

ב"ה
שנה ל
גליון ו (קפ)
אב - אלול 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

עמוד

גנוזות

ה	רבי שבתי בכ"ר אברהם זלה"ה אב"ד רוסג'וק (כולגריה) (- תקצ"ה)	דרוש למעלת הנישואין
יא	רבי חיים צבי מאנהיימער זצ"ל אב"ד אונגוואר, בעל 'עין הבדלח' (תקע"ד - תרמ"ו)	בדיני משכון
יז	רבי בנימין זאב הכהן קאהן זצ"ל אב"ד באדן, בעל 'כרך לבונה' וש"ס (תקצ"ה - תרע"ג)	דרוש לנישואין

חידושי תורה

כא	הגאון רבי משה דוד שטייננווארצל זצ"ל ראש ישיבת 'עץ חיים' דבאבוב נ"י.	בענין מעכשיו בדבר שלא בא לעולם ושליחות בקידושין
כה	החתן הרב אלימלך ניישלאס	בסוגיא דשנים אדוקין בה
כח	הרב שניאור זלמן דישון מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה' ר"כ ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב	בגדר פיקוח נפש
לג	הרב יוחנן ברד"א בריוזל כולל ללימוד קדשים קרלין סטולין, גבעת זאב	בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (ב)
מה	הרב אשר פילטשיק קארלין סטאלין ירושת"ו	ביסוד תקנת פרוזבול והאם יש מצוה לעשות פרוזבול
נא	הרב בנימין חיים גרינוולד בני ברק	בדין שביעית בזמן הזה
סג	הרב צבי אלימלך גוטליב רמות ירושת"ו	בגדרי יובל
סו	יוחנן גולומב ישיבה גדולה בית אהרן וישראל - ביתר עילית	בענין אין אדם משים עצמו רשע
סט	משה ברגמן ישיבת 'זכרון אלימלך' קארלין סטאלין ירושת"ו	בדין המקדש בחמץ דרבנן בער"פ בשעה שישית
עג	רפאל חיים אשר זעליג פרוש רמות ירושת"ו	בגדר דין ביטול חמץ

בירורי הלכה

עז	הרב דב אהרן זלזניק מח"ס 'בדי הארון' מראשי ישיבת 'מאור התלמוד' רחובות	חיוב ביעור ביין שנשאר משמיטה קודמת
----	--	------------------------------------

פ	הרב שלמה זלמן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בדין שמיטת כספים אם המלוה יכול לגבות חובו מן הערב (א)
קג	הרב חיים משלם וידר דומ"צ בכני ברק	תקנת השבת גזילה ע"י גמ"ח
קי	הרב הלל פרוש רמות ירושת"ו	דין רפואה בשבת
קיט	הרב משה אהרן הלוי אייזין קארלין סטאלין, ביתר עילית	דין קביעות סעודה באכילת עוגת טורט
קכה	הרב יוחנן צענווירט כולל ללימוד ש"ס קארלין סטאלין רמות	הקנאת קרקע בכתיבת פרוזבול
קלג	מנחם מנדל פרידמן קרלין סטולין, רמות ירושת"ו	בענין טלטול מוקצה מן הצד וטלטול בגופו

לשון חכמים

קמג	הרב אברהם הירשמן קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין שש זכירות (ג) שיטות הראשונים בעצם חיוב הזכירות ובאופן קיומן
-----	--	---

מנהגי ישראל

קנא	הרב נתן פערלמאן סטאלין קארלין, גבעת זאב	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בנוסח הזימון בסעודת נישואין
-----	--	--

הערות

איזה מעשר מעשרים בשביעית - הרב מאיר שמחה אוירבוך, רב ומו"ץ בביתר / הערות שונות - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס "משכן שלום", דייין בבי"ד הגר"נ קרלין / אם יש הידור ברחיים של יד למצות מצוה - הרב יעקב מרדכי ברנדווין, רב ומו"ץ סטאלין קארלין, שכונת הגפן ביתר עילית / בענין מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים - הרב יחיאל דוד אנשין / הערות שונות - הרב חיים משה דרווי, בני ברק / בענין בנין בכלים - הרב אהרן דוד הלוי רוזנבוים, קרלין סטולין ביתר עילית.

תיקוני סופרים

קסז	הרב יוסף מוזסון קרית גת	טעויות זיהוי בספר שארית נתן (קרויז)
-----	----------------------------	-------------------------------------

מפתחות לשנה ל'

גנוזות

רבי שנתן בכ"ר אברהם זלה"ה

אב"ד רוסג'וק (בולגריה)

נולד בעיה"ק ירושלים תובכ"א, ויצא משם בשליחות למדינות בחו"ל, בהגיעו לרוסג'וק (שכונתה פני היהודים אורג'וק) שבבולגריה בימי רבנותו של הגאון רבי אברהם גראסיאני זלה"ה התיישב שם ושימש כמרכיץ תורה, אחרי פטירתו של רבי אברהם זלה"ה נשארה הקהילה ללא מנהיג, בשנת תקפ"ב כששהה שם הגאון רבי שאלתיאל ב"ר אברהם זלה"ה בעמ"ח ספר הדרושים "ריוח והצלחה", בשליחות מק"ק צפת"ו, הציע להם למנות את רבי שנתן בכ"ר אברהם לרב העיר, בשל חכמתו ובקיאותו הרבה בש"ס ופוסקים ואכן בחרו בו כרב. גם באגרת מחודש אב תקפ"ב מרבה ר' שאלתיאל בשבחו ומתארו כמרגלית יקרה.

בכתב הרבנות משבחים בני הקהילה את מדותיו היקרות ודרשותיו והשפעתו הרבה על הקהל.

נלב"ע ביום ט' אלול תקצ"ה.

השאיר אחריו חיבור אשר עדיין לא נדפס, כולל דרושים לשבתות מועדי השנה, ודרושי פסוקי תנ"ך, וחדושי גפ"ת, ותשובות בהלכה.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 22 נמצא ספרו כת"י אשר נעתק לאחר פטירתו של רבינו ז"ל, ע"י סופר בכתב ספרדי בתחילת שנות הת"ר. לרגל שמחת הנישואין בבית כ"ק אדמו"ר שליט"א בח"י מנ"א הבעל"ט אנו מדפיסים דרוש בענין נישואין מתוך ספרו זה.

דרושים נוספים מספר זה נדפסו בקובץ בית אהרן וישראל גליונות לג, קכ, קכא, קלו, קמח.

דרוש למעלת הנישואין

ידוע הדבר ומפורסם הענין בעיני מו"ר כמה גדלה מעלת הנישואין אשר כמה השתדל אבינו הראשון אברהם ע"ה להשיא אשה לבנו ליצחק עד ששלח שליח נאמן לאליעזר עבד אברהם לקחת לו אשה לבנו, והן אמת דקשה מה שחקרו המפרשים ראשונים ואחרונים ז"ל דמה זה ציווי לאליעזר שיקח אשה לבנו ממשפחתו דוקא הרי אמרו בסוטה (סוטה ב.) כי הוה פתח ר"ל בסוטה הוה אמר אין מזווגין לאדם אשה אלא לפי מעשיו שנאמר (תהלים קכה ג) כי לא ינוח שבט הרשע וכו' וקשה לזווגן כקרי"ס, ופריך איני והאמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני, לא קשיא הא בזיווג ראשון והא בזיווג שני, וכתב רש"י ז"ל זיווג ראשון לפי המזל זיווג שני לפי מעשיו, וא"כ מה יענה השבועה שהשביע את אליעזר לקחת לו אשה מבני משפחתו דוקא וכל אחד פנה לדרכו הטוב, ומעין קושיא זאת יש להקשות נמי עמ"ש רש"י ז"ל בפ' לך לך (בראשית יב א) וז"ל כאן אי אתה זוכה

לבנים ואעשך לגוי גדול וכו' שהדרך ממעמט וכו' וקשה איך קאמר כאן אי אתה זוכה לבנים ובא"י יזכה לבנים הא בני חיי ומוזני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא.

והנלע"ד בשני אופנים הדרך הראשון הוא דה"ד דבני חיי וכו' היינו דוקא בחו"ל שהיא תחת השרים הארץ וכל אשר עליה אפילו ע"י זכות גדול אינו משתנה, משא"כ בארץ ישראל שהיא תחת הקב"ה והעם היושב בה נמצא שאינה תחת המזל אלא בידו של הקב"ה ותליא מילתא בזכותא והיינו דקאמר כאן בחו"ל אי אתה זוכה לבנים דלאו בזכותא תליא מילתא אבל בא"י דבזכותא תליא אתה זוכה דייקא לבנים, ועוד י"ל ע"פ מ"ש רש"י ז"ל בפ' לך לך (שם טו ה) ע"פ ויוצא אותו החוצה וז"ל דבר אחר הוציאו מחללו של עולם והגביהו למעלה מהכוכבים וכו' הרי בהדיא דאברהם אע"ה הוציאו הקב"ה מתחת המזלות, ולפי הני תירוצי שפיר קמזהיר אברהם לאליעזר לבקש אשה ליצחק ע"י השתדלות מאחר שאינו תחת המזל או מאחר שהיה בא"י שהיא רשותו של הקב"ה כי בזכותא תליא מילתא, אשר ע"פ זה נראה שיובן כוונת הכתוב (שם כד ז) ה' אלדי השמים אשר לקחני מבית אבי וכו' הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה דלכאורה קשה דמה לו לאברהם להציע הצעה זאת לאליעזר, ומאי אשר לקחני ומי לקחו הוא הלך בעצמו ע"י ששלחו הקב"ה ואשר שלחני מיבעי ליה, ועוד מאי מבית אבי ומארץ מולדתי, ועוד מאי לזרעך אתן את הארץ הזאת מה יושיענו זה למאי דסליק מיניה.

אמנם עפ"י האמור הנה נכון והוא דאברהם רצה להשמר עצמו מהקושיא עצמה הנופלת בענין זה שיקשה אליעזר דאיך מצוה לו שילך לבקש אשה ליצחק דזה אינו תלוי בבקשה כי אם דוקא במזל כיון שהוא זיווג ראשון כמ"ש רש"י, אכן לזה כבר כתבנו שני תירוצים בדבר, האחד הוא דכבר הגביהו הקב"ה למעלה מהכוכבים והוציאו מתחת המזל ולזה קדים אמרו ה' אלדי השמים אשר לקחני כלומר שהגביה אותי בהיותי בבית אבי ובארץ מולדתי והוציא אותי מתחת המזל וא"כ ע"י זכות תליא מילתא, ועוד לזרעך אתן כשרצה הקב"ה לתת לי זרע מה אמר לי את הארץ הזאת דהיינו כאן בחו"ל שהיא תחת המזל אי אתה זוכה לבנים אבל בא"י דבזכותא תליא מילתא אתה זוכה לבנים והיינו את הארץ הזאת שהיא א"י שאינה תחת המזל אלא בזכותא וכיון שכן הוא דוקא ישלח מלאכו וכו', וזה אפשר כוונת המדרש (בר"ר פ"ד ס"ג) מה' יצא הדבר מהיכן יצא מהר המוריה יצא, וכל המפרשים ז"ל נתחבטו במאמר זה וכל אחד פנה לדרכו הטוב, ולע"ד עפ"י האמור ניחא דזיווג ראשון הוא לפי המזל והיינו בחו"ל אבל בא"י מה' יצא הדבר מהר המוריה אשה, והשתא ז"ש מה' יצא הדבר שהוא זיווג ראשון ולזה מקשה מהיכן יצא מאחר שהוא זיווג ראשון אינו מה' אלא מכח המזל ואיך קאמר מה' לזה מתרין מהר המוריה דמאחר שהוא בא"י מש"ה הוא, וזה אפשר רמז הכתוב (בראשית כד לג) ויושם לפניו לאכול ויאמר לא אוכל עד אם דברתי דברי ויאמר עבד אברהם אנכי, ולא נאריך בדקדוקים והוא דלכן בראותו השתדלות אליעזר ששם הנום על אפה והצמידים על ידה לפתות את רבקה שתתצו להנשא ליצחק רצה לרמוז לו דלאו בהשתדלות וזכות תלוי זה כיון שהוא זיווג ראשון הוא תלוי במזל ולא בהשתדלות וחריצות וע"ז אמר ויושם לפניו לאכול דהרי במזונות נאמר דלאו בזכותא תליא מילתא וגם זיווג ראשון נמי הוא לפי המזל, ואליעזר כיון שהבין הרמז השיב לו ויאמר עבד אברהם אנכי דהקב"ה הוציאו מתחת המזל והניחו למעלה מן המזל ובזכותא תליא ויכולה היא שתגן ליקח בת אחי אדוני לבנו, וזה נמי

אפשר כוונת אליעזר באומרו (שם כד יב) ויאמר ה' א'לדי אדוני אברהם הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם, וכוונתו הכי הקרה נא מה שתלוי זיווג ראשון היינו דוקא לפני לאיש כמוני אבל תפלתי שתעשה עצמך חסד עם אדוני אברהם מאחר שאינו תחת המזל כי אם תחת רשותך.

אמנם כדי להבין המשך שאר הכתובים מ"ש בטר הכי (שם כד לה-לח) וה' ברך את אדוני מאד ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים וכו' ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה וכו' וישיביעני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני וכו' אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי וכו', והנה יש להעיר קצת בכתובים הללו חדא למאי נפקא ליה לאליעזר לשבח לאברהם כ"כ אשר ברכו ה' במאד מאד, ועוד במ"ש ותלד שרה אשת אדוני וכו' אחרי זקנתה דמאי נפק"ל אם היה בימי זקנתה או בימי בחרותה ומה זו סמיכה לוישיביעני אדוני, אמנם לפי האמור ניחא, ונקדים עוד במ"ש רז"ל דהמזל אינו יכול לפעול דבר חוץ מן הטבע אלא דוקא הקב"ה, ולזה בא אליעזר לתרץ ללבן ובתואל כי היכי דלא תיקשי להו על ענין ההשתדלות דאם נולדה במזלו של יצחק מוטב ואם לאו אפילו שיכרכר כמה כרכורים יותר מאלו אין בם מועיל, וכדי להוציא מלבן של צדוקין הקדים להם כמערכה אל הדרוש ולהורות נתן כי אברהם ויצחק אינם תחת המזל אלא תחת רשות הקב"ה והראיה שה' ברך את אדוני מאד ולא מכח המזל מצד שעושרו הוא כמאד מאד חוץ מן הטבע מה שאין המזל יכול לפעול, ועוד שנית כי ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה והוא דבר ג"כ שאין המזל יכול לפעול אותו בלתי לה' לבדו נמצא שהוא תחת רשות הקב"ה ויכולה היא זכותו שתגן, ומש"ה השיביעני אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני כי אם אל בית אבי תלך ולקחת אשה דצדיק מושל ביראת א'לדים דהכי קאמר ליה ולקחת, ונכנסו דברי אליעזר באוני לבן ובתואל וענו ואמרו מה' יצא הדבר דודאי זיווג ראשון הוא גזירה מה'.

וראיתי להרב מוהר"ש לאניידו ז"ל בס' המעלות לשלמה דף קכ"ט ע"א שהקשה לרש"י והתוס' ז"ל דס"ל דזיווג ראשון הוא מפאת המזל ממ"ש במו"ק דף ח"י ע"ב מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מצינו שאין זיווגו של איש אלא מהקב"ה מה"ת דכתיב ויען לבן ובתואל וכו' מה' יצא הדבר וכו' הרי דזיווג ראשון נמי הוא לפי המקום ואינו תחת המזל, ועוד דהכא הם דברי רב משם רבי ראובן ושם בסוטה קאמר רב דזיווג ראשון הוא מפאת המזל ולכאורה ה'ן נ'סתר, וה"נ איתא במ"ר (בר"ד פס"ח ג) רבי אבהו פתח ואמר בית והון נחלת אבות וכו' בס' ג' מק' ממש [קושיא] הנו' וסיים יש מי שהולך אצל זיווגו ויש מי שזיווגו בא אצלו יעקב הלך אצל זיווגו ויצחק זיווגו בא אצלו, דלכאורה קשה דמה זו סמיכה דיש מי שזיווגו בא אצלו למאי דקאמר דאין זיווגו אלא מהקב"ה, אכן נלע"ד דבא לתרץ הקושיא הנו' דמהכתוב משמע דמה' אשה לאיש והא קי"ל דהוא לפי המזל, ולזה בא לתרץ יש מי שזיווגו בא אצלו והוא הכי דבגמ' קאמר מה' אשה לאיש דהיינו שהאשה תבא אל האיש ולא האיש ילך אחריה כמ"ש בש"ס (קדושין ב:) משל לאדם שנאבדה לו אבדה מי חוזר על אבדתו בעל האבדה חוזר על אבדתו, נמצא שהאיש שהוא בעל האבדה צריך לילך אחר האשה, והשתא מאי דקאמר מן התורה ומה"נ וכו' הוא אשה לאיש דוקא שהאשה תבא לרגלי האיש זהו מאת ה' דוקא כי האיש היה צריך לחזור אחר אבדתו אבל לעולם הבת זוג הוא לפי המזל כאמור דבשמשון כתיב (שופטים יד ג) ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי וכו' דמשמע שיביאנה אצלו והוא לא

הלך אליה, וכן נמי בית והון נחלת אבות היינו הנחלה באה לאדם מאליה בלי בקשה אלא מאת ה' כ"כ האשה משכלת לאיש שהיא תבא אחריו וזהו מאת ה' וזהו מאי דסמיך בעל המאמר כמו שאמרתי לך שהוא מאת ה' היינו שזיווגו בא אצלו זהו מאת ה' אבל מי שהולך אצל זיווגו דרך כל הארץ הוא, ומעתה ממילא רווחא קושית מוהר"ש לאניידו ז"ל דהתם קאמר מן התורה וכו' מה' אשה לאיש אבל הבת זוג עצמו לא אלא מפאת המזל.

ועפ"י זה נראה לפרש כוונת הכתוב ס' חיי שרה (בראשית כד נא) הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לכן אדוניך כאשר דבר ה', ולכאורה הכתוב כפול ומכופל דכיון דא"ל הנה רבקה לפניך קח ולך ודאי דהיא אשה ליצחק ואמאי חזר ואמר ותהי אשה לכן אדוניך, ומהו כאשר דבר ה', האמנם עפ"י האמור נוחא וה"ק ליה ותהי אשה לכן אדוניך שהיא עצמה מתאוה להיות לו לאשה דהיינו שזיווגו הולכת אצלו וזהו דוקא אשר דבר ה' דהיינו מאת ה' אבל הזיווג עצמו הוא לפי המזל ולא מאת ה'.

או יאמר באופן אחר דכוונת הש"ס הכי הוא מן התורה ומה"נ ומה"כ מצינו שאין זיווגו של איש אלא מהקב"ה היינו שלא מצינו שיהא זיווגו מאת ה' לא מצינו אלא בשלשה אלו אבל בשאר כל העולם כולו אינו אלא לפי המזל, ועיין להמפרשים ובע"י ז"ל שם שכתב ע"פ מה' אשה משכלת והיינו הב"ב כדאמר שמואל ע"ש, ועיין להרי"ף ז"ל דפי' דהיינו צדקת לצדיק או רשעה לצדיק כמו שמשון או צדקת לרשע כמו אשה משכלת זהו מאת ה' אבל שאר סוגים הוא לפי המזל, והנה חזי הוית להרב מוהר"ש ז"ל דתריץ יתיב לקושיא הנז' שזיווג ראשון הוא משותף מאת ה' ומפאת המזל והוא שאין מזווגין לאדם אשה אלא לפי המזל וכי יקרה הרבה בני אדם דבני חד מזלא ניהו אז הקב"ה הוא בורר לו פלוני יסב פלניתא ולא דמי לשאר דברים התלויים במזל דהנהו הכל תלוי במזל ע"ש דבריו באורך, ולפי חילוק זה א"כ אם בשניה דהוא לפי מעשיו אם מזדמן הרבה בני אדם דבני חד מעשים ניהו למי נותנה הקב"ה א"ו למי שמרבה ברחמים לפניו, א"כ נמצא דכוונת הש"ס דקאמר זיווג שני לפי מעשיו ר"ל אפילו דבני חד מעשים ניהו מי שמתגבר על חבריו יותר דהיינו ע"י תפלתו לפני הקב"ה הוא נושאה א"כ היינו לפי מעשיו והיינו תי' שמה יקדמנו אחר ברחמים, וא"כ קשה מאי מקשו התוס' ז"ל התם במו"ק דף ה"ה ד"ה ומי אמר שמואל שמה יקדמנו וכו' תימה אמאי לא משני הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני וכמו שתירצו בפ"ב דסנהדרין ובפ"ק דסוטה ע"ש, ולפי מ"ש הרב ז"ל נראה דהיינו הך ממש וכדכתיבנא.

ועוד יש לומר דשמואל בא לאשמעינן בתירוץ זה דאפילו בזיווג ראשון ע"י תפלה משתנה המזל, משא"כ אי הוה משני הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני לא הוה שמיע לן הא אלא הו"א דזיווג ראשון אינו משתנה בשום אופן שבעולם, אכן בתירוץ זה אשמעינן דע"י תפלה משתני וכמעשה דרבא (מ"ק יח:), והנה חזי הוית להרשב"א ז"ל בס"י ת"מ שכתב דאף אליבא דמ"ד יש מזל לישראל ה"מ לזכאי עצמו אבל להועיל לאחרים בזכותא תלויא מילתא ע"ש, ולכאורה מהאי מעשה דרבא נראה הפך דברי הרשב"א ז"ל דאהני זכות התפלה אף לעצמו לקחת לו ב"ז של חבריו וכמעשה שהיה, וי"ל דהרשב"א מפרש כמו שפי' רש"י התם במו"ק שלא נשאה ע"ש, ובעיקר דברי התוס' ז"ל ק"ל דמקשו דאמאי לא משני הא בזיווג ראשון הא בזיווג שני הא שמואל הוא דאמר בשבת דף קנ"ו ע"ב דס"ל לשמואל דאין מזל לישראל וא"כ היכי הוה מצי לתרץ הא בזיווג ראשון וכו' דמשמע דהוה ס"ל דיש מזל לישראל וליה לא ס"ל הכי, ועוד

קשה דמסוגיא דשבת משמע בהדיא דשמואל ס"ל דאין מול לישראל ואילו התם בפ' אלו מגלחין קא פריך הש"ס משמיה דשמואל דארבעים יום קודם יצירת הולד ב"ק יוצאת וכו' נמצא דס"ל דיש מול לישראל, ולכאורה נראה דמש"ה הקשו התוס' דאמאי לא משני כהתם כאן בזיווג ראשון כאן בזיווג שני, דהן אמת דלפי גירסא זו היתה צודקת תירוץ זה אבל אם כנים אנחנו בזה דהתוס' היה להם גירסא אמר רב יהודה אמר שמואל הו"ל להתוס' ז"ל להקשות עדיפא מיניה דשמואל אדשמואל ומדלא הקשו הכי ש"מ דהי"ל הגי' אמר רב יהודה אמר רב וחזרה הקושיא למקומה ולדידי הדבר צ"י.

איך שיהיה מדברי רש"י ז"ל נקמינן דזיווג ראשון הוא לפי המזל ובפרט העושר והכבוד הוא לפי המזל וכמ"ש בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא וכו', אמנם הרשב"א ז"ל בתשו' סי' קמ"ח ס"ל דאפילו למ"ד יש מול לישראל היינו דוקא במקרה היחידים אבל מי ששיגי הציבור בכללו כ"ע מודו דגדול כח הציבור לדון ע"פ מעשיהם לטוב ולמוטב ע"ש, ועפ"י זה נלע"ד לפרש כוונת דוד הע"ה בשמואל א' סי' מו"ב (כה-כז) ויאמר איש ישראל הראיתם האיש העולה הזה כי לחרף את ישראל עולה והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו וכו' ויאמר דוד אל האנשים העומדים עמו מה יעשה לאיש אשר יכה את הפלשתי הלז והסיר חרפה מעל ישראל, והנה יש לשים לב דמה זו שאלת חכם דוד מלך ישראל אשר שאל מה יעשה לאיש אשר יכה את הפלשתי וכי לא היה שם כרוזא קרי בחיל והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול וכו', אמנם יובן עפ"י מ"ש דרו"ל אמרו בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא וגם זיווג ראשון הוא לפי המזל, והנה גדול אדוננו המלך בשמעו את הכרוז קרי בחיל ובה אמר והיה האיש אשר יכנו וכו' ואת בתו יתן לו לאשה דמשמע דדבר זה הוא ביד המלך והרי איפכא קי"ל דבמזלא תליא מילתא ולזה בא דוד מה יעשה לאיש והוא מל' ונחנו מה ר"ל אינו יכול המלך לעשות שום דבר בענין זה כי אינו תלוי בידו אלא ביד המזל אלא כל הזכיה יהיה מטעם שיסיר חרפה מעל ישראל נמצא דהיחיד יזכה מכח הציבור ובזכות הציבור זכה לעושר ולבת המלך ודוק.

כי עפ"י דברי הרב מוהר"ש לאניידו ז"ל דהזיווג הוא לפי המזל אמנם יש סיוע מאת ה' כי אתיילידו רבים באותו מזל אז זיווג זה מה' הוא, נראה לרמוז עפ"י כוונת דוד הע"ה (תהלים קכא א-ב) שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי עזרי מעם ה', דלכאורה קשה מה זה שאלה מאין יבא עזרי דודאי דהוא מה', ועוד מהו מעם ה' מה' מיבעי ליה, ומאי אל ההרים מאן נינהו הרים אלו, והנה במדרש (בר"ר פס"ח ב) אמרו אל ההרים אל הוריי ומלפניי דהיינו החכמים, ועפ"י האמור ניחא וידוע דעזר נקראת האשה ע"ד (בראשית ב' יח) אעשה לו עזר כנגדו, והנה דוד הע"ה הקשה הקושיא שהקשה מוהר"ש לאניידו ז"ל דרש"י והתוס' ס"ל דהאשה לאיש הוא מפאת המזל ובש"ס אמרו דהוא מאת ה', ולו"א אשא עיני אל ההרים דהיינו למלמד"י ולמלפניי מאין יבא עזרי דהיינו האשה אי מפאת רש"י והתוס' מפאת המזל או כפשט הש"ס, והוא מותיב לה והוא מפרק לה וה"ק עזרי מעם ה' דהיינו שיש סיוע מאת ה' והיינו כתירוץ מוהרש"ל ז"ל דהאשה היא מפאת המזל, אכן אם נולדו רבים באותו מזל הקב"ה אומר פלוני יסב פלניתא ודוק כי נכון הוא.

או יאמר באופן אחר כוונת הכתוב (בראשית כד לג-לה) ויושם לפניו לאכול וכו' ויאמר עבד אברהם אנכי וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב וכו', דקשה לכאורה

על אליעזר שהיה דולה ומשקה מתורת רבו מי בקש זאת מידו להגדיל את אברהם כ"כ כי אברהם כבד מאד במקנה וכו', אמנם נלע"ד שיובן עפ"י מ"ש בסוטה פ' משוח מלחמה (מד.) ת"ר אשר בנה ואשר נמע ואשר ארם לימדה תורה דרך ארץ שיכנה אדם בית וימע כרם ואח"כ ישא אשה, ובודאי דכל הטעם הוא כדי שיהיה לו במה להתפרנס אשתו ובניו, והנה לבן ראה כי אליעזר מכרכר כרכורים לקחת את רבקה ולזה טענה ראשונה ששם לפניו של אליעזר הוא כי שאלו ממנו אי יצחק זה יש לו במה לפרנס את אשתו, וזהו ויושם כתיב ששם לפני אליעזר טענה מספקת לאכול דהיינו יש לו לאכול ולפרנס את אשתו, ולזה השיב אליעזר כי אברהם כבד מאד וה' ברך את אדוני מאד וכו' והראה לו שטר מתנה שנתן כל אשר לו ליצחק נמצא דיש לו במה לפרנסה ודוק כי נכון הוא.

★ ★ ★

רבי חיים צבי מאנהיימער זצ"ל

נולד בשנת תקע"ד בעיר פישטיאן שבמחוז נייטרא במערב סלובקיה, לאביו התורני רבי דוד יהודה לייב ז"ל, אשר היה מתלמידיו של ה'חתם סופר' זיע"א, ולאמו הצדקנית מרת שיינדל ע"ה.

משחר ילדותו רבינו כשרונות עילויים. בהיותו בן תשע עבר אל העיר השכנה ווערבוי שם למד בישיבתו של הגאון רבי קאפל חריף מווערבוי, תלמידו של הנודע ביהודה. לאחר מכן למד במשך תקופה קצרה אצל הגאון רבי בנימין זאב לעוו זצ"ל - בעל 'שערי תורה' בטאפלטשין, ועוד לפני הגיעו לגיל מצוות עבר לקנות את תלמודו בישיבתו הנודעת של אביר הרועים ה'חתם סופר', בפרשבורג. רבו השתעשע בו והיה מפלפל עמו בעת השיעורים בחביבות יתירה. רבו היה מחשיבו ומעמידו כאות ודוגמא גם לתלמידים ותיקים, למען ילמדו מיגיעתו וידיעותיו בתורה.

בהגיעו לפרקו שידך לו רבו בעל 'חתם סופר' את בתו של גביר אחד, רבי אברהם מכפר גרופע. אחר נשואיו שנתקיימו בשנת תקצ"ב, היה סמוך תקופה על שולחן חותנו. לאחר זמן כיון שסירב להנות מכתרה של תורה, לא אבה לקבל על עצמו עול רבנות, היה עוסק במסחר, אבל לאחר שהתנפלו עליו שודדים ושדדו את רכושו ונותר בחוסר כל קיבל על עצמו את רבנות שאטלסדורף בשנת תר"ז.

בשנת תר"ך נתמנה לכהן כרבה של ווערבוי העיר בה למד בצעירותו. בשנת תרל"א נקרא לכהן פאר כרבה של קהילת אונגוואר המעטירה, על מקום הגאון רבי מנחם א"ש זצ"ל בעל זכרון יהודה, על פי המלצת הגאון בעל כתב סופר זצ"ל ועל פי דבריו של הרה"ק בעל דברי חיים מצאנז זצ"ל. באונגוואר כיהן עד יום הסתלקותו.

בכל מקומות רבנותו הרביץ תורה ברבים ומבין תלמידיו היו גדולי תורה רבים בניניהם הגאון רבי יוסף חיים זוננפעלד זצ"ל מירושלים.

עסק רבות בביצור חומות הדת והעמדתה על תלה, תיקן כמה תקנות לחיזוק משמרת הדת, והיה מראשי הלוחמים להפרדת הקהילות ואף אסר את קהילות הסטאטוס קוו. כיהן כנשיא כולל אונגאריץ יחד עם ידידו הגאון בעל כתב סופר זצ"ל. הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל בספרו שו"ת מהר"א אבהע"ז סימן קל"ז מכנהו: הארז בארזים ארי שבחבורה סיני ועוקר הרים מופלג ועצום. נלב"ע י"ז תמוז תרמ"ו ומנו"כ באונגוואר. מכתביו נדפסו הספרים שו"ת עין הבדלח ניו יורק תרח"צ, חי' עין הבדלח ניו יורק תש"ד. כאן אנו מדפיסים מחידושיו בהלכות משכון מתוך ספר מחידושיו בעצם כתי"ק הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 10 ואשר עומד לצאת לאור עתה בעז"ה על ידינו בשמו "עין הבדלח תנינא".

כדין השכיר משכון ונאבד

[חומ"מ סי' ע"ב סעיף א] יכול להשכירו שלא ברשות בעלים כו'. הנה לכאורה יש להסתפק אי השכירו ונאבד, ושוכר טוען דנאבד באונס, דפטור מלשלם ולא צריך אלא שבועה, אי המלוה אבד מעותיו, כיון דהוא לא יכול לישבע, דהלוה מצי טען את מהימנת לי בשבועה ולא אחר, כמו דקיי"ל (ב"מ ל"א:) בשומר שמסר לשומר דחייב שומר ראשון מהאי טעמא, ומה שהביאני לידי ספק זו, כי ראיתי למהר"י אישקאפה ז"ל בספרו ראש יוסף על חומ"מ סימן זה (אות ב) שכתב בפשיטות דפטור המשכיר, כיון שכרשות השכיר ודאי שאינו כדין שומר שמסר לשומר, וגם אין השוכר רשאי להשאיל ולהשכיר, עיי"ש.

ולכבי לא כן ידמה, ויש לעיין בזה הרבה, דהרי טעמא דאין השוכר רשאי להשכיר, לאו מהאי טעמא דמימר אמר את מהימנת לי בשבועה, דמכח זה דין הוא לחייב שומר הראשון, אבל אי רצה לקבל עליו לשלם במיטב כספו, היה יכול ליתן לשומר אחר, ובאמת אסור מכל מקום. אלא היינו טעמא דמימר אמר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא פרק א' מהלכות שכירות הלכה ד', וביאר שם הלחם משנה אע"ג דלא קיי"ל כהאי טעמא, מ"מ היינו דפליגי אי ראוי לחייבו ממון מחמת דבר זה, אבל לאסור להשכיר לכתחילה וודאי מספיק טעם זה, עיי"ש היטב. ומעתה לפי"ז הא דקאמר אבא שאול (ב"מ ב:) דרשאי אדם להשכיר משכונו של עני, ולא יכול למימר אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, דאומדין אנו דעתו דניחא ליה בזה כדי לשלם חובו בכך, והוא כמשיב אבידה, וא"כ נתינה ברשות הוא, אבל מ"מ זה לא שמענו דצריך הלוח להאמין למי שהשכיר משכונו בשבועה שלא מדעת, דוודאי אין אדם נאמן בשבועה לפטור ממון, רק אם גילה דעתו שמהימן לו בשבועה, ועל זה יכול למימר דלא מהימן ליה בשבועה, וזה אינו מבואר כלל בש"ס וצ"ע לדינא.

והנה לפי מה שהעלה בקצוה"ח סימן פ"ז ס"ק ט' דהא דשומר שמסר לשומר חייב, לאו משום דהוי שומר ראשון מחייב שבועה ואין יכול לישבע דקיי"ל דמשלם, (והנה אחד מראיות הקצוה"ח תמוה, שכתב דרב לית ליה דינא דמתוך, וס"ל דשומר שמסר לשומר חייב. ולא עיין באותה שעה בש"ס ונתחלף לו דינו דרב, דרב אמר להדיא פרק המפקיד דף ל"ו ע"א דפטור, ואגב חורפיה לא עיין באותה שעה בש"ס, וזכרונו כיזב לו, ודוק) אלא טעמא דחייב דהוי כאיני יודע אם פרעתוך, והארץ שם אע"ג דנכסי שומר משעת פשיעה משתעבד, מ"מ כיון דמסרו לשומר אחר, דלכתחילה אין רשאי להשכיר לאחר, הוי ליה לענין זה פשיעה, שהיו מיד נכסיו משעובדין, וא"כ הוי שפיר איני יודע אם פרעתוך, והארץ יותר בזה בסימן ש"מ סק"ד עיי"ש היטב כי נעמו דבריו.

ומעתה לפי"ז הכי כיון דברשות השכיר משכונו של לוח, דהוי כמשיב אבדה ולא פושע הוא, א"כ שפיר הוי ליה איני יודע אם הלוייתי, ופטור אף שאין יכול לטעון טענת אונס, ושוכר אין מהימן לי, ואתי שפיר דינו דמהר"י אישקאפה הנ"ל. אך באמת לדינא ליתא זה, דהרי באמת קיי"ל (ס"ז צ"ב ס"ז) מתוך שאינו יכול לישבע משלם, וא"כ מכל מקום מחייב המלוה מצד דמחייב שבועה, ואין השוכר יכול לפטור אותו בשבועתו, דמימר אמר את מהימן לי וכו' ואינו יכול לישבע ומשלם, וזה לכאורה נראה ברור דלא כדעת מהר"י אישקאפה הנ"ל, ודוק.

והנה יש לעיין לשמואל (ב"מ פב.) דאמר אבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי, וא"כ ממילא כתבו התוס' בסוגיא דקתא דמגלא (שם ד"ה נימא), דמתני' (שם פ:) דס"ל המלוה על המשכון שומר שכר, נמי מהאי טעמא כמו שיבואר אי"ה לקמן סימן זה כמה פעמים, ואם גם כן דס"ל דשמואל דוקא (אם) בדפירש מחייב, מ"מ כנגד (הלואתו) [משכונו] מסתמא כפירש, דלא מחייב לשלם מעותיו עד דמהדר ליה משכוניה, או דמפטר עצמו בשבועה בטענת אונס דרחמנא פטריה, וא"כ לפי"ז שמואל לשיטתו דלית ליה (שבועות מז:) נמי דינא דמתוך שאינו יכול לישבע, וס"ל דפטור, ולא מחייב שומר שמסר לשומר רק מצד איני יודע אם פרעתוך, וא"כ אפ"ה במלוה על המשכון והשכירו לאחר ונאבד, ולא יכול לברר אי באונס, דלא צריך הלוח לשלם, אע"ג דכתבתי כיון דברשות השכירה לא מיקרי זה פושע, והוי כאיני יודע אם הלוייתי ומיפטר, מ"מ כאן כיון דפירש דאינו צריך לשלם הלוח עד שמחזיר לו המשכון, והוא

רצה לחייב הלואה במענת איני יודע אם נאנס המשכון, ואינו יכול לישבע עלה, פשימא דבמענת שמא לא יכול להוציא מלוה, אע"ג דגם הוא טען שמא, דאדרבה הלואה הוי ליה איני יודע אם נתחייבתי לך, דחייב דלוה לשלם אינו מתחיל עד החזרת המשכון (ואף את"ל דלא מיקרי זה ללוה איני יודע אם נתחייבתי, כיון דחייב ברור, ומ"מ לא גרע מספק פרעון בשעת הלואה, דג"כ דינו כאיני יודע אם נתחייבתי, ועיין ש"ך סימן ע"ה ס"ק כ"ו דכתב שספק פרעון קודם הלואה הוי איני יודע אם פרעתוך עיי"ש, ועיין אחרונים (קצוה"ח שם סק"ה) דפליגי עליו בזה, ובמקום אחר הארכתני בזה דגם הש"ך לא כתב רק בעובדא דיליה דהיה פקדון, עיי"ש היטב, וכאן אין להאריך בזה, ודוק בזה היטב), וא"כ וודאי דלא צריך הלואה לשלם לו, והשוכר בשבועתו לא יכול לחייבו, דאמר את מהימן לי בשבועה.

ומעתה לפי"ז קשה איפכא למה המלוה על המשכון שומר שכר, דאמרינן דמסתמא הוי כפירש, מדלא הלואה לו אלא על המשכון דאינו צריך לשלם לו עד שיחזיר משכונו, אי לאו דנאנס (ולקמן בראי"ט) אי"ה יבואר דעת הה"מ דמחייב מדינו דשמואל אף באונס עיי"ש). הרי אנו אומדין דעת הלואה דטובה הוא לו אם המלוה ישכיר משכונו לאחרים ולנכות חובו, דהרי אמרינן דהוה כמשיב אבדה, ומעתה אם נאמר דהוה כקיבל עליה שלא לשלם חובו עד שיחזיר משכונו, א"כ אם נאבד המשכון ביד השוכר הוא דחייב המלוה לשלם, ולא מצי מיפטר בשבועת השוכר כנ"ל, וא"כ מי פתי יעשה זאת וישכיר משכונו לטובת הלואה אם הוא יכול לבא לידי הויק, וא"כ וודאי לא ישכיר המלוה משכונו, וא"כ יותר שייך לומר דלוה נתן לו משכונו בלי אחריות, רק הוי עליה כשומר חנם, וא"כ שוב אם ישכיר משכונו לאחרים ויאבד, אע"פ שלא יוכל לישבע המלוה דלא פשע, מ"מ פטור בזה, ומחויב הלואה לשלם לו, דהרי דינא דמתוך, לית ליה לשמואל, ולא הוי רק כאיני יודע אם הלוייתי כיון דברשות השכיר כנ"ל, ופטור המלוה, אע"ג דכבר תפס הלואה בדמי הלואתו, מ"מ הרי קיי"ל כמו שכתב הריב"ש בתשובות סימן שצ"ב והביאו בש"ך סימן ע"ה ס"ק כ"ו דלא מהני תפיסה באיני יודע אם הלוייתי, וא"כ פטור המלוה ושפיר יטול מעותיו וודאי ישכיר לאחרים לטובת הלואה, וא"כ לפי"ז למה הוי (שכ"ע) [שומר שכר] כיון דלא פירש, ומסתמא לא הוי כפירש, דאדרבה טובת הלואה הוא דלא יהיה כשומר שכר כדי שישכיר לו משכונו, ודוק בזה היטב וצ"ע לכאורה.

אך זה אינו הרי מה דרשאי להשכיר משכונו של אחרים, הוא דוקא בלוה עני וגם במרא וקרדום ששכרו מרובה ואינו נפסד אלא מעט, אבל לא בעשיר או במשכונות אחרים, וא"כ וודאי הוי (שכ"ע) [שומר שכר], דמסתמא הוי כפירש נגד חובו וזה טובת הלואה, ודוק. אולם סיפא דמתניתין פרק האומנין (ב) דקאמר המלוה על המשכון שומר שכר, ולא מחלק בין משכון למשכון, ובין לזה עני לעשיר, שמע מינה דבכל מקום הוי שומר שכר, וע"כ דפליג על אבא שאול וס"ל דאינו רשאי להשכיר משכונו של אחרים אף בעני ומרא וקרדום, וא"כ שפיר הוי מכל מקום שומר שכר וליכא חילוק, אבל אבא שאול פליג על ת"ק, וס"ל דרשאי להשכיר משכונו של עני במרא וקרדום עכ"פ, וא"כ ממילא בכה"ג באמת לא הוי שומר שכר מדינו דשמואל.

ומה טוב ומה נעים מבואר בזה מה דקאמר שמואל פרק האומנין דף פ"ב ע"ב הלכה כאבא שאול, דמשמע דאיכא פלוגתא בזה מדקאמר הלכה, ובאמת לא מצינו חולק על אבא שאול

בוה, ולמה למימר הלכה כאבא שאול, וצ"ע. וכבר הרגיש קצת בזה מהר"י אישקאפה (ראש יוסף עמ) הנ"ל, ודבריו ליישב זה אין מחוורים כמבואר למעיין בדבריו עיי"ש.

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דשמואל למעמיה דלית ליה דינא דמתוך, וגם י"ל ס"ל דטעמא דשומר שכר דהוי כפירש, שפיר מוכח מת"ק (דלא) דקאמר סתמא דהוי שומר שכר ולא מחלק בין עני לעשיר, דחולק על אבא שאול, וא"כ בא שמואל למימר הלכה כאבא שאול ולא כת"ק, רק רשאי להשכיר משכונו של עני כו', ומינה דבמשכון זה לא הוי שומר שכר כנ"ל.

אמנם כל זה שמואל למעמיה דלית ליה מתוך שאינו יכול [לישבע] משלם א"ל לדינא, אף דמבואר לקמן (רמ"א ס"ב ושי"ך סקכ"ג) דמצי למימר קי"ל כדעת הפוסקים דמלוה על המשכון לא הוי שומר שכר, רק מטעמיה דשמואל דהוה כפירש, מכל מקום ליכא חילוק בין משכון למשכון, ואפילו בעני דרשאי להשכיר, מ"מ הוי שומר שכר כיון דקי"ל מתוך שאינו יכול לישבע משלם, א"כ אף אם יהי' שומר חנם עליה, מ"מ אי נאבד ביד השוכר יהיה המלוה מפסיד חוב, דע"כ מחויב שבועה שלא פשע, ואינו יכול לישבע, ושבועת השוכר לא מיפטר, דאת מיהמנת לי בשבועה ולא אחר, ודינא הוא דישלם, וא"כ בין כך ובין כך אי מתירא המלוה מפסידא לא ישכירנו, וא"כ הדרא לדינא דכנגד מעותיו וודאי הוי כפירש, דלא ישלם לו עד שיחזיר לו המשכון, דהוא טובת הלוה, ושפיר הוי שומר שכר נגד מעותיו לכו"ע אף במשכון של עני ומרא וקרדום, ודוק היטב בזה.

והנה מ"ש לעיל דאי שוכרו לאחרים ונאבד, דהמלוה אבד מעותיו, דהוי מתוך שאינו יכול לישבע, הנה כל זה אי לא ידענו דנאבד כלל, דצריך מכל מקום שבועה דלא פשע ושאינו ברשותו, אבל אי ידוע דנאבד המשכון ביד השוכר, אלא לא ידענו אי באונס או ע"י גניבה ואבירה דלא אונס, לכאורה היה נראה דהמלוה פטור בזה, וע"כ דהוי שומר שכר. והוא על פי מה שכתוב בשו"ת ר"ש הלוי חלק חו"מ סימן כ' דאע"ג דמלוה על המשכון שומר שכר מצד פרוטה דרב יוסף, מ"מ לא מיקרי [ל]גמרי כשומר שכר, רק אי ידוע דנגב או נאבד, אבל בספק לא, אע"ג דגם שומר שכר גמור חייב כשאינו ידוע שהוא באונס, כמבואר בב"י חו"מ סימן ש"ג (ס"ד) עיי"ש, מ"מ המלוה על המשכון דלא הוי שומר שכר רק משום פרוטה דרב יוסף, לא מיקרי לגמרי שומר שכר עיי"ש. וא"כ כאן אם המלוה יכול לברר דאינו ברשותו של המשכיר, וגם שלא פשע, די בזה, ואין לחייבו מצד שאינו ידוע אי הוא באונס, כיון דברשות השכיר, ולא יכול לידע, והוי כספק באונס דלא מחייב מצד פרוטה דרב יוסף לדעת הר"ש הלוי הנ"ל.

אלא נראה אפילו לדעתו אינו רק במה שמשכון יתר על החוב, משא"כ מה שמשכון כנגד חוב, וודאי לא יכול המלוה להוציא מלוה מספק דלמא נאנס, וכמ"ש לעיל להפוסקים כשמואל, ומה שהוא כנגד חוב הוי כפירש, א"כ הלוה הוי כאינו ידוע אם נתחייבתי, וא"כ אף שרוב הפוסקים לא פסקו כשמואל, מ"מ יכול הלוה טעין קים לי כהפוסקים כשמואל. (וזה נראה ג"כ טעמא דר"ש הלוי שלא מיפטר בעובדא דיליה רק ממה שהוא שוה יתר על המשכון, אלא דבריו שם צ"ע, דהוא כתב זה על אם לא יכול לומר קים לי עיי"ש, רק הוא ס"ל דמיקרי איני ידוע אם פרעתוך, עיי"ש שהאריך בזה בתחלת התשובה, ודבריו צ"ע קצת על פי דבריו הנ"ל, ואין כאן מקום לדקדק בכל דבריו ודוק) כמו שיבואר אי"ה לקמן, ודוק.

אלא גם בזה יש לעיין לפי מה שנסתפק מהר"א ששון כתשובות סימן ע"ג והובא בקיצור בש"ך לקמן סימן רצ"א ס"ק מ"ט במתנה שומר חנם להיות כשומר שכר וטוען שנאנסה, ואמר שלא נתחייב אלא כשיהיה עדים שנגנב או נאבד, אבל לא להתחייב על שבועת שומר שכר שהוא על טענת ספק עיי"ש. ובקצוה"ח סימן ש"א ס"ק ד' כתב להכריע דאם אמר דהוי כשומר שכר, כוונתו ממש כשומר שכר, משא"כ אם אמר להתחייב בגניבה ואבדה, אין כוונתו על השבועה עיי"ש. וא"כ הכא מטעמא דשמואל דהוי כפירש, והוי כמתנה להיות כשומר שכר. וכן כתב בשיטה מקובצת (ב"מ פג.) להדיא דמהאי טעמא מהני דינא דשמואל, ולא קאמרינן להדיא כשומר שכר, וא"כ י"ל דאין כוונתו על השבועה, וא"כ כיון דידענו כאן דאינו ברשות המשכיר ולא פשע, ולא מחוייב לישבע רק שנאנס, וכיון דלא נתברר דנגנב, אינו מחוייב כלל לישבע המלוה, ויטול מעותיו. אך זה אינו דעד כאן לא קאמר מהר"א ששון זה רק אי המפקיד טען נאנס בבירור, אלא לא רצה לישבע, הוא דפטור, משא"כ כאן דהמלוה אינו טוען בבירור שנאנס, דלא יכול לידע זה, וודאי דמחייב, דאע"ג דהוי אינו יודע אם הלויטני, מ"מ כיון שכתבתי לעיל דמטעמא דשמואל הלוח אינו מחוייב לשלם עד שיחזור לו המשכון או שנאנס, וא"כ הלוח הוי כאינו יודע אם הלויטני, ויפטור מלשלם, כנ"ל ודוק.

ועוד נלענ"ד דכאן מודה מהר"א ששון, [ד]דוקא במתנה להיות כשומר שכר או להתחייב בגניבה ואבדה, הוא דאיכא למימר דעל שבועה לא קיבל על עצמו, משא"כ כאן דאיכא דעת הרב המגיד המבואר לקמן (אות ו) להתחייב באונסין מטעמא דשמואל, ובספר פנ"י פרק האומנין האריך הרבה בזה דמסתמא קיבל עליה חיוב באונסין, א"כ אף לדינא דלא קי"ל כוותיה, דמסתמא לא קיבל עליה אונסין, דמהיכי תיתי יקבל עליו שמירת שואל, משא"כ שמירת שומר שכר כן קיבל עליה, דחשיב לו הנאה דתפיס ליה אחובו, להיות כשומר שכר, וכמבואר לקמן בש"ך ס"ק כ"ה עיי"ש, ולקמן אם יגיענו לשם ארחיב בזה קצת הדיבור. וא"כ לפי"ז ודאי כשומר שכר גמור קיבל עליה להתחייב בשבועה, משא"כ בשומר חנם ומתנה להדיא, י"ל דעל ממון קיבל ולא על שבועה, ודוק בזה.

אלא באמת דעת ר"ש הלוי הנ"ל קצת צריך עיון, מה שכתב לחלק בין מלוה על משכון לשומר שכר דעלמא, כיון דנהנה בפרומה דרב יוסף, וכבר צווח כן בעל כנה"ג על תשובת רש"ך חלק ב' סימן קס"ט דלא צריך לנטור נמירותא יתירא, עיי"ש ובמשנה למלך פרק י' דשכירות (ה"א), והיה תמיה קושיתו גם על הר"ש הלוי הנ"ל, והוא מסייע לדינו מהרש"ך הנ"ל בתשובתו עיי"ש, וכיון דזה ליתא גם זה ליתא. ומהתימא על בעל כנה"ג, דבהגהותיו לב"י סימן זה אות י"א העתיק דברי ר"ש הלוי ולא העיר עליו כלל, משמע דס"ל כוותיה, ובאות כ' כשהעתיק דברי רש"ך הנ"ל הרבה לתמוה עליו, ולענ"ד אם זה ליתא גם זה דר"ש ליתא, וכל תמיהותיו גם על ר"ש הלוי תמוהים וצ"ע. ולקמן אי"ה (באות ה) אדבר קצת מדינא דרש"ך הנ"ל, ומ"מ לדינא נלע"ד ברור כמ"ש למעלה דלא כדעת מהר"י אישקאפה, ודוק.

רבי בנימין זאב הכהן קאהן זצ"ל

נולד ביום י"ז בתמוז תקצ"ה לאביו הגאון רבי שמואל ב"ר שמחה כהן זצ"ל בעירה ראודניץ אשר בצפון בוהמיה, למד תורה אצל גדולי גאוני דורו, ה"כתב סופר" והג"ר דוד דייטש אב"ד באלאש יארמאט בעל "גורן דוד" והג"ר שמואל זומר מפאפא, והגאון רבי חיים סופר ממונקאטש בעל "מחנה חיים" זכר כולם לברכה, ולבסוף למד אצל הגאון ר' יהודה אסאד זצ"ל בסערדאהעלי. היה חביב על רבותיו, ונסמך על ידיהם להוראה.

היה חתן הג"ר משה בישיץ מסערדאהעלי, ואחר נישואיו כהן כמו"ץ בעיירה דיוסעג שלידי גאלנטא, והיה טובל בנהר גם בחורף בזמן שהקרח כיסה את המים. עמד בהשקפה ברורה כחומה בצורה נגד המחדשים שקמו בזמנו והלך בזה בדרך רבותיו הנ"ל.

בשנת תרל"ח נתקבל לרב בבית מדרש בעיר באדן שע"י ווינה ומשם הפיץ אור תורתו ויראתו על כל העיר, ונהרו אליו מכל המדינה, כאשר היתה עיר מרחץ.

נלב"ע במוצאי שבת פקודי ל' אדר א' שנת תרע"ג ומנו"כ בסערדאהעלי. הותיר אחריו שבעה צאצאים כולם יראים ושלמים, וחתנו הג"ר שלמה פרידמן זצ"ל מילא מקומו בבאדן.

חיבר כמה חיבורים. בשנת ת"ש נדפסו מכתביו חידושים על מסכתות הש"ס בשם "תורת זאב", "דברי זאב" פירוש על התורה, "תורה מכהן" והוא קונטרס שכתב בצעירותו כדיוסעג ובו דברי הלכה ופירוש על משניות קדשים ועוד. חלק ששרד מספרו הגדול "בוך לבונה" על טור ושור"ע יו"ד ונו"כ והערות על חכמת אדם, יצא לאור ע"י מכון ירושלים בשנת תשס"ז.

הדרוש הנדפס בזה הוא מתוך חיבור בכתב ידו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 27, אותו כתב בסביבות שנת תרל"ד בהיותו כדיוסעג, ובו הגהות על טוש"ע או"ח, חידושים עמ"ס מנחות ועוד חידושי סוגיות ודברי אגדה (מקצת מחיבור זה שולב בספר 'בוך לבונה' הנ"ל). מחידושיו למס' מנחות ויבמות הדפסנו בגליון קכ"ד.

דרוש לנשואין

בברכת אשר יצר את האדם בצלמו וכו' והתקין לו ממנו וכו' ברוך אתה ה' יוצר האדם, דיל"ד דמתחיל בתיבת יצר לשון עבר וסיים ביוצר לשון הווה, ועוד מהו והתקין לו ממנו בנין עדי עד, ונ"ל ע"פ מ"ש בס' אפיקי יהודה דרוש פ"ו המדרש (שמו"ר פמ"ט ב) שחורה אני ונאווה שחורה אני בוימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב, ונאווה אני בשור או כשב כי יולד, ופי' דלכאורה יש לכתוב את כבודו ופי' כי כוונתם לא היה לע"ז כמו שפי' המפרשים אלא שהאמינו שיש בו רוח הקדש, ואולם עדיין קשה דמתחילה לא היו מאמינים כלל שהוצרך הקב"ה לומר למשה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמעו העם בדברי עמך ועתה הוסיפו להאמין בעגל ותי' שהיו אומרים בטעותם שכמו שיש נשמה ורוח ה' באדם כמו כן יש השראת קדושה בבעלי חיים וא"כ המירו כבודם בשור, אמנם זה הטעות מבואר דז"א יען כי האדם לא נברא בשלימות רק כעיר פרא ומוסיף והולך לקנות שלימות הוא עדות שהאדם נברא לקדש א"ע ובידו להגביה עצמו להביא א"ע לתכלית האמיתי כמו שהיתה הנשמה טהורה קודם ביאתה לזה העולם, והביא דלכך לא כתיב באדם ויעש אלא ויצר ויברא כי

העשייה נופל על דבר שנגמר עשייתו וזה שיש כח ביד האדם לעלות ממדרגה למדרגה הוא ע"י הגשמה כי מכח הגוף אדרבה מושך אל התאוה אבל הבהמה נבראת בשלימות כי שור בן יומו קרוי שור, ונ"ל דזה כוונת הפ' (משלי פו כד) אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה, כי לפי הנ"ל צריך להיות חילוק בין מחשבת אדם שיש ביכלתו לעלות מעלה מעלה באורח חיים אבל הבהמה אינה יודעת לעלות במעלות אבל מ"מ יודעת לפחד ממיתה, וא"כ כך שיעור הפ' כי המשכיל יודע שיש ביכלתו אורח חיים לעלות בו מעלה אבל מי שאינו משיג רק בנפש הבהמיית למען סור משאול שלא ימות מן העה"ז ואין נפשו יודע שיש עליה הוא עומד מטה כלומר אדם זה הוא ממדרגה תחתונה וידוע דאין כח ביד האדם רק בהתעוררות והקב"ה עוזרו וכמו שפי' הפ' (תהלים סב יג) ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו כאילו הוא עשה נמצא דשלימות הבחירה אשר נעשה האדם בשלימותו בכל יום ויום שמוסיף והולך אנו צריכים להודות לה' כי ישלח לנו עזרו מקדש, וא"כ זהו פירוש הברכה ברוך אתה ה' אשר יצר לשון עבר ברכה זו על היצירה מיום הולדו ואשר יצר דוקא שלא נברא בשלימות וברא אותו בצלמו פי' הגשמה הקדושה, וע"כ התקין לו ממנו בנין עדי עד כלומר מצלם זה כי ע"י הגשמה זוכה האדם שיש ביכלתו לעלות מעלה מעלה והוא הפך רוח הבהמה שאין כח ביכלתה והוא עדות להשארת הנפש יען מחמת השתוקקות שיש באדם להגביה עצמו ולהגיע לעוה"ב, ואולם לפ"ז בכל יום שאדם קונה שלימות מוסיף ביצירתו ובכל יום יוצר האדם, וע"ז שפיר אתי נוסח סוף הברכה ברוך אתה ה' יוצר האדם לשון הוה ול"ד טובה זו כי ה' הוא העוזר והעושה כהנ"ל.



חידושי תורה

הנאון רבי משה דוד שטיינאווארצל זצ"ל

בענין מעכשיו בדבר שלא נא לעולם ושליחות בקידושין

אשה לאחר שיגדיל מהני והק' התוס' הא אין מעשה קטן כלום מיהו נ"ל בדביבור של קטנות אין לו למנוע הקידושין לאחר שיגדיל מ"ד אלאחר שאתגייר לאחר שאשתחרר דאין מעשה גוי כלום א"ה מועיל דיבורו שיחול לאחר שיתגייר אלא החסרון מטעם אחר מטעם דשלב"ל ע"ש.

חזינן יסוד גדול מדברי הרא"ש דמעשה לאחר ל' אין הפירוש דהמעשה נעשה עכשיו והחלות לאחר ל' אלא גם המעשה נעשה לאחר ל' ולפי' קטן העושה מעשה לאחר שיגדיל חל דהחסרון דמעשה קטן אינה דהם דברים בטלים ולא מיקרי מעשה כלל רק דמעשיו אינם יכולים לפעול חלות ואם המעשה לאחר שיגדיל נמצא דעכשיו עשה רק פעולה שיהי' מעשה קנין לאחר שיגדיל ולא מקרי מעשה קטן רק מעשה גדול והביא ראי' לזה מהא דמהני לאחר שאתגייר ואיך מהני הא אין עכו"ם יכול לעשות מעשה קידושין שאינו בר הוי' וע"כ משום דהמעשה הוי' לאחר שאתגייר נמצא דהוי' מעשה ישראל ולא מעשה עכו"ם חזינן מזה דעצם המעשה נעשה לאחר מכאן ולפי' גם בקטן לאחר שיגדיל לא מקרי מעשה קטן רק מעשה גדול.

והנה הא דמהני גבי דשלב"ל מעכשיו אע"ג דנקרע השטר דלדעת התוס' ולדעת הרמב"ן מהני המעכשיו שלא יוכל לחזור בו צריך מובן דבודאי א"א לומר שחל הקנין

התוס' בקידושין ס"ג ע"א ד"ה כגון דכתב ל' לכשאקחך הרי את קנוי לעצמך מעכשיו הק' דהכא משמע דבדבר שלב"ל צריך לומר מעכשיו וכן משמע בב"מ ט"ז ע"ב דקאמר רבא שדה זו לכשאקחנה תהא קנוי לך מעכשיו וק' דהא מלתא דר"מ בסמוך לגבי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי דאמר ר"מ מקודשת ולא אשכחן דליבעי למימר מעכשיו וכו', ותי' לכך אומר ר"י דל"ד דהיינו טעמא גבי קידושין דלא בעי למימר מעכשיו משום דסתם קידושין בכסף וקנין מעות לא מתבטל כדאמר לעיל גבי לא בא אחר וקדשה מקודשת ואע"פ שנתאכלו המעות אבל הכא גבי שחרור של עבד והתם גבי שדה דהתם רוב קנינם בשטר ואם לא אמר מעכשיו ה"א אם נקרע השטר בתוך הזמן לא יהא משוחרר וגבי שדה נמי לא יהא קנוי לו להכי נקט בשדה ובעבד לישנא דמהני בכל ענין אפי' נקרע השטר והיינו כשאומר מעכשיו ונמצא דבאמת גבי לאחר שאתגייר הי' יכול לומר ג"כ מעכשיו אלא דלא צריך ל' משום דרוב קידושין בכסף אבל זה דוחק קצת דעכ"פ אמאי לא נקט ל' דליהני גם גבי שטר קידושין אם נקרע השטר.

ונ"ל לומר דלגבי לאחר שאתגייר לא הי' יכול לנקוט מעכשיו דשם לא הי' מעכשיו שום מעלה לגבי נקרע השטר. ונקדים דהנה הרא"ש בתוספותיו יבמות ל"ד כתב על דברי התוס' דהק' על רש"י דכתב דקטן המקדש

תוך ל' מ"מ מהני צריך לומר משום דדוקא גבי דשלבל"ע נוכל לומר כן אבל לא בדבר שישנו בעולם והטעם דמכיון דעושה מעשה קנין ממילא צריך החלות לחול דאם נגמרה המעשה קנין עכשיו מדוע לא יחול החלות ומה מעכב וע"כ רק משום דעצם המעשה עדיין לא נעשה אבל גבי דבר שלבל"ע באמת המעשה נגמרה והא דלא חלה משום דאין כאן על מה לחול ולפ"ז מיושב קו' התוס' היטב דהתוס' הק' מדוע לא נקט גבי לאחר שאתגייר מעכשיו ונ"מ גבי שטר אם נקרע השטר קודם שיתגייר מ"מ חלים הקידושין מכיון שאמר מעכשיו ולפ"ז ניחא דמאי טעמא מהני מעכשיו לענין נקרע השטר משום דאמרי' דהמעשה קנין כבר נגמרה עכשיו ורק החלות הוא כשבא לעולם וכיון שנגמר המעשה אין כאן חסרון דכלתה אבל גבי לאחר שאתגייר הא הק' הרא"ש דאיך מהני הא הוי מעשה גוי ומעשה קידושין של גוי לא מהני וע"כ הטעם משום דבאמת המעשה לא נעשה עכשיו רק לאחר שיתגייר ומקרי מעשה ישראל אבל אם אמר מעכשיו נמצא דהמעשה קידושין מהני עכשיו ונגמר עתה וא"כ שוב הוי מעשה גוי ואין מעשה גוי כלום לפי' גבי קידושין אם הי' אומר מעכשיו לא מהני מידי דאין מעשה גוי כלום רק אם אומר לאחר שאתגייר בלא מעכשיו דאז הוי מעשה ישראל משום דהמעשה לא נגמרה עד אחר שנתגייר אבל מעכשיו א"א להיות דלא מהני מצד אין מעשה גוי כלום.

ונראה דשי' התוס' אינו כדעת הרא"ש דהחסרון של בר כריתות הוי תלוי במעשה ואינו רק דין בשליחות דאין דין שליחות בגט וקידושין רק לבר כריתות אבל לא מצד דאינו יכול לעשות המעשה אלא רק מפאת השליחות דהתוס' גיטין כ"ב ע"ב הק' דמשמע שם בגמ' דכתיבת עכו"ם בגט אינו פסול רק משום לשמה משום דאדעתא דנפשי' קעביד ות"ל דלאו בני כריתות ניהו ונראה דלא שייך למפסל משום לאו בר

למפרע דאיך אפשר להיות חלות על דבר שלבל"ע כיון דהחפץ אינו בעולם וע"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"א שהאריך בזה לסתור דברי קצה"ח בסי' ס"א דהקנין חל למפרע דזה דבר שא"א ועכצ"ל דהטעם דכלתה קנינו לא מהני לפי דברנו מובן שפיר דכיון דהמעשה נעשה רק לאחר ל' וא"כ אם כלתה קנינו א"א לחול כיון דהמעשה לא נעשה לאחר"כ דכבר כלתה אבל אם אומר מעכשיו אע"ג דהחלות א"א להיות מיד דכיון דאינו בעולם ליכא מידי דלחול עלי' מ"מ המעשה קנין נגמר לגמרי מעכשיו ובאיזה זמן שיבא החפץ לעולם נעשה חלות אבל המעשה קנין כבר נגמר מעכשיו וא"כ אין כאן חסרון של כלתה כיון דהמעשה נגמר תיכף ומיד ורק בלאחר ל' בלא מעכשיו דאז המעשה נעשה לאחר ל' אז איכא החסרון דכלתה אבל אם אומר מעכשיו נגמר המעשה תיכף ומיד וא"כ אין כאן חסרון כלתה דהחלות ממילא חל כשיבא לעולם. ושי' הרשב"א דמהני דלא יוכל לחזור, דהנה ר"ל סובר בר"פ האומר דבכל קנין לאחר ל' אינו יכול לחזור דלא אתי דיבור ומבטל דיבור ור"י סובר דאתי דיבור, ומבטל דיבור והטעם דמקרי רק דיבור אפשר מפני דהמעשה נעשה לאחר ל' וא"כ עכשיו לא הוי רק דיבור אבל מעכשיו כיון דהמעשה נגמרה תיכף בזה גם ר"י מודה דלא יוכל לחזור ודעת התוס' אפשר דס"ל דאינו יכול לחזור רק לאחר שחלה המעשה אבל קודם החלות גם אם המעשה נגמרה יכול לחזור והרמב"ן ס"ל דלענין כלתה לא מהני דגם אם נגמרה המעשה מ"מ אם נתבטלה קודם החלות אינה יכולה לפעול אבל עכ"פ איך שיהי' מעלת מעכשיו בדבר שלבל"ע היא משום דהמעשה נגמרה ואע"ג דעדיין לא נעשה החלות מ"מ מהני לדעת התוס' לענין כלתה ולדעת הרמב"ן לענין חזרה והא דלא אמרי' כן בכל מעכשיו ולאחר ל' דהוי מחלוקת בגמ' אם הוא חזרה או תנאי אמאי לא נימא דמעשה הקנין נגמר מעכשיו דהחלות הוי לאחר ל' ומ"מ לענין כלתה קנינו דאם נקרע

עדים כמו שליח לקבלה וע"כ דמעשה הולכה שאני מקבלה וא"כ מכיון דשאני לענין עדות ה"ה לענין בר כריתות. אלא דבסברת הר"י מיגאש נראים נכונים דברי הברכת שמואל דבגט עצם הגט הוא המגרש והשליח עושה רק מעשה הנתניה בעד הבעל והגט יכול לגרש רק אם הנתניה היתה מכח הבעל, אבל עצם המגרש אינו השליח בנתניתו, אלא הגט, והנתניה פועל רק שהגט יכול לגרש, א"כ ניחא דבהולכה לא בעי בר כריתות משום דאינו עושה מעשה הגירושין רק הגט בעצמו ואין מזה רא"י כלל לשאלה דידן אם החסרון בר כריתות מצד מעשה הגירושין או מצד השליחות.

והנה בברכת שמואל חילק שם בין קידושין לגירושין דבגירושין עצם הגט עושה הגירושין מצד דהוי בעל כרחה והבעל בעצמו יכול לפעול הגירושין ע"י הגט אבל בקידושין גם בשטר קידושין בעי אמירה משום דכיון דבעינן דעתה עושה עכשיו מעשה הקידושין ואינו יכול להיות הקידושין בשטר גרידא רק דעושה מעשה קידושין ע"י השטר וע"י אמירתו. ולפי בקידושין גם הר"י מיגאש יודה דלא מהני עבד לשליח הולכה גם בקידושי שטר ולפי לא הביא המחבר שי' הר"י מיגאש בקידושין כי אם בה' גיטין ובוזה היינו יכולים לבאר שי' הקדוש מרדוש דבקידושין גם בקידושי שטר מקרי מילי ולא דמי לגיטין דבגיטין כח הגירושין מונח בגט וכשמוסר הגט לשליח מוסר לו כח הגירושין אבל בקידושין אין כח הקידושין בשטר רק צריך עוד מעשה קידושין וזה הפי' בדבריו כיון דגירושין בע"כ א"כ כח הגירושין ישנם כבר בגט משא"כ בקידושין אין כח הקידושין בשטר עדיין רק שצריך עוד לעשות מעשה קידושין. ולפי' לא הוי רק מילי ואדרבה בזה ה' ניחא מדוע שליח להולכה לא בעינן בעדים דכיון דשליח אינו פועל הגירושין אלא הגט בעצמו והשליח הוי רק שליח על מעשה נתניה וא"כ לא בעינן עדים בשליחותו וסברא זו היא גופא הטעם

כריתות במידי דלא בעי שליחות ולא לשם עדות וליכא חסרון זה אלא במידי דבעי עדות ושליחות אבל כתיבה לר"א מהני גם בלאו בר כריתות דהא לא פסלי בפ"ב דע"ז מילה בעו"כ משום דלאו בני מילה נינהו. והנה בפשטות הביאור בדבריהם דעיקר החסרון של בר כריתות הוי רק במידי דהוא עיקר הגט דהיינו בדבר דבעי שליחות אבל במידי דל"צ להיות שליח וגם לא הוי הגדת עדות אין דבר זה מעיקר מעשה חשיבות הגט ומהני גם מי שאינו בר כריתות אבל א"כ אינו מובן כ"כ ראיתם ממילה דהתם בודאי מעשה המילה הוא עצם הדבר ומ"מ אין כאן חסרון של בר מילה וחזינן דאין הטעם דמידי דלא בעי שליחות אין זה מעיקר מעשה הגט הפועל הכריתות אלא דהטעם דחסרון של אינו בר כריתות אותו החסרון הוא רק מדיני שליחות ועדות בדבר של כריתות אבל לא מצד עצם המעשה גט וא"כ הביאו רא"י ממילה כיון דשם ליכא כלל דין שליחות ואע"ג דזה עצם מעשה המצו' ומ"מ ליכא חסרון בר מילה וא"כ גבי קידושין לאחר שאתגיייר כיון דהוא עושה בעצמו המעשה אין כאן חסרון של בר הוי' ולפיכך לא היו יכולים לתרץ הקושיא כדבארנו.

וראיתי להר"א בקובץ הערות שכתב דמדברי הר"י מיגאש"ש הובא בר"ן ספ"ב דגיטין דכתב דשליח להולכה בגט כשר אפי' בעבד אע"ג דאינו בר כריתות משום דשליח להולכה אינו בגמר הגירושין כמו שליח לקבלה ולפי' לא בעי בר כריתות וכתב ר"א דזה מסתבר רק אי נימא דחסרון בר כריתות הוי בשליחות דשליחות בגט בעי בר כריתות א"כ ניחא דשליח להולכה כיון דלא בעי עדים לדעת הרמב"ם א"כ לא מקרי דשב"ע ואין כאן חסרון בר כריתות אבל אי נימא דהחסרון מצד מעשה הגירושין דלמעשה הגירושין בעינן בר כריתות א"כ השליח להולכה הוא עושה עיקר הגירושין ובודאי שם בעינן בר כריתות ולא הבנתי זה היטב דא"כ באמת אמאי לא בעי שליח להולכה

דהוי בע"כ א"כ עיקר כח הגירושין בגט וא"כ אין השליח פועל עצם החלות רק הגט פועל וא"כ רק על מעשה נתינה יכול לעשות שליח אבל בתרומה השליח פועל עצם החלות ואפשר דעל עצם החלות א"א לעשות שליח (ואפשר גם לבאר עי"ז דברי התוס' בתמורה ה' דבגט לא אמרי' כ"מ דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני דגט איתקש למיתה ובמיתה לא שייך לא מהני ה"ה גבי גט ולפ"ז אפשר דהפירוש דכ"מ אינו רק היכא דהבעלים עושים החלות אבל כאן הבעלים רק עושים הגט והגט ע"י נתינה מגרש בעצמו ולא שייך בזה כ"מ וצ"ע).

דלשליח להולכה לא בעינן עדים משום דהוא אינו עושה עצם הגירושין כי אם הגט אלא דצ"ע דא"כ איך למד הרמב"ם שליח להולכה בקידושין משליח להולכה בגירושין הא בגירושין אינו עושה השליח מעשה כי אם הגט ובקידושין השליח עושה וצ"ע.

ובזה הי' אפשר לבאר דברי התוס' שכתבו ברפ"ב דקידושין דרצה למילף שליח בקידושין מגט מה לגט שכן ישנו בע"כ והתוס' שם ע"ב כתבו דגם תרומה לא הי' יכול למילף מגט דגט ישנו בע"כ וצ"ע דמה שייך בתרומה שאינו בע"כ בע"כ דמי הא אין כאן אחר שיוכל לעכב על הבעלים ואפשר לדחוק שזה הכונה דבגירושין כיון



החתן הרב אלימלך ניישלאם

בענין מחלוקת סומכוס וחכמים בממון המוטל בספק

(כו') וז"ל: "כלומר ואליבא דסומכוס וכו' איצטריך לאשמועינן" עכ"ל. ומבואר דלרבנן הוא פשוט ולא הוצרך לאשמעינן דהמוציא מחבירו עליו הראי'.

אולם בתוס' רבינו פרץ (ד"ה ואפי' לסומכוס וכו') הקשה וז"ל: וקשה למורי הר"ר פרץ דמאי קאמר אפילו לסומכוס דמשמע דלרבנן ליכא חידוש, הא לרבנן נמי איכא חידוש, דהא מודו רבנן דהיכא דכי תפיסי תרווייהו דיחלוקו, ואם כן אי סירוכא כלום הוא, הוי כמו דתפיסי תרווייהו, ואמינא דיחלוקו ומאי קאמר ואפי' לסומכוס הא לרבנן נמי איכא חידוש כמו לסומכוס ע"כ. [וכן הקשה בתוס' חיצוניות בשיטמ"ק שם]. וביאור קושייתו, דקשה דלרבנן נמי איצטריך לאשמעינן דהכא אמרי' המוציא מחבירו עליו הראי', דהרי היכא דשניהם תפוסים בו אף רבנן סבירא להו דיחלוקו, ואי הוה אמרינן דסרוכי מילתא הוא א"כ הרי זה כמו דשניהם תפוסים בו והוה אמרינן דשניהם יחלוקו, ובהכרח דהטעם שאין אומרים יחלוקו משום דסרוכי לאו כלום הוא, דאמרינן על המיסרך להביא ראיה ולא יחלוקו, וא"כ מאי קאמר בגמ' ואפי' לסומכוס וכו', הא לרבנן נמי איכא רבותא.

ונראה ליישב קושיית רבינו פרץ, בהקדם הסוגיא לקמן דף צז, דאיתא שם במשנה השואל את הפרה, שאלה חצי היום ושכרה חצי היום, שאלה היום ושכרה למחר, שכן אחת ושאל אחת, ומתה, המשאיל אומר שאולה מתה, ביום שהיתה שאולה מתה, בשעה שהיתה שאולה מתה, והלה אומר איני יודע, חייב. ובגמ' אמרינן: שמעת מיניה מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב לימא תהוי תיובתא דרב נחמן, דאיתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי

איתא בגמ' בבא מציעא (דף ו') בעי רבי זירא תקפה אחד בפנינו מהו, היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למעבד לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאשתיק אודויי אודי ליה, או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן, אמר רב נחמן תא שמע במה דברים אמורים ששניהם אדוקין בה אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן המוציא מחבירו עליו הראיה, היכי דמי אי נימא כדקתני פשיטא אלא שתקפה אחד בפנינו, לא הכא במאי עסקינן כגון דאתו לקמן כדתפיסו לה תרווייהו וכו', ואיבעית אימא כדקתני דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו ואידך מסרך בה סרוכי ואפילו לסומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה מודה סומכוס דסרכא לאו כלום היא ע"כ.

והנה בגמ' משמע דהרבותא בזה הוא לסומכוס, דאע"פ דסומכוס סובר בכל ממון המוטל בספק דחולקין, והוי סלקא דעתין דגם במקום שאחד אוחז בו ואחד נסרך בו הרי זה נחשב כממון המוטל בספק וחולקים, וע"ז קמ"ל בברייתא דאע"פ דהוא סריך בה לאו כלום הוא ואין הדין שיחלוקו אלא הדין הוא דהמוציא מחבירו עליו הראי'.

ויש לדייק מדברי הגמ', דרק לסומכוס דבכל ספק ממון ס"ל דחולקין, על כן הוי ס"ד דגם בזה היכא דאחד מהם אוחזו בידו ואחד מהם נסרך בו, יהיה הדין דחולקין, אבל לרבנן דסבירא להו דבכל ממון המוטל בספק המוציא מחבירו עליו הראיה, אין צריך להשמיענו הכא דהמוציא מחבירו עליו הראי', דהכא לא גרע מכל ספק ממון דאמרי' המוציא מחבירו עליו הראי', ואע"פ דהוא מיסרך אין זה גורם שיהיה הדין דיחלוקו. וכן פירש רש"י להדיא (בד"ה אפי' לסומכוס

כו', והלה מה טוען, אי דקאמר אין, פשיטא, ואי לא אמר אין, למה נוטל, אלא דאמר ליה איני יודע, לימא תהוי תיובתא דרב נחמן דאיתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע רב הונא ורב יהודה אמרי חייב רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור עכ"ד הגמ'.

ובתוס' שם כתבו וז"ל: ואף על גב דטעמא דר"נ משום דאוקי ממונא בחזקת מריה והכא אוקימנא דקיימי ברה"ר או בחצר שאינה של שניהם שאין האחד מוחזק יותר מחבירו מ"מ בהכי חשיב מוחזק שאנו יודעין שהחצי שלו, לכך פריך שפיר, ועוד דבפ' השואל (לעיל דף צ"ז) פירש דכל ממון המוטל בספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו עכ"ל התוס'. ומבואר בדבריהם להדיא שהתוס' הביאו את דבריהם בדף צ"ז ומשם למדו יסוד זה שאם שניהם אינם מוחזקים בו הרי זה נחשב כאילו שניהם מוחזקים בה, ועל פי זה מיישבים התוס' את דברי הגמ' בדף קט"ז, והקשו האחרונים דתמוה טובא דהרי התוס' בדף צ"ז כתבו יסוד זה דוקא אליבא דסומכוס דס"ל דממון המוטל בספק חולקים אמרי' דנחשב כאילו שניהם מוחזקים בו, אבל לחכמים דאמרי' המוציא מחבירו עליו הראי', לא אמרי' יסוד זה, וקשה איך כתבו התוס' יסוד זה גם אליבא דחכמים.

ויתכן לומר בזה, דודאי כולי עלמא מודים דממון המוטל בספק באופן שאינם מוחזקים בו הרי זה נחשב כאילו שניהם מוחזקין בו מחמת הדררא וכו"ל, ומש"ה כתבו התוס' בדף קט"ז דאף לרבנן הוי כאילו שניהם מוחזקין בו. אלא דסבירא להו לרבנן דכיון שאין זה אלא חזקה קלושה, דהרי אינם מוחזקים ממש בידיהם, לכן אם יש לאחד מהם חזקת מרא קמא לא אמרינן בזה יחלוקו, אלא אמרי' דאותו שיש לו גם חזקת מרא קמא עדיף מן השני שאין לו אלא החזקה הקלושה מצד הדררא דממונא ולכן מעדיפים את המרא קמא והוא נחשב מוחזק גמור והשני שיש לו רק ספק מצד דררא דממונא אינו יכול להוציא מידו בלא ראי'.

פטור עיי"ש. ומבואר בקושית הגמ' דקשה לר"נ ור' יוחנן דאמרי דברי ושמא לאו ברי עדיף, הא ממתני' מבואר דברי ושמא ברי עדיף, מדמחייב ליה לשוכר כשאינו יודע.

ובתוס' שם (ד"ה לימא תהוי תיובתא לר"נ) כתבו וז"ל: וא"ת והא מתני' מוקי לה בסמוך כסומכוס דלא אזיל בתר חזקה ואית ליה ממון המוטל בספק חולקין, ולהכי לדידיה כי איכא ברי ושמא הוי ברי עדיף אפי' להוציא, ור"נ כרבנן דאית להו המוציא מחבירו עליו הראי' וכו', וי"ל דלסומכוס דאית ליה ממון המוטל בספק חולקין הוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו, וכיון דלדידיה אהני ברי נגד שמא וחייב הכל, הכי נמי הוה ליה למימר לרבנן דאהני נמי ברי נגד שמא לכל הפחות לומר שיחלוקו עכ"ל.

ויש מן האחרונים שביארו כוונת התוס' במה שכתבו דהוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו, דאע"פ שאינם מוחזקים בו, מ"מ מכח הדררא דממונא שיש לכל אחד מהם מחמת הספק, הוי כאילו שניהם מוחזקין בו ולכן אמרי' דיחלוקו, וע"ז כתבו התוס' דמהא דהכא ס"ל לסומכוס דאף שנחשב ששניהם מוחזקים בו, אעפ"כ בברי נגד שמא אמרי' דהשמא אין נחשב כמוחזק אלא הברי מוציא מידו, הוא הדין לדידן דכל ספק ממון אמרי' דהמוציא מחבירו עליו הראי', מ"מ היכא דאחד ברי ואחד שמא יהיה הברי עדיף על השמא ונימא דיחלוקו.

והנה במה שכתבו התוס' דלסומכוס הוי כאילו שניהם מוחזקין בו, משמע דדוקא לסומכוס נחשב כאילו שניהם מוחזקים בו, ולא לרבנן, והקשו האחרונים דהתוס' בריש פרק הבית והעליה (דף קט"ז, ב', בד"ה לימא תהוי תיובתא דר"נ) כתבו דאפילו לרבנן הוי כאילו שניהם מוחזקין בו, דבמשנה שם איתא 'הבית והעלייה של שנים שנפלו שניהם חולקין בעצים ובאבנים ובעפר ורואין אלו אבנים העשויות להשתבר, אם היה אחד מהן מכיר מקצת אבניו נוטלן ועולות לו מן החשבון' ע"כ. ואמרי' בגמ' אם היה אחד מהן מכיר נוטלן

חד מינייהו עליו להביא ראיה ולא יחלוקו, ורק לסומכוס איצטריך לאשמועינן, וקשה דהרי גם לרבנן אם סירכא נחשבת כתפיסה הוי ליה לומר דיחלוקו, ולפי המבואר י"ל דהסירכא דהאחד הוי כחזקה קלושה ולא הוי כמו תפיסה גמורה של השני שיש לו בה תפיסה גמורה והוא מוחזק גמור, וכבר נתבאר דלרבנן היכא דלחד מינייהו ליכא אלא חזקה קלושה [כגון מכח דררא דממונא], ולשני איכא גם חזקה מעולה [כחזקת מרא קמא], אין החזקה הקלושה נגדו מועלת כלום, ולא אמרי' דיחלוקו. וה"נ בסירכא דודאי לא הוי טפי מחזקה קלושה, לא חשיבא כלום נגד האחר המוחזק לגמרי, ומש"ה פשיטא דלרבנן לא יחלוקו.

אבל אליבא דסומכוס דסבירא ליה דאפילו חזקה קלושה סגי, דסבירא ליה אף על גב דלשני איכא נמי חזקת מרא קמא מ"מ כיון שלאחד יש חזקה מכח הדררא אמרי' דנחשב כאילו שניהם מוחזקים ויחלוקו, אם כן כשאחד מוחזק בטלית והשני מיסרך בה הוה אמינא דה"נ סירכא חשיבא על כל פנים כחזקה קלושה, וסלקא דעתך דיחלוקו, ולכן הוצרך התנא לאשמעינן דסירכא לא חשיבא אפילו כחזקה קלושה, ולכן אף לסומכוס לא יחלוקו בזה אלא אמרי' דהמוציא מחבירו עליו הראי'. [ויעויין בהמשך דברי ר"פ, ויתכן דכוונתו כמו שכתבנו ודו"ק].

אבל סומכוס סבירא ליה דאע"ג דלאחד מהם יש חזקת מרא קמא והשני אין לו חזקת מרא קמא, מ"מ כיון דסוף סוף שניהם מוחזקין בו [מכח הדררא וכנ"ל], שפיר י"ל דיחלוקו.

ובזה מיושב מה שכתבו התוס' בדף צ"ז דרק לסומכוס הוי כאילו שניהם מוחזקין בו ולא לרבנן, דהתם יש לו להשואל חזקת ממון, ומשום הכי אע"פ דגם למשאל יש לו מוחזקות מכח הספק דררא דממונא, ס"ל לרבנן דאין החזקה הקלושה דררא דממונא מועלת כנגד המוחזקות דשואל, אמנם בנדון הגמ' בדף קט"ז, דאיירי התם דליכא שום חזקת מרא קמא ומוחזקות לאחד מהם, ואין שם אלא החזקה מכח הספק דררא דממונא, ובזה שניהם שוין שאין אחד מהם מוחזק יותר מחבירו ואין לאחד מהם חזקת מרא קמא, ולכן שפיר כתבו התוס' שם דלכו"ע הוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו, ונמצא דמה שלמדו כן מדף צ"ז היינו דשם נתבאר יסוד זה שאם אין לאחד מהם עדיפות על חברו הרי זה נחשב כאילו שניהם מוחזקים בו, ומשם למדו שלא נחלקו סומכוס וחכמים אלא באופן שלאחד מהם יש מוחזקות, אבל בלא"ה גם חכמים מודים דשניהם מוחזקים בו, ועל כן הקשו בגמ' דנימא ברי ושמא ברי עדיף.

ולפי כל זה נראה ליישב קושיית רבינו פרץ, דהקשו אמאי לרבנן פשיטא דכי מיסרך



הרב שניאור זלמן רישון

נגדר פיקוח נפש

הגמ' נחלקו הראשונים, עי' ברש"י דאי פירש כולהו ובודאי עבר כאן ישראל הוחזק לן דיש ישראל כאן ומחללין, אבל בפריש מקצת ולא הוחזק ישראל הולכין אחר רוב. הרי לרש"י הא דאין הולכין אחר רוב הוא דווקא בהוחזק ישראל כאן ולא בלא הוחזק, אך ברמב"ם וכן בשו"ע נפסק להיפך דאי פריש מקצת ועדיין נשאר מהקביעות הוה כעין קביעות ומחללין אבל אי פריש כולהו ולא נשאר קביעות הוה רוב גמור ואין מחללין, ולפי זה באמת ברוב אין מחללין רק אי נשאר קביעות. אך זה צ"ב דהא בפשטות מה"ת אין כזה קביעות רק דין דרבנן וא"כ יוצא שבעצם לעולם אין לחלל, ורק מדרבנן תיקנו לחלל, וא"כ איך תקנו לעבור על שבת בקום ועשה, ובאמת עי' בלשון הר"ן שלומד כהרמב"ם וכותב דמשום חומרא דפיקוח נפש עשוהו כמחצה על מחצה, ומשמע דהוא דין דרבנן, וכבר הקשה כן בפמ"ג בסי' שכט, וכתב דאולי דהא דמפקחין הוא דכיון דהוה מלאכה דאין צריכה לגופה הוה דרבנן ומחללין, אבל דאורייתא לא. ודחה דהא שמואל סובר כר"י והוה דאורייתא, ועדיין צ"ע מהו החילוק בין פירש כולהו, ועי' עוד בדבריו ביו"ד סי' קי"א לז' בשפ"ד ד"ה אמנם, ועי' בתהל"ד שציין לפמ"ג ולא נשאר בדבר ברור ועי' בהרי"ם אבע"ז ס"ס ד.

ד. בהמשך מקשה הגמ' משמואל על שמואל מהא דמצא תינוק דאם רוב ישראל ישראל, רוב עכו"ם עכו"ם, ואמר רב דלענין יחוס לא מהני רוב, ושמואל דמהני רוב אמר כן לענין לפקח עליו הגל הרי דהולכין אחר רוב בנפשות, ותירץ הגמ' דארישא קאי ולענין פיקוח נפש אינו כן ומחללין. וקשה דבשלמא להרמב"ם גם כאן שייך דפריש מהקביעות [ואה"נ אי מצא ביער דאין קביעות למסקנא הולכין אחר רוב, עי'

א. מבואר בגמ' יומא דף פה: דאע"ג דאנו מחויבין בכל המצוות אבל במקום פיקוח נפש אין שום חיוב מצוה חוץ מג' חמורות, והגמ' מביאה כמה לימודים לזה, ומובא שם גם לימוד של שמואל דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם [ועי' בחלקת יואב או"ח סי' יד מה שדן לחלק בין הלימודים אי הוה הותרה או דחוויה ויש נפק"מ בין ודאי פיקוח נפש לספק], והגמ' מוסיף דלכולהו אית להו פירכא חוץ משמואל דאשכחן ודאי ספק מנלן אבל לפי דברי שמואל מבואר דאפילו ספק פיקוח נפש דוחה, אבל לשאר לימודים אין מבואר ספק, וביאר רש"י וחי בהם שיחיה בהם ודאי ולא ספק הרי דאפילו על ספק פיקוח נפש אין מחללין. [ובעצם ביאור הגמ' ראיתי בדרכי דוד על מועד, שביאר דגמ' זו הוה ראייה ליסוד של החו"ד סי' קי שהתורה מדבר על ודאי ולא ספק וממילא שצריך שיחיה ודאי ולא ספק עי"ש].

ב. מבואר בגמ' דף פד: בשם שמואל דכמו כן אין הולכין בנפשות אחר רוב, ועי' בתוס' דף פה שביאר דהיינו טעמא משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם שלא יכול לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל, וי"ל דשמואל לשיטתו דכל זה מונח בוחי בהם שיהא ודאי חי, אך עי' בחת"ס יו"ד שדן למה תוס' ביאר הסוגיא רק ע"פ לימוד זה, ועי' לקמן עוד מה שיש לדון בדברי התוס' [גם הביאור של הדרכי דוד צ"ע דאה"נ התורה לא דיברה על ספק אבל רוב מהני בכל התורה].

ג. מבואר בגמ' בהמשך דאירי שיש בחצר תשעה גוים וישראל אחד, ופירש אחד מהם, מהו דתימא כל דפריש מרובא פריש קמ"ל, איני והא אמר ר"י תשעה כותים בחצר אחד וישראל באותו חצר מפקחין בחצר אחרת אין מפקחין, לא קשיא כאן דפריש כולהו כאן דפריש מקצתן, ובביאור

רוב בנפשות, וכתב דנחלקו בגדר רוב, דרב סובר דרוב הוא ודאי ואין מחללין ולשמואל רוב הוא עדיין ספק כמבואר בשטמ"ק כ"מ דף ו: ולפיכך מחללין, ובאמת עי' בשפ"ד יו"ד שם דן למה להרמב"ם בעי קביעות וכתב כיון דיש רוב הוה ודאי דהא לוקין עליה ואין מחללין עליו וביש כעין קביעות הקילו, עכ"פ יוצא דנחלקו בגדר רוב, ועי' בשערי יושר דלא דן בשיטת רב אבל בהא דאין הולכין אחר רוב ביאר כיון דסוף סוף רוב הוה רק דאין מחללין עליו השבת עי"ש, ועי' בשערי תורה על רוב בראש הספר.

ז. אך למעשה לדידן אין מוכח דאין הולכין אחר רוב אפילו לשמואל, אך להשיטות דאין הולכין י"ל כמו שכתבתי, אך יוצא דבאופן דהוה חשש רחוק אולי לכו"ע לא יחלל וכעין מה שמצינו דאה"נ אין הולכין בממון אחר רוב אבל בחשש רחוק כמו מיעוטא דמיעוטא ד"א דהולכין אחריו בממון אולי גם בנפשות הולכין, [ועי' בשערי תורה שם שציינן שהכרתי דימה מחלוקת רב ושמואל למה שנחלקו כמו כן לענין ממון, אמנם בכרתי לא מצאתי אף שראיתי שיש שמדמים את זה], ויש להביא ראיה לזה דהנה מצינו בגמ' יבמות דף פ' ד"א דגם בן ח' יכול לחיות אך כתבו התוס' דאין מחללין עליו השבת, וצ"ב דבריהם, ועי' בתורת חסד או"ח סי' יב ס"ק ח' דכיון דהוה מיעוטא דמיעוטא וכמו דמהני להוציא ממון כמו כן אמרי' לענין פיקוח נפש, ועוד יותר דגם בחול מותר למולו ואין לחוש דע"י מילה יסתכן, וממילא בספק בן ח' יש מצוה למולו ואין לחוש דאולי הוא בן ח' ויסתכן דהוה מיעוטא דמיעוטא עי"ש.

ח. מבואר בגמ' ערכין דף ז' דבאשה מעוברת אי מתה ע"כ העובר מת ראשון אבל בנהרגה היא מתה ראשונה, ועי' בתוס' בנדה שם על הא דמבואר שם דבמתה אשה אין העובר מנחיל לאחים מן האב דהוא מת ראשון ואין מנחיל בקבר לאחים מן האב, וכתבו התוס' שאכן בנהרגה שהיא מתה ראשונה הדין יהיה שיוורש ומנחיל עי"ש,

בפמ"ג] אבל לרש"י דבעי הוחזק ישראל כאן נמי לא הוחזק וצ"ב קושיית הגמ' וכן הקשה בתוספת יום הכיפורים, ועי' שם שמדייק מרש"י דהקושיא היה ממחצה על מחצה עי"ש, [ויש לעי' למסקנא אי לרב וכן לדידן באין חזקת חי אולי גם בספק אין מחללין, ועי' בגמ' לקמן בספק, ועי' במג"א סי' של ס"ק טו ומה שהקשה עליו החלקת יואב בקבא א' וח"ב סי' פח]. אך עכ"פ בסוגיא מוכח דלשמואל מחללין גם באופן דלא הוחזק ישראל, ולכאורה כן מבואר בתוס', דתוס' הביא הלימוד דשמואל של וחי בהם, והקשו הפמ"ג והשעה"צ ושפ"א דא"כ אפילו בלא הוחזק, וכן הקשו על הרמב"ם דמכח לימוד וחי בהם נפסוק דמחללין אפילו בפירש כולהו, ועי' בהגהה בשפ"א דאה"נ שמואל סובר כן ועי' בתוס' יום הכיפורים שם, וכן השיב בחכמי לוניל ועי' בכס"מ שם, אך א"כ לדידן ע"כ אנו חולקין על הלימוד ולומדים כהר"ן דהוה רק דרבנן אבל הפוסקים הביאו הלימוד, ועי' בשערי יושר סוף שער ד' מה שהאריך לבאר הסוגיא [ועי' בהגהה שנדפסה במהדורא החדשה]. ועי' לקמן דברי היד המלך.

ה. עכ"פ יוצא מזה דלהלכה אינו מוכח דאין הולכין אחר רוב בפיקוח נפש, ועוד יותר דרב דלא דייק בברייתא כמו שמואל י"ל דסובר דהולכין אחר רוב, ועי' עוד בגליון מהרש"א אבע"ז סי' ד' סעיף לה, אך י"ל דאולי כל זה באין כאן חזקת חי דישאל אבל ביש חזקת חי אולי פשוט דאין הולכין אחר רוב, אך בתוס' נדה דף מד: שהוכיחו מגוסס דאע"ג דרוב גוססין למיתה מ"מ מחללין השבת ומכאן הוכיחו דאין הולכין בפקו"ג אחר רוב, הרי דאע"ג דיש חזקת חי בנוי רק על סוגיין דאין הולכין אחר רוב, ובאמת עי' בחת"ס על יומא ד"ל דבגוסס יש חזקת חי ובאמת להרמב"ם בהכרח צ"ל כן כיון דשם אין קביעות [ובגוף דברי התוס' כבר הקשו והא בגוסס בין כך מחללין משום חיי שעה].

ו. עי' בכרתי סי' סג ס"ק א' ובסי' קי ס"ק טז בהא דנחלקו רב ושמואל אי הולכין אחר

אין הולכין אחר רוב אבל במיעוט שאין לפנינו אין מחללין וממילא לכן יש מצוה למול, אך הקשו עליו מתוס' דמבואר דבגוסס מחללין אע"ג דהוה ליתא קמן, ובאמת עי' בחידושי חת"ס שם הביא דבתוס' מוכח דגם בליטא קמן מחללין, אך אינו מוכח דדברי התוס' מוסכם, וכן הביאו תשו' בית יעקב סי' נט שחולק על תוס' וסובר שבגוסס אין מחללין עי' בא"ר ובפמ"ג, ועי' בשבות יעקב סי' יג שמחללין אך לא ביאר מאי שנא מפירושו, ועי' בקרבן נתנאל דבגוסס יש חזקת חיים משא"כ בפירושו, אך בתוס' שדנו דמחללין על גוסס מהסוגיא דיומא מבואר דלא חילקו בזה, ועי' בבית יצחק שם, ועי' באריכות בהערות על תשו' חת"ס יו"ד שם מה שהביאו דברי תלמידיו מהר"ם שיק ומחנה חיים שפלפלו בדבריו ליישבו [ובגוף דברי התוס' לענין גוסס עי' מה שהארכתי בזה בקובץ באו"י גליון קיא].

י. אך עוד בנה דבריו בחת"ס שם [ועי' בשאלתו בשערי תורה שם] על דברי הגמ' בסנהדרין דף סט דנין דיני נפשות ע"פ רוב כמו דאין חוששין בקידש קטנה דילמא איילונית היא, והקשה והא אין הולכין אחר רוב בפיקוח נפש ומכאן רצה להוכיח שע"כ דהוה ליתא קמן ולפיכך אין מחללין, [ועי' ביד המלך בהל' שבת שכתב ג"כ יסוד זה באריכות ובזה ביאר החילוק בין פירש ללא פירש דבפירש מקצתם ונשאר הקביעות הוה איתא קמן ומחללין אבל, בפירושו כולם הוה ליתא קמן ואין מחללין עי"ש], ואע"ג דמשמע בכתובות דף טו דהורגין אפילו ברובא דאיתא קמן כתב דיש ללמוד הגמ' בדרך אחר ועי' שהאריך בדבריו דהגמ' כתובות הוה מחלוקת ראשונים [ועצם יסודו דמוכח בסנהדרין דנין נפשות ע"י רוב, עי' בשמעתתא ד' פרק יח שלמד שבודאי אין דנין ע"פ רוב וכל הסוגיא בסנהדרין מדובר באופן דיש נידון קודם והוחזק ע"י רוב, אבל ע"פ רוב אין דנין, ובאמת גם בסוגיין יש לדון דאולי לענין פיקוח נפש אפילו אי נימא

ועי' שהקשו עוד קושיות דמצינו דעובר חי לאחר מיתת אמו ומה שדחו, אך עי' במג"א סי' של ס"ק י' שמדייק מרש"י דאפילו במתה יכול העובר לחיות רק כיון דהוה מיעוטא דמיעוטא אך לענין ירושה מוקמינן בחזקת יורשי האם עי"ש, ולפי זה הא דמבואר בגמ' שם שמחללין שבת להוציא הולד אולי הוא חי הוה אפילו במתה [ולדבריו מוכח בסוגיא שם דאין הולכין אחר רוב בנפשות ומה נתחדש ביומא ועי' בבית יצחק או"ח סי' נג ס"ק א'], עכ"פ מבואר דאפילו במיעוטא דמיעוטא מחללין, אך באמת עי' בפמ"ג שנתקשה למה ליה להמג"א להגיד שהוא מיעוטא דמיעוטא דאפילו הוה מיעוט גרידא מתורץ עי"ש, ועי' ביד אפרים שכתב שהוא ט"ס.

אך מצאתי בחת"ס [החדש] על כתובות ויומא שהביא המג"א והביא התוס' בנדה דבגוסס אין הולכין אחר רוב אע"ג דהוה רוב גמור, וכתב ע"פ עוד גמ' דהנה מבואר בגמ' יומא בהמשך דאפילו יש כמה ספיקות ספק אי יש אדם וספק אי הוה ישראל או עכו"ם מחללין, הרי דבס"ס מחללין וכן נפסק בשו"ע בסי' שכט אע"ג דס"ס יש מ"ד דהוה יותר מרוב, עי' לשון הפמ"ג שם, והמקור לזה עי' בהרב דכתיב וחי בהם כמו שכתב תוס' שלא יבוא לידי מיתה, ומכל זה מחדש החת"ס אליבא דרש"י דגם ברוב גמור מחללין, ורק הגמ' הולך דיש רוב וס"ס ושם אין מחללין אבל ברוב אפילו הוה מיעוטא דמיעוטא מחללין וזה חידוש בכל הסוגיא, וגם דרוב וס"ס הוה יותר בירור מרוב כשהמיעוט הוה רק מיעוטא דמיעוטא עי"ש [אך בעצם הגמ' של ס"ס צ"ע דלהלכה בשו"ע ברוב גמור אין מחללין ובס"ס מחללין ועי' בהערות מהגרי"ש ובמנחת שלמה ח"ב סי' כט].

ט. אך לכאורה החת"ס סותר עצמו במקום אחר דהנה עי' בתשו' חת"ס יו"ד סי' רמה שהביא כמה גמרות דמילה הוה סכנה והקשה א"כ איך מלין והא יש מיעוט של סכנה ומה הוכיח דאה"נ במיעוט לפנינו

מקומות שדן בזה, ועי' בארץ צבי ח"ב לגמ' סנהדרין דף מה ועי' בגליון הש"ס מכות דף ה' ועי' בגר"ש בשיעוריו שם בדבריו].

יב. הבאנו לעיל דמבואר דאפילו בס"ס מחללין השבת, ובזה צ"ב דברי הפמ"ג בסי' קעג שמסתפק בהא דחמירא סכנתא ולא מהני רוב, מהו לענין ס"ס, וצ"ב דהא הוה ס"ס דפיקוח נפש שמחללין השבת, ועי' בתורת חיים שדן בזה, ויש לדון בכ"ד אם יכול לדון נפשות ע"פ ס"ס ועי' מרחשת ח"ב סי' טו בהגהה.

פיקוח נפש באדם שרוצין להורגו לעבור על ג' חמורות

א. מבואר בגמ' בכמה מקומות דאע"פ שבכל המצות יש דין וחי בהם אבל בג' חמורות אי בא אחד ורוצה להורגו אם לא יעבור הדין הוא דיהרג ואל יעבור, ובזה יש לדון ביש אחד שהוא במצב שמחויב להרג את עצמו ואחד יכול להצילו, אם יכול לחלל עליו השבת כדי להצילו, או דנימא כיון דהוא עכשיו במצב שמחויב לההרג ואין דין וחי בהם, אולי אינו יכול לחלל עליו השבת [ועי' באור גדול דף ה'ו' במה שחולק עם החמד"ש אי בג' חמורות שייך אין עונשין מן הדין].

ב. עי' במשנ"ב סי' שכח ס"ק לא שדן בשאלה זו וכתב ואפשר דמותר לחלל עליו השבת הרי דנסתפק בזה, ומקור לדבריו לכאורה עי' בא"ר ס"ס ש"ו [מצוין בזכר דבר סי' ג] בהא דמבואר בלבוש שם דאי נתפסה בתו על ג' חמורות מחללין עליו השבת ודן המג"א דרק אם יעבור כמה פעמים אבל אם יעבור רק פעם אחת לא מחללין, ועי' ביאר הא"ר דברי הלבוש דהא דמחללין הוא משום דיעבור ויהא כגוי, רק אדרבה לא יעבור ויהרג ויש פיקוח נפש עי"ש, הרי להדיא דמחללין עליו השבת, וכבר הביאו ספר נפש שלמה נדפס ביחד עם ספר פיקוח נפש [לורנץ] שמצא להרב לווינסאן חתן הח"ח ושאל אותו ביאור דברי המש"ב וכתב שאמר לו להביא

דכאן ברוב גמור אין מחללין דכאן הנידון הוא אי הוה גוי או לא, אבל באופן דהוה נידון לכתחילה אי הוה פיקוח נפש י"ל לכו"ע אין הולכין אחר רוב ועי' בהערות מהגרי"ש יומא שם].

יא. אך גוף קושייתו יש לדון, דלכאוי' יש לחלק דהנידון של פיקוח נפש ועונשין אינו סוגיא אחת, ובראשון דהנה זה ברור דבספק בודאי מחללין כדמוכח בסוגיא ע"ב וכן ביש כמה ספיקות ועי' בלשון המג"א בסי' של ס"ק טו, [ומה שהקשה עליו בחלקת יואב בקבא א' וכן בח"ב סי' פח ועי' בכס"מ מה שהקשו על הרמב"ם], ובעונשין הא דמספק אין הורגין הביא רש"י בכמה מקומות דבספק אין הורגין הוא משום והצילו [עי' דבריו בכתובות דף טו ובב"ב דף נ], הרי דבעי לימוד אחר בזה, וכבר דנו כמה אחרונים בקושיא זו עי' בשפ"א יומא שם ושערי יושר שם וקו"ש ב"ב אות רכה.

ועי' בשפ"א שציינ' להרי"ם בזבחים דף עא וכן הוא בדבריו באבע"ז ס"ס ד' ובתשו' אבע"ז ס"ס טז [דף סא:], דהא דאין הולכין אחר רוב בפיקוח נפש הוא משום וחי בהם וממילא בפירש כולהו דאין כאן אחד שיש עליו בודאי וחי בהם הולכין אחר רוב, א"כ כשב"ד דנין ע"פ רוב ויש להם מצוה של ובערת הרע מקרבך וכשיש מצוה זו אין כאן וחי בהם שהתורה אמרה שיש מצוה להרוג, א"כ אין כאן ודאי אחד שנאמר בו וחי בהם והוה כפריש כולהו ודנין ע"פ רוב, ועי' מה שביאר הסוגיא ע"פ הרמב"ם בהא דפריש מקצייהו עי"ש, אך עי' בשפ"א שדן בלא זה, דכיון דב"ד צריך לדון המעשה כמו שהוא ולפסוק בודאי יש להם לילך אחר רוב דאל"כ אפילו עדים לא יהני דאינו דבר ברור.

[ויש להוסיף עוד דכשב"ד דנין האדם גם הוא בעצמו מחויב לקבל העונש ואסור לו לברוח ואין שייך לומר דמותר לו לברוח דפיקוח נפש דוחה חיובו לקבל עונשו וע"כ דלא אמרינן כן, ועי' במנחת אלעזר ח"א סי' יח ובשירי מנחה שם שציינ' בעוד כמה

ממש, ועוד דבעצם היו יכולים לברוח ולא ברחו לקדש ה', והנה בתוס' לא משמע דסוברים דיכולים להחמיר בכל מצות לההרג רק כאן בג' חמורות, הרי דכיון דאין דין פקוח נפש ויכול לההרג מותר להם שלא לברוח ולמסור עצמם למיתה, וע"ז חולק השבות יעקב שבודאי מצוה לברוח והא דחנניה וכו' היו ענין שילמדו רבים מהם עי"ש, עכ"פ רואים כאן דיש צד דאינו מחויב לברוח, וכמו כן י"ל כמו שכתב במש"ב דאינו מחויב להצילו עי"ש בספר נפש שלמה [ועי' בפני מבין סנהדרין דף קפט:].

ועי' בשפ"א יו"ד שם שהביא כן מהשלה"ק שמחויב לברוח, וחולק עליו דכיון דיש לו מצוה של ונקדשתי ושם אין חושבים על פיקוח נפש אסור לו לברוח רק אי נימא דכל דין ונקדשתי הוא דין שלא יחלל וממילא אם ינצל ולא יחלל מותר לברוח עי"ש, ומצאתי במנחת אלעזר ח"א סי' יח שהביא הא דרב יהודה בן בבא שהסמיך חמישה תלמידים ואמר להם לברוח והוא יהרג, ועי' בעיון יעקב שהיה יכול לברוח רק עשה זה כדי שיציל אחרים הרי דמותר ואולי מחויב לעשות כן להציל התורה עי"ש.

[ולסיים נראה לציין באופן שלא נראה שיש פיקוח נפש והוא אומר שהוא במצב שמחויב להצילו, עי' בחת"ס אבע"ז ח"ב סי' פב שאינו מחויב להצילו והביא ראיה ממג"א סי' תרי"ז ועי' בלהורות נתן ח"ז סי' מ ועי' במהר"ם שיק או"ח סי' ק"מ במומר שמסוכן אי צריך לחשוש שהרהר בתשובה ומחויב להצילו].

סמוכין מדברי הש"ך יו"ד סי' קנז ס"ק א' שדן בספק ע"ז אי מחויב להרג עצמו וכתב הש"ך והביא תרה"ד דאה"נ בעלמא ספק נפשות להקל אבל כאן שהתורה לא הקפידה על איבוד נפש לא ילפינן משאר ספק נפשות, הרי דכאן לא מחשבין על איבוד נפש עכ"ד, ועי' במשבצות סי' שכט ס"ק ב' בספק קטלא אי יש דין יהרג, ועי' בתהלה לדוד שם ס"ק ה' בספק גילוי עריות ועי' ברעק"א בס' קנז שציין לתיבת גמא פרשת וישב דבספק גילוי עריות יהרג ואל יעבור ומציין לש"ך כאן ונשאר בצ"ע, והרב המחבר שם דחה דבריו דשם בנדון הש"ך כיון דיש ספק ויש צד שעובר יש למסור נפשו, אבל בנדון המשנ"ב שייכול להצילו ולא יעבור כלל מאן יימר דאין ע"ז דין איבוד נפש, וע"ז הביא הנפש שלמה דברי השבות יעקב ח"ב סי' קו הובא בפ"ת שם ס"ק ח', ולבאר דבריו נראה להקדים עוד.

ג. דהנה כל דברי המשנ"ב הוא אי יש מצוה להצילו ואי וחי בהם מחייב להצילו, וע"ז יכול להיות דאינו מחויב, אבל עדיין שייך לומר שהוא יכול ומותר לו להציל עצמו, והסברא לחלק עי' בזכרון שמואל סי' סה ס"ק א'-ה' דהוכיח דמהא דמצינו בגוי דאינו מחויב להרוג עצמו ואעפ"כ כשהוא מסוכן מסתפק רעק"א ביו"ד סי' סב דאולי אינו מחויב להצילו, הרי דאע"ג דאין לו דין להרג אולי אין דין להצילו, וכמו כן יש לדון כאן דאה"נ אינו מחויב להצילו אבל הוא יכול להציל את עצמו, ועי' בגמ' פסחים דף נג: בחנניה משאל ועזריה שעשו ק"ו ומבואר בגמ' דאלמלא נגדיה היו משתחוים, והקשה תוס' והא יהרג ואל יעבור, ותירצו בתי' הראשון דלא היה ע"ז

★

במכתבי שפורסם בגליון קע"ט עמ' קנ"ג ציינתי בטעות למאמרו של ר"ב מרק לגליון קס"ה, והנכון הוא גליון קנ"ה עמ' ל"א.

★ ★ ★

הרב יוחנן בדר"א בריוול

בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (ב)

בענף הקודם (גליון קע"ח) נתבאר מאיזה היתר הקריבו קרבן העומר בשנת השביעית אף שהיה כרוך בהיתרים על איסורי שביעית, ועתה נבאר בעזה"י למה הוצרכו לכך, ומדוע לא לקחו בשביל העומר משעורים שאין בהם קדושת שביעית, ומקודם נתחיל מדברי הגמ' עצמה דשקיל וטרי בה, ומה שיש לדון בזה טובא, ואח"כ נעיין אם יש עוד אפשרויות בזה, ובתוכו יתבאר בעזה"י כמה ענינים חשובים בדיני קרבן העומר.

ענף ב'

מדוע אין לוקחים משל שישית

א. בגמ' מנחות (פ"ד ע"א), רמי ליה רמי בר חמא לרב חסדא תנן שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, ורמינהו (ויקרא כה, ו) "לאכלה" ולא לשריפה, (והיכי מקרבינן קומץ לשורפו על המזבח, רש"י), א"ל רחמנא אמר לך (ויקרא כג, יד) "לדורותיכם" ואת אמרת תיבטל, (שאם אינו מביא של שביעית נמצא עומר בטל), אמר ליה ומי קאמינא אנא תיבטל לייתי מדאשתקד, (שעורים שגדלו אשתקד), בעינא "כרמל" (שתהא כרמל רך למלול בשעת קצירה) וליכא, ולייתי מכרמל דאשתקד, (מתבואה שנקצרה אשתקד כשהיא כרמל), אמר קרא (ויקרא ב, יד) "כרמל תקריב" בעינא כרמל בשעת הקרבה וליכא, ע"כ.

יש להבין מה היה דעתו של רמי בר חמא שהקשה שיקחו משעורים של אשתקד, וכי לא היה יודע הדין של המשנה שישן אינו כשר לעומר, ויש כמה אופנים ליישב קו' זו, ומקודם נציע הסוגיא בדין זה.

דין העומר מן הישן

ב. תנן (פ"ג ע"ב), כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

ובגמ', מתני' דלא כי האי תנא דתניא עומר הבא מן הישן כשר שתי הלחם הבאות מן הישן כשרות אלא שחיסר מצוה, עומר דכתיב "תקריב את מנחת ביכוריך" ואפי' מן

העלייה, (ופירש"י, ישנים שבעלייה) שתי הלחם דכתיב ממושבותיכם תביאו וכו' תביאו ואפי' מן העלייה וכו', והכתיב "ראשית", למצוה. ופירש"י (מכת"י ד"ה ראשית), בתרווייהו, בעומר כתיב "ראשית קצירכם" ובשתי הלחם כתיב "קרבן ראשית תקריבו אותם לד'" ובשתי הלחם משתעי קרא דבאין שאור כדכתיב "חמץ תאפינה", ומשני למצוה בעינן מן החדש ולעולם אם הביא מן הישן כשר, עכ"ל. ובתוס' (ד"ה מתני') כ' וז"ל, מתני' דלא כי האי תנא, דאינן באין לאו לכתחילה משמע חוץ מהנך דתניא לא יביא ואם הביא כשר, עכ"ל.

הרי לנו מחלוקת תנאים בעומר שבא מן הישן אי כשר או פסול, דלתנא דמשנתינו פסול אף בדיעבד, ולתנא דברייתא כשר בדיעבד וכל הדין שעומר ושתי הלחם באין מן החדש אינו אלא מצוה לכתחילה.

וברמב"ם בדיני העומר לא כתב להדיא מה דינו של עומר מן הישן, אולם בדיני שתי הלחם כתב (בפ"ח מתמידין ומוספין ה"ב) וז"ל, שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש שנאמר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וגו', לא מצאו חדש יביאו מן העלייה, עכ"ל. והראב"ד השיג ע"ז וכו', א"א הלכה זו בהיפך, עכ"ל.

והנו"כ ברמב"ם טרחו לבאר למה הניח הרמב"ם המשנה ופסק כהברייתא דכשר בדיעבד, ויש בזה כמה דרכים. א] הכס"מ בדרך הא' פ', דהרמב"ם פסק כהברייתא משום דבגמ' מפרש טעמא דברייתא ולא פירש טעמא דמתני'.

ב] המהר"י קורקוס פ' בדרך א' (וכע"ז פ' גם הכס"מ בדרך ב'), שהרמב"ם למד

פסול מן הישן, והרמב"ם פסק כוותיהו דלא כמשנתנו משום דרבים הם, והטעם דעומר חמור יותר כ' הקר"א די"ל בדעת ר"נ ור"ע דס"ל כר' ישמעאל דקציר עומר דוחה שבת וא"כ נקצר שלא כמצותו פסול (וכדאמרי' בדף ע"ב ע"א) וממילא מן הישן פסול, אולם בדעת הרמב"ם אין לומר כן שהרי פסק (בפ"ז מתמידין ומוספין ה"ז) דנקצר שלא כמצותו כשר, ולכן כ' דהרמב"ם ס"ל דמכיון דהעומר בא להתיר עיקר האיסור לכן אף בדיעבד ישן פסול, (דבעינן ממין שהוא מתיר), וע"ע להלן (אות ג') שכתבו עוד הוכחה לזה.

ומצאנו עוד בדברי הרמב"ם בכמה מקומות שגילה דעתו בדין עומר מן החדש אלא שאכתי לא ברור כ"צ, שכתב (בפ"ח מתמידין ומוספין ה"ד) עומר בא מן השעורים החדשות, אולם לא בירר אם הוא רק לכתחילה או שזהו לעיכובא. ובאמת שד"ז דלכתחילה בעינן מן החדש כ' המנ"ח (מצוה ש"ב אות ג') דזה אפשר להוכיח גם מהלכותיו בדיני העומר שכ' (שם פ"ז ה"ו) דעיקר מצוה הוא שהקצירה תהא בליל ט"ז, וא"כ ממילא מצותו מן החדש, אלא דלא צריך לזה דד"ז פשוט בכל הסוגיות דלכתחילה מיהא בעינן לכו"ע שיבוא מן החדש מקרא דראשית קצירכם.

ובהל' איסורי מזבח (פ"ו הט"ו) כתב הרמב"ם המשנה כצורתה וז"ל, כל המנחות וכו' חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינם באים אלא מן החדש, והלח"מ שם עמד ע"ז, ולפי ביאורו הנ"ל א"ש דכל השו"ט בגמ' הוא רק לענין עומר ותנא דמתני' נקט שתה"ל בלשון "אינם באים" אגב העומר וכ"פ הרמב"ם דעומר פסול מן הישן, ולענין שתה"ל פסק במקומו בפ"ח בדיעבד כשר, וכן לב' פירושי המהר"י קורקוס א"ש דאף תנא דמתני' לא ס"ל בדיעבד פסול וא"כ ניחא שנקט לשון המשנה, אולם לפי הראשון של הכס"מ (פי' הב' הנ"ל) דהרמב"ם שבק מתניתין ופסק כתנא דברייתא צ"ע דהרי הרמב"ם עצמו נקט לשון המשנה.

באופן אחר דברי הגמ' דלא כרש"י ותוס' הנ"ל, דלתנא דמתני' דוקא לכתחילה אין באין אבל בדיעבד מודה דכשר, ולתנא דברייתא אף לכתחילה מביא אלא דחיסר מצוה מן המובחר, וג' חלוקות בדבר מצוה מן המובחר, לכתחלה ובדיעבד, עיי"ש.

ג] המהר"י קורקוס בדרך הב' פי', דהרמב"ם למד כפרש"י ותוס' אלא דס"ל דהא בדיעבד פסול היינו כשיכולין לחזור ולהביא מן החדש אבל אם לא מצאו מודו כו"ע דכשר. [ועי' בטהרת הקודש (ע"א ע"א) שכ' חידוש גדול שבאופן כזה גרע מבדיעבד, ואין לעשות כן לכתחילה (אם לא מקרא דתקריב), אולם חידוש הוא דבכה"ת קיי"ל כל שעת הדחק כדיעבד דמי, [ובעולת שלמה (פ"ד ע"א הוכיח כן מתוס' פסחים (ג"ט ע"א ד"ה ה"מ)], וכאן הוסיף המהר"י קורקוס דעדיף מבדיעבד].

ולכל הני פי' הדין בעומר ובשתי הלחם שווין, ומש"כ הרמב"ם הדין רק בשתי הלחם פי' במהר"י קורקוס דכתב כן בשתה"ל וכ"ש בעומר (עיי"ש הטעם), וכ' עוד דנכלל במה שפסק הרמב"ם בעומר (פ"ז מתו"מ ה"ח) לא מצא מן הקמה מביא מן העומרים, דאף ישן בכלל.

ד] הלח"מ פי', דכל מחלוקת התנאים הוא רק לענין עומר ובזה באמת פסק הרמב"ם כתנא דמתני' דפסול בדיעבד ולכן לא כתב ההיתר בעומר, ורק בשתי הלחם הכשיר בדיעבד ומשום דבשתי הלחם ליכא פלוגתא ולכו"ע בדיעבד כשר, (והא דלא תני במתני' גבי שתה"ל אם הביא כשר הוא משום דכייל לשתי הלחם בהדי עומר וכיון דגבי עומר אם הביא פסול לכך לא תני אם הביא כשר דלא הוי מילתא דשויה לתרווייהו, עיי"ש עוד).

וכדרך זו דהרמב"ם ס"ל דעומר פסול בדיעבד מן הישן ושתה"ל כשר בדיעבד, כתבו גם הקרן אורה (פ"ג ע"ב) והמנחת חינוך (מצ' ש"ב), וכתבו דהרמב"ם פסק כן משום דכן נראה מר' נתן ור"ע שאמרו בברייתא המובא בגמ' (שם) דשתי הלחם הבאות מן הישן כשרות ומשמע דהעומר

אי מקרא ד'לדורותיכם' הותר רק דברים שמעכב הקרבן

ג. והנה, יש לחקור בהא דקאמר הגמ' רחמנא אמר לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל, אם הכוונה שהותר בזה רק דברים שמעכב קרבן, דבכדי דשיתקיים הקרבת העומר בכל השנים אמרה תורה שהותר שאר איסורים, אבל דבר שאינו מעכב לא הותר כיון שיתקיים עיקר הקרבן, דהעומר יבא בשביעית אף שלא יתקיים כל הדינים שעושים לכתחילה בשאר השנים, או אפשר דבכדי שיתקיים הקרבן בשלימותו הותרו כל הפרטי דינים ככלל השנים אע"פ שאינו אלא לכתחילה, ומצאנו בזה מחלוקת גדולה באחרונים, יש שנקטו כדבר פשוט לכאן ויש שנקטו כדבר פשוט לכאן, ויש עוד מה להוכיח בזה וכדלהלן.

והקרבן אורה והעולת שלמה (מנחות שם) והמנחת חינוך (מצוה ש"ב אות ג') נקטו דהותר רק דבר שמעכב וביארו בזה דעת רמי בר חמא, דנקט דעומר בא מן החדש רק לכתחילה, (וכמו שפסק הרמב"ם למעשה לדעת הכס"מ והמהר"י קורקוס), אי משום דס"ל דהברייתא עיקר אי משום דס"ל דגם המשנה ס"ל כן דרק לכתחילה אין מביאין מן הישן וכמו שנתבאר, ולכן הק' לייתי מדאשתקד דכיון שאינו מעכב עיקר הקרבן אפשר לקיים שפיר קרא דלדורותיכם אף מן הישן, ולמה הביאו משביעית והוצרכו להתיר העשה דלאכלה ולא לשריפה, וע"ז תי' רב חסדא ד'כרמל תקריב' כתיב דבעינן כרמל בשעת הקרבה, ומעכב להביא מן החדש דוקא, ואף דלענין יבש קיי"ל (ע"ב ע"א) דאינו מעכב, ביארו בזה העול"ש והמנ"ח דלענין ישן מעכב דהרי איכא קרא נוסף ממה שידע רמב"ח להביא מן החדש לכתחילה (מקרא ד'ראשית קצירכם' או 'ביכורים', ע"י בגמ' פ"ג ע"ב ובהמשך הסוגיא כאן פ"ד ע"א), ונמצא דשינה עליו הכתוב לעכב להביא מן החדש דוקא, (ועי' בתוס' שם ד"ה אלמא), וע"ע בקרבן אורה וצ"ב.

והקרא והמנ"ח הוסיפו שיש להוכיח מזה שהרמב"ם נקט שקרבן עומר פסול משל ישן (ודוקא שתי הלחם התיר משל עלייה וכמו שנתבאר לעיל) מדהביא בפסקיו (פ"ד משקלים ה"ה) הא דשומרי ספיחין בשביעית ואם משל חדש אינו מעכב היו צריכים ליקח משל ישן כקו' רמי בר חמא.

אולם לפי מה שנקטו המהר"י קורקוס והכס"מ שהרמב"ם ס"ל להתיר ישן אף לענין קרבן עומר ואעפ"כ התיר עומר בשביעית, ע"כ שאין זה הפי' בגמ' אלא דאף אם אינו מעכב מ"מ כיון דכתיב בעומר לדורותיכם נכלל בזה לקיים המצוה בשלימותה עם כל הפרטי דינים אף בדברים שהם רק לכתחילה, וכ"כ בטהרת הקודש (מנחות שם, וצ"ע שסתר א"ע ממה שכ' קודם לזה לענין שתי הלחם), ובמים קדושים ובישר וטוב (שם), וא"כ הדק"ל מה היה דעתו של רמי בר חמא להביא מן הישן.

דין השעורים משנה שישית שהושרשו אחר העומר

ד. ומצאנו תירוץ נחמד בזה בכמה אחרונים (שו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' ס"ז, קרבן אורה מנחות ע' ע"ב, ח"י הגרי"ז על הרמב"ם הל' תמידין ומוספין, צפנת פענח השמטות לחלק הפלאה דף נ"ה ע"ב ומתנו"ע דף ל"ה ע"ב, וכבר רמז לזה בספה"ק פנים יפות עה"ת פ"א אמור), דהנה יש לחקור מהו גדר חדש וישן לענין דין קרבן העומר, דלכאורה היינו כגדר איסור חדש שאסור להדיוט לפני הקרבת העומר, דכמו דהתם תלוי בהשרשה בזמן הקרבת העומר וכדתנן (ע' ע"א) אם השרישו קודם לעומר העומר מתירן ואם לאו אסורין עד שיבא העומר הבא, ה"נ לענין כשרות התבואה לקרבן העומר כל שהושרש אחר העומר העבר ואסורין באכילה להדיוט ה"ז מקרי חדש ומביאין ממנו לקרבן העומר הבא, אולם י"ל דאינו כן אלא לענין חדש לקרבן העומר הוי כדין המעשרות דתלוי אי גדל בשנה זו דאם גדל שליש לפני ר"ה תו מקרי ישן ואין מביאין ממנו לעומר, ואף

ממש"כ הר"ש (שביעית פ"ט סוף מ"א) דתבואה כזה לא שכיחא].

ומעתה י"ל דרמב"ח סבר דתבואה כזו שגדלה שליש לפני ר"ה כשר לכתחילה לעומר, ולכן הק' לייתי מדאשתקד דהיינו משל שישית שהושרשה אחר העומר שכשר לכתחילה לעומר ואין בו קדושת שביעית, וע"ז השיבו רב חסדא כרמל תקריב בעינא שעכ"פ לכתחילה בעינן שיהא משנה זו דוקא שגדל אחר ר"ה בכדי שיהא כרמל מעליא.

ואם נאמר שכל דבר שאינו מעכב לא הותר וצריכים לקיימו באופן של בדיעבד וכמו שנקטו הני אחרונים הנ"ל, א"כ יהא מוכח מכאן שאף שעורים כאלו שהושרשו אחר העומר וגדלו בשישית יהיו פסולין אף בדיעבד, דאל"כ לא יותר לעבור על איסורי שביעית כיון דאפשר ליקח משל שישית, אלא דאעפ"כ יש לקיים תי' זה ולומר דרמב"ח סבר כסתם מתני' דישן מעכב בדיעבד (וכפירשי' ו'תוס') אלא דהק' לייתי מדאשתקד שהושרשו אחר העומר דבזה כשר עכ"פ בדיעבד, ורב חסדא השיב לו דאפי' כזה פסול אף בדיעבד כנ"ל, [וכן צ"ל בדעת הקר"א הנ"ל (ע' ע"ב)].

אמנם העולת שלמה (פ"ד ע"א) שלל תי' זה משום שנקט כדבר פשוט דאף תבואה כזאת מקרי ישן דלעולם אזלי' בתר השנה, ולכן תי' כנ"ל דרמב"ח סבר דכל ישן כשר בדיעבד ולכן לא הותר בשביעית ור"ח השיב לו דמעכב בדיעבד, וע"ע בדין זה בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' רט"ז) ובחזון יחזקאל (חי' על תוספתא פ"י ד"ה העומר).

אם אפשר לבטל מצות קצירה

ה. האחרונים טרחו בקושיה נוספת שתלוי ג"כ בנידון הנ"ל, דקשה טובא איך הקשה רמי בר חמא שיביאו משעורים שנקצרה בשנה שעברה, הרי תתבטל בזה מצות קצירת העומר ורחמנא אמר לדורותיכם.

ובכדי לבאר הענין יותר, נקדים לברר הדין של נקצר קודם ליל ט"ז.

דלענין איסור אכילה מקרי חדש אינו כשר לעומר.

ומצאנו בירושלמי חלה (פ"א סוף ה"א) שדנו בדבר זה, והסתפקו בשעורים שהושרשו אחר העומר שאסורין באכילה אם העומר בא מהן, ורצו לפשוט משאר מינין שאסורין באכילה ואעפ"כ אין העומר בא מהן, ה"נ אף שאסורין בעינן לקרבן העומר מחדש ממש של שנה זו, ודחו דאם אמרת בשאר מינים שלא כשרו למנחת העומר תאמר בשעורין שכשרו למנחת העומר, ומסקינן דאין העומר בא מהן ח"א מקרא דראשית קצירך ולא סוף קצירך (דאלו הם סוף קציר משנה שעברה), וח"א מקרא דביכורים ואין אלו ביכורים, ואמרי' התם דנפק"מ אי פסול בדיעבד, ואמרי' עוד דכ"ז שהביאו שליש לפני ר"ה אבל הביאו שליש לאחר ר"ה העומר בא מהן.

[ועי' במשכנות יעקב (שם) שמוכיח מכאן שאינו תלוי הקרבת העומר באיסור חדש, ומיישב בזה קו' האחרונים על הרמב"ם שפסק (בפ"ז מתמידין ומוספין ה"ה) דתבואה מחו"ל אינו כשר לעומר אף שפסק (בפ"י ממאכ"א ה"ב) דחדש בחו"ל אסור מה"ת, ולא אמרו בגמ' (פ"ד ע"א) דתלוי זב"ז אלא להיפך דאי חדש בחו"ל אין העומר בא מהן, ודלא כהפנ"י (קידושין, קו"א פסק בענין חדש ד"ה לכך נ"ל) והלח"מ (בהל' תו"מ שם) ועוד שנתקשו בד"ז].

אכן המשכנות יעקב (שם) העיר דבגמ' בבבלי לעיל (ס"ח ע"ב) משמע דהעומר בא מהן לכתחילה, אולם כבר תירצה בקרן אורה (שם) די"ל דהתם מיירי בתבואה שלא הביאה שליש לפני ר"ה, וע"ע מה שביאר בזה באריכות בחי' הגרי"ז (שם), ועי' בקר"א (שם) שהעיר מהא דהא אסור לקצור תבואה כזו כדתנן (ע' ע"א), וקיי"ל דממקום שאי אתה מביא אתה קוצר וכהא דבית השלחין (ע"א ע"א), ועיי"ש מה שיש לחלק בזה, [ומה שהעירו האחרונים מסתימת הרמב"ם בדין זה, אולי יש ליישב

דין קצירה שלא בזמנה

ו. תנן (ע"א ע"א), נקצר ביום כשר. ובגמ' (ע"ב ע"א) קאמר דדבר זה הוא בפלוגתת רבי ור' אלעזר ב"ר שמעון, דרבי ס"ל דכשר וראב"ש ס"ל דפסול.

ומבואר בגמ' דנחלקו גם אם נקצר לאחר זמנה למחרתו ביום ט"ז וגם אי נקצר קודם זמנה מערב יו"ט, דלענין אי כשר למחרתו ביום מפורש בדבריהם, דרבי ס"ל דאם נטמאת המנחה ביום ט"ז יביא אחרת תחתיה אפי' ממחובר וקוצרין וטוחנין אותה ביום ט"ז, וראב"ש ס"ל דאי אפשר ולכן מקריבין העומר שנקצר בזמנו אף בטומאה, ולענין אי כשר מערב יו"ט מבואר בהמשך הגמ' שתלוי זה בזה, דאמרינן 'אמר רב"ח אמר ר' יוחנן ראב"ש [דס"ל נקצר שלא כמצותו פסול] בשיטת ר"ע רבו של אביו אמרה, דתנן כלל אמר ר' עקיבא כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, וס"ל כרבי ישמעאל דאמר קצירת העומר מצוה, דתנן רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצוה, ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת נקצריה מערב שבת, אלא מדדחי שבת שמע מינה נקצר שלא כמצותו פסול, ע"כ. הרי דלראב"ש אף קודם לה פסול ומשמע דרבי דס"ל נקצר שלא כמצותו כשר אף קודם לה, וכן מבואר בגמ' שם (ע"ב) למסקנא דלרבי קצירת העומר לא דחיא שבת וקוצרים אותו מערב יו"ט. (וערב שבת דקתני התם לאו דוקא הוא דהא יו"ט הוא, אלא הכוונה לפני שבת בערב יו"ט, וכן פירשו האחרונים).

וכן כתבו התוס' שם (ד"ה הא) דתלוי הא בהא, דהקשו התם על מה דמקשי' ממשנה דמגילה על משנתינו דנקצר ביום כשר, מהא דקתני התם (כ' ע"ב) 'כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים, זה הכלל דבר שמצותו כל היום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ודייקנין קתני לילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום נמי לא, (ומתרצי' הא רבי

והא ראב"ש), והקשו התוס' דהרי הא דדייקנין אף דלילה ביום לא ע"כ היינו ביום שלמחרת דאי ביום שלפניו הרי הקטר חלבים כשרים ביום שחיתתן, וא"כ מאי קשה לימא דמתני' דקתני נקצר ביום כשר היינו דוקא ביום שלפניו, ותירצו בזה"ל 'דלענין קצירה לא שייך לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו כדילפינן בריש פרקין (ס"ו ע"א) קצירה וספירה בלילה, עכ"ל. ובשיטמ"ק (אות כג) כ' יותר יו"ל דהא בהא תליא דאי איתא דיום שלאחריו פסול משום דבעי קצירה סמוך לספירה א"כ אף שלפניו נמי לא הוי סמוך לספירה ופסול, עכ"ל.

והיינו משום דכל המקור דזמן קצירת העומר הוא בליל ט"ז ניסן מספירת העומר, וכדאמרי' לעיל (ס"ו ע"א) דילפי' מדכתיב (דברים טז, ט) 'מהחל חרמש בקמה תחל לספור, וספירה בלילה דבעינן 'תמימות', ומש"ה כ' התוס' דאי נקטי' דזמנה מעכב פסול בין ביום שלפניו ובין ביום שלאחריו, ואי נקטי' דאינו מעכב כשר בשניהם.

ובאמת כמה אחרונים ביארו דעת הרמב"ם התמוהה שפסק דברים סותרים, שפסק (בפ"ז מתמידין ומספין ה"ו) שדוחה את השבת, ופסק ג"כ (שם ה"ז) שקצרוהו ביום כשר, [וכבר נתקשו בזה רבים ע"ש בלח"מ על אתר ומה שמצויין בספר המפתח שם באריכות גדולה], דס"ל דהא דקתני במתני' דנקצר ביום כשר היינו דוקא ביום ט"ז ולא מעריו"ט, אולם כ"ז הוא דלא כסוגיית הגמ' דכשר אף מעריו"ט וכנ"ל, וגם רבים מהמפרשים לא נקטו כן ותי' בדרכים אחרים.

ועדיין יש לעיין מה הפי' דכשר, די"ל דהיינו דאף מצות הקצירה כשר שלא בזמנה ובדיעבד קיים המצוה, אולם י"ל דרק הקרבן כשר אבל מצות קצירת העומר לא נתקיימה.

ולכאורה מדברי התוס' לעיל (דף ס"ו ע"א ד"ה זכר) יש להוכיח דגם קיים המצוה, שהביאו התוס' פסק הבה"ג בענין ספירת העומר שאם שכח לספור בלילה סופר ביום, וכתבו התוס' דכן היה נראה מסתם מתני'

קתני במשנה לא מצא מן הקמה יביא מן העמרים, והיינו שנקצר קודם זמנה, ואם נקצר ביום לא קיים מצות קצירה וקמ"ל רק דהקרבת כשר בלא מצות קצירה ל"ל למיתני, ואף אם נפרש כפירש"י (ע"א ע"א ד"ה מן הקמה) דעמרים היינו שלא נקצר שלא לשם מצוה ואף שנקצר בזמנה מ"מ ג"כ ק' ל"ל למיתני נקצר ביום כשר דלא גרע מנקצר שלא לשם מצוה דלא קיים המצוה והקרבת כשר, [וגם בגמ' (ע"ב ע"א) מצרכינן תרי קראי לזה], אלא ע"כ דאם נקצר ביום כשר אף הקצירה, (ובחי' הגרי"ז כ' דתלוי בב' גירסאות בגמ' שם).

וכבר העירו האחרונים הנ"ל דבירושלמי (ספ"ב דמגילה) הסתפקו בדבר זה ולא פשוטו, דהכי איתא התם, 'מקצירת היום מה את עביד ליה כקצירת הלילה או כבא מן העלייה, אי את אמר כקצירת הלילה אשתכחת אמר חדא פלגו בין ראב"ש ובין רבנן דרבנן אמרי קצירת יום כקצירת הלילה וראב"ש אמר אין קצירת יום כקצירת לילה, אין תימר כבא מן העלייה משכחת אמר תרתין פלגוין בין ראב"ש ובין רבנן דרבנן אמרי קצירת יום כקצירת לילה וראב"ש אמר אין קצירת יום כקצירת לילה ורבנן אמרי הבא מן העלייה כשר וראב"ש אמר הבא מן העלייה פסול', ע"כ דברי הירושלמי. (וע"ע בקרן אורה (שם) שרוצה להגיה בדברי הירושלמי, ע"ש).

עכ"פ מוכח מכל האחרונים הנ"ל דאף שנקטי' דנקצר ביום ט"ז קיימו גם מצות קצירה, מ"מ כשנקצר קודם זמנה ודאי דלא קיימו המצוה ורק הקרבן כשר, וכן מוכח מתוס' (ס"ו ע"א) הנ"ל דספירה תלוי במצות קצירה וזה פשוט שאין מקיימים מצות ספירה קודם הפסח, וכ"כ האבנ"ז (שם אות ג') בפשיטות שהא דקיי"ל (לעיל ע' ע"ב) דקצירה מתיר קצירה דאסור לקצור חדש קודם קצירת העומר וקצירתו מתרת לקצירת הדיוט, דאם נקצר העומר קודם זמנו אין הקצירה מתרת להדיוט לקצור, ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ק"ס אות ה') שהתמיה

דנקצר ביום כשר, אלא דנראה לר"ת לחלוק על הבה"ג משום שתמא אחרינא דמגילה (שהובא בסוגיא דלעיל) דמשמע דנקצר ביום פסול, וכן מהא דפסקי' דדוחה את השבת ומיניה דע"כ דנקצר ביום פסול וכמבו' בסוגיא שם [וזוהו דלא כהרמב"ם שהובא לעיל, ויש להעיר עוד מסתם משנה אבות (פ"ה מ"ח) י' ניסים נעשו לאבותינו בביהמ"ק וכו' ולא נמצא פסול בעומר, וכפירש"י והרע"ב שם דמכיון דנקצר שלא בזמנו פסול הוצרכו לנס שלא יפסל, אכן לפי' המדרש שמואל בשם מהר"ם אלשקר ז"ל והתפארי' (דהוא משום הרחוקים שסומכים לאכול חדש מחצות, עיי"ש) א"ש].

ואי נימא דנקצר ביום כשר' היינו רק דהקרבת כשר ולא מצות הקצירה, מה ראה איכא מדין נקצר ביום כשר לדין ספירת העומר שצ"ל בזמן הקצירה, וע"כ שלמדו התוס' שאף הקצירה כשר בדיעבד, ולכן אף ספירת העומר כשר בדיעבד למחרתו ביום.

וכבר נתקשו בזה האחרונים (הקרן אורה והגרי"ז על התוס' (שם), האבני נזר (או"ח סי' שפ"ה) והעונג יו"ט (או"ח סי' מ"ג) ועוד) מנין יצא להתוס' ד"ז דילמא באמת לא קיים מצות קצירה וכוונת המשנה בדדיעבד הקרבן כשר בלא מצות קצירה.

ותירצו האבני נזר והעונג יו"ט (שם) בסגנון אחד, [והרבה מזה כבר העירו המפרשים על הדף, עי' בשפת אמת (ע"א ע"א וע"ב ע"א)], קרן אורה וחי' הגרי"ז (ע"ב ע"א), שיצא להם להתוס' כן מכח הגמ' הנ"ל (ע"ב ע"א) דמקשינן ממשנה דמגילה אמתני' דקתני כל הלילה כשר לקצירת העומר ומשמע דאף דלילה ביום לא, ומאי קשה אמתני' דקתני דכשר, הא י"ל דרק הקרבן כשר ובמתני' דמגילה מיירי לענין מצות הקצירה, אלא ע"כ דהגמ' מפרש בפשט דהמשנה דאף מצות קצירה נתקיימה ביום ט"ז כמו בלילה.

והוסיפו דהגמ' עצמה למדה כן מגוף המשנה דקאמר נקצר ביום כשר אף דכבר

כל פרטי הקרבן, א"כ יש ליישב בזה גם קו' זו דאף שקצירה הוא מצוה בפ"ע מ"מ אינו מעכב עיקר הקרבן, ולכן ניחא מה שהק' רמב"ח ליייתי מדאשתקד בלא מצות קצירה, וכן תירצו המנחת חינוך (מצוה ש"ו) והעולת שלמה (מנחות שם).

אולם הטהרת הקודש (מנחות שם, וצ"ע שסתר במה שכ' קודם לזה לענין שתי הלחם, עיי"ש), המים קדושים (שם על תוד"ה בעינא), העונג יו"ט (שם) והישר וטוב (מנחות שם) נקטו דאף על מצוה שאינה מעכבת הקרבן מהני קרא דלדורותיכם שבכדי שתתקיים המצוה בשלימותה בכל הזמנים והותרו שאר איסורים, ולכן נתקשו כנ"ל דלמה הק' רמי בר חמא שיביאו מדאשתקד ויבטלו מצות קצירת העומר, והטה"ק הניח בקו' ועי' להלן (אות ח') מה שתירצו העונג יו"ט והישר וטוב.

ביאור דברי התוס' בענין זה

ח. והנה, בתוס' בסוגיין (ד"ה שומרי) כתבו בתי' אחד בטעמא דהותר מצות קצירה בשביעית אף שיש איסור קצירה בשביעית וז"ל, 'א"נ קצירה שרי משום דכתיב לדורותיכם דהא אפי' שבת דחי לראב"ש דסוף פרק ר' ישמעאל (לעיל ע"ב ע"א)', והכוונה בזה דאף שהתוס' קאי למסקנת הגמ' שא"א לקצור בשנה יששית משום כרמל תקריב, מ"מ הוקשה להם היאך הותר הקצירה יקצרונו שלא כדרכה ע"י קטיפה שמותר בשביעית אף שלא יקיים מצות קצירה, או שיתבטל כל הקרבת העומר משום הקצירה אי קצירה מעכב הקרבן וע"ז תי' א' דלצורך הקדש מותר קצירה, ב' דהותר הקצירה מקרא דלדורותיכם כמו דדחי שבת לראב"ש.

ובפשטות משמע מלשון התוס' דדוקא לראב"ש הותר, אבל לרבי דס"ל דאינו מעכב באמת לא הותר הקצירה מקרא זה (ונצטרך לתי' הראשון), וא"ש דהתוס' לשיטתם שפסקו לעיל (ס"ו ע"א ד"ה זכר) כראב"ש וניחא דהסוגיא כאן אתיא כוותיה. [ובתי'

על המנ"ח (מצוה ש"ב) שכ' דאם נקצר קודם זמנה מותר לקצור.

[ויש להעיר לפי מש"כ התוס' (ע"ב ע"א)] הנ"ל דלענין קצירה לא שייך לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו, א"כ אי נקטי' דביום שלאחריו קיימו המצוה מ"ש ביום שלפניו, ואם משום דמצד הסברא ל"ש לומר כן דספירה ל"ש קודם ודוקא ביום שלאחריו שייך כן כיון שהוא אותו יום והדין לקצור בלילה הוא רק למצוה, א"כ למה לא נאמר גם דרק ביום שלאחריו כשר וביום שלפניו פסול, ואף דהתוס' לא כתבו אלא דא"א לומר להיפך דיום שלפניו כשר ויום שלאחריו פסול, מ"מ ק' על דברי הגמ' שאמרו דלרבי דנקצר ביום ט"ז כשר ע"כ דגם קודם ט"ז כשר וזו מנין לנו, ועי' באחרונים הנ"ל (ועוד במה שמצויין בס' המפתח) מה שהאריכו בדעת הרמב"ם בזה.

ואולי י"ל דהתוס' הנ"ל נקטו באמת שלא נתקיימה המצוה אף ביום ט"ז דתלוי זב"ז לגמרי ודלא כמשמעות דבריהם לעיל (ס"ו ע"א), ובלא"ה צ"ל כן דכך מוכח ממה שהקשו דילמא מיירי המשנה ביום שלפניו, ולכל האחרונים הנ"ל ע"כ מיירי ביום שלאחריו דנתקיימה המצוה דאל"כ תו ל"ל וכנתבאר, (וכבר העירו בזה בשפ"א, בקר"א ובתי' הגר"י (ע"ב ע"א) דלפי דבריהם ל"ק קו' התוס' ע"ש), וא"כ שפיר אין שום חילוק בין יום שלפניו ליום שלאחריו ודו"ק, ועדיין יש לעיב"ז].

אם קצירה הותר מקרא ד'לדורותיכם'

ז. ומעתה אף אי נאמר דרמב"ח ס"ל כרבי דנקצר שלא כמצותו כשר (וכסתם המשנה בדף ע"א ע"א וכמו שפסק הרמב"ם ודלא כתוס' כנ"ל) מ"מ היינו רק שהקרבת כשר אבל מצות קצירה שהיא מצוה בפני עצמה זה יתבטל ורחמנא אמר לדורותיכם.

ואם נאמר כהצד שנתבאר לעיל (אות ג') שדוקא על דבר שמעכב עיקר הקרבת העומר ע"ז מלמד קרא דלדורותיכם שהותרו איסורים כדי לקיים העומר, אבל מה שאינו מעכב ע"ז לא מועיל הקרא דאינו מגלה על

דס"ל עומר בא מסוריא, וה"נ לא אתיא כריב"י דס"ל עומר בא מחו"ל דהיינו הך, (עי' במפרשי הירושלמי שם). [וע"ש עוד דר' יוסה ס"ל דאתיא אף כוותיה דמשכח"ל באופן שלא מצאו שעורים מחו"ל אלא מספיחין שבא"י, אולם פשוט דהבבלי לית ליה האי סברא].

והנה, לפי הצד דמקרא דלדורותיכם הותר אף דברים שצריכים רק לכתחילה (וכמו שנקטו הטה"ק והישו"ט הנ"ל, וכדמוכח ג"כ משי" הרמב"ם לדעת הכס"מ והמהר"י קורקוס דישן אינו מעכב והותרה הקרבת עומר בשביעית וכו"ל) א"כ קשה טובא מה הקשו התוס' הרי אף לריב"י אין להביא לכתחילה מחו"ל משום כרמל, ומשו"ה המשנה אתיא אף כוותיה, וכן הקשה הרש"ש על התוס'.

ומוכח שוב דדעת התוס' אינו כן אלא דדוקא דבר שמעכב הותר מקרא דלדורותיכם, אלא דהשתא קשה טובא דאף הירושלמי הנ"ל הוא נגד שיטתם.

וליישב שיטתם צ"ל ע"כ דלא כהשפ"א והרש"ש, אלא דלריב"י אף לכתחילה מותר להביא מחו"ל וכפשטות לשונו, וכן ביארו הטה"ק והמים קדושים (לשיטתם), והוסיפו דמש"ה לא הקשו התוס' לתנא דברייתא דס"ל דעומר כשר בדיעבד מן הישן דלדידיה אתיא שפיר כיון דעכ"פ לכתחילה בעי מן החדש, ומשום מצוה לכתחילה ג"כ הותר כנ"ל.

ואף שמבואר לעיל (ס"ד ע"ב) שלכתחילה בעינן כרמל ומצותו להביאו מן הקרוב משום זה, צ"ל או דריב"י חולק וס"ל דכרמל ממעט רק יבש לגמרי ולא רחוק, או דכל הדין להביאו מקרוב אינו אלא למצוה מן המוכרח שיהא כרמל מעליא, אבל אינו דומה להא דבעינן שלא יהא יבש אף אם הוא רק לכתחילה, ומשום זה בלבד לא מתירים איסורים, ודו"ק.

כשמביא מחו"ל אם מבטל מצות קצירה

יא. והנה, בגמ' ר"ה (י"ג ע"א), בעו מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו, אם

הא' שלא תי' כן י"ל שרצו לתרץ גם לרבי, וי"ל עוד שרצו לבאר גם בדעת המקשן שהק' רק משום לאכלה ולא לשריפה ולא משום מצות קצירה, עי' בטה"ק (שם) שהעיר מזה].

ולכאור' ק' מכאן על הני אחרונים שנקטו דמקרא דלדורותיכם הותר אף דבר שאינו מעכב, ועי' בטה"ק שציין למש"כ על התוס' אולם אינו לפנינו, וע"ע בישר וטוב ודבריו אינם ברורים אצלי.

נקצר בליל ט"ז בשנה שעברה

ט. בס' ישר וטוב (שם) ובשו"ת עונג יו"ט (שם) תירצו לפי דרכם תירוץ מחודש על קו' השניה הנ"ל דודאי אין לבטל שום דבר בעומר אפי' שאינו מעכב, אלא כוונת רמב"ח היה להקשות שיקחו תבואה שנקצרה בליל ט"ז ניסן של אשתקד ובכה"ג מתקיים שפיר מצות קצירה לכתחילה אף לשנה הבאה, וחידוש הוא.

ועיי"ש עוד מה שביאר כ"א לפי דרכו בכיזור המשך הגמ' לפי"ז.

מדוע אין לוקחים מחוץ לארץ

י. בגמ' (פ"ד ע"א), 'כמאן דלא כי האי תנא דתניא ר' יוסי ב"ר יהודה אומר עומר בא מחו"ל', ואף דמהלשון משמע דלר"י בר"י כשר אף לכתחילה מחו"ל, מ"מ כ' השפ"א דאף לדידיה כשר רק בדיעבד דהרי לכתחילה בעינן 'כרמל' ואמרי' לעיל (ס"ד ע"ב) דמהאי טעמא מצותו להביאו מן הקרוב.

ובתוס' (ד"ה בעינא) כתבו וז"ל 'תימה לריב"י לייתי מחו"ל ושמא הך ברייתא דלא כוותיה', עכ"ל. וכ' האחרונים (הרש"ש המים קדושים ועוד) דצריך להגיה בתוס' 'הך מתני' דלא כוותיה' דהיינו דמתני' דשומרי ספיחין דלא כוותיה, דלדידיה באמת לקחו מחו"ל ולא מתבואה מא"י הקדוש בקדושת שביעית, ובאמת דכבר העירו דכל קושיית התוס' הוא דברים מפורשים בירושלמי (שקלים פ"ד ה"א) דאמרי' התם, דמתני' דלא כר' ישמעאל

האחרונים הנ"ל דאף שלא מקיימים הקרבתה כמצותה לכתחילה כ' התוס' והירושלמי דלריב"י צריכים להביא העומר מחו"ל בשביעית.

ואם כנים הדברים [דא"א להספיק להביא מחו"ל ולקיים מצות קצירה בזמנה וכל דברי ריב"י אינו לכתחילה], נרויח עוד ביאור בדברי הירושלמי בשקלים הנ"ל, שכתוב שם דר' ישמעאל דאמר דאין העומר בא מן הסוריא כדעתיה דאמר יצא קציר העומר שהוא מצוה, ולכאור' מאי ענין זל"ז, ועי' בפני משה שביאר בדוחק דלר' ישמעאל דאית ליה דחשיבא מצות קצירת העומר שדוחה שבת ה"ה שאינו בא אלא מא"י דוקא, וע"ע בקרבן העדה ודבריו צ"ב, אולם לפי הנ"ל א"ש כמין חומר, דמכיון דס"ל לר' ישמעאל דקציר העומר מצוה וזמנה מעכב א"כ ע"כ שאין העומר בא מסוריא דא"א לקיים מצות קצירה בזמנה מרחוק, שורר שכן פירשו כמה מפרשי הירושלמי.

מדוע אין לוקחים מעבר הירדן

יב. ובעיקר מה דמבואר בראשונים הנ"ל שכשר להביא העומר מעבר הירדן, כ"כ גם רש"י במשנתנו (פ"ג ע"ב) דקתני כל הארצות היו כשרין, ופירש"י (ד"ה כל הארצות) שבארץ ישראל כגון יהודה עבר הירדן והגליל, עכ"ל. והגרעק"א ציין בגלה"ש דכ"כ רש"י בסנהדרין (י"א ע"ב ד"ה שתיים), וכן הוכיח כן מהגמ' בסנהדרין שם בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קצ"ח). אולם הר"ן בנדרים (כ"ב ע"ב ד"ה השתא) חולק וכתב דאין העומר כשר מעבר הירדן.

והנה בתו"כ (אמור ח, פ"י ה"א) איתא, כי תבואו יכול משבאו לעבר הירדן ת"ל אל ארץ המיוחדת, ומוכח לכאורה שאין העומר בא מעבר הירדן, אכן בר"ש (שם) כתב לבאר דברי התו"כ, דקאי על זמן החיוב, שאין זמן החיוב משבאים לעבר הירדן אלא משבאים לא"י ואז עבר הירדן בכלל, ולפי"ז ניחא, ואף שהר"ש כ' שם דמתוספתא דמנחות משמע דקאי על הכשר התבואה שבאים משם, מ"מ מסיק דמלשון התו"כ

תאמר דעייל ביד נכרי 'קצירכם' (ויקרא כג, י) אמר רחמנא ולא קציר נכרי וכו', עיי"ש. והקשו הראשונים דלמה לא אמרינן שהקריבו מתבואה שהביאו עמהם מעבר הירדן, ועי' בתוס' רי"ד שתי' שלא יכלו שהלואי שהספיקו כל השעורים שבשדות להאכילן לבהמותיהן, אולם ראשונים אחרים תירצו משום שאין מביאין העומר לכתחילה מעבר הירדן, המאירי כ' משום דבעינן כרמל שיהא רך ומלא כדברי רש"י במנחות (ס"ד ע"ב) מדרשא זו דמצותו להביא מן הקרוב, ולכאורה כ"ה גם כוונת הר"ן שכ' דעומר מצותו להביא מיהודה, ומסתמא היינו משום שהוא קרוב ובעינן כרמל, והר"ן הוסיף דאף דבדיעבד כשר אף מעבר הירדן מ"מ אין נראה לומר דעומר ראשון היה בא שלא כמצותו לכתחילה, [ומכאן סייעתא לתירוצם של האחרונים (האמרי אמת ועוד) על קו' הפנ"י בשבת (כ"ז ע"ב) לענין נס חנוכה למה הוצרכו לנס הרי טומאה הותרה בציבור, ותירצו דמכיון שחינכו את המנורה אין לעשות בפעם הראשונה בהיתר דחוק אלא באופן שמצותו לכתחילה, והוא ממש כסברא זו].

והריטב"א כתב משום דמצוה להביאו מן הקמה, והיינו משום דמכיון דעברו הירדן ב' ניסן כמפורש בקרא (יהושע ד, יט) לכן לא הקריבו העומר מעבר הירדן דבעינן לקיים מצות קצירה בליל ט"ז ניסן וליכא. (ועי' להלן אות י"ב עוד בענין זה).

ומדברי הריטב"א יש להתבונן גם בשיטת ר"י ב"ר יהודה לענין עומר מחו"ל שנתבאר לעיל דמתוס' והירושלמי מוכח בפשטות דאף שאינו מקיים המצוה לכתחילה סגי שלא להתיר איסורי שביעית, ודחקנו לבאר שאר אחרונים שנקטו דר"י בר"י ס"ל דשפיר מקרי לכתחילה אף שאינו כ"כ כרמל, אולם עדיין קשה ממצות קצירה שלכאורה דוחק גדול הוא לומר שאפשר להספיק לקצור בזמנה בחו"ל בליל ט"ז ולהביאה ביום ט"ז בירושלים כשצריכים עדיין לעשות מלאכת החבטה, הזרייה, הקלייה, הטחינה והניפוי ב"ג נפה, וא"כ שוב מוכח דלא כשי'

דררשי' בהם ארץ המיוחדת, עיי"ש), ולפי"ז הדק"ל. ועי' בכרכי יוסף (אר"ח סי' תפ"ט) שכ' אריכות גדולה בענין עבר הירדן, ובתוך דבריו הביא מדברי הכפתור ופרח (סי' מ"ח) שב' עבר הירדן הוא א' בתחום א"י וב' מעבר לזה, ולפי"ז אפשר שיש ליישב בזה סתירת הר"ן.

והנה, לענין שביעית כ' הרמב"ם (פ"ד משמיטה ויובל הכ"ח) דעבר הירדן שביעית נוהג בהם מדבריהם, וספיחין שלהם מותרים באכילה, ובמהר"י קורקוס למד בדברי הרמב"ם כפי הנראה מפשטות לשונו שאין בפירות של עבר הירדן קדושת שביעית מכיון שנתמעט בתו"כ (בהר ט, פ"א ה"ב) מ'כי תבואו אל הארץ' דבעינן ארץ המיוחדת, אולם בחזו"א (שביעית סי' ג' סקכ"ה, ובמכתבים בסוף ספר זרעים ליקוטים סי' י') הוכיח מכמה מקומות דעבה"י דינה כא"י ולמד בדברי הרמב"ם דכל הטעם הוא משום שלא כבשוהו עולי בבל, והפי' בדברי התו"כ י"ל כמו שכ' הר"ש (שם) דקאי אזמן כניסה אבל אחר שנתחייבו בא"י גם בעבר הירדן היתה נוהגת (עיי"ש שכ' דילפי' כן מג"ש בספרי). ועי' באריכות בענין חיוב עבר הירדן לשביעית בחזו"א (שם) ובקהילות יעקב (שם) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קכ"ז וח"ח סי' צ"ה).

ולנידון דידן היה נראה בפשטות שאין להקשות שיקחו לקרבן העומר בשביעית מעבר הירדן, שאם אין נוהג בהם קדושת שביעית עכ"פ מדאורייתא (ואין בו האיסור לאכלה ולא ולשריפה) לכאורה גם אין העומר בא מהן, אי משום שלא כבשוהו עולי בבל, אי משום דבעינן ארץ המיוחדת, דאם מפרשינן לענין שביעית שבא למעט תבואה מעבר הירדן גם לענין עומר צריכים לפרש כן דהרי כתובים באותו לשון, ואם העומר בא מהן ומפרשי' שהדרשא הוא לזמן החיוב גם קדושת שביעית צריך לנהוג בהם.

אולם מה שעומד לנגדינו הוא דברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש (פ"ד ה"ג וד'), שמבואר מדבריו שהעומר בא מעבר הירדן שפי' דברי הגמ' בסנהדרין (י"א ע"ב)

משמע כפי' הראשון, (וכן נקט בתו"כ להלן (בהר ט, פ"א ה"ב) לענין שביעית).

אלא דבאמת על הראשונים הנ"ל בר"ה (שם) לא מעלה ארוכה פי' זה, דהרי הם מדברים לענין שעת כניסה לא"י, וא"כ הדבר פשוט דאף שכבר נכנסו לא"י והוכשר מעתה גם עבר הירדן מ"מ התבואה שגדלה לפני שנכנסו אינה כשירה לעומר, ואעפ"כ דנו הראשונים הנ"ל בר"ה להכשירה, ועי' בקונטרס אוצר הספרי (מהגר"מ זעמבא על עניני עשר קדושות, נדפס בסוף הספר של הספרי, עמ' ל"ד) שנתעורר בזה, ועיי"ש (עמ' ל"ח) שדייק מהראשונים שלא תי' כהריטב"א שתבטל מצות קצירה, ע"כ שכוונתם היה להקשות שיחזרו לעבר הירדן ויקצרו בזמנה, [ויש להוסיף דעכצ"ל כן בשיטת הר"ן דמשמעות דבריו בסוף פסחים (כ"ח ע"א מדפי' הר"ף) שמסיק כשי' התוס' (לעיל ס"ו ע"א ד"א זכר) דפסקי' להלכה דנקצר ביום פסול], ולפי"ז אפשר לומר דכיון דהקצירה הוא אחר כניסה לא"י הרי זה הוכשר לעומר, (אלא שדחוק הוא דבפשטות תלוי בגידול ולא בקצירה וכמש"כ בעצמו לעיל עמ' ל"ד), אולם להריטב"א ודאי קשה, ועיי"ש (עמ' ל"ט) שכ' לבאר שהראשונים יפרשו דברי התו"כ לענין אחר באיסור קצירה להדיוט לפני קצירת העומר דארץ המיוחדת קאי על קצרתם, ע"ש טעמו ונימוקו.

ובגוף דברי הר"ן בנדרים הנ"ל קשה טובא שסותר משנתו דבחי' הר"ן בר"ה הנ"ל כ' דכשר בדיעבד, ולפום ריהטא י"ל דהר"ן לא הכשיר אלא בעומר הראשון שכבשוהו בכיבוש ראשון, ומשא"כ בזמן המקדש ס"ל דאינו כשר כיון שלא כבשוהו עולי בבל, אולם בקה"י (שביעית סי' י"ב) פירש בדעת הר"ן בנדרים מדיוק לשונו שם (שכ' שעבה"י לא נתקדש להבאת העומר ולמקצת קדושות), דהטעם דס"ל שאין מביאין עומר מעבר הירדן הוא משום דאינו ארץ המיוחדת ולמד בתו"כ הנ"ל דמעטים תבואה מעבר הירדן, (וכוונתו למקצת קדושות היינו לעוד ג' מקומות

(יו"ד סי' של"א ובכס"מ על הרמב"ם שם ובפ"ה משמיטה ויובל הכ"ט ובשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ד) וסייעתו הוא שאין בהם קדושת שביעית, ודעת המבי"ט (בכמה מק') וסייעתו שיש בהם קדושת שביעית.

ובפשטות אין להקשות לשיטת הסוברים דאין בהם קדושת שביעית למה לא לקחו לקרבן העומר בשביעית משל נכרי, דהרי כבר שקלו וטרו כן בגמ' ר"ה (י"ג ע"א) לענין זמן כניסתן לא"י ואמרו דרחמנא אמר קצירכם ולא קציר נכרי, ופירש"י (ד"ה קצירכם) ראשית קצירכם, ומשאויה לקצור היא קרויה קציר, עכ"ל. ואף דהסיקו בגמ' שם שאם לא גדל שליש ביד נכרי הרי הוא כשר לעומר, מ"מ הרי פשוט שבכה"ג יש בו כל דינים התלויות בארץ ויש בזה גם קדושת שביעית.

אכן מה שיש לעיין בזה הוא, דהנה הרמב"ם השמיט לגמרי בדיני עומר הלכה זו שפסול משל נכרי, וטרחו האחרונים לבאר טעמו, והרבה אחרונים נקטו בדעת הרמב"ם שדעתו להכשירו ולכן השמיטו, וביארו כ"א לפי דרכו למה לא פסק הרמב"ם כסוגיית הגמ' בר"ה שפסול, עי' אורים גדולים (אור לישרים, דרוש לפר' קרח) שכ' שהרמב"ם פסק כהסוגיא דע"ז (נ"ג ע"ב) דירושה להם מאבותיהם ודלא כהסוגיא בר"ה ולית ליה תי' התוס' שם (ד"ה ולא), ועי' שפת אמת וערוך לנר (ר"ה שם) שכ' דהרמב"ם ס"ל כרב אבהו בפסחים (כ"ג ע"א) דדריש מקצירכם להתיר חדש בהנאה ודלא כהסוגיא בר"ה דס"ל כחזקיה ומישוב בזה קו' הטו"א (ר"ה שם), [ומה שדחה בשפ"א עי' מה שיישב בערול"נ שם], ועי' בחתם סופר (קידושין ל"ז ע"א) מה שביאר ע"פ מש"כ דאף שכ' התוס' דיש לנכרי במה שזרע מ"מ גם לישראל יש חלק בזה ולכן תלוי בסוגיית הגמ' בב"מ (ק' ע"ב ק"א ע"א) ומסקנא דליכא רק תביעת ממון ומש"ה כשר לעומר, ודוקא בפעם הראשונה שנטעו ברשות קודם שנכנסו לא"י פסול, ע"ש בארוכה. וע"ע בחזו"א (זרעים ליקוטים סי' י" מה שביאר דבאמת אין המיעוט משום

כהי"מ ברש"י הנ"ל (שם ד"ה שתים), וכן דייק בחזו"א (ליקוטים שם), וא"כ כיון שאין קדושת שביעית נוהג שם עכ"פ מדאורייתא (דכל הנידון בדעת הרמב"ם הוא רק אם יש קדושת שביעית מדרבנן), קשה טובא אמאי לא לקחו בבית שני בשנת השביעית מתבואה של עבר הירדן ולא יצטרכו להתיר איסור לאכלה ולא לשריפה, וגם לא יצטרכו להעמיד שומרי ספיחין שלפי כמה מהלכים יש בו דחיית איסור שמירה ומשומר מדין עדל"ת או מקרא דלדורותיכם כנתבאר כ"ז בענף א', שהרי נתבאר לעיל מפשטות דברי הירושלמי והתוס' שאף שלכתחילה מצותו מיהודה ג"כ לא דחינן משום זה איסורי שביעית, דשפיר נתקיים קרא לדורותיכם, ומצוה ליישב. [אלא שבאמת איני מבין כעת היאך יתכן שהעומר בא מהן ואין בו קדושת שביעית מה"ת, כיון דכל מצוות התלויות בארץ תלוין זב"ז, וגם בשניהם כ' הדרשא ארץ המיוחדת כנ"ל, וצ"ע].

שוב מצאתי בעזה"י בס' סדרי טהרות (עמ"ס כלים, ל"ט ע"ב ד"ה ארץ) שהקשה קו' זו, והוכיח מזה שאין העומר בא מעבר הירדן ודלא כמש"כ בס' דרך הקודש (להר"ח אלפנדין ז"ל) שעבה"י דינה כא"י, ודברי הגמ' בסנהדרין מיישב ע"פ דברי הכפתור ופרח הנ"ל (סי' מ"ח) דב' עבר הירדן איכא, ע"ש בארוכה, אולם להני שנקטו שהעומר בא מעבר הירדן עדיין הקו' במקומה עומדת, וצ"ע.

מדוע אין לוקחים משל נכרי

יג. נחלקו אמוראי (גיטין מ"ז ע"א) אם פירות שגדלו ברשות נכרי יש בהם קדושת שביעית או לא, דיי"א דיש קנין לנכרי בא"י להפקיע מידי מעשר ואין בו שום מצוות התלויות בארץ, ויי"א דאין קנין לנכרי להפקיע ויש בו כל הדינים התלויות בארץ, ואף דקיי"ל דאין קנין כמו שפסק הרמב"ם (פ"א מתרומות ה"י), נחלקו האחרונים אם פירות נכרי שגדלו בארץ ישראל ביד הנכרי ונגמר ביכולו ואח"כ נמכר לישראל אם נפקע ממנו קדושת שביעית, דדעת הב"י

אכן, רבים נקטו מלשונות הרמב"ם ועוד, דאף בעודה ביד הגוי ס"ל להרמב"ם דחשיב כא"י, דאל"כ היה נחשב כשמכרה לישראל ככיבוש יחיד, וגם יש איסור לעבוד בשדה נכרי בשביעית, דודאי הקרקע לא הופקעה מקדושתה כיון דקיי"ל דאין קנין, אלא דלענין הפירות דעת הרמב"ם דכיון שבשעת חלות החיוב היה ביד הנכרי לכן לא נתחייבו הפירות בכל הדינים, עי' כ"ז בחי' הגר"ח (פ"ב מהל' ביכורים הט"ו) בארוכה, [וע"ע בקובאו"י (גליון קע"ו עמ' ע"ה ואילך)], ולפי"ז אף קציר נכרי חשיב משל א"י וכשר לעומר לדעת הרמב"ם, וא"כ הדק"ל אמאי לא לקחו בשנת השביעית מתבואה שגדל בשדה נכרי כיון שכשר לעומר ואין בו קדושת שביעית, ומצוה ליישב.

[ואף שיש לפלפל ולדחות שאף שהקרקע חשיב מא"י, מ"מ פירותיה אינם בקדושת א"י וכמו שלא חל עליהם חיוב תרו"מ ושביעית גם לא חל עליהם הכשר הבאת העומר מדיני מצוות התלויות בארץ, מ"מ הני שנקטו שכשר למעשה מקציר נכרי ודאי שלא נחתו לסברא זו, ודו"ק].

שוב מצאתי בעזה"י ביצועות יעקב (או"ח סי' תפ"ט סק"ג ד"ה והנה זה לי), שכ' שימים נתקשה בקו' זו, ונדחק לתרץ בב' אופנים, א' דלדעת הרמב"ם דרשי' מקצירכם להתיר קציר של ישראל אף בשנת שביעית אע"פ שמותר להביא משל נכרי, ע"ש מה שביאר בזה, וחיודש גדול הוא לדרוש דרשה חדשה שלא נמצא בשום מקום, מה גם שאין שום צורך וטעם להתיר דבר זה. ב' דבאמת ס"ל להרמב"ם דקציר נכרי פסול לעומר והשמיטו משום שסמך על מה שהביא (בפ"ד משקלים ה"ה) הא דשומרי ספיחין בשביעית וע"כ מוכח דקציר נכרי פסול מכח קו' זו, ודחוק מאוד שמשום זה לא יביא כלל דין זה בדיני העומר, גם לכל הני שנקטו בדעת הרמב"ם שקציר נכרי כשר לעומר הקו' במקומה עומדת, וצ"ע.

נכרי אלא משום שגדל בזמן היתר חדש ולכן לא הוי בקדושת א"י ורק בפעם הראשונה כשנכנסו לארץ פסול לעומר ומשא"כ אח"כ כשר, ע"ש עוד.

ומעתה לכאורה קשה שאם הרמב"ם ס"ל שהעומר כשר מקציר נכרי, והרי דעת הרמב"ם לפי גדולי הפוסקים שאין קדושת שביעית בפירות נכרים, וא"כ למה לא מצאו פיתרון לשנת השביעית שיקחו משל נכרי ולא יצטרכו להתיר איסור לאכלה ולא לשריפה ושאר איסורים.

ויש מקום לתרץ, דהרי מלבד הדרשא דקצירכם ולא קציר נכרי שע"ז נאמר שהרמב"ם לא ס"ל, מ"מ הא בעינן גם שיהא מא"י, וא"כ ע"כ שאם אין קדושת שביעית בפירות של גוי ודאי שאינו כשר ג"כ לעומר דחשיב שאינו מא"י, ובאמת שמשום סברא זו נקטו כמה אחרונים דזהו הטעם שהשמיט הרמב"ם דין זה, דממילא פסול לעומר משום שבגדל ביד הגוי דעתו דחשוב שאינו מא"י וכבר כתב דמשל חו"ל פסול, עי' מלבושי יו"ט (ח"ב קוני' חובת קרקע סי' י"יב), זכר יצחק (סי' ע"ח אות ד'). ואף השפ"א הנ"ל הבין כן (ויש שם ט"ס), ושלל תי' זה דאכתי איכא נפק"מ היכא דזרע ברשות ישראל דג"כ חשיב בזה קציר נכרי כמבואר בתוס' שם (ד"ה ולא), ולכן תי' כנ"ל, אלא שבאופן זה פשוט דודאי איכא בזה קדושת שביעית וא"כ תו לא קשה מידי. [ועי' במלבושי יו"ט (שם סי' י"ב) שכ' לחדש דלשיטת המבי"ט דאף בעודה ביד הגוי חייב בתרו"מ ושביעית א"כ לית ליה כלל דרשא דדגנך ולא דגן עכו"ם וה"ה דלית ליה דרשא דקצירכם ולא קציר נכרי ומש"ה השמיטו הרמב"ם, (והסוגיא בר"ה ס"ל דיש קנין או דקודם שכבשו ישראל לכו"ע יש קנין), אולם לשיטת הב"י דבעודה ביד גוי אית ליה דרשא זו ה"ה דקציר נכרי פסול לעומר, ולכן נתקשה למה השמיטו הרמב"ם, ולכן תי' כנ"ל דממילא פסול משום חו"ל].

הרב אשר פילטשיק

ביסוד תקנת פרוזבול והאם יש מצוה לעשות פרוזבול

בגופם [גשמי] ולעשירים הוא תקנה לנפשם [רוחני], וכך פי' נמי בס' הון עשיר דברי הגמ' הנ"ל, אמנם כד נעיין בהמשך דברי רש"י שם נראה שהוא מפרש דברי הגמ' שגם התקנה לעשירים הוא רק בכדי שלא יפסידו ממונם ע"י שמיטה ולא מטעם שלא יעברו עמש"כ בתורה השמר לך וגו', וכמו שפירש"י בזה"ל "עשירים שלא יפסידו ועניים שלא ינעלו דלת בפניהם" עכ"ל רש"י, הרי מבואר כמו שביארנו שלא הזכיר כלל מה שקתני במתני' שסיבת התקנה היה כדי שלא יעברו על השמר לך וגו', וכך פירש נמי הר"ש (במתני' פ"י משביעית מ"ג).

ודבריהם צע"ג דלמה נטו מהטעם המפורש במתני' שעיקר טעם התקנה היה מכיון שראה שנמנעים מלהלוות זא"ז ועוברין עמש"כ השמר לך וגו', והמשנת יוסף (בשיטות המפרשים) מיישב קושיא הנ"ל שרש"י למד במתני' שכשראה שנמנעים מלהלוות זה את זה ונמצא שלא היו להלווין ממי ללוות עמד ותיקן פרוזבול כדי שלא יפסידו העשירים ע"י שמיטה ובה ירצו להלוות זא"ז ולכן לא ינעלו הדלת בפניהם וזה היה עיקר סיבת התקנה, והא דנקט במתני' "ועוברין ע"מ שכתוב בתורה וכו' " אין זה סיבת התקנה רק אגב שנקטה המשנה שלא הלוו זא"ז הזכיר גם שעברו על מצוה זו, אבל זה לא היה סיבת התקנה, ויש להטעים ביאור זה עפ"י מה דקתני במתני' (גיטין לד ע"ב) הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם, ע"כ, הרי מפורש לכאור' במתני' שהלל תיקן פרוזבול מפני תיקון העולם שעפ"י פשטות משמע כפירש"י הנ"ל שהוא רק מפני תיקון העולם, אמנם הרבה אחרונים [שדבריהן מובאים במשנת יוסף במשנה זה] הקשו כן על פירש"י ולא תירצו כן משמע מדבריהן שלמדו כפשטא דמתני', ובפרט לפי מה שראיתי שיש שפירשו ברש"י שגם כוונת רש"י בזה הוא שהעשירים לא

קתני במתני' (שביעית פ"י מ"ג) פרוזבול אינו משמט זה א' מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זא"ז ועוברין עמש"כ בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל פרוזבול, ע"כ, וכ"פ נמי הרמב"ם (פ"ט מהל' שמו"י הט"ז) וכ"ה בשו"ע (חו"מ סי' סז סי"ח), ויש לבאר מהו מהות התקנה עפ"י ביאורם של הראשונים, ובכלל יש לחקור האם התקנה בעשיית פרוזבול היה שכל א' יעשה פרוזבול אפי' מי שאינו מקפיד בזה שהשמיטה ישמיט חובו או שרק מי שאינו רוצה שהשמיטה ישמיט ממונו תיקן שיהא בידו אפשרות לעשות פרוזבול ובכך לא ישמיט ממונו, והחילוק המרכזי הוא האם אפי' אחר תקנת הלל עדיין יש ענין של השמטת כספים או שאדרבא מי שאינו עושה פרוזבול הרי לא קיים תקנת הלל.

(א) ונקדים לבאר מהות הפרוזבול עפ"י מה שנתבאר בדברי הראשונים בסוגיין כדלהלן, קתני במתניתין (הנ"ל) פרוזבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' התקין הלל פרוזבול, ע"כ, ולפום ריהטא דמתניתין משמע שהטעם שהלל תיקן תקנה זו היה כדי שהמלווין לא יעברו על מה שכ' בתורה השמר לך וגו', אמנם אי' בגמ' [גיטין לו ע"ב- לו ע"א] מאי פרוזבול אמר רב חסדא פרוס [פירש"י תקנה] בולי ובוטי [פירש"י לעשירים ולעניים], ועפ"י פשטות בגמ' היינו יכולים לפרש שפרוזבול הוא תקנה בין לעשירים ובין לעניים, לעשירים כדי שלא יעברו ע"מ שכ' בתורה וכמו שמפורש במתני' דלעיל, והוא גם תקנה לעניים והוא שלא ינעלו הדלת בפניהם מכיון שיודעים שבידם לעשות פרוזבול ושלא ישמיטנו שביעית, ונמצא לפי"ז שלעניים הוא תקנה

והלוה פורע בזמנו נמי אין השביעית משמטתו אע"כ שזמן הפרעון הוא תוך שנת השמיטה והמלוה חושש שהלוה לא יפרע בזמנו ויאחר מלפרוע חובו עד לאחר שנת השמיטה ונמצא שהשביעית משמטת אותו, וזהו כוונת הריטב"א שאם הוא מתנה עם הלוה תנאי המועיל שלא ישמטנו שביעית הרי הוא מגלה בזה כאילו שמתייאש מפרעון החוב בזמנו, ולכן אין המלוה רוצה בכך], ולכן הוצרך הלל לפרוזבול שהרי הוא עושהו שלא בפני הלוה, ועוד כ' שם עוד סיבה לתקנת פרוזבול והוא כדי שלא יהא נראה כמראה עין רעה לשמיטת שביעית, ועוד כ' שם שהלל תיקן פרוזבול דוקא כדי שלא תשתכח תורת השמיטה, שאם כל א' היה מתנה בשעת ההלוואה בינו לבין הלוה הרי היה משתכח תורת שמיטת כספים ולכן תיקן הלל פרוזבול שיש בה אושא מילתא כשכולם באים לעשות פרוזבול, עכתו"ד הריטב"א.

ומצינו עוד כמה מהלכים באחרונים ליישב קו' הנ"ל, כדלהלן, התבואות שור (הו"ד בפתחי תשובה סי' סז סק"ב) מיישב דלפעמים אף אם המלוה רוצה להתנות כן עם הלוה מ"מ הלוה אינו רוצה ואינו מסכים לכך ולכן המלוה אינו רוצה להלוות לו ונמצא שעובר על מה שכ' בתורה השמר לך וגו' ולכן תיקן הלל פרוזבול שאינו תלוי כלל ברצון הלוה ולעולם יכול המלוה לעשותו ולא יבא לעבור על מש"כ בתורה, ומצינו עוד מהלך והוא מהלכו של החת"ס (בתשו' סי' קיג) שכ' שהלל הוצרך לתקן תקנת פרוזבול משום דאף אם המלוה מתנה כן בשעת ההלוואה הרי הוא מועיל ואין השביעית משמטתו מ"מ הרי עובר איסור בזה שמתנה כך ובכלל השמר לך וגו' הוא, ולכן הוצרך לתקן תקנה שלא ישמטנו שביעית ושלא ע"י איסור והוא ע"י תקנת פרוזבול.

ג) ונראה לבאר הענין באופן אחר, שיש לחקור ביסוד תקנת הלל של פרוזבול האם תקנתו היה שכל א' וא' יעשה פרוזבול או

יפסידו היינו שלא יפסידו בנפשם דהיינו ברוחניות וכמו פשטא דמתני' שהטעם הוא משום שראה שעוברין על השמר לך וגו', ונמצינו למדין שיש כאן ב' מהלכים בעיקר תקנת פרוזבול.

ב) והנה מה שיש להקשות על תקנת הלל בין אם נלמוד המשנה כהפשטות ובין אם נפרשו אחרת וכדלעיל יש לעיין למה הוצרך הלל לתקן תקנה חדשה של פרוזבול הרי מצינו כמה אופנים שיכול להלוות חוב ושלא ישמיטנו שביעית וכגון מה שפסק הרמב"ם (פ"ט שמיטה ויובלות ה"י) וז"ל המלוה את חברו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית הרי זה נשמט שאינו יכול לבטל דין השביעית, התנה עמו שלא ישמט הוא חוב זה ואפי' בשביעית תנאו קיים שכל תנאי שבממון קיים ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבה אותו התורה בו שהוא חייב, עכ"ל, הרי מפור' בהרמב"ם שאפשר להלוות עם תנאי המועיל שלא ישמטנו שביעית וכך נמי נפסק בשו"ע (סי' סז סעי' ט') א"כ צ"ע למה הוצרך הלל הזקן לתקן תקנה חדשה הרי מי שאינו רוצה להלוות לעני מפני שחושש מממונו שמא ישמטנו שמיטה הרי יכול להלוות באופן כזה שהשמיטה לא תשמטנו, כן הק' הריטב"א (הו"ד בבדק הבית ריש סי' סז).

ומצינו הרבה מהלכים ליישב קושיא הנ"ל, ונתחיל עם תירוציו של הריטב"א (שם) שכ' ליישב כדלהלן, שהלל הוצרך לתקן תקנת פרוזבול ולא הספיק בזה שיכול להתנות בשעת ההלוואה שלא ישמיט הוא החוב משום שלפעמים אינו זוכר להתנות כן בשעת ההלוואה או דלפעמים אין המלוה רוצה להתנות כן בשעת ההלוואה משום דא"כ נראה כמתייאש מפרעון החוב בזמנו [והיינו משום דע"כ כל החשש דהמלוה שישמיט חובו הוא רק באופן שלא יפרע הלוה חובו בזמנו, שהרי ממ"נ אם זמן הפרעון הוא לאחר שנת השמיטה הרי אין השביעית משמטתו ואם הזמן פרעון הוא תוך שנת השמיטה דהיינו לפני סיום שנת השמיטה שהוא שעת חלות השמטת חובות

פרוזבול מועיל דוקא בזה"ו או גם בשמיטה מה"ת.

ד) ובביאור מח' זו מצינו כמה מהלכים, כדלהלן, ויש לפרש המח' עפ"י מה שמבואר בחי' רבי נחום (שם בגיטין) שמפרש שי' רש"י עפ"י מה שמדייק מדבריו שיש בדין השמטת כספים ב' ענינים א. הלאו דלא יגוש, ב. הדין של הפקעת ממון, ומבאר בזה שלכן הוצרך רש"י לפרש שיש כאן שתי דינים, חדא שע"י הפרוזבול ב"ד הוו הנוגשים וממילא מסתלק הלאו דלא יגוש, ועדיין היה מקום לדון שיפקע החוב וע"ז הביא רש"י לדינא דהפקר ב"ד הפקר, ולפי דבריו יש לפרש שגם התוס' לשי' דאיירי רק בזה"ו ונמצא דליכא לאו דלא יגוש [וכמו שמבואר מהרבה אחרונים דהיכא דליכא לשמיטה מה"ת ליכא נמי האיסור של לא יגוש, אף שיש חולקים ע"ז], ולכן לא הוצרך לשתי דינים רק אדרבא הפרוזבול מפיקע ההשמטה דרבנן.

ועוד מהלך מצינו במשנת יוסף (שביעית פ"י מ"ג) שפי' עפ"י ביאורו של המהר"י קורקוס שמבואר מדבריו דרש"י וסייעתו ס"ל דכח ב"ד יפה והם יכולין גם להפקיע ממון של זה ולהקנותו לאחר לכן אפי' אם מדאורייתא הממון שייך להלוה מדין שמיטת כספים הרי פרוזבול מוציאו ממנו ומקנהו להמלוה, ומשא"כ להרמב"ם וסייעתו שכח ב"ד הוא רק להפקיר ממון של זה ולהעמידו ביד המוחזק ואינם יכולים להקנותו לאחר לכן דוקא בשמיטה דרבנן שמה"ת שייך להמלוה וקאתו רבנן ומעמידים הממון בידו שפיר דמי.

וביאורים הנ"ל מבוארין היטב עפ"י מה שביאר בעל התורת זרעים מח' הראשונים הנ"ל, שכ' דלשיטתם קאזלי שהרי מצינו עוד מח' רש"י והרמב"ם ביסוד מהותה של פרוזבול, שמוכה מדברי רש"י בכ"מ דס"ל שמהות הפרוזבול הוי כמו מוסר שטרותיו לבי"ד דהיינו שכמו שבמוסר שטרותיו לבי"ד הרי הבי"ד בעצמן עושים הגביה ועל ידיהן נפקע ההשמטה כן נמי יסוד דין

שלא תיקן שכ"א יעשה פרוזבול רק שתיקן שגם פרוזבול מועיל כדי שלא ישמיט שביעית החוב אבל לא שכ"א צריך לעשות פרוזבול.

וכדי לבאר זה נקדים שמצינו פלוגתא רבוותא בראשונים אי תקנת פרוזבול מועיל גם בזמן הבית היכא ששמיטה מה"ת הוא והוא שי' רש"י (גיטין לו ע"ב) וסייעתו וכמו שנבאר לקמן או שפרוזבול מועיל דוקא בזה"ו שמצות שמיטה מדרבנן הוא אבל בזמן הבית ששמיטה מה"ת לא מועיל פרוזבול להפקיע השמטת השביעית מה"ת והוא שי' התוס' (שם) והרמב"ם וסייעתם וכמו שנבאר לקמן, ומקור המח' הוא דבגמ' (גיטין לו ע"א וע"ב) אי' ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא אמר אביי בשביעית בזה"ו ורבי היא וכו' ותקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זא"ז עמד והתקין פרוזבול, ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקינו רבנן דתשמט אמר אביי שב ואל תעשה הוא רבא אמר הפקר ב"ד היה הפקר וכו', עכ"ל הגמ', הרי מבואר בגמ' ב' קושיות, א. האיך תיקן הלל פרוזבול לעקור דבר מן התורה, ב. איך תקנו רבנן שמיטת כספים בזה"ו היכא שמדאורייתא אין דין שמיטה, ורש"י מפרש שתירוצו של רבא שאמר דהפקר ב"ד הפקר קאי נמי על קושיא הראשונה של הגמ', ונמצא לפי"ז דלרבא שייך תקנת פרוזבול גם היכא ששמיטה מה"ת שהרי הפקר ב"ד הפקר גם בדאורייתא, וכן ס"ל נמי הרמב"ן בסוגיין וכן הרשב"א והר"ן שם והראב"ד (הל' שמו"י פ"ט הט"ז), ומשא"כ תוס' (שם לו ע"א ד"ה ומי איכא) ס"ל שתירוצו של רבא לא קאי אלא על קושיא שניה של הגמ' ועל קושיא הראשונה של הגמ' נשאר הגמ' רק עם תי' של אביי דאמר דתקנת הלל היה רק בזה"ו דשמיטה מדרבנן, וכשי' התוס' ס"ל נמי להרמב"ם (פ"ט משמו"י הט"ז) שפרוזבול שייך רק בזה"ו דשמיטה מדרבנן הוא, וכ"ה להרי"ף והרא"ש ועוד, הרי מפורש כאן בראשונים שנחלקו אם תקנת

תי' קושיא הנ"ל שלפעמים אין השטר בידו למוסרו לבי"ד ועוד שלפעמים אין המלוה רוצה למסור שטרותיו לאחר ואם יצטרך לעשות כן ישמיט א"ע ולא ילוה לאחר ועוד משום מלוה שבע"פ דלא שייך בה מוסר שטרותיו, ולכן תיקן פרוזבול דלעולם מהני אף כשאין לו שטר בידו.

ויש לבאר ביתר ביאור תי' הריטב"א הנ"ל וכן כל התירוצים שהבאנו לעיל לתרץ קושיא הראשונה של הריטב"א, ונקדים עם הערה בסוגיין דגייטין, והוא שבתחילת דברי הגמ' שהבאנו לעיל מצינו שהק' הגמ' ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא, ועפ"י פשטות קו' הגמ' הוא דהאיך תיקן הלל תקנה שמי שמקיים אותה תקנה הרי הוא עובר על דברי תורה והיינו משום שמה"ת הממון שייך להלוה מדין שמיטה וע"י תקנת הלל דהיינו פרוזבול הרי המלוה מוציא מהלוה הממון, אמנם מלישנא דהתוס' (שם בד"ה מי איכא) כ' בזה"ל "משום דקשיא ליה [להגמ'] דלא היה לו להלל לעקור שביעית שהיא דאורייתא וכו' מ"מ לא היה לו לעשות תקנה ללמד לעשות כן שביטל בכך השמטת כספים שצותה תורה" עכ"ל התוס', ודברי תוס' אלו צ"ב שהרי משמע מדבריהן שקושיית הגמ' הוא רק משום שהלל לימד לעשות כן ומהו ביאור דברים אלו, וגם מה שסיים דבריו שביטל בכך השמטת כספים, הרי לא ביטל בכך רק שמי שעושה פרוזבול לא קיים מצות השמטת כספים, וצ"ב.

(ו) והנה כדי לבאר כאן ביאור בדברי התוס', יש לבאר תקנת הלל באופן אחר לגמרי והוא דיש לומר שתקנת הלל לא היה רק שפרוזבול ג"כ מועיל להפקיע ההשמטה כמו שאר הדברים שהבאנו לעיל המועילים להפקיע וכגון תנאי או מוסר שטרותיו לבי"ד, רק שתקנת הלל היה שמכיון שראה שהעם נמנעים מלהלוות זא"ז הלך ותיקן שכל א' וא' יעשה פרוזבול, והסיבה שהוצרך לתקן כ"כ ולא הספיק רק בזה שפרוזבול מועיל הוא משום שלא תשתכח תורת

דפרוזבול שעל ידי שהוא עושה פרוזבול הרי הוא כמוסר חובותיו לבי"ד, ורק שחילוק יש ביניהן שבמוסר שטרותיו הרי צריך למסור להם בפועל שטרותיו ומשא"כ בפרוזבול דאי"צ ולכן מהני גם לחובות שבע"פ, ומשא"כ להרמב"ם שהוא תקנה חדשה שהעצם פרוזבול הוא זה שמפקיע השמטת החוב ולא דמי כלל לדינא דמוסר שטרותיו, ועפ"י זה ביאר הנ"ל מח' דלעיל והוא משום דרש"י ס"ל דכל תקנת פרוזבול הוא רק כתוספת על דינא דמוסר שטרותיו לבי"ד וכמו שבמוסר שטרותיו מה"ת הוא לכן מהני פרוזבול גם בדאורייתא, ומשא"כ להרמב"ם שהוא תקנה חדשה לכן תיקן רק היכא דשמיטה מדרבנן הוא, ולפי דבריו מובן ביתר ביאור הני ב' ביאורים שהבאנו לעיל והוא משום דכיון דרש"י יסוד דין דפרוזבול בנויה על מוסר שטרותיו לכן מובן דס"ל גם דמהני תקנ"ח גם להקנות ולא רק להפקיע כיון שדמי למוסר שטרותיו דגם התם רואים שהבי"ד לא רק שהפקיעו רק גם הקנו הממון להמלוה ומשא"כ לשאר הראשונים [והוא ביאורו של המשנ"י שהבאנו לעיל], וכן מבואר נמי מה שביארנו דלרש"י דפרוזבול מהני לשתי דברים כמו במוסר שטרותיו דמהני גם ללאו דלא יגוש וגם לדינא דהפקעת ממון [והוא מה שהבאנו לעיל מחי' רבי נחום].

(ה) עכ"פ נמצינו למדין שיסוד מחלוקתם הוא אם פרוזבול ביסודו כמוסר שטרותיו לבי"ד הוא או לא, ולכאז' א"כ צע"ג וכעין מה שהבאנו לעיל בשם הריטב"א לענין תנאי בהלוואה שלא ישמיט הוא שמיטה, וכאן צע"ג דלמה הוצרך הלל הזקן לתקן פרוזבול כדי שלא יעברו ע"מ שכ' בתורה הרי מי שרוצה שלא ישמטנו שמיטה הרי יכול למסור שטרותיו לבי"ד ובכך לא ישמט השמיטה חובותיו, ול"מ לשי' רש"י וסייעתו דס"ל דפרוזבול ממש כדינא דמוסר שטרותיו לבי"ד א"כ למה הוצרך לתקנתו, אלא אפי' לשאר הראשונים דס"ל שהוא תקנה חדשה נמי קשה דלמה הוצרך לתקנת פרוזבול, וראיתי שהריטב"א בסוגיין [וכ"ה בהר"ן]

א"ע ע"י תנאי וכדו' מוכח מדבריהם שלא למדו תקנת הלל כמו שביארנו שהרי אל"כ מהו בכלל קושייתם הרי הוצרך לתקן חלק השני של התקנה והוא שכולם יעשו הפרוזבול, והכי הו"ל להקשות שהיה לו להלל לתקן תקנתו לגבי דין דמוסר שטרותיו או לגבי תנאי, ומדלא הקשו כן מוכח שלא למדו כך, רק למדו כפשוטו שהלל תיקן רק שפרוזבול ג"כ מועיל להפקיע ההשמטה ולא יותר, וכן מבואר מסתימת הפוסקים הרמב"ם ושו"ע ונו"כ שלא הזכירו כלל וכלל שיש חיוב לעשות פרוזבול וכתבו רק שע"י פרוזבול אין השמיטה משמטת חובותיו, ואפי' דבריו המפורסמים של התומים שכ' (סי' סז סוסק"א) וז"ל "מאוד ראוי לכל איש להחמיר לעשות עכ"פ זכר למצוה זו [של שמיטת כספים] בפרוזבול לבל ישכח זכר מצוה זו מקרב ישראל" עכ"ל, וכ"כ נמי בבן איש חי (כי תבא אות כו) וז"ל חייב כל אדם לעשות עכ"פ זכר למצוה זו בפרוזבול, ע"כ, הרי בשתיהן מבואר שיש לעשות פרוזבול רק מטעם זכר למצות שמיטה ולא מטעם עצם תקנתו של הלל.

ונסיים בדבריו הק' של השל"ה (שער האותיות קדושת האכילה אות נז) וז"ל "והואיל ואתא שמיטה לידי, באתי להזהיר אתכם בענין שמיטת כספים שנוהג אף בחו"ל, והרא"ש צווה ככרוכיא, מה זה ועל מה זה אינן נזהרין כמבוא' בטור חו"מ סי' סז, והדבר קל לתקן ע"י פרוזבול, ככה תעשו בהיות טוב אל תקרא רע, וכבר ראיתי בעודי הייתי בחו"ל מבני עליה שהיו נזהרין, כי איך ידחה אדם מצוה בידים, בפרט מצוה הבאה לפרקים בשבע שנים שנה אחת וכו', ותהיו רץ למצוה והיה ה' אלהים עמכם" עכ"ל, הרי מפורש בדבריו שיש לעשות פרוזבול אף לאלו הרוצים לקיים בפועל מצות שמיטת כספים [וכמו שמשמע מדבריו שנהגו כן בני עליה] ולכאו' הטעם בזה הוא כמו שכ' האחרונים משום שחיישינן שמא הלוה כסף וישכח מההשמטה ויתבענו ונמצא דקעבר אמצות שמיטה ולכן עדיף לעשות פרוזבול כדי לצאת מחשש איסור

שמיטת כספים וכמו שמצינו שפירש"י למה תקנו חז"ל שמיטה בזה"ז (גיטין לו ע"ב ד"ה זכר לשביעית) "שלא תשתכח תורת שביעית", ולכן אם היה מתקן רק שפרוזבול מועיל הרי כל א' היה עושה את זה בעצמו וגם בדיבור בעלמא סגי ליה [לפי כמה שי' הראשונים] ולאט לאט היה משתכח תורת שמיטת כספים, ולכן הלך ותיקן שכולם יעשו אותה וממילא יהיה אושא מילתא וכמו שהבאתי לעיל מהריטב"א.

והיה אפשר לפרש ג"כ שזהו כוונת כל התירוצים דלעיל על קו' הריטב"א, והיינו שהסיבה שלא תיקן הלל תקנתו שכולם יעשו דברים אלו [תנאי ומסירת שטרות] כדי להפקיע ההשמטה הוא משום שבאלו יש כמה וכמה סיבות שא"א לתקן תקנה זו אצלם שהרי לפעמים אין לו שטר, וכן לענין תנאי דלפעמים שוכח מלהתנות בשעת ההלוואה ואחרי זה שוב לא מועיל תנאו וכדו' [ואולי יש לבאר למה לא חיישינן שישכח גם לעשות פרוזבול, י"ל שלמעשה יש לו עכשיו שתי ברירות או ע"י תנאי או ע"י פרוזבול לכן יש חשש יותר קטן שישכח משתיהן, או י"ל שזמן פרוזבול הוא עד סוף שנת השמיטה ואז כבר יזכור מכך שהרי אז הרי הוא עניינא דיומא ומשא"כ תנאי הרי תלוי בשעת ההלוואה שהוא יכול להיות אפי' כמה שנים לפני סוף שנת השמיטה].

ולפי"ז מובן הדק היטב לישנא דהתוס' שהבאנו לעיל בביאור קו' הגמ' והוא דזה גופא שאלת הגמ' איך תיקן הלל תקנה ללמד לעשות פרוזבול הרי בזה עוקר שמיטת כספים לגמרי והיינו רק אם נלמוד שתיקן הלל שיעשו פרוזבול, ורואים מהגמ' דלא ניחא ליה מה שהלל תיקן שאף אם תיקן באופן שלא תשתכח שמיטת כספים שהרי אושא מילתא מ"מ לא היה לו לתקן תקנה כזה שנמצא שעוקר לגמרי השמטת כספים בזמנינו.

ז) אמנם מדברי כל המפרשים שהבאנו שהקשו על תקנת הלל דלמה היה לו בכלל לתקן פרוזבול הרי יש אופן שיכול להפקיע

דלא יגוש, ולכן כ' הגר"ח קנייבסקי שליט"א (בדרך אמונה דיני פרוזבול) שמי שברור לו שאין לו שום חובות אין מצוה לעשות פרוזבול, ואם ברצונו דוקא לקיים ההשמטה בפועל יכול לעשותו כמו שמבו' באחרונים עי"ז שעושה פרוזבול על כל חובותיו ומפרש חוץ מהלואה פלוני שלא תחול פרוזבול עליה או שמלוה כסף אחר כתיבת הפרוזבול דאז הפרוזבול ממילא לא מהני להלואה זה.

היוצא לדינא

- (א) משום עיקר דדינא דתקנת פרוזבול יש לדייק מדברי התוספות שיש לעשות פרוזבול, אמנם מהראשונים לא משמע כן.
- (ב) משום זכר לשמיטת כספים ושלא תשתכח שמיטה מבואר בשל"ה הק' ועוד שיש לעשות פרוזבול.
- (ג) משום חשש דשמא יש לו חובות ויבא לאיסור דלא יגוש כתבו האחרונים שיש לעשות פרוזבול.



הרב בנימין חיים גרינוולד

ברין שביעית בזמן הזה

להוכיח דכומנינו שישראל יושבים בארצם נוהגת שביעית לכו"ע

כידוע שיש מן הראשונים הסוברים שבזה"ז אין השביעית נוהגת, ואפילו מדרבנן, והמפורסמים בזה הם הראב"ד והרו"ה. ואע"ג דסוגיין דעלמא בראשונים ובפוסקים דנוהגת, מ"מ מצינו שצירפו סברתם כסניף, עיין רשב"ש סי' רנ"ח, דלגבי ספיקות יש לצרפן כדי להקל, וברמ"א חו"מ סי' ס"ז, שצירפן לדעות דאין שמיטת כספים נוהגת בחו"ל (עי' באה"ג וביאור הגר"א שם). וגם הגר"י ענגיל בס' אוצרות יוסף (תוספת משנת תרע"ד, ד"ה וגם יש) רצה לסמוך עליהם בשעת הדחק, משום דסמכינן על יחיד¹ בשעה"ד היכא דלא אתמר הלכתא (גדה ט' ע"ב). אולם אחר העיון בדברי הראב"ד והרו"ה, נראה דאין מדבריהם שום ראייה להקל בזמנינו שישראל יושבים בארצם, וכן בדברי שאר ראשונים דלכאורה קיימי בשיטתם, מבואר דבכה"ג שישראל יושבים בארץ חוזר דין שביעית, וכפי שיבואר בעה"י.

לכא, עיי"ש. וכ"נ דעת ר"ח במו"ק ב' ע"ב, דביאר מה שאמרו שם, שביעית בזה"ז ורבי היא, דהאידינא ליכא שמיטה בקרקע משום שא"י בידי גויים היא.

א

כמה תלויה שביעית מן התורה

ואע"ג דבזה מתרץ אביי להא דהלל דמוקי ליה כרבי, ואי טעמיה דרבי משום דבטלה קדושת הארץ, הרי בזמן הלל לא בטלה, וא"כ שפיר נהגא שמיטת קרקע וממילא גם שמיטת כספים, כבר תי' רש"י דהלל סבר דאין שמיטת קרקע מטעם אחר, והיינו דאיהו ס"ל דהוקש ליובל. נמצא לפרש"י דהלל ורבי פליגי אם הוקש ליובל (ועיין שו"ת ביה"ל ח"ג סי' א'). אבל רבנן סברי דשמיטת כספים לא הוקשה לשמיטת קרקע, ולדידהו שמיטת כספים נוהגת מדאורי'. וגבי שמיטת קרקע לכאורה לא פליגי, ומודו רבנן דאינה נוהגת משום שבטלה קדושת הארץ.² נמצא דלרש"י עבוק בזה"ז לכו"ע

(א) גיטין ל"ו א', הלל התקין פרוסבול וכו' ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא, אמר אביי בשביעית בזה"ז ורבי היא, דתניא רבי אומר וכו' בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע א"א משמט כספים, ותקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית. ופי' רש"י, בזמן שא"א משמט קרקע, היינו עבודת קרקע דאינה נוהגת עכשיו שבטלה קדושת הארץ. וכוונתו דקדושה שניה בטלה אחר החורבן. וכ"כ בתורא"ש מו"ק ב' ע"ב בשמו, דמשחרב הבית א"א משמט קרקע, דלא קדשה לעתיד

1 עי' רשב"ש סי' תקי"ג (הקדמה שלישית) פלוגתת הראשונים אי אמרינן הכי גם במידי דאורי' או בדרבנן דוקא. וכן נחלקו הפוסקים עיין ט"ז יו"ד רצ"ג סק"ד, ונקוה"כ שם, וש"ך סוסי' רמ"ב. ולענין שביעית בזה"ז נחלקו הפוסקים אם נוהגת מדאורי' או דרבנן. אולם דעת החזו"א שביעית כ"ג ד' דכל זה אינו ענין בנד"ד, דהא מאי דסמכינן על יחיד בשעה"ד היינו היכא דלא אתמר הלכתא, ובנד"ד חשיב אתמר הלכתא, משום שכל הראשונים והפוסקים שאחרי הראב"ד והרו"ה אמרו דאין הלכה כמותם. [וצ"ע ממה שהרשב"ש והרמ"א צירפו שיטתם כסניף].

2 ויש לתמוה, דבמו"ק ב' ע"ב אמר אביי גבי עבוק שביעית בזה"ז ורבי היא. ולפי' רש"י לא היה לו לאביי לומר ורבי היא, דהא אף רבנן מודו דעבודת קרקע תליא בקדושת הארץ, ולכאורה זו קושיית התוס' בגיטין, ובתורא"ש מו"ק הקשה כן להדיא. וצ"ל דלאו דוקא רבי אלא ה"ה רבנן. ובמאירי (מו"ק) כתב בדעת רש"י דרבי וחכמים פליגי אי קדושה שניה קדשה לעתיד. דחכמים ס"ל כמ"ד שלישית אין להם, דהיינו שאין

לרבי, וע"כ מיירי אחר החורבן, דבזה כל פלוגתתם, ומסתבר דה"ה נמי דשמיטת כספים תיקנו גם לאחר החורבן. ולכאורה גם לחכמים עבד"ק נהגת מדרבנן אחר החורבן, דבהא לא פליגי עם רבי.

אבל לדעת שאר ראשונים, דהיובל לא נהג בזמן הבית, שפיר מיתוקמא פלוגתת רבי ורבנן קודם החורבן, וא"כ לדידהו יש להסתפק אם תיקנו נמי לאחר החורבן. והנה למ"ד קדושה שניה לא בטלה, ודאי דגם לאחר החורבן תיקנו, דמה בין קודם החורבן לאחריו לגבי זה, אבל למ"ד קדושה שניה בטלה יש להסתפק, דשמא לא תיקנו אלא לזמן שהארץ בקדושתה ושייכת במצוות התלויות בה. אבל מצאנו מפורש ברמב"ן בחי' כאן דלכו"ע נהגת עכ"פ מדרבנן, ומוכיח כן מכמה דוכתי, וז"ל בקיצור, ולענין הלכה שמיטת קרקע נהגת בא"י לדברי חכמים דבר תורה, דקיי"ל קדושה ראשונה ושניה יש לה שלישית אין לה, ולמ"ד יש להן, [בזמה"ז] מדרבנן, ולדברי רבי, מדבריהם ודאי נהגת היא, וכדמוכח בריש מו"ק, ובסנהדרין כ"ו א' מכריז רבי ינאי ועובדא דר"ל, ובפסחים נ"א א' א"ל רבה בב"ח לבריה לא תאכל ספיחי כרוב וכו' וש"מ דשמיטת קרקע נהגת, וממילא שמעינן להשמטת כספים, בין בארץ בין בחו"ל דהא חובת הגוף היא, ע"כ.

שיטת הראב"ד והרו"ח

דגם שמיטת דרבנן תלויה ביובל דרבנן

(ב) ברמב"ן בגיטין, כתב בשם הראב"ד, דהלכה כרבי דאין שמיטין נהגים אלא בזמן שהיובל נהג, וכיון דקיי"ל שהשמיטה תלויה ביובל בדבר תורה, אף מדבריהם אינה נהגת אלא בזמן שהיובל נהג מדבריהם, וכי היכי דתקון רבנן זכר לשמיטה, תקון נמי זכר ליובל, וא"א שתיקנו לזה ולא תקנו לזה, לפי ששניהם תלויים זו בזו, והיובל טעון קידוש

אינה נוהגת מן התורה, ורק שמיטת כספים אם דאו' או דרבנן, תלוי ברבי ורבנן.

אבל ר"ת ושאר מפרשים פלוגתת רבי וחכמים בין בעבד"ק ובין בשמיטת כספים אם הוקשו ליובל. דכך הם מפרשים דברי רבי, שמיטת קרקע היינו החזרת השדות לבעלים ביובל, ושמיטת כספים היינו כל דיני שביעית, וקרי להו שמיטת כספים מפני שבזה מובדלת השביעית מן היובל. ובזה פליגי, דלרבי אינה נהגת כשאין יובל, ולרבנן נהגת אף בלא יובל. אלא שר"ת סובר דיובל נהג בזמן בית שני [ומשום כך נהגה שמיטה מדאו' לכו"ע, וכל פלוגתתם היא אחר החורבן, וס"ל לר"ת דלכו"ע קדושה שניה קידשה לעתיד לבא], ובזה נחלקו עליו שאר הראשונים וס"ל דיובל לא נהג בבית שני. ולדידהו פלוגתת רבי ורבנן שפיר מפרשא על זמן בית שני.

בשביעית דרבנן

דנוהגת גם אחר החורבן

הנה כל האמור הוא מדאו', אבל כבר אמרו בגמ' כאן לגבי שמיטת כספים, וכן במו"ק גבי עבד"ק, דאפי' לרבי שביעית נהגת מדרבנן. ובפשטות משמע [עכ"פ במו"ק], דאחר החורבן מיירי, וע"ז אמרי' דנוהג מדרבנן. והנה לדעת ר"ת ודאי שכך הוא, דהא כל פלוגתת רבי ורבנן אחר החורבן היא, [אלא דעדיין י"ל דרבי ס"ל דקדושה שניה קידשה לעתיד לבא, וא"כ למ"ד לא קידשה לעתיד לבא, אין לנו מקור שתיקנו חכמים שביעית בזמן שאין הארץ בקדושתה]. ולדעת רש"י, אע"ג דרבי ורבנן לאחר החורבן מיירו וס"ל דקדושה שניה בטלה, מ"מ בגמ' כאן לא שמעינן דתיקנו חכמים שמיטת כספים, אלא להלל ובזמן הבית שהארץ בקדושתה, אבל אחר החורבן שבטלה קדושתה לא שמענו. אכן בגמ' דמו"ק מבואר דעבד"ק נהגת מדרבנן אפי'

צריכין עוד קדושה