר דברכתו הוי לבטלה, דהוי כודאי. וא"כ צ"ע מה שתמה עליו כ"כ בנוב"י דאם לא יחתום הו"ל ברכה לבטלה. אלא די"ל דדעת הנוב"י כמו הקה"י, ובדעת הגר"י פיק נוכל לומר דס"ל כדעת החיי אדם, ודו"ק.

והביא מה דאיתא בתלמידי רבינו יונה בברכות (דף לב מדפי הרי"ף) דבברכת 'בורא נפשות' נחלקו בבלי וירושלמי אם חותם בשם, דבירושלמי אי' דחותם בשם, אלא כיון דבתלמוד דידן לא נזכרה חתימה, הרי ספק ברכות להקל ואין אנו חותמים בשם. והקשה בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קכב) דאיך אמרו דמשום ספק ברכות אינו חותם בשם, הלא לכאורה אם באמת צריך לחתום בשם, והוא חתם בלא שם הוי ברכה לבטלה דשינה ממטבע הברכה, ותירץ דממ"נ גם אם יחתום בשם יש חשש ברכה לבטלה אם מדינא אי"צ שם והוא חתם בשם, דשוב הו"ל משנה ממטבע ברכות, ע"ש. והשתא, לכאורה תירוצו מתאים לשיטת הגר"י פיק, ואינו מתאים למש"כ הנוב"י, דהא דעת הנוב"י דהחותם במקום שאי"צ חתימה יצא יד"ח ואין זה ברכה לבטלה. אולם בעצם שאלתו הרי לכאורה הדברים מתאימים רק להנוב"י והקה"י כדלעיל, דאם צריך לחתום והוא לא חתם משום ספיקא הוי ברכה לבטלה, וא"כ שפיר תמה התעוררות תשובה על תלמידי רבינו יונה. ומא"כ לדעת החיי אדם והגר"י פיק דלעיל, י"ל דשפיר מובן דברי תלמידי רבינו יונה, דספק ברכות להקל ולכן אף אם אליבא דאמת צריך לחתום, כל שהוא לא חתם משום ספיקא, הרי יד"ח ואין זה ברכה לבטלה דהוי כודאי. וצ"ע בדברי מו"ר שם אריכות גדולה בכל דיני הספיקות שבברכות ובתפילות והמתעף. גם הלום ראיתי שהאריך בכל זה בשו"ת יביע אומר להגר"ע יוסף זצ"ל (ח"ב או"ח סי' ח) וגם הוא נחית להנ"ל לדמות נידון הנוב"י להנידון דספק בתפילת שמו"ע, ע"ש ותמצא מלוא חופניים.

2 איברא, דהדבר תלוי בפלוגתא גדולה בדיון מי שלא חתם במקום שאמרו לחתום האם לא יד"ח והוא ברכה לבטלה, או דבדיעבד עלתה לו ברכה זו. דדעת הרשב"א (ברכות מ:): דלא יצא אף בדיעבד, והשם שהזכיר בפתיחה הוא לבטלה, אך דעת הרמב"ן במלחמות שם (ו: ד"ה אמר הכותב כבוד) דיצא בדיעבד אף שלא חתם בשם ומלכות, והמחבר באו"ח (סי' קפז סעי' א) הביא ב' הדעות בשם י"א (כפי שביאר שם הרע"ק"א), וכתב שם המשנ"ב (סק"ד) בשם הב"ח (ס"ב) והא"ר (סק"ב) דהעיקר כדעת הרשב"א דאף בדיעבד לא יצא כשלא חתם במקום שאמרו לחתום. והנה להאמור כאן מצינו דגם הנוב"י ס"ל הכי, אכן בלא דברי הנוב"י היה אפשר לפרש כוונת השואל - הגר"י פיק, דהוא נקט להלכה כדעת הרמב"ן ולכן שאל שאלתו באופן זה. ובאמת ראיתי להג"ע יוסף זצ"ל ביבי"א (ח"ב או"ח סי' ח) שהביא ראיה מדברי הגר"י פיק דלהלכה נקטינן כדעה ראשונה שהביא שם המחבר והוא דעת הרמב"ן, דבדיעבד יצא, וא"כ קושיית הנוב"י ליכא, ע"ש שכדרכו הביא מכו"כ פוסקים דפסקו להלכה דיצא יד"ח בדיעבד וכדעת הרמב"ן, ע"ש.

הנוב"י הוא פשוט שהרי כלל לא היה כאן פלוגתא. אלא דבאמת דיל"ע היטב בדבר זה, דהא הגמ' ביארה במאי נחלקו, ולהדיא אמרו דמאן דלא חתים היינו דהוי כברכת המצוות, וא"כ הרי משמע דמדינא נחלקו על מאן דחתים, ולא רק שלא זכרו אם כך היה, ויל"ע. וע"ע באוצר הפוסקים (אבה"ע סי' לד אות ח') שהביאו מספר דעת מרדכי (ח"ב סי' ס) שביאר באופן אחר אמאי החליטו הפוסקים ללא עוררין לפסוק דהלכה שצריך לחתום, והוא ע"פ גירסת התוס' רי"ד הנדפס על הגליון בש"ס וילנא, דגרסינן "רב אחא משמיה דרבא" ולא כפי שמופיע בש"ס דילן משמיה דרב יהודה, ולפי"ז מובן היטב דהלא הלכה כרבא בכל מקום, שהוא בתראה, ע"ש.

אך הנה לדברי הנוב"י הראשונים דאף אם היה פלוגתא בזה אנן מחמירין לחתום בשם ומלכות, דעי"ז לא תתבטל הברכה אף למ"ד דאי"צ לחתום, דסו"ס בחלק זה לא שינה כלום ממתבע שטבעו חכמים, ומה שהוסיף לא איכפת לן מידי. לכאורה עדיין יש להבין הא עכ"פ הוספה זו הוי הפסק בין ברכת האירוסין להקדושין, ומשום הכי לא נחתום בגוונא דמספקא לן אי בעינן לחתום. ואכן הנוב"י עצמו נדרש לזה, אלא שכדי להבין דבריו, נקדים לזה פלוגתא הראשונים בגדר ברכת האירוסין.

ג. ברכת האירוסין אם הוא ברכת

המצוות או ברכת השבח

הטור (אבה"ע סי' לד) לאחר שהביא הלכה כרב אחא משמיה דרב יהודה, הביא פלוגתת הראשונים אם ברכת האירוסין בעינן שתהא עובר לעשייתן כמו ברכות הנהנין וברכת המצות, או דילמא אי"צ. ויסוד הדברים הוא פלוגתא גדולה בראשונים בגדרה של ברכת האירוסין, האם יסודה כברכת המצוות - היינו ברכה טרם שמקיים מצות הקידושין, או דילמא ברכה על קדושת ישראל הוא, והיינו ברכת השבח, וכמה וכמה נפק"מ יש מפלוגתא גדולה זו, ובראשם נפק"מ האמור, האם

שלא יחתום, דאז גם אם נימא דצריך לחתום ולא יצא יד"ח, עכ"פ הוא עובר על 'לא תשא' רק פעם אחת.

ולפי הבנה זו בכונת השואל יישב הנוב"י, דאכן לדעה דאי"צ לחתום, אף אם הוא חתם שלא כדין, לא הפסיד משום כן ברכתו הראשונה, דהא כדין בירכה ומה שהוסיף אח"כ לא איכפת לן מידי. ועל כן עדיף שיוסיף כך ויהיה חשש ברכה לבטלה, מאשר שלא יוסיף ואפשר שלא קיים כלל חובת ברכה וגם נכשל בלא תשא [לקמן נרחיב עוד בדבריו בעז"ה]. אלא שראיתי להגרש"ז אורבאך זצ"ל במנחת שלמה (סי' יח, הערה 3) שתמה על דבריו, דהא הרמב"ם בהלכות קרי"ש (פ"א ה"ו) כתב להדיא דכל הברכות אם חותם במקום שאי"צ לחתום, הרי לא יצא יד"ח וחוזר ומברך, וזה דלא כדברי הנוב"י, אמנם כתב שם דהגר"א (אור"ח ריש סי' סח) דעתו דהרמב"ם בהלכות ברכות חזר בו ממש"כ בהלכות קרי"ש, מ"מ הכס"מ אינו סובר כן, אלא דדברי הרמב"ם בהלכות קרי"ש חיים וקיימים, ע"ש. עכ"פ לפי"ז שוב אין ליישב כמו שיישב הנוב"י. ברם, דלקושטא דמילתא הנוב"י עצמו כתב דאי"צ לתירוצו הנ"ל, אלא דיש ליישב בפשיטות, דהנה מה שרבינן ורבה משמיה דרב יהודה לא חתמו, אין זה משום ששמעו להדיא מרב יהודה "שלא לחתום", אלא ש"לא שמעו ממנו לחתום", וא"כ מדאתי רב אחא ששמע להדיא מרב יהודה לחתום, לא חלקו עליו כלל, אלא לא זכרו אם באמת כך הוא, וא"כ פשוט מה שסמכו על רב אחא במקום שאין עליו חולקים.

ובזה גם מיושב היטב מה שכתב בספר אפריון דוד (סו"ס מ"ג) שאחר שהביא קושיית הגר"י פיק, חיזק התמיהה והוסיף ע"ז דלכאורה הרי קי"ל דיחיד ורבים הלכה כרבים, וא"כ הכא הלא גם רבין בר רב אדא וגם רבה בר רב אדא אמרי דלא לחתום בכרוך, ולעומתם רק יחיד שהוא רב אחא אמר לחתום, ולמה זה איפוא פסקו הלכה כיחיד נגד הרבים, ע"ש. אלא דלפי דברי

שם הר"ן בחידושו דמוכח מיניה דקידושין ע"י כסף שפיר בעינן ברכה עובר לעשייתן, והביא דכ"ד הרי"ף והרמב"ם דצריך לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין כמו כל ברכת המצות דמברך עובר לעשייתן, ומה שהתוס' ס"ל דמברך אחר הקידושין היינו משום שאחר מברך, אבל בעיקרא דדינא לא פליגא דהוי כמו כל ברכת המצות, ע"ש. עכ"פ מכ"ז נראה לכאורה דעת הר"ן דהוי כברכת המצות ולא כברכת השבח, וזה סותר למש"כ הוא עצמו בכתובות. אלא דכשנדקדק בלשון הר"ן בכתובות נראה דדבריו אינן מתאימים לגמרי לדברי הרא"ש, דכתב שם הר"ן: "וכיון דברכת מצוה ממש לא הוי, אעפ"כ לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל, ותיקנו לברך בה על קדושתן של ישראל", הרי לנו שאה"נ שעיקר הברכה הוא ברכת השבח, אולם כלול בה ג"כ חלק מברכת המצות על מעשה הקידושין, וכן יראה המעיין בדברי הערוך השולחן (אבה"ע ריש סי' לד) שכן ביאר בדעת הר"ן, [ועי' כן גם בספר אהל אברהם (עמו' תקח) שהגר"ש רוזובסקי זצ"ל ביאר כן בדעת הר"ן גם לולי הסתירה מדבריו בפסחים, ע"ש].

והן אמת דמצינו בדברי כמה מן הראשונים שכתבו להדיא כן, דברכת האירוסין תרווייהו אית ביה, הן ברכת השבח והן ברכת המצות, וכן מורה לכאורה לשונו של הריב"ש בתשובה (סי' תצח ד"ה ומש"כ) שכתב דקידושין הוא מצוה ולכן תיקנו בה ברכה, אלא שהיות ויש בזה קדושה יתירה לישראל "היא כעין ברכת השבח". וכן יש גם בדברי המאירי בכתובות שם, דעיקר הברכה הוא ברכת המצות אולם יש בה גם ברכת השבח.³

אמנם דעת הרמב"ם ידועה, מש"כ בהלכות אישות (פ"ג הכ"ג) דהוא ברכת

בעינן שיברך באופן שיהא עובר לעשייתן. ולכשנצמד בדרך זה להבין הפלוגתא והנפק"מ וכיצד ההלכה למעשה בזה, נוכל לשפוט נכונה גבי שאלה דידן באופן שהיה הפסק גדול בין הברכה למעשה הקדושין האם עלתה לו הברכה או יחזור לברך. וכדלהלן.

הנה הראשונים נתקשו בנוסח ברכת האירוסין שנחדש בו ברכה על האסור לנו, "צונו על העריות ואסור לנו את הארוסות", הלא לא מצאנו כזאת לדוגמא שיברכו "שאסור לנו אבר מן החי והתיר לנו השחוטתה", רק מברכין וצונו על השחיטה, וא"כ אמאי נתייחדה מצות קידושין שאין מברכין עליה "וצונו לקדש אשה" רק נוסח מחודש כזה. וכמה וכמה מהלכים יש בראשונים ליישב זאת, הרא"ש בכתובות (פ"א סי' יב) כתב דאין מעשה הקדושין מצוה, דרק פריה ורביה הוי מצוה, ויש אופן לקיימו גם בלא קידושין, ע"י פילגש, א"כ א"א לברך על מעשה הקדושין, ומה שמברכין ברכת אירוסין זהו רק ברכת השבח על קדושתן של ישראל, ולא ברכת המצות. גם הרמב"ן והר"ן בכתובות (ז): הסכימו עמו שהוא רק ברכת השבח, על אף דלשיטתם יש מצוה בקידושין מ"מ א"א לברך ע"ז כי מצוותו נגמר רק בנשואין, ואין מברכין רק כשיש אז גמר מצוה. והא דברכת האירוסין הוי רק ברכת השבח כן הסכימו גם הרשב"א (בשור"ת ח"ג סי' רפג) והריטב"א והרא"ה ותוס' הרא"ש והג"א בשם ראבי"ה ורבינו קרשקש בכתובות (שם) וכ"כ העיטור (ה' ברכת חתנים) והגמ"י (ברכות פ"א אות ה) ובשור"ת התשב"ץ (ח"ב סי' עד) ועוד כמה ראשונים.

אכן בפסחים (ז): איתא דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, וגרס עלה בירושלמי "חוץ מקידושין בבעילה", וכתב

3 המדקדקים ימצאו כאן בקצה להתגדר דיש לחלק לכאורה בין ההבנה בר"ן לבין דעת הריב"ש והמאירי, דמלשון הר"ן נראה דעיקרה ברכת השבח, אלא שכדי שלא להשאיר מצוה זו בלא ברכה תיקנו לברך ברכת השבח כעין ברכת המצות, משא"כ בריב"ש ומאירי כתבו להיפך, דעיקר הברכה הוא ברכת המצות, אלא שהיות ומ"ע זו כוללת קדושה יתירה, הרי שילבו בה גם ברכת השבח. ודו"ק.

בספר המצות שלו (מצוה רי"ג) דלקדש אשה ע"י קידושין הוא מ"ע גמורה, וכן מבואר בדבריו בריש הלכות אישות שיש מצוה גמורה בעצם מעשה הקידושין, וכן ביאר בדעתו כתשובות בנו ר"א בן הרמב"ם (סי' מד) דאף מי שכבר קיים פו"ר והוא כבר נשוי אשה, יש לו מ"ע אם נושא אשה לקדשה כדת משה וישראל ע"י כסף, וכ"נ מדברי הרב המגיד (פ"א אישות ה"ד) ע"ש.⁴ וכ"כ הריטב"א (כתבות ז:): דמעשה הקדושין מצוה באפי נפשה היא [ואף הביא דבירושלמי מבואר דהיו מברכין על מצוה זו כשם שמברכין על כל המצוות, וזאת זולת ברכת האירוסין אשר לדעתו הוא ברכת השבת, אלא שכתב דמאחר ולא נזכרה ברכה זו בתלמוד שלנו, ולא העתיקו שום גאון לדינא, על כן אין אנו נוהגין לברך ברכה זו, עכ"פ פשוט א"כ דס"ל לתלמוד ירושלמי דמעשה הקידושין הוא מצוה]. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' שצה וסי' שצז) דהקדושין הוא "מצוה גמורה", וע"י בהעמק שאלה להנצי"ב (שאילתא קסה א') שהביא דכבר יש מן הגאונים דסברי שיש מ"ע במעשה הקדושין, והביא כן בשם כו"כ ראשונים, ע"ש.

והנה לדעת הרמב"ם וסייעתו פשוט די"ל דלכן ס"ל דברכת האירוסין היא ברכת המצות, או עכ"פ כלול בה ג"כ ברכת

המצוות, ולכן בעינן שיברכו קודם הקידושין שיהיה עובר לעשייתן "כדרך שמברכין קודם כל המצוות", וכ"כ הרמב"ם גם בתשובותיו (סי' רפח), וכ"ד הרס"ג בסידורו (עמו' צו) דברכת האירוסין הוא ברכת המצות, [אכן ע"י בדעת ברס"ג גם בדברי הגר"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (ח"א מ"ע ט)].

ג. ביאור הפלוגתא ואם יש מצוה

במעשה הקידושין

ובדעת הראשונים הסוברים שאין זה ברכת המצוות אלא ברכת השבת, סברתם מבוארת מדבריהם דס"ל דאין כלל מצוה בעצם מעשה הקידושין רק בפריה ורבייה. ולדעת הסוברים דהוי ברכת המצות, הוא מתוך סברתם דהקידושין עצמם הוי מצוה, ובטעם דהוי מצוה נראה בזה ב' מהלכים, או דס"ל דאכן עיקר המצוה הוא פו"ר, אך מכיון שא"א לבוא לידי פו"ר כי אם ע"י קידושין, על כן הוי הקידושין תחילת מעשה מצוה דפו"ר (ע"י לשון הרא"ש שם). או דאין מעשה הקידושין כלל חלק ממצוות פו"ר, דאכן יש אפשרות לבוא לידי פו"ר ע"י פילגש, אלא דעצם מעשה הקדושין הוי מצוה באפי נפשה (ע"י לשון הראשונים בסמוך) וכדלהלן.

הנה הרמב"ם הסובר שהוא ברכת המצוות, הוא לשיטתו בזה ממה דס"ל

4 אך י"ל קצת בשיטת הרמב"ם, דהנה איתא בגמ' קידושין (נב). דהמקדש בגזל כל זמן שלא נתייאו הבעלים אינה מקודשת, אבל לאחר יאוש בעלים הרי זו מקודשת, וכן נפסק להלכה בשו"ע אבה"ע (סי' כח ס"א), והטעם נתבאר שם, דכל זמן שלא נתייאו הבעלים הרי מקדש בדבר שאינה שלו, משא"כ כשנתייאו הבעלים הו"ל יאוש ושינוי רשות (שנותנה לאשה) והוי שלו. ולכאורה אם לדעת הרמב"ם עצם מעשה הקידושין הוי מצוה, נימא דאף בנתייאו הבעלים אינה מקודשת, דהא הוי מצוה הבאה בעבירה, ולמה זה העתיק הרמב"ם עצמו (פ"ה מאישות ה"ז) ההלכה דמקדש בגזל הנ"ל ולא אמר עלה ולא כלום. אכן ראה ראיתי לשו"ת דברי סופרים (להגרש"ב סופר, שהיה רב ודאין בהונגריה לפני כמאה שנה, והיה בנו של הגרא"ז סופר בעל ספר המקנה, סימן קסו) שחידש חידוש גדול בדין מצהבב"ע, דמה דבעלמא נקטינן דמצוה הבאה בעבירה לא יצא יד"ח, היינו רק במצוה התלוי בו עצמו, כגון לולב הגזול וכדו', משא"כ הכא שהוא תלוי גם באשה שהיא מתקדשת בטבעת זו, והיא הרי לא עשתה שום עבירה, שוב א"א לומר דלא יד"ח, ודימה הדבר למה שכתב בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' לד) דמה דאמרו כל מה שאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, היינו דוקא בדבר התלוי בעצמו לבד, אבל קנין שרק המוכר עבר איסור והלוקח קנה בהיתר ולא עבר אמירא דרחמנא, בזה מעשיו קיימין, וא"כ ה"ה בקידושין דרק הבעל עבר איסור א"א לבטל לגמרי הקידושין שתלוי גם באשה שלא עברה איסור, אמנם יש לפלפל בכללא הדין רבות, דאי נאמר דלא יד"ח משום קנס הלא כמ"פ מצינו שקנסו אף למי שלא עבר האיסור אם עשו האיסור בשבילו, כגון במבטל איסור לכתחילה (ע"י שו"ע יו"ד סי' צט סעי' ה) ויש לחלק, ואכ"מ.

"ואיני יודע או מצות או שבח להרמב"ם ורא"ש שם, אבל נהנין לא הוזכר שם דבנהנין אין אחר מברך", והיינו דהא להלכה קי"ל (רמ"א אבה"ע סל"ד ס"א, ומקורו מהראשונים) דאחר מברך את ברכת האירוסין ולא החתן בעצמו, ואי כדברי הלבוש שהוא ברכת הנהנין האיך אפשר לאחר להוציא חתן, אכן לכאורה בהמשך דבריו נטה הלבוש עצמו שהוא ברכת השבח ע"ש.

ד. אם בעיני ברכת האירוסין

שיחא עובר לעשייתן

כאמור, כמה וכמה נפקותות לדינא יוצא לנו מפלוגתא זו, כאשר הראשונה כבר נתבארה בין השיטין, והוא האם צריך לברך ברכת האירוסין קודם למעשה הקידושין כדי שיהיה עובר לעשייתן. והנה רבים מן גדולי הראשונים סוברים דגם ברכת האירוסין בעינין לברכו קודם הקידושין כדי שיהא עובר לעשייתן, ובהם הרמב"ם (פ"ג הכ"ג) והרא"ש בכתובות (פ"א סי' יב, ע"ש בק"נ) ובתשובותיו (כלל כ"ו סי' א) וכ"כ הרי"ף בשו"ת שלו (סי' רצ"ג) והרמב"ן (פסחים ז:): והר"ס ג (עמו' צז) והרדב"ז (ח"ג סי' תקסח) ועוד כמה ראשונים דגם ברכת האירוסין בעינין לברכו קודם הקידושין כדי שיהא עובר לעשייתן. מנגד יש מהראשונים הסוברים דלכתחילה צריך לברך אחר הקידושין, ולא שייך בברכה זו 'עובר לעשייתן', וכ"ד הג"מ (פ"ג אות ס) והתוס' (כתובות ז. סוד"ה בלבער) והמרדכי בפ"ק דפסחים (סי' תקל"ט) בשם ר"ת, וכ"ד האו"ז (ח"א ק"ש סי' כה) בשם בה"ג, ושאלתות (סי' טז) והראב"ד (פ"ג מאישות הכ"ד) ותורי"ד ורשב"א בכתובות (שם),

המצוה, כיון דהקידושין מצוה באפי נפשה היא [או תחילת מצות פו"ר, עי' בראשונים בפסחים ובכתובות שם]. אכן הרא"ש (שם סי' יב) כתב להדיא דאין זה ברכת המצות דהא אין מצוה במעשה הקידושין, וכ"נ מדברי הסמ"ג בסה"מ שלו (ח"א מ"ע סט, ע"פ מש"כ שם הגר"פ פערלא) דאין מצוה במעשה הקידושין. אלא דהרא"ש שם הוסיף דאין מצוה בקידושין כי הרי פריה ורביה אפשר לקיים ע"י פילגש, וכמו שביאר בבית שמואל (אבה"ע סי' כו סק"ב) דס"ל דפילגש מותרת להדיוט (אולם עי' בקרבן נתנאל שם). וא"כ לכאורה פשוט דהרמב"ם חלוק על הרא"ש בזה, דהרי שיטת הרמב"ם (פ"ד ממלכים ה"ד) דפילגש אסורה אף להדיוט ורק למלך שרי, ולכן ס"ל דא"א לפו"ר בלא קידושין, ועל כן מברך עליו⁵, ועי' בזה בפרי מגדים או"ח (בפתיחה להלכות ברכות) ובתומים (סי' צז סק"א).

הרי לנו ג' שיטות בגדר ברכת אירוסין, א] דעת הרא"ש ודעימיה שהוא ברכת השבח. ב] דעת הרמב"ם ודעימי' שהוא ברכת המצות. ג] דעת כמה ראשונים דתרוויהו אית ביה, גם ברכת השבח וגם ברכת המצות. אך הנה דבר חדש יש בדברי הלבוש (אבע"ה ריש סי' לד) וז"ל: "כמו שמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה שבאה לידו קודם שנהנה כמו שנתבאר בלבוש התכלת סימן ר"ג (סעי' א'), כך מברכין תחלה ברכת הנהנין על האשה שנתארסה לו", הרי לנו הגדרה חדשה בברכת האירוסין, שהוא כברכת הנהנין [וכן העתיק בטעמי המנהגים (הלכות אישות ס"ק תתקע"ב), וכ"כ הבן איש חי (שופטים שנה א' אות ב)]. ובאמת שכבר תמה עליו הפרמ"ג (או"ח, פתיחה לה' ברכות אות יד)

5 וכן י"ל דס"ל דגם בפילגש בעינין קידושין, ורק עדים הוא דלא בעינין, וא"כ שוב א"א לקיים מצות פו"ר בלא קידושין, ועל כן הוי מצוה. דהנה ידועה פלוגתא דקמאי בדין פילגש, דשיטת רש"י בחומש (בראשית כ"ה, ו) דפילגשים הם נשים בלא כתובה, אבל קידושין יש להם. אך שיטת הרמב"ן (בתשובה סי' רפ"ד הובא בכס"מ פ"א מאישות ה"ד), וכן דעת הרמב"ם לפי הגירסא שבידינו (פ"ד ממלכים ה"ד) דפילגש היינו אשה בלא קידושין ובלא כתובה, ויש להאריך בזה הרבה אך אכ"מ. ועי' בפרמ"ג ותומים שציינתי בפנים. אכן יותר מסתבר לומר דהוא מצוה באפי נפשה, והיינו אפי' למי שכבר קידש אשה וקיים פו"ר יש לו מצות עשה בעצם מעשה הקידושין, וכמו שכתב בתשובת ר"א בן הרמב"ם שם, ודו"ק.

מעשה, כגון אחר ראיית הים מברכים וכדו', ואין לזה מובן לכאורה, דהא זה עצמו טעם האומרים דמברך אחר הקידושין, וכמו שכתב הריטב"א (כתובות שם ד"ה ונהגו) דהיינו משום שברכה זו אינה ברכת המצות, וכן הסכימו הרבה פוסקים דזהו ביאור האומרים לברך אחר הקידושין, כ"כ הרעק"א בחידושויו להרמב"ם (אישות פ"ג הכ"ג) והנצי"ב בהעמק שאלה (סי' טו אות א) והגרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ח"א סי' צח) ועוד.

ולפי"ז צריך ביאור בדעת הרא"ש דמצד אחד ס"ל שאין כלל מצוה במעשה הקידושין, ולכן ברכת האירוסין הוא ברכת השבח, ומצד שני ס"ל להדיא דבעינן לברכו קודם הקידושין כדי שיהא עובר לעשייתן. ועי' בשו"ת אגרות משה (אבה"ע ח"א סי' פז) שנתקשה בזה, וחידש דשאני ברכת השבח הזו, שנתקנה כמו ברכת המצות שיהא עובר לעשייתן, עי' בדבריו בארוכה.

ואולם באמת דעת הרא"ש שצריך עובר לעשייתן אינה לגמרי כדעת הרמב"ם, דבעוד דהרמב"ם ס"ל דאם לא בירך קודם אינו יכול לברך אח"כ, וכאמור לעיל, וזהו משום דהוי לגמרי כמו ברכת המצות, משא"כ לדעת הרא"ש הוא רק לכתחילה, ובדיעבד יכול לברך ברכת האירוסין גם אחר הקידושין,⁶

וכמה טעמים נתנו לדבר⁶ [עי' בטור אבה"ע שם ועי' לקמן].

אמנם גם הראשונים הסוברים דבעינן שיברך עובר לעשייתן, אין כולם מסכימים בזה לטעם אחד, כי בעוד שהרמב"ם ס"ל כן משום דלשיטתו הוא ברכת המצות לכל דבר, וכיון שכן דינו ככל ברכת המצות דמברכין עובר לעשייתן [וכ"נ מהר"ן ורמב"ן בפסחים שם], ועל כן גם ס"ל להרמב"ם שם דאף בדיעבד אם לא בירך קודם קידושין א"א לברך אח"כ, דהוא ברכה לבטלה,⁷ וכן הביא הטור (אבה"ע סי' לד) בשמו. משא"כ לדעת שאר הראשונים בעינן לברכו קודם הקידושין אף דס"ל לכמה מהם (ובראשם הרא"ש) דברכת האירוסין הוי ברכת השבח, וכמו שכתב השיטמ"ק בכתובות (שם ז): בשם הריטב"א דאף דהוי ברכת השבח כיון דבמקום מצוה עומדת מקדמינן ליה, ע"ש. אמנם כ"ז נכון אם אנו מסכימים שיש כאן מצוה אלא דמחמת טעם מיוחד אין מברכין עליו ברכת המצות, שפיר שייך לומר דכיון שיש כאן ברכת שבח אנו מקדימין אותו להמצוה, משא"כ להרא"ש דס"ל דאין כאן מצוה כלל, וכמו שנתבאר לעיל, א"כ יל"ע מפני מה ס"ל דמקדימין ברכת השבח קודם הקידושין, והא בעלמא ידעינן דברכת השבח הוא אחר

6 אחד מהטעמים המבואר בראשונים הוא טעמו של הראב"ד שם, דא"א לברך קודם הקידושין כי שמא תחזור בה האשה קודם הקידושין ונמצא ברכתו ברכה לבטלה, וכטעם זה כתבו גם הרבינו יונה ורשב"א בכתובות שם, והובאו דבריהם בר"ן ורא"ש שם, אך הריטב"א בכתובות שם מסיק ע"ז "ואין טעם זה נכון". ואולי אפשר לפרש דהריטב"א הוא לשיטתו בזה ממש"כ עמ"ס חולין (קו). דהנוטל ידיו ובירך ואח"כ נמלך שאינו רוצה לאכול, דלא הוי ברכה לבטלה, כיון דבשעה שבירך היתה באמת כוונתו לאכול וא"א שיהיה למפרע ברכה לבטלה, ולכאורה הדברים מתאימים לדבריו כאן, דלדעתו אף אם ברגע האחרון לא תאבה האשה להתקדש, הוא לא עבר על ברכה לבטלה למפרע, מאחר ובשעת ברכה היתה כוונת שניהם שיהיו קידושין. ועי' בירור ארוך בדברי הריטב"א בחולין שכתבתי בס"ד בספרי "ראש השרביט" עמ"ס ברכות (סי' ז') ומשם תקחנו.

7 נראה דהרמב"ם בזה לשיטתו (פי"א מברכות ה"ו) ד'עובר לעשייתן' היינו לעיכובא, משא"כ לדעת האו"ז (ה' קרי"ש סי' כה) דאינו לעיכובא, ה"ה הכא אפי' אם נאמר דהוי ברכת המצות נוכל לומר דאם לא בירך קודם יברך אח"כ, ועי' בכ"ז בשו"ע רמ"א וש"ך יו"ד סימן י"ט (סעי' א, ובכל הנו"כ שם באריכות). אלא די"ל דהכא המצוה טרם נגמרה עד הנישואין והוי כמו בתפילין ציצית וסוכה שגם הרמב"ם מודי שם (פי"א מברכות ה"ה) שיכול לברך אח"כ, וא"כ אפשר דה"ה הכא. אכן יש לחלק דהכא אף י"ל דהרמב"ם ס"ל דבשעה שכבר קידש נגמר לגמרי המצוה (ועי' יבי"א ח"ח יו"ד סי' כז או' ד' אריכות נפלאה בזה).

8 ובאמת שכ"כ מקומות מצינו כן שמברכין ברכת השבח עובר לעשייתן אם עומדות במקום מצוה, וכמו שמצינו כן בברכות המגילה שמברכין גם את ברכות השבח טרם קריאת המגילה, עי' בשו"ע או"ח (סי' תרע"ו סעי' א-ב) ושם בביאור הגר"א (סק"ב), וכן יש בברכת שהיינו שקודם נטילת לולב ביום הראשון

חששו לדעה דהוא ברכת המצוות, אלא דבדיעבד הקילו לסמוך על הדעה שהוא ברכת השבח והתירו לו לברך (עי' שו"ת שבט הלוי ח"ח סי' רעז). אכן הגר"א בשו"ע שם כתב דאף אי נימא דהלכה דהוי ברכת המצות, הרי יש לנו להבין הא דבדיעבד יכול לברך אח"כ, וכדלעיל דהוא דומה ללולב. הרי יש לנו פלוגתא הפוסקים האם הלכה דהוי ברכת השבח או ברכת המצות.

ולכשנעייין עוד נמצא מבוכה בהא דאמרנו דבפשוט הלכה דהוי ברכת השבח [זולת דעת הגר"א], דהנה עוד נפק"מ יש בהאי נידון אם ברכת האירוסין הוא שבח או ברכת מצוה, והוא, האם חובת הברכה מוטלת על החתן דוקא, דהנה הרמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ג) כתב דחובת הברכה היא על החתן, והוא מברכו, והריטב"א (כתובות שם) ביאר דהרמב"ם לשיטתו בזה דס"ל שהוא ברכת המצות, א"כ פשיטא דעל החתן חובת הברכה. ולכן כתב הריטב"א דלדעתו שאין זו אלא ברכת השבח, א"כ העיקר שיברכו את ה' במעמד החופה, ולכן פשוט המנהג דמברך אותו השליח ציבור.

והסמ"ק (מצוה קפג) והסמ"ג (עשין מח) והג"מ (פ"ג מאישות אות ס) הסכימו מעיקר הדין דחובת הברכה על החתן, אך כתבו דכדי שלא לבייש מי שאינו יודע לברך, הנהיגו שיברך אחר, וכע"ז כתב גם המרדכי (סי' קלא) בשם רב שר שלום גאון דאף דעיקר החיוב הוא על החתן, מ"מ יברך אחר ויוציא החתן כדי שלא יהא מחזי כיוהרא. הרמ"א (אבה"ע שם ס"א) פסק כדעת הסמ"ג ודעימ"י דאף דמעיקר הדין חובת הברכה על החתן, מ"מ לא יברך אלא אחר, והטעם כתב הט"ז

וכמו שכתב להדיא (בכתובות פ"א סי' יז) בשם הר"ן, ומסיק דכן מסתבר, ודימהו למי שלא בירך אחר אכילתו שיכול לברך כל זמן שלא נתעכל המזון במעיו, ה"ה הכא כיון שההיתר נגמר רק ע"י חופה, עדיין יכול לברכו כל שעדיין שם ארוסה עליה, וכ"כ הריב"ש (סי' פ"ב) דכל שעדיין היא ארוסה הוי כלא נתעכל המזון, ויכול לברך ברכת אירוסין. וסברא זו מתאמת דוקא לדעת האומרים שהוא ברכת השבח, וכמו שביאר הגרעק"א (בגליון הרמב"ם שם). אכן עי' בביאור הגר"א (אבה"ע שם סק"ט) שכתב דאף אם נאמר דהוי ברכת המצות שייך לומר סברא זו, דכיון דאין המצוה נגמרת עד הנישואין, הרי זה דומה ללולב שכתבו התוס' (סוכה לט:): דאם כבר נטלו בידו עדיין יכול לברך עד הנענוע, ע"ש. וע"ע בב"ח (אבה"ע שם) ובמשנה למלך (פ"ג מאישות הכ"ג) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' עד) ובמקנה (קונט"א אבה"ע שם).

ה. האיך נקמינן להלכה בהנ"ל

והאם חובת הברכה על החתן

בשו"ע (אבה"ע שם סעי' א) כתב המחבר "ואחר שיגמור הברכה יקדש", הרי דפסק דבעינן שתהא ברכת האירוסין עובר לעשייתן, וכמו שכתב בב"י דכן הלכה מאחר דהרי"ף ורא"ש ורמב"ם הסכימו לדעה אחת הכי נקטינן⁹, אלא שבית שמואל (סק"ד) וחלקת מחוקק (סק"ג) נקטו להדיא דהיינו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא בירך קודם הקדושין יברך אח"כ, ולכאורה לפי הבנת הרעק"א הנ"ל טעמם משום דס"ל להלכה דאין זו ברכת המצות, וכיון שכן אין 'עובר לעשייתן' לעיכובא. או אפשר דלעולם

עי' שו"ע (או"ח סי' תרנ"א ס"ה). אלא דשאני 'עובר לעשייתן' שבברכות השבח שלכו"ע אינו לעיכובא, וכמו שמשמע הכא גבי ברכת האירוסין, וכן מוכח מדברי התשב"ץ (ח"ב סי' רד) וכ"כ הרעק"א בהגה' השו"ע (סי' תרעו ס"א) ובתשובותיו (מהדו"ת סי' יג), ועי' בזה גם בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' כה).
 9 הנה אם נקטינן להלכה דברכת האירוסין בענין שתהא עובר לעשייתן, א"כ לכאורה י"ע אמאי לא נהגו העולם שיאחו החתן את הטבעת כבר בשעת הברכה כדי שיוכל לקדש מיד אח"כ בלא הפסק [עי' סוף מאמר זה מדברי הפוסקים דודאי ראוי שלא יהיה הפסק], וגם דהא בעלמא ידעינן דבברכת המצות צריך שיאחו החפץ בידו בשעת ברכה כדי שלא יהא עובר דעובר, כגון בתפילין ולולב וכדו' (עי' משנ"ב סי' ר"ו סק"יח), וא"כ מאי שנא הכא, ועי' בספר 'האירוסין והנישואין' לידידי הגרש"א שוורץ שליט"א (ח"ב ברורי הלכה סי' לא) שהביא כמה וכמה טעמים שאין מקום לחומרא זו, ע"ש.

להקל ולברך ברכת האירוסין בנושאי חרש, דלהלכה נקטינן דברכת האירוסין הוי ברכת השבת, ולכן גם התיר לכתחילה שיאמרו הברכה ברמקול, דמעיקר הדין אין החתן מחוייב לשמוע הברכה, ורק לחומרא בעלמא נהגו לומר לחתן שיכוין לצאת בברכה זו, ע"ש. ויש סימוכין לדבריו מגדולי הפוסקים דס"ל כן, ע"י בט"ז ביו"ד (סי' א סק"ז) ובהג' רעק"א על דבריו שם, ובתבואות שור (יו"ד שם ס"ק קט) שנקטו להדיא דהוי ברכת השבח, ואין כלל חיוב על החתן שישמע הברכה מפי הרב.

ו. העולה לדינא בשאלה דידן

ולפי"ז אם כנים הדברים דלהלכה נקטינן דברכת האירוסין הוי ברכת השבח, נראה לכאורה דבשאלה דידן שהיה הפסק גדול בין ברכת האירוסין למעשה הקידושין, אעפ"כ אין צריך לחזור ולברך, מאחר דאם הוי ברכת השבח אין עובר לעשייתן מעכב.

ועתה ניתנה ראש ונשובה לתחילת הדברים (לעיל אות א), שהבאנו דברי הנוב"י שכתב דגם למ"ד שבברכת האירוסין אי"צ לחתום בשם ומלכות, אם הוא חתם, מ"מ לא גרע ויצא יד"ח, אלא דלכאורה הרי אף דמצד דיני ברכות אין זה שינוי ממטבע שטבעו חכמים ולכן יצא יד"ח, אך הרי הוי הפסק בין הברכה למעשה הקידושין, ומצד זה לבד לא נחתום בשם ומלכות מספק. אלא דלפי האמור לק"מ, דהא אין איסור לעשות הפסק בין ברכת האירוסין למעשה הקידושין, דלהלכה הוי ברכת השבח, ואכן כך מסיק שם הנוב"י עצמו "ומעתה ברכת האירוסין שאינה ברכת המצות ממש, והרבה פוסקים שפסקו אפילו לכתחילה אין צריך עובר לעשייתן, ולדידן עכ"פ בדיעבד מברך אח"כ, עכ"פ לא מפסיד בה הפסק שהיא רק ברכת הודאה"¹⁰, ולכאורה אין לך דברים מפורשים מאלו.

(סק"א) בשם רש"ל (יש"ש כתובות פ"א סו"ס יז) כדי שלא לבייש מי שאינו יודע לברך, וכן כתב שם הבית שמואל (סק"ב) בשם הדרישה (סק"א בהגה מבנו בעל כתונת פסים), וכך אכן נקטינן למעשה.

ולכאורה אם כדברי הריטב"א והסוברים שהחובה הוא על החתן, יסודם משום דס"ל דהוי ברכת המצוות, א"כ הרי יש לנו ראייה דהכרעת כל הפוסקים דברכת האירוסין הוי ברכת המצוות, ועל כן צריך שהחתן יקפיד לצאת יד"ח כשהרב המסדר קידושין מברך ברכה זו. וכך גם נראה הכרעת הנוב"י (מהדו"ת אבה"ע סי' א) דאנדרוגינוס שאין לו חיוב לישא אשה, רק היתור הוא לו, א"כ אל לו לברך ברכה זו מאחר שהוא ברכת המצוות, והביא דבריו הפת"ש שם. וכן כתב גם דכשהחתן הוא חרש, אין לברך הברכה מאחר דהחובה הוא על החתן, והמסדר קידושין רק מוציאו בברכה זו, וכן הביא בשמו בהג' רעק"א באבה"ע שם. ולכאורה צ"ע בכל זה, דהא מאחר דלעיל (שלהי אות ד) בררנו דמשמעות הפוסקים דאליבא דהילכתא נקטינן עיקר דהוי ברכת השבח, ולכן אם לא בירכו קודם הקידושין יכולים לברך אח"כ, א"כ צ"ע אמאי הכא הסכימו כל הפוסקים דחובת הברכה מוטל על החתן, הלא להצד דהוי ברכת השבח אין זה כלל עניין להחתן או להכלה, רק ברכת השבח במעמד החופה וקידושין. וראיתי להאג"מ (אבה"ע סי' פז) שנתקשה בזה, ולכן ביאר באופן מחודש, דכל הני פוסקים דהכא ס"ל דאף דהוי ברכת השבח, מ"מ קבעוהו לברכה זו שיהיה כעין ברכת המצוות, ואחד מתנאי ברכת המצוות הוא שהחוב מוטל על מקיים המצוה, ולכן ה"ה הכא קבעו חכמים שברכת שבח זו מוטל על החתן.

והלום ראיתי מה שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רעז, וח"י סי' רמד) דיש

10 ועי' במנחת שלמה (סי' יח) שהגרש"ז אירבאך זצ"ל תמה על דברי הנוב"י, דנהי דלגבי ברכת האירוסין אין מזיק הפסק, הלא מקודם לברכת האירוסין מברכין בורא פרי הגפן על היין, ומשום ברכת הנהנין זו יהיה כאן הפסק אם חותם במקום שאי"צ לחתום, ועל כן כתב דע"כ צ"ל דכל אמירה שאומרו כדי לצאת ידי ספק אין זה הפסק לענין ברכת הנהנין, ע"ש.

שיחזור ויברך מספק. גם יש להביא ראיה לזה מלשון הפרי מגדים באו"ח (פתיחה להלכות ברכות אות יד) "ומ"מ ראוי שלא להפסיק בין הברכה לקידושין, ומיד אחר הברכה יקדש ושלא להפסיק בחנם", הרי לך דרך "ראוי" שלא להפסיק, משמע אם הפסיק אין צריך לחזור ולברך. גם הלום ראיתי באוצר הפוסקים באה"ע שם שהביאו מכמה ספרי שו"ת שדנו במי שעשה הפסק בין ברכה לקידושין, כגון מי שטעה וקרא הכתובה קודם הקידושין, או בירך אז ברכת שבע ברכות במקום ברכת האירוסין, והביאו שם דכיון שאין הכרע ברור בדבר, מידי ספיקא לא נפקא וא"א לברך מספק¹², ע"ש.

אלא דראשית יש לדעת שהנוב"י עצמו נסתר בזה ממה שכתב שם בסי' א' והובא לעיל, דחרש אין מברכין לו ברכה זו, מאחר והיא ברכת המצות והחובה מוטלת על החתן, וזה נסתר ממה שכתב כאן דהוי ברכת השבח, וצ"ע. גם יש לדעת דהרבה פוסקים הסכימו לדינא דהוי ברכת המצות, וכמו שהבאנו לעיל [וכך גם תפס עיקר לדינא בשו"ת יביע אומר (ח"ז אבה"ע סי' יז) ע"ש]. אתה הראת לדעת שאין הכרע ברור בדבר, ובהיות כך הלא אנן קי"ל דספק ברכות להקל.¹¹ ולכן נראה דא"א לומר דבשאלה דידן שהיה הפסק בין הברכה למעשה הקידושין



11 על אף דלפלולא היה אפשר להביא כאן עוד צד שיחזור ויברך, דלדעת הרבה פוסקים אין איסור ברכה לבטלה בברכות השבח, וא"כ ממה נפשך, אם הוי ברכת המצות הרי היה הפסק ולא יד"ח, ואם הוא ברכת השבח הרי אין בזה איסור ברכה לבטלה, ומה איכפת לן דיחזור ויברך. והנה בעיקר הנידון אם שייך ברכה לבטלה בברכת השבח, הנה בשו"ת הלק"ט (ח"א סי' רסד, וח"ב סי' קסה) חידש דבברכת השבח לא שייך איסור דברכה לבטלה, ולכן כל היכא דאיכא טענה קצת יכול לברך בספק, והביא ראיה לדבריו מגמ' דעירובין (מ:): דשהחיינו רשות (עי' ב"ח או"ח סי' כט). אכן לדעת הרשב"א ח"א סי' רמ"ה בבאיור דברי הגמ' 'רשות', אין ראיה ודוק, ע"ש [וכ"נ מדברי העיטור שהביא הטור או"ח סי' תלב]. וכן כתב בשו"ת הריב"ש (סי' תקה) שיש לברך שהחיינו מספק, וכן הביא הב"ח (סי' כט שם) דשאני ברכת שהחיינו דאף על ספק יכול לברך אותו "שבאה על שמחת ליבו של אדם אע"פ שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה", אכן הב"ח כתב כן דוקא בברכת השבח שאין בה 'וצוננו', ע"ש, ועי' בדבריו בשו"ת חת"ס (או"ח סי' נה) ובדעת תורה (או"ח סי' כב). ובאמת ראיתי להוכיח לזה גם מהא דתנן במע"ש (פ"ה מ"א) ובבב"ק (דף טז). שלא היו מציינים בשדות איזה עץ הוא ערלה, ע"ש, ולכאורה תינח משום ערלה הרי אמרו שם הלעיטוהו לרשע וימות, אך הרי מי שיעבור שם יכול לברך עליהם ברכת אילנות ונמצא מברך לבטלה (עי' בהג' רעק"א או"ח סי' רכו, ובשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ה), אלא ע"כ דבשבח ליכא איסור לבטלה (עי' בספר הנפלא חבצלת השרון עה"ת פרשת קדושים מה שכתב בזה).

אכן נראה דהפוסקים לא קיבלו דעת הלק"ט לדינא, וכן גם משמע בדברי הראשונים שהבאתי לעיל דאחד מהטעמים שאין לברך לדעת את ברכת האירוסין קודם הקדושין, שמא האשה תחזור בה ויהיה ברכה לבטלה, הרי דאף דלשיטה דהוי ברכת השבח [דאי"צ עובר לעשייתן] מ"מ שייכי ביה ברכה לבטלה, וכן יש גם להוכיח מדברי הרמ"א (אבה"ע סי' ל"ד סי"ג) לגבי ברכת אירוסין עצמו דבספק אל יברך בשם, ע"ש, וכן מוכח גם בדברי השו"ע אבה"ע (סי' קנ ס"ד, ע"ש ב"ש סק"ו) וברמב"ם (פ"י מגירושין ה"ג ע"ש במגיד משנה), וכן מוכח בשו"ע (סי' ריט) דגם בברכת שהחיינו שהוא ברכת השבח יש איסור ברכה לבטלה, וכמו שהוכיח מזה בפחד יצחק (מע' ברכת השבח דף נט ע"ד), וכ"נ הכרעת המג"א באו"ח (סי' מ"ו סק"א) כמו שביאר שם בדבריו בפתה"ד (סק"י). ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ה או"ח סי' ח') שהוכיח כן מהרבה לשונות בדברי הראשונים, ע"ש. ולפי"ז אין לומר כאן דיברכו שוב ברכת האירוסין מספק, דעל הצד שהוא ברכת השבח הרי יש כאן ברכה לבטלה, ובפרט לדברי הב"ח דלעיל גם בברכת השבח אם יש בה 'וצוננו' שייך בה ברכה לבטלה, וא"כ ה"ה ברכת האירוסין, והוא פשוט.

12 מ"מ נראה דאם הוא באולם שמחות וכדו' שיש עוד חופות שם, שישתדלו להמתין ולצאת מהם חובת ברכה זו ומיד אח"כ לקדש כדי שיהא עובר לעשייתן, וכמו שכתבו הפוסקים [ע"ש באוצר הפוסקים] לגבי ספיקות אחרות, כגון בחופת חרש וכדו'. אולם ההוראה בזה מסורה לבעלי הוראה מובהקים ובמקום שאלה כזו צריך שאלת חכם.

הרב אברהם אלימלך אלבום

בענין בנין ככלים המחזורים ע"י הברגה

והמסתעף להלכה בענין הכלים למים אחרונים שנשימוש לאחרונה בקהילתנו

שמה יתקע, וחלק עליו דלא גזרו שמה יתקע אלא בדבר ששייך בו תקיעה, דהיינו שכל שדוחקו יותר מתאחד יותר עד שאינו מתפרק או שיש חשש שיתקע בו מסמר לחברו שיש לו מטרה בהידוק או במסמר שלא יתפרק, אבל במחבר שני חלקי כלי ע"י הברגה אין שום חשש שיהדק עד שיהיה בחזק או שיתקע מסמר שהרי אין דרך להדקו כ"כ וגם אין לו שום צורך בזה שהרי אינו מתפרק כלל אפילו אם אינו מהודק לגמרי (שההברגה מעכבו מלהתפרק), ולכן צריך להיות מותר לכתחילה, ולמעשה כתב שאין להקל דהוכיח מכמה ראשונים שאסור מדרבנן.

ועיין בספר הלכות שבת בשבת [להגר"מ קארפ שליט"א] שכתב דכל מחלוקת האחרונים הוא רק כשמחבר שני חלקי כלי ע"י הברגה, אבל אם מחבר שני חלקים ע"י שמבריגם בבורג ודאי הוי איסור דאורייתא לכו"ע, וכ"כ בספר בנין שבת (מילואים פרק ה' אות ב') בשם הגר"ע אויערבאך שליט"א, וביאר שכל הצד שהוא רק בנין דרבנן הוא משום שהוא חיבור גרוע ששני חלקים שמחזורים ע"י הברגה מתפרקים בקל ע"י סיבוב ולכן לא חשיב חיבור גמור, משא"כ כשמחבר שני חלקים ע"י בורג ודאי הוי חיבור חזק ואסור מדאורייתא, שהרי אינו מתפרק בקל.

היוצא מזה שלהמג"א יש בזה חשש דאורייתא, ולכמה אחרונים י"ל שגם להט"ז אסור מדאורייתא ולשער הציון לדעת הט"ז הוא מדרבנן ולהמאמר מרדכי הוא ודאי רק חשש דרבנן.

היתר כיסויי הכלים

הנה המגן אברהם (ס"ק י"ב) והט"ז (ס"ק ז) כתבו שכלים שהדרך לחבר הכיסויי להכלי

חיבור כלי ע"י הברגה

האם הוא איסור דאורייתא או דרבנן

הנה יסוד הדין הוא בסימן שי"ג סעיף ו', וז"ל המחבר "מטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה [אפילו בלי תקיעה] ואם תקע חייב חטאת ואם היא רפויה מותר לכתחילה וכו' הגה ואם דרכו להיות מהודק אע"ג דעכשיו רפוי אסור".

והיינו שמדאורייתא אסור רק בתקיעה והיינו שתוקע בו יתדות ומסמרים לחזקו שלא יצא (מגן אברהם שם ס"ק ט') או שמכניסו בחזק כ"כ באופן שצריך לזה גבורה ואומנות (שו"ע הרב שם סעיף כ') (ופליגי בזה הראשונים דלרוב הראשונים איסורו משום בונה ולכמה ראשונים משום מכה בפטיש), ורבנן גזרו שלא יכניסו בהידוק כלל משום גזרה שמה יתקע וברפוי מותר, והרמ"א מוסיף שכלי שהדרך להדקו אסור להחזירו אפילו ברפוי מחשש שמה יתקעו ויתקענו.

והנה נחלקו האחרונים בהידוק חזק שעל ידי הברגה שאינו יוצא כלל מעצמו אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן, דהשער הציון (שם ס"ק ל"ב) כתב שיש בזה מחלוקת מג"א וט"ז, שלהמג"א אסור מדאורייתא ולהט"ז אסור רק מדרבנן ולא ביאר מהיכן הוכיח שיש מחלוקת, ועיין בספר בנין שבת (מילואים פרק ו') שביאר הוכחת השער הציון ע"פ ביאורו במשנה ברורה ס"ק מ"ה בדברי הט"ז, וכתב שלפי מה שביארו השו"ע הרב והלבושי שרד והחזו"א את דברי הט"ז אין שום הוכחה שלהט"ז איסורו רק מדרבנן וגם להט"ז י"ל שאסור מדאורייתא (עיי"ש ואכמ"ל).

ובמאמר מרדכי (אות י"א) פירש שגם להמג"א איסורו רק מדרבנן משום חשש

להתיר אבל לא מפקיע וחותר [החבל] משום סתירה [שהרי מחובר לקרקע], ודוקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו "בשבת", אבל אם אינו עשוי לקיים כלל מותר, ומטעם זה מותר להתיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט שאינו עשוי לקיום.

וצ"ב למה לגבי מתיר אמרינן שלא חשיב של קיימא ולגבי סותר חשיב קיימא, וכתב הפרי מגדים (סימן שי"ז אשל אברהם ס"ק ב') שלגבי מתיר כל שעומד להתירו תוך כ"ד שעות הוי אינו של קיימא ולגבי סותר לא חשיב לאו של קיימא אא"כ דעתו להסירו בשבת עצמה, והעתיקוהו הגרעק"א (בסימן שיד) והמשנה ברורה (סימן שי"ד ס"ק מ"ד).

אבל דברי הפמ"ג צ"ב דמה הסברא לחלק בין מתיר לסותר והרי התרומת הדשן למד התירו בבנין שאינו של קיימא מקשר שאינו של קיימא, דז"ל ואל תתמה אם נחלק בין אם בא לסתור לאיזה זמן דה"נ מחלקינן אפילו מדאורייתא לענין קשר של קיימא בג' חילוקים עכ"ל, וצ"ל להפמ"ג שרק הביא הוכחה מקושר ששייך לחלק בין לזמן שאסור מדרבנן לאינו של קיימא כלל שמותר אבל בהגדר של אינו לקיום כלל אינם שוים שבנין עראי חמור יותר מקשר עראי וקצ"ב. ועוד דצ"ב במאי איירי מתי קשרו הדלת להבור, אם קשרוהו לפני שבת על דעת להתירו בשבת א"כ הוי לאו של קיימא גם לגבי סותר וכמו דלת התנור שמכניסין בו קדרת החמין וסותמין אותו לפני שבת ופותחין אותו בשבת, ואם קשרוהו בשבת על דעת לפותחו במוצ"ש תוך כ"ד שעות ובזה אמרינן שמותר להתיר הקשר ואסור לסתור ולהפקיע, א"כ נמצא שקשרו בשבת באיסור משום בונה וקצת תמוה לומר דבהכי איירי, גם צ"ב מה הסברא לחלק שאם סתמו בע"ש על דעת לפותחו בשבת חשיב אינו של קיימא, ואם סתמו בשבת על דעת לפותחו במוצ"ש חשיב של קיימא, דמ"ש מע"ש לשבת ממשבת למוצ"ש.

כשסוגרם, מותר לחברם להכלי וכן להסירם בשבת, ונחלקו האחרונים בביאור טעם ההיתר.

המגן אברהם כתב וז"ל ונ"ל דכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהדקים בחוזק לכו"ע אסור, ולא דמי לכסוי הכלים שעשויים כך [ומותר לפותחם ולסוגרם] דהתם אין עשויים לקיום רק לפתחן ולסגרן תמיד עסי' שי"ד ס"י.

א. ביאור השולחן ערוך הרב

וביאר השולחן ערוך הרב (סעיף כ"א) וז"ל ומכל מקום כיוסי הכלים העשויים כך בחריצים סביב (שקורין שרוי"ף), אע"פ שמהדקין אותם בחוזק מאד על פי הכלי אין בהם שום איסור לא בנטילתן משום סתירה ולא בהחזרתן משום בנין, לפי שאינן עשויין לקיום "כלל" רק לפותחן ולסוגרן תדיר גם "בשבת עצמה", ולא אסרו בנין עראי [היינו בנין לזמן] וסתירתו אלא כשאינו עשוי על מנת לסותרו בשבת עצמה כמו שיתבאר בסי' שי"ד עכ"ל.

והיינו שבסימן שי"ד סעיף י' מבואר שמותר להסיר דף שסותמים בו פי התנור שלא יצא חומו ואפילו אם הוא מחובר בטיט כיון שאינו עשוי לקיום כלל שעשוי להסירו בשבת, וכיוסי הכלים דמו לזה, וכן הוא בפשטות כוונת הפרי מגדים באשל אברהם שכתב וז"ל שרויף מותר דעשוי לפתוח "תמיד" ולא לקיום שרי, כבסי' שי"ד ס"י דף שלפני התנור וכ"כ הט"ז אות ז' עכ"ל, ולפי זה ההיתר הוא רק אם כשסוגרו דעתו לפותחו בשבת.

ביאור הנדר של עומד לפרקו ביומו

יש לרדן בדברי השו"ע הרב האם ההיתר הוא רק כשפותחו בשבת עצמה או כל שפותחו תוך כ"ד שעות ואפילו מחברו בשבת ומפרקו במוצאי שבת.

והנה במקור הדין (סימן שי"ד סעיף י') כתב המחבר וז"ל חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשרו בו חבל, יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא, שהרי עומד

ב. ביאור הגרשו"א

אבל בספר שלחן שלמה (אות ה') כתב שליטמו הוא לאו דוקא וביאר הגדר בזה (באות ז-ד) וז"ל כל כלי שרגילים תמיד לפרקו ולהחזירו וכו' אין הפירוק חשיב כסותר ומקלקל וכן אין החזרה חשובה כבונה או מתקן, ולכן מותר גם לכתחילה לפרק ולהחזיר בשבת וכו' והרי זה דומה לפותח וסוגר דלת בשבת עכ"ל.

ונראה דכדבריו מוכח בפרי מגדים שהרי באשל אברהם (העתקנו לשונו לעיל) סיים שכ"כ הט"ז והט"ז לא הביא כלום מסימן שי"ד, וז"ל הט"ז (ס"ק ז) אלא נראה דדוקא בכוס יש מי שמחמיר שא"צ [יש גורסים שאינו נכון] לפורקו כי עיקר תשמישו שלא ע"י פירוק, מה שא"כ בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד לא מיקרי גמר מלאכה אפילו אם הוא תוקע בחוזק השרוי"ף עכ"ל, וביאר שם הפרי מגדים במשבצות זהב וז"ל כלים שא"א להשתמש כ"א ע"י פירוק והידוק לא מכה בפטיש וגם לאו בונה הוא דעשוי מתחילה לכך וש"י עכ"ל, וזה ממש כדברי השולחן שלמה ולא זכר כלום שרק אם עשוי לפורקו ביומו.

וכן משמע בערוך השלחן (סעיף ל"א) וז"ל מיהו כלי סעודה העשויים פרקים פרקים כמו שיש אצלנו כף ומזלג וסכין כלי אחת רק שבעת האוכל מפרקים אותם ואח"כ מחברין אותן וכן כלי שתיה ככה"ג מותר לפרקן ולהחזירן, דדוקא כוס וכה"ג שאינו זקוק לפרקו בכל פעם והוי עשויים לקיום ושייך בהם שם בנין וסתירה, משא"כ כלי סעודה וכלי שתיה שדרך תשמישן כך הוא אינן בגדר בנין כלל ואין זה אלא כמפתח בעלמא (כ"מ בט"ז סק"ז ובמג"א סקי"ב), עכ"ל.

ומכל מקום נראה שבשולחן ערוך הרב אי אפשר להעמיס דברי השלחן שלמה, שהרי הקדים (בסעיף כ') וז"ל ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו וכו' הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה, ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין

והנה בתרומת הדשן עצמו כתב וז"ל הקשר שסוגרים בו מתירים אותו כשבא לפתוח וחוזר וקושר כשבא לנעול אבל הדלת לעולם קבוע שם לאיזה זמן עכ"ל, והעתיקו הב"י ונראה ביאורו כמו שכתב השו"ע הרב (סימן שי"ד סעיף י"ט) וז"ל חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו בחבל מותר להתיר הקשר מפני שאינו קשר של קיימא שהוא עשוי להתירו תדיר, אבל אם אינו יכול להתיר הקשר אסור להפקיע קליעת החבל או לחתכו משום איסור סתירה וכו', במה דברים אמורים כשדלת עשויה שם לקיום על מנת שלא להסירה בשבת אלא כשרוצה לפתוח הבור מתיר הקשר ופותח הדלת אבל אינו מסירה משם לגמרי אלא היא קבועה שם לאיזה זמן, אבל אם אינה עשויה לקיום כלל אין בה משום סתירה לא בהפקעת החבל או חתיכתו ולא אפילו בהסרת הדלת עצמה וכו', ומטעם זה מותר להסיר הדיף שמשמין לפני התנור ושורקין אותו בטיט מערב שבת וכו' מפני שאינו עשוי לקיום כלל אלא על מנת להסירו בשבת.

והיינו שהדלת קשורה משני הצדדים והדרך הוא שמתירים צד אחד ומוציאים מה שרוצים להוציא מהבור והדלת נשארת מחוברת מהצד השני וכן החבל עצמו נשאר מחובר הציו לקרקע והציו להדלת שמחובר מצד השני לקרקע, ולכן מותר להתיר ואסור להפקיע ולפי"ז שפיר י"ל שאין חילוק בין מתיר לסותר דכל שעומד להסירו תוך כ"ד שעות חשיב אינו לקיום כלל ומותר.

ובערוך השלחן (סימן שי"ד סעיף כ') כתב שעתיד לפרקו תוך כ"ד שעות לא חשיב קיום כלל, וחותרות איירי שקשרו לכמה ימים, אלא שלגבי מתיר יש קולא דכיון דבודאי יתירו להוציא האוכלין שבתוך הבור חשיב לאו של קיימא אפילו בכמה ימים, (חידוש זה אינו מקובל להלכה, אבל עכ"פ חזינן מדבריו שכל שפותחו תוך כ"ד שעות לא הוי בנין כלל).

בנין דאורייתא אם משאירו לזמן לא התירו כשעומד לפורקו ביומו, אבל על השלחן ערוך הרב קשה שסתם ולא חילק בין הכלים עיי"ש שהאר"ך.

ונראה לתרץ קושית התהילה לדוד שקנה של סיידים שמאריכו לסייד למעלה אינו ברור שיסירו מיד כשיגמור לסייד, שיכול להשאירו כך כמה ימים עד שיצטרך לסייד במקום נמוך, וכונת רש"י שכתב צריך לחזור ולפרקו "תמיד" אין כונתו שמפרקו ביומו אלא שאינו משאירו לזמן הרבה שאם משאירו לזמן מרובה חייב חטאת, וכמו מטה של פרקים שאם תקע חייב חטאת ועוד שיכול להיות שיסיר הקנים הראשונים שהיו מחוברים מתחילה וישאיר מחובר מה שמוסיף עכשיו או שיסיר חלק מהקנים וישאיר כמה קנים שהוסיף, וכמו שכתב המאירי (שם ד"ה מטה) שהוסיפו כמה קנים וז"ל מוסיף קנה על קנה מעט מעט ומאריכין.

ומה שכתב בהתרומת הדשן שרק מותר כשהוא "פתח", נראה דסבירא ליה להשולחן ערוך הרב שפתח לאו דוקא אלא כל דבר שעשוי לסוגרו ולפותחו תמיד חשיב כפתח שהרי ס"ל שכל בנין שהוא לזמן אסור רק מדרבנן ולכן כשעשוי לפותחו ביומו מותר לגמרי, והתהלה לדוד שלא למד כן אולי הוא לשיטתו שסובר שגם קנה של סיידים פירוקו ביומו.

קושיית ותירוצי האבני נזר

האבני נזר סימן רי"א אות כ' הקשה שכתב הר"ן (דף כא: מדפי הרי"ף) שמיטה של פרקים זוקפין אותה בלילה ופורקין אותה בבוקר, וא"כ למה אסור להעמידו, ומוכח שלא בכל הכלים התירו כשעשוי לפרקו ביומו.

ותירץ (באות כ"ב) שכל ההיתר של בנין לזמן הוא רק באופן שאינו מהודק בחזק עד שצריך אומן לפרקו, שאם מהודק בחזק חשיב כבונה את הכלי לעולם, ואע"פ שדעתו לפרקו מיד זה חשיב עשה חדש,

עראי ואסור מדברי סופרים אלא אם כן אינו עשוי לקיום כלל כמו שיתבאר עכ"ל והיינו מה שכתב בסעיף כ"א לגבי כיסויי הכלים ומוכח שלא התיר אלא אם עשוי לפותחו ביומו ממש וכל שאינו פותחו ביומו אלא למחרת כבר נכנס בגדר של אינו עשוי להתקיים הרבה שאסור מדרבנן.

קושיית התהלה לדוד ויישובים

גם התהלה לדוד (ס"ק יז) הבין דברי השולחן ערוך הרב כפשוטן שההיתר הוא כיון שעשוי לפורקו ביומו, והקשה ממה דמבואר בגמרא (מז). שאסור להחזיר קנה של סיידין ואם החזיר פטור אבל אסור, וביאר רש"י שם ד"ה קנה של סיידין וז"ל הטחין ומלבנין הבית בסיד יש להן קנה של פרקים, ונותן מטלית בראשה ושורין בסיד המחזיר וטח את הבית, וכשהוא טח מלמטה אי אפשר לו אלא בקנה קצר וכשהוא הולך ומגביה מוסיף קנה על קנה ומאריכו: פטור. שאין זה גמרו שהרי צריך לחזור ולפרקו "תמיד": ומוכח שאף על פי שעומד לפותחו מיד ביומו אסור מדרבנן.

והוסיף שהרי המקור של התרומת הדשן הוא מרש"י (עירוין לה. ד"ה ובעי) שכתב דלחתוך חותם שבקרקע [היינו שקשר כיסוי על בור שבקרקע ורוצה לחתוך החבל] שאסור (ביצה לא: הובא בבית יוסף ובשלחן ערוך שם) הוא רק מדרבנן, וז"ל רש"י דמיחזי כסותר ולא סותר בנין ממש הוא דהא פתיחת דלת בעלמא הוא עכ"ל ועל זה הוסיף התרומת הדשן שמכל מקום לא אסרו אלא כשהוא לזמן אבל אם פותחו ביומו מותר לכתחילה ואין בו משום בונה וסותר, ועל פי זה כתב התהלה"ד (בסימן רנ"ט ס"ק ח') שמבואר שבמקום שאינו פתיחת דלת בעלמא אלא בונה דאורייתא אין היתר במה שאינו אלא ליומו, ולפי זה מבואר החילוק בין כיסויי הכלים לקנה של סיידין, שכיסויי הכלים הוי פתח כמו סתימת התנור שאין בו בנין כלל מדאורייתא אלא מדרבנן, ולכן התירו כשעומד לפותחו ביומו, מה שאין כן קנה דכיון ששייך בו

פעולה של בנין דאורייתא אלא מפני שמחובר באופן שאין הדיוט יכול לפרקו וגם השו"ע הרב יכול לפרש כן.

ג. ביאור החזון איש

בחזון איש (סימן נ' סוף ס"ק ט') ביאר וז"ל שאין סתימת הכלי בנין אלא שימוש דכלי סתום לעולם אינו כלי, וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח ולשמשו בו, ולכסותו שלא בשעת שימוש, והלכך אין הכיסוי והכלי כחד אלא שני גשמים משתתפים בשימוש אבל הרכבה הדרושה לשימוש כמו קנה סיידין ומטה של טרסיים וכו' אף תיקון לשעה חשיב בונה עכ"ל.

והיינו שהוא היתר מיוחד בכיסוי שכסותמו לא חשיב בונה שהרי אינו יכול להשתמש בו כשהוא סגור, אלא שזה דרכו לפותחו כשמשמש בו ולסגורו כשאינו משמש בו מה שאין כן כשמחבר שני חלקי כלי להשתמש בשניהם הוי בונה ולכן אסרו מטה וקנה, והיינו אפילו בלי יתירות ודלא כהאבנ"ז ולכן מותר לפתוח סתימת פי התנור שהרי אי אפשר להשתמש בהתנור ולהוציא המאכל אלא על ידי הסרת הטיט ופתיחת הדלת.

והנה בסימן שי"ד סעיף ה' כתב המחבר וז"ל מותר ליתן קנה חלול [בחבית] להוציא יין וכו', וכתב המשנה ברורה (ס"ק כ') וז"ל ומכל מקום נראה דאסור לתקוע היטב בחזקה ביתדות דיש בזה משום גמר מלאכה עכ"ל [היינו מכה בפטיש], וכתב על זה החזון איש (סימן נ"א ס"ק י"ח) וז"ל נראה דגובתא שאינה אלא להוצאת היין ואחר שהוציא היין אין הרכבת הקנה בחבית רצויה כלל, הוי ככיסוי כלי דמותר לתקוע עכ"ל עיי"ש שהביא ראיה לזה, (ומכל מקום למעשה כתב שאין להקל כיון שלדעת המשנה ברורה יש בזה חיוב חטאת), והיינו שהוסיף שלא רק כיסוי כלי שאי אפשר להשתמש בהכלי כשהוא סגור לא חשיב בונה כסותמו שהרי הוא מוכרח לפותחו כשירצה להשתמש בו, אלא אפילו

דכל שצריך אומן לפרקו הוי מעשה חדש, וכמו דסבירא להו לכמה ראשונים דאע"פ שאין בנין בכלים מ"מ אם נתפרק באופן שצריך אומן להחזירו חשיב עושה כלי חדש ויש בו משום בונה (הובאו דבריהם בב"י ריש סימן שי"ד), ה"ה כלי שצריך אומן לפרקו הוי כלי גמור ולכן חשיב בנין גמור, ובזה תירץ למה אסור במטה של פרקים וחייב חטאת דאיירי באופן שמחברים אותו בחוזק שצריך אומן לפרקו, והדף שסתמוהו בטיט הנ"ל שהתיר התרומת הדשן לפותחו כתב (באות כ"ג) דצ"ל שלא היה שם הרבה טיט והיה אפשר לפותחו בקל, (ועיין בלבוש (סימן שי"ד סעיף י') שכתב וז"ל אע"ג שהתנור קבוע בקרקע איכא תרתי להיתירא, חיבור הדף ע"י השריקה חיבור גרוע הוא וגם אינו עשוי לקיום ולכן מותר).

וכעין זה כתב בספר מנחת שלמה (סימן ט) וז"ל גם נראה דבכלי כזה שצריכים לתקוע יתדות ומסמרים בחוזק ע"י פטיש בכל פעם שרוצה להחזירו, אף אם כך הוא דרך תשמישו של אותו כלי שרגילים כמה פעמים ביום לפרקו ע"י זה שמוציא ממנו את המסמרים בצבת ואח"כ הוא חוזר וקובעם ע"י הכאה בפטיש, אפי' הכי חשיב ודאי בכל פעם כפותח ובונה או מכה בפטיש אף אם רגיל לעשות כן מאה פעמים בכל יום, והיינו משום דמחוסר מעשה רב של תקיעת יתדות בחוזק חשיב שפיר בכל פעם כמתקן ולא רק בפעם הראשונה עכ"ל.

ואולי יש לפרש כן גם בשולחן ערוך הרב שס"ל כהאבני נזר, ואע"פ שכתב בסעיף כ' (הבאנו לשונו לעיל) שבאינו עשוי לקיום מותר אפי' בתקע, היינו רק בתקיעה של גבורה ואומנות שבדרך כלל יש בזה חיוב דאורייתא שחשיב חיבור גמור מ"מ אם עשוי לפרקו ביומו מותר דלא חשיב בנין חשוב, אבל תקיעה של יתדות שצריך אומן לפרקו אפשר לומר דאף לדברי השו"ע הרב אין בו ההיתר דליומו, והיינו משום שעיקר ההסבר בהאבני נזר אינו משום שעושה

סיכום השיטות

לסיכום יש ג' שיטות בהיתר של כיווי הכלים: א' - שולחן ערוך הרב - כל שמפרקו ביומו.

ב' - הגרשז"א ומשמעות הפרי מגדים - כל שזה צורת הכלי שפותחים וסוגרים אותו תמיד ובתנאי שאינו מהודק בחוזק שצריך אומן לפרקו.

ג' - חזון איש - כל שמצד עצם שימוש הכלי צריך לסוגרו ולפתחו תמיד או שהכלי הוא כלי גמור בלי החלק שמוסיפים עליו.

כלי המים אחרונים

והנה לאחרונה יצרו העסקנים בקהילתנו, מתקן למים אחרונים לשימוש אנ"ש בשוה"ט וכדו' והוא עשוי כדלהלן: מיכל מים עם מכסה (בהכרעה) ובמכסה נקבים רבים שמהם יוצאים המים כשמהפכים אותו, ומתחתיו יש קערה לקבל את המים הנוטפים ומכסה המיכל מחובר להקערה באמצעות מוט.

אופן חיבורם הוא שבתחתית הקערה מבפנים מחובר פקק הברגה מפלסטיק ע"י בורג ואום, וכן מחובר חלק כזה להמכסה, ומבריגים המוט משני צדדיו וע"י כך מחוברים ועומדים.

עיקר הסיבה שלא חיברו את החלקים בחיבור קבוע אלא בהכרעה הוא כדי שיתאפשר לפרק החלקים לצורך איכסונם.

ונשאלה השאלה בכי מדרשא אם מותר לחברו ולפרקו בשבת ויו"ט (שיוכלו לאכסנו באופן מסודר ונוח).

והנה הברגת המיכל על המכסה ודאי מותרת שהרי הוא ממש כיוסי הכלים, ומה שיש לדון הוא בחיבור המוט בשני צדדיו.

ולפי העולה מדברינו הרי דלהשו"ע הרב מותר לחברו ולפרקו שהרי עומד לפותחו ביומו, וכ"ש להגרשז"א דס"ל דליומו לאו דוקא, ולחזון איש לכאורה אסור דהוי הרכבה הדרושה לשימוש.

קנה בחבית שבעצם אפשר להשאירו בהחבית, מכל מקום כיון שמפריע לו שנשאר בהחבית לא חשיב בונה.

אבל זה רק כשמפריע לו וכלשונו שאינה רצויה "כלל", אבל אם מסירו משום סיבה צדדית חשיב בונה וסותר אפילו בלי יתירות וכמו מטה של טרסיים, וכן כתב במכתב להגרשז"א (הובא בחזו"א סימן קנו) וז"ל ולכן קנה של סיידין ומטה של טרסיים אסור לתקוע, דכיון דתקיעה צורתה מלאכה לא מהני מה שאינה לזמן מרובה, ולא דמי לדלת וכיוסי כלים שכל "עיקרן" להתחלפות מסתימה לפתיחה ומפתיחה לסתימה אבל שימוש החשמל [לשיטתו שיש בהכנסת זרם החשמל להחוטים משום בונה] הוא בחיבור וההפסק הוא משום חשבון תשלומין וכיו"ב דבר צדדי עכ"ל, (ולהמשנה ברורה שאסור לתקוע הגובתא צ"ל שכל שתוקע אין היתר כלל וכמו שכתבנו לעיל בשו"ע הרב ובשולחן שלמה).

ובספר שלחן שלמה (אות ו') הקשה על החזו"א דלדבריו איך נהגו העולם היתר למלאות מלחיה עם מלח ולסוגרו בשבת הרי כל חלק לעצמו אינו ראוי לשימוש בלי חבירו והוי ממש כקנה של סיידים דהוי הרכבה הדרושה לשימוש (ומחמת קושיא זו כתב הקנה בשם שמוכח שלא נהגו לחוש להחזו"א), וכן איך מותר להחזיר מוכין לכו (סימן ש"מ סעיף ח'), ונשאר בצ"ע.

ושמענו מהרה"ג ר' דוד צבי אורדנטליך שליט"א (רב העיר ביתר) ששאלו להחזון איש דלדבריו איך נהגו להשתמש במנורת נפט [שצריך לסתור ההכרעה כדי למלאות בה נפט, ולהבריגו שוב] ביו"ט, והרי כל חלק לעצמו אינו ראוי לשימוש, והשיב שאפשר להשתמש בחלק התחתון שמקבל הנפט והפתילה בעצמו בלי המכסה, (והיינו שאין הכיוסי מוכרח לעצם השימוש) ולכן אין בזה משום בונה, ובוה מיושב גם שמותר לכסות מלחיה שהרי שייך להשתמש בחלק התחתון בלי המכסה, אבל עדיין אינו מתורץ הקושיא ממוכין שבכר.

שבת ויפרקוהו אחר שבת, אלא שאם שכחו יש להורות שמותר לחברו אלא שיזהרו לפרוקו מיד אחר עריכת השלחן, משום שאם ישאירוהו מחובר עד אחר שבת כבר אין היתר של ליומו.

פקפוק בהיתר דליומו כיון שדרכו שלא לפרוק כיומו

אלא שיש לפקפק בזה דאולי כיון שדרך כלי זה שמחברים אותו על דעת להישאר יותר מכ"ד שעות, שהרי אחר שהורו להם שלא יחברוהו ויפרקוהו בשבת א"כ בדרך כלל נוהגים לחבר אותו בע"ש ולפרק אותו במוצ"ש, א"כ עכשיו ששכחו ורוצים לחברו בשבת על דעת לפרוק מיד אחר השימוש, אולי הולכים בזה אחר האופן הרגיל שמשתמשים בכלי זה וחשיב בנין של קיימא ולא מהני מה שדעתו עכשיו לפרוק מיד.

ומצאנו כעין זה בהלכות קושר שבביאור הלכה ריש סימן שי"ז (ד"ה הקושר) דן בקושר קשר שבדרך כלל הדרך הוא להשאירו לעולם והוי קשר של קיימא שאסור מדאורייתא, אם מותר לקושרו על דעת שיתירו ביומו, והביא שמלשון הט"ז (שם ס"ק א') משמע שמותר וכן מרעק"א והפמ"ג מוכח שעכ"פ לית בזה איסור דאורייתא (וכן משמע לשון השלחן ערוך הרב שם סעיף א'), והוא הקשה דמלשון רש"י משמע דאזלינן בתר דעת בני אדם וכיון שקשר זה בעצמותו הוא קשר שבדרך כלל עושים אותו לקיימא אסור מדאורייתא ולא מהני מה שבדעתו להתירו מיד, והוסיף דעכ"פ ודאי אסור מדרבנן מחשש שימלך וישאירונו קשור וכמו שכתב הבית יוסף בשם הכל בו והביאו המג"א שם (ס"ק כ'), וכתב שכן כתב גם הבית מאיר שיש זה איסור דאורייתא וא"כ גם בעניינינו יש לחוש שיש בזה משום בונה כיון שהדרך הוא שמשאירים אותו יותר מכ"ד שעות וגם יש לגזור שימלך ולא יפרקנו.

אלא שיש לדון אם דומה לכיסוי של מנורת נפט שהתיר כיון שאפשר להשתמש עם המנורה עצמה בלי הכיסוי, שגם כאן אפשר להשתמש בדוחק בלי המוט שיאחז מיכל המים ביד אחד והקערה ביד השניה וע"כ אין בהוספת המוט משום בונה, או לא דמ"מ הרי כל צורת הכלי ואופן השתמשותו הרגילה הוא בחיבור.

אלא שבספר בנין שבת (פרק ה' אות ג') האריך להוכיח שגם לשו"ע הרב כל ההיתר של עומד לפתוח ולנעול הוא רק אם זה כל צורת הכלי שצריך להיות לפעמים פתוח ולפעמים סגור ככיסוי הכלים, אבל אם כל מטרת הפירוק הוא משום דבר צדדי כגון מטעמי נוחות באיכסון אין בזה ההיתר של עומד לפרוק, שהרי מצד עצם הכלי אינו צריך לפרוקו, וא"כ יש לפקפק בהתירו.

אבל נראה דמ"מ בכלי זה י"ל דגם מצד עצם הכלי צריך לפרוקו, שהרי אינו עומד יציב כשהוא מחובר משום הבורג הבולט מלמטה, וע"כ עצם הכלי צריך לזה שיפרקוהו מיד אחר השימוש, ודמי לגובתא שכתב החזו"א שאחר השימוש אין החיבור רצוי כלל, וגם שם לכאורה אין הטעם שמסירו משום עצם החבית אלא משום שהגובתא מפריע לו.

ולפי"ז באנו להתיר גם לחזו"א דאפילו אי נימא דלא חשיב כלי בלי המוט מ"מ יש היתר של גובתא שמצד עצם שימוש הכלי צריכים לפותחו ולסגורו.

ואפילו לחברו קודם סעודה שלישית על דעת לפרוקו במוצ"ש יש להקל וא"צ לחשוש דלא חשיב עתיד לפרוק ליומו, שהרי לחזו"א ושלחן שלמה ודאי מותר, שהרי לשיטתם אינו תלוי כלל בעומד לפרוקו ביומו, וגם לשו"ע הרב לשיטתו חשוב ליומו ומותר וכמו שמשמע בתרומת הדשן גופיה וכנתבאר לעיל.

ההוראה למעשה

למעשה לרווחא דמילתא הורו להם הרבנים שליט"א לכתחילה שיחברוהו לפני

שדרכו של הכלי שמחברים אותו ליותר מכ"ד שעות שהרי בימות החול מפרקים אותו מיד.

חשש שמא יתקע

מה שיש לעורר בזה הוא שמצוי שכשמבריגים המוט לפרקו מהפקק מתרופף לפעמים הבורג שמחבר את פקק ההברגה לקערה ולצנצנת, וא"כ באופן שנתרופף אסור להחזיר המוט מחשש שיבא להדק הבורג באופן של תקיעה שבזה ודאי יש איסור דאורייתא שהרי נשאר מחובר לזמן מרובה, וכמו שאסור להחזיר המטה מחשש שיבא לתקוע.

ואין לומר שלא גזרו חז"ל להחזיר בהידוק אלא כשיש חשש שיתקע דבר זה שמהדקו, דהיינו שכיון שמהדקו ואינו רוצה שיתפרק מאליו ימלך בדעתו ויהדקנו לגמרי או יתקע בו מסמר, אבל לא אסרו להדק דבר אחד (המוט) מחשש שיתקע דבר אחר (הבורג), דהרי מפורש במגן אברהם (סימן שי"ג ס"ק ט') שהא דכתב שם המחבר שאסור להחזיר דלת של שידה תיבה ומגדל מחשש שמא יתקע הוא אפילו כשהצירים הם רחבים ועשויים מברזל שלא שייך בהם שיהדקם יותר, דמ"מ יש חשש שיביא יתדות לתקוע הציר בהדלת שהדלת לא תצא, הרי שאסור להחזיר דלת מחשש שיתקע במקום אחר והיינו שיתקע יתד בהציר, והט"ז (סימן שי"ד ס"ק ז') כתב חידוש יותר גדול שאפילו דלת שאין לו צירים כלל אסור להחזיר מחשש שיביא צירים חדשים ויחזירם בתקיעה וכ"ש כאן.

ולכן נראה שאין להתיר לחבר המוט בשבת באופן שנתרופף הבורג, וכיון שהוא שכיח שמתרופפים אין להתיר כלל לחבר בשבת אלא אחר שיתקנו (ע"י דבק חזק או גומי) שלא יוכל הבורג להתרופף.

אבל הפירוק אין לאסור משום חשש שיתרופף ויתחייב משום סותר, דהרי אינו פסיק רישא שיתרופף, (ואפילו אי נימא שבין כולם ודאי שיתרופף עכ"פ כלי אחד, מ"מ

ונראה שא"צ לחוש לזה שהרי אין חשש שישאירוהו לעולם שהרי אחר שבת ודאי יפרקוהו, (ולכל היותר בר"ה שחל בימי ה' וע"ש כמו בשנה זו, יפרקוהו במוצאי שבת או ביום א'), שהרי מטעמי איכסון נוח הרבה יותר לאכסנו במפורק, וע"כ ליכא הגזרה של הכל בו, שהכל בו אוסר רק אם יכול לבא לקשר שחייבין עליו מדאורייתא דהיינו שאם ימלך ישאירונו קשור לעולם, וכאן אפילו אם ישאירונו מחובר לכמה ימים אסור רק מדרבנן, וכמו שכתב השולחן ערוך הרב (סימן שי"ג סעיף כ') שמה דאמרינן תקע חייב חטאת הוא רק באופן שעשוי להתקיים הרבה ואם אינו עשוי להתקיים הרבה אסור רק מדרבנן, (וצ"ב מה הגדר של הרבה אבל עכ"פ ג' ימים ודאי לא הוי בגדר הרבה).

ולפי"ז גם א"צ לחוש לחומרת הבה"ל, דכיון שהדרך להשאירו רק לזמן קצר א"כ ליכא בזה רק בנין דרבנן, וא"כ ודאי דאפשר לסמוך על הט"ז והפמ"ג ורעק"א ושו"ע הרב שס"ל שתלוי בדעתו אפילו כשבדרך כלל מחברים אותו באופן של קיימא שיש בזה איסור דאורייתא ובפרט שהוא לצורך רבים אף דבבית מאיר מפורש דבקשר שדרכו להתירו לאחר זמן שאסור לקשרו מדרבנן, אסור לקשרו אפילו אם דעתו להתירו מיד דבטלה דעתו אצל כל אדם מ"מ יש להקל מהטעמים דלעיל (ועוד, שלהגרשז"א ולהחזו"א מותר בכל גווני וגם יש לצרף דעת המאמר מרדכי (שהבאנו בתחילת דברינו) שבחיבור שע"י הברגה לעולם לית ביה בונה דאורייתא).

אבל אם חיברו כל הכלים לפני שבת ושכחו לחבר כלי אחד או שנים אין להתיר לחברו בשבת, שהרי אין בזה צורך כ"כ וגם ודאי לא יפרקנו ביומו שהרי לא ידע איזה כלי חיבר בשבת וצריך לפרוקו.

אמנם עדיין יש כמה פעמים שיש "טיש" בימות החול (ביומי דהילולא) ואז ודאי מחברים אותם מיד לפני הטיש ומפרקים אותם מיד אחר הטיש וא"כ א"א לומר

בזה. וראה מה שכתב בזה בספר ארחות שבת חלק א' פרק ח' הערה ק"ב.

גם יש לציין שכיון שיסוד ההיתר הוא כיון שדרכו לחברו ולפרקו תמיד, א"כ אם ישנתה המציאות כגון אם ירצו להשתמש בו בבית הכנסת שיש בו ציבור קטן שאין צורך לחברו ולפרקו תמיד יש לדון בו בחשש בונה וסותר דאורייתא.

לא חשיב פסיק רישא שדנים על כל כלי בנפרד כשמפרקו אם יתרופף שהרי כל כלי הוא פעולה בפנ"ע ויש להרחיב הדיבור בזה לאכ"מ).

יש להוסיף שבפעם הראשונה שמחברים הכלי יש מקום לדון בזה משום חשש מכה בפטיש וכמו שאסור ליתן מוכין בכר בפעם הראשונה (סימן ש"מ סעיף ח') ויש לפלפל

זאת תורת העולה:

א. נחלקו האחרונים בחיבור כלים ע"י הברגה אם איסורו מדאורייתא או מדרבנן, להשער הציון פליגי בזה המג"א והט"ז, להמג"א אסור מדאורייתא ולהט"ז רק מדרבנן, לכמה אחרונים י"ל שגם להט"ז הוא מדאורייתא, להמאמר מרדכי ודאי הו"י רק מדרבנן ובספר הלקות שבת בשבת כתב שחיבור שני חלקי כלי ע"י הברגת מסמר הו"י איסור דאורייתא לכו"ע.

ב. בכלים של מים אחרונים הנ"ל, תלוי במח' האחרונים הנ"ל ומ"מ יש להתיר לחברם ולפרקם, דדומים לכיסויי הכלים שהתירו האחרונים, לשו"ע הרב - כיון שעומד לפרקו ביומו, לחזון איש ולהגרשו"א - אפילו אין דרכו לפרקו ביומו, כיון שעצם צורת הכלי הוא לחברו ולפרקו.

ג. לחברו לפני סעודה שלישית על דעת לפרקו במוצ"ש יש לפקפק דלדעת הפמ"ג ורעק"א והמ"ב לא חשיב עשוי לפרקו "ביומו", ומ"מ יש להקל שלהחזון איש ולהגרשו"א ודאי מותר ולהשו"ע הרב הרי לפי שיטתו חשיב ליומו כל שהוא תוך כ"ד שעות.

ד. חיזוק הבורגים אסור מדאורייתא לכו"ע, ולכן אין להתיר לחבר הכלים בשבת מחשש שהבורג נתרופף בעת הפירוק ויבוא להדקו, וצריכים לתקן ולחבר הבורגים באופן שלא יוכלו הבורגים להתרופף (אבל לפרק מותר דאף שיש חשש שיתרופפו הבורגים אין בזה פסיק רישא).

ה. למעשה הורו הרבנים שליט"א שלא יחברוהו ויפרקוהו בשבת ולפי"ז אם חיברו כל הכלים לפני שבת ושכחו כמה כלים ודאי אין להתיר לחברם בשבת שהרי לא ידעו איזה כלים חיברו בשבת שצריכים לפרקם ביומו והרי מפרקים כל הכלים במוצ"ש.

ו. בפעם הראשונה שמחברים אותם יש מקום לדון משום מכה בפטיש.

ז. באופן שאין דרכו לחברו ולפרקו תמיד לא שייך ההיתר.

התודה והברכה לידידי הרב דוד רוזנטל הי"ו שעבר על המאמר והעיר והאיר בעין טובה.



הרב יוחנן פערלמאן

בענין מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים והמסתעף

דעוף אינו מינכר כדמבואר בס"ד. ועיין בבאה"ט ס"ק ז' כעין זה.

אך אף שזה מועיל ליישב פסקי הרמ"א לגופן, הרי מלשון הרמ"א בס"ג שכתב שמניחים בשר עוף בחלב שקדים הואיל ואינו רק מדרבנן, משמע להדיא שטעם ההיתר הוא מפני שבשר העוף הוא מינכר והרואה יראה להדיא שאין כאן איסור דאורייתא, ולא מטעם שני טעותים. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שמס"ג משמע דעוף מינכר ובס"ד מבואר איפכא.

ותו, עיין בחי' רעק"א ס"ק י' שמקשה אמאי אין איסור אלא בבשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה, ולא בבשר טמאה בחלב טמאה. ומבואר מקושייתו שאינו מחלק בין טעות אחת לשתיים.

ג] והנראה בעה"י, דהא ודאי פשיטא דעל פי רוב עוף שפיר מינכר הוא. אלא שלפעמים יכול להיות שהעוף נחתך באופן שלא מינכר שאינו בשר בהמה, כמש"כ הט"ז שם. וכיון שלפעמים אין העוף מינכר ומחזי כבשר בהמה, לכן גזרו שלא לבשל כל בשר עוף עם חלב בהמה טהורה.

ובהכי אתי לן שפיר מחלוקת הלבוש והט"ז. דקצת קשה לומר שחולקין במציאות, אי עוף אינו מינכר לפעמים או שהוא תמיד מינכר [אך עיין בחגורת שמואל על הלבוש שם (ס"ק ו')]. ולהמבואר אפ"ל שמחלוקתם היא אם יש לגזור מראית עין בעוף אף כשהוא מינכר אטו היכא דאינו מינכר, אם לאו. ולפ"ז אפ"ל שבאופן שחתיכת העוף נראית להדיא כבשר בהמה ואיננה ניכרת, אף הלבוש יודה שאסור לבשלה בחלב.

[מיהו אף אם נאמר שהלבוש והט"ז פליגי במציאות, ושלהלבוש עוף הוא מינכר

א] רמ"א סימן פ"ז סעיף ג'. ונהגו לעשות חלב משקדים ומניחים בה בשר עוף הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה יש להניח אצל החלב שקדים משום מראית העין, כמו שנתבאר לעיל סימן ס"ו לענין דם. ע"כ. לכאורה מבואר מדברי הרמ"א דעוף מינכר הוא ואין לטעות בו שהוא בשר בהמה. ולכן אין בו מראית עין של איסור דאורייתא אלא של איסור דרבנן, ולא גזרו בהכי.

ובסעיף ד' שם כתב הרמ"א דאסור לבשל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה, אבל בעוף דרבנן אין לחוש. ועיין בפמ"ג מש"ז ס"ק ה', דמדמהו צרך הרמ"א להתיר בישול עוף בחלב טמאה, משמע דאסור לבשל עוף בחלב טהורה וכמש"כ הט"ז שם [וכ"ה באמרי בינה שם (ס"ק י"א)]. ומזה משמע דעוף אינו מינכר, כמש"כ הט"ז שם ודלא כהלבוש שמביא שם. דאי לאו הכי, ואין לטעות בבשר עוף שהוא בשר בהמה, הרי ליכא בזה שום חשש מראית עין, שהרי אין איסור בישול בבשר בחלב דרבנן [וכמש"כ המחבר בס"ג להדיא, שבשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה מותר בכישול ובהנאה].

וא"כ לכאורה מצינו רומיא בדברי הרמ"א, שמסעיף ג' משמע דעוף מינכר ואילו בסעיף ד' מבואר דעוף אינו מינכר.

ב] ולכאורה איכא לחלוקי בין היכא דהמראית עין תלויה בטעות אחת להיכא שהיא תלויה בשני טעותים. דהיינו, שבחלב שקדים עם עוף ליכא מראית עין אלא אם כן הרואה יטעה לחשוב שהחלב אינו חלב שקדים אלא חלב בהמה, וגם שהעוף הוא בשר בהמה. משא"כ בחלב טהורה עם עוף דאיכא מראית עין לכשיטעה הרואה טעות אחת בלבד, שהעוף הוא בשר בהמה. ולפ"ז שפיר יש להלום דינו של הרמ"א בס"ג שמניחים בשר עוף בחלב שקדים, אע"ג

שלא דיברו הפוסקים מזה, צ"ל משום דבשר חיה אינו שכיח.

ה' עוד איכא לתרוצי הרומיא ברמ"א ע"פ דברי הט"ז (שם, בתחילת הס"ק) דלהרשב"א שהוא מקור דברי המחבר, אפ"ל דלא גזרו משום מראית עין אלא במידי דכשר לאכילה כל אחד לחוד, כמו חלב שקדים וחלב אשה, משא"כ בחלב טמאה עם בשר טהורה או בשר טמאה עם חלב טהורה. ע"כ. ומבואר מדברי הט"ז שלהרשב"א לא גזרו הכא משום מראית עין אלא היכא דאיכא דררא דבב"ח בלאו הכי. שהרי במציאות של המראית עין אין חילוק בין חלב אשה לחלב בהמה טמאה. אלא שבחלב אשה שהוא מותר בפני עצמו, והיה מקום לאסרו משום סייג אטו בב"ח דאורייתא אף לולא המראית עין, אזי מהניא המראית עין לאסרו. אבל לא גזרו משום מראית עין גרידא במידי דליכא ביה דררא דבב"ח כלל. ודוק.

אבל במידי דאית ביה דררא דבב"ח, אף שחז"ל לא ראו לגדור האיסור דאורייתא דבהמה אלא בחיה ועוף דדמיין במהותם לבהמה ולא בחלב אשה וחלב שקדים, חידשו לנו רבותינו דעכ"פ היכא דאיכא גם מראית עין אסור לכתחילה גם בזה. וכיון שלא גזרו בזה אלא היכא דאיכא גם חשש מראית עין, לכן אם נפל לתוך התבשיל בטל וא"צ שיעור, כמש"כ המחבר. משא"כ אילו היה האיסור משום דררא דבב"ח גרידא, שהיה צריך שיעור לבטלו כמו בכל איסור דרבנן. [וע"ע בפ"ת ס"ק י' וברעק"א ס"ק ו' דמהט"ז אף משמע דבידעבד כשכבר נתבשל בשר בהמה עם חלב שקדים אין לאסור האכילה הגם שאין לו שקדים להניח בו].

ואף דהט"ז אומר כן בדברי הרשב"א ודבריו הם דלא כהרמ"א, שאוסר בישול בבשר או בחלב של טמאה משום מראית עין אף דהם אסורים בפני עצמם, איכא למימר שאף הרמ"א אינו חולק ביסוד זה. דאף לדידה המראית עין כאן הוא רק סיבה לגדור האיסור דאורייתא של בב"ח בסייג

בהחלט, נראה דליכא למימר שהט"ז לא אסר אלא כאשר העוף אכן נחתך באופן שאיננו מינכר ומחזי כבשר בהמה, דאי הכי הוה ליה לפרושי. [ומיהו עיין פמ"ג בשפ"ד ס"ק ז', עמש"כ שם הש"ך דנ"מ בהא דחלב או בשר טמאה מותרים בכישול ובהנאה בגווני דליכא מראית עין כגון לרפואה, שהוסיף הפמ"ג דה"ה היכא דמינכרי. ומבואר שס"ל שאף כשיש גזירת מראית עין באופן הרגיל, אם השתא מינכר הדבר וליכא מראית עין שפיר דמי. וצ"ע]. משא"כ הלבוש, אף שג"כ סתם דבריו ומשמע לכאורה דאיירי בכל גווני, איכא מיהא לדחויי שלא דיבר אלא בהווה וברגיל שהעוף מינכר, ולא באופן הרחוק שבשר העוף נראה כבשר בהמה. ודוק].

ד] והשתא אתי שפיר לשון הרמ"א בס"ג שמניחין בשר עוף בחלב שקדים כיון שאינו אלא מדרבנן, שהרי בדרך כלל עוף מינכר הוא. ואף דלפעמים אין העוף מינכר, ולכאורה היה ראוי לאסרו עם חלב שקדים אף כשהוא מינכר כמו בחלב טהורה, בזה איכא למימר ע"פ המבואר לעיל לחלק בין טעות אחת לשני טעותים. ואפשר דהכא אף רעק"א יודה דאיכא לחלוקי בין טעות אחת לשני טעותים. שכן כל עיקר החשש שיטעו בעוף הוא רחוק, שהרי ברוב הפעמים הוא מינכר, והבו דלא לוסיף עלה. ודוק. וממילא, בחלב שקדים עם עוף דליכא מראית עין אלא אם כן יטעו בתרתי, שהחלב אינו חלב שקדים ושהעוף הוא בשר בהמה, כולי האי לא גזרו.

ונמצא לפ"ז שעומק הפשט בדברי הרמ"א בס"ג הוא כדלהלן. שמניחין עוף בחלב שקדים כיון שלרוב העוף הוא מינכר וליכא אלא מראית עין של איסור דרבנן, ואי משום שלפעמים אין העוף מינכר הרי ליכא למיחש לזה כיון שגם אין בזה מראית עין אא"כ הוואה יטעה בתרתי. והנה לפי תירוץ זה, בשר חיה עם חלב שקדים יהא אסור. שהרי בשר חיה אינו מינכר וממילא נאסר בו אף מראית עין התלוי בשני טעותים. ומה

גזירה נינהו ואסורין בהדי הדדי. משא"כ באיסור זה שחידשו רבותינו, שלא נגזר כסייג גרידא אלא רק בצירוף החשש למראית עין, שהוא באמת גזירה שונה מגזירת הסייגים הרגילים לאיסור בב"ח ואינו מדינא דגמרא. ואם נגזור איסור זה אף בעוף, הרי זה ממש גזירה לגזירה. ודוק].

ולפי תירוץ זה מש"כ הרמ"א בס"ג שמניחין עוף בחלב שקדים הואיל ואינו רק מדרבנן, אין פירושו משום שהעוף מינכר ואין כאן מראית עין של איסור דאורייתא, כדסלקא אדעתן. אלא כוונת הרמ"א היא דכיון שכל עיקר איסורו של עוף אינו אלא מדרבנן, הרי ליכא למגזר ביה גזירה לגזירה. ואף אם עוף לא היה מינכר כלל והיה נראה שיש כאן איסור דאורייתא ג"כ היה מותר. ודוק. והנה לפי תירוץ זה אף בשר חיה דינו כבשר עוף, דהא תרווייהו דרבנן נינהו.

[ו] ובהכי מיושבת ממילא קושיית הש"ך (ס"ק ו') על הרמ"א, דאפילו במידי דרבנן חיישינן למראית עין בכמה דוכתי. ולהמבואר א"ש, דשאני מראית עין זה שחידשו רבותינו ממראית עין דתלמודא. וכאן לא חששו לזה אלא בצירוף דורא דבב"ח. והיינו דוקא היכא דאיכא דורא דבב"ח דאורייתא. אבל בבשר עוף וחיה שאף עם חלב טהורה אין בו איסור אלא מדרבנן, שוב הו"ל גזירה לגזירה, וכנ"ל.

נוסף, ואין האיסור כאן משום מראית עין גרידא. אלא שהרמ"א לית ליה סברא זו שכתב הט"ז להרשב"א, שדבר שהוא אסור בפני עצמו ליכא בו דורא דבב"ח, וס"ל דבכל בשר או חלב איכא שפיר דורא דבב"ח. [ועיין ט"ז ס"ק ב' וש"ך ס"ק ג', דלהדרישה וב"ח באמת איכא איסור בב"ח מדרבנן בבשר או חלב של טמאה אף בלא מראית עין]. ובהכי אנו מקטינים במחלוקת שבין הרמ"א להרשב"א. ודוק.

והשתא דאתינן להכי שהאיסור בחלב שקדים וחלב אשה הוא ג"כ סייג דרבנן לאיסור בב"ח דאורייתא אטו חלב בהמה, ולא איסור נפרד של מראית עין גרידא, ממילא ליכא רומיא בין ס"ג לס"ד אף אם בשר עוף לא היה מינכר כלל. דבחלב אשה בבשר בהמה הוא דאיכא למגזר בהכי כסייג להאיסור דאורייתא. אבל בבשר עוף אין לאסור, שהרי הוא עצמו אינו אלא איסור דרבנן אטו בשר בהמה, והוה ליה גזירה לגזירה. [משא"כ בבישול בשר עוף עם חלב טהורה, דשייך שפיר דורא דבב"ח דאורייתא מצד החלב].

[והכא ליכא למימר דכולה חדא גזירה היא, עיין פמ"ג במש"ז ס"ק א'. דבשלמא בכל הני איסורים שנגזרו משום סייג לבב"ח דאורייתא גרידא, כחיה ועוף וכבישה ומליחה וכו', שפיר אמרינן דכולהו חדא

סיכום הדברים

- א. לכאורה משמע מדברי הרמ"א בס"ג דעוף הוא מינכר וליכא למטעי שהוא בשר בהמה. ואילו בס"ד מבואר דעוף אינו מינכר.
- ב. איכא לחלוקי בין היכא דהמ"ע תלויה בטעות אחת להיכא שהיא תלויה בשני טעותים. וכעין זה איתא בבאה"ט. אך אין בכך כדי ליישב לשון הרמ"א. ותו דברעק"א מבואר דאינו מחלק בהכי.
- ג. נראה לומר דודאי ע"פ רוב עוף שפיר מינכר הוא. אלא שכיון שלפעמים אין העוף מינכר ומחזי כבשר בהמה, אוסר הט"ז לבשל כל בשר עוף בחלב בהמה טהורה, ודלא כהלבוש.
- ד. לפ"ז אפ"ל דכשהעוף באמת אינו מינכר, אף הלבוש יודה שאסור לבשלו בחלב.
- ה. והשתא איכא למימר שמה שהתיר הרמ"א בשר עוף בחלב שקדים כיון שאינו אלא מדרבנן, הכי פירושו. שלרוב העוף מינכר וליכא אלא מ"ע דאיסור דרבנן, ואף דלפעמים

- אינו מינכר ליכא למיחש לזה כיון שמלבד מה שלרוב עוף הוא מינכר גם לא יהיה בזה מ"ע אא"כ הרואה יטעה בתרתי. ואיכא למימר דאף רעק"א יודה בהכי.
- ו. לפי תירוץ זה בשר חיה עם חלב שקדים יהיה אסור, שהרי בשר חיה איננו מינכר וממילא נאסר בו אף מראית עין התלוי בשני טעותים.
- ז. תו איכא לתרוצי ע"פ המבואר בט"ז דהמ"ע שחידשו רבותינו בחלב שקדים וחלב אשה לא נאמר אלא היכא דאיכא דררא דבב"ח בלאו הכי. דאין כאן דין מ"ע גרידא אלא כסייג לאיסור בב"ח. [ובהכי א"ש שלא אסרו בהכי אלא לכתחילה ואם נפל לתוך התבשיל בטל וא"צ שיעור, ושבדיעבד כשכבר נתבשל בשר בהמה עם חלב שקדים אין לאסור האכילה הגם שאין לו שקדים להניח בו].
- ח. ולפ"ז עוף מותר מטעם גזירה לגזירה אף אם לא היה מינכר כלל, וזוהי כוונת הרמ"א במש"כ שמניחין בשר עוף בחלב שקדים הואיל ואינו רק מדרבנן.
- ט. לפי תירוץ זה אף בשר חיה דינו כבשר עוף.
- י. בהכי מיושבת קושיית הש"ך על הרמ"א, דאפילו במידי דרבנן חיישינן למ"ע. דשאני מ"ע זה מ"ע דתלמודא, ולא חששו הכא אלא בצירוף דררא דבשר בחלב דאורייתא.



הרב דוד זעליג זלצמן

בדין נפל עונת גבינה על כיסוי של סיר בשר רותח

מעשה באחד שנפלה מידו חתיכת עוגה חלבית על גבי כיסוי סיר בשר שעמד על האש, ובא לדון בבית המדרש על דין העוגה, דין התבשיל, ודין הכיסוי והקדירה. ובוזה יש לברר כמה דברים. א. אם העוגה נפל מיד מן הסיר או שנשאר שם כמה שניות. ב. אפי' שנפל מיד מ"מ יש לפעמים שנשאר לחלוחית מהגבינה שנדבק על הכיסוי. ג. אם הסיר מונח על הפלטה דלפעמים אינו כ"כ רותח.

והנה באופן שהעוגה (דעל ראשו יש קיבוץ של גבינה ונפל על ראשו) נפל מיד מן הסיר ולא הספיק להתחמם מן הסיר העוגה מותר לגמרי וכמו"כ התבשיל מותר, והקדירה ג"כ מותרת. ואם נשאר שם לחלוחית גבינה על הכיסוי צריך שיהא בתבשיל ששים נגד אותו מקצת גבינה שנשאר ואז מותר התבשיל [ועי' להלן בהרחבה].

דפשיטא ליה להמג"א בשביל ספיקו של הש"ך וכן פסק הפר"ח בס"ק כ"ח להקל דאף בבלוע שמן אמרינן דיוצא מכלי רק כד"ק.

חידושו של הפמ"ג בא"ח

והנה יל"ד עפ"י מש"כ הפמ"ג באו"ח ריש סי' קעג [הובא בבדי השולחן כאן] דמבואר שם דרוטב שיש בקדירה, אף דיש דופן המפסיק בין המאכל לבין הרוטב לא מיקרי הפסק ולפי"ז לכאורה בנידון דידן יש לאסור כל העוגה דהא יש רוטב בסיר ונאמר דנאסור כל העוגה ולפי"ז כל דין של הש"ך דבלוע מכלי יוצא רק כד"ק הוא בקדירה שאין שם רוטב.

והנה בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' עה. הביא החידוש של הפמ"ג ודן בדבריו ועי"ש שהק' עליו מהא דקי"ל דב' קדירות שנגעו זב"ז בלא רוטב ביניהם דמותר אף דיש רוטב בתוך הקדירה הרי דל"א דהרוטב שבתוך הקדירה מיקרי רוטב ויוציא את הבלוע.

וכתב שם עוד דאין לחלק בין כלי למאכל והיינו דנאמר דהא דמותר ב' קדירות שנגעו זב"ז היינו מכיון דשניהם קדירות אבל מאכל על כלי נאמר דאסור אין לומר כן דהא שיטת המרדכי להתיר בב' קדירות ולומד זאת מהא דאין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, הרי דהמרדכי לא נחית לחלק בין

לא נפל מיד אלא נשאר קצת

דין העוגה דנאסר כד"ק דהנה ברמ"א ביו"ד סימן ק"ה כתב כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו אינו שמן ע"כ ושם בש"ך ס"ק כ"ג דמ"מ נאסר רק כדי קליפה ואע"ג דבשני דברים יבשים קי"ל דנאסר בכולו בכלי שאני דאינו אוסר רק כד"ק. ומ"מ אם יש רטיבות קצת בין הכלי למאכל נאסר כדי נטילה להמחבר ולדידן [דכל צלי ס"ל להרמ"א דאף כחוש נאסר כולו ודלא כהמחבר דס"ל לחלק בין כחוש לשמן אלא לעולם צלי אוסר כולו] נאסר כולו ביש רוטב ואם ליכא רוטב נאסר רק כד"ק אף להרמ"א.

א"כ בנידון דידן אילו היה שם קצת רוטב היה תלוי להמחבר והרמ"א דלהמחבר נאסר כדי נטילה כדין כל צלי ולהרמ"א בכולו. אבל באופן שלנו דלא מיקרי רטיבות קצת לכן נאסר אף להרמ"א רק כד"ק.

בליעת שמן בכלי

והנה מש"כ לעיל דמכלי נאסר רק כד"ק יש לציין דבאופן דהבליעה שבכלי הוא כחוש אז לכו"ע כד"ק. אבל באופן שבלוע שמן מצינו בזה מח' דהש"ך שם נסתפק אי בלוע שמן נאסר כולו או רק כד"ק ובפת"ש שם אות יג. כתב בשם הנו"ב דפוסקים דנאסר רק כדי קליפה דהמג"א כתב להדיא להקל דנאסר רק כד"ק ולא שבקינן מה

הפסק הוא לאסור רק כדי קליפה], אבל מ"מ לכאור' לפי"ד יש חלוק בין בשר עוף לבין בשר בהמה דהא הוי רק ספק ותלוי בבשר עוף דהעוגה לא נאסר כולו. משא"כ בבשר בהמה.

ועוד י"ל לפי"ד דהנה בדרכ"ת בסימן קה ס"ק מד הביא מש"כ הפנים יפות בפרשת צו דבלוע כחוש דיוצא הוא רק מדרבנן משא"כ בלוע שמן הוא מה"ת א"כ לפי היד אלימלך דתלוי אי הוי דין דאורייתא או לא דהא כל החידוש של הפמ"ג הוא רק מספק א"כ י"ל דתלוי ג"כ בנידון דידן אי בלוע שמן או כחוש ודו"ק.

דין התבשיל

תלוי במש"כ הרמ"א בסי' צב סעיף ז' בסוף ההג"ה במש"כ טיפה שנפלה על כיסוי של קדירה דינה כנפלה נגד הרוטב והוא שהתחיל הקדירה להרתיח דאז עולה הזיעה תמיד ומגיע על הכיסוי ויורד שם אל הרוטב.

והיינו דפסק הרמ"א דטיפה דנופל על כיסוי הוא כמו נפל נגד הרוטב דהדין דאם יש ס' בתבשיל נגד אותה טיפה מותר התבשיל דהזיעה מחבר את הטיפה לתבשיל ומותר התבשיל.

ובט"ז שם ס"ק כ"ח הביא שי' רש"ל דס"ל דמשערין כאילו נפל על הכיסוי שלא על קדירה דס"ל דהזיעה אין בכוחו לצרף את התבשיל לטיפה וא"כ הרי כיסוי נאסר דהא אין אנו מבטלין בכלי היינו דאין יודעין כמה בלוע יש בכלי ולכן אם בכיסוי אין ס' נגד הטיפה נאסר כל הכיסוי וצריך שיהא בתבשיל נגד הכיסוי ואם יש ס' מ"מ חוששין דנתפשט עד נט' ולכן צריך שיהא בתבשיל ששים פעמים שישים והיינו שיהא בתבשיל 3600 פעמים כפול נגד אותו טיפה שנפל, והט"ז בעצמו ס"ל דיש ספק אי הזיעה מגיע עד הרוטב או לא ולכן מחלק בין אסור דאורייתא לאסור דרבנן ע"כ.

הרי דדין התבשיל תלוי אי נפל העוגה על הכיסוי ונפל מיד ונשאר קצת לחלוחית לרמ"א מותר דודאי יד ס' נגד אותו מעט

בלוע בכלי בלוע במאכל. ועי"ש שנראה דדוחה ד' הפמ"ג. א"כ בנידון דידן לפי המהרש"ם א"צ להחמיר לאסור כל העוגה אף דיש רוטב בתוך הקדירה.

אמנם בעצם הקושיא של המהרש"ם על הפמ"ג אולי יש לומר דלדין דמחמירים בבלוע שמן דיוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב עכ"פ לחומרא [עי' סי' קה. סעיף ז, ט. שם בט"ז ובנקודה"כ] א"כ הרי דאנן כן מחמירין בבלוע במאכל יותר מבלוע בכלי א"כ א"ש דברי הפמ"ג מש"כ להחמיר במאכל שנגע בכלי ועכ"פ בבלוע שמן יותר מובן להחמיר.

ויש להביא ראיה לחילוק זה דשאני מאכל שנוגע בכלי לב' כלים שנגעו זב"ז דהרי ידוע שי' החו"ד [צ"ב. כ.]. דכתב דהא דקי"ל דאין בלוע יוצא מכלי לכלי בלא רוטב היינו אף דיש קצת לחלוחית ביניהם ג"כ אינו יוצא דמעט רוטב לא סגי להוציא מכלי לכלי ומ"מ במאכל שנגע בכלי מודה דמעט רוטב כבר סגי דהכלי יאסור את כל המאכל דשאני ב' כלים ממאכל לכלי וכן מסתבר דהמאכל נגע ממש בכלי משא"כ ב' כלים יש ב' דפנות המפסיקים וא"כ לפי"ז היה לנו להחמיר ולאסור את העוגה כולה, לשי' הפמ"ג עכ"פ.

[והיה אפשר לחלק דאולי דין של הפמ"ג מיירי דהמאכל שנפל על הכלי הוא חם ורק אז אסור כל המאכל ורק משמע שם דמיירי בדבר חם וא"כ היה לנו לחלק בין נפל דבר חם או לא ולפי"ז בנידון, דידן יש מקום להקל כד"ק אבל אכתי צ"ע].

שימת היד אלימלך

והנה היד אלימלך בסימן ז' הביא חידושו של הפמ"ג וכ' דמלשונו נראה דהחמיר כן רק מספק ולכן במקום שיש עוד סניף להקל יש להתיר. שיש שהתיר באופן דנפל מיד דיש צירוף של החמודי דניאל אף דאנן לא קי"ל כן מ"מ ביש עוד סניף יש להקל, [ולכאורה לפי דבריו במניח חלה על סיר בשרי לחממה יש לאסור כל החלה דאין כאן צירוף של החמודי דניאל אבל למעשה

חלב יש ס' וטעם הבשר שבכיסוי שנאסר בטל בתוך הבשר שבקדירה חד בתרי מה"ת ונשאר רק איסור דרבנן דבכיסוי אפילו מין במינו אמרינן ספק דרבנן לקולא. הרי דאף בנתבשל בשר בהמה יש מקום להקל אף לפי הט"ז ועיין בפרי הדר שם שהביא מהגהות חכמת שלמה שחלק על החו"ד וס"ל דהוי ספק דאורייתא המתגלגל לדרבנן דלא מקלינן בזה ונאמר דהוי ספק דרבנן אלא צריך להחמיר להט"ז.

ומ"מ לגבי אותה המח' שמוכא בט"ז כ"ח קי"ל לקולא כמו שפסק הרמ"א דמצרפין כל הקדירה לבטל בס' ע"י הזיעה וכמו שכתב בבדי השולחן שכן נקטו החכמ"א והמנ"י ועוד לקולא ויש עוד צירוף להקל דאנו מקילין דא"א חנ"ג בב"ח במתכות בהפס"מ כמבואר בצ"ח ס"ה א"כ במקום שיש עוד סניף להקל יש להקל בשופי אל בלא הפסד ולכך א"צ רק ס' נגד הטיפה ולא ספ"ס עיין בכללים או"ה לבעל הפמ"ג אות ו.

באופן דמונח על פלגת שבת

אמנם יל"ד באופן שהסיר מונח על הפלטה ובאופן שאינו מעלה כ"כ רתיחות וכאן שמצוי לפעמים דיש רק זיעה אבל לא כ"כ חם שמעלה רתיחות בזה יל"ד אי מצרפין כל הקדירה כמו שפסק הרמ"א או לא.

והנה בסימן צ"ג כ' הרמ"א דיש מחמירים לומר דדין הכיסוי אינו כדין הקדירה אלא אף אם אינו ב"י דינו כאילו היה בן יומו ובט"ז הביא בשם המהרש"ל דעיקר החומרא דוקא באותן כיסויים שהן קצרים למעלה. ויש בהם חלל וא"א לקנחם יפה מן הרתיחה שעולה לשם. וכן פסק הט"ז דאם יש ס' נגד הקצר אין חשש ועי' במשב"ז ב' שכתב דלא דנעשה הכיסוי נבילה כדלעיל סימן צב סעיף ה' בנפל נגד הריקן די"ל דמיירי שלא התחיל להעלות רתיחות אלא יס"ב לחוד והיינו דמכיון דאין מעלה רתיחות אינו חשוב כנגד הרוטב אף דיש זיעה דהא בלי זיעה אין כאן צד להחמיר הרי

הלחלוחית. ולרש"ל אי יש ספ"ס כלומר 3600 פעמים נגד אותו המעט מותר ותלוי אי זה סיר מלא או לא וכמו"כ צריך לחשב דלא הכל זה גבינה כי יש שם גם קצת שמנת ומרגרינה ולהט"ז תלוי אי הוי ספק דאורייתא ספק או ספק דרבנן.

ובאופן דהוריד הכיסוי מעל הקדירה אח"כ אז זה יותר גרוע דאז אף להרמ"א צריך ששים פעמים ששים דכשהורידו מן הקדירה נתפשט לבד עד נ"ט נגדו לכך צריך אח"כ ספ"ס בתבשיל נגדו דאין מקילין לומר דהבליעות של הכיסוי מבטל החלב דאין יודעים כמה בליעות יש בקדירה. כ"כ שם הפמ"ג החזירו, ועי' בסימן קז בש"ך ס"ק ד' ושם בפמ"ג דאין כלי מבטל וכמשנ"ת.

ובאופן דלא הסיר מיד העוגה אלא נשאר שם קצת צריך ששים נגד כל הגבינה שיש בעוגה ולרש"ל צריך ספ"ס נגד כל הגבינה שיש בו דאיה"נ להמחבר נכנס בכיסוי רק כד"ק כדין כל צלי כחוש כד"ק וגבינה הרי הוה כחוש כמבואר בס"י צד, מ"מ להרמ"א הרי ס"ל דאין אנו בקיאים בין כחוש לשמן ורואין הגבינה כאילו הוא שמן ומשערין כנגד כל הגבינה שיש בעוגה. [עיי"ש בחו"ד סו"ס צד].

וראוי לציין מש"כ החו"ד דאף אליבא דהט"ז דמחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. ולכאור' תלוי בין בשר עוף לבין בשר בהמה, מ"מ יעיין בחו"ד שכתב (ביאורים כה) וז"ל וגם צריך לומר דמבשלין בקדירה שאר דברים דאי במבשלין בו ג"כ בשר הא הבלוע הנעשה נבילה שנופל בקדירה הוא מין במינו והוא ג"כ מדרבנן עכ"ל. ועיין עוד בדבריו (חידושים ס"ק כ"ט) שפסק להלכה דיש להחמיר כהט"ז באיסור דאורייתא וסיים שם דלפי"ז אין לאסור רק בכיסוי של בשר שנפל עליו חלב דאז חענ"ג מדאורייתא והתבשיל שמבשלין בו הקדירה הוא ירקות דהוי א"מ לגבי הבב"ח והוי ספק דאורייתא ולחומרא. אבל בקדירה שבישל בו בשר ממש אע"ג דהכיסוי נאסר מדאורייתא מדין חענ"ג בב"ח מ"מ כיון דנגד הטיפת

על כלי, שמעתי ממור הגה"ח ר' יעקב מרדכי ברנדווין שליט"א די"ל דמעיקר הדין צריך ליבון וכמב' בס' קכא. ושם בפת"ש ז, בשם החת"ס דאם נבלע איסור וכלי רוטב צריך ליבון וכאן הרי"ז אסור דבשר וחלב נפגשו ביחד ומיד הוי איסורא והוא בלי רוטב א"כ צריך ליבון ולא סגי בהגעלה. ומ"מ כן הוא מעיקר הדין דצריך ליבון חמור.

אמנם י"ל בציוור דידן להקל להכשירו ע"י ליבון קל כלומר להניחו (על הגז) על האש את הכיסוי ולהשאירו עד שיתחמם כ"כ עד שיונח עליו קש נשרף מיד, דבאמת יש כאן כמה צירופים להקל, א. שי' ר' אביגדור דכל ליבון חמור היינו כדי שהקש יהא נשרף עליו וא"צ שיהא ניצוצות ניתזין מפניו [הובא בס' הגעלת כלים] ועוד צירוף יש שי' המחבר בסו"ס צט דכלי שדרכו להשתמש בו בשפע א"צ הגעלה דלעולם יהא בו ס' נגד הטיפה שנפלה, [לפי"ז יש להעיר דבאופן דנשאר העוגה הרבה זמן על הכיסוי באופן דלא כל פעם יהיה ס' נגד אותו הגבינה ליכא קולא זו. אמנם בלא"ה נראה דסגי בליבון קל ויע' גליון המהרש"א כ"ז], ואף דהט"ז והש"ך שם הקילו רק באופן דנפל דבר הפוגם מ"מ יש כאן סניף דהרי בפעם הבא דנשתמש בו יהא אבי"ו ויש שיטת היד אברהם [הובא שם בילקו"מ] דכתב להקל דא"צ הגעלה כשאינו בן יומו [ודלא כהפמ"ג שם].

וכמו"כ יש צד להקל ולומר דע"י הזיעה שיש בתוך הקדירה מיקרי כן בישול אף דבחיבור של העוגה והכיסוי ליכא רוטב מ"מ שפיר מיקרי רוטב ולכך עכ"פ בליבון קל יש להקל.

ונראה דיש כאן עוד צירוף להקל עפ"י מה שפסק המחבר באו"ח בהל' פסח סימן תנא ו דהולכין בתר רוב שימושו וכאן רוב של השימוש של הכיסוי הוא ע"י בישול ולא ע"י צלי לכך א"צ ליבון רק הגעלה ולכך לצירוף דתסגי בליבון קל א"ש ומ"מ כדיעבד סגי בהגעלה גרידא להכניס הכיסוי בכלי שגדול ממנו ולחמם מים עד שירתח ויוציאנו וישטפנו במים קרים.

דבאופן שיש זיעה ולא העלה רתיחות אין מקילין לומר דתסגי בס' נגד הטיפה אלא צריך ס' נגד החלק שנעשה נבילה דהיינו כנגד הקצר א"כ ה"ה במעשה שלנו דבאופן שלא העלה רתיחות אין להקל ביש ס' נגד הגבינה אלא צריך ששים פעמים ששים נגד הגבינה היינו 3600 פעם נגד הגבינה.

ובאמת ברעק"א שם חלק עליו ולא ס"ל לחלק חילוק זה ולכאורה לפ"ד יש להקל אבל עכ"פ לפמ"ג אין להקל וכן משמע במש"ז בס' צב ס"ק כח דבעי דוקא מעלה רתיחות.

דין הכיסוי

דין הכיסוי דנאסר בכל אופן על אף שיש ספ"ס נגד אותו טיפה בכל ענין נאסר כמבואר בסימן צב סעיף ו' ברמ"א דהקדירה עצמה אסורה אפילו יש ששים בתבשיל משום דחיישינן שמא נשאר בה מן הטיפה וכשיבשל פעם שניה שמא תפעפע מזה לתוך התבשיל וה"נ בהא דידן כיסוי הקדירה אסור להשתמש בו עוד משום דחיישינן שמא נשאר בו מן הטיפה ותצא לתוך התבשיל השני.

[ועיין בבדה"ש בס"ז שכתב דנראה דאע"ג דכשנפל טיפה נגד הרוטב קי"ל דצריך לנער המאכל מן הקדירה מיד כדאיתא ברמ"א בסעיף ו' כאן אין צורך בזה וצריך רק לסלק מעליו הכיסוי [מיד] ויכול להניחו כך מגולה דהא ידענו שאילו נתפשטה להלן ממקומה, כבר נתבטלה והסרת הכיסוי דהכא הו"ל כעירו התבשיל דהתם. ויש שכן כתבו להחמיר לערות התבשיל מיד לכלי אחר אם אפשר ובאופן שיש ספ"ס נראה דיש יותר צד להקל].

האם סגי בהגעלה או בעי ליבון

והנה בעלמא בכל מה דקי"ל דטיפת חלב דנפלה על הקדירה והקדירה אסורה אז קי"ל דצריך הגעלה ע"י פת"ש מ"מ באופן דידן דנפל עוגת גבינה על הכיסוי דאין כאן רוטב אלא יש כאן כעין צליה בלי אש כי נפל עוגה

הלכה למעשה

- א. אם העוגה נפל מיד מן הכיסוי העוגה מותרת והכיסוי אם נדבק שם לחלוחית צריך ליבון קל אם אפשר, והתבשיל צריך ס' נגד אותו הלחלוחית שנדבק.
- ב. אם מונח על הפלטה באופן שאין מעלה רתיחות או בדין התבשיל צריך שיהא ששים פעמים ששים נגד הלחלוחית שנדבק והיינו 3600 פעמים כפול אותו המעט גבינה שנדבק על הכיסוי וצריך לחשב דמעורב גם דברים אחרים שם מרגרינה וכדו'.
- ג. אם לא נפל מיד, העוגה נאסרה כד"ק היינו כדי שינטל כולו כאחד כ"מ לפי המצב. וצריך ס' נגד כל הגבינה שיש בעוגה [לדידן דצלי בכולו]
- ודין הכיסוי כנ"ל בליבון קל על האש עד כדי שיהא קש נשרף עליו
- ד. אם נפל מיד ולא נדבק כלום על הכיסוי הכל מותר העוגה והכיסוי והתבשיל.
- ה. אם נדבק מעט לחלוחית והורידו והחזירו אז אף לדידן צריך ששים פעמים ששים בתבשיל נגד הגבינה שנדבק דכשהורידו מן הקדירה נתפשט עד נ"ט.
- ו. באופן דנאסר הכיסוי צריך ליזהר ולהוריד מיד הכיסוי מעל הקדירה.



הרב חיים דיסלדורף

בדין יחוד גוי עם יין והנפ"מ לדינא בזמנינו במטפל גוי - ונשאר יין בבית

ב. אם יוצא לשיעור זמן של יותר מי"ח דקות, אבל לא הודיע לגוי את שיעור הזמן שהוא יוצא, מבואר במשנה שיותר, וכ' הרמ"א סי' קכ"ט ס"א דדין זה הוא בדיעבד, אבל לכתחילה לא יניח אדם בביתו גוי עם יין לבד, ומקור הדין בראב"ן מובא במרדכי, וכ' שם הטעם משום הרחק מן הכיעור (ועי' ביאור הגר"א על דין זה). [והעירו שאולי דין זה לכתחילה רק בזמנם שהיו רגילים לנסך, אבל בזה"ז שאין רגילות לנסך כמ"ש הרמ"א, אולי ל"ש טעמא דהרחק מן הכיעור, שאינו אלא חומרא ולא מעיקר הדין, ואע"פ שהרמ"א כתב שלכתחילה אסור, כבר מבואר בש"ך סי' קכ"ט ס"ק יד שרמ"א העתיק גם דינים השייכים רק בזמן הגמרא. אך בראב"ן משמע שכתב דינו גם על זמן הזה, ע"ש במרדכי. ואולי הראב"ן לא ס"ל דשאני בזמן הזה וכמו שהרבה פוסקים והמחבר לא העתיקו קולא זאת, ע' ש"ך סי' קכ"ד ס"ק ע"א. ובש"ך סי' קכ"ח סק"ד משמע שדין זה גם בזה"ז, וי"ל].

וכל זה שהיין לא נאסר בלא הודיעו שהפליג, זהו רק אם יכול לבוא בדרך עקלתון שאז מתירא הגוי דלמא קאתי, אבל באינו יכול לבוא דרך עקלתון, אסור, ולכן כשאפשר להגיע לבית רק מדרך אחת, ויש חלון שאפשר לראות משם את אותה הדרך, היין נאסר אע"פ שלא הודיעו שהפליג שהרי הגוי לא מתירא דהרי יכול לראות מתי הישראל מגיע.

ג. אם הודיעו שמפליג, אע"פ שהדלת פתוחה, נאסר היין, ובחביות סתומות עי' שו"ע ורמ"א קכ"ט סוף סעיף א'.

ד. אם הגוי נעל הדלת מבפנים, באופן שאין הישראל יכול ליכנס אא"כ פותח לו הגוי, וכגון שאין לישראל מפתח, או שיש לו

במשנה בעבודה זרה דף סט. מבואר דין איסור יחוד גוי עם יין, והנה בדין זה יש כמה פרטי הדינים, ונבארם אחד לאחד בעז"ה.

מצינו כמה דרגות באיסור יחוד גוי עם היין, וחומרת האיסור תלויה בדרגת הפחד של הגוי לנגוע ביין, ולכן צריך שיידע הגוי שאסור לו לנגוע ביין, ושיהא חייב לשלם על כך ע"י שופטי העיר או יפסיד עבודתו או נאמנותו וכדומה, אבל כשהגוי לא יודע מאיסור הנגיעה, משתנים הדינים לחומרא.

והנה דין איסור יחוד גוי עם היין, הוא מצד שמא ינסך או יגע ביין. וכ"כ שמא יחליף את היין, כ"כ הרשב"א הובא בב"י סי' קי"ח, וכן משמע מדברי תוס' סט: ד"ה מ"ט בסוה"ד, בדברי רשב"ם בשם רש"י, שכ' על חשש שתיה וכן על חשש החלפה. מבואר ג"כ, דפי' במשנתינו שהאיסור גם מצד החלפה (וצ"ב היכן נרמז ד"ז במשנתינו), ועל כן - מזה הוציא הרשב"א שגוי שנתייחד עם דברים שאם יחליפם יהיו אסורים, נאסרו הדברים הללו, ונפסק דין זה בשו"ע סי' קי"ח ס"י.

והנה דרגות האיסור נתבארו במשנה ובגמרא בסוגיא שלפנינו.

א. מותר לישראל להניח גוי בביתו עם יין (וקימ"ל אף ביין פתוח) אם הוא יוצא ונכנס, ודעת הש"ך סי' קי"ח סקי"ב דזה מותר אפי' לכתחילה.

ושיעור יוצא ונכנס הוא עד י"ח דקות [ע' בספר חלקת בנימין על שו"ע סי' קי"ח ס"י], וכמבואר בדף סא. אין השומר צריך להיות יושב ומשמר אע"פ שיוצא ונכנס מותר, והיינו לכתחילה.

נגע כיון שהגויים בזה"ז אינם בני ניסוך כך פירש רשב"ם.

הרי שביארו תוס', שאימתי לא חיישינן לשמא שתה הגוי או החליף - במקום מעבר בנ"א, והיינו, דבסתם חיישינן שמא שתה ורק במקום מעבר בנ"א, ל"ח שמא שתה.

ואף שדברי התוס' אינם דין הרמ"א, דרמ"א איירי דאחדא לדשא, ובתוס' קמייירי במקום מעבר בנ"א, והיינו בדלת או חלון פתוח, דאל"כ לא מהני עוברים ושבים. מ"מ, דברי התוס' כעין דברי רמ"א, אלא דרמ"א איירי באחדא לדשא, ותוס' איירי בהודיעו

שהפליג, וע"ז כ' כעין דברי רמ"א שלחשש ניסוך לא חיישינן בזה"ז, ורק לשתייה או החלפה. ואימתי ל"ח לשתייה או החלפה, בשיש עוברים ושבים. אבל בלא"ה בסתמא אמרינן דשתי, וה"ה בדברי רמ"א שמקורם בהג"ה, ומקורו מאו"ז ובאו"ז ג"כ הביא ד"ז בשם רשב"ם בשם ר', א"כ יסוד הדברים שווה, ומוכח דכוונת רמ"א דבסתמא אמרינן דשתי (והא דכ' תוס' שמירתת מעוברים ושבים גויים, אע"פ שלענין ניסוך לא מירתת מגויים, כמב' במתני' דהמטהר יינו, מ"מ לגבי גניבה, מירתת נמי מגויים שאסור גם אצלם).

[ועי' גם בביאור הגר"א שמקור הרמ"א, מהתוס' הנ"ל, ולכאו' ל"ד דתוס' מיירי בהודיעו שהפליג אבל לא איירו באחדא לדשא, מ"מ יסוד הדברים דומה דל"ח לניסוך בזה"ז רק לשתייה או החלפה וכמש"כ. ועי"ל דעיקר ציון הגר"א הוא על סוף דברי רמ"א, בדין פתח רחב, וע"ז ציין, שמקור ד"ז בסוף דברי תוס', ועיין גם ש"ך קכ"ח סק"ד].

וכן משמע בתשו' צ"צ (הקדמון) המובא בפ"ת סי' קכ"ח סק"א שאימתי ל"ח ששתה, כגון שהנקב למעלה צר ואין ברוז לחבית, ואע"פ שיכול לנגוע (כגון באצבעו) מ"מ בזה"ז ל"ח לניסוך, ורק לשתייה חיישינן אבל כיון שקשה לשותות ע"כ ל"ח לשתייה, ומשמע, דבסתמא חיישינן ששתה ורק כשיש סיבה לומר שלא שתה או מקלינן.

מפתח אבל הגוי נעל באופן שאינו יכול לפתוח מבחוץ, אא"כ יפתח לו [אע"פ שחייב לפתוח לו], מ"מ אם אינו נתפס כגנב על הסגירה ויש לו הסבר מדוע נעל, נאסר היין, ואם נתפס כגנב לא נאסר היין, משום שמתירא לנסך.

וכ' הרמ"א סי' קכ"ח ס"ד על דין דנעל הדלת מבפנים, וי"א דבזה"ז שאין הגויים מנסכים אפילו אינו נתפס כגנב שרי אא"כ יש לחוש שנגעו לשותות ממנו או להנאה אחרת.

ויש לברר כונת הרמ"א האם כונתו שבסתמא לא חיישינן ששתה ורק אם יש לנו סיבה לחוש ששתה, נאסר היין, או שבסתמא אמרינן שיש לחוש ששתה ורק אם יש לנו סיבה לומר שלא שתה אז שרי אבל בסתמא אסור.

ויש להוכיח דכוונת הרמ"א דבסתמא יש לחוש ששתה, דהנה מקור דברי כוונת הרמ"א, האם כוונתו שבסתמא אמרינן שיש לחוש ששתה ורק אם יש סיבה לומר שלא שתה אז שרי אבל בסתמא אסור, או שבסתמא אמרינן שלא שתה ורק אם יש לחוש ששתה, נאסר היין.

והנה מקור דברי הרמ"א, מצוין שהוא מדברי הגה"ה ברא"ש סי' כ', וז"ל והיכא דעל עכו"ם למרתף של ישראל אפי' אחדא לדשא ואית ליה לאישתמוטי אין לאסור היין בזה"ז שאין העכו"ם מנסכים אא"כ יש לחוש לשתייה או לשום הנאה שלו. ומקורו מאו"ז, ובאו"ז הביא דין זה מרשב"ם בשם ר' (כנראה הכונה לרש"י).

ובתוס' דף סט: בסוד"ה מ"ט, הביאו מרשב"ם בשם רש"י שכ' "דכל מה שאנו אוסרים בהודיעו שהפליג היינו דוקא כשיש לחוש שמא הגוי גנב יין ונתן מים תחת החסרון או החליף טוב ברע אבל במקום שאין לחוש לכך כגון במקום מעבר בנ"א אפי' הם גויים דמרתת הגוי לנגוב אע"ג דהודיעו שהפליג מותר, ולא חיישינן שמא

אפי' במקום שצריך שמירה, מ"מ אצל ישראל כיון שמתירא מרבו, מותר, ולפ"ז יש להתיר לכא' בהודיעו שהפליג ואפי' בנעל הדלת, דאע"פ שאין כאן שמירה ואסור, מ"מ באימת רבו עליו מותר.

אך בכנה"ג סי' קכ"ח בהגהות ב"י אות כ"ב כ"ג (מובא בדרכ"ת) כ', דשפחה גויה שנעלה הדלת מבפנים ואית לה לאישתמוטי מדוע סגרה הדלת, כגון מפני הגנבים וכדו', היין אסור, ולכאו' דבריו נסתרים מדברי המרדכי בשם הראב"ן הנ"ל.

אמנם יש לישב דעה יש להסתפק בהאי היתרא דאימת רבן עליהם, האם אימת רבו עליו בכל מקום שהוא, ואפי' כשרבו לא יכול לתופסו יש עליו אימה, או דהאימה הוא רק כשיכול לתופסו באיזה אופן, אבל בלא זה ליכא אימה.

ויתכן שהכנה"ג ס"ל שגם לדעת המרדכי אימת רבן, זה רק כשיכול לתופסו באיזה אופן, אבל בלא זה ליכא אימת רבו, ועפ"ז אפ"ל דבאמת ס"ל כהמרדכי הנ"ל דיש אימת רבו, והיין מותר, אבל ס"ל דכ"ז היתר רק בהודיעו שהפליג, שהדלת פתוחה, ושם יש אימת רבו, דאע"פ שרבו הודיעו שהפליג, מ"מ מתירא מרבו דלמא מימליך ואחי, משא"כ בנעל הדלת מבפנים ליכא אימת רבו כלל, דאינו יכול לתופסו, דמצי לאישתמוטי מדוע נעל את הדלת ואף כשיבוא רבו יכול לעכב הפתיחה ולומר ישנתי וכדומה, ועל כן בכה"ג אפי' לדעת המרדכי היין נאסר.

ונפ"מ לדינא לפ"ז, שאם נעל הגוי הדלת מבפנים באופן שאין הישראל יכול לפתוח הדלת אא"כ פותח לו הגוי, נאסר היין, אבל בהודיעו שהפליג והישראל יכול לפתוח (וכגון בלילה, דלכאו' הוא כהודיעו שהפליג) מותר, דאימת רבו עליו ולא ישתה וגם לא יחליף, [אמנם אם נימא בדעת המרדכי שאימת רבו הוא היתר כללי שלעולם יש לו אימה אפי' כשנעל, א"כ מותר היין אפי' באופן זה לדעת המרדכי

וכתב שם עוד וז"ל וכ"כ בהדיא בהג"ה בשו"ע סי' קכ"ח ס"ד דאפי' בזה"ז שאין עכו"ם מנסכים יש לאסור בנמצא גוי אצל יינו אם יש לחוש שנגעו לשתות ממנו וכו' אע"ג דאיכא למיפרך דילמא שאני התם כיון שנמצא הגוי אצל היין של ישראל איכא ריעותא לפנינו דלמה נכנס להתם אלא ודאי נכנס שם לשתות, אבל בנד"ד דליכא ריעותא דילמא לא נתכון הגוי מעולם לשתות מהיין אע"ג דמונח אצלו הא לא מילתא היא דאית לי להוכיח מל' רש"י דכל היכא דאיכא למימר שהגוי נוגע ביין להנאתו כגון לשתות יש לחוש לנגיעה אפי' היכא דלא חזינן שום ריעותא עכ"ל עי"ש בדבריו. ומבואר מפורש בדבריו דבסתמא אמרינן שהגוי שותה אא"כ יש לנו סיבה לומר שלא שותה. ולפי זה, שבסתם אמרינן שיש לחוש שהגוי שתה או החליף ורק באופן שיש סיבה לומר שלא שתה, היין מותר, א"כ קשה למצוא היתר בזמנינו, שמצוי שיש בבית גוי עם זקן שאינו מתפקד, ונשאר בקבוק יין פתוח, ונעל הגוי הדלת מבפנים באופן שאין יכולים לפתוח מבחוץ (וגם אם לא נעל באופן הנ"ל, לכאו' עכ"פ בלילה דינו כהודיעו שהפליג) וא"כ יש לאסור היין שמה שתה.

ויש שהתירו, לפי דברי הש"ך סי' קכט ס"ק ד' שכ' בשם המרדכי "ישראל שיש לו עכו"ם בתוך ביתו ונשאר יין בלא שמירה כיון דאימת רבן עליהו בחזקת כשרות יין שנתפס כגנב ומיהו לכתחילה אסור לעשות כן". והיינו שיש היתר של פועל שיודע שיפסיד פרנסתו אם יתפס ועל כן מתירא מרבו ואינו אוסר היין. ויש לברר כונת הש"ך האם כונתו להתיר אפי' בהודיעו שהפליג או בנעל הדלת מבפנים.

והנה מקור דברי הש"ך במרדכי בשם ראב"ן ושם הוסיף "דהא דבעינן חותם בתוך חותם היינו ברשות עכו"ם אבל ברשות ישראל לא" ומבואר בדבריו, דאפי' במקום דבעינן שמירה של חותם בתוך חותם מ"מ ברשות ישראל מותר, והיינו שיש כאן היתר

הצבע אם מעורב במים, על כן אם רואה שנשאר היין בכמות ובצבע, כמות שהוא, יש להקל שהיין מותר, (אמנם לא תמיד נוכל לסמוך על זה, דפעמים שהבקבוק גדול ומלא וגם אם עירב בו מים לא מינכר). ולחשש שהחליף היין, י"ל, דכל חשש זה כשירויה בכך וכמבואר לעיל סי' קי"ח ס"י, וע"פ רוב ביין שלנו אין רוח בהחלפת יין ביין אחר, ולכן א"צ לחוש לכך.

הנ"ל (ואע"פ שהכנה"ג פליג מ"מ דעת ראשונים המובא בש"ך עדיף).

ויש שהתירו, אם יודע כמה יין היה בבקבוק ולא נחסר ממנו, דאמרינן דלא שתי, ואע"פ שבתוס' הנ"ל בשם הרשב"ם בשם רש"י כ', שיש חשש שגנב יין ונתן מים תחת החסרון, מ"מ י"ל, דכ"ז בחבית גדולה שא"א לראות אלא המידה, ויכול לתת מים תחת החסרון, אבל בבקבוק שקוף שניכר על

והעולה מכל זה:

כשמשאירים גוי עם יין בבית לבד, יש להודיעו שאסור בנגיעת היין, ויתחייב ממון או יפסיד עבודתו על הנגיעה.

וכשעובד בבית מעט, והארון בו נמצא היין אינו בתחום עבודתו, א"צ להודיעו, דמובן מאליו שאין ברשותו לגשת למקום שלא נוגע לעבודתו, ויתפס כגנב ע"ז.

מותר לכתחילה להשאיר גוי עם יין לבד, כשהוא יוצא ונכנס - ושיעור יוצא ונכנס י"ח דקות.

לכתחילה אין להשאיר גוי עם יין לבד כשיוצא ליותר מי"ח דקות, אע"פ שלא הודיעו שיעור הזמן שהולך, ובדיעבד מותר, וכ"ז דיכול לבוא בדרך שהגוי לא יראנו. אבל כשיש חלון וכדו' ויש רק דרך אחת להגיע לבית, אסור, אפי' אינו מודיעו שיעור הזמן שהולך.

כשמודיעו שהולך לשיעור זמן, אסור אפי' בדיעבד ואע"פ שהדלת פתוחה.

כססגר הגוי הדלת מבפנים, באופן שאין אפשרות לישראל לפתוח א"כ יפתח לו הגוי, אם יש לו הסבר מתקבל על הדעת מדוע סגר הדלת, נאסר היין ואם לאו, מותר, דנתפס כגנב. גם בזמנינו בסתמא חיישינן ששתה מהיין.

ובמטפל גוי, יש מתירים, אע"פ שמודיעו שהולך, משום שמתירא שלא יפוטרו מעבודתו, וכ"ז כשיש לו מפתח ויכול לפתוח בכל עת. אבל בנעל באופן שאין הישראל יכול לפתוח אסור.

ויש מתירים אף כשנעל באופן שאין הישראל יכול לפתוח, כשידוע לנו שלא נחסר מהיין, ובבקבוק רגיל (שקוף) שניכר אם עירב מים ביין. (והתירים הללו הם רק בדיעבד, אבל לכתחילה אסור להשאיר שם יין).

גוי שנגע בבקבוק סגור (בלי חותם) ואפי' העבירו ממקום למקום היין מותר, וכמבואר בשו"ע סי' קכ"ד סכ"ה וסי' קכ"ה ס"ט, וע"כ אין חשש כשהיין עם פקק בדלת המקרר אפי' הזיזו הגוי.



הרב נחמיה פינקוסביץ

בענין בצלים שחתכו אותם דק דק בשבת והניחם על גבי דג מלוח

שאלה: בצלים שחתכו אותם בשבת בשוגג דק דק זמן רב לפני הסעודה או שביררו אותם באיסור והניחו אותם על גבי פסי דג מלוח הנקרא הערינג, יש לדון האם הם אסורים באכילה משום איסור טוחן כדכתב המשנ"ב בסימן שכ"א ס"ק מ"ה בשם החיי אדם דהתוחכים הבצלים והצנן דק דק שעה או שתיים קודם הסעודה קרוב הדבר לומר שחייב חטאת והבצלים אסורים באכילה עכ"ד, או דלמא דלפי מה שכתב במשנ"ב ס' ש"ח סק"ב דכל שיש ספק פלוגתא אין לאסור בדיעבד, וכיון דבחיתוך ירקות איכא שיטת התוס' והרא"ש דס"ל שאין איסור טחינה באוכלין, ואף שבשו"ע בסי' שכ"א ס"ב לא פסק כמותם לגבי חיתוך ירק, אבל בס"ט לגבי חיתוך בשר מבושל דמותר כתב המג"א בסק"י בשם התה"ד דהוא משום דסמכינן על שיטת התוס' והרא"ש דאין טחינה באוכלין בצירוף שיטת הפוסקים דבהמה לא הוי גידולי קרקע ואין טחינה באוכלים שאינם גיד"ק, וכ"כ המשנ"ב בסקל"א, וא"כ לפי"ז גם בירקות שחתכם דק דק הוי ספק פלוגתא דאולי איכא למיסמך על שיטת התוס' והרא"ש דאין איסור טחינה, ולכן אין לאסור בדיעבד. ובכלל בגדר מעשה שבת האם צריך שיהיה שינוי בגוף הדבר או לא, ודלא כהח"א.

ואולי איכא לחלק בין בצלים שקשה לאוכלם בלי חיתוך בזה הוי תיקון באוכל ע"י החיתוך ולכן אז ודאי איכא איסור טוחן וליכא למיסמך על שיטת התוס' והרא"ש ולא הוי ספק פלוגתא ולכן נאסרים באכילה. ועוד יש לדעת האם יאסרו את הדג המלוח מלאכלם, כיון דבלעו טעם מן הבצלים.

תשובה:

אמרתי לך ולא בשוגג פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר מעשה שבת דאורייתא וחד אמר דרבנן מ"ד דאורייתא כדאמרן ומ"ד דרבנן אמר קרא קדש הוא הוא קדש ואין מעשיו קדש. ע"כ. העולה מדברי הגמ' לר"י ור"מ האיסור הוא מדרבנן ולר"י הסנדלר יש צד שהאיסור הוא מדאורייתא, ובטאו"ח ש"ח ס"א כתב הב"י כיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש וגם הגאונים והרמב"ן ס"ל כרבי יהודה נקטינן הלכה כוותייהו, וכן בשו"ע פסק המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד, ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד, כר"י. אמנם דעת בעלי התוס' והסמ"ג וספר התרומה כר' מאיר וכן פסק הגר"א בביאורו כוותייהו. והמשנ"ב בס"ק ז' פסק דבמקום הצורך¹ יש לסמוך

בגמ' ב"ק ע"א. המבשל בשבת בשוגג יאכל אפי' הוא עצמו ואפי' בו ביום במזיד לא יאכל בו ביום והוא הדין לאחרים דברי ר"מ, רבי יהודה אומר בשוגג יאכל הוא בעצמו למוצאי שבת ובו ביום לא הוא ולא אחרים במוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית אבל אחרים אוכלים, ר"י הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים מ"ט דר' יוחנן הסנדלר כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה ושמתם את השבת כי קדש היא לכם מה קדש אסור באכילה אף מעשה שבת אסורין באכילה אי מה קדש אסור בהנאה אף מעשה שבת אסור בהנאה ת"ל לכם שלכם יהא יכול אפי' בשוגג ת"ל מחלליה מות יומת במזיד

1 לענין הגדרת מקום צורך לא נתפרש הדבר במשנ"ב, להגרשו"א והגרשי"א דוקא אם אין לו מה לאכול חשיב מקום צורך [הובאו דבריהם בספר מ"ה ח"א סי' י"ח הערה י"ז].

נ"ג איתא להדיא דמעשה שבת אינם אסורים לר' יהודה רק משום קנסא, ומפורש בפסחים דף ל. דדבר שנאסר משום קנסא אינו אסור רק בעינא ולא בתערובת, מכש"כ שאין בליעת הקדירה אסורה, וכן בספר תשובות והנהגות ח"ד סי' קצ"ו מובא שהגר"מ סולוביצ'יק הביא בשם אביו הגר"ח דאין בליעת כלים אסרת במעשה שבת כיון שאיסור מעשה שבת אינו כאיסור חפצא של מאכלות אסורות אלא איסורו מטעם קנס, והקנס הוא שלא ירויח ממעשה שבת ולפי"ז לא נאסרה בליעת הכלים כיון שאינו מרויח ע"י פליטתן.

לדברי המג"א והסוברים שאסרוהו חכמים כמאכלות אסורות יהיה אסור המאכל וכן הקדירה למבשל עצמו משום נותן טעם ואף לאחר מעת לעת דהוי נותן טעם לפגם מ"מ גזרינן אינו בן יומו אטו בן יומו, אא"כ הגעילו. ולפי"ז הבצלים שנחתכו באיסור מעשה שבת של טוחן או שנבררו² באיסור בורר נאסרו לאכילה ולפי המג"א אם יתן טעם בדג מלוח גם הוא יאסר באכילה, כמו שכתב המשנ"ב בסימן שכ"א ס"ק מ"ה בשם החיי אדם דהחתכים הבצלים והצנון דק דק³ שעה או שתיים⁴ קודם הסעודה קרוב הדבר לומר שחייב חטאת והבצלים אסורים באכילה.

יש לעיין לדברי המג"א בשם הרשב"א האם הדין דהבליעה אסורה הוא רק באופן שנאסר לעולם והיינו במזיד ולהמבשל עצמו או גם באופן שלא נאסר לעולם כגון בשוגג

ביד המקילין כר"מ. לדידן דפסקינן כר"י (או כר"מ להגר"א), כל איסור ההנאה ממעשה שבת הוא רק מדרבנן ולא מאיסור תורה, וגזרו רבנן משום קנסא כדאיתא בחולין ט"ו.

בגדר קנסא נחלקו הפוסקים האם יחשב האיסור עד כדי כך כחפצא דאיסורא והוי כמאכלות אסורות שאוסר גם בנותן טעם באופן שאינו נהנה מן הטעם, או דגזרינן רק משום הנאה ממעשה שבת והוי רק איסור גברא, ובמקום שאינו נהנה אין איסור אף שטועם. מצאנו במג"א שכתב בשם הרשב"א והביאו המשנ"ב בס"א סק"ד דגם הקדירה שבשל בה בשבת אסורה לו לבשל בה מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו, וכן נקט בספר מנחת שלמה להגרשז"א ח"א סי' ה' ד"ה ונמצא, שבמעשה שבת של אכילה ושתייה יש לאסור אפי' שאינו נהנה מן המעשה כגון חימום מים באיסור והצטננו, כיון דהוי כמאכלות אסורות שנאסרו לגמרי, מאידך מובא ביד יהודה יו"ד סימן צ"ט פירוש הארוך ס"ק י"ח שמביא דברי המג"א וחולק עליו להדיא ומביא להתיר בליעת הקדירה דאינו רק איסור גברא על האדם להנות מהמלאכה ובדבריו שם מבאר דאין ראייה מדברי הרשב"א שהביאו המ"א דאיירי לשיטת ר' יוחנן הסנדלר דמעשה שבת היא איסור דאורייתא אבל לדידן דהוא רק איסור דרבנן אין איסור בבליעות, וכן בספר תורת שבת הקשה על דברי המג"א דהרי בגמ' גיטין

2 אגב, בשו"ת רב פעלים ח"א סי' י"ג פסק דמי שבירר בחזר ועירב והחזירו כמו שהיה קודם ברירה אסור לאכלו והוכיח כן מהרשב"א המובא בב"י סי' רנ"ג וברמ"א שם סעיף ד' שכתב במי שחימם ע"י גוי "כמדומה שאפילו אחר שנצטנן אסור לו לאותו שבת דקנסינן ליה", וכתב עוד דאף דהרשב"א כתב "לאותו שבת" היינו משום שבגוי בלא"ה אינו אסור אלא לאותו שבת, אבל בישראל דאסור לעולם ה"ה אם נצטנן אסור לעולם, וכ"כ בבירר וחזר ועירב אסור לעולם. ואע"ג שבספרו בן איש חי שנה שניה פרשת בשלח ס"ד אוסר בחזר ועירבו בו ביום משמע דדוקא בו ביום אסור, כתב עליו הכף החיים דצ"ל דבו ביום לאו דוקא אלא אסור לעולם כמו שכתב הוא עצמו בספרו רב פעלים. וכתב עוד שכך דברי הפתח הדביר.

3 בספר מנחת שלמה צ"א אות י"ג כתב שגדר דק דק הוא שיכול לאכלם בלי לטחנם בשיניים, אבל אם עדיין צריך לשיניים הטוחנות אין נכלל חיתוך זה בגידור איסור טוחן. ולפי"ז מותר לעשות סלט ירקות כהרגלו בחול.

4 דאם חתכו לאכלו מיד, מותר, כדאיתא בשו"ע סי' שכ"א סעיף י"ב, ובס"ק מ"ה יש מפקפקים על היתר זה (מג"א בשם שלטי גיבורים), וגם בבית יוסף כתב שאף מי שמכין לאכול מיד גם כן יזהר לחתוך חתיכות גדולות קצת ומטעם זה כתבו כמה אחרונים דנכון להתנהג כמו שכתב הב"י, ומ"מ אין למחות באלו שחותכים דק דק, וע"ש.

שייך בו טחינה, וכן כתב במשנ"ב בסקל"א דלכך מותר לחתוך דאין טחינה אלא בגידולי קרקע, ואפילו לפי מה שהביא המג"א בשם השלטי גיבורים דבשר חשיב גידו"ק כמ"ש תוס' והר"ן, מ"מ אין לאסור בזה דבלא"ה יש פוסקים דס"ל דאין שייך טחינה באוכלין עכ"ל, וא"כ מוכח דהיכא דיש צד נוסף להתיר סמכינן גם על דעת תוס' והרא"ש דאין טחינה באוכלים, יל"ד אי הוי ספק פלוגתא דאולי איכא למיסמך בדיעבד על דעת תו' והרא"ש דאין טחינה באוכלים,

וראיתי בספר אוצרות השבת דרוצה לתרץ דמה שכתב במשנ"ב בבשר מבושל דמותר לחתוך דק בסכין משום דגם סמכינן על דעת תוס' והרא"ש דאין טחינה באוכלין, זה לא משום דאיכא ספיקא לדינא, אלא דרק מצרפינן האי טעמא להתיר, דהיינו שהטעם דשרי באמת הוא משום דבשר לא הוי גידולי קרקע ואין טחינה באוכלין שאינם גידולי קרקע, רק המשנ"ב מוסיף שאפילו לפי השלטי גיבורים דס"ל שבשר בהמה גם חשיב גידולי קרקע שרי לחותכו כיון דדעת התוס' והרא"ש דאין טחינה בכל אוכלין, אבל לדידן דקיי"ל שבשר בהמה לא חשיב גידו"ק לא בעינן למימר דשרי לחתכו משום דעת התוס' והרא"ש, וא"כ להלכה לא קיי"ל כלל כתוס' והרא"ש ולא הוי ספק פלוגתא ולכן אסרינן לאוכלו כשחתכו דק אפילו בדיעבד, ועוד הרי מבואר בשו"ע הרב בקונטרס אחרון סימן רנ"ג שכל שיטה שלא הוזכר דעתה בשו"ע לא מצרפים את זה לספק פלוגתא ולכן אין להתיר כלל.

וכן היה מקום להתיר ע"פ המובא בב"י בסימן שי"ט סעיף א-ב באמצע דבריו ונראה לי דהכי קאמר שאם הוא בורר אחר סעודה כל שבורר לצורך סעודה אחרת באותו יום בעצמו הוי לאלתר ואם כשהוא בתוך סעודה בורר אינו יכול לברור אלא לצורך אותו סעודה בלבד וכן אם בורר קודם סעודה צריך לאכלם בתוך הסעודה הראשונה ואם

או אפי' במזיד לאחרים, ונפק"מ אי מותר לערות לתוכה מכלי ראשון או לחמם בתוכו מאכל שאין בו איסור בישול ע"ג מיחם שעל האש, ובאור הספק הוא דאפשר דדוקא כשנאסר לעולם עשאוהו חכמינו ז"ל חפצא דאיסורא כשאר מלאכות אסורות ולכן אסרו אף טעמו כשאר איסורים אבל כשנאסר רק לבו ביום לא הוי כחפצא דאיסורא אלא האיסור הוא על הגברא שלא יהנה מהמלאכה עד מוצאי שבת ולכן אפשר דבכהאי גוונא לא החמירו כל כך לאסור טעמו הבלוע מקדירה⁵, ולפי זה גם אם הבצל יהיה אסור הדג מלוח יהיה מותר באכילה, דהא איירי בשוגג.

לכאורה איכא צד להתיר ע"פ מה שכתב הפמ"ג ומביאו המשנ"ב ס' שיי"ח סק"ב דכל שיש ספק פלוגתא אי הוי בכלל בישול או לא או בשאר מלאכות כה"ג אין לאסור בדיעבד, דכל האיסור הזה הוא רק מדרבנן שקנסוהו וספיקא דרבנן לקולא עכ"ל, וכ"כ במג"א או"ח סי' שכ"ג ס"ז י"א בסוף דבריו לגבי טבילת כלי חדש, וז"ל ואפשר דיש להקל בדיעבד מאחר דיש מתירין לכתחילה. והביאו המשנ"ב בס"ק ל"ג, ובפרי מגדים כתב דמשמע דהוא הדין בכל כעין זה לענין בישל בשבת, בכל דבר דאיכא פלוגתא דברבוותא אין לאסור בדיעבד. לפי המבואר בב"י שכ"א סעיף י"ב שמביא שיטת התוספות בגמ' כלל גדול ע"ד ע"ב ד"ה האי, דכתבו, דאין טחינה באוכלים חוץ מסילקא, וכ"כ ברא"ש בפרק כלל גדול סי' ה', וכן להרמב"ם שכל האיסור הוא רק באופן שאח"כ רוצה לבשלם, אף שבשו"ע בסי"ב לא פסק כמותם דכתב במחתך דק דק דחייב משום טוחן, אולם בסעיף ט' כתב דמותר לחתוך בשר מבושל או צלי דק דק בסכין, ובמג"א בסק"י כתב בשם התה"ד בסי' נ"ו דלכך מותר דהרי התוס' והרא"ש כתבו דאין טחינה באוכלים, ואף שקצת ס"ל דיש טחינה כמ"ש סי"ב, דוקא בגידולי קרקע, אבל בשר דאין גידולו מן הארץ לא

5 מאור השבת ח"א סימן י"ח סעיף ג' הערה י באמצע דיבור "ובעיקר".

תיקון באוכל ע"י החיתוך וא"כ שוב יש סברא להתיר בדיעבד.

וצריך לומר דאפשר לגבי גבינה דלא הוי גידו"ק מהני מה שיכולים ללועסה בקושי, אבל לגבי גידו"ק חמיר טפי דלא מיקרי שאפשר לאוכלם רק אם נאכלים ללא דוחק, ולכן בכצלים וצנון שקשה לאוכלם שלמים ולרוב בני אדם אינם נאכלים ללא חיתוך חשיב שפיר דאין יכולים לאכלם והוי תיקון בגוף הדבר ואיכא להוכיח מהא דכתב במשנ"ב בס"ק ל"ט על דברי הרמ"א בסי"ב בשם התוספתא דאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני הזקנים, דה"ט משום דהזקנים אין יכולים ללעסו אם לא יחתכו דק דק ואף דרובא דעלמא יכולים לאכלו בלא חיתוך לא אזלינן בתר רובא דעלמא ואף דבסעיף ט' גבי בשר צלי דמותר לחתכו דק דק בסכין, כתב שם המשנ"ב בסקל"ב דאפילו למי שאינו יכול ללעסו מחמת שהוא קשה שרי לחתכו דאזלינן בתר רובא דעלמא, דהתם לא הוי גידולי קרקע, אבל בגרוגרות וחרובים כיון שהוא גידולי קרקע חמור יותר דעיקר טחינה בגידולי קרקע הוא עכ"ד, וא"כ מוכח דגידולי קרקע חמור יותר ובוזה חשוב יותר תיקון באוכל למי שאינו יכול ללעסו בלי חיתוך משא"כ באוכל שאינו גידו"ק אינו חמור ובוזה לא חשיב תיקון אפילו למי שאינו יכול ללעסו בלי חיתוך דאזלינן בתר רובא דעלמא.⁸

אף אם נאסור דהוי גידו"ק ונחשב לתיקון בחיתוך מ"מ כיון שיכלו לעשות זאת בהיתר ע"י חיתוך לחתיכות גדולות אולי יש צד להתיר אפי' לאכלו בשבת, כן ראיתי בספר פירות השדה⁹ שמביא לגבי הנאה מחלב שהשקית שלו נפתחה באיסור, לדברי

השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב. והכא הא מיירי בין סעודה שניה לשלישית.

ובגדר מעשה שבת האם צריך שיהיה שינוי בגוף הדבר או לא, מצאנו שנחלקו הראשונים בדין ישראל שהוציא חפץ מרה"י לרה"ר בשוגג אם החפץ נאסר בשימוש מדין מעשה שבת או שאינו נאסר בשימוש כיון שבגופו של החפץ לא נעשה שום שינוי והמלאכה שינתה רק את מקומו⁶, ועיין ביה"ל בסימן שי"ח סעיף א' ד"ה אחת משאר מלאכות, כתב בחיי אדם כלל ט', דוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיו"ב, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפי' לו ואפילו לבו ביום, ואם במזיד אסור אפי' לאחרים עד מוצ"ש מיד ומ"מ יש להחמיר בכל איסורי תורה כמו מבשל עכ"ל.⁷ לפי"ז בבצל שטחנו אותו או ביררו אותו מ"מ לא נעשה שינוי בגוף הדבר ויהיה צד נוסף להתיר לפי החיי אדם, (בצירוף דעת התוס' והרא"ש).

ויש להסתפק באופן שאפשר לאכלו גם ללא חיתוך האם שייך בכלל תיקון באוכל, שהרי כתב המג"א בסימן שכ"א סק"ב וכן המשנ"ב בסקל"ו לגבי גבינה דמותר לחותכה בסכין דק דק כיון דלא הוי גידולי קרקע, ואפילו קשה מאד שרי כיון דיכולים ללעסה בקושי שם אוכל עליה, וא"כ מוכח דגם אם יכולים לאכול רק בקושי חשיב דיכולים לאוכלו, ולפי"ז גם בכצלים וצנון שקשה לאוכלם ללא חיתוך ואין נאכלים לרוב בני אדם ללא חיתוך אבל כיון דאפשר לאוכלם גם שלמים בלי חיתוך חשיב דיכולים לאוכלו, וא"כ גם בזה לא חשיב

6 לדעת תוס' עירובין מא ע"ב, והרמב"ן והרשב"א שם, אין חילוק בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות, בין בנכרי ובין בישראל, ולפי רבינו יונה במלאכת הוצאה אין איסור מעשה שבת בישראל.

7 כ"ז בישראל אבל בנכרי יהיה אסור כמבואר במשנה שבת קכב. דאם נכרי מילא מים עבור ישראל מבור שהוא רה"י והוציאם לרה"ר אסור לישראל להשתמש בהם ומבואר בזה דאף לראשונים שמתירים בישראל, בנכרי גזרו טפי משום שבנכרי יש לגזור שמא הישראל יאמר לו לעשות את המלאכה.

8 ואה"נ בשאר פירות וירקות שאפשר לאוכלם שלמים בלא טחינה, א"כ לא חשיב תיקון באוכל ע"י החיתוך וא"כ אולי אפשר לסמוך בדיעבד על דעת התוס' והרא"ש.

9 להגרש"ד גראס שליט"א עמ' שמח אות ה.

באיסור הרי זה כשאר מעשה שבת ואסור לו לאכול עד מוצ"ש, ואין לומר דכיון דאפשר לברור בהיתר אוכל מתוך פסולת לא אהני מעשיו כלל, דכיון שברירת פסולת מאוכל נוחה יותר לאדם מאשר ברירת האוכל מהפסולת, א"כ אהני מעשיו ויש לאסרו, ולפי"ז אף שהיה יכול לחתוך חתיכות גדולות, אבל הרבה יותר טוב ונוח לאכילה לאנשים מסוימים מלאוכלו חתיכות גדולות.

ונראה לדינא להשוות ביניהם דכל האיסור הוא במקרה שהאדם שברר או חתך עושה לעצמו, אבל לגבי אחרים מסתבר שאין המאכל נאסר משום דלאו כל כמיניה לאסרו עליהם הואיל והיו יכולים לברור בהיתר, וכן אם ברר אוכל מתוך הפסולת שלא בסמוך לסעודה אפשר שמתור לאחרים לאכול את המאכל באותו יום, דלאו כל כמיניה לאסרו עליהם, שהם היו יכולים לברור בהיתר, וכן כתב¹¹ לגבי מיחם מים שהיה מוכן מערב שבת וכו' מספקת של מים חמים והלך עברייך והוסיף בתוכו בשבת מים ונתבשלו¹², מותר ליקח מים מהמיחם ולהשתמש בהם אף שמעורבים בהם מים שנתבשלו בשבת, והטעם דכיון שהיו במיחם מים מוכנים די הצורך אין אנו דנים את השותה מהתערובת כנהנה ממעשה שבת כיון דאינה נהנה ממלאכת הבישול שגם בלעדיה היו לו די מים, ולפי זה נראה שאם היתה במיחם כמות של חמישים כוסות והוסיף העברייך כוס אחת הרי אנו אומרים שחמישים הכוסות הראשונות מותרות כולן בשימוש, כיון שכאשר שותה אין הוא נהנה מחילול שבת.¹³ ונראה עוד שהכוס

האוסרים, להתיר משני סיבות א. כיון שהאיסור נעשה בדבר אחר ולא בגוף החלב, ב. שהיה אפשר לפותחו בהיתר ע"י קריעת השקית וכד', וכתב דנ"ל שאפילו אם האיסור נעשה בגוף הדבר, מ"מ אם היה אפשר לעשות בהיתר אין הדבר נאסר משום שבת, וכן מוכח להדיא מתוס' (סוכה כג: ד"ה שני לוגין), שהגמ' שם הביאה ברייתא, הלוקח יין מביין הכותים אומר שני לוגים שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו', דברי ר"מ, ר' יהודה ור' יוסי ור"ש אוסרין, ופרש"י שם בד"ה אומר דמיירי בליל שבת, והתוס' שם חלקו על רש"י ופירשו דמיירי בע"ש בין השמשות, והוכיחו שאין עצה לתקן טבל בשבת מהגמ' בכיצה יז: המעשר פירותיו בשבת בשוגג יאכל כמזיד לא יאכל, וכתבו התוס' ואי הוה שרי למיכל בתנאי שאני עתיד להפריש לא היה ראוי לקנסו אפילו עבר ותיקן. עכ"ל ומבואר להדיא בדבריהם שגם כשעושה איסור בגוף הדבר אינו נאסר אם היה יכול לעשות בהיתר, ולפי"ז תמוהין לו דברי הפמ"ג ע"ש, לפי"ז יהיה מותר לאכול את הבצל, וכש"כ את הדג מלוח, אלא שי"ל דשאני הכא שהמהות הזו של חתיכות קטנות לא היה לו בדרך היתר, והם עדיפים לו.

מאיך בספר אורחות שבת¹⁰ מביא שמי שעבר וברר בשבת באופן האסור יש בזה דיני מעשה שבת, אף שלא השתנה המאכל מכמות שהוא משום שהאוכל שהיה מעורב בפסולת היה נחשב מקולקל מחמתה ומעשה הברירה נחשב תיקון בגופו של האוכל, ומדייק שם שנראה שאף שאפשר היה לברור בהיתר אוכל מתוך הפסולת מ"מ כיון שעשה זאת

10 פרק כ"ה אות כ"ג הערה נב-נג.

11 שם, סעיף מ"ה.

12 שם הערה פ"ו, ומיירי אף באופן שאין ששים נגד המים שנתבשלו בשבת [שאם היה ששים נגדם היו בטלים ברוב והיו מותרים אף בלי הסברא המתחדשת פה, ולא היה בזה דין דבר שיש לו מתירין כיון שהמים נתערבו קודם שנתבשלו וכמבואר במג"א שיי"ח ס"ק ל"א].

13 אין סברא זו שייכת בתערובת יבש ביבש דדוקא לגבי לח בלח נחשב אינו נהנה ממעשה שבת משום שמעשה הנטילה הוה היה מביא לו את המים הנצרכים לו אף אם לא היו מתערבים במיחם מים של איסור, משא"כ בתערובת של יבש ביבש עד כמה שהחתיכה שהוא נוטל היא האיסור לא שייך לומר שגם לולי החתיכה האסורה היה לו חתיכות אחרות של היתר, דמ"מ החתיכה הזו אסורה, ומה שהיה יכול ליטול חתיכות אחרות אין זו סיבה להתיר את החתיכה הזו.

ולפי"ז יש להסתפק באחד שמכין סעודה שלישית בביה"כ מכספו באופן שיש תרונות כל שבוע בין האברכים להביא ולהכין את המאכלים האם נחשב ההכנה לכל האברכים בגדר אחרים שנעשה בשבילם ויהיה מותר להם, או בגדר בני ביתו ויהיה אסור לכולם, ובאופן שהתשלום מתבצע מקופת ביהכנ"ס זה נכנס בגדר ישראל שעשה מלאכה אסורה בשבת במאכל של חבריו שלא מדעתו והושבח המאכל מכח המלאכה שמצאנו שאם הבעלים היה אוכל את המאכל הזה גם לולא המלאכה האסורה אין התבשיל נאסר עליו באכילה, דאין העברייך יכול לאסור עליו את המאכל המוכן לו ואשר היה אוכל אותו גם לולא השבח שנוסף בו¹⁵, וכעין זה כתב בספר חוט שני פרק כ"ב סוף סעיף א' לענין מזגן שהודלק באיסור דא"צ לצאת מהחדר.¹⁶ וכן לדוגמא באחד שנכנס לחדר מדרגות והודלק בו האור ע"י מחלל שבת, אם לפני הדלקת האור היה בחדר המדרגות אור מועט באופן שהיה מוצא את דרכו ללא האור הנוסף שהודלק, מותר¹⁷ להמשיך ולעלות במדרגות ואינו צריך להתעכב עד שיכבה האור, מאותו טעם דלאו כל כמיניה דמחלל שבת למנוע ממנו את השימוש בו ע"י שהוסיף בו הנאת אור.¹⁸ וכן בשו"ת אגרות משה¹⁹ כתב ובדבר אם הקולא שכתב המשנ"ב סי' ש"ז סעי' כ"ב ס"ק ע"ו שליכא איסור נהנה ממלאכה שעשה נכרי בשביל ישראל שהדליק עבורו נר כשהיה יכול לקרות ע"פ הדחק בלא הנר שהדליק הנכרי אם איתא קולא זו גם כשהדליק ישראל, הנה מסתבר לענ"ד שאם

החמישים ואחת אסורה כולה אף שרוב המים שבתוכה נתבשלו קודם השבת, דמשעה שנתערבה הכוס האסורה בחמישים הכוסות חל הדין שחמישים הכוסות הראשונות מותרות והכוס האחרונה אסורה. וראיה לדבריו משו"ע סי' רע"ו ס"ד דאם נכרי הוסיף שמן בנר מותר להשתמש לאורו עד שיכלה השמן שהיה בו מתחילה, אף שהשמן מתערב ונמצא שמתחילה ועד סוף נהנה מתערובות שמן מותר ואסור, ואפ"ה מותר להשתמש לאור הנר כל זמן שהשמן הראשון היה דולק ואסור להשתמש אחר שכלתה אותה כמות, ומסתבר דה"ה בישראל¹⁴ שהוסיף שמן לנר. ולפי"ז יהיה מותר לאחרים לאכול את הבצל כיון שיכלו לאכלו גם ללא החיתוך לחתיכות קטנות, ומטעם זה גם הדג מלוח יהיה מותר.

ויש לעיין מהו גדר לעצמו, ולאחרים, האם אחרים נחשב סתם אנשים שלא חשב עליהם או ג"כ אנשים שעשה בשבילם, וכן יש להסתפק בבני ביתו האם נחשבים לעצמו או לאחרים, והנה במג"א סי' שיי"ח כתב וכך פסק המשנ"ב להלכה דגם אלה שעשה בשבילם נחשב אחרים, ולגבי בני ביתו מצאנו בשו"ע הרב סימן רנ"ג סעיף כ"ד ובקונטרס אחרון בסימן תק"ג ס"ק ב' שמביא באריכות שבני ביתו דינו כלעצמו, וכן פסק להלכה המהרש"ם בדעת תורה שיי"ח ס"ק א' בשם הרידב"ז שבני ביתו הסמוכים על שולחנו דינם כדין המבשל לעצמו וכן כתב הכף החיים ס"ק י"א בשם הנהר שלום.

14 ועיין בספר מנחת שלמה ח"א סימן ה' ד"ה ונמצא דלא כתב כדברינו, אלא לשיטתו דאיסור אכילה דמעשה שבת הוא כמאכלות אסורות, ולכן אם המחלל שבת הוסיף כוס מים במיחם אסור לשותתם, וכתב בנו הגרש"א שמעתי מאמור"ר זללה"ה שהורה כן בפשיטות להתיר שימוש במיחם שנוספו בו בשבת ולא ידעתי אם אה"כ חזר בו. כ"ז בא"ש הנ"ל.

15 א"ש פרק כ"ה אות מ'.

16 וצריך עיון לפי דברי רע"א המובא בביה"ל בסימן רנ"ג ס"ב ד"ה ולא, לגבי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ויש לחלק.

17 ובמנחת שלמה סי' ה' אות ג' נקט דהיתר זה של ליהנות מאור נוסף שיכלתי ליהנות בלעדו רק בשעת הדחק לא נאמר בישראל ועיי"ש, ובא"ש כ"ה הערה פ"ב.

18 א"ש ח"ג פרק כ"ה אות לט וכן הערה פג.

19 אבהע"ז ח"ד סימן ס"ב.

הסכין לא אמרינן, אולם לקושטא דמילתא פשוט דפה גם האבן העוזר יודה לאיסור א. כיון שכאן הבצל בעצמו הוא האיסור ולא כמו בזנגבי"ל שקיבל טעם מהסכין של בשר ב. דכל דברי האבן עוזר נאמרו רק בבשר בחלב דשם שייך הדין של נ"ט בר נ"ט דהתיירא, דטעם הבשר שנכנס אל הסכין הוא טעם ראשון ויוצא כולו ומכניס טעם לזנגבי"ל מחמת דוחקא ודבר חריף ואח"כ יוצא מהזנגבי"ל אל המדוכה רק טעם שני של בשר ולכן הוי נ"ט בר נ"ט, אבל במקרה דידן שהוא טעם ראשון באיסור ממעשה שבת וודאי שגם הוא יודה לאיסור שטעם הבצל של איסור נמצא כעת בדג מלוח.

מאידך, יש לדון הרי בסימן צ"ו סעיף ד' פסק השו"ע מי לימוני"ש שמביאים הגוים וכן חתיכות דג מליח שמביאים הגוים בחביות מותרים, ומפרש הרמ"א הטעם שמקילים בזה משום שמביאין הרבה ביחד ואף אם נאסרו מקצתן שנחתכו בראשונה עם סכין של גוים נתבטלו באחרים הנחתכים אחר כך שאינן נאסרין כי כבר נתבטל טעם הסכין בראשונים ולכן כולם מותרים. וא"כ אף אם נחתכו בסכין שלהם ונאסרו מקצתם שנחתכו בתחילה מ"מ בטלים בלימונים אחרים וא"כ יש לעיין לפי זה בנידון דידן שחתך ההערינג בסכין של הבצל אם מדובר באופן שיש הרבה חתיכות שרק החתיכות הראשונות של הדגים מלוחים נאסרו והשאר מותרים, וכעת שכל אחד נמצא בצלחת נפרדת הרי חד בתרי בטל ויהיה מותר לאכול את כולם, ובאמת האחרונים חלקן על ההיתר של המחבר, וגם הרמ"א לא ברירא ליה מהו להלכה בלימוני"ש, עיין שם בט"ז ובש"ך לדבריהם כיון שהלימון נעשה נבילה ע"י בליעת הסכין ומבליע חזרה את הטעם בסכין וכן הלאה נאסרו כל הלימונים, וא"כ יש להסתפק גם אצלינו באיסור מעשה שבת האם אמרינן חנ"ן עד כדי כך שהסכין יחזור ויאסר מהדג מלוח ע"י חנ"ן ויחזור ויאסור

גילה דעתו שהיה רוצה שידליקו נר בעובדא דאיתא שם במשנ"ב שאמר שלא בלשון ציווי אלא כמדובר לעצמו איני יכול לקרות באור קטן כזה ושמע ישראל המומר לחלל שבת והדליק אסור אף שע"פ הדחק היה יכול לקרות גם בלא האור שהדליק, ואם ישראל המומר עשה בעצמו אף שהיה זה עבור ישראל הקורא אין לאסרו מאחר שלא רצה בהנאה זו אף שהוא רק בשביל האיסור, אבל אם יודע בעצמו שניחא לו אסור, ע"ש.

ועדיין פש לן לברורי גם אם נאמר שהבצל עצמו נאסר באכילה מפני שנברר או נטחן באיסור, האם יהיה אסור ג"כ הדג מלוח באכילה מחשש שקיבל טעם מהבצל לשיטת המג"א שגם הבליעות של התבשיל בקדירה אוסרים, אם חתך את הבצל ואח"כ את הדג מלוח הרי קיי"ל ביו"ד סימן צ"ו שדוחקא בדבר חריף מפליט ומבליע והבצל הרי הוי דבר חריף כמבואר בשו"ע בכמה מקומות א"כ כשחתכו, הסכין בלע טעם מהבצל וכעת שחותך את הדג מלוח שהא ג"כ דבר חריף כמבואר בפמ"ג צ"ו סקט"ו שדג מלוח הוי דבר חריף דמליח הרבה, פולט הסכין לדג מלוח את טעם הבצל ונאסר ג"כ באכילה בשבת²⁰ (כמו שמצאנו לגבי הקדירה שנאסרת בני"ט כמובא במשנ"ב), וכן מצאנו ג"כ במג"א סימן תנ"א סק"ל (ומביאו המשנ"ב להלכה בהלכות פסח) שמבאר שאם חותכים זנגבי"ל בסכין של בשר ודכים אותו במדוכה ונמצא המדוכה בלועה מבשר ואח"כ דכים במדוכה בשמים נאסר הבשמים מלאכלו בחלב כיון שקבל טעם מהבשר הבלוע במדוכה, אבל לשיטת אבן העזר המובא שם במחצית השקל, וכן בבאר היטב ביו"ד סימן צ"ו שחולק על המג"א ולשיטתו לא אמרינן שהזנגבי"ל מכניס כל הטעם אל המדוכה דדוקא להוציא הבליעות של הכלי למאכל אמרינן דדבר חריף ודוחקא מוציא כל הטעם כטעם ראשון אבל להכניס טעם שבלוע במאכל לתוך

20 ובכלל יש להסתפק אם הסכין נאסר כלל דמתי נעשה האיסור רק בגמר החיתוך ואז הסכין כבר גמר לחתוך, מאידך בדרך כלל חוזר וחותך אחר שכבר נאסרו החתיכות.

דהרי קיי"ל ביו"ד צ"א סעיף ה' דמלוח הרי הוא כרותח, דהיינו כל דבר אסור שאינו נאכל מחמת מלחו ונוגע בדבר של היתר אוסר להמחבר כדי קליפה ולרמ"א בכולו שאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן, ולכאורה באופן שהבצל עורבב בשמן יתכן ואפי' המחבר יודה שאסור בכולו.

ובכלל באופן ששם את הבצל ע"מ לאוכלם יחד ולא בכדי לתת טעם כמו שמניחים בעגבניות ומלפפונים, אולי יש להתיר לאחרים כיון שבכלל לא צריכים טעם בצל בדג וגם א"כ היה יכול להכניס אותו טעם ג"כ ע"י חתיכות גדולות.

סיכום הדברים: כשחתכו בצל וכן שאר ירקות דק דק זמן רב קודם הסעודה יש לאסרם באכילה ע"פ הח"א דהחזקתים הבצלים והצנון דק דק שעה או שתיים קודם הסעודה קרוב הדבר לומר שחייב חטאת והבצלים אסורים באכילה עכ"ד, ולא אמרינן דהוי ספק פלוגתא ואין לאסור בדיעבד מחמת שיטת התוס' והרא"ש דס"ל שאין איסור טחינה באוכלין, דרק כשיש סברא אחרת להתיר כמו בבשר מבושל אז מצרפינן גם שיטת התוס' והרא"ש להתיר, אבל לסמוך על התוס' והרא"ש שמשום כך יהיה ספק פלוגתא לא אמרינן, ומאידך בבצל שטחנו אותו או ביררו אותו מ"מ לא נעשה שינוי בגוף הדבר ויהיה צד נוסף להתיר לפי החיי אדם, (בצירוף דעת התוס' והרא"ש), וכן להתיר לאחרים כיון שיכלו לחתוך בהיתר לחתיכות גדולות, ולגבי הדג מלוח יתכן שבכלל לא קבל טעם מהבצל וגם אם כן יכול להיות כלל שלא הניחם על מנת לתת טעם אלא לאוכלם יחד וגם אם כיון לתת טעם, לאחרים יהיה מותר כיון שהיה יכול להכניס טעם ע"י חתיכות גדולות.

גם את האחרים. ועוד הא הוי דבר שיש לו מתירין כלפי האחרים המותרים למוצ"ש (ואף לגבי עצמו פליגי בזה המ"א והחור"ד, הובא במ"ב ש"יח ס"ק ה').

חתך את הדג מלוח ואח"כ את הבצל או שנחתכו בסכינים נפרדים והניח חתיכות בצל על הדג מלוח או בתוכם יש לדון האם מקבל ע"י זה טעם מהבצל, דהנה מצאנו חידוש ביד יהודה סימן צ"ו סק"ב שיש לאסור דבר חריף עם שמנונית אפילו בלא דוחקא דסכינא ממילא גם פה יאסר ההערינג מהבצל, אבל להלכה רוב הפוסקים לא נקטו כן להלכה כמבואר בש"ך סקי"ח ובפמ"ג סק"ג שבלא דוחקא אין הדבר חריף אוסר כלל, וא"כ עדיין נשאר לעיין כשהדג מלוח והבצל כבושים יחד בתוך שמן האם יאסר הדג מלוח ע"י כבוש, אפילו שכבוש צריך כ"ד שעות כדי שיעבור הטעם כדאיתא ביו"ד סימן ק"ה, מ"מ בדבר חריף הרי נאסר בשיעור שיתן על האש וירתיח, ואם מדובר בשמן זית מצאנו בדרכי תשובה סימן צ"ו סק"ה שמביא בשם תוס' בע"ד בפסקים ששמן זית מפליט בצונן כמו ברותח דהוי דבר חריף²¹, ודאי שנחשב לכבוש, אלא אפילו אם הניח שמן רגיל יתכן שכיון שהבצל וההערינג הם דברים חריפים מעבירים את החריפות גם לשמן ושפיר הוי כבוש בדבר חריף ונאסר בזמן שיתן על גבי האש וירתיח כמבואר ביו"ד סימן ק"ה ס"א, כל זה כשמדובר בכמות גדולה של שמן שאז יש לזה דין של כבוש כמבואר בפמ"ג שמביא תשובת הרא"ש כלל כ' שכבישה זה השרייה בדבר נוזל ושיעור הנזילות שהוא רך כל כך עד שהדבר הגוש השרוי בו יתנועע ממקום למקום כשמנענעים את הכלי אבל כל שהוא קשה יותר מזה לא חשוב נוזל ואינו בדין כבוש.

גם באופן שאינו אסור מדין כבוש יש לדון מצד מלוח באופן ששם מלח על הבצל,



21 ויש מעירים דהמציאות בזמנינו הוא ששמן לא הוה חריף כלל, ורק קודם שעובר תהליך הזיקוק נחשב כמאכל חריף.

לשון חכמים

הרב יוסף פפיש

שפופרת דרבן גמליאל במדידת תחום שבת

במשנה עירובין פרק ד' משנה ב', פעם אחת לא נכנסו לנמל עד שחשיכה, אמרו לו לרבן גמליאל מה אנו לירד, אמר להן מותר, שכבר הייתי מסתכל והיינו בתוך התחום עד שלא חשכה.

ובגמ' שם דף מ"ג ע"ב, תנא שפופרת היתה לו לרבן גמליאל שהיה מביט וצופה בה אלפיים אמה כיבשה וכנגדה אלפיים בים, ועי' ברש"י ובפירושו הרמב"ם ומאירי בביאור אופן השפופרת, ויש לדון הרבה בדבריהם.

והנה לשון הירושלמי שם הוא: מצודות היו לו לרבן גמליאל שהיה משער בה עיניו במישר, ופירש הפני משה, שהיה אורב וצופה בהן לשער בעיניו המדה במישור ובים, ומשמע שע"י השפופרת היה יכול לשער את המרחק, והוא אופן אחר מפירושו רש"י והרמב"ם ומאירי בגמ', שפירשו שהמדידה היתה ע"י הפסקת הראיה, אלא היתה ע"י השערת המרחק.

ונראה לבאר את דברי הירושלמי באופן מדידה שאפשר לעשות ע"י שפופרת, ואשר כל אדם פשוט יכול כיום לשער ולמדוד מרחקים בדיוק עצום בלי שום סטיה, וכדלהלן: הדבר ידוע שראייתו של אדם מתרחבת לפי מידת ריחוקו מהדברים הנצפים על ידו, כי בעוד שדברים הסמוכים לו הוא רואה רק חפצים בודדים, אך כשמסתכל למרחק הוא מסוגל לראות מרחבים עצומים בראיה ממוקדת אחת בלי לסובב הראש או העיניים, כי לפי התרחקות הדברים כך מתרחבת ראייתו.

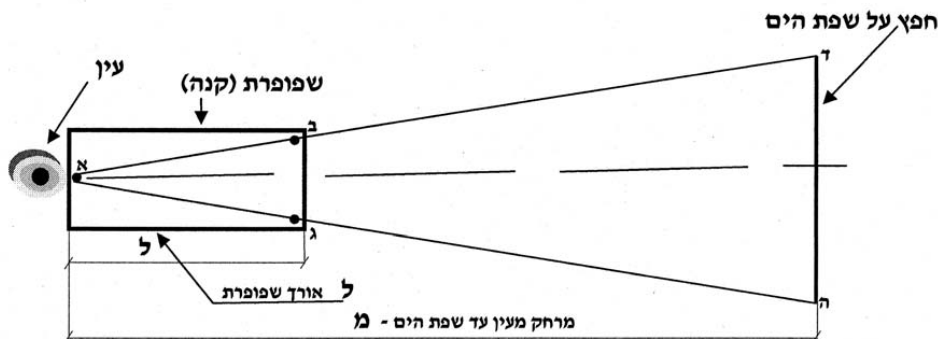
מסיבה זו מתקטנים כל הדברים הרחוקים לנגד עיניו של אדם, מפני שראייתו מתרחבת וכל דבר בפני עצמו תופס רק חלק קטן מראייתו.

והנה אם יכסה אדם את עיניו וישאיר חור קטן מאוד, יוכל לראות דרך החור הצר בנין גדול העומד במרחק רב, אולם אם יקח שפופרת ארוכה המגיעה עד הבנין ההוא ויסתכל בתוך השפופרת, לא יראה כי אם חלק מהבנין כרוחב השפופרת, כי ראייתו לא התרחבה, ואם ירצה לראות את כל הבנין יצטרך להביא שפופרת הרחבה כרוחב כל הבנין, ולפי מידת ארכה של השפופרת כך צריך להשתנות מידת רחבה לפי היחס.

ולדוגמא, אם ניקח למשל שפופרת שארכה מטר וקוטר (רוחב החור) ס"מ אחד, נמצא שבמשך מטר תתרחב הראייה מנקודה של העין עד רוחב ס"מ, כלומר שהאלכסון של ההתרחבות הוא אחד ממאה ממרחק הראיה, ומעתה ימשיך האלכסון של ההתרחבות להתרחב ביחס זה של אחד ממאה של המרחק, ואם נסתכל דרך השפופרת הזו למרחק של אלף מטר (אלפיים אמה) נוכל לראות בנין של עשר מטר בדיוק, שהוא אחד ממאה מהמרחק של אלף מטר שכך התרחבה הראייה, ואם נביט על מרחק יותר גדול נראה בנינים יותר גדולים, והבנין של עשר מטר לא ימלא את כל השפופרת, כי לפי המרחק מתרחב הראיה

יותר, ואם נביט על מרחק יותר קטן לא נראה את כל הבנין הנ"ל, כי ההתרחבות הוא פחות מזה, כי תמיד הגודל של הבנין נמדד לפי חשבון של אחד ממאה מהמרחק, מכיון שהשפופרת צמצמה את ההתרחבות לפי יחס של אחד ממאה שבמרחק (ואם השפופרת תהיה ביחס אחר יהיה החשבון לפי היחס שלה).

ועתה נבין בדיוק מעשה השפופרת של רבן גמליאל, כי לפי היחס של השפופרת שלו של קוטר לעומת אורכה כך חיפש בית כזה להסתכל עליו, כגון אם היתה השפופרת כדוגמא הנ"ל של אחד ממאה דהיינו ס"מ קוטר באורך מטר, לפי"ז חיפש בנין של עשר מטר (עשרים אמה) וכשראה אותו בדיוק בשפופרת לא פחות ולא יותר, דהיינו שמילא את כל השפופרת, מזה ידע בבירור שהוא במרחק מדויק של אלפיים אמה שהוא תחום שבת, כי אילו היה יותר רחוק היה הבנין מתקטן יותר ולא היה ממלא את כל השפופרת, ואילו היה יותר קרוב, לא היה רואה את כל הבנין, וכמבואר.



בגלל שהמשולש (א-ב-ג) זהה למשולש (א-ד-ה)

אפשר לבנות את החשוואה $\frac{ל}{מ} = \frac{ג}{ד}$

$ג =$ קוטר של השפופרת $ד =$ גובה הבנין על שפת הים

★ ★ ★

הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב ו' הזכירות (ב)

מנינן, חיובן, גדרן, מהותן, ואופן קיומן

זכירת מעשה עמלק

שיטות הראשונים והאחרונים

כ' איתא בגמ' (מגילה י"ח א') קראה על פה לא יצא, מנלן אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר.

כתב הב"ח (סי' תרפ"ה) דמגמ' זו ודאי משמע דקריאת שבת זכור הוי דאורייתא, דמזכרון בספר ומזכור ולא תשכח הרי לך דזכירה בפה לקריאה בספר תורה קאמר, וכן כתב הסמ"ק. וכ"כ המג"א שם דמפשטות גמ' זו מוכח דקריאת זכור מן הספר הוא חיוב מה"ת, דאמרינן דקריאת המגילה אתיא מזכירה דמעשה עמלק דכתיב ביה בספר, (ולהלן יבואר דברי המג"א בארוכה).

אולם הפני יהושע שם בגמ' כתב דאין לדקדק מכאן דפרשת זכור שהוא מדאורייתא צריך לקרותה דוקא מתוך הספר עיי"ש.

ובכל אופן אין מבואר מתי הוי זמן חיוב הזכירה, ויעויין מש"כ בספר החינוך (מצוה תר"ג) וז"ל ואל הזכירה הזאת בפה ובלב לא ידענו בו זמן קבוע בשנה, כמו שנצטוינו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, והטעם כי בזכירה ההיא עיקר הדת וכו', אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק, אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש, והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו, ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם עכ"ל.

מבואר בדבריו דמה"ת יוצא יד"ח בקריאה על סדר הפרשיות, ופרשת זכור קודם פורים הוי רק מנהג.

ושם במנחת חינוך כתב דמדבריו נראה דדי בפעם אחת כל ימיו.

וכ"כ בשדי חמד (ח"ב כללים מערכת ז' כלל י"ג) וז"ל ומדברי הרב החינוך בפ' כי תצא מצוה תר"ג מתבאר דאף בפעם אחת כל ימי חייו יוצא יד"ח, שכתב והעובר ע"ז ולא זכר וקרא בפיו 'מעולם' מה שעשה עמלק לישראל בטל עשה זה, וגם עבר על לאו שבא ע"ז שהוא לא תשכח.

ובדעת הרמב"ם כתב שם המנחת חינוך וז"ל ולשון הר"מ ומצות עשה לזכור תמיד וכו', נראה מדבריו דהיא מן המצוות התמידיות, כמו שמנה הרב המחבר בהקדמת הספר באגרת שש מצוות תמידיות עכ"ל.

והרמב"ן (כי תצא כ"ה י"ז) כתב וז"ל והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו, ובהמשך מבאר דהיינו נמי החיוב לספר מעשה מרים, אף דהוי גנותן של צדיקים, בכדי ללמד לדורותינו להישמר מלשה"ר עיי"ש.

בספר תורת חסד (או"ח סי' ל"ז) כתב עלה דמדברי הרמב"ן מבואר דאין החיוב לקרות פ' עמלק בס"ת ובציבור דוקא, ומוסיף דכן משמעות דברי הרמב"ם והסמ"ג ושאר מוני המצות, שהזכירו מ"ע זו לזכור מעשה עמלק, ולא הזכירו כלל שצריך לקרות זה בס"ת בציבור, וכן ס"ל בדעת החינוך שהוא רק מנהגן של ישראל עיי"ש.

אולם יעויין מש"כ הט"ז (תרפ"ה סק"ב) בשם חבל ראשונים דחיוב קריאת פרשת זכור בעשרה הוא מה"ת, ולכן אין להקרות קטן שאינו יודע למי מברכין, מאחר דאין יוצאין הברכה על ידו ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה.

וכ"כ שם המג"א כדבריו, וכתב עוד ליישב מנהג העולם שאין נזהרין בזה, וז"ל ול"נ ליישב מנהג העולם דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה, אלא שחכמים תקנו בשבת זו הואיל ושכיחי רבים בבה"כ וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן כמ"ש הלבוש עכ"ל.

ומבואר דמה"ת חיובה פעם אחת בשנה על סדר הקריאות, ורבנן תקנו לצאת בשבת זכור. לעומתם, המנחת חינוך שם כתב וז"ל עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ מקיים, רק פרשת זכור בעשרה ובספר תורה הוא מדרבנן, אבל מן התורה די שיזכור בפה כל יחיד וזה פשוט עכ"ל.

והחתם סופר (שו"ת אה"ע סי' קי"ט) כתב וז"ל ונ"ל מזה מה שאנו קורין פרשת זכור פעם אחת בשנה, ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה דכתיב לא תשכח, ושיעור שכחה היא שנה, וא"כ במערבא דמסקו לאורייתא בתלתא נמצא שנה האמצעית אין בו לא פ' עמלק בבשלח ולא פ' עמלק שבכי תצא רק מה שקורין פ' זכור, ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברים על לא תשכח, אלא על כרחך ילפי' מערי חומה שכך הוא שיעור שכחה.

ומבואר בדבריו דאין גדר המצוה באופן חיובי על ענין הזכירה, אלא הגדר הוא לעשות מעשה זכירה כדי שלא יבוא לידי שכחה, והא ילפינן מזכרון בספר דצריך קריאה מתוך הכתב דהיינו דחיוב דלא תשכח מעשה עמלק יהא ע"י קריאה בספר פעם אחת בשנה, דעיי"ז לא יישכח ממנו.

ובמקור החיוב מה"ת, להנהו שיטות דהחיוב פעם אחת בשנה, עיינן מש"כ בזה שם בספר תורת חסד.

ולהלן יבואר כל הני שיטות, דפליגי במהות חיוב הקריאה, אי הוי משום לא תשכח שע"י שמיעת הקריאה לא יישכח מלבו, או משום דאיכא חיוב מעשה זכירה ע"י קריאה בספר ובמנין עיי"ש.

חיוב נשים בשמיעת קריאת זכור

כ"א הנה דעת הרמב"ם דנשים חייבות בזכירת מעשה עמלק ובמלחמה, אלא דאיהו ס"ל דליכא חיוב קריאה מתוך הכתב כמבואר להלן עיי"ש.

ויעויין מש"כ החינוך (מצוה תר"ג) דנשים פטורות משמיעת הקריאה משום דאין דרך נשים לצאת למלחמה, והקשה המנחת חינוך (וכן הקשה שם בתורת חסד) דהא במלחמת מצוה יוצאין הכל אפילו כלה מחופתה עיי"ש, (ועיינן להלן הערה 46 מה דמיושב אליבא דהמג"א).¹

1 בספר אבני נזר (או"ח סי' תק"ט) הקשה על החינוך דמ"ש מחיית עמלק דאינו נוהג בנשים מהריגת ז' עממין דכתב בה (מצוה תכ"ה) דמצותן אף על הנשים, והאריך שם לבאר ולחדש, דהריגת עמלקים בשעת מלחמה דוחה שבת כדכתיב עד דתהא אפי' בשבת (שבת י"ט ע"א), ואילו הריגת עמלקי יחידי שלא בשעת מלחמה אינו דוחה שבת, דלא חמור חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת, ומאחר דנשים אין דרכן לצאת למלחמה הרי דהוי מ"ע שהז"ג, דלא שייכא מצותן בשבת כלל, ולכך פטורות מזכירת מעשה

ויעויין מש"כ בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ל"ז) גבי חיוב נשים בקריאת זכור, דתליא בהאי מילתא, דאי נימא דהחיוב הוא כל השנה וליכא בו זמן מיוחד, ממילא לא הוי מ"ע שהזמ"ג ונשים חייבות, אולם אי נימא דחיובו מה"ת פעם אחת, וחז"ל קבעו פעם בשנה בהא

עמלק, משא"כ הריגת ז' עממין דוחה שבת, מאחר דכל מטרת הריגתן הוא למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות, ודומה להריגת המזיקין, דחשיב מלאכה שאין צריכה לגופה, דלרוב הפוסקים פטור והוא נוהג מן התורה גם בשבת, ולכן נשים חייבות בהן, ולא ילפינן הריגת עמלק מהריגת ז' עממין, דלא דמיא חיובן לאהדרי, דהריגת עממין הוא שלא ילמדו מהן ואילו מחיית עמלק הוא על העבר לנקום ממנו, עיי"ש דבריו. הנה יש להעיר על דבריו, דמש"כ דמחיית עמלק אינו דוחה שבת משום דלא חמור משאר חייבי מיתות ב"ד, לכאורה א"צ לזה, דהנה חייבי מיתות ב"ד שאין נהרגין בשבת ילפינן בגמ' (סנהדרין ל"ה ע"ב) מדכתיב לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, לפי שנאמר וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת, שומע אני בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים מחלליה מות יומת, בשאר מלאכות חוץ ממיית ב"ד, או אינו אלא אפילו מיתת ב"ד, ומה אני מקיים והומת, בחול ולא בשבת, או אינו אלא בשבת, ת"ל לא תבערו אש בכל מושבותיכם, ולהלן הוא אומר והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם, מה מושבות האמורים להלן בב"ד, אף מושבות האמורים כאן בב"ד, ואמר רחמנא לא תבערו, ויעויין שם ברש"י ד"ה שומע אני וז"ל שומע אני והומת בין בחול בין בשבת דתייתי לך מק"ו מעבודה' כדאמרין לעיל, ומבואר מדבריו דאי לאו ק"ו לא הוי אמרינן דוהומת קאי נמי אשבת, דוהומת איכא לפרש על ימות החול, ומינה דלאו בכל מקום אמרינן דאפי' בשבת, וא"כ מחיית עמלק פשיטא דאינו דוחה שבת, ודו"ק.

וכמו"כ עצם הסברא שכתב דהריגת ז' עממין הוי מלאכה שאצ"ל ג"כ, דאף דאכן טעמא דקרא משום שלא ילמדו ממעשיהם, מ"מ ההורגם רוצה את עצם הרציחה, וממילא לכאורה הוי מלאכה שצ"ל ג, שהרי רוצה את עצם המלאכה, ובענין צידת מזיקין והריגתן דהוי מלאכה שאצ"ל ג ופסקינן (ש"ס ס"ז וס"י) דמותר, מבואר שם טעמא (שם מ"ב ס"ק כ"ז) דהא אינו צריך לצוד אלא שלא ישכנו, ואם היה יודע שיעמוד ולא יזיקנו לא היה צד, ואף להרמב"ם דס"ל דמלאכה שאצ"ל ג חייב מ"מ חיובא כמתעסק עיי"ש, ולכאורה לא דמיא הריגת ז' עממין להני, מאחר דאיכא מצוה לאבדם ורוצה הריגתן.

איברא דהבעל המאור (שבת ק"ו ע"א) ס"ל דמיתת ב"ד חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, שאין כוונתו בהבערה אלא לדחותה ולבער אותה מן הכלל, כדכתיב ובערת הרע מקרבך, כמוציא זית מן הנבילה וכעדשה מן השרץ, (ועיין מה שהאריך האבני נור סי' רכ"ח לבאר דבריו), ועפי"ז י"ל דהריגת ז' עממין דמיא למיתת ב"ד, דאיכא בהו מצוה להורגן ומ"מ הוי מלאכה שאצ"ל ג, (אמנם יש לחלק, דבמיתת ב"ד עצם חיוב המצוה הוא ובערת הרע מקרבך, אולם בהריגת ז' עממין המצוה הוא ההריגה, אלא דטעם המצוה שלא נלמד ממעשיהם, אלא אי נימא דס"ל לאבני' דבמקום שנחפרש טעם המצוה בקרא, לא הוי בגדר נתינת טעם אלא שזה נהפך להיות גדר מן המצוה עצמה, וצ"ע), אלא דמדבריו מבואר דמדמה הריגת ז' עממין להריגת מזיקין דכו"ע מודו בהו דהוי מלאכה שאצ"ל ג ומותר, ולא קאי דוקא בשיטת בעל המאור, וצ"ע.

גם מש"כ לחלק דהריגת ז' עממין הוי מלאכה שאצ"ל ג, ואילו הריגת עמלק אסורה דהוי מלאכה שצ"ל ג, יש להעיר דרש"י פירש בחומש גבי מחיית עמלק (דברים כ"ה י"ט) תמחה את זכר עמלק, מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שח, שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה עכ"ל, וא"כ נמצא עפי"ז דהריגת הבהמות הוי מלאכה שאצ"ל ג, דכל עיקר המטרה אינו עצם ההריגה אלא שלא יהא שם עמלק נזכר, וממילא דוחה שבת (לשיטתו דהריגת ז' עממין דוחה שבת), וממילא שייכא מצות מחיית עמלק אף בנשים, ולא הוי מ"ע שהז"ג.

והנה אף לולי זה, י"ל דשייכא מצות מחיית עמלק בשבת, דיעויין מש"כ רש"י (פסחים ס"ח ע"א) ד"ה מנקבין בסכין וז"ל לישנא אחרינא מיחוי לשון נקיבה וחיבול 'כמו תמחה את זכר עמלק' ומינה דייק הרב מטשעבין וצ"ל דאף המכה עמלקי מקיים המצוה, ועפי"ז נמצא דשייכא המצוה אף בשבת, ונשים חייבות בהן (אף בעמלקי יחיד, שלא בשעת מלחמה), והוי מ"ע שאין הז"ג.

ולענין מש"כ דהוי מ"ע שהז"ג משום שבת, יש לציין את דברי הטורי אבן (פ"ב חגיגה ט"ז ע"ב ד"ה בני) המיישב את קושיית התוס' בקידושין (כ"ט ע"א ד"ה אותו) דלמה לי לעמוטי נשים ממצות מילה והא הוי מ"ע שהז"ג דאין מלין בלילה, וכתב עלה דלא הוי ז"ג אלא כגון שופר וסוכה ודומיהן דלאחר זמנן בטלה המצוה, ובשנה הבאה היא מצוה כפנ"ע, ואין תשלומין למצוה שעברה, אבל במילה דהמצוה היא פעם אחת, אף להלילה אינו זמנו מ"מ כשהאיר היום חוזר וניעור אותה המצוה עצמה, והלילה אינו רק פסק, זה לא הוי הז"ג עיי"ש (הובא דבריו במנ"ח מצוה ב), ועפי"ז נמצא לכאורה דמחיית עמלק בנשים נמי לא הוי הז"ג, מאחר דהוא חיוב תמיד, והשבת אינו מפסיק את עצם החיוב, אלא די"ל דשלא בשעת מלחמה לא הוי חיוב תמיד, אלא כל שזמזמן לו עמלקי חייב עתה להורגו, וממילא הוי כל יום חיוב חדש ודו"ק.

י"ל דלא קבעו רק לזכרים ולא לנשים, (וכמו גבי תפלה דאליבא דהרמב"ם חיובו פעם אחת ביום, ומתקנת חז"ל יש להתפלל שמו"ע ג"פ ביום, ועכ"ז כתב המג"א דנשים יוצאות יד"ח בבקשת רחמים פעם אחת ביום, ומינה דכל עיקר תקנת חז"ל לא הוי לנשים).

ומוסיף וז"ל רק שבזה עדיין אינו מיושב מנהג הנשים שלנו שמעולם אינן שומעות קריאת פ' זכור כלל, והיאך יי"ח מדאורייתא עכ"פ, ועלה כתב דמאחר דמה"ת אין החיוב בקריאה בס"ת בצבור, אלא דע"י הקריאה יוצאין יד"ח מה"ת, א"כ י"ל דלכתחילה לא שייכא חיוב זה בנשים, והן יוצאות יד"ח בזכירה בפה ובסיפור בעלמא, וגם הן אינן מחויבות זאת בכל שנה וכנ"ל.

ומאריך שם עוד דמעולם לא שמענו על מנהג הנשים לשמוע הקריאה, ומי שאומר שנוהגות לשמוע הרי הוא דעת יחידאה נגד מנהג ישראל עיי"ש דבריו.

והנה לדבריו נמצא דאליבא דהאי שיטתא דמה"ת החיוב הוא בס"ת ובמנין נמצא דנשים חייבות בקריאת שבת זכור (ועכ"פ פעם אחת בימי חייהם).

אלא דעפ"י מש"כ החתם סופר בדרשותיו (מובא לעיל) דילפינן זכירת יצי"מ מזכירת מעשה עמלק, ואמרינן ביה דון מינה ומינה, מה זכירת עמלק ביום ולא בלילה, הכי נמי זכירת יציאת מצרים, והגם אמנם דדברי דרוש הן, מ"מ מתבאר דפשיטא ליה מילתא דזכירת מעשה עמלק חיובו דוקא ביום ולא בלילה, ונמצא עפ"י דהוי מ"ע שהזמ"ג, דזמנה דוקא ביום ולא בלילה.²

ביאור שאר הזכירות האמורות בספרא

יתבארו ג' שיטות ראשונים (הר"ש והראב"ד, הרמב"ן, והרמב"ם)

בעצם חיוב הזכירות, ובאופן קיומן

ביאור דעת הר"ש והראב"ד

להר"ש והראב"ד במצות הזכירות איכא רק חיוב הרהור

כ"ב והנה בביאור האי ספרא דנתרבה בו חיוב דבור נחלקו בו הראשונים במהות חיובו, ובהמשך יבואר.

כתב הר"ש בפ"י על הספרא וז"ל הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפ"ך³ הלכות שבת, זכור את אשר הקצפת, 'במעשה עגל', שתהא שונה בפ"ך הלכות ע"ז, זכור את אשר עשה למרים, שתהא שונה בפ"ך הלכות נגעים, זכור את אשר עשה לך עמלק, שתהא שונה בפ"ך הלכות מגילה, א"נ כגון ושננתם לבניך שתקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו הענינים, וכ"פ הראב"ד כדבריו עיי"ש.

והנה יש לעיין, דלכאורה גבי זכירת שבת מבואר שפיר, דאיכא חיוב שמירה ממלאכות (דילפינן ליה משמור את יום השבת), ועלה קאמר דה"נ נתרבה שינון ולימוד ההלכות (מזכור

2 מתאמרא מילתא בשם הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל דהתיר בשעת הדחק לקרא פרשת זכור בליל שבת ללא ברכה, ויעיין מש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנ"ח) בענין קריאת התורה בלילה, ושמא ס"ל לחתם סופר דאין קריאת התורה בלילה אלא ביום בלבד.

3 נראה לפרש, דהנה לימוד התורה צריך להיות דוקא בדבור, ובהרהור אינו יוצא יד"ח ת"ת (עיין סי' מ"ז ס"ד דהמהרהר בד"ת אינו מברך ברכות התורה, ועיין בשו"ת הלכות ת"ת ב' י"ב וז"ל וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם), ומשו"ה כשנתרבה חיוב דבור, בהכרח דקאי על מצות ת"ת, ולכן אמרינן דאתי לרבות לימוד ההלכות.

את יום השבת), אולם בשאר הזכירות⁴ מאי הוי קיום המצוה דנימא בהו דנתרבה נמי לימוד הלכותיהן.

וצ"ל דס"ל דאכן איכא בהני זכירות חיוב הלב, והיינו דילפינן להו, דמלבד קיום המצוות בזכירת הלב עוד זאת תהיו עמלים בתורה, לשנות הלכות הזכירות ולדעת אותן על אמיתותן בכדי לקיימם.

ולהלן יתבאר דהשועה"ר והבני יששכר פליגי בדעת הר"ש והראב"ד, ובהאי מילתא, אי זכירת שבת קאי על מצות שמירת שבת, או על זכירתה בימי השבוע, (דהבני יששכר ס"ל דמש"כ האר"י לכוין הזכירות באהבה רבה ובק"ש מקיים רק חיוב לב, וא"כ צ"ע דהיאך יכוין על זכירת שבת והא חיוב זכירת שבת בימי השבוע הוא דעת הרמב"ן, ואיהו הא ס"ל דצריך דבור דוקא, ובהכרח דאף הר"ש והראב"ד ס"ל דאיכא עכ"פ חיוב לב, לעומתו בדברי השועה"ר מבואר דע"י הכוונה באהבה רבה יוצא יד"ח דבור, וזכירת שבת קאי לדעת הרמב"ן, וממילא הר"ש והראב"ד ס"ל דליכא חיוב זכירת הלב של שבת בימי השבוע), ואי נימא דקאי רק על זכירתה נמצא דדמיה זכירת שבת לשאר הזכירות, דבכולהו ילפינן דמלבד זכירת הלב ילפינן נמי לענין שינון ולימוד, עיי"ש.

ונמצא מבואר דס"ל דבהני זכירות ליכא חיוב דבור מכלל חיוב הזכירות, אלא רק דין דבור לענין חיוב לימוד התורה, ועיי"ש בספרא דכל הילפותא הוי המשך למה דדרשינן שם אם בחוקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה, ועלה קאמר דאף בהני פסוקים ילפינן מכפילות הלשון לענין עסק התורה.

והוי המשך להא דדרשינן התם אם בחוקתי תלכו יכול אלו המצוות, כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם הרי מצות אמורות, הא מה אני מקיים אם בחוקתי תלכו להיות עמלים בתורה, ועלה קאמר וכן הוא אומר זכור וכו' גבי שאר הזכירות, הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיך, ההלכות, ובהא דמיה לכל המצוות שמלבד קיומם תהיו גם עמלים בתורה.⁵

4 ואף זכירת מעשה עמלק בכלל שאר הזכירות הן, לענין חיוב הלב לזכור מעשיהם, דאף דאיכא נמי מצוה למחותם, מ"מ זכור ולא תשכח דכתיב ביה לא קאי על המלחמה והמחייה אלא על הזכירה, וא"כ בהכרח לומר נמי בהא דדמיה לשאר הזכירות, דמלבד המלחמה איכא חיוב הלב לזכור מעשה עמלק, וילפינן לה מלא תשכח, וה"ע מרבינן מזכור דבור לענין שינון ולימוד.

5 עיין מש"כ הב"ח (או"ח סי' מ"ז) בענין הנוסח 'לעסוק בדברי תורה' וז"ל נראה דלפי שיעקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך לא היתה אלא על עסק התורה הוא העמל והטורה, כמו שכתוב (ויקרא כו ג) אם בחוקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה שבעל פה על מנת לשמור ולקיים, ונתתי גשמיכם בעתם וגומר (שם ד'), לכך תקנו לברך לעסוק בדברי תורה וכן עיקר, הרי מבואר דהעמלים בתורה קאי על בירור ההלכה לאמיתתה על מנת לשמור ולקיים את המצוות.

ובספר פנים יפות (דברים כ"ו ט"ז) כתב שעוסק בתורת ה' לשמה הוא שיתחדש אצלו בכל יום, ועיקר העליה במעלות התורה הנשגבה הוא כשנולד לו ספיקות וקושיות ויעיין בהם ואז יחוננהו ה' להבינו כמשפטו, ואם עוד יעסוק בה ימצאהו ה' גם בזה חוקים כדי שיבוא למעלה עליונה מזה וכן לעולם, עיי"ש. ועיין עוד מש"כ הפמ"ג בהלכות חנוכה (סי' תר"ע א"א) בתו"ד לפרש 'זודים ביד עוסקי תורתך' ע"ד אקב"ו לעסוק בד"ת, שנצטוונו לפלפל בה, א"כ לא זו שמסר הזדים ביד המדקדקים במקום ביתו, אף זו מסר אותם בעוסקי תורתך וששים בפלפולם, כמאמר החכם 'כי מי שלא טעם טעם שמחת התרת הספיקות לא טעם שמחה מעולם' עכ"ל.

והנה דעת השועה"ר דבהרהור אין יוצא יד"ח ת"ת, אלא א"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר (הלכות ת"ת פ"ב ב"ב), ולכאורה צ"ע מהא דאיתא בגמ' ברכות (ח' ע"ב) אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיו אדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר רגזו ואל תחטאו, אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה, שנאמר אמרו 'בלבבכם' אם נצחו מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע, שנאמר על משכבכם, אם נצחו

והיינו דכתב שם הר"ש בהמשך דבריו, וז"ל ומאלו נלמוד לאחרים, בין לפי ראשון בין לפי אחרון, וכוננתו דמהני זכירות נילף נמי לשאר מצות התורה דאיכא חיוב לימוד בכל מקצועותיה (בין לפי א' דשונה בפין הוא מלשון שינון, דהיינו עצם הלימוד, ובין לפי ב' דהוא מלשון ושנתם והיינו קביעת זמן הלימוד).

מוטב, ואם לאו יזכור לו יום המיתה, שנאמר ודמו סלה, ומבואר דבלב בלבד נמי חשיב עסק התורה, והנראה דקאי על לימוד העיון, וכמובא לעיל מש"כ הב"ח דעסק התורה הוא העמל והטורח, ועיין עוד מש"כ בספר פנים יפות (ויחי בפסוק וירא מנוחה כי טוב) ויש לפרש עוד בין המשפטים ע"ד שמפורש בזהוה וירא מנוחה זה תורה שבכתב ואת הארץ כי נעמה זו תורה שבע"פ, והיא מה שקיבל משה מסיני ומסר לדורותיו, יש לפרש מה שאמר ויט שכמו לסבול על עיון השכל שבהם להגדיל תורה ולהאדירה, והוא בא ע"י יגיעה כשאחז"ל לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, והיינו לחדודי, ומבואר דיגיעת המוח בעסק התורה הוא העיון והפלפול בחכמת התורה, ועפ"י יליף שפיר מהא דכתיב 'אמרו בלבבכם' דאכן לימוד העיון אף שאין מוציאו כפה יוצא בזה יד"ח ת"ת, ומבואר בדוקא קאמר על לימוד העיון, דהניצחון על היצה"ר הוא דוקא ע"י העיון בתורה, וכמבואר בדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק כ"ב) גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה שאין מחשבת ע' מתגברת אלא בלב פנוי מן 'החכמה' ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד, ודייק דדוקא בלב פנוי מחכמת העיון בתורה, ועיין בגמ' עירובין (נ"ד ע"ב) דדרשינן על פסוק זה שהתורה מעלת חן על לומדיה, דדיה ירווך בכל עת למה נמשלו ד"ת כדד, מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף ד"ת כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם, ועיין במהרש"א שפירש דמתוך שמחזר אחר למדו תמיד מוציא בה טעם ודבר חידוש.

ועפ"י יש לפרש נמי הא דאיתא בגמ' (ברכות ה' ע"א) אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר נחפשה דרכינו ונחקרנה ונשובה עד ה', פפשש ולא מצא יתלה בבטול תורה, שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח, והקושיא ידועה דהרי ביטול תורה נמי עוון הוא, והיאך קאמר פפשש ולא מצא יתלה בביטול תורה, דמשמע דלא מצא בעצמו עוון זה, וצ"ל דקאי על עומק העיון דאף שאין בידו עוון ביטולה של תורה יתלה שחסר לו בעומק העיון, שאין חקר לעומק צפונותיה, ומבואר המשך המאמר ואם תלה ולא מצא בידוע בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר את אשר 'אהב' ה' יוכיח, והנה בגמ' (ברכות ח' א') איתא אוהב ה' שערי ציון, 'אוהב' ה' שערים המצויינים בהלכה וכו' אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד, ושם במהרש"א מפרש דקאי על לימוד התלמוד שמשם יוצא הלכה פסוקה עיי"ש, הרי דאהבתו של מקום הוא בבירור ההלכה ע"י לימוד העיון.

ועיין עוד מש"כ בספר בני יששכר (חודש סיון מאמר ה' מעלת התורה) לבאר מאמר חז"ל על מה אבדה הארץ על עזובם את תורתם שלא ברכו בתורה תחילה, וז"ל ומפרש על זה שלא ברכו בתורה תחילה, דהנה ברכת התורה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו (היינו כבר נתן לנו את תורתו), ואח"כ אומרים ברוך אתה ה' נותן התורה, היינו נותן כעת בכל עידן ועידן, דהנה כתיב קול גדול ולא יסף (דברים ה' י"ט) מתרגמינן ולא פסק, כי מאותו הקול של נתינת התורה כאשר האדם מתבונן באותו קול דברים בשלימות הענין באהבה בתורה הניתנה כבר להבין על בוריה הלכותיה אפילו פשטי הלכות בעיון, אזי גם תורה חדשה מאתו תצא, משא"כ מי שאינו משתדל להבין עומק התורה להלכה לא יגיע להשגת רזי התורה ולרוח הקדש, כי הארציות לא יוכל להזדכך רק על ידי עומק עיון הלכה לאמתה של תורה' הוא הקול דברים אשר שמענו, ובו שקוע רזי דרזין עד אין חקר, וזהו הוא הכוונה לדעתי שלא ברכו בתורה תחילה, אין הכוונה שלא ברכו כלל, רק שלא השתדלו להבין פירוש ברכת התורה, שפירושה הוא שעל ידי בחינת נתינת התורה יזכה לבחינת נותן התורה, והוא הפירוש ולא שמעו בקולי, היינו קול גדול ולא יסף, ולא פסק, ולא הלכו בה, ממדריגה למדריגה, וג"כ לא הלכו בה, להבינה להלכה, וזהו לדעתי הפירוש ועתה אם שמוע תשמעו בקולי (שמות י"ט ה'), אם שמוע, עתה כעת, הנה גם לאחר זמן תשמעו בקולי, כי הוא קול גדול ולא פסק, נ"ל, עכ"ל.

ונמצא לדבריו כי הלומד תורה לשמה לשם ידיעת התורה (עיין בספר נפש החיים שער ד') יזכה לכל מדרגות לשמה עד תכליתה (עיין ברמב"ם הלכות תשובה פ"ה ה"ה וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת ארון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה עכ"ל, ועיין עוד מש"כ באור החיים דברים ל"ב ג' וזו תקרא תורה לשמה לגדל ולפאר שם כבודו).

ובספר אגרא דפרקא אות קכ"ג כתב אדם שמכוון הלכה לאמיתה של תורה, באמת לשם שמים, יותר יש לסמוך עליו מבעל גילוי אליהו, ומביא שם ראייה מפלגש בגבעה עיי"ש.

ויעויין מש"כ החפץ חיים שם בפ"ו על הספרא (המיוסד עפ"י פירוש הר"ש והראב"ד), שמוסיף לפרש גבי מעשה מרים, וז"ל שתהא שונה בפ"ך הלכות נגעים, והיינו שע"ז יזהר מאיסור לשה"ר כדי שלא יענש בזה עיי"ש.

הרי מדבריו מבואר נמי דאיכא חיוב זכירת הלב, ועלה קאמר שלימוד ההלכות יהיה בכדי לקיים את המצוות, אלא דמאחר דקיומם הוא מציאות הזכירה, לכך קאמר שע"י לימוד ההלכות נגעים יזכור את מעשה מרים.⁶

הספרא והסיפרי פליגי

כ"ג והנה לכאורה צ"ע על דבריהם מהא דאמרינן בגמ' (מגילה י"ח ע"א) דזכירת מעשה עמלק איכא חיוב דבור, דילפינן לה מהאי ספרא דזכור אשר עשה לך עמלק יכול בלבך וכו', הרי דפירוש דרשת הספרא הוא דחיוב דבור הוי מעצם מצות הזכירה, ולא לענין לימוד ההלכות מגילה.

והנראה דהנה יעויין בספרי (דברים כי תצא פסקא רצ"ו) דדרשינן על מעשה עמלק, וז"ל זכור בפה, אל תשכח בלב עכ"ל, ולא דרשינן ביה נמי שאר הזכירות דאיכא בהו חיוב דבור.

ולדבריהם צ"ל דהספרי והספרא הוו ב' דרשות נפרדות, דהספרי דריש לענין חיוב זכירה דצריך דבור, והדבור הוא מכלל מצות הזכירה, וקאי דוקא על זכירת מעשה עמלק דביה איכא חיוב דבור, אולם בשאר הזכירות דלא דריש מידי ליכא שום חיוב דבור, ואילו הספרא דדריש אף לענין שאר הזכירות קאי לענין לימוד התורה, וכמבואר לעיל דאיכא בכלהו חיוב זכירת הלב, (ומאחר דס"ל לספרא בפשיטות דבהני זכירות ליכא חיוב דבור כלל, לכך בהכרח דהאי דרשא קאי על שינון ולימוד).

ונמצא דפליגי הספרא והסיפרי גבי זכירת מעשה עמלק, דלספרא ליכא חיוב דבור, ולסיפרי איכא חיוב דבור, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, וה"נ פליגי לענין שאר הזכירות, דלספרא איכא חיוב זכירה בלב, ואילו לסיפרי דלא קדריש מידי ליכא בהו חיוב זכירה כלל.

וע"ד דאיתא בגמ' (קידושין נ"ג א', סנהדרין פ"א א') סתם סיפרא ר' יהודה, סתם סיפרי ר' שמעון, ושפיר מבואר דאכן דרשת הספרא קאי רק על לימוד התורה ושינונה.

ועפ"ז י"ל דהא דדרשינן בגמ' מגילה דזכירת מעשה עמלק איכא חיוב דבור, המכוון הוא לדברי הספרי דס"ל הכי.

אך מ"מ עדיין צ"ע, דלשון הגמ' שם הוא 'יכול בלב כשהוא אומר' וכו' דהוא לשון הספרא, ואילו הספרי קאמר בפשיטות 'זכור בפה לא תשכח בלב' וא"כ נמצא דבגמ' נקטינן את דברי הספרא ומפרישנן ליה לענין חיוב דבור, ולא לענין שינון, והדרא קושיא לדוכתיה.

אלא דיעויין שם בהגהות הגר"א על הספרי דגריס שם נמי כלשון הספרא זכור יכול בלב וכו', ואי נימא דהראב"ד והר"ש גריס נמי כגירסת הגר"א מיושב שפיר, דמהא דהספרי לא קדריש האי דרשא אלא גבי זכירת מעשה עמלק מוכרח דס"ל דבשאר הזכירות ליכא שום חיוב דבור.

6 עיין מש"כ בספרו שמירת הלשון (שער התבונה פרק י"ב) להעיר על דברי ספרא אלו 'שתהא שונה בפ"ך' וז"ל וא"כ משמע לכאורה מפשטיה דקרא שצריך לזכור בפה את העונש שנעשה למרים, ואין נוהגין להיזהר בזה, וצ"ע.

ואפשר שכונתו דאף עפ"י מש"כ המג"א (סי' ס' סק"ב) בשם האר"י דבאומרו להודות לך יכוין על מעשה מרים, דהפה לא נברא אלא להודות לה' ולא לדבר לשה"ר, הרי דאין הכוונה על העונש אלא על מעשה מרים שדיברה לשה"ר, ואילו מפשטיה דקרא משמע שצריך לזכור בפה את העונש.

אף להספרא איכא חיוב דבור בזכירת מעשה עמלק

כ"ד אלא דנמצא עפ"י חידוש דין דאליבא דהספרא ליכא חיוב דבור בזכירת מעשה עמלק, וצ"ע.

ואפשר לפרש דאף אליבא דהספרא דרשינן מזכור דזכירת עמלק, חיוב דבור בעצם חיוב הזכירה, ולא רק ריבוי לענין לימוד התורה, וההכרח לזה הוא מהא דכתיב ביה נמי 'זכרון בספר' וילפינן לה חיוב קריאה מתוך הכתב, והיינו דחיוב דבור יהא מתוך הכתב, וא"כ בהכרח ד'זכור' את אשר עשה לך עמלק דדרשינן ביה חיוב דבור נמי המכוון בו שיהא הדבור חיוב בעצם מצות הזכירה, והא דדרשינן בספרא לענין שינון ולימוד לאו לאפקועי דין דבור בעצם הזכירה, אלא דנרמז בו נמי ענין העמלות בתורה (וכדחזינן דגבי שינון בעמלק מפרשינן דהיינו הלכות מגילה דלאו חיוב מה"ת הוא, ופשיטא דלאו משמעותיה דקרא הוא, אלא רמז בעלמא הוא).

ומיושב שפיר, דבגמ' מגילה דאיתא הא דתניא דמזכור ילפינן חיוב דבור היינו הספרא (ועכ"פ אף אליבא דהספרא), דבזכירת עמלק אכן איכא חיוב דבור.

ונמצא עפ"י דחלוק דין זכירה דעמלק משאר הזכירות, דבשאר הזכירות (המפורטות בספרא) איכא חיוב לב בלבד, ואילו בזכירת מעשה עמלק איכא נמי חיוב דבור.

ביאור דו"ד בדברי הגמ' במגילה

כ"ה ועפ"י יש לפרש הא דאיתא במגילה (י"ח ע"א) דדרשינן חיוב קריאת המגילה מתוך הכתב, מהא דכתיב ביה זכירה, וילפינן זכירה זכירה מזכירת עמלק דכתיב ביה זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר, ומקשינן וממאי דהאי זכירה קריאה היא אימא עיון בעלמא היא, ומתריצין לא ס"ד דתניא זכור יכול בלב וכו', דהמכוון בקושית הגמ' ואימא עיון בעלמא היינו דאפשר דחיוב דבור היינו לענין שינון ועסק ההלכה, ומנ"ל למידרש לענין חיוב דבור בעצם חיוב הזכירה, דמינה נדרש נמי גז"ש לענין קריאת המגילה (דהא אי נימא דליכא חיוב דבור ה"נ לא ילפינן חיוב דמתוך הכתב), ומתריצין לא ס"ד, דהאי חיוב שינון ילפינן מזכור ולא תשכח, וא"כ בהכרח דהא דכתיב זכרון בספר היינו דין דבור בעצם חיוב הזכירה.

ובפשיטות יש להוסיף לפרש בכוונת תירוץ הגמ', דלא ס"ד לפרש לענין שינון דהרי חזינן מזכור ולא תשכח דאיכא דין דבור בעצם הזכירה, וזאת מאחר דכתיב נמי זכרון בספר וכו"ל.

ומכל הלין מבואר דאף אליבא דהספרא י"ל דבזכירת עמלק איכא חיוב דבור, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח.

ובשאר הזכירות איכא חיוב לב בלבד, וליכא חיוב דבור.

ביאור דעת הרמב"ן בחיוב הזכירות

מעשה מרים, שבת, מעשה מדבר, ומעמד הר סיני

זכירת מעשה מרים בפה

כ"ו הרמב"ן ס"ל לפרש בכוונת הספרא דמריבין חיוב דבור בעצם מצות הזכירה, והיינו דבזכירת הלב לבד אינו מקיים המצוה, והא הוי כוונת הספרא זכור יכול בלב, כשהוא אומר השמר הרי שכחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך, ונמצא דאיכא בהני זכירות ב' חיובים לב ודבור, ובהמשך יבואר כל זכירה וזכירה במקומו, לפרטיה והלכותיה.

כתב הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצות (מ"ע ז') וז"ל שנצטוינו לזכור בפה מה שעשה יתברך למרים כשדברה באחיה כדי שנתרחק מלשון הרע, והוא אמרו יתברך ויתעלה (דברים כ"ד ט') זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים, ושנינו בספרא (ר"פ בחוקתי) זכור את אשר עשה ה"א למרים, יכול בלבבך, כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמור מאוד ולעשות, הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שגורה בפ"ך.

ויעויין עוד מש"כ הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים פרק כ"ד ט') לפרש הפסוק זכור את אשר עשה ה"א למרים וז"ל אם באת לזוהר שלא תלקה בצרעת לא תספר לשון הרע, לשון רש"י, ולפי דעתי שהיא מצות עשה ממש, כמו זכור את יום השבת לקדשו (שמות כ' ח'), זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים (שם י"ג ג'), זכור את אשר עשה לך עמלק (דברים כה יז), כולם מצוה, אם כן גם זה כמותם.

והיא אזהרה מלדבר לשון הרע, יצוה במצות עשה שנזכור העונש הגדול שעשה ה' לצדקת הנביאה, שלא דברה אלא באחיה גמול חסדה אשר אהבתו כנפשה, ולא דברה בפניו שיבוש, ולא בפני רבים, רק בינה לבין אחיה הקדוש בצנעה, וכל מעשיה הטובים לא הועילוה, גם אתה אם תשב באח"ך תדבר בבן אמך תתן דופי לא תנצל.

ומביא שם את דברי הספרא הנ"ל, וכתב עלה וז"ל ופירושה כי אצלם השמר בנגע הצרעת, מנגע הצרעת, לשמר מאד, שלא תבואך, וכו', וזכור את אשר עשה ה' אליך למרים, שתהא מזכיר זה בפה תמיד, ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצוה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים וכו', וזו מצוה מכלל תרי"ג מצות, ושכחה בעל הלכות גדולות וכל המונים המצות אחריו.

מתבאר דפליגי רש"י והרמב"ן אם יש חיוב זכירת מעשה מרים, דרש"י ס"ל דליכא חיוב זכירה כלל, ואילו הרמב"ן ס"ל דאיכא חיוב זכירה בלב ובפה.

ודעת הר"ש והראב"ד מבואר לעיל דס"ל דאיכא חיוב זכירת הלב, אך ליכא ביה חיוב דבור.

והרמב"ם דלא מנה זכירה זו בכלל המצוות ס"ל כרש"י דליכא חיוב זכירה כלל, ואפי' לא בלב.

והנה ממש"כ הרמב"ן בחיוב הזכירה 'שתהא מזכיר זה בפה תמיד' מבואר דהחיוב הוא לומר בפה תמיד את מעשה מרים כדי שיינצל מלשה"ר, והיינו דקאמר בספרא הא מה אני מקיים זכור, שתהא 'שגורה' בפ"ך, והיינו שירבה תמיד בדבור הזכירה, עד שתהא שגורה על לשונו, ועי"ז יינצל מעוון.

להמנ"ח ליכא חיוב דבור אלא בשרוצה לדבר לשה"ר

כ"ז אלא דיעויין מש"כ עלה המנחת חינוך דברים מחודשים (מצות עשה שמנה הרמב"ן מצוה ז'), וז"ל ולא נתבאר אימתי חייבים בעשה זו וכו', ונראה דבכל פעם שמדבר לשה"ר, ביטל עשה זו ג"כ, וזאז כשירצה לדבר חלה עליו המצוה' מבואר דכשרוצה לדבר לשה"ר יש עליו חיוב לומר בפה זכירת מעשה מרים, ולא הוי חיוב תמידי כדי שיזכור בבא עת להינצל מלשה"ר, וצ"ב.

עוד זאת דלכאורה נמצא דאף אם התגבר ולא דיבר לשה"ר, כל שלא הזכיר בפיו זה הזכירה ביטל מ"ע, וצ"ע, (ומדבריו משמע דרק אם דיבר לשה"ר ביטל עשה זו ג"כ).

ואולי יש לפרש דבריו דאיהו נמי מודה דהמצוה הוא להיות המעשה שגור בפיו, אלא דמ"מ עובר על מ"ע זו רק כשדיבר לשה"ר, דאז משכח הדבר מלבו, וכ"כ החפץ חיים (עשין

באמ"ח א'), ומש"כ דאז חלה עליו המצוה כוונתו לא על מעשה הזכירה, אלא על הזמן שעובר בפועל על מצוה זו, וצ"ע.

חיוב זכירת שבת

כ"ח כתב הרמב"ן (שמות כ' ח') גבי מצות זכירת שבת, וז"ל זכור את יום השבת לקדשו וכו', ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד 'בכל יום' את השבת שלא נשכחתי ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא והוא צוה אותנו באות הזה, כמו שאמר כי אות היא ביני וביניכם, וזה עיקר גדול באמונת האל.⁷

ובהמשך כתב לפרש 'לקדשו' עפ"י המכילתא שלא תהא מונה הימים כדרך שאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפנ"ע, או ע"ש המשרתים כנוצרים או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוונו בו לזכרו תמיד בכל יום עכ"ל.

וה"נ מפרש התם דילפינן מלקדשו חיוב קידוש שבת בדברים, וז"ל ומשם תלמוד שהמצוה הזאת למדה ממלת 'לקדשו', אבל זכור את יום השבת מצוה לזכרו תמיד בכל יום כמו שפירשנו.

ומבואר דמה דדרשינן בספרא גבי זכירת שבת דחיובו שתהא שונה בפיך, היינו החיוב שיש בכל יום לזכור את השבת, דדרשינן דהוא דוקא בפה, שיזכור בכל יום בפיו את השבת. אולם גבי חיוב קידוש דילפינן לה מלקדשו, לכאורה לא ילפינן בה דצריך דוקא דבור, מיהו אפשר דצריך דוקא דבור מדרשא או מטעמא אחרינא.⁸

ועיין מש"כ הפמ"ג (סי' רע"א א') דמקדש אף בהרהור, דמשמעות זכור הוי אף בלבד, ולהלן מבואר עיי"ש.

חיוב הבוונה בשיר של יום

כ"ט והנה בשיר של יום כשאומר היום יום וכו' 'בשבת', יוצא בזה יד"ח זכירת שבת, ואיכא ביה ב' עניני זכירת השבת, הן דזוכר ענין שבת בימי השבוע, והוא ענין המורה על חידוש העולם, והן הא דאין הימים נקראים אלא ע"ש השבת (וכמו שנתבאר ב' ענינים אלו בדברי הרמב"ן).

7 ועיין בספורנו עה"ת (שם) שפירש נמי הזכירה קאי על ימי השבוע, וז"ל 'זכור את יום השבת' היה תמיד זוכר את יום השבת בעסקיך בימי המעשה וכו', 'לקדשו' וזה תעשה כדי שתוכל לקדשו, וזהו שישדר האדם עסקיו בימי המעשה, באופן שיוכל להסיח דעתו מהם ביום השבת.

8 ועיין בספר המצוות לרמב"ם (מ"ע קנ"ה) וז"ל שצונו לקדש את השבת ולאמר 'דברים' בכניסתו וביציאתו נזכור כס גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכר קדושה והבדלה, וזו היא מצות קדוש. וכדבריו כתב נמי בספר החינוך (מצוה ל"א) עיי"ש.

וכן פסק (הלכות שבת פרק כ"ט ה"א) וז"ל מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת 'בדברים' שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

ומבואר דס"ל דפשטות משמעות הכתוב זכור את יום השבת קאי על קידוש, אלא דמ"מ לא ס"ל דהספרא קאי על קידוש דשבת, אלא כהרמב"ן דקאי על ימי המעשה, ועיין להלן דמבואר דס"ל דהסיפרי פליג על הספרא בזה, ואיהו פסק כהסיפרי, ומה דס"ל דצריך לקדש בדברים מטעמא אחרינא, ולא משום דדריש זכור ושמור עיי"ש.

אלא דמאחר דבמצוה מה"ת פסקינן דמצות צ"כ (עיין סימן ס' ס"ד, ושם במג"א סק"ג), יש לכוין לקיים בזה מצות 'זכור' את יום השבת 'לקדשו', (דמ'זכור' ילפינן חיוב זכירת ענין השבת, ומ'לקדשו' ילפינן על ימי השבוע שיהא ע"ש שבת), דבלא"ה אינו יוצא יד"ח.

וה"נ צריך לכוין פירוש המילות, דבלא"ה לית ליה זכירה בלב ואינו מקיים מצוה.

האיסור בשלא כיון בשיר של יום

ל' ועיין מש"כ בספר שו"ת דברי יואל (או"ח סי' ט"ו) ליישב מנהג העולם שקוראין לימי השבוע בשמם, ואין אומרינן ראשון בשבת וכדומה, דלכאורה אליבא דהרמב"ן איכא בהו איסורא, וכתב עלה דהרמב"ן עצמו בהשגות על ספר המצות לא מנה זה למצוה, וממילא פסקינן דליכא ביה איסורא⁹, ושפיר קרינן את הימים בשמותם, עוד זאת דאף אי נימא דפסקינן דאכן איכא ביה איסורא, מ"מ כל שהזכיר פעם אחת ביום שהוא ראשון בשבת יצא יד"ח, ושוב ליכא חיובא להזכירו תדיר דוקא באופן זה, ומאחר דבכל יום אומרים שיר של יום יצא בזה יד"ח עיי"ש.

ואכן מלשון הרמב"ן מבואר כדבריו, דכתב על איסור קריאת הימים שלא ע"ש שבת בזה"ל 'כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום' הרי מבואר דעיקר טעם האיסור בכדי שנזכור בכל יום את השבת, ולא משום דאיכא איסורא בעצם קריאת הימים שלא ע"ש השבת, ומינה דכל שזכר את השבת בפיו שוב ליכא בו איסור.

והנה עפ"י המבואר לעיל דבאמירת שיר של יום צריך כוונה לצאת יד"ח המצוה, ובלא"ה אינו מקיים מצות זכירה, הרי דלדבריו דרק מחמת אמירת שיר של יום מותר קריאת הימים שלא ע"ש השבת, אזי נמצא דבאם לא כיון לצאת יד"ח איכא איסורא בקריאת הימים בלשון המדובר, ואין מועיל מה שאומר בפיו זכירת שבת (בעת קר"ש או לאחר התפילה), מאחר דתרי מילי איכא, הן זכירתה בימי השבוע שלא יתחלף יום השבת בימים אחרים, והן איסור קריאת הימים לעצמם, וממילא כל שלא קרא את היום בפירוש ע"ש השבת עדיין איכא ביה איסורא.

אלא די"ל דאף שלא כיוון לשם מצוה מ"מ ליכא ביה שכחת שבת, מאחר דע"י האמירה איכא מציאות זכירה, ועיקר החיוב הוא לזכור את השבת ושלא יתחלף בשאר הימים, ולא משום דבעצם הקריאה הוי איסורא.

אלא דעפ"י נמצא דהאומר שיר של יום ללא פירוש המילות הרי דחסר לו מציאות זכירת שבת, וממילא עדיין איכא איסורא בקריאת הימים שלא ע"ש השבת.

ולדבריו מבואר דעדיפא לצאת יד"ח זכירת שבת בעת אמירת שיר של יום מאשר בקר"ש, דע"י כוונתו בשיר של יום הותר קריאת הימים כלשון המורגל, משא"כ בקר"ש דאף שקיים מצות הזכירה מ"מ איכא עדיין איסור קריאת הימים שלא ע"ש השבת.

9 אולם צ"ע, דהא המג"א (סי' ס' ס"ק ב') כתב בשם הכתבים דצריך לזכור את השבת בק"ש, הרי מבואר דנקט להלכה כדעת הרמב"ן בפירושו עה"ת דאיכא חיוב זכירת שבת בימי השבוע. איברא דעפ"י המבואר בדעת הבני יששכר דאף להר"ש והראב"ד איכא חיוב זכירת שבת בלב, מבואר שפיר, דאליבייהו ליכא איסור לקרא את ימי השבוע בשמם, שלא ע"ש השבת. אולם הא פשיטא דאליבא דהשועה"ר ליכא בה היתר זה, דאיהו ס"ל דרק אליבא דהרמב"ן איכא חיוב זכירה בימי השבוע.

כל שזוכר את השבת בכל אופן שהוא שוב ליכא איסור בקריאת שם הימים

ל"א איברא דנראה דאף שלא קרא בפירוש את היום ע"ש השבת, מ"מ כל שזכר את השבת באיזה אופן שהוא, וכגון בברכת אהבה רבה (כמבואר במג"א סי' ס' סק"ב מובא להלן) וכדומה, שוב ליכא איסורא בסוג אופן קריאת הימים, וליכא שום קפידא לקרא את היום עצמו על שם השבת דוקא, דכל עיקר האיסור הוא רק בכדי שנזכור בכל יום את השבת, וכמבואר לעיל בדברי הרמב"ן דלא הוי איסור בעצם אלא רק בכדי לזכור עי"ז את השבת, וממילא כל שזכר את השבת באותו יום שוב ליכא איסורא בקריאת הימים שלא ע"ש השבת. אלא דאף אי נימא הכי, נמצא דכל שלא זכר באותו יום את השבת עדיין איכא עליה איסורא לקרא את היום הזה שלא ע"ש השבת.¹⁰

ויש לדייק כן מדברי השו"ע"ר (סי' ס' ס"ד) דכל שזכר את השבת בק"ש שוב ליכא איסורא בקריאת הימים וכמבואר, שכתב וז"ל זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה של תורה, וגם זכירת שבת י"א שמצותה 'בכל יום' וטוב לזכרן אצל ק"ש וכו' עכ"ל, ויש לדייק בלשונו דגבי שבת שינה לשונו וכתב שמצותה בכל יום, והנה הי"א הוא דעת הרמב"ן דס"ל הכי, ועלה קאמר דזכירת שבת מצותה בכל יום, ושניא משאר הזכירות דליכא בהו חיוב בכל יום, ועיין להלן בהזכירות הווי מצוות קיומיות ולא חיוביות, ועלה קאמר דשניא זכירת שבת דבהו הוי מצוה חיובית בזכירתה, ובפשטות ליכא ביה חיובא דאם לא הזכיר יום אחד את השבת ביטל מ"ע (ובהמשך יתבאר דהשוכח במשך כל ימי השבוע ביטל מ"ע), וא"כ נמצא דדמיא לשאר הזכירות, דאף בהו אמרינן דהמזכירן מקיים מ"ע, ואמאי קאמר דוקא עלה דמצותה בכל יום, ומשמע דאיכא ביה חיובא יתירתא, ובהכרח צ"ל דקאי על קריאת הימים ע"ש השבת, דבהאי זכירה איכא כמה פרטים, ופרט זה של קריאת הימים ע"ש השבת חיובה בכל יום, ובהא שייך למימר דהמבטלו וקורא יום אחד שלא ע"ש השבת קעביד איסורא, ועלה קאמר בשו"ע"ר דכשזוכר את השבת בק"ש קיים מ"ע.¹¹

ומינה חזינן דכל שזכר את השבת, אף שלא הזכיר בפרטות לענין קריאת שם הימים, קיים מ"ע כתיקונה, וכמבואר דליכא איסורא בעצם קריאת הימים, אלא בזכירת השבת בכל יום, ובהא שפיר אמרינן דכל שזכר את השבת בכל אופן שהוא, אף שלא קרא את היום ע"ש השבת, לא קעביד שום איסורא.

אולם הא פשיטא, דבאם לא זכר את השבת בשיר של יום או בק"ש, או בכל אופן שהוא, שוב איכא איסורא בקריאת הימים שלא ע"ש השבת.

עיקר החיוב שיהו הימים נמנין לצורך השבת, ואף שאין השבת מפורש במנין הימים

ל"ב והנה בענין אי איכא חיוב לומר בפירוש במנין הימים שהוא למנין השבת (כגון היום יום ראשון 'בשבת'), נראה דליכא ביה חיוב כלל, וכל שאומר היום יום ראשון שפיר קיים מצות זכירה, ולא קעביד איסורא, דעיקר החיוב שיהא מנין הימים בשביל השבת, כדי שיזכרהו ולא יתחלף לו.

10 ואף דמבואר לעיל דביטול מצות זכירת שבת הוא כשלא זכר בששת הימים את השבת הקרב ובא, וא"כ אף שלא זכר ביום אחד עדיין לא ביטל מ"ע, מ"מ איכא איסורא באותו יום בקריאת היום שלא ע"ש השבת. ועפי"ז מן הראוי לדקדק לזכור את השבת בכל יום, קודם קריאת שם הימים.

11 איברא דאפשר לפרש דבריו באופן אחר, דכוונתו לרבות, דמלבד שאר הזכירות אף זכירת שבת מצותה בכל יום, ולעולם לא עדיפא זכירת שבת משאר הזכירות, וכולהו הווי מצוות קיומיות.

ויש להוכיח כן מדברי הרמב"ן (שמות י"ב ב') שכתב לפרש הפסוק החודש הזה לכם ראש חדשים, וז"ל וטעם החדש הזה לכם ראש חדשים, שימנו אותו ישראל חדש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר, ועל כן אין לחדשים שם בתורה, אלא יאמר בחדש השלישי (להלן י"ט א'), ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן (במדבר י יא), ובחדש השביעי באחד לחודש וגו' (שם כט א), וכן כלם.

'וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת' במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת, כאשר אפרש (להלן כ' ח'), כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החדש הראשון והחדש השני והשלישי לגאולתינו, שאין המנין הזה לשנה, שהרי תחלת שנותינו מתשרי, דכתיב (להלן ל"ד כ"ב) וחג האסיף תקופת השנה, וכתיב (שם כ"ג ט"ז) בצאת השנה, אם כן כשנקרא לחדש ניסן ראשון ולתשרי שביעי, פתרונו ראשון לגאולה ושביעי אליה. וזה טעם ראשון הוא לכם, שאיננו ראשון בשנה, אבל הוא ראשון לכם, שנקרא לו לזכרון גאולתינו.

וכבר הזכירו רבותינו זה הענין, ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל (ירושלמי ר"ה א' ב', ב"ר מ"ח ט'), כי מתחלה לא היו להם שמות אצלנו, והסבה בזה, כי מתחלה היה מניינם זכר ליציאת מצרים, אבל כאשר עלינו מבבל ונתקיים מה שאמר הכתוב (ירמיה ט"ז י"ד - ט"ו) ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון, חזרנו לקרא החדשים בשם שנקראים בארץ בבל, להזכיר כי שם עמדנו ומשם העלנו הש"י, כי אלה השמות ניסן אייר וזולתם שמות פרסיים, ולא ימצא רק בספרי נביאי בבל (זכריה א' ז', עזרא ו' ט"ו, נחמיה א' א') ובמגילת אסתר (ג' ז'), ולכן אמר הכתוב בחדש הראשון הוא חדש ניסן, כמו הפיל פור הוא הגורל (שם), ועוד היום הגוים בארצות פרס ומדי כך הם קוראים אותם ניסן ותשרי וכלם כמונו, והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה עכ"ל.

הרי מבואר דדמיא חיוב מנין הימים לשבת כמו מנין החדשים ליצי"מ, והתם לא מונין בפירוש ליצי"מ, אלא עצם זה שניסן הוא הראשון זוכרים עיי"א את הנס, דהספירה עצמה מוכיחה על זיכרון הנס, ומינה דה"נ כלפי זכירת השבת, דכל שמונין ראשון שני וכו' והשבת הוא יום השביעי, ומיד לאחריו חזרין ומונין כזאת, הרי עצם הזכירה מורה על זיכרון השבת.

השובח זכירת שבת במשך ששת ימי המעשה ביטל מ"ע

ל"ג והנה מדברי הרמב"ן מבואר דחיוב הזכירה הוי בכל שבוע ושבוע, והיינו דאיכא חיוב לזכור את יום השבת הקרב ובא, וכש"כ וז"ל ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת 'שלא נשכחה ולא יתחלף לנו בשאר הימים' הרי דעיקר המצוה שנזכור את השבת ולא יתחלף לנו עם שאר ימי השבוע, והיינו בכל שבוע ושבוע, ונמצא עפ"י חידוש דין דכל שלא זכר כלל במשך השבוע את יום השבת ביטל מ"ע.

ואף שמדברי הרמב"ן מבואר דאיכא מצוה בכל יום ויום, וכש"כ שנזכור תמיד 'בכל יום' את השבת, מ"מ אף אם לא זכר ביום מן הימים לא קיים מצוה, אולם מ"מ ליכא ביה איסור דביטול מ"ע, ורק אם לא זכר בכל ימות השבוע ביטל מ"ע.

ולא דמיא לשאר הזכירות, דליכא בהו ביטול מ"ע אלא כשנשכח לגמרי מלבו, אולם האי זכירה דשבת, כל שבשבוע זה לא זכר בדבור פיו, אף שיזכור בשבוע שלאחריו, ביטל מ"ע, דכל ששת ימי המעשה הוי מצות זכירה בפנ"ע.

וכן מבואר בדברי השל"ה (מובא להלן) שכתב וכן בשמירת שבת יזכור תמיד 'כל ימי השבת, על השבת' הרי דעיקר החיוב לזכור את השבת במשך כל ימי שבת זו, וכמבואר.

ועיין עוד מה שפירש האור החיים (שמות כ' ח') וז"ל זכור את יום השבת וגו' פירוש שיזכרהו מיום ראשון, ולזה הקדים המאוחר, כי מן הראוי היה להקדים לומר ששת ימים וגו' ואח"כ יאמר זכור, אלא נתכוין לומר שהזכירה תהיה מיום ראשון, על דרך אומרם ז"ל שבכל יום יאמר היום יום אחד בשבת וכו', פירוש 'ובזה יקדשו ולא יטעה בו' עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דעיקר המצוה הוא שלא יטעה בו לקדש שאר ימי השבוע וכמבואר, וממילא נמצא דאי נימא דאיכא חיוב זכירה בדבור פה, קאי על כל שבת ושבת, שלא נטעה בו עם ימי החול שלו, וכל שלא זכרו בימי החול ביטל מ"ע.

זכירת שבת בעצם יום השבת

ל"ד כתב השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה) וקבלתי אדם המבקר לחבריו בשבת שחרית, לא יאמר לו כדרך שאומר בחול צפרא טבא, רק יאמר לו שבת שלום או שבת טוב, לקיים (שמות כ' ח') זכור את יום השבת לקדשו, (הובא דבריו במ"ב סי' ש"ז סק"ה).

והנה האי צ"ע, דלכאורה אף שהייתה מידת חסידות מ"מ מאי שייכא לזכור את יום השבת, דהרי לדעת הרמב"ן דהכתוב קאי על זכירתה בימי השבוע, ליכא חיוב זכירה ביום השבת עצמו, ואף לדעת הרמב"ם דקאי על קידוש דשבת, לא מצינו כלל חיוב זכירה תמידי בעצם יום השבת. והנראה דקאי לדעת הרמב"ן דמכלל חיוב זכירה בימי השבוע שיקרא לימים ע"ש השבת, וכמבואר שע"ז לא יטעה ולא יתחלף בשאר הימים, וא"כ כל פעולה ודבור שעושה בענין זה ה"ז מכלל מצות הזכירה, ומשו"ה כשקורא ליום השבת באופן אחר מימי השבוע ה"ז נכלל בזכירת השבת בימי השבוע, והיינו דמצות הזכירה לא הוי בעצם אמירת שבת שלום אלא בשינוי שיש בדיבורו זה מדיבור ימי החול.

זכירת מעשה עגל או מעשה מדבר

ל"ה כתב הרמב"ן בהשגותיו לספה"מ להרמב"ם (מ"ע ז') וז"ל וכן עוד דרשו (שם) זכור את אשר הקצפת את ד' אלקיך במדבר יכול בלבך וכו', ולא ידעתי אם היא אזהרה למקציפים עצמם כלומר אנשי דור המדבר, ואולי היא מצוה לדורות לדעת חסד האלהים עלינו ושמרו ברית אבותינו, ולתת הודאה לשמו ולברך אותו על הכל, וכענין שהנביא מזכירם (מיכה ו') עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה', ואם כן ראוי למנותה מצוה מן המצוות עכ"ל. מבואר דזכירת מעשה מדבר איכא חיוב דבור, לזכור בפה את אשר הקצפנו את ה' במדבר, ועלה מסתפק הרמב"ן אי האי חיוב זכירה ע"י דבור קאי דוקא לדור המקציפים, או אף לדורות עולם.

והנה מה דמסתפק אם החיוב הוי רק על המקציפים, י"ל משום דפשטות משמעות הכתובים מורה כי הוא הוראה לנוחלי הארץ, שלא יאמרו בלבבם בצדקתי הביאני ה' לרשת את הארץ הזאת וברשעת הגוים האלה ה' מורישם (דברים ט' ד'), אלא וידעת כי לא בצדקתך ה"א נותן לך את הארץ וכו' (שם ה'), ועלה קאמר זכור אל תשכח את אשר הקצפת וכו' (שם ז'), וכדפירש שם הרמב"ן (שם ד' ה'), ונמצא דכל חיוב הזכירה אינו אלא שלא יאמרו בצדקתי הביאני וכו' וא"כ לא שייכא האי חיוב אלא לדור שנאמרו לו, ולא לדורות עולם.¹²

ועלה קאמר דמ"מ אפשר דכוונת הספרא למידרש חיוב לדורות עולם, דעיקר הזכירה הוא לזכור את אשר חמל ה' עליהם בזכרו ברית אבות, כדי לתת הודאה לה' על חסדיו, וכענין

12 ואף דהרמב"ן (שכח עשין ד', ובפי' עה"ת במדבר ל"ג נ"ג, דברים א' ח') ס"ל דאיכא מצות כיבוש ארץ ישראל (וכגון בימי השופטים ובימי דוד ושלמה ועזרא הסופר וכדומה, שכל מעשיהם עפ"י תורה), וא"כ לכאורה שייכא נמי האי חיוב זכירה אף לדורות הבאים, ולא דוקא לאנשי דור המדבר, אלא דמ"מ אינו חיוב כללי לכל הדורות הבאים אף לולי מצות הכיבוש, אלא חיוב מיוחד הוא לכוּבשי הארץ.

שהנביא מיכה מזכירם, דכ"ה פשטות דברי הנביא 'עמי זכר נא' שהוא זכירה לדורות, ועפ"ז מה שנאמרה זכירה זו לכובשי הארץ, לאו משום דקאי החיוב אליהם, אלא משום דשייכא אף אצלם, שלא יאמרו בצדקתי וכו', אלא יזכרו חסדי ה', שרק מחמת חסדו וזכירת ברית אבות יורשים את הארץ. ובספר חרדים (מ"ע פ"ד כ"ב) כתב עלה דספק דאורייתא לחומרא, ואיכא חיוב לזכור מעשה מדבר עיי"ש.¹³

והנה מדברי הרמב"ן מבואר דקאי על כל מעשה מדבר, ולא דוקא על עוון העגל, דקאמר דהוא אשר הנביא מיכה מזכירם עמי זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה', ובזה הפסוק מוזכר עוון השיטים, ועלה קאמר דמאחר דהשי"ת זכר ברית אבות הפך את הקללה לברכה (עיינן שם במפרשים), הרי דלא קאי האי זכירה דוקא על עון העגל, אלא אף על שאר העוונות, דבעיקרה החיוב הוא לזכור חסדי ה'.

(ועפ"ז נמצא דאי נימא דחיוב זכירת מעשה מדבר הוא לדורות, הרי דמי שלא הזכיר כל מעשה מדבר בפה, במשך זמן דאיכא ביה שכחת הלב, ביטל מ"ע, ואף אם זכר את מעשה העגל, דבכלל הזכירה הוא כל מעשה המדבר).

אלא דיעויין מש"כ המג"א (סי' ס' סק"ב, מובא להלן) דמביא את דברי הספרא על חיוב זכירה זו בדבור דוקא, וקאמר דכשיאמר בברכת אהבה רבה 'באהבה' יזכור זכירת מעשה מדבר, לאפוקי 'באותו פעם' לא היו אוהבין את ה', הרי דקאי רק על אותו פעם שהוא מעשה העגל.

ומפורש ביותר בדברי השועה"ר (סי' ס' ס"ד) דכתב דזכירת 'מעשה העגל' הוא מ"ע, ויש מי שאומר שיזכור כשאומר 'באהבה' ולא כאותה שעה 'שעשו את העגל' שלא היה באהבה עם הקב"ה, הרי דקאי דוקא רק על מעשה העגל. וכ"ה מפורש בהמשך דברי המג"א שכתב דלא תקנו שבת מיוחדת ל'מעשה העגל' כמו שתקנו למעשה עמלק, מפני שהיא גנותן של ישראל, הרי דזכירת מעשה מדבר קאי רק על עון העגל.

ובספר זית רענן (ריש פ' בחוקותי) כתב המג"א דטעמו של חיוב הזכירה משום דעונש חטא העגל הוא לדורות, כמו שנאמר וביום פקדי ופקדתי, ומוסיף דכעין זה מציינו דצריך לעשות גידי התפילין מעגל כדי לזכור מעשה עגל, הרי דאיכא ענין לזכור מעשה העגל עיי"ש.

ומבואר דס"ל לפרש בדברי הספרא דכל חיובי הדבור בזכירות אלו הם במטרה להימנע מעבירות, וא"כ אף חיוב זכירה זו לא הוי משום זכירת חסדי ה', דזה לא הוי מעיקר הדין, ולא אמרינן ביה דהמבטלו ביטל מ"ע, ובהכרח דקאי רק על מעשה עגל, דע"י זכירתה ימנע מעבירות, ולא יענש בחטא העגל.

ויעויין להלן דמובא מש"כ המלבי"ם וכ"ה בשם הישמח משה, טעם על קריאת פרשת פרה עיי"ש, ומבואר בדבריהם דס"ל נמי דקאי רק על מעשה העגל. הרי דכל הני רבוותא ס"ל דקאי רק על מעשה העגל.¹⁴

13 ושם בהמשך כתב החרדים (כ"ג) וז"ל ואם אנו מצוין לזכור מה שהקציפו אבותינו במדבר לפניו ית' קל וחומר שחובה לכל איש ואיש ממנו לזכור מה שהוא בעצמו הקציף מיום היותו וכן חייבים אנו לזכור עונות אבותינו הקרובים לנו שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם ונבוש מפלניו ואז יכנע לבבנו הערל ומצות זכירה זו בכל יום עכ"ל.

14 ובסדורים שנדפס בהם ו' הזכירות לאחר התפילה, ובזכירת מעשה מדבר הודפס רק חלק מהפסוק 'זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה"א במדבר' ולא הדפיסו את המשך הפסוק 'מיום אשר יצאת מארץ מצרים עד בואכם עד המקום הזה', ולא חששו להא דכל פרשה דלא פסקיה משה רבינו לא פסקינן (עיינן ברכות י"ב ע"ב, ועיינן מש"כ בשו"ת מהרש"ם חלק ג' סימן שנט, וז"ל ובדבר אשר נתעורר במה שנהגו לומר ה' זכירות ומפסקינן בפסוקי דלא פסקי' משה, גם בעיני יפלא וכו', ומסקנתו להלכה 'ולכן שב ואל תעשה עדיף ומוטב לכיין בברכת אהבה רבה כמ"ש המג"א בשם האר"י ז"ל עכ"ל, ועיינן עוד בספר נשמת חיים להגאון ר' חיים

איברא דבדברי הר"ש והראב"ד המובא לעיל מבואר דס"ל דזכירה זו קאי דוקא על מעשה עגל, וכש"כ זכור את אשר הקצפת, 'במעשה עגל', שתהא שונה בפין הלכות ע"ז, ולא ס"ל דקאי על כל מעשה מדבר.

וצ"ל דהמג"א ודעימיה אזלי בשיטת ראשונים אלו. אלא דצ"ע דהא המג"א פסק כדעת הרמב"ן דאיכא חיוב זכירה בדבור בכל יום, וחיוב דבור הוי חלק מעצם מצות הזכירה (כמבואר להלן עיי"ש), וא"כ הא אליבא דהרמב"ן קאי חיוב הזכירה על כל מעשה מדבר, ולא דוקא על מעשה עגל, ואמאי נקט המג"א כדעת הרמב"ן רק לענין חיוב דבור, ולא לענין זכירת כל מעשה מדבר.

(ושמא צ"ל דליכא חיוב זכירה על כל מעשה מדבר, אלא אף בחד מהנהו מקיים המצוה, ונקט מעשה עגל שהוא מרומז בכרכת אהבה רבה, איברא דבטעם הזכירה המובא לעיל בשם ספר זית רענן להמג"א לא כתב שם דברי הרמב"ן שהוא בכדי לזכור חסדי ה' עמנו, ומשמע דאיכא רק בעגל טעם זכירה, ולא בשאר הזכירות, וצ"ע).

ויעויין בסידור חמדת ישראל למהר"ש במוהר"ח וויטאל, שכתב קודם זכירה זו שהוא זכירת מסה אבותינו במדבר, ומביא את כל הפסוק בשלימות, דאכן זכירה זו קאי על כל ההקצפות, למן היום אשר יצאת ממצרים עד באכם עד המקום הזה, וכנראה דאזיל בזה כדעת הרמב"ן דלא קאי דוקא על עון העגל.¹⁵

זכירת מעמד הר סיני

ל"ו והנה בספרא לא קתני נמי זכירת מעמד הר סיני בין שאר הזכירות, דאיתא בקרא רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו' והודעתם לבניך ולבני בניך וכו', וצ"ב.

אלא דיעויין מש"כ רש"י (דברים ד' ט') לפרש רק השמר לך וגו' פן תשכח את הדברים אז כשלא תשכחו אותם ותעשום על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים, ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים עכ"ל, הרי דס"ל דלא הוי מ"ע לזכור את מעמד הר סיני וקבלת התורה. וכן ס"ל להרמב"ם ולמוני המצוות, דלא מנו זכירה זו למ"ע.¹⁶

ועפ"ז מבואר שפיר הא דלא נמנה בספרא בין שאר הזכירות, מאחר דליכא ביה חיוב כלל.

ברלין סי' ט' דקאי עלה וס"ל דאכן איכא איסור להפסיק באמצע האי פסוק, כנראה דבכוונה עשאוהו כדי להדגיש דעיקר הזכירה הוא רק מעשה העגל, (ועייין מש"כ בשו"ת חתם סופר או"ח סי' י' גבי קידוש ליל שבת דמתחילים ויהי ערב ויהי בוקר ואין אומרים את תחילת הפסוק, ומבואר בדבריו דכל שיש בו טעם מיוחד לית ביה האי איסורא, וכ"ה באהי מילתא דמעשה העגל), וכן בסדור חב"ד לא נכתב כי אם חצי הפסוק, ואזיל לשיטתו המבוארת בשוועה"ר דהמצוה היא זכירת מעשה העגל.

15 אלא דלפי"ז אינו יוצא יד"ח בזכירתו באהבה רבה, כשאומר 'באהבה' כש"כ המג"א (סי' ס' סק"ב), דדוקא בחטא העגל שייך האי מילתא דבאותה שעה לא היו אוהבין את ה', ולכן מן הראוי לומר בפה לאחר התפילה זכירה זו, וא"כ יש לומר את כל הפסוק בשלימותו, מזכור אל תשכח וכו' מיום אשר יצאת וכו' עד ממרים הייתם את ה', ויכוין על כל מעשה מדבר, ויקיים בזה מצות הזכירה לדעת הרמב"ן.

16 וצ"ע דהרמב"ם עצמו כתב באיגרת תימן וז"ל וכמו כן זכרו מעמד הר סיני 'שצונו הקדוש ברוך הוא לזכור תמיד, וגם הזהירנו מלשכוח אותו' וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שישגדלו על תלמודו, הוא מה שנאמר (דברים ד' ט' - י') רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב, וראוי לכם אחינו, שתגדלו בניכם על המעמד ההוא הגדול, ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והדורו שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו, והטענה המביאה לידי אמת, וגדלו המעמד ההוא על כל גדולה כמו שגדלו הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ד' ל"ב) כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך עכ"ל.

הרי מבואר לכאורה דס"ל דהוא חיוב גמור, ומשמעות הקרא מורה על חיוב זה, וצ"ע.

וכן יש לפרש אליבא דהר"ש והראב"ד דאף דס"ל דבשאר הזכירות איכא חיוב זכירה בלב, מ"מ בזכירת מעמד הר סיני ס"ל כרש"י והרמב"ם דליכא ביה חיוב זכירה כלל (דאל"ה הו"ל לספרא למידרש ולרבות לעסוק בדיניה, וכאמור בשאר הזכירות, וכמבואר לעיל).

איברא דיעויין מש"כ הרמב"ן בפי' עה"ת שם לחלוק על רש"י (מובא בהמשך), וכן בהשגותיו על ספר המצות של הרמב"ם (מל"ת מצוה ב') כתב וז"ל שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה (ואתחנן פ"ד ט' י') השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ד' אלקיך בחורב וגו', והכונה בזה גדולה מאד, שאם היו דברי תורה באים אצלנו מפי הנביא עליו השלום בלבד, אף על פי שנתאמת אצלנו ענין נבואתו באותות ומופתים, אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום בזמן מן הזמנים ויצונו בשום הפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת, תהיה התורה נסוחה על יד השני או יכנס בלבנו ספק על זה, אבל כשהגיענו ביאור התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו רואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק, ונשקר אותו, ולא יועילהו אות ולא יצילהו מידינו מופת, שאנחנו היודעים ועדים בשקריות ובפחזותו, זה הוא שנאמר במעמד ההוא (יתרו י"ט) וגם כך יאמינו לעולם, והוא הענין הבא בפרשת כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום וגו' (ראה י"ג), וכבר באר הרב זה בספר המדע (יסוה"ת פ"ח), והוא יסוד גדול בתורה והיא המניעה הבאה לנו בפסוק פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, והזהיר פן יסורו מן הלב מהודיעם לבנים ולבני בנים לדורות עולם וכו', אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם כי היא מצוה עולמית ועם כל הדורות ידבר, שלא ישכחו ענין המעמד ההוא שהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם¹⁷, ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם.

ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון של קידושין (ל' א') לבניך ולבני בניך בלימוד התורה לבני בנים, כי לימוד אמנות התורה הוא הלימוד בתורה, אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם כי היא מצוה עולמית, ועם כל הדורות ידבר שלא ישכחו ענין המעמד ההוא, שהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם, וזאת מצות לא תעשה זכרה בעל ההלכות (אות ק"ע), והרב שכחה גם כן עכ"ל.¹⁸

הרי מבואר דס"ל דאיכא מצות זכירה, בזכירת הלב ולהודיע לבנים ולבני בנים, ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם.

והנה אין מפורש דילפינן בהאי זכירה דצריך דוקא דבור, וכמו דילפינן בשאר הזכירות דחיוב הדבור הוי מעצם מצות הזכירה.

17 מבואר בלשונו שמלבד עצם קבלת התורה איכא נמי חיוב זכירה במה שהיה במעמד הר סיני, מה שראו עינינו ואזנינו שמעו, דיסוד החיוב הוא נכחיש כל חולק וכל מספק, ונשקר אותו, ולא יועילהו אות ולא יצילהו מידינו מופת, שאנחנו היודעים ועדים בשקריות ובפחזותו, ע"י שראינו בעצמינו את המעמד, ומשכך כל אשר היה שם בכלל החיוב, ועיין להלן (בפרק הבא הערה 4) מה דמבואר שם באריכות.

18 כתב בספר רוח חיים להחיד"א (דרוש ב' שבת כלה) דהמגילת אסתר הליץ בעד הרמב"ם ז"ל שלא מנאה, כי מצוה כוללת כל התורה, ומ"ש הרמב"ן דמה שדרשו בקידושין על לימוד פירושו ללמוד להם על המעמד ההוא, נ"ל שאין זה במשמע מאמרם, רק כוונתם היא כמו שנראה ברור מלשונם שפירושוהו על לימוד התורה לבני בנים עכ"ל, ואני בעניי נ"ל פשוט דמעולם לא עלה על דעת הרמב"ן ז"ל לומר דמ"ש פ"ק דקידושין היינו ללמוד על מעמד הר סיני, ומהיכי תיתי לומר כן, רק כונת הרמב"ן ז"ל שלא תטעה מדרשתם לומר דפשטיה דקרא הוא תלמוד תורה, אלא פשט הכתוב על מעמד הר סיני, ודרשוהו על תלמוד תורה, כי אמנות התורה הוא הלימוד בתורה, כלומר שדרשתם תכון בכתוב, והפשט והדרשה מטו אהדי, ומדרשתם נתבונן ונקח ראייה כי היא מצוה עולמית שהיא תלמוד תורה, כן בפשט לזכור מעמד הר סיני מצוה עולמית עכ"ל.

אולם לכאורה מאחר דעיקר המצוה היא 'להודיע לבנים ולבני בנים ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם' ולזה צריך דבור, וכמו דמבואר לעיל גבי סיפור יצי"מ בליל הסדר דאין יוצא יד"ח בהרהור אלא בדבור בלבד, מאחר דכתיב בקרא והגדת לבנך, וא"כ ה"נ גבי האי מצוה אין יוצא בהרהור אלא בדבור.¹⁹

ועיין מש"כ רבינו יונה (ברכות י"ב ע"א בדפי הרי"ף) גבי בע"ק דנאסר בדיבור ולא בהרהור, וז"ל ולא נאסר שם אלא הדבור כדילפינן (במכילתין כ"ב א') מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב 'והידיעה א"א אלא בדבור' וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הדבור, ה"נ לא נחוש אלא לדבור אבל בהרהור מותר.

הרי מפורש בדבריו דכוונת פירוש והודעתם לבניך היינו בדבור דוקא, וא"כ אליבא דהרמב"ן דוהודעתם לבניך הוי מצות זכירה נמצא לכאורה דאיכא ביה חיוב דבור.

איכא דיעויין מש"כ הרמב"ן (דברים ד' ט') וז"ל הזהיר במצות 'לא תעשה' שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירהו מלבנו לעולם, וצוה 'במצות עשה' שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה.

מבואר דחיוב הזכירה לעצמו הוי ל"ת, וחיוב והודעתם לבניך הוי מ"ע נפרדת, וא"כ י"ל דחיוב הזכירה לעצמו שהיא מל"ת א"צ בה דבור כלל, ובהרהור נמי יוצא יד"ח, ורק חיוב ל"ת דוהודעתם לבניך צריך להיות דוקא בדבור.²⁰

ועפ"ז יש ליישב הא דלא דרשינן ליה בספרא דאיכא ביה חיוב דבור, דאכן חיוב הזכירה לעצמו ליכא ביה חיוב דבור, וחיוב והודעתם לבניך פשיטא דצריך דבור, דזהו כל עיקר החיוב ללמדם ולהודיעם בפיהם.

והנה לענין זמן החיוב, לכאורה מפורש בקרא דחיובו מידי יום ביומו, כדכתיב רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך 'כל ימי חייך' והודעתם לבניך ולבני בניך, ומפורש הוא בלשון הרמב"ן שכתב שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו אבל יהיו עינינו ולבנו שם 'כל הימים', הרי דהחיוב הוא מדי יום ביומו.

ביאור טעם דלא נתרבה בספרא זכירת מעמד הר סיני

ל"ז המורם מכל הנ"ל, דהא דלא נתרבה בספרא זכירת מעמד הר סיני, להר"ש והראב"ד ושאר הראשונים משום דליכא ביה חיוב זכירה כלל, ואף לא חיוב זכירת הלב, ולא דמיא לשאר הזכירות דאיכא ביה עכ"פ חיוב לב וכמבואר, ולהרמב"ן איכא ביה חיוב עשה ול"ת, עשה והודעתם לבניך דהוא ע"י דבור פה, ולא צריך לרבויה, והל"ת הוא רק חיוב לב בלבד.



19 ויעויין מש"כ בשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' כ"ט) בשם ספר שב יעקב גבי חיוב ברכה"ת בכתיבת ד"ת, וז"ל משום דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא דושננתם לבניך ולמדתם את בניכם מש"ה ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו, משא"כ בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים והוא בכלל ושננתם לבניך עיין שם, וא"כ ה"נ גבי זכירת מעמד הר סיני יש לדון דאפשר דלא בעי דיבור בפה דוקא, אולם עכ"פ חזינן לכאורה דבהרהור גרידא לא מהני.

20 עיין להלן (בפרק הבא הערה 6) דמבואר בדעת המג"א דס"ל לכאורה דאיכא חיוב דבור, ולא דוקא משום והודעתם לבניך.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א בסוף זמן קידוש לבנה

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שבעת הצורך אפשר לקדש הלבנה בברכה עד י"ז ימים מעת לעת משעת המולד.¹ ומקום מקורו טהור בדברי אדמו"ר הרה"ק רבי שלמה הקדוש מקארלין הי"ד, שמסר אדמו"ר הרה"ק רבי אשר הגדול מסטאלין. הדברים נמסרו ונשתמרו בכתבי הרה"ח ר' ישראל בנימין גלויבערמאן ז"ל, והובאו בספר ברכת אהרן כדלהלן.² ואמר עליו הרא"ש מסטאלין זצ"ל שהיה בקי בחכמת התכונה והילוך המזלות. ואמר בעצמו כי בעת צרכי כשהגביה עיניו לשמים אז למדה. והגיד על פי חשבונו שיותר לחדש את הלבנה עם ברכה עד י"ז מעל"ע מהמולד. וכן נהגו רבותינו הקדושים נ"ע וכל תלמידיו הקדושים. ע"כ. ובעה"י נבאר המנהג ע"פ דברי הגמ' והפוסקים.

א. סוגית הגמרא והפוסקים - ט"ו מן המולד

סוף פרק היו בודקין.³ וא"ר אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן עד כמה מברכין על החדש עד שתתמלא פגימתה. וכמה אמר רבי יעקב בר אידי אמר רב יהודה עד שבעה, נהרדעי אמרי עד ששה עשר. ותרוייהו כרבי יוחנן סבירא להו, הא למיהו כי יתרא הא למיהו כי נפיא. ופרש"י. עד שתתמלא פגימתה, אבל בתר הכי לא שייך למימר מחדש חדשים שהרי כבר נושנת היא. ותרוייהו כר' יוחנן, במלתייה דר' יוחנן פליגי ועד שנתמלא סבירא להו, מיהו רב יהודה סבר מלוי פגימתה דקאמר ר' יוחנן למהו כי יתרא דהואי כמו יתר של קשת, שתהא כל פגימת הקשת מליאה עד היתר דהיינו חצי העיגול והאי לסוף שבעה הוא, ונהרדעי סברי מלוי פגימה דקאמר ר' יוחנן עד דתהוי כי נפיא עגולה במילואתה.

1 סידור בית אהרן וישראל בהוצאת כ"ק מרן עטרו"ת אדמו"ר שליט"א (ירשלים, תש"ם) במנהגי קידוש לבנה, אם לא היה אפשר לקדש הלבנה עד חצי החודש, מקדשין אותה בברכה עד ליל ט"ו מהמולד. וכן הוא בסוף מנהגי סידור בית אהרן ש"ל ע"י הרה"ח ר' נפתלי ציילינגאלד (פיעטרקוב, תרפ"ב), היה מקדש הלבנה עם ברכה עד ליל ט"ו אם היה עננים. ועיין הערה 69, דהיינו הך.

2 ברכת אהרן (ירושלים, תש"ל) במדור ברכת שלמה ריש עמ' י"א, ומביאו הרב יצחק יהושע שור בקובץ בית אהרן וישראל צ"א, תשרי תשס"א, עמ' קט"ז אות ר'. כתבי הרה"ח רבי ישראל בנימין גלויבערמאן ז"ל אות ע"א, ע"ש. ובהא דרבינו הרש"ק למד חכמה זו בעת צרכי עיין במסכת תענית דף ז' ע"א בתוד"ה אף דברי תורה, וז"ל. והכי נמי איתא התם לא בסחרנין ולא בתגרין ולא באיטרולגין, כלומר באותן שרואין בכוכבים. אמרו ליה לשמואל והא מר איסטרולגוס הוא, אמר להו תיתי לי דלא מעיינא בהו אלא בעידן דנפקא למיא, פירוש להטיל מים, ולא אני מבטל לעצמי. [לעיל מיניה מביאים התוס' מדברי הגמ' במסכת עירובין אך ענין זה אינו שם לפנינו, אלא נמצא באופן חלקי במדרש רבה לפרשת נצבים (פ"ח ה"ו), כפי שהעירו שם על הגליון ובגליון הש"ס לרעק"א]. ובענין זהירותו של רבינו הרש"ק שלא לבטל מעבודה לשם קנין חכמה זו עיין עוד בכתבי הרה"ח ר"ב גלויבערמאן ז"ל אות ס"ח, הרה"צ מהר"ש מקארלין אמר על עצמו אשר בנקל לו שיהיה בקי בשבילי דרקייע כשבבילי דקארלין, אך באתר דליעול ירקי כו', מיא באדארף דאך דיא מינוט אויך דינען גאט [צריך גם ברגע זה לעבוד את השי"ת].

3 סנהדרין דף מ"א סוף ע"ב.

ומוסכם בפוסקים שהלכה כנהרדעי.⁴ אך לענין מעשה נפרדת מכאן ההלכה והיתה לארבעה ראשים, התלויים בשתי שאלות. חדא, האם עד ששה עשר כפשטיה ועד בכלל, כמו עד שבעה שאמר ריב"א אר"י, או דלמא כוונת נהרדעי היא עד ט"ז ולא עד בכלל דהיינו עד ט"ו. ואידך, האם מונים הששה עשר או הט"ו מראש חודש או מן המולד. וממילא איכא ארבעה אופנים לפרש דברי נהרדעי, דאיכא למימר עד ט"ז בחודש ואיכא למימר עד ט"ז מן המולד, איכא למימר עד ט"ו בחודש ואיכא למימר עד ט"ו מן המולד. ומלבד זאת יש עוד כמה שיטות בהלכה זו, וכדלהלן.⁵

הטור כתב, ונהרדעי אמרי עד י"ו ולא י"ז בכלל, שנעשה כולו שלם, והלכתא כנהרדעי. והני י"ו משעת המולד מונין אותם, ולא מיום קביעות החודש.⁶ ע"כ. וכתב הב"י, דטעמו של הטור שמונין מיום המולד ולא מיום הקביעות הוא כמו שכתב המהרי"ל, משום דאמרינן עד שתתמלא פגימתה וא"כ במילוי תליא מילתא.⁷ ולא דוקא ט"ו וי"ו, אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו, כן נ"ל.⁸ ע"כ. ובש"ע כתב, וז"ל. עד אימתי מברכין עליה, עד ששה עשר מיום המולד ולא ששה עשר בכלל. והרמ"א הגיה, ואין לקדשה אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד.

- 4 רמב"ם הלכות ברכות פ"י הי"ז, סמ"ג סוף מ"ע כ"ז, רא"ש סנהדרין פ"ה סי' א', תוש"ע סי' תכ"ו ס"ג. הר"ף כאן (סנהדרין דף י"ד ע"א) ובסוף פרק תפלת השחר (ברכות דף כ"א ע"א) לא הכריע. ועיין בכלבו (סי' מג) שמביא הב"י, שכתב שלכתחילה מברכין עד שבעה.
- 5 ויש להעיר דז"ל הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב, דף ס"ה ע"א). הוראה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים. עד איכן, רבי יעקב בר אחא בשם רבי יוסי, עד שתראה בחצי המטה. רבי אחא ורבי חנינא בשם רבי יוסי, עד שתתמלא פגימתה. רבנן דקיסרי אמרי עד ארבעה עשר יום. אמר רבי יוסי בי רבי בון, ויאות. כלום מתמלאת פגימתה אלא עד י"ד יום. אה כל י"ד יום צריך לברך. ועיין במראה הפנים שם, שכתב דיש איזה סמך מזה לשיטת המהרי"ל. וכהירושלמי כן הוא בסידור רב סעדיה גאון, עמ"צ, ועל הירח הנראה מן הלילה הרביעי עד ליל י"ד מברכים בא"י אמ"ה אשר במאמרו ברא שחקים וכו'.
- 6 וכעין זה איתא בשלטי הגבורים על הר"ף סוף פרק תפלת השחר (ברכות כ"א ע"א, אות ו'), והני ששה עשר יום מונין מיום המולד, לא מיום קביעות החדש.
- 7 ונראה דמה"ט נמי נטו הני רבנותא לומר שכוונת נהרדעי היא עד ולא עד בכלל, כיון שבט"ז היא כבר מתמעטת. וכמו שכתב הב"י מהכלבו, ולכן מברכין על התוספת ולא על החסרון כי על הטובה יש לנו לברך. ועיין לקמן אות ג.
- 8 שו"ת מהרי"ל סי' י"ט וסי' קנ"ה. [ועש"ע מש"כ לענין חודש שהיה בו ליקוי לבנה. ומביאו הלבוש והיעוב"כ בסידורו ח"ב, שער השם החדש, פשפש ד' אות ה'. ועיין מאמ"ר ס"ק ד. ובנמוקי או"ח סי' תכ"ו אות ג' חולק ע"ז, ומביאו בדרכי חיים ושלום אות תצ"ד.] וכן הוא בשו"ת מהר"י ווייל סי' קנ"ט בשם רבו המהרי"ל, ובמטה משה סי' תקל"ג. וכ"ה ביוסף אומץ סי' תס"ו, והזמן לקידושה הוא מסוף שבעת ימים עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מרגע המולד. ע"כ. ואף שהגמ' אומרת ט"ז, דהיינו ט"ז לשיטה זו, ולא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, צ"ל שהגמ' מילתא דפסיקא נקטה. דבליל הט"ז אחר המולד אי אפשר לקדש הלבנה, ובליל הט"ו אפשר לקדשה ברוב פעמים, ולכ"פ בחלק מליל הט"ו. אבל אה"נ שכאשר המולד בתחילת הלילה אי אפשר לקדשה אלא י"ד לילות אחר כך. ודוק.
- ומהר"י ביננא ג"כ מביא דברי רבו בהלכות ר"ח (אות ט"ל, והגהות נ"א ונ"ב) אלא שמתוך דבריו מבואר שלא הבין כוונת המהרי"ל שאפשר לקדש הלבנה עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מרגע המולד הממוצע. אלא ס"ל שאם המולד הממוצע בלילה מונין י"ד ימים י"ח שעות ושצ"ו וחצי חלקים מתחילת אותו לילה, ואם המולד ביום מונין כן מהלילה שלאחריו, דהיינו מן היום שהיה נקבע ר"ח ע"פ הראיה לפי חשבון המולד הממוצע. וכיון ששיעור זה נגמר באמצע היום כשבלאו הכי א"א לקדש הלבנה, הרי שלמעשה אפשר לקדש הלבנה כל ליל ט"ו מהיום שבו היה נקבע ר"ח על פי הראיה, ולא בליל ט"ו. ומה שאמר המהרי"ל חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, אין כוונתו לתת בזה גבול למעשה, שהיה סוף הזמן באמצע הלילה. אלא המהרי"ל כתב כן רק בדרך אגב, לבאר שיעור הזמן שבו נתמלאת פגימת הלבנה. והכי קאמר המהרי"ל, שאע"פ שמילוי הלבנה הממוצע הוא אחר י"ד י"ח ושצ"ו וחצי משעת המולד, אעפ"כ אין מונין אלא ט"ו מיום הקביעות על פי המולד ולא איכפת לן בשעת המולד המדויקת [א"כ יש ליקוי לבנה]. כי חז"ל קבעו דבר שווה ולא נתנו דבריהם לשיעורים, אף שלפעמים יוצא שכבר נתמלאה הלבנה לפני סוף ליל הט"ו. כן צ"ל לפי דבריו, ודוק היטב. ולפ"ז א"ש בפשיטות דברי הגמ' שאמרה עד י"ו, וא"צ למה שכתבנו לעיל ליישבם. אך בתשובה קנ"ט קשה לומר כן, כי שם עיקר השאלה של מה"ר מיישטרלייץ היתה אם למנות מן המולד [כלומר מיום המולד] או מעל"ע מן המולד. ודוק.
- ועיין בהערה י"ד שם בהוצאת מכון ירושלים, שכן מבואר מהעולת שבת כאן (ס"ק ג') שהעיר על דברי הרמ"א, וז"ל. ומ"ש ואין לקדשה וכו', ולפי מה שכתב הרב לעיל שאין מקדשין את החודש ביום לית נ"מ בזה, ודוק. וצ"ע. ע"כ. הרי שס"ל שמונים הי"ד י"ח שצ"ו וחצי מתחילת היום של המולד ולא מהמולד עצמו, ואף שלשון הרמ"א לכאורה יותר מפורש דכוונתו מעל"ע מלשון המהרי"ל, ולכן אין נ"מ בין הרמ"א להמחבר כי החצי כ"ט י"ב תשצ"ג בלאו

המ"א מקשה על דברי המחבר שכתב ששה עשר מיום המולד. דמשמע מזה דלא חשבינן מעת לעת, ולא שאני לן אם המולד בתחילת הלילה או בסוף היום, ואי אפשר לקדש הלבנה אלא י"ד לילות אחרי היום שבו היה המולד. ולפ"ז יוצא שהרמ"א מוסיף על המחבר, שכאשר המולד בסוף היום יוכלו לקדשה גם בליל ה"ט מיום המולד, ואילו מלשון הרמ"א משמע שבא לגרוע מזמנו של המחבר. וכתב המ"א שבאמת בטור איתא ששה עשר משעת המולד ולא מיום המולד,⁹ וכיון שעד ולא עד בכלל היינו ט"ו מעת לעת מן המולד. ואילו להרמ"א זמן קידושה הוא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, שהוא ה' שעות ול"ח מינוטין לפני ט"ו מעל"ע. ולפ"ז הרמ"א מגרע מדברי המחבר כאשר המולד בלילה. דלהמחבר אפשר לקדשה בליל ה"ט עד אותה שעה שנשלמו ט"ו מעל"ע מן המולד, משא"כ להרמ"א שחצי כ"ט י"ב תשצ"ג נסתיימו כשש שעות לפני כן. ולפעמים זמן זה הוא עוד לפני תחילת הלילה, ואי אפשר כלל לקדש הלבנה באותו הלילה לדידיה.¹⁰

ונמצא לפי זה, שדעת המחבר היא המקדימה ביותר את סוף הזמן, דעת הרמ"א לפעמים מוסיפה עליו ודעת הטור היא המאוחרת. אך בין להטור והמ"א בין להמחבר ובין להרמ"א, עד ששה עשר פירושו עד ולא עד בכלל, דהיינו עד ט"ו. וכן מוסכם ביניהם שחמישה עשר ימים אלו נמנים מן המולד. אלא שלהטור היינו עד ט"ו מעל"ע משעת המולד,¹¹ להמחבר היינו עד ליל

הכי כלים באמצע יום ט"ו. ודוק. והא"ר (ס"ק ט' ד"ה ובעולת תמיד, וא"ז ס"ק ר') הבין מהעולת שבת [חלקו השני של הספר עולת תמיד נקרא עולת שבת, אך הוא מובא לפעמים בפוסקים בשם עולת תמיד] דס"ל שלהרמ"א מונים מתחילת הלילה שאחר המולד, ומשיגו דלהרמ"א מונים משעת המולד. [ומש"כ הא"ר שם ב"ד"ה דהיינו עד עבור וכו', ובוזה מתורץ כל מה שדקדק מג"א, לא זכיתי להבין, ע"ש. ועיין באשל אברהם להרה"ק מברוטשטאט מהדורא תנינא, שמפרש בדבריו אלו לומר שגם הטור [והמחבר] מודים להרמ"א. ועיין הערה 12.] ולהמבואר, הנה מצאנו חבר לדברי העולת שבת אף בין תלמידי המהרי"ל עצמו. [ועיין במאמר ס"ק ג' דס"ל שהמחבר דעתו כהטור שמונים מעל"ע, ולכן אינו מבין קושיית העולת שבת, ודוק.]

וכ"כ הלבוש עצמו הכא (ס"ד וז"ל. ועד מתי מברכין עליה, עד שתתמלא פגימתה ואורה שאין שם עוד שום פגימה. והוא עד יום ט"ו מיום הוולדו ולא עד בכלל, שעד שם היא הולכת ומוספת אורה בכל יום, ומשם ואילך אורה גורע ופוחת, דהיינו עד עבור חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מיום הוולדה. הלכך אין מברכין עליה אלא בזמן טובתה ותוספת אורה, ולא בזמן חסרונה וגרעונה. ע"כ. הרי שג"כ כתב שמונין הי"ד י"ח שצ"ו וחצי חלקים מיום המולד ולא משעת המולד. והיינו נמי כעין דברי המהר"ז בינגא, אלא שלהמהר"ז בינגא לפעמים מונים מיום המולד ולפעמים מיום שלאחריו. ודוק. וכ"כ במטה אפרים ס"י תקפ"א ס"ק יו"ד, ואם לא קידש יתיב אחר שבעה ימים יכול לקדשה עד י"ד ימים י"ח שעות שצ"ו חלקים מיום חלקים מיום המולד. [ועיין באלף המגן שם ס"ק כ"ב, ובהערה שם.]

ועיין עוד במנהגי מהרי"ל עצמו סוף הלכות ר"ח, וז"ל. ומקדש והולך עד י"ו בחדש, ואין יום י"ו בכלל. והי"ו מונין מיום המולד ולא מיום קביעת החדש. וכן בא"ח. ע"כ. הרי שכאן לא כתב המהרי"ל חצי כ"ט י"ב תשצ"ג כמו שכתב בתשובה, אלא ט"ו מיום המולד, וכדברי המחבר. ואף סיים שכן הוא באורח חיים, דהיינו בטור אורח חיים. ודוק היטב.

9 אך עיין בב"י, שגורס בדברי הטור מיום המולד ולא משעת המולד.

10 מ"א שם ס"ק י"ב. ועיין בפמ"ג שכתב דמהרמ"א יוצא לפעמים קולא לעומת דברי המחבר. ואין כוונתו שיש חומרא למעשה בדברי הרמ"א. שהרי אף כשהמולד בתחילת הלילה, דלהמחבר מונים ט"ו מעל"ע מתחילת יום המולד ולהרמ"א רק י"ד י"ח שצ"ו וחצי משעת המולד, אין מזה נ"מ לחומרא כיון שבלא"ה אין מקדשין הלבנה ביום (רמ"א ס"א). אלא שבכה"ג יוצא שסוף הזמן להרמ"א הוא לפני סוף הזמן להמחבר. אבל כשהמולד בסוף היום יש נ"מ לקולא למעשה בדברי הרמ"א. ודוק.

11 וכן כתב היעב"ץ בסידורו ח"ב, שער ה' החדש, פשפש ד', אות ד'. והמשנה ברורה כתב (ביאור הלכה ד"ה ולא ט"ז בכלל) שאפשר שיש לסמוך ע"ז ושכן הסכים הגאון מהר"ץ אורינשטיין (בתשובה שבסוף סי' תכ"ו בישועות יעקב. ועיין בהגהת חכמת שלמה על השי"ע ד"ה ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, שבכה"ג אחד יוציא הרבים ידי חובתם, ע"ש טעמו ונימוקו. ועיין זה איתא בספר גנוזי חיים להרב הגה"ח רבי שלמה רייזנער ראב"ד פעלשטיין סי' רט"ו ס"ק א', שמביא ראיה לדעת המ"א שם (ס"ק ה') שגדול בשעה שלומד הברכות בגמ' אומר בלא הזכרת השם, אכן ממורי הרב הגאון החסיד אב"ד דק"ק חיראם ראיתי בעת שלא נראתה הלבנה בזמנה, וכיום שאחר חצי כ"ט י"ב תשצ"ג [ומשמע דזה היה כבר אחר ט"ו מעל"ע מן המולד, וסמכו לענין זה על השיטות המקילות יותר, כגון ט"ו בחדוש או ט"ז] התחיל לשון הש"ס אר"י הוואה לבנה בחידושה אומר [שיגרא דלישנא, כי לשון זה אינו בש"ס אלא ברמב"ם ובש"ע] ברוך אתה השם. ואך ציוה לכל העומדים לצאת, והם לא יאמרו. א"כ משמע דמותר. ומ"מ נראה דרק בשעת הדחק, וגם יש ספק לדעת קצת גדולים היה יכול לברך. לכן אמר בהזכרת השם, דעכ"פ לא הוי כמו ברכה לבטלה. ע"כ. ועיין הערה 45.

ט"ו מיום המולד ולהרמ"א עד ששה עשר ולא עד בכלל הם לאו דוקא חמישה עשר ממש, אלא היינו עד י"ד ימים י"ח שעות ושצ"ו וחצי חלקים מן המולד.¹² אך מצינו גם שיטות הסוברים שמונים החמשה עשר ימים מראש חודש ולא מן המולד, וכדלהלן.

ב. עד ט"ו בחודש

כתב הרמב"ם, אם לא בירך עליה בליל הראשון מברך עליה עד ששה עשר יום בחדש עד שתמלא פגימתה.¹³ ע"כ. וכן הוא בסמ"ג, ואם לא בירך בליל ראשון יכול לברך עד ששה עשר בחודש שתמלא פגימתה.¹⁴ ע"כ. וכן הוא בסמ"ק, ואם לא בירך לילה הראשון יכול לברך עד י"ו בחדש.¹⁵ ולכאורה משמע מלשון הרמב"ם, והסמ"ג והסמ"ק, שס"ל עד ט"ז ועד בכלל. אך רבנו מגוח והכסף משנה שם פירשו שכוונת הרמב"ם היא עד ולא עד בכלל, שהרי בט"ז הלבנה כבר נחסרת ואין בירך מחדש חודשים והרי הלבנה נושנת.¹⁶ אך עכ"פ זה ברור שלהרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק יכול לקדשה כל ליל ט"ו בחודש, אף שכבר עברו יותר מט"ו מעל"ע מיום המולד ומשעת המולד. וכן מבואר בדברי התוס' בסוגיא דעיבור החודש בפ"ק דסנהדרין, שזמן קידוש לבנה הוא עד ט"ו בחודש ולא ט"ו מן המולד.¹⁷

12 כך הוא פשטא דמילתא שיש כאן ג' שיטות, ודעת המחבר שונה מדעת הטור. אך עיין במחה"ש שם ששמע שלמד שגם כוונת המחבר כדברי הטור. וכן מבואר במאמר ס"ק ג', ומביאו במשנה ברורה ס"ק י"ז. ובהגהת חכמת שלמה על הש"ע, ד"ה ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, מסתפק בדעת המחבר אם כוונתו מעל"ע או לא. ועיין בערוך השלחן שכתב (סי' תכ"ו סעיף י"א) שהרמ"א לא כתב דבריו בלשון י"א משום דסבירא ליה דגם כוונת הטור ושולחן ערוך כן, שלא חשו לדקדק בהשעות היתירים. ועוד, דהשעות היתירים אינם אלא כשהל המולד בראש היום, שזהו מקרה רחוקה, ועל פי הרוב יחול המולד הרבה שעות בתוך היום. אם כן ממילא כשיכלו חצי כ"ט י"ב תשצ"ג יכלו החמישה עשר יום. ואדרבא, לפעמים יכלו החמישה עשר יום ועדיין לא יכלו החצי כ"ט י"ב תשצ"ג, כגון שהמולד נפל בתוך החצי יום השני. [כי הערה"ש חולק על המ"א וס"ל דמה שכתב הטור משעת המולד בא רק לאפוקי מר"ח, אבל אין כוונתו מעל"ע דוקא.] ובאמת אי אפשר לדקדק בשעות אחדים, מפני שאז לא ניכר עדיין חסרונו כלל, ולכן לא דקדקו הש"ס והפוסקים בשעות ספורות לכאן ולכאן. ולזה קאמר רבינו הרמ"א שלכתחלה ידקדק האדם בלבי לאחר החצי מן עשרים ותשעה שתיים עשרה תשצ"ג. ואין מחלוקת לדינא. (כן נראה לעניות דעתי. ובהו יתיישב כל מה שפקק המגן אברהם בסעיף קטן יב, ע"ש ודו"ק.) (ומה שכתב הטור משעת המולד אין כוונתו למעת לעת כמו שכתב המגן אברהם, אלא כמו שכתבתי דלא מראש חודש.) ע"כ דבריו. ועיין לעיל הערה 8. ולעומת זאת, בשו"ת עצי ברושים סי' ס"ג איתא להיפך, שבדיעבד אף הרמ"א מודה לדברי הטור ומחבר דבריו נאמרו רק לכתחלה. וכן הוא בנוצר חסד דלקמן באתר ד'. וכן בשו"ת יביע אומר ח"ח אור"ח סי' מ"ב כתב שאפשר שגם הרמ"א רק לכתחלה קאמר, ע"ש. ובדעת הרמ"א והמהרי"ל יש כמה דרכים, אם כוונתו משעת המולד או מיום המולד, או מן היום שלאחר המולד. עיין הערה 8. ולמעשה נקטו האחרונים כפשטות דברי הרמ"א, חצי כ"ט י"ב תשצ"ג משעת המולד. ועיין בה"ח (ס"ק ג') שנקט כן אף נגד דברי המחבר, והגם דיש מן האחרונים שפסקו דיכול לקדשה עד ט"ו ימים שלמים מן המולד, מ"מ אכן ק"ל בסב"ל אפי' כנגד הש"ע ואפי' כנגד הרוב וכו'. ועיין שו"ת רב פעלים ח"ב סי' ל"ח.

13 רמב"ם פ"י מהל' ברכות הלכה י"ז.
הרמב"ם ס"ל שאפשר לקדש הלבנה מיד בתחילת החודש. ואכמ"ל ועוד חזון למועד בעה"י.

14 סמ"ג סוף מ"ע כ"ז.

15 עמודי גולה סי' קנ"א.

16 עיין לקמן באתר ג' תשובה זוה, דכל שאין חסרונו ניכר עדיין לית לן בה, כי עיקר הברכה היא על עצם הלבנה ולא דוקא על חידושה.

ונראה דלהכנה"ג המובא שם, באמת יש לפרש שהרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק עד ועד בכלל קאמרי. דודאי אין הכרח שכוונתם עד ולא עד בכלל, ולשונם אף משמע דעד בכלל עוד יותר מלשון הגמ'. ודוק. וכ"כ להדיא בשו"ת עצי ברושים סי' ס"ג דדעת הרמב"ם כאינן ראשונים שמביא הכנה"ג, עיין לקמן אות ג ואות ה. וכ"כ בשו"ת דברי יציב ח"ב סי' קע"ט. 17 תוס' סנהדרין דף י"ג ע"ב ד"ה שמור את חודש וכו'. התוס' שם כתבו על פי דברי נהרדעי דסוגיין, דקסברי אחרים יום תקופה גומר ולכן כשנופלת תקופת ניסן בט"ו בניסן מעברין השנה דליכא תקופת ניסן של חמה בחידוש של לבנה כלל, ע"ש. ואף שלפי דבריו דלהלן בפנים יש לחלק בין דינים התלויים בלבנה כעיבור השנה, לברכת הלבנה עצמה, הרי פשטות משמעות התוס' היא שבדברי נהרדעי נאמרו על ט"ו בחודש. ודוק. וע"ע בבנין שלמה כאן, ד"ה ובא"ד ביום ט"ו מתחיל ניסן של חמה. ובפש חיה להג"ר ראובן מרגליות על הש"ע כאן. ודוק. [ועיין הערה 20, שהכנה"ג מביא מתוס' זה ללמוד דעד ועד בכלל, וצ"ע.]

וע"ע ברש"י שם ד"ה שמור את חודש האביב, שכתב וז"ל. ואמר רחמנא שמור שיהא חדש ניסן של חמה נמשך לתוך ימי חידושה של לבנה, דכתיב חדש ואין לשון חידוש נופל אלא על לבנה המתחדשת. ואשמעינן שיהא ניסן של חמה

ואין להקשות לרבנו מנוח והכ"מ, דמה הועילו בכך שפירשו דהרמב"ם עד ולא עד בכלל קאמר כי בט"ז הלבנה נחסרת, והרי הרבה פעמים הלבנה נחסרת אף בט"ו בחודש. שהרי לרוב אין המולד ביום הקביעות של ר"ח. וכשהמולד כלילה שלפני א' בחודש, ליל ט"ו בחודש נכנס בתוך המעל"ע הט"ז מן המולד, וכשהמולד כלילה שלפני כן, ליל ט"ו כבר נכנס בתוך המעל"ע הי"ז מן המולד.

ולמשל, מולד חודש תמוז הבא עלינו לטובה הוא בליל ד', נ"ה מינוט ושש חלקים לאחר השעה השניה, ור"ח בימי ד' וה'. ונמצא שהמעל"ע הראשון מן המולד נשלם בליל א' בחודש באותה שעה, והמעל"ע הט"ז נשלם בליל ט"ו בחודש באותה שעה, ושאר ליל ט"ו בחודש הוא כבר בתוך המעל"ע הט"ז מן המולד. ועל זה הדרך כן הוא באלול ש"ז, וכן הוא בכל החודשים מחודש מרחשוון תשע"ו עד חודש טבת תשע"ז הבעל"ט, שהמולד הוא כלילה שלפני א' בחודש או אף מוקדם מכך. מולד אדר ב' תשע"ו הוא שני לילות לפני א' בחודש, בליל ד' ל"א מינוט וט"ו חלקים לאחר השעה התשיעית, ור"ח בימי ה' ו'. ונמצא שבליל א' בחודש באותה שעה כבר נשלם המעל"ע השני מן המולד, והמעל"ע הט"ז נשלם בליל ט"ו בחודש באותה שעה, ושאר ליל ט"ו בחודש הוא כבר בתוך המעל"ע הי"ז מן המולד. וכן הוא עז"ה באייר, תמוז ואלול תשע"ו ובמרחשוון תשע"ז הבעל"ט.

ובכל חודשים אלו והרבה כיוצא בהן נמצא שהמקדש את הלבנה בליל ט"ו בחודש עושה כן כשהיא כבר נחסרת ומתמעטת, ושוב יקשה האיך אפשר לקדשה אז. ברם אין זו קושיא, דשפיר איכא למימר דשיפורא גרם ולא המולד הנראה. דכיון שנקבע יום זה כר"ח על פי הכח שנתנה התורה לחז"ל מקראי דאשר תקראו אותם במועדם, הרי שיום זה הוא הקובע את המציאות הפנימית של הלבנה כאילו היה אז המולד ולא אזלינן בתר המולד הנחזה, וכדמצינו לענין וסתות ושאר מילי.¹⁸ ולכן אפשר לברך עד ט"ו בחודש, שעד אז פגימת הלבנה מתמלאת כאילו היה המולד בליל א' בחודש. ובליל ט"ז בחודש היא כבר נחסרת, שהרי כבר עברו י"ד י"ח שצ"ו וחצי חלקים באמצע יום ט"ו, ושוב אי אפשר לקדשה.

וכ"כ הבני יששכר, וז"ל. לולא דמסתפינא מרבתי הייתי אומר דזמן ברכת הלבנה בחידושה תלוי בקביעות ר"ח שלנו. ורשאין לברך עליו עד חציו של חודש ע"פ קביעותנו הן מלא הן חסר, כיון שהשם יתברך מסר זאת בידינו ואומר למלאכים אני ואתם נשאל לב"ד של מטה אימתי נקבע ר"ח. אבל מסתפינא לפסוק כן להלכה מה שלא פסקו כן הראשונים והאחרונים. ציינתי כל זה למשמרת.¹⁹ ע"כ. ואמנם הוא עצמו לא כ"כ למעשה, אך ודאי שכן צ"ל לשיטה זו.

והפוסקים עד ט"ו מן המולד סוברים דכל זה שייך דוקא בדברים שדינם תלוי בלבנה כמועדים ווסתות, שהם תלויים בקביעות החודש ע"פ חז"ל ולא בלבנה עצמה. מה שאין כן הכא דאין שום דין חיצוני יוצא ממולד הלבנה שניתן לתלותו בלבנה הפנימית שקבעו חז"ל, אלא אנו מברכין

נמשך בתוך ימי חידוש הלבנה במקצת. וכמה הן ימי חידושה י"ד ימים מכאן ואילך היא ישנה. ע"כ. והנה אף שרש"י לא הזכיר סוגיין, עכ"פ רואים שס"ל שימי חידוש הלבנה תלויים ביום החודש ולא במולד. [ומה שנקט י"ד נראה דהיינו משום שחלק מיום ט"ו הוא כבר אחרי חציו כ"ט י"ב תשצ"ג.] ודוק.

ועיין בהגהת חכמת שלמה על הש"ע כאן ד"ה עד אימתי, שמחלק בין הסוגיות, דברכת הלבנה תלויה במולד ואילו עיבור השנה תלוי בקביעות החודש. ולפ"ז אין ראייה מדברי רש"י לענינו. אך בדברי התוס' עדיין נראה מבואר דנהרדעי איירי ביום החודש. וכ"כ בספר גנוזי חיים להרב הגה"ח רבי שלמה רייזנער ראב"ד פעלשטיץ, ס"ק ג'. וע"ע בדברי מה"ר צבי אורינשטיין שבסוף סי' תכ"ו בישובות יעקב, שמביא ראייה מסוגיא זו נגד שיטת הכנה"ג. ולעד"נ אין הכרח לדמות הסוגיות ולז"ז. ואף שחידושה של לבנה לא הוי עד ט"ז אעפ"כ אפשר לקדש אז את הלבנה, כל עוד שאין פגימתה ניכרת.

18 עיין יו"ד סי' קפ"ט ס"ו ובש"ך ס"ק י"ג.

19 בני יששכר, מאמרי ר"ח, מאמר א' אות י"ג.

ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ח אור"ח סי' מ"ב, שנוקט להלכה שאפשר לברך כל ליל ט"ו בחודש, אף שעיקר דבריו שם באים לאפוקי מהסוברים שאסור לברך עד ט"ו מעל"ע מפני שיטת המהרי"ל והרמ"א. וע"ש מה שכתב בענין סב"ל.

לקב"ה על עיקר בריאת הלבנה עצמה. ובזה ודאי זמן הברכה הראוי הוא כשהיא מתמלאת בפועל ולא כשהיא נחסרת. ולכן זמנה הוא עד ט"ו מן המולד כל חד כדאית ליה, אם ט"ו מיום המולד או ט"ו משעת המולד או חצי כ"ט י"ב תשצ"ג. ודוק היטב.

עד עתה נתבארו שיטות הסוברים דנהרדעי עד ששה עשר ולא עד בכלל קאמרי, ברם יש מרבתינו הסוברים שנהרדעי עד ששה עשר ועד בכלל קאמרי, וכדלהלן.

ג. עד ט"ז ועד בכלל

כתב הכנסת הגדולה, וד"ל²⁰ ולא י"ו בכלל וכו'. נ"ב, אמר המאסף, רבינו בית יוסף לא הביא חולק בזה וכן פסק בספר הקצץ, אבל אני מצאתי בשיטת סנהדרין לאחד מגדולי האחרונים בשם תלמידי הר"ף והרב המאירי ז"ל דאפילו י"ו בכלל.²¹ ע"כ. והא"ר מביאו ומביא ראיה לדבריו,

20 שיירי כנה"ג סי' תכ"ו בהגהות הטור אות ב' (שיטה כ"א). וכן הוא בשו"ת כנסת הגדולה סי' י"ג. השאלה שם היתה שלא קידשו הלבנה עד ליל ט"ו למולד שהיה בשבת, אם יברכו אז או לא. והשיב הכנה"ג שכיון דמצינו לרבנן אלן דפוסקין עד י"ו וי"ו בכלל, מוטב שנאחר אותה עד י"ו מלקדש בשבת וי"ט. וכשלא קידשו עד י"ו והוא שבת או י"ט כתב הכנה"ג שג"כ אין לקדש אז, דשמא כבר עברה זמנה ונמצא עושה שתיים רעות, לקדש ב"ו ולקדש בשבת או י"ט, אלא אחר שוי"ט יקדש בלא שם ומלכות. ומחלק בין זה לדברי הבי"ח שכתב לקדש בליל סוכות, דהתם הוא ודאי תוך הזמן משא"כ כאן.

וכ"כ הכנה"ג גם בספרו חמרא וחיי על סנהדרין (מ"א ע"ב) וד"ל. שם גמ' נהרדעי עד י"ו וכו'. ועד י"ו ר"ל בכלל החידוש, תלמידי הר"ף, וכ"כ בתוס' בפ"ק דף י"ג ע"ב ד"ה שמור את חודש וכו'. וכן כתב הרב המאירי בכלליו. ובשיטתו כתב דו"ל עד שתמלא פגימתה ותעשה כנפה, והוא יום י"ו בחדש, אבל מכאן ואילך ישנה היא ואין ראוי לברך עליה בלשון מחדש חדשים. [וכוונתו בדברי התוס' שמביא צ"ע, דלכאורה משמע התם איפכא. אך עכ"פ חזינן גם בדברי התוס' מילתא דמצטרכא לן לקמן, שדברי נהרדעי נאמרו על יום ט"ז בחדש. ועיין הערה 17. ועיין בשו"ת דברי יציב ח"ב סי' קע"ט שמיישב בתוס' איירי בט"ו לחודש, וסתמא דמילתא זה כבר ביום ט"ז מהמולד, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה כמעט לא שכיח שיקבעו ב"ד ר"ח ביום המולד וכו', וע"כ דס"ל דט"ז מהמולד נמי הוי בכלל, ודו"ק. וזהו כפי דברינו דלקמן באות ז לענין ט"ז וי"ז, ע"ש.]

ומבואר בחמרא וחיי דהכנה"ג ס"ל שאפשר לסמוך על שיטה זו אף לכתחילה כדי שלא לקדש הלבנה בשבת וי"ט. וזהו דלא כמנהגנו שעדיף לקדש בשבת וי"ט מלעבור הזמן של הרמ"א. וכדאיתא ברשימות הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקאזניץ מהנהגות אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצעיר, אות ח', ופי"א בשנת תרכ"ט קידש [אדמו"ר הזקן] הלבנה בליל מוצאי שבת קודש ליל שבת [כן הוא בהעתקה, וכפי הנראה צ"ל שנין] של פסח אחר הא לחמא, שהי' ליל האחרון של חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מפני שלא היו יכולים לקדשה קודם לכן. [מולד ניסן תרכ"ט היה בתחילת יום השבת אדר"ח ח"ב, ל"ח מינוט וט"ו חלקים בשעה השביעית. ונמצא שסוף י"ד י"ח שצ"ו וחצי חלקים היה במוצאי שבת ליל י"ט שני של פסח בשעה השנייה אחר חצות הלילה. ובמה שהרמ"מ ניקד הא בצירה, עיין מש"כ הרב יצחק יהושע שור בקובץ ע"ו, ניסן תשנ"ח]. וכן הוא בסוף מנהגי סידור בית אהרן ש"ל ע"י הרה"ח ר' נפתלי ציילינגאלד (פיטערקוב, תרפ"ב), פעם אחת לא נראית הלבנה עד ליל פסח וקדשה באמצע הסדר. ועיין לקמן אות ז שכ"ג הרה"ק מנעשכ"ו.

[ועיין תשובה ארוכה בזה בשבות יעקב ח"ג סי' ל"א, שגיסו הגאון מוה"ר דוד אופנהיים התיר לקדש בליל שבת אף כשסוף הזמן דחצי כ"ט י"ב תשצ"ג הוא במוצאי שבת [וכ"ה ביוסף אומץ אות תס"ח] והשבות יעקב מתיר רק כשסוף הזמן בשבת. ומבואר בשע"ת ס"ק ה'. ועיין בשו"מ קמא ח"ג סי' קנ"א, שמסכים עם הגר"ד אופנהיים; ובשד"ח, באסיפת דינים מערכת ברכות, פ"ב אות ח', דאם יש לחוש אפילו חשש קל שלא יוכלו לקדשה אח"כ שרי לקדשה בשבת; ובא"ח (ספינקא) סי' תכ"ו ס"ק י"ד מד"ה ומ"ש שם בהגה, ומש"כ בס"ד מכתבי הדעת קדושים, דאם אין רק ב' ימים זמן לקדש הלבנה מותר לקדש בליל שבת אבל אם יש ג' או ישי' להמתין; ובמשמרת שלום סי' ל"א ס"ח וס"ט.] ואכמ"ל.

21 בהגהות והערות לש"ע החדשים מציינים שבתוס' רבנו פרץ לפנינו ליתא, ושבהגהות רבנו פרץ על הסמ"ק (עמודי גולה) סי' קנ"א אות ל"ד איתא, ולא י"ו בכלל. וכמו שהעיר בצביון העמודים שם, אות שפ"ט, ע"ש. ומביא שכתב יד איתא, ואע"ג דלמ"ד ז' הוי שבעה בכלל. [עיין בדברי הא"ר דלהלן.]

[אך בסמ"ק עצמו שם הלשון משמע לכאורה דיי"ו בכלל. שכתב כלשון הרמב"ם, ואם לא בירך לילה הראשון יכול לברך עד י"ו בחדש. ועוד, דהרבר שמואל סי' רט"ז הצדיק דברי רבנו מנחם שהרמב"ם עד ולא עד בכלל קאמר, כיון שהרמב"ם כפל לשונו עד י"ו עד שתתמלא פגימתה, ע"ש. והנה הסמ"ק לא כפל לשונו. אך עיין בצביון העמודים שם, שבכת"י הלשון כן כפול כמו ברמב"ם. ואף אם נאמר שאפשר לפרש גם בדבריו דעד ולא עד בכלל קאמר, כמו שאמרו רבנו מנחם והכ"מ על הרמב"ם, עכ"פ חזינן שס"ל למנות הימים מר"ח.]

ולשון המאירי המלא הוא כדלהלן (בית הבחירה, סנהדרין מ"ב ע"א, ד"ה כל המברך על החדש בזמנו). ועד אימתי מברכין. אם לא בירך בלילה ראשונה מברך בשנייה וכן עד שתתמלא פגימתה ותעשה כנפה והוא עד ששה עשר יום

דכמו שדברי רב יהודה שאמר עד שבעה הם עד בכלל, כמש"כ רש"י ונמוקי יוסף שם, א"כ ה"ה לנהרדעי שמה שאמרו עד ט"ז הוי עד בכלל.²²

הערוך השלחן השיג על ראיית הא"ר ודחה דברי הכנה"ג, וז"ל.²³ וראיתי למי שהביא בשם גדול אחד דגם יום ששה עשר מהמולד מותר לקדש הלבנה (שיירי כנסת הגדולה). ומפרש מה שאמרו בגמרא עד ששה עשר, עד ועד בכלל. ויש מי שמביא ראייה לזה, דהא בגמרא פליגי רב יהודה ונהרדעא. דרב יהודה סבירא ליה עד שבעה ימים ונהרדעא עד ששה עשר, והלכתא כנהרדעא. ואם כן, כשם דלרב יהודה הוה עד ועד בכלל, כמו כן לנהרדעא (אליה רבה סעיף קטן ח). ואין זו ראייה כלל, דאפילו במשנה אחת במאמרים סמוכים זה לזה מצינו דהראשון הוי עד ולא עד בכלל והשנייה עד ועד בכלל. והוא בפרק תשעה עשר דכלים,²⁴ חבל היוצא מן המטה עד חמישה טפחים טהור מחמישה ועד עשרה טמא, ע"ש. ומפרש הש"ס בחולין (ד"ף נ"ה ע"א) דחמישה כלמעלה ועשרה כלמטה, ע"ש. וכל שכן בשני אמוראים. ועוד דלהדיא אמרינן בסוף פרק הרוואה כתם דכל שיעורי חכמים לחומרא בענין זה דעד ועד בכלל או לא עד בכלל, ע"ש.²⁵ ואם כן, בכאן ממילא דספק ברכות להקל. והחומרא הוא משום חשש ברכה לבטלה. ובפרט שזה הוא כנגד הסברא שבחסרון הלבנה יברכו מחדש חודשים. ולכן חלילה לסמוך על זה נגד כל רבותינו הראשונים, והטור והשולחן ערוך.

ולע"ד נראה דיש להשיב על דבריו טובא. חדא, בראיה שהביא ממשנה דכלים, שאין הנדון דומה לראיה. דהתם איירי בדבר שהוא גבול מצומצם. ולא הוה מתני ליה למימר עד ארבעה טפחים טהור, שהרי גם יותר מארבעה טפחים טהור, עד קצה הגבול של חמישה טפחים. ולכן הוכרח התנא לומר עד חמישה ועד עשרה. וכיון דאמר רבי אבהו ששיעורי חכמים להחמיר, נקטינן לחומרא בין בחמישה טפחים מצומצמים ובין בעשרה טפחים מצומצמים. משא"כ הכא, שאם סוף הזמן הוא ט"ו אין שום סיבה שיאמרו נהרדעי עד ט"ז.

גם מש"כ הערה"ש דכל שיעורי חכמים שנאמרו בלשון עד נקטינן להחמיר, הרי מבואר שם בגמ' דהיינו דוקא בדאורייתא, ובמילתא דרבנן כגון כגריס אזלינו לקולא.²⁶ ותו, דכבר אמרו התוס' שכלל זה נאמר רק במשנה ובברייתא, ולא במימרא דאמוראי.²⁷ ונמצא שאף אם היה

בחדש. אבל מכאן ואילך ישנה היא, ואין ראוי לברך עליה בלשון מחדש חדשים. ובצביון העמודים שם כתב שיתכן לפרש כוונת המאירי דעד ולא עד בכלל קאמר. וכונתו, כמו שפירשו רבנו מנוח והקובץ והכ"מ לדברי הרמב"ם. וכ"כ בספר קידוש לבנה, אוצר הלכות ומנהגים, פ"ד הערה ח'. אך נראה דלשון המאירי מפורש אף יותר מלשון הרמב"ם שם, שלא כתב מברך בשניה וכו' ולא אבל מכאן ואילך וכו'. ולע"ד מבואר שכונת המאירי היא עד ששה עשר יום בחדש ועד בכלל. כי ממה שאמר אם לא בירך בלילה ראשונה מברך בשניה וכן עד שתתמלא פגימתה והוא עד ששה עשר יום בחדש, מבואר להדיא שבט"ז שפיר דמי לברך. שהרי הוא כאילו מונה והולך את הלילות שאפשר לקדש בהם, לילה שניה וכן שלישית וכו' עד ט"ז. וכן ממה שאמר אח"כ אבל מכאן ואילך ישנה היא, משמע להדיא שמה שאמר מקודם עד ט"ז היינו עד בכלל, ורק אחר ט"ז היא ישנה ולא בט"ז עצמה. ודוק. וחזינו שכן הבין הכנה"ג בדבריו, אף שלא הביא דברי הרמב"ם לחזק שיטתו.

²² א"ר ס"ק ח' וא"ז ס"ק ה'. ומסיק הא"ר, וצ"ע. [ומה שסיים שם הא"ר, מיהו עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג אין נ"מ כל כך, צ"ע כוונתו בזה].

²³ ועיין לעיל בהערה 21, שרבנו פרץ כבר הרגיש בקושיא זו. ובודאי הרגישו בה כולוהו רבוותא דפירשו הכי. אלא שאעפ"כ הוצרכו לכך, כיון דקשיא להו לברך על חידוש הלבנה בזמן כבר מתמעטת. וניחא להו שיהיה קושי בלשון המימרא מקושיא במהות ההלכה וטעמה. אך ודאי שלשון הגמ' אתי שפיר טפי לשיטת הסוברים עד ט"ז ועד בכלל. ולדידהו לא קשיא מה שהלבנה מתמעטת אז, כמו שיתבאר.

²⁴ ערה"ש ס"י תכ"ו סעיף י"ב.

²⁵ משנה ב'.

²⁶ נדה דף נ"ח ע"ב. וכ"ה בחולין שם.

²⁷ ועיין בנוצר חסד דלהלן באות ד', דליכא הכא דררא דאורייתא ובהערה 37.

27 תוס' חולין דף מ"ז ע"א דה עד ועד בכלל. ומובא בשו"ת שבות יעקב ח"ג ס' ל"א ובשו"ת השיב משה ס' י"ד, ע"ש.

שייך כאן הכלל של אותה סוגיא, גם אז היה לנו לנקוט הכא לקולא. ובלאו הכי כבר נתבאר שאותה סוגיא אינה ענין לכאן, ושבענינו ודאי פשטות המשמעות של עד ט"ז הוא שעד בכלל ואפשר לקדשה גם בט"ז. וכ"ש שכיון שדבריהם באים אחר דברי רב יהודה שאמר עד שבעה ושבעה בכלל, שקשה לפרש דנהרדעי עד ט"ז ולא ע"ב קאמרי.²⁸

ורבותינו שנטו מזה ופירשו עד ט"ז ולא עד בכלל היינו רק משום דקשיא להו לברך על חידוש הלבנה בזמן מיעוטה, וממילא הוכרחו לדחוק הלשון לפי סברתם.²⁹ דודאי עדיף דחוק בלשון המימרא מקושיא במהות ההלכה וטעמה. הא לאו הכי, אף הם היו מפרשים כפשטיה, דנהרדעי עד בכלל קאמרי. אך באמת לא קשיא מידי לרבוותאן הסוברים דעד ט"ז ועד בכלל, דאמרי לך שכל שאין חסרון הלבנה ניכר לך בה.³⁰ ונמצא דאתיא הסוגיא שפיר הן מצד הסברא והן מצד הלשון, דהוא ודאי אתי שפיר טפי לשיטה זו.³¹

איברא, לא זו בלבד ששיטתם מתרצתא בהכי, אלא שגם שיטת הטור וסיעתו בהכרח מודים במקצת לתירוץ זה דלא איכפת לן בחיסרון שאינו ניכר. שהרי גם לדידהו מקדשים הלבנה אחר י"ד ימים י"ח שעות ושצ"ו וחצי חלקים, כשהלבנה כבר מתמעטת. דבשלמא להמהרי"ל והרמ"א שהזמן הוא באמת עד מילוי פגימתה ממש, שפיר דמי.³² וכן אם מונים ט"ו מתחילת יום המולד או ראש חודש, הרי שליל הט"ו מסתיים יותר ממש שעות לפני י"ד ימים י"ח שעות ושצ"ו וחצי חלקים. אך להטור ומ"א ודעימם, הרי מקדשים הלבנה אחר י"ד ושצ"ו וחצי

28 וגם בשו"ת חתם סופר דלהלן מפלפל בסברא זו בדברי הרמ"ע מפאנו (סוף סי' ע"ח) שרבי יעקב בר אידי א"ר יהודה קאי אתחילת הזמן ונהרדעי אסוף הזמן, שאם עד ט"ז זה לא עד בכלל אז גם עד ז' זה לא עד בכלל, ואם עד ז' זה עד כלל אזי גם בעד ט"ז עד בכלל, ומביא מזה סיעתא לדברי הכנה"ג.

29 וכן מבואר באור זרוע ח"ב הלכות ר"ח סי' תנ"ו, ה"ל. ומברכין על חודש עד ששה עשר כנהרדעי אליבא דר' יוחנן דאמר עד שתתמלא פגימתו, דהיינו למהוי כי נפאי דהיינו לבנה שלימה ועגולה, דאין הלבנה שלימה קודם. ואת"ל שהיא שלימה בחמשה עשר א"כ הוי עד ולא עד בכלל, ואין מברכין כ"א עד חמשה עשר וחמשה עשר בכלל, לאפוקי ששה עשר.

30 כמש"כ היד רמ"ה שבאותו והח"ס דלהלן והנוצר חסד, וכמו שכתב הערה"ש עצמו בסעיף י"א, עיין הערה 12. ובהגהת השו"ר לקט על הש"ע כאן מביא ראה לשיטה זו מהמבואר בח"מ סי' ל' בסמ"ע ס"ק כ"ד דאין לטעות בין ט"ז ל"ז בחודש, הרי שבין ט"ז לט"ז שפיר איכא למטעי. ומינה שאין ניכר עדיין חסרונה. ע"כ. ולע"ד ראה זו צ"ע. שהסמ"ע כתב שם טעמו, שאחר חצי חודש כבר ידעו הבריות שנתעבר החודש ולא טעו בהכי. הרי שאין דבריו שם קשורים להיכר חיסרון הלבנה כלל, אלא לידיעת יום קביעת ר"ח. ולעולם מצד היכר חסרון הלבנה איכא למטעי גם בין ט"ז ל"ז, כי גם עד י"ז מעל"ע מן המולד אין חסרון הלבנה ניכר, כדלקמן באות ו. וגם אין דרך בני אדם לדעת יום החודש על פי גודל הלבנה, אלא על פי חשבונם ולוחותיהם. אלא שבזמנם היה גם צריך לדעת אם החודש נתעבר או לא, ועד חצי החודש כבר נודע הדבר. ודוק.

31 ואפשר דהאי פלוגתא דרבוותא תליא בגדרה של ברכת הלבנה. שהטור וסיעתו ס"ל דכל עיקר הברכה היא רק על התחדשות הלבנה, ולכן אין לברך עליה אלא כל עוד שהיא מתחדשת ומתמלאת ולא כשהיא מתמעטת. אך החולקים ס"ל שעיקר הברכה היא על עצם הלבנה, ונהי שכשהיא מתמעטת ממש אין לברך עליה, כל עוד שאין חסרונה ניכר לך בה. ודוק. [ועיין מש"כ בזה הרב צבי חיים דיטון בספרו נעימות נצח על סנהדרין (מ"א ע"ב) בשם המהרי"ל דיסקין, לתרץ אמאי קידוש לבנה נחשבת מ"ע שהז"ג, שמן הדין היה אפשר לברך על הלבנה כל החודש כולו. וע"ע בספר מנחת אליהו להג"ר יצחק קולין, שאף רצה לתלות בהכי מחלוקת רב יהודה ונהרדעי.] אך באמת גם לשיטת הטור בהכרח לומר שלא איכפת לן בחיסרון שאינו ניכר, וכמו שיתבאר להלן בפנים.

32 ואף לדידהו שייך שמקדשים הלבנה בעת מיעוטה, כיון דאזלינו בתר המולד הממוצע, והמולד האמיתי יכול להקדימו בשעות רבות. אלא שבזה י"ל כמו שכתב לעיל על השיטה דעד ט"ו בחודש, דכיון שחז"ל קבעו לילך אחר המולד הממוצע הרי שמולד זה הוא הקובע את המציאות הפנימית של העולם. והכא ליכא לחלוקי בין דברים התלויים בלבנה ללבנה עצמה כמו שכתבנו שם, שהרי הכא כל כוונת חז"ל בקביעת מולדות אלו היתה שלא נצטרך לחשב את המולד האמיתי כלל, שהוא חשבון קשה מדאי ומשתנה מחודש לחודש. דפעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה, שמש ידע מבואר ירח לא ידע מבואר [עיין ר"ה דף כ"ה ע"א, ע"פ תהלים, ק"ד י"ט]. [ובאמת כתב המהרי"ל (סי' י"ט) שאם היה ליקוי לבנה שוב אין לברך, כיון שניכר שכבר היה אז הניגוד האמיתי. ודוק. ועיין בספר מחשבות בעצה להרה"ג רבי יעקב דוד ווייסמאן מטוראו (ח"ב, פרפראות לחכמה סי' ב') שדברי המהרי"ל לענין ליקוי איירי רק במי שראה את הליקוי והניגוד האמיתי בעצמו, ע"ש.]

משעת המולד, כשהלבנה כבר מתמעטת קרוב לשש שעות. והרי שאף לדידהו בהכרח לומר שלא איכפת לן בחיסרון מועט שאינו ניכר.³³

ואין להקשות דאי הכי שגם לדידהו צריך לחלק בין חסרון הניכר לחסרון שאינו ניכר, א"כ מדוע נטו מפשטות לשון הגמ' ונאמר שעד ט"ז זה לא עד בכלל. דשפיר איכא למימר דעד ט"ז ועד בכלל מקדשין, שהרי גם בט"ז מן המולד אין המיעוט ניכר כלל. וצ"ל דאעפ"כ שאני להו מיעוט של כמה שעות ממייעוט של יותר משלשים שעות, אף שגם הוא אינו ניכר. דבכמה שעות ניחא להו למימר דלא דייקנין כולי האי.³⁴ משא"כ לומר עד ט"ז, שהוא הפרש גדול וגם תמיד מוסיף לילה לסוף הזמן, דלא ניחא להו להנך רבוותא שיהיה אפשר לקדש אז, אף שגם אז אין חיסרון הלבנה ניכר בפועל. ודוק.

ומכל מקום ודאי שאין לומר ששיטה זו היא נגד הסברא משום שבט"ז הלבנה כבר מתמעטת, כמש"כ הערה"ש. אדרבא, שיטה זו טעמה ונימוקה עימה בסברא איתנה ומוצקה, שאף שיטת הטור בהכרח מודה לה במהותה. וכל מחלוקתם היא רק בשיעור הזמן שאומרים בו דלא איכפת לן בחיסרון שאינו ניכר. ואף שלעיל יישבנו סברת הטור, נראה ששיטה זו יותר מובנת ומוסברת. דכיון שלא איכפת לן בחיסרון שאינו ניכר, יש לנו להשוות מידותינו ולומר כן גם בט"ז, מבלי צורך לחילוקים ולדיחויים שכתבנו לעיל. ודוק. וכך מצאתי בשבות יעקב בביאור דברי הכנה"ג, אף שאינו סומך עליו למעשה.³⁵

ד. אחרונים שפסקו כהכנה"ג

חלק מרבנותינו האחרונים דחו דברי הכנה"ג,³⁶ אך לעומתם משבחים ואומרים כמה אחרונים שמביאים דבריו להלכה ולמעשה. ודברי האוסרים לקדש הלבנה בט"ז נובעים בעיקר מצד ספק

33 וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ל"א, ומהר"ן אורנישטיין שבס"ס תכ"ו בישועות יעקב.
34 ומה גם שברוב פעמים אין בזה נ"מ למעשה. שהרי אין מקדשין הלבנה ביום, ונמצא שהרבה פעמים סוף הזמן בפועל הוא בסוף הלילה ואין נ"מ בסוף הזמן לפי חשבון המולד. וגם אם המולד היה אחר חצות הלילה, ויש הפרש למעשה בין ט"ז מעל"ע לחצי כ"ט י"ב תשצ"ג, הרי ברוב פעמים בלאו הכי מקדשים הלבנה בתחילת הלילה, ולא בסופה או באמצעה. ונמצא שהנ"מ למעשה היא בעיקר כאשר המולד בחצי הלילה הראשון, באופן שט"ז מעל"ע מן המולד מסתיימים באותה שעה בליל הט"ז מן המולד, ואילו חצי כ"ט י"ב תשצ"ג כבר הסתיימו ביום הט"ז ואי אפשר לקדש הלבנה בליל הט"ז. ואף גם זאת, אפילו בכה"ג בדרך כלל כבר קידשוה לפני כן, בימים שבתחילת זמנה. ונמצא שהנ"מ היא רק כאשר לא יכלו לקדשה עד סוף הזמן, ובכה"ג שהמולד היה בשעה כזו שיצא מזה נ"מ. ולכן שיטה זו מובנת היטב, דלא דייקא כולי האי ולא חששו להפרש המועט הזה שאינו ניכר כלל, וקבעו מילתא דפסיקא עד ט"ז.

35 שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ל"א, וז"ל. דהא לדעת הטור משמע דט"ז ימים שלמים מהמולד נכון לקדשה כמש"כ המ"א, אע"ג דאחר חצי כ"ט י"ב תשצ"ג היא הולכת וחסר. אלא צ"ל דבזמן מועט כזה עדיין לא ניכר חסרונה, וא"כ ה"ה לדעת כל גדולי האחרונים הנ"ל [היינו הכנה"ג] מותר לקדשה גם ביום ט"ז מהאי טעמא. ע"כ.

אך השבות יעקב אינו סומך על זה לקדש ביום י"ז ולברך עליהם בשם ומלכות, רק יש לקדשה בלי שו"מ אם לא היה יכול לקדשה מקודם. ומובא בשע"ת סס"ק ה'. אלא שהשבות יעקב מצרף דעת הכנה"ג לאסור לקדשה בליל שבת כשסוף ט"ז מעל"ע במוצאי שבת, כיון שיש גם דעה שסוף זמנה בי"ז, ע"ש.

36 עיין שו"ת דבר שמואל סי' רט"ז ומובא בשע"ת ס"ק ד'; פרי"ח ס"ק ג'; ישועות יעקב סי' תכ"ו ס"ג; שו"ת ספר יהושע סי' י"ד ותשובת בעל נתה"מ שם; שרי חמד, אסיפת דינים מערכת ברכות פ"ב אות ט'; מטה אפרים סי' תפ"א סעיף י"ד שבליל ט"ז, שאם לא קידשה בזמנה רשאי לקדש בליל ששה עשר אבל לא יאמר שו"מ לא בפתיחה ולא בחתימה; משנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה ולא ט"ז בכלל) ואף שאין הלכה כן אלא כמחבר ורמ"א וכמו שכתב בפר"ח, מ"מ כתבו איזה אחרונים דבדיעבד אם לא קידש עד ט"ז יקדש בליל ט"ז בלי שם ומלכות; כה"ח ס"ק ב"ן, ובלאו הכי ק"ל סב"ל, דאין יברך בדבר דאית ביה פלוגתא, אלא דני"מ דאם לא בירך עד ט"ז דאז יברך בלא שו"מ; יביע אומר ח"ו אור"ח סי' ל"ח. ומשמע דסבירא להו דאחר זמן זה אין ענין לקדש הלבנה אפילו בלא שו"מ, ורק בט"ז כיון שיש שיטה שמקדשין אז בכרחה יש לקדשה עכ"פ בלא שו"מ. וכ"מ מהשבות יעקב שבהערה הקודמת. וכן איתא בלוח דבר בעתו (תשמ"ט עמ' כ"ד) בשם הגרי"צ ברנפלד שהרה"ק בעל ההפלאה סמך על שיטה זו לברך בלא שם ומלכות, בנוסח ויברך דוד את ה' וכו' מעולם ועד עולם בתחילת הברכה, וברוך ה' לעולם אמן ואמן בחתימתה. ע"ש. ובספר אשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש מהדורא תנינא כתב, וז"ל. ומכל מקום אם עבר הזמן נכון שבעשרה יאמרו כל הנהוג חוץ להברכה. וגם הברכה טוב לומר בלא שו"מ, ולהרהר השמות הקדושים היטב. וטוב שיהיה מנין לומר המזמורים חוץ להברכה. וכל הנהוג חוץ להברכה מועיל גם חוץ להזמן. וגם שימים שאחר מלוי הלבנה מורים על זמן ירידת מלכות דהע"ה בהחמש

ברכות להקל. דכיון שיש דעות דעבר זמנה ממילא אי אפשר לברך, ולכן כתבו שיש לקדש אז בלא שו"מ. ונמצא שמחלוקת האחרונים כאן תליא בסוגיא הכללית של סב"ל. ואכ"מ להאריך בה, ולענייננו סגי לן בכל הני אחרונים הסומכים על דברי הכנה"ג, כדלהלן.³⁷

הברכ"י ובאר היטב מביאים דברי הכנסת הגדולה.³⁸ ובהגהת מנחת פתים על הש"ע, כתב וז"ל. וראיתי בכתבי הרב מו"ה שמערי"ל בעל המחבר עיון תפלה שבבראדי נעשה מעשה כהכנסת הגדולה הנ"ל בפני הגאון מו"ה מאיר ז"ל האב"ד דשם. וכן השואל ומשיב פוסק כהכנה"ג דאפשר לברך עד י"ו מהמולד. ועדיפא מיניה, שהכנה"ג כתב שכשי"ו בשבת אין לברך, ואילו השו"מ כתב דאף בי"ו שחל בשבת ג"כ יקדשנה בברכה דלא כהכנה"ג.³⁹

וכן החתם סופר מביא סיעתא לדברי הכה"ג מדברי הרמ"ע מפאנו לענין תחילת הזמן אחר ז' שלמים, שרבי יעקב בר אידי א"ר יהודה איירי בתחילת הזמן ונהרדעי איירי בסוף הזמן. וכיון שכן כמו שעד ז' היינו עד ועד בכלל שהרי צריך ז' שלמים, כך גם בעד ט"ז הוא עד בכלל. וכתב דכשם שבתחילת המולד אין הלבנה נראית תמני סרי שעה כ"ש שכשהיא מלאה ומאירה לכל עבר רק שמתחסר מעט מעט שלא יהא נרגש החסרון עד אחר י"ח שעות לכל הפחות אחרי חצי כ"ט י"ב תשצ"ג.⁴⁰

ואף שהי"ח שעות שמוסיף הח"ס אין בהם די להסביר שיטת הכנה"ג, שהרי הוא מתיר לברך עד ט"ז מעל"ע מן המולד, וי"ח שעות אחר חצי כ"ט י"ב תשצ"ג אינם מגיעים אלא עד אמצע יום ט"ז מן המולד. ואם זהו הגבול אזי אם המולד היה בלילה איך נוכל לקדש בליל הט"ז שאחר המולד עד שעת המולד, שהיא יותר מי"א שעות אחר כך. אלא ודאי צ"ל שהח"ס מאי דאיצטריך ליה קאמר. ואותו מעשה היה בכה"ג, לכן נקט דלכה"פ עד י"ח שעות ודאי אין החסרון ניכר. אבל באמת איכא למימר הכי אף ביותר מכך, כמבואר מן הכנה"ג. ומפורש להדיא בח"ס שהוא בא להסביר שיטת הכנה"ג, ולתרוץ הדבר שמואל שכתב עליו שלא נתברר טעמו, ע"ש.

וכן מבואר שהח"ס לאו דוקא י"ח שעות קאמר ממה שהוסיף שם אח"כ, שכמו שעד ז' אין

עשרה דורות [פסיקתא זוטרותא פרק מ"ט ד"ה יהודה אתה, מכל מקום שייך להזכיר דוד מלך ישראל חי וקיים וכל התפלות היטב.

37 וכן מבואר מן האחרונים שנקטו לברך עד ט"ו מן המולד או ט"ו בחודש, ולא חששו לסב"ל מפני שיטת הרמ"א. ודוק. ועיין בשו"ת עצי ברושים סי' ס"ג. וע"ע בשלחן הטהור סי' ר"ט ס"ה, כל הברכות אם נסתפק אם ביוך או לא, רצה מברך לא רצה שטריחא לו מילתא אינו מברך שספק ברכות להקל, ע"ש ובסי' ו' ס"ק ד'. ועיין עוד בנשמת אדם כלל ה' ס"א.

יש מקום לומר שבברכות שהם חובה קבועה וחלק מאורח החיים כגון קידוש לבנה, הסב"ל היינו לומר שאפשר לסמוך על הסוברים שמוטר לברכם, ולא להימנע מלברכם מפני הספק כמו בברכות הרשות. ובפרט בקידוש לבנה שמתאמצים הרבה לקיימה לסימנא טבא, כמש"כ המ"א ס"ק ב' מהמגיד מישרים. דליכא בברכה דררא דלא תשא דאורייתא.

38 ברכי יוסף סי' תכ"ו אות ז'. באר היטב סי' תכ"ו ס"ק ה' בהגהה.

39 עיין שו"ת שואל ומשיב קמא, ח"ג סי' קנ"א בסוף התשובה.

40 שו"ת ח"ס סי' ק"ב. שו"ת רמ"ע מפאנו סוף סי' ע"ח, ואלפסי זוטא סוף פרק תפלת השחר.

יש לציין שהתשובה שם, למה"ר שאול לאנדא אבדק"ק קראקא, היתה על מה שהורה לסמוך על הכנה"ג בחודש כיסלו תקצ"ז בעת מגפת קאלרא, להשקט לב הדואגים. וכתב הח"ס שעל פי הטעמים שנתן זכינו למצוא דעת קדושים הר"פ והמאירי [כי הדבר שמואל ס"ס רט"ז כתב שלא נתברר לנו טעמו של הנכה"ג] וא"כ בדיעבד שכבר הורה זקן מכ"ת אין מזחיחין אותו. אך נראה שמה שכתב לשון זה דאין מזחיחין אותו היינו רק משום דלא פשיטא ליה לסמוך על זה למעשה, אך תורף דבריו שם באים ליישב הכנה"ג בדרך המלך ולא בדוחק, ולפני כן גם כתב שיש לסמוך ע"ז אפילו לכתלה בשעת הדחק [דרודאי שלא בשעת הדחק מקדשין לפני סוף הזמן]. אך בספר ארחות חיים (ספינקא) ס"ק י"ד כתב שהח"ס התיר רק מפני צערא דרבים וסכנה, ע"ש. וגם בספר זמני ישראל (הרב ישראל טאפלין, לייקוואוד תשע"ד) סי' כ"ו אות ז', אחר שהביא דברי הארחות חיים כתב, דמכל תשובת הח"ס מבואר שהח"ס כתב דבריו לעיקרא דדינא ולא רק מפני צערא דרבים, אלא שמ"מ חשש לדברי המחבר והרמ"א ולכן התיר רק בשעת הדחק. וע"ע בזה בשו"ת עצי ברושים סי' ס"ג ד"ה ואכן.

מקדשין כי נראית פגימתה וגנאי הוא לה, א"כ לפ"ז היה ראוי לומר כתחלתה כן סופה ועד ז' ימים האחרונים שבחודש יכול לברך, שאז הוא פגימה שלה כמו ז' ימים הראשונים.⁴¹ והא דלא מברכים אלא עד ט"ז היינו לפי מה שסיים שם הרמ"ע דימי ברכתה הם ט', מתחלת ז' עד תחלת ט"ז, ט' ימים נגד ט' גלגלים עד גלגל הירח. וכתב שהיינו להרמ"ע שאפשר לקדשה מתחילת יום ז' וא"צ ז' שלמים, ולדידן הוא מסוף ז' עד סוף ט"ז,⁴² ומשום פחת וחסרון ליכא עדיין. ע"כ. הרי שהח"ס אף רצה לומר שלא איכפת לן בחיסרון הלבנה כל עוד שאין פגימת היתרא נראית, ועד אז היא עדיין נחשבת מלאה.⁴³

וכעין דברי הח"ס כן דעת רבי מענדלי סלוצקער, רבו של הגר"ח מבריסק, כפי שסיפר הג"ר יחיאל מיכל פיינשטיין. רבי מענדלי סבר שאפשר לקדש הלבנה י"ח שעות אחר הזמן שנפסק בש"ע. פעם אחת כשלא נראתה הלבנה בבריסק לפני כן, הודיעו לגר"ח באותן שעות שיש לבנה. היתה לגר"ח טרוניא שסיפרו לו זאת, אולם יצא לקדש את הלבנה, ואמר רק את הברכה.⁴⁴ ע"כ. אמנם אין כאן ראייה גמורה לשיטת הכנה"ג שאפשר לקדש עד סוף ט"ז מעל"ע, אך עכ"פ חזינן ליסוד זה דכל שאין החסרון ניכר לית לן בה שהלבנה מתמעטת. וגם רואים שאין הכלל של ספק ברכות להקל מונע הברכה.

וכן מצינו לכמה מגדולי החסידות שבעת הצורך סמכו על שיטה זו, אלא שחלקם עשו כן דרך לימוד מתוך הספר, לצרף בזה דעת האומרים שבדרך לימודו מותר להזכיר השמות.⁴⁵ הנה הינם הרה"ק מאפטא, הישמח משה, אדמו"ר הזקן מאלכסנדר, ועוד.⁴⁶

41 וכן מצינו לענין מש"כ הש"ע ביו"ד סי' קע"ט ס"ב והרמ"א באבן העזר סי' ס"ד ס"ג, שאין נושאים נשים אלא במילוי הלבנה, שרבים נמנעים מכך רק ברבע החודש האחרון.

42 למנהגנו יש עשרה ימים שאפשר לקדש בהם, מסוף ז' מעל"ע עד סוף י"ז מעל"ע. ובודאי שגם לזה יש מקור נאמן בדברי קבלה.

43 בשו"ת עצי ברושים סי' ס"ג כתב דאין לסמוך ע"ז כלל, ואפילו לקדשה בלא שו"מ. וכתב שנראה שגם הח"ס לא כ"כ אלא לפלפולא בעלמא.

44 הרב משה רייס, הארו אשר בלבנון, לזכר הגרי"מ פיינשטיין, ישרון י"ד, ניסן תשס"ד, עמ' רל"ב. כפי הנראה הגר"ח העדיף שלא לסמוך על שיטה זו, אך משהודיעוהו לא רצה לעבור על דעת רבו. תודתי להרב יוחנן שבדרון על מקור זה.

45 עיין מ"א סי' רט"ו ס"ק ה' שאוסר, ושכן משמע ברמב"ם. מאידך, בשיל"ת יעב"ץ ס"ס פ"א מתיר. ועיין באחרונים ואכמ"ל בזה.

וע"ע הערה 73, ודרך פקודין סוף מ"ע ד' בהגה ה', ומשמרת שלום סי' ל"א מסעיף ז'.

46 ידוע המעשה שהיה עם הרה"ק מאפטא ובעל קצות החשן בעיר סטרי. וכן הוא בילקוט אוהב ישראל עמ' קס"ג אות מ', הרה"ק מאפטא קידש פעם בדיעבד את הלבנה בט"ז לחודש, באמרו מתוך הגמרא כדרך לימוד כל הנוסח עם הברכות. אך להנצור חסד דלהלן המעשה היה בלי צירוף אמירת הברכה בדרך לימוד, כי הוא ס"ל שזה רק מגרע. ולס"ל שאפשר לעשות על תנאי, דאם מותר לברך יהיה בדרך ברכה ואם לאו יהיה בדרך לימוד. ועיין בהערה בילקוט אוהב ישראל שם.

והר"א מרקוס בספר החסידות עמ' 162 כתב שהמעשה היה ב"ז לחודש. ואולי היה המעשה בט"ז בחודש שהיה י"ז מן המולד, עיין לקמן באות ז'.

שו"ת השיב משה סי' י"ד, וע"ש מה שפלפל בענין ספק ברכות להקל. והוא עשה כן בשופי, ולא הוצרך לגמרא. ועמשכ"ש, וקודם שנראת היה לנו צער גדול מאוד עד אין לשער על שלא זכינו לקבל פני אבינו שבשמים פעם אחד בחדש בברכה זו. ועיין ייטב לב פרשת האזינו ושו"ת אבני צדק סי' מ"ו.

דרכי חיים ושלום אות תצ"ה, וע"ש בהערה א' מה שדן בזה. פעם אחת לא נראית הלבנה בר"ח תשרי בזמנה עד ליל ב' דסוכות, ולקח הגמ' סנהדרין ואמר המימרא דגמרא וכו'. ועיין בספר דבר תורה ח"ד אות ק"ז וח"ט אות צ"ח בסופו.

אוצר מנהגי חסידים דרכי יואל, מהרה"צ רבי יואל טייטלבוים מקירלהאזא, עמ' ס"ג.

וכן פסק בשו"ת יגל יעקב (מוה"ר חיים מרדכי יעקב גאטטליעב אב"ד מישקאלץ, ירושלים תשכ"ד) או"ח סי' סמ"ך, ז"ל. ומ"מ לע"ד דיכולין לסמוך על גאונים וקדושים הנ"ל לקדש גם כל ליל ט"ז. אך שלא יהא הדבר קל בעיני המון כ"כ לדבר פשוט, ע"כ עשיתי ליתר שאת ולקחתי הגמרא סנהדרין ואמרתי מתוך הגמ' דרך לימוד וכו'. ע"כ. וע"ש מה שדן בדברי הח"ס. וכ"כ בשו"ת בית ישראל (מוה"ר ישראל אברהם אלטר לאנדא אב"ד דעדלין, בואנוס אירס תשי"ד) סי' פ'. וכ"ה בשו"ת דברי יציב ח"ב סי' קע"ט. וע"ש שמביא עוד סמך לזה מדברי הלקט יושר הלכות ר"ח וקידוש לבנה אות ח', שתוס' כתבו שהריב"א פסק כנהרדעי כי אפילו אם היה אמת שזמן הברכה אינו אלא שבעה מ"מ אינו ברכה לבטלה אם מברך כן, שזהו שבחו של הקב"ה ונכון להחמיר זמן שבחו של יוצרנו. ועיין הערה 37.

ובספר נוצר חסד להרה"ק מקאמאנא כתב, וז"ל. ובפרט כשיראה מקדשין הלבנה כדעת הרב בית יוסף, אשר באמת גם רמ"א מודה להרב"י על דיעבד. ומכ"ש כשמקדשין כדעת כנסת גדולה בשם מאור והרי"ף בתשובת תלמידיהם.⁴⁷ וכן הסכים הגאון אליהו רבא דעד ועד בכלל דכן מוכח פשוט הגמרא ע"ש. ומכ"ש כשמקדשין כדעת הצדיקים והחסידים שמחשבין מר"ח, שכן מוכח לשון כל הראשונים שסתמו דבריהם ולא הזכירו מולד כלל בדבריהם. וכן מוכח בהדיא מהגהות אשרי בשם הר"א ממיץ, דלא שייך לכאן כלל אם לא שסברתו שגם לענין זה מנינן מר"ח ומיום שני כמו שכתב שם.⁴⁸ ואם יקשה לך הרי כבר הלבנה בחסרונה, זה אינו. חדא דלא על הלבנה מוחשת אנו מחדשין ומקדשין.⁴⁹ וקבלה ביד רב חמאי גאון ורב שרירא ורב האי כמובא בדבריהם שאין הלבנה עליונה נפגמת אלא עד עבור ששה עשר מחדש.⁵⁰ ועוד אפילו הלבנה הזאת אינו ניכר פרידתה ופגימתה להדיא אלא עד עבור ששה עשר מחדש. ואנו מברכיין על הנאת אורה, וכל זמן שאינו ניכר החסרון בהדיא יכולין לקדש. וכן עשה מעשה הגאון מוהר"ר אברהם יהושע העשיל מאפטא. אף שמימי לא עשיתי כך אבל לא הייתי מקנתר למי שיעשה כך, כי כן מוכח פשוט הסוגיא וכל דברי הראשונים. ועוד שענין כזה, אמירת ברכה בדרך שבח אינו אלא איסור משום ברכה שאינה צריכה ואין בה לא תשא, אכ"מ להאריך בזה. והנהוגין ליקח גמרא וללמוד זה שטות, אדרבה כשמכוין ללימוד ולא לשם שבח הוא איסור דאורייתא לברך ברכה. והמנהג הזה ראוי לנהוג בשבת ויו"ט. וכל ענינם כאלה צריך להתנהג באהבה ואחזה וריעות בנייחא דרוחא ושלומו על כל ישראל וחיים.⁵¹

עולה מן המדבר שכמה וכמה אחרונים הפוסקים כשיטת הכנה"ג. ובפרט בין צדיקי החסידות נוטים להקל בזה בעת הצורך כדי לקיים מצות קידוש לבנה בחביבותא תליא מילתא, וחלקם צירפו לכך השיטות שמותר לומר אזכרות שבכרכות בדרך לימוד.

ה. עד ט"ז בחודש

עד עתה עדיין לא מצינו אלא שאפשר לקדש הלבנה עד ט"ז למולד,⁵² אך נחזי אנן כי דברי המאירי שמביא הכנה"ג אמרו על יום ט"ז בחודש ולא על ט"ז מעל"ע מן המולד, וז"ל. ועד אימתי מברכיין. אם לא בירך בלילה ראשונה מברך בשניה וכן עד שתתמלא פגימתה ותעשה כנפה והוא עד ששה עשר יום בחדש. אבל מכאן ואילך ישנה היא, ואין ראוי לברך עליה בלשון מחדש חדשים.⁵³ ע"כ. הרי שלך לפניך דששה עשר יום בחודש קאמר המאירי, ולא ט"ז מעל"ע מן המולד.⁵⁴

47 אפשר כן צ"ל שיירי כנה"ג בשם מאירי והר"פ כמ"ש בשו"ת ח"ס סי' ק"ב. נכדו בהערה שם.
48 על מה שכתב הרא"ש שם עד מתי מברכיין על החדש וכו', מביא הג"א שמונים לטטרות מיום שני של ר"ח. ומוכיח הנוצר חסד שדעתו שהימים שבגמרא לענין קידוש לבנה הם גם מר"ח ולא מן המולד, דאי לאו אין כאן מקומה של הגהה זו.
49 עיין דרכי חיים ושלומו אות תצ"ה הערה א'.
50 לא מצאתי. [וידוע שהם היו בעלי קבלה. והמקובל רבי אברהם מרימון הספרדי חיבר ספר ברית מנוחה ע"פ נשמת רבי חמאי גאון].

ומבואר כאן שהט"ז היינו מר"ח ולא מהמולד. דבשלמא כמעשה עצמו, איכא למימר שזה גם היה בתוך ט"ז מעל"ע מן המולד, אך בנוצר חסד הרי מפורש שתלוי בקביעות החודש.

51 ספר נוצר חסד על מס' אבות פ"ד מ"ה, ד"ה אל תעשם עטרה, בדברים חוצבי להבות נגד לימוד תורה לקנטר. ומש"כ והמנהג הזה ראוי לנהוג בשבת ויו"ט, צ"ע פירושו. אפ"ל שכוונתו שאפשר לברך כן אפילו בשבת ויו"ט. וכ"מ מדברי נכדו בהערה שם שכתב וכן מבואר לקדש ביום ט"ז וביו"ט בשו"ת השיב משה סי' י"ד לאא"ז הגה"ק מאוהל זצ"ל ע"ש. ועיין מעשה רב בדברי נכדו זקני הגה"ק בייטב לב פרשת האזינו ובשו"ת שלו אבני צדק סי' מ"ו. ע"כ. או אולי כוונתו לענין השלמת מאה ברכות בשבת ויו"ט. דכיון שאין בברכה בדרך שבח משום לא תשא אלא ברכה שא"צ, הרי שכשעושה כן להשלים המאה ברכות שפיר דמי, וכדעת השל"ה הקדוש שמביא המ"א בס"ר ט"ו.

52 ובשו"ת כנסת הגדולה הנ"ל איתא הן בלשון השאלה והן בתשובת הכנה"ג, י"ו למולד.

53 בית הבחירה, סנהדרין מ"ב ע"א, ד"ה כל המברך על החדש בזמנו.

54 וצ"ל שהכנה"ג לא נחית לזה, דלא רמיא עליה אלא ללמדנו דט"ז בכלל. ודוק.

וכן מצינו גם ביד רמ"ה, וז"ל. נ"מ דאי לא בריך ביומא קמא, כמה דלא נתמלאת פגימתו מצי לברוכי עליה, דאכתי מינכר חידושא דסיהרא. וכמה, רב יהודה אמר עד שבעה ימים נהרדעי אמרי עד ששה עשר, ותרווייהו כרבי יוחנן ס"ל וכו' וקי"ל כנהרדעי. וא"ת למ"ד עד שיתסר, והלא בארבעה עשר היא מלאה, לא קשיא. דכי אמר עד שתמלא פגימתו ועד בכלל קאמר, ועד שיתסר ממלא מלניא וקניימא.⁵⁵ ע"כ. הנה מבואר בדבריו להדיא היסוד שנתבאר לעיל באות ג, דלא איכפת לן בחיסרון שאינו ניכר, כי עיקר הברכה היא על עצם הלבנה ולא דוקא על חידושה. ולכן אפשר לברך עליה עד שתמלא פגימתה וגם כל עוד שהיא מלאה עדיין. ואפילו יומיים אחרי שכבר נתמלאה הלבנה עדיין אין חסרונה ניכר ושפיר דמי לברך עליה.

ונראה לע"ד מכמה סיבות שגם הרמ"ה עומד בשיטת המאירי, ובימי החודש איירי ולא בימים מן המולד. חדא, שלא הזכיר המולד כלל. ואדרבא, הזכיר בדבריו יומא קמא, ושבעה ימים. ואם איתא דס"ל עד ט"ז מן המולד, על מי סמך שנבין כן מעצמנו.⁵⁶ ותו, דאם תאמר דשבעה וששה עשר דקאמר הרמ"ה נמנים מן המולד, הרי שגם יומא קמא דקאמר הוא מן המולד. והא ודאי לא מסתברא לקדש הלבנה מיד אחר המולד אף לפני ראש חודש. ועוד, שהרמ"ה אומר שהלבנה נתמלאת בי"ד ונשארת מלאה עד ט"ז. ואם איתא שמונים הימים הללו מן המולד, היכן מצינו שהלבנה מתמלאת בי"ד מן המולד. והלא מילויה של הלבנה הוא ה' שעות ול"ח מינוטין פחות מט"ו מעל"ע, ואחר י"ד מעל"ע היא עדיין רחוקה מלהיות מלאה. והו"ל להרמ"ה למימר והלא בחמישה עשר היא מלאה, דזה מדויק פי שלושה יותר מלומר שבארבעה עשר היא מלאה. אבל אם הרמ"ה איירי ביום החודש אזי שפיר מובן מאי דקאמר שבארבעה עשר הלבנה מלאה, כי לרוב המולד הוא ביום שלפני ראש חודש ואף יותר מכך.

וכ"כ הריקאנטי, ואם לא בריך עליה יום ראשון יברך עד יום י"ו בחודש שתתמלא פגימתה.⁵⁷ וכ"כ מהר"ח א"ז, ודין ברכת לבנה, אמ' רבו' דיכול לברך עד י"ו בחודש.⁵⁸ ומלבד כל הראשונים הנ"ל, יש גם לחשב חשבונה של סוגיא דלפי הרמב"ם והסמ"ג והתוס' דאית להו ט"ו בחודש, הרי שאם באנו לפרש עד ט"ז ועד בכלל יצא לנו דהיינו עד ט"ז בחודש. ובאמת אין שום הכרח בדבריהם דעד ולא עד בכלל קאמרי, אלא שרובנו מנוח והכ"מ כתבו כן לפי שיטתם דנהרדעי עד ולא עד בכלל קאמרי. אבל לפי הכנה"ג שפיר אפ"ל שגם הם עד ועד בכלל קאמרי, דהיינו עד ט"ז בחודש. ואדרבא, ראוי לפרש בלשונם דעד בכלל אפילו יותר מלשון הגמ'. ודוק. וכ"כ להדיא בעל החשק שלמה והדברי יציב, שדעת הרמב"ם כהראשונים שמביא הכנה"ג.⁵⁹ ולפ"ז שיש להוסיף לשיטה זו גם את הרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק. ונמצא שרוב הראשונים עומדים בשיטה זו.

55 יד רמ"ה, סנהדרין מ"ב ע"א, ד"ה ואר"י עד מתי מברכין על החדש עד שתמלא פגימתו, ומביאו המשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה ולא ט"ז בכלל).

ובמש"כ היד רמ"ה דאפשר לברך ביומא קמא, עיין הערה 13.

56 ומה גם שכל הטעם שהטור וסיעתו פירשו שמונים הט"ז מן המולד ולא מר"ח הוא משום דאמרינן עד שתתמלא פגימתה וא"כ במילוי תליא מילתא, כמש"כ הב"י מהמהרי"ל. [עיין לעיל אות א.] ובשלמא כשאמרינן עד ולא עד בכלל הרי זה מובן כמעט מאליו, כי פגימת הלבנה מתמלאת בט"ו מן המולד, ולא בט"ו לחודש. אך השתא דאיתנן לדברי הרמ"ה דעד שתתמלא פגימתה ועד בכלל קאמר, כל עוד שהיא ממלא מליא וקיימא ואין חסרונה ניכר, מאן מפס שאין חסרונה ניכר רק עד ט"ז מן המולד ולא עד ט"ז בחודש. הן אמנם שלהלן נבאר שאכן כך הוא, אך מכל מקום ודאי דלא הוה ליה להרמ"ה למישקל מיניה ולהניח לנו להבין כן מעצמנו. אלא ודאי סתמו כפירושו דעד ט"ז בחודש קאמר. ודוק.

57 ספר ריקאנטי, סוף דיני ברכות, סי' פ"ו.

58 פסקי הר"ח א"ז (דרשות מר"ח) פרשת עקב.

59 עיין לעיל אות ב והערה 16.

ולפום הני רבוותא דברי הגמ', נהרדעי אמרי עד ט"ז, מתפרשים באופן היותר פשוט מכל ארבעת הפירושים שנתבארו. פשוטם כמשמעם עד ט"ז בחודש, בלי צורך להוסיף ולגרוע בם. א"צ להוסיף ולומר דמן המולד מנינן, וא"צ לגרוע ממשמעם ולומר דלא עד בכלל, כמו לאידך פירושי. והשתא נבחן שיטה זו בכלי החשבון והסברא, ונמצא בקעה רחבה שהניחו לנו הראשונים להתגדר בה, בעומק הפשט של מה שאמרו נהרדעי עד ששה עשר ובביאור מנהגנו בסיעתא דשמיא.

וראשית דבר, גם אם נניח לעד ט"ז בחודש להיות לגמרי כפשוטו, עלינו לחשב חשבונן של מולדות ולראות שאין במנהגנו בהכרח חידוש יותר משיטה זו, כי אין סוף זמן קידוש לבנה לפי מנהגנו תמיד מאוחר לשיטה זו. ואדרבא, מצוי שסוף הזמן לפי מנהגנו הוא לפני סוף ט"ז בחודש. כי כשהמולד בלילה שלפני א' בחודש, ליל ט"ז בחודש כבר נכנס בתוך המעל"ע הי"ז מן המולד. וכשהמולד בלילה שלפני כן, ליל ט"ז כבר נכנס בתוך המעל"ע הי"ח מן המולד.

ולמשל, מולד אדר ב' תשע"ו הוא שני לילות לפני א' בחודש, בליל ד' ל"א מינוט וט"ו חלקים לאחר השעה התשיעית, ור"ח בימי ה' ו'. ונמצא שבלייל א' בחודש באותה שעה כבר נשלם המעל"ע השני מן המולד, והמעל"ע הי"ז נשלם בליל ט"ז בחודש באותה שעה ואז הוא סוף הזמן למנהגנו. ושאר ליל ט"ז בחודש שהוא בתוך הזמן לדרך זו, הוא כבר בתוך המעל"ע הי"ח מן המולד ואחרי סוף הזמן למנהגנו. וכן הוא עז"ה באייר, תמוז ואלול תשע"ו ובמרחשוון תשע"ז הבעל"ט. ובחודשים כאלו סוף הזמן למנהגנו מסתיים לפני סוף הזמן לר"ז.

אך גם כאשר המולד קרוב יותר לר"ח, דהיינו בשעות היום של היום שלפני היום שלפני ר"ח, הרי שביום של א' בחודש כבר נשלמו שני מעל"ע מן המולד, וביום ט"ז בחודש יושלם המעל"ע הי"ז. ונמצא שבכה"ג סוף הזמן למנהגנו הוא כמו סוף הזמן לדרך זו, דהיינו בסוף ליל ט"ז לחודש. ולמשל, כך הוא בחודש טבת, אדר א', ניסן, סיון ומנחם אב תשע"ו ובחודש תשרי וכיסלו תשע"ז הבעל"ט.

אמנם, סוף הזמן למנהגנו מאוחר מט"ז בחודש כאשר המולד ביום שלפני ר"ח או בר"ח. שאז סוף הזמן למנהגנו יוצא בליל י"ז בחודש, או אף בליל י"ח בחודש. אך כיון שכל עיקרה של שיטה זו מבוסס על מאי דלא איכפת לן בחסרון שאינו ניכר, הרי שלפני שנוכל לשקול משמעותו של מנהג אחד לעומת זולתו, עלינו לברר מאימתי באמת מתחיל חסרון הלבנה להיות ניכר. שהרי אם בשניהם אין החסרון ניכר, הריהם שקולים זה לזה.

ו. מאימתי ניכר חסרון הלבנה

לכאורה היה נראה שהלבנה הולכת ומתמעטת בשיעור קבוע מגודלה המלא בעת הניגוד עד היעלמותה לגמרי ומולדה מחדש, במשך חצי כ"ט י"ב תשצ"ג שהם י"ד ימים י"ח שעות ושצ"ו וחצי חלקים. וכיון שהיא מתמעטת מגלגל מלא לכלום בפחות מט"ו ימים, הרי שבכל יום היא מתמעטת בשיעור הקרוב לחלק ט"ו מגודלה המלא. ולפי"ז, הרי שבסוף י"ז מעל"ע מן המולד שהם יותר משני ימים אחר הניגוד, היא כבר נתמעטה בשיעור הקרוב לשביעית מגודלה, שהוא ודאי חסרון גדול הניכר היטב לעין. אולם אחר העיון בדברי חכמי התכונה והאסטרונומיה עד מקום שידי מגעת, ובדיקת הרבה דמות צורות לבנות בימים אלו ובשאר ימי החודש, נתברר שאין הדבר כך. אלא הלבנה מתמעטת בשיעור מועט מאוד ביום שאחר הניגוד, ושיעור התמעטותה הולך וגדל מיום ליום.⁶⁰ ובסוף י"ז מעל"ע מן המולד גודל הלבנה הנחזה עדיין קרוב מאוד לגדול מילואה בעת הניגוד.

60 וכן מדויק בדבר הח"ס דלעיל באות ד', שהלבנה נחסרת מעט מעט, ולא במידה שוה כל יום.

ומעיקרא סבור הייתי לדמות ענינו למה שמצינו גבי הים שעשה שלמה.⁶¹ דאיתא התם שקוטרו של הים היה עשר אמות והיקפו שלושים אמות, אף שמידת היחס שהטביע הקב"ה בטבע בין קוטרו של עיגול להיקפו המכונה בלשונם פ"י, הוא באמת אחד לשלושה ושביעית בקירוב ולא אחד לשלושה.⁶² ויש מרבותינו שכתבו דהא גופא קא משמע לן קראי, שא"צ לדקדק לגמרי בשיעורים וכל שיש בהיקפו שלושה טפחים הרי זה כאילו יש ברוחבו טפח.⁶³ והנה היחס בין שלושה לפי הוא 95.5% בקירוב, ונמצינו למדים שחוסר דיוק של עד 4.5% בקירוב לית לן בו. ודימיתי למצוא שגם כאן עד סוף המעל"ע הי"ז הלבנה נחסרת מגודלה רק 4.5%. ואף ששיעור מיעוטה בסוף המעל"ע הי"ז ודאי קרוב לכך, לעת עתה לא הצלחתי לעמוד על המדה בדיוק. כי מדידת שיעור מיעוט הלבנה היא סוגיא חמורה, והדבר משתנה מחודש לחודש. כמו שאמר חז"ל, פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה, שמש ידע מבואו ירח לא ידע מבואו.⁶⁴ ושיעור החיסרון תלוי במקומה של הלבנה, קרבתה אל כדור הארץ, מהירותה וזווית מסלולה, המשתנים תדיר.

אך באמת אין הנדון דומה לראיה. כי כאן אנו דנים על סוף הזמן שבו אין פגימת הלבנה ניכרת, ואילו התם אנו אומרים שא"צ לדקדק לגמרי בשיעורים ודי לשערם בקירוב, אף אם החיסרון כן ניכר.⁶⁵ וגם אין צורך לכך, כי האמת היא שאף לבנה שנתמעטה ונחסרה בשיעור הקרוב לעשירית מגודלה המלא, עדיין אין ניכר בה פגימה, כמו שרואים בשתי התמונות הראשונות המוצגות כאן.⁶⁶ כי אף שנחסר קרוב לעשירית מסך שטחה המואר של הלבנה, רובו של חסרון זה אינו בצד פגימתה דוקא אלא בכל היקף עיגולה שנקטן ממה שהיה. אך כיון שהלבנה הולכת ונחסרת מהר יותר מיום ליום, הרי שבמעל"ע הי"ח כבר נחסר הרבה יותר מעשירית מגודלה והחיסרון ניכר היטב לעין, כמו שרואים בתמונה השלישית.



61 עיין מלכים א', פרק ד' פסוק כ"ה, ובשינויים קלים בדברי הימים ב', פרק ד' פסוק ד.

ומדי דברי בענין זה זכור אזכרנו עוד הרמז שיש בשינויים שבין מלכים לדה"י בפסוקי הים שעשה שלמה. דלשון הפסוק הוא וקו שלושים באמה יסוב אותו סביב, אלא שבדה"י כן הוא גם הכתיב ואילו במלכים יש שם קרי וכתיב, שנקרא קו וכתוב קוה. והנה היחס שבין ק"ו שבדברי הימים לקו"ה שבמלכים הוא קרוב להפליא ליחס שבין שלושה, עד כדי הפרש של פחות מחלק אחד לרובא בלבד. והיינו שהפסוקים מלמדים אותנו להדיא שפי הוא באמת יותר משלושה, כמו היחס בין ק"ו לקו"ה, ואעפ"כ א"צ לדקדק בזה ודי לחשב כאילו הוא שלושה. [עיין דברי הרב מתתיהו הכהן מונק בקובץ סיני נ"א (תשכ"ב) ובקובץ הדרום כ"ז (תשכ"ח)].

62 ודיוקו של יחס זה בלתי מושג עד אין סוף. עיין רמב"ם בפירושו המשניות לעירובין פ"ב מ"ה. 63 עיין במשנה ברורה סי' שע"ב ס"ק ל' ושעה"צ ס"ק י"ח, ובתשב"ץ ח"א סי' קס"ה ובספר תפארת צבי לרבי צדוק הכהן ח"א, הלכות טרפות סי' ל' ס"ב ס"ק ה'.

64 עיין ר"ה דף כ"ה ע"א. ע"פ תהלים, ק"ד י"ט.

65 ויחכן היה להרכיב שני הדברים יחד, ולומר שלית לן בה גם אם חיסרון ניכר קצת, עד כדי 4.5%. אלא שא"צ לזה. 66 התמונה הראשונה מימין היא של לבנה המוארת 100%, והאמצעית היא של לבנה ששטח המואר נתמעט עד 90.65%. כפי שרואים, אין ניכר הבדל ביניהם. התמונה השלישית היא של לבנה מוארת 89.48%, ובה כבר ניכר מיעוטה ופגימתה.

ז. ט"ז בחודש היינו י"ז מעל"ע

והשתא בואו חשבון לשיטה זו של עד ט"ז בחודש. אף שנתבאר ששיטה זו היא הפשוטה ביותר מצד לשון הגמרא, הרי כל זה איננו שווה לנו אלא אם כן חיסרון הלבנה אינו ניכר אז. והרי ליל ט"ז בחודש יוצא לפעמים עמוק בתוך המעל"ע הי"ח, כשחיסרון הלבנה כבר ניכר. ותו, דאם סוף הזמן תלוי במולד י"ל שסוף הזמן יהי שווה בכל העולם,⁶⁷ אבל אם השיעור הוא בימי החודש הרי שאפשר לחדש בכל העולם עד סוף ליל ט"ז בחודש. ובמקומות הרחוקים יוכלו לקדשה י"ח שעות אחר סוף זמנה בא"י, דהיינו שנכנסים כבר למעל"ע הי"ט מן המולד, כשהחסרון ודאי גדול ורב ופגימת הלבנה ניכרת להדיא.

ותו, אף אם נרצה לומר שלשיטה זו גם ב"ח מעל"ע עדיין אין החסרון נחשב ניכר, עדיין יפלא מצד הסברא שלפעמים נחדש את הלבנה רק עד המעל"ע הט"ז ולפעמים אף במעל"ע הי"ח או הי"ט. דאם אין חיסרון הלבנה ניכר עדיין במעל"ע הי"ח, מדוע לא נוכל לקדשה אז גם אם המולד היה בר"ח עצמו, ונפסיד שני לילות שאין חסרונה ניכר בהם.

ואף ש"ל שאנו מחשבים כאילו המולד היה בתחילת ר"ח, כמש"כ באות ה, א"ז מספיק לשיטה זו. דזה א"ש להסוברים שאפשר לקדשה רק עד ט"ו לחודש. שמצד קביעות החודש הרי זה כמו ט"ו מעל"ע מן המולד, דהיינו ה' שעות ול"ח מינוטין אחר חצי כ"ט י"ב תשצ"ג, ובהאי פורתא לא דייקנין כמו שכתבנו שם. אבל אם באנו לומר כן לשיטה זו דט"ז בחודש בכלל, עדיין יקשה לן מדוע אפשר לקדשה רק עד ט"ז בחודש שהוא כמו ט"ז מעל"ע מן המולד ולא עד י"ז בחודש שהוא כמו י"ז מעל"ע מן המולד. שהרי חסרון הלבנה אינו ניכר עד י"ז מעל"ע מן המולד כמו שנתבאר, ולא עד ט"ז מעל"ע ממנו.

ואף שאפשר לדחוק בזה, בעה"י נראה לע"ד לחדש שאין הכי נמי שעומק הפשט בשיטה זו הוא דהיינו ט"ז בחודש היינו י"ז מעל"ע מן המולד. ובאמת אפשר לקדש הלבנה עד י"ז מעל"ע מן המולד כמנהגנו, כי עד אז אין חסרונה ניכר. וכמו שלשיטת המהרי"ל והרמ"א שנתבארה באות א מה שאמרה הגמ' ט"ז זה לאו דוקא, כן הוא גם לשיטה זו.

לפי המהרי"ל הגמ' אומרת עד ט"ז, והיינו ט"ו כי אין עד בכלל, אך באמת הזמן הוא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג. והגמ' מילתא דפסיקא נקטה, דבליל הט"ז אחר המולד אי אפשר לקדש הלבנה ובליל הט"ו בדרך כלל אפשר לקדשה, אף שלפעמים ליל ט"ו כבר אחרי הזמן. וכן הוא גם לשיטה זו, שמה שאמרה הגמ' ט"ז בחודש זה לאו דוקא, אלא היינו עד שיעור הזמן מן המולד שיכול להיות ביום ט"ז, דהיינו י"ז מעל"ע. כי המעל"ע הי"ז יכול להסתיים בליל ט"ז בחודש, אף שלפעמים הוא מסתיים עוד קודם לכן, אך המעל"ע הי"ח לעולם אינו מסתיים בליל ט"ז בחודש, אף שלפעמים יכול להתחיל אז.⁶⁸ ודוק היטב. ולפ"ז נמצא שמנהגנו אתי כשיטת ראשונים זו שמה שאמרה הגמ' עד ט"ז היינו עד ט"ז בחודש ועד בכלל כפשטא דגמרא, והיינו עד סוף י"ז מעל"ע מן המולד, שעד אז אין חיסרון הלבנה ניכר והוא סימן טו"ב לישראל.⁶⁹

67 ואף שיש חולקים בזה וסוברים שמחשבים המולד בכל מקום לפי זמנו, עיין ערות לישראל להגרי"א העניקין עמ' רנ"ח ובספר עלה יונה במאמר על זמן המולד לענין קידש לבנה ובשרות' להורות נתן ח"ז סי' כ"ח כ"ט ל', נראה דזה שייך דוקא אם סוף הזמן הוא בחצי כ"ט י"ב תשצ"ג. דבזה איכא למימר דלא דייקנין בהפירשי השעות מא"י למקומות אחרים. אך אם סוף הזמן הוא ביום ט"ז בחודש ובמעל"ע הי"ח, ודאי אי אפשר להוסיף על כך עוד י"ח שעות ולקדש הלבנה במעל"ע הי"ט כשהיא כבר נפגמת מאוד.

68 וגם, שט"ז הוא הזמן הממוצע והשכיח שבו יוצא המעל"ע הי"ז. דוק ותשכח. ועיין לעיל הערה 20, שבעין זה כתב בשו"ת דברי יציב, דסתמא דמילתא ט"ו בחודש הוא ט"ז מן המולד, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה כמעט לא שכיח שיקבעו ב"ד ר"ח ביום המולד וכו'. דוק מינה ואוקי באתרין.

69 ומאי דאיתא בסידור בית אהרן וישראל לקדשה עד ליל טו"ב מן המולד, עיין הערה 1, אם המולד היה בלילה ולא ביום היינו רק עד אותה שעה בליל טו"ב מן המולד, דהיינו עד סוף י"ז מעל"ע מן המולד כמו שנתבאר.

וכמנהגנו נהגו גם הרה"ק רבי מרדכי ובנו הרה"ק רבי יצחק מנעשכ"ז, כדאיתא בספר זכרון טוב, וז"ל.⁷⁰ ובענין זמן קידוש לבנה כשלא היתה עומדת עד זמן הכתוב בשלחן ערוך, היה נוהג לקדשה גם במעת לעת השבעה עשר. והיה מפורסם כן בשם מר אביו זצוקלה"ה. ובשנה האחרונה שהיא שנת תרכ"ח,⁷¹ שהיה מולד תשרי בסוף שבת קודש בערך חצי שעה ששית של סוף יום שבת קודש, היינו חמשה שעות ומחצה לאחר חצי היום,⁷² ובסביבותינו לא עמדה הלבנה עד ליל שני של סוכות שהיה מעת לעת השבעה עשר, וקידשה אז כאדמו"ר זצוקלה"ה כמו שהיה מקדשה תמיד.⁷³ ואז הזכיר מה שמובא בש"ע בשם הב"ח שקידשו בקראקא הלבנה ביום טוב.⁷⁴ ואז סיפר מגדולת הב"ח במעשה דחדש בשם הבעש"ט, כמובא בסיפורים האלו בסדר המעשיות בחלק א'.⁷⁵ [ושמעתי פה רבותות יותר גדולות מזה,⁷⁶ אלא שאיני זוכרם בעצמי רק מפי אחרים.] ע"כ. וכן העידו על הרה"ק רבי שמואל מליובאוויטש, שקידש הלבנה במוצאי יו"ט שני של סוכות.⁷⁷

70 ספר זכרון טוב, שיצא לאור ע"י המשב"ק שלו מה"ר יצחק במה"ר לייב לנדא (פיעטרקוב, תרנ"ב) ח"ב אות מ"ג, עמ' ע"א בהוצאת רשפי אש תשנ"ז.

71 הרה"ק רבי יצחק מנעשכ"ז נפטר לבית עולמו ביום כ"א שבט תרכ"ח.

72 מולד תשרי תרכ"ח היה ביום שבת קודש, כ"ה מינוט וט"ו חלקים אחר שעה החמישית. ויום א' דר"ה היה ביום ב'. ונמצא שליל יו"ט שני של סוכות, שהיה ביום ג', היה במעת לעת השבעה עשר מן המולד [בתחילתו].

73 נראה דהיינו לאפוקי ממה דאיתא בזכרון טוב שם אות מ"ד, שהרה"ק החזוה מלובלין עשה מעשה פעם אחת שקידש הלבנה מתוך הגמרא מחמת דבלאו הכי היה קשה על פי דין לקדשה אז, ולכן קידשה מתוך הגמרא, הוואה לבנה בחידושה וכו' כדי שיהיה נראה כדרך לימוד. ומבואר שם דהנעשכ"ז עזר תמה על זה דזהו דלא כהמ"א (סי רט"ו ס"ק ה') אך לבסוף המליץ על זה שכן דעת המהרש"א בח"א (ברכות דף ו' ע"א, ד"ה שאפילו א' שיושב) דשפיר דמי להזכיר השמות כמה"ג, ועש"ע. ולכן מדגיש כאן הכותב שבמעת לעת הי"ז קידשה הנעשכ"ז כרגיל. ועיין הערה 43.

מש"כ מתוך הגמרא הוואה לבנה בחידושה הוא שיגרת לישנא. כי אין לשון זה בגמ', אלא ברמב"ם (פ"י מהלכות ברכות הי"ז) ובש"ע (ס"י תכ"ו ס"א). או שהרה"ק אמר כן מן הגמ' על פי הלשון דאיתא התם (סנהדרין מ"ב ע"א) אלא כד"ר יהודה דאר"י ברוך [א"י אמ"ה] אשר במאמרו ברא שחקים וכו'. או שאמר כן מתוך הרמב"ם או הש"ע, שהרי דרך לימוד זה לא דוקא מן הגמ'.

74 ב"ח ס"י תכ"ו ד"ה גם נוהגין, שקידשו אותה בליל יום טוב ראשון של סוכות, כי אין זה אלא קפידא בעלמא. ומביא ה"מ"א שם ס"ק ז'.

[משמע הכי דלברך בליל שבת הוא יותר חידוש מלברך במעל"ע הי"ז, ודוק. ועיין לעיל הערה 20.]

75 ספר זכרון טוב ח"א, עניני תפלה אות י"א, עמ' ל"ב, וז"ל. פעם אחת עשה מרן זלה"ה מעשה שסמך על הב"ח זלה"ה וקידש הלבנה בליל ב' דסוכות בתוך הסעודה, כמובא בש"ע בשם הב"ח. וסיפר שהבעש"ט שאל בחלומו על חדש בזמן הזה איך הדין, וענו אותו שלאחר פטירת הב"ח ציננו את הגיהנם ארבעים יום מחמת שהיה צריך זה לכבוד הב"ח. ובבוקר עמד הבעש"ט זלה"ה ושלה להביא שכר מן החדש ושתהו, ואמר כדאי הב"ח שמתיר כדי לסמוך עליו.

76 צ"ע אם כוונתו כאן אמאי דסליק מניה, דהיינו גדולת הב"ח, או על עניני קידוש לבנה שלפני פניו. וחבל על דאבדין.

77 הרב יוסף שמחה גינזבורג בקונטרס התקשרות ר"ב, עמ' 20. אמנם ע"ש בהערה ג' כמה אופנים לפרש ההוראה היוצאת ממעשה זה, וכן עיין בספר ליקוט סיפורים להרב חיים מרדכי פולוב, במדור על הצמח צדק סיפור ג"ד, שכמה פעמים קידשו בליובאוויטש בליל ט"ז מתוך הגמרא. ועיין מש"כ בזה הרב לוי יצחק ראסקין בקובץ הערות וביאורים חב"ד גליון התקע"ו, פרשת זכור תשס"ט.

הערות

בענין חיוב נשים בד' כוסות

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

בענין מש"כ הרב משה רוזנבוים בענין טעם חיוב נשים בד' כוסות לדבריו יש ליישב קו' אלימתא. דהנה רש"י כתב בדף קח בענין טעם ד' כוסות שהם כנגד הכוסות של פרעה, ולכאורה ק' דאם רש"י מוריד כוס אחד של ברהמ"ז א"כ יורד אף הכוס של קידוש (ועיין רשב"ם פסחים ק"ז: בדברי הגמ' ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס דמוכיחה הגמ' דד' כוסות דרך חירות ומפרש הרשב"ם דאף כאן אין הכוס משום ברהמ"ז ונפק"מ ביש לו שתי כוסות אי יברך של קידוש וברהמ"ז או מה שירצה, אמנם השנה שיוצא בשבת ודאי מחוייב בכוס של קידוש). דהנה כתב שם דכיון שנשים לא היו בשעבוד אינם מחוייבים בד' כוסות אלא משום הטעם דכוסות של פרעה, ולפי"ז למש"כ הרעק"א דנשים אינן מחוייבות בקידוש של יו"ט א"ש דברי רש"י שלא הוריד אף הכוס של קידוש.

עמ' נד: - מש"כ בפסח שני שאינו טעון לינה כיון שהוא תשלומין דראשון כ"כ התוס' בפסחים צו: בד"ה "טעון".

בברכה

אליעזר יחיאל קונשט

בענין גדר מינו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בקובץ גליון קסה מה שהאריך ידידי הרה"ג הרב בנימין מרק לברר וללבן גדר דין מינו מה שהאריכו כל האחרונים לברר גידורו, וכמה נפלאו דבריו וכ"כ שמעתי בשם הגה"ח רבי שאול אלתר שליט"א ששיבח דבריו.

והנה מקור אחד שהרכה דנו לברר הוא בהא דמצינו בב"ב דף ע' דשייך לעשות ליתומים טענין על מינו, ואי מינו הוה הוכחה שאומר אמת מה שייך טענין ע"ז, והביא מה שדן בזה בחידושי הרי"ם כתובות דף צ"ב לתרץ.

אמנם מצאתי מציאה גדולה מה שנדפס בקובץ גליון קע"ד במדור גנוזות, כת"י מבעל האמרי בינה על מס' גיטין לרף ב' שדן בזה והקשה "דהא זה נגד השכל דשייך ע"ז טענין" וכתב כמו שכתב החידושי הרי"ם, ואח"כ הוכיח דתוס' אינם סוברים סברא זו ועי' בהרי"ם שם.

ואח"כ כתב יסוד חדש וזו"ל: ונראה דתוס' סוברים כשיטת הסובר דליכא שעבוד הגוף כי אם שעבוד נכסי וכו' וכל עיקר מה שגובה מנכסים הוא מטעם ערב, א"כ כיון דמלוה גופא היינו מאביהן לא היה גובה עד שהיה מקיים, יהיה מה שיהיה יכול לטעון, עכ"פ לא היה גובה עד דמקיים, ממילא גם מהיתומים אינו גובה עד דמקיים דנכסי דבר אינו אינן ערבים וכיון דמבע"ד לא היה גובה בלא קיום גם מיתומים היינו מהערב אינו גובה בלא קיום וזה ברור לענ"ד, ועי"ש מה שהאריך ע"פ יסוד זה.

ולמן דישון

בענין אם יש הידור ברחיים של יד למצות מצוה

למערכת קובץ בית אהרן וישראל.

אבקש בזאת להאיר ולהעיר על מאמרם החשוב של הרב יעקב מרדכי ברנדווין בגליון קע"ב בענין מצות מקמח שנשחטנו ברחיים של מכונה, אשר מסיק שאין כלל פקפוק בטחינת קמח ברחיים של מכונה אצל ההכשרים המהודרים לפי המציאות בזמנינו, מאחר ואין שום היווצרות בצק באבני הריחיים. מצאתי לנכון להביא לתשומת לבו כי אכן אני בעצמי נוכחתי בשנים האחרונות בטחינת קמח של מכונה של הכשרות של בד"ץ העדה החרדית בירושלים והם אכן יבשים כל עונת הטחינה ולאחריה מכל חשש זיעה, המפקחים בודקים מעת לעת בתוך עונת הטחינה את אבני הריחיים ולרבות בפרט לאחר סיום העבודה והם מהודרים בתכלית ההידור כדבריו. אולם מצאתי לנכון להודיע ולהדגיש כמו שכתב מע"כ הרב הכותב שהוא רק אצל ההכשרים המהודרים, אבל לצערי ישנם הרבה מקומות שאין בהם אותם הידורים הנוהגים באותם טחנות, לצערי נוכחתי כמה פעמים במקומות שונים בטחינת קמח של מכונה בעובדות שאין להתעלם מהם, הכלל העולה באופן ברור כי לעתים מתהווה כמויות של בצק סביב ומעל אבני הריחיים שהם חמץ גמור לכ"ע. הסיבות הגורמים לכך הם רבות. אבני הריחיים מתחממים בחום גבוה של מעל 50 מעלות עקב הזנת חיטים באופן מוגבר ביותר, או חוסר אוורור, או מהירות הריחיים בטחינת החיטים משפיע על חיכוך האבנים וגורם להתחממות גבוהה, וזו באה לידי ביטוי לתוצאה בלתי נמנעת של זיעה ולחות השוררת בקמח עם חום גבוה המביא לכך שהקמח נדבק ונעשה ממנו גושי בצק שהוא חמץ גמור, גורם נוסף הוא גם הטחינה בימים שבהם הטמפרטורה גבוהה מעל 32 מעלות הגורמת ע"י חיכוך האבנים בטמפרטורה זו להיווצרות חום מעל 50 מעלות שגורמת להיווצרות בצק, ואף במקומות שישנו מפקח שעוצר או מאיט את המכונה לפני שיגיע למצב המתואר, הרי זו לבד סיבה מספקת למי שלבו נוקפו לחשוש לחששות הללו ולהעדיף קמח שנשחטן ברחיים של יד לעומת ריחיים של מכונה, מאחר שיש כאן דין שימור וחשש חימוץ במלאכת הטחינה.

ומאידך בדקתי בעצמי מכונות רבות של ריחיים של יד במקומות רבים, ומעולם לא נמצאו בהם החששות הללו, ומש"כ הרב הנכבד שבטחינת ריחיים של מכונה אין כ"כ מגע אדם לעומת רש"י, יש להביא לתשומת לבו, כי המציאות היא שונה לגמרי, הטיפול בחיטים גם של טחינת הרש"מ וגם של רש"י הם באותם סטנדרטים, ובכל טחנות קמח רש"י ישנה הקפדה מיוחדת שהעובדים בעצמם לא יכניסו את החיטים לתוך מכונת הטחינה, ורק המפקח הנמצא שם תדיר רשאי להכניס את החיטים בכלי מיוחד המיועד לכך, וכמובן בזיהרות מרובה ביותר אשר כמעט לא קיים בזה מגע אדם.

ויש לציין שרומ"ע הרב הנכבד כתב בשם הרב יעקב בריזל שישנן פעולות שיש להעדיף קמח של רש"י לעומת רש"מ כיון שבטחנות של רש"י מכניסים את החיטים לתוך מכונת הטחינה ע"י גדול לעומת טחנות הקמח של מכונה שכל תהליך הכנסת החיטים למכונה נעשית באופן אוטומטי ע"י מכונה ללא כח גברא, ובוה יש גריעותא בדין של לשמה. מצאתי לנכון להביא לידיעתו כי קיימים כמה טחנות קמח של מכונה שיש בהם הידור מיוחד שכל הורקת שקי החיטים נעשית בדווקא ע"י אדם גדול ולא ע"י מערכת הזנה אוטומטית, ובכך ישנו ההידור של לשמה, לעומת הריחיים של מכונה שכל פעולת הזנת החיטים למכונה נעשית באופן אוטומטי ויש בכך חסרון בדין לשמה. ומע"כ הרב הנכבד כתב לי שגם באותם טחנות שההזנה נעשית באופן אוטומטי גם שם נעשית הכנסת החיטים ע"י אדם, דהיינו שאדם יר"ש שופך שק גדול ע"י מלגזה לתוך מקום החיטים להזנה ואומר לשם מצות מצוה, וא"כ אין הבדל ביניהם, באמת עדיין יש הבדל משמעותי כי בטחנות הקמח שאין בהם הזנה אוטומטית 95 מהקמח שופך העובד לאחר הפעלת המכונה, כך שבאופן זה הוא בוודאי שיש בזה הידור של לשמה שזה נעשית הפעולה ע"י גדול ממש. וכע"ז מצינו בבישול עכו"ם שאנו דורשים שהישראל יכניס את המאכלים לסיר הבישול לאחר הדלקת האש ע"י ישראל ואיננו מסתפקים להעמיד סיר עם מים ע"ג האש ולאחר מכן יכניס העכו"ם את המאכלים, ובוודאי שיש בזה הידור בדין לשמה.

לאור זאת, המסקנה המתבקשת היא שיש מקום להעדיף קמח שנשחטן ברחיים של יד, מחמת החששות הללו של אי זיהרות מחימוץ ובפרט לדעת השאלות כמו שמובא בטור ושלטי גבורים הסוברים דין שימור לשם מצה חל גם בשעת טחינה, א"כ בוודאי שיש להקפיד על הטחינה. ומש"כ השעה צ"ס(י) תנג

סקל"ג) ששמירה משעת טחינה צריך בריחיים של מים אבל בריחיים של רוח או יד אינו שייך, הדעת נותנת כי בטחינה בריחיים של מכונה צריך שיהא שימור כראוי מחשש חימוץ, מאחר שייכתן בהם בעיות של היווצרות בצקים, כך שנמצא שיש בוודאי הידור להשתמש בקמח שנטחן בריחיים של יד.

ומה שהאריך וכתב שאע"פ שנוצר זיעה נקטינן דזיעת החיטין הוא מי פירות ומי פירות אין מחמיצין, לנכח המציאות שייכתן שנעשים גושי בצק מחמת זיעת הריחיים, בוודאי אין להקל בזה אפילו בשעת הדחק כי זה הוי חמץ גמור, וכמו שהאריך בזה בתשובות מהרש"ם (ח"ב סי' רלח) שהזיעה המתהווה בריחיים וע"י כך נעשה עיסה, הוא חמץ ממש כמו שאור חמץ, והסוכרים דזיעה אינו מחמיץ היינו משום דס"ל שאינו מתחמץ ע"י זיעה, ואם עינינו רואות שנעשה מחומץ גם הם מודים דאסור, והביא שם מתשובות בית אפרים (חאו"ח סי' מ) שהאריך להוכיח דאפילו מעט מ"פ ממהר להחמיץ כשבאים מים לתוכם גם אחר שנתייבש, ובלא"ה אין להביא לידי ס"ס לכתחילה כמ"ש המג"א רס"י תס"ז בשם המהרשד"ם ומהרי"ט, ובפרט דלפני הפסח הוי כדבר שיש לו מתירין דאין להתיר לכתחילה משום ס"ס. ומה שכתב דאם מנפים את הקמח אח"כ אין לחשוש בזה אף לכתחילה, לפענ"ד מאחר שכאמור המציאות היא שייכתן שיווצרו גושי בצק, יש להחמיר בקמח מנופה זה קמח שנתלחלח במים ונתייבש דאין להקל בזה ע"י ניפוי כי אם בהפסד מרובה ביותר וכמש"כ במ"ב.

ורמ"ע הרב הנכבד כתב אלי עוד כיון שהמציאות בכשרויות המהודרות שאין שום היווצרות בצק, ורק משום גדר שמה לא ישיגחו היטב לענין זה בוודאי יש לסמוך ע"ז דשמה כהפי' דהוה כמ"פ, ואפי' בחמץ גמור מיקל המ"ב במקום הפסד אם אופה הכל לפני פסח, ואם נערער בזה אפילו פקפוק קטן זה יגרום שיפסיקו הרבה מהציבור לסמוך ע"ז, ואם אינו עפ"י האמת הרי מפסיד ממון ישראל בכדי. לפי קט דעתי חס ליה לזרעא דאבא לערער על מסורת אבותינו מקדמת דנא להשתמש דווקא בקמח הנטחן בריחיים של יד, הרי כל אחד יודע שישנם מצות שכשרות בתכלית ההידור הנעשות בריחיים של מכונה, אך מ"מ ישנם כאלה המעדיפים ריחים של יד מאחר ויש בהם תוספת כשרות והידורים, ובפרט הרי יודע דישנם הרבה חומרות באפיית המצה שישנם לשים ומכניסים מצה לתנור וכמש"כ בשו"ת ח"ס סי' קצו, והאם נאמר על המקפידים ומהדרים במצוות שנקראים מערערים ומפסידים ממון ישראל. וראה מש"כ בדינים והנהגות של החזו"א אות ט' שאחד שאלו האם צריך להדר אחר קמח של יד אף שדמיו מרובים, והשיב שאין לדאוג שזה בכלל הוצאת שבת ויו"ט, והרי החומרות בטחינת החיטים מבוססים על אדני השו"ע והפוסקים, ראה מש"כ הרמ"א בסי' תנג ס"ח נהגו אנשי מעשה לילך אל מקום החיטים לטחון לראות ולהשיגח על מקום הטחינה וכמש"כ בשבלי הלקט סי' ריא בשם תשובת הגאונים שרוב הרבנים מנקין החיטים בידיהם, ומוליכין אותם אל הריחיים הן בעצמן, ועומדין על הרקידה ועל הניפווי, ועל לישתה ועל אפייתה. וכבר כתב החיד"א בברכי יוסף סי' תנג סק"ז שאין בחומרות בפסח משום יוהרא ומשום מחלוקת ומשום לא תגודדו, והטעם שהחמירו כ"כ בפסח כדאיתא בשו"ת מן השמים סי' ע דמצות חמץ היא המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל וקיבלוה באהבה בחיבה ובריעות, והחמירו בה בכלליה ובפרטיה, וכל המאריך בדקדוקיהם מאריכין לו ימיו ושנותיו.

ויש להוסיף עוד דישנו מקור גדול לחשוש לכל מיני ספיקות שעלולים להתהוות בטחינה של ריחיים של מכונה, דהנה כתב מהר"י אלפאנדרי בספרו מוצל מאש סי' יג דאף שבכל האיסורים אנו מתירים בס"ס לכתחילה איסור ערו' ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד לכתחילה, מ"מ אין זה דווקא אלא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ספק ספיקא אפילו לכתחילה, משום דמזמור ודאי אסרה תורה אבל ספק מזמור אינו בכל יבוא, וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצוה או דרבנן או דאורייתא שהיא עשה כך וכך אין לפוטרו מטעם ספק ספיקא אפילו באלף ספיקות, כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו. וכע"ז כתב בחו"ד סו"ס ק"י דבכל הלאוין דכתב רחמנא את זה לא תאכלו כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל אבל ספק יאכל וכו' ובמקום דמזהיר בקום ועשה כגון בתולה יקח אשה, וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה אמרינן דמחויב בוודאי ולא בספק. וע"ע בפלתי סי' טז סוס"ק ג דכתב להמנע מעשיית המצוה לא אמרינן ס"ס. הרי ברור מדבריהם דבשביל קיום מצות עשה של אכילת מצה כהלכתה לא מהני אפילו שיהא בזה אלף ספיקות, לכן המהדר לקיים המצוה ביתר משום גדר שמה לא ישיגחו היטב ובשביל כך הוא מעדיף קמח של רש"י הנעשה ברוב הידור, הרי בוודאי שיש מקום להדר בזה וכמ"ש בשעה"צ סי' תנג סקס"ח שלקיום מצות מצה בענין שימור וכל שעושה שימור יותר הרי זה עדיף ולא להסתמך כלל על קולות.

ומע"כ הרב הנכבד כתב לי דברי מהר"י אלפאנדרי מיירי במצוה ולא באיסור, אך בהעדפת ריחיים של יד הוא משום חשש חמץ משהו ולא מגרע בזה קיום מצות מצה, ואפילו אם יש בתוכו פירור חמץ יצא יד"ח המצוה של אכילת מצה, ורק מדרבנן עבר על אכילת משהו חמץ. תמיהני על דבריו הרי כל ההידורים והסייגים הוא כדי לקיים מצות מצה בשלימות כהלכתה ללא הצטרפויות של היתרים למיניהם, האם דבר זה נחשב לאיסור ולא למצוה.

נוסף לכך יש בטחינת רש"י הידור נוסף, כי בטחינת רש"י מקפידים שהעובד יהיה גדול (עם חתימת זקן) שתפקידו שהטחינה תהיה באופן שיהא הטחינה ככוונת לשמה גם מבחינת שימור הקמח מחשש חימוץ וכמו שכתב החת"ס בגליון שו"ע (או"ח סי' תס) וז"ל: לכאורה צ"ע על הפוסקים כולם דבעי לישא ואפייה ע"י ישראל, אטו לישא ואפייה כתובה, שמירה הוא דכתובה, וכאן דישראל עומד ומשמר לשמה מה לי בהלש והאופה, וצריך לומר דהלש והאופה הוא עצמו צריך להיות המשמר מכל חימוץ שהעיסה תחת ידיו ואי אפשר לאחר שישמור זה, וכיון דבעינן שמירה לשמה אי אפשר שילוש גוי חש"ו עכ"ל. וכע"ז כתב במנ"ח (מצוה י' אות ד') דהעושה מעשה הלישה וכו' צריך כונה שהוא ישמור לשמה וכו', וגם בחזו"א (סי' ככד לדרך לה ע"א) כתב דהמחמירין ס"ל דהעושה צריך להיות המשמר. וא"כ יש בזה מעליותא נוספת שגם במעשה הטחינה יהא בזה שמירה מחימוץ בטחינת החיטים ברחיים של יד לעומת הריחיים של מכונה, שלא קיים בזה את מעשה השימור לשמה, והנח להם לישראל אם אין נביאים הן הרי הם בני נביאים.

בהדרת הכבוד

הרב משה יחיאל הכהן ראטה

בענין פרוז בן יומו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

בגליון קעז כתב הרה"ג ר' ישראל וינמן שליט"א מאמר בדין פרוז בן יומו והביא שם עובדא בתושב חו"ל שהגיע מחו"ל לשבת שבעה על מתו בירושלים ונגמר השבעה ביום י"ד בבוקר וקנה כרטיס טיסה לחזור לחו"ל ביום י"ד בבוקר ופסקו לו רבני ירושלים שאסור לעשות כן כיון שמפסיד את יום פורים לכן האבל שינה את הטיסה וחזר ביום ט"ו עכ"ד. הנה שינוי מועד הטיסה הרי זה כרוך בתשלום כספי גבוה ונראה לענ"ד שהוראה זו לא נכונה שלא היה צריך לשנות את הטיסה אלא היה יכול לחזור לחו"ל באמצע יום י"ד כאשר קבע בהתחלה ולא היה מפסיד את יום פורים ונבאר הדברים בס"ד.

שיטת רש"י שבן עיר שהלך לדרך בליל י"ד אם דעתו להשאר בדרך עד עלות השחר ביום ט"ו נעשה מוקף בן יומו ויקרא מגילה ביום ט"ו, אבל אם דעתו לחזור לעיר בליל ט"ו נשאר עליו דין פרוז וצריך לקרוא מגילה ביום י"ד בירושלים וכן נוהג את כל מצות פורים בירושלים ביום י"ד. לפי"ז פשוט שתושב חו"ל שנכנס לירושלים ביום י"ג אם דעתו לחזור לחו"ל באמצע יום י"ד כיון שלא רוצה להיות בירושלים בעלות השחר ביום ט"ו בזמן שחל חיוב מגילה של כרך, נשאר עליו דין פרוז וצריך לקרוא מגילה ביום י"ד וכן נוהג את כל מצות פורים ביום י"ד אע"ג שנמצא בירושלים ביום י"ד מ"מ הרי הוא נגרר אחרי חיוב מקומו הקבוע. ונראה שנקטינן עיקר לדינא כמו שיטת רש"י כמש"כ המשנ"ב והחזו"א שהשו"ע פסק כמו שיטת רש"י. ולפי"ז לפי שיטת רש"י היה יכול לחזור לחו"ל באמצע יום י"ד והיה צריך לנהוג פורים ביום י"ד בירושלים.

שיטת הרא"ש שבן עיר שהלך לדרך בליל י"ד אם דעתו להשאר בירושלים עד עלות השחר ביום י"ד חל עליו דין מוקף ופקע ממנו דין פרוז ואפילו אם חזר לעיר באמצע יום י"ד צריך לקרוא מגילה ביום ט"ו בעיר עכ"ד. ויש פוסקים דס"ל שהשו"ע פסק כמו שיטת הרא"ש. ונראה שלפי שיטת הרא"ש כיון שהיה בירושלים בעלות השחר ביום י"ד חל עליו דין מוקף וצריך לקרוא מגילה ביום ט"ו. ונראה שלפי שיטת הרא"ש ג"כ לא היה צריך לשנות את הטיסה דכיון שהיה בירושלים בעלות השחר ביום י"ד חל עליו דין מוקף ואפילו אם היה חוזר לחו"ל באמצע יום י"ד היה צריך לקרוא מגילה בחו"ל ביום ט"ו משום שנקבע עליו דין מוקף בעלות השחר ביום י"ד.

שיטת הראב"ד שכן עיר שהלך לכרך בליל י"ד אם דעתו להשאיר בירושלים עד עלות השחר ביום י"ד פקע ממנו דין פרוז וחייב להשאיר בירושלים עד עלות השחר ביום ט"ו שיחול עליו דין מוקף. ונראה שרק לפי שיטת הראב"ד היה חייב להשאיר בירושלים עד עלות השחר ביום ט"ו, דכיון שהיה בירושלים בעלות השחר ביום י"ד פקע ממנו דין פרוז ואם יחזור לחו"ל באמצע יום י"ד לא יחול עליו דין מוקף בעלות השחר ביום ט"ו.

ונראה לענ"ד דכיון שמעיקר הדין אנו פוסקים כמו שיטת רש"י אלא שמחמירים גם כמו שיטת הרא"ש, נראה שלא היה צריך להחמיר גם כמו שיטת הראב"ד כיון ששינוי זמן הטיסה יש בזה הפסד כספי, ונראה שבציוור זה יש להורות שיכול לחזור לחו"ל באמצע יום י"ד ויקרא מגילה ביום י"ד בבוקר בירושלים עם ברכה משום שנשאר עליו דין פרוז ויחזור לחו"ל באמצע יום י"ד ויקרא מגילה גם ביום ט"ו בלי ברכה לחשוש לשיטת הרא"ש משום שלפי הרא"ש צריך לנהוג פורים ביום ט"ו כיון שהיה בירושלים בעלות השחר ביום י"ד. ואם אינו רוצה להחמיר יקרא מגילה רק ביום י"ד עם ברכה בירושלים.

מרדכי יעקב מאיר

כולל פונביז, בני ברק

יחם הרמ"א לפסקי הבית יוסף

למערכת הקובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי את מאמרו של הרב יוחנן הכהן שבדרון בגיליון קע"ח ניסן-אייר תשע"ה, ושם באות מ"ה, קיבץ ואסף בצורה נפלאה לשונות הפוסקים בענין קבלת הוראות הב"י והרמ"א, ויישר כוחו.

בעמ' סא כתב בזה"ל: וברור בכל הפוסקים שבדברים שהרמ"א אינו מגיה על השו"ע, הוא מסכים עמו, וכ"ש שמסכים בפירושו. "וכל מה שמגיה הוא ע"פ מה שנהגו אחרת באשכנז" אבל בשאר דברים כותב בשו"ת הרמ"א סימן מ"ח אל הב"י וז"ל: חלילה להמרות דברי מכ"ת דמר וכל החולק עליו כחולק על השכינה. וכו'. ע"כ.

וזה זמן רב של"ז להבין הראיה שהביאו הפוסקים מתשובת הרמ"א הנו', ועוד להסיק מכך ש"וכל מה שמגיה הוא ע"פ מה שנהגו אחרת באשכנז". ואפרש שיחתי.

המעייין בשו"ת הרמ"א יראה שבסימן מ"ז הביא תחילה תשובת מרן הב"י, בענין שכיב מרע שצויה ליתן סך מה לעניי ארץ ישראל, והיורשים מערערים, באומרים כי הצואה אינה עשויה כהוגן, לפי שכתב בצואה שנתנם במתנת בריא ולא במתנת שכיב מרע, ולא נזכר שום קנין בצואה.

והשיב מרן הב"י: אין בטענת היורשים ממש, שמאחר שזה היה שכ"מ כשצוה, אין ספק שצוה לתת לעניים שבארץ ישראל, במתנת שכיב מרע היה. ומה שכתב שנתנה במתנת בריא, אפשר שהוא טעות המצווה שחשב ליפות כחם באמרו שהיא מתנת בריא, או הסופר טעה וכתב כן מדעתו וכו', עיי"ש. ותשובה זו נדפסה ג"כ בשו"ת אבקת רוכל למרן הב"י בסימן פג.

ועל זה כתב לו הרמ"א בסימן מ"ח, והנה חלילה להמרות דברי מכ"ת דמר וכל החולק עליו כחולק על השכינה, ובכך הסכמנו פה והכרחנו האיש לשלוח מאה זהובים וכו', כפי פסק תשובתו דמר. אך אמנם דברי התשובה תורה הם וללמוד אני צריך, ולא אוכל לעמוד עליה אם לא בשנשא וניתן על זה. ושוב הרמ"א נו"ב בדברי הב"י אחת לאחת ומשיג על דבריו. ובסיום דבריו כותב: ולכן הייתי סובר שהטוב הוא לתת הנכסים ליורשים, אך עכשיו בטלה דעתי נגד דעת מעלת הדרת כבוד תורתו דמר ועליו יש לסמוך באיסור דאורייתא, כ"ש בממון קל.

ובסמוך לתשובתו הביא תשובת מהר"ם פאדוה על הנ"ל, וכך כתב לו מהר"ם: והיטבת לעשות כי מצאת פרכא על כל דבריו וכו'. והיה מה יפה כתבת לסתור דבריו בכל פנה. עיי"ש.

והנה הרמ"א בספר דרכי משה חושן משפט (סימן רנ סק"ז) כותב: ומזה יש ללמוד גם כן לדין שכתבתי ריש סימן זה, דאם כתב בצוואת שכיב מרע שנתן במתנת בריא ואין בו קנין דמתנתו בטילה, וכו'. והוא פשוט לדעתי, ולא כתבתי כן רק שראיתי תשובת הרב בעל בית יוסף שכתב בה שקנה בכאהי

גוונא משום דתלינן בטעות סופר, ואני השבתי לו בזה, ובאו דברי שנינו לפני מוהר"ם מפאדו"ה, והסכים לדברי דלא קנה. וכו'.

ובספר המפה שם (סעיף ט) כתב: ולכן יש ליוהר בצוואת שכיב מרע, שלא לכתוב בה שנתן במתנת בריא או מהיום, אם לא צוה כך. ואם צוה כך, אסור לשנות, ואז יש לו דין מתנת בריא ואינו נקנה רק בקנין, ולא אמרינן בזה שטעות סופר היה. ואם לא היה בה קנין המתנה בטילה, כן נראה לי. ע"כ. וכתב הסמ"ע (ס"ק כז): כתב כן לאפוקי ממ"ש הרב ב"י והביאו בד"מ וכו'.

הראת לדעת, כי על אותו ענין שכתב הרמ"א למרן הב"י כל החולק עליו כחולק על השכינה, הוא עצמו פוסק להלכה נגד דעת מרן הב"י.

הן אמת שהענין מצד עצמו צריך ביאור, שהרי לענין מעשה הורה הרמ"א כדברי מרן הב"י, וכמ"ש באותה תשובה: "ובכן הסכמנו פה והכרחנו האיש לשלוח מאה זהובים וכו', כפי פסק תשובתו דמר". וא"כ האיך במפה שפרס על השלחן כתב לדורות נגד מה שעשה מעשה.

ומצאתי קובץ שעורים (בבא בתרא אות רעד) שכתב על תשובה זו, וז"ל: וא"כ עכ"פ, היה צריך הרמ"א להמתין מלעשות מעשה, עד שישמע מהב"י תשובה על דבריו, וברא"ש כתב, דאם אין הדיין בר הכי, להכריע על הפוסקים, אל יאמר אעשה כפלוגי הפוסק, ואם עשה כן, הוא דין שקר, וא"כ כ"ש אם נראה לו שלא כדברי הפוסק, ומ"מ סומך עליו, ודאי אסור לעשות כן, וטעמו של הרמ"א צ"ע. עיי"ש.

ובדרך אפשר יש לומר דהיות והנדון היה בענין צדקה לעניי ארץ ישראל, ומרן שהיה בארץ ישראל כבר פסק בזה, לא רצה הרמ"א לעשות נגד הפסק שנפסק בארץ ישראל.

איך שיהיה, מבואר להדיא שאע"ג שהרמ"א משבח את מרן הב"י, עכ"ז בדין זה עצמו בספר דרכי משה, ובספר המפה, חלק עליו להדיא. וא"כ האיך אפשר לומר "וכל מה שמגיה הוא ע"פ מה שנהגו אחרת באשכנז".

בברכת התורה

אברהם בטאט

כולל "כתר שושנים" ביתר עילית

תגובת הכותב

היסוד הזה דכל מה שמגיה הוא ע"פ מה שנהגו אחרת באשכנז, כתב הרמ"א עצמו בהקדמתו לשו"ע, והכותב מקשה ב' תמיהות: א. איך הוכיחו הפוסקים מתשובת רמ"א זו שאין לזוז מהוראת הב"י, הרי הרמ"א פוסק בד"מ ובשו"ע דין זה דלא כהב"י. ב. קושית הקוב"ש איך הותר להרמ"א לפסוק את הד"ת דלא כהבנתו אלא כהבנת הב"י ובאמת שב' קושיות אלו קושיא אחת מתרצת את חברתה כמין חומר, כי קושית הקוב"ש היא גופא הוכחת הפוסקים.

שהרי כבר הדגיש השי"ך בסי' כ"ה סקט"ז דדברי הרא"ש שפסקוהו הטור והרמ"א מיידי בדין שלא הוכרע, אבל בדין שהוכרע פשיטא שאין בהכרעת הדיין כלום, וכמו שצריך הדיין לפסוק כב"ה אף אם נראה לו כב"ש, וזהו שכתב הרמ"א בתשובתו, דאף שנראה לו להיפך, מ"מ הב"י הוא "מכריע" במקום שלא חלקו עליו פוסקי אשכנז, וכתאמר הילכתא, ולכן ביטל הרמ"א דעתו ופסק את הד"ת כהכרעת הב"י, דהוי דין מוכרע, ומזה הוכיחו הפוסקים דהרמ"א כבר ראה את הב"י כמכריע מוחלט שאין לפסוק כנגדו.

אולם אחר שקיבל הרמ"א מכתב ממהר"ם פאדוה, שהיה ראש חכמי אשכנז (ובהקדמת הרמ"א על ד"מ מונה אותו בין חכמי אשכנז שעל פיהם הגיה על הב"י), שהדין עמו ושיחזור לשיטתו, לכן מעתה כבר פסק הד"מ ובהגהותיו על שו"ע כהכרעת מהר"ם פאדוה, שהרי פוסקי אשכנז פסקו שלא כהב"י.

ואחר כתיבת השו"ע הוי פסק המחבר דין מוכרע וא"א לפסוק אחרת, ובמקום שמגיה הרמ"א הוי לאשכנזים דברי הרמ"א דין מוכרע, וכמ"ש הנתיחה"מ והפוסקים שמי שפוסק אחרת הוי טועה בדבר משנה.

יוחנן הכהן שבררון

הערות שונות

[א] מנהגינו כשמחזירין הס"ת להיכל לומר הפסוקים, 'עץ חיים היא' וכו' 'דרכיה דרכי נועם' וכו', והוא להיפך מסדר הכתובים בספר משלי ג' י"ז-י"ח, קודם פסוק 'דרכיה' וכו' ואח"כ 'עץ חיים' וכו' ותמוה מי שינה הסדר ולמה לא אמרינן כסדרן שם. (בספה"ק קדושת ציון להרה"ק רב"צ מבאבוב זצ"ל הי"ד פר' יתרו איתא דרוש להכנסת ס"ת ושם מתרץ ע"ד הדרוש שינוי הפסוקים אבל לא עפ"י פשטות. ולא נעלם ממני שבסידור היעב"ץ (דפוס אשכול עמוד ש"כ) כתב שבאמת הוא טעות סופר, וצריכין לומר כסדרן במשלי, וכלשונו "והמדפיסים נבוכים הם באר"ש, כל מעשיהם מקולקלים והפוכים". מכל מקום מצוה ליישב מנהג ישראל ומקורו).

[ב] בס' שדי-חמד (כללים אות ג') דן לגבי גיד הנשה אם נקרא דשיל"מ היות והוא עתיד לחזור להתירו בבית המשיח, ואפילו באלף לא בטיל. ע"ש בדבריו המתוקים מדבש. איברא, חפשתי במדרשים ובאגדות חז"ל השונים ולא מצאתי המקור שגיד הנשה יחזור להתירו. ואם כי נמצא בספרי הקדמונים שגיד הנשה מכוון נגד תשעה באב, ובגלות יש לס"מ שליטה על גיד הנשה, ועל כן אסור לאכול, וכל האוכל בתשעה באב כאילו אוכל גיד הנשה (עי' בילקוט ראובני לפר' וכהנה רבות בספרי המקובלים שמשמע לכאורה שלאחר שיעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ הרי ליתא לסטרא אחרא ובטל טעמא דאיסור אכילת גיד הנשה, מ"מ לא מצינו מפורש שיהא מותר לאכול. ואודה למי שיש באמתחתו להערות את מקורו טהור, וזכות הרבים תלוי בו.

יעקב יהודה בעבער

לאנדאן יצ"ו

הערה בענין זביית העירוב על ידי האשה

בשמירת שבת כהלכתה (פרק יז אות כא הערה צח) מביא בשם הגרש"ז אויערבאך זל"ה, בענין זכיית העירוב דהלא להקנות על ידי האשה עבור כל התושבים אינו לכתחילה דיד אשה כיד בעלה [ובדיעבד אפשר כמבואר ברמ"א ובמשנה ברורה סימן שסו ס"ק ט]. ולכן העלה עצה דיקנה הפת לאשה במתנה גמורה ובעל שנתן מתנה לאשתו קנתה ואין הבעל אוכל פירות, ואז יזכה הבעל מידה עבור כל התושבים. ולענ"ד יש להעיר בזה דהלא כתב השולחן ערוך אבן העזר הלכות כתובות סימן פה: וכן הבעל שנתן מתנה לאשתו, בין קרקע בין מטלטלין, קנתה, ואין הבעל אוכל פירות. ומיהו אינה יכולה למכור מה שנתן לה, ולא ליתנו לאחר, אלא ישאר בידה, ואם תמות ירשנה, והפירות שיוצאין לה ממנה דינם כשאר נכסי מלוג, וימכרו וילקח בהם קרקע והוא אוכל פירות. ע"כ.

ומקורו בבית יוסף אבן העזר סימן פה אות ז ד"ה באו לידה: ומ"ש ומיהו אינה יכולה למכור מה שנתן לה ולא ליתנו לאחר וכו'. שם (סי' נד) כתב הרא"ש וקשה מהא דאמרינן בפרק הזורק (גיטין עז:): ההוא שכיב מרע דכתב גיטא לדביתהו אתא לקמיה דרבא אמר ליקנייה לההוא דוכתא דמנח ביה גיטא אמר ליה רב עיליש מה שקנתה אשה קנה בעלה איכסיף רבא ואמאי איכסיף והא במתנה אין הבעל אוכל פירות ואם כן לא קנה בעלה ויש מתרצים דשאני התם שלא היתה מתנה גמורה אלא שאלה בעלמא עד שתתגרש ולא מסתבר לי ור"ת תירץ דזכיית הבעל אין תלויה באכילת פירות דהא רבא (יבמות לו.) סבר כריש לקיש דקנין פירות לאו קנין הגוף דמי אם כן אפילו יש לבעל פירות אין מפיקע קנין הגוף של האשה אלא בהא תליא (דזביא) [הזכייה] כיון דאם מכרה ונתנה בטל דהכי מסתבר דאע"ג שנתן לה בעין יפה שאפילו הפירות לא יאכל מכל מקום אין רוצה שיצא הקרקע מלפניו אלא נתן לה בעין יפה שתהנה מן הפירות כל ימיה ואחר מותה יחזור לידו ועוד מטעם אחר חשוב קנוי לבעל דנהי דאין הפירות הגדלים בשדה שלו מכל מקום נכסי מלוג הוא כמו נפלו לה נכסים ממקום אחר וילקח בהן קרקע ויאכל הבעל פירות וכיון דיש לו שייכות בשדה לפירי פירות חשוב קנוי לו עכ"ל.

ומבואר בזה דאינה יכולה להתגרש בחצר שקבלה במתנה מהבעל דלא נחשב שיצא מתחת יד הבעל. ולפי זה יש להעיר דאין הבעל יכול לזכות עבור כל התושבים דכיון שגם במתנה זו יש לו זכות של פירות ושאינה יכולה למכרה [עד כדי כך שהגט שמונח שם נחשב אגיד ברשותו] אם כן אינו יכול לזכות עבור

כולם דהרי זה כזוכה בשלו דלא מהני משום דלא יצא מרשותו, ואין לומר דזוכה בגוף הדבר דסוף סוף יש לו בזה זכות שמחמת כן הוא צריך להקנות זכות זו ונמצא שהוא מזכה עבור כולם דבר שיש לו בזה זכות. ואם נכונו הדברים הרי שעדיף להקנות על ידי האשה שזה בדיעבד מהני ואילו בעצה זו שמקנה לאשה והוא זוכה הרי יתכן שזה גרע טפי, ושאלתי לכמה וכמה ת"ח ואין פותר לי, והנה כמובן לא נעלם דבר מעיני מרן זל"ה ואקוה להלומדים שיאירו עיני העוורות.

וכשהצעתי השאלה לפני חכם אחד טען כי מה שיש לו בזה זכות אינו מגרע שלא יכול לזכות עבור אחרים את מה שאין לו בזה זכות דהיינו את עיקר הדבר, ולכן למרות שהוא יכול לעכב שלא תמכור אבל את מה שיש לה היא יכולה ולענ"ד צ"ע דכיון שמזכה עבור שהם יאכלו הרי בהכרח הוא חייב לזכות להם גם את כל עיקר הזכות לכלות האוכל עד תומו בלא להשאיר מזה מאומה דבלא זה לא יהא להם זכות לאכול מזה ואם כן הוא חייב להקנות גם את זכותו והיאך יכול להקנות על ידי עצמו. וצ"ע בזה.

צבי בנימין שוב ירושלים



מכון בית אהרן וישראל – מערכת קובץ בית אהרן וישראל

הכתובת למשלוח חידושי תורה, תרומות והנצחות:

מכון בית אהרן וישראל

אבינועם ילין 11 ירושלים

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טלפון: 02-5370106 פקס: 057-7978992

EMAIL: beisaron@zahav.net.il

להשגת הקובץ בבריטניה

ניתן לפנות לנציגנו

הרב יוסף גלויברמן הי"ו 079-74752266

המעוניינים לקבל את הקובץ בדואר האלקטרוני תמידין כסדרן

מתבקשים לשלוח בקשה במייל למשרדי המכון

בתי כנסיות והיכלי תורה

המעוניינים לקבל את הקובץ תמידין כסדרן

יפנו בפקס או במייל למשרדי המכון

תוך ציון פרטי המען, מהותו (בית מדרש / כולל / ישיבה / אוצה"ס)

ומספר הלומדים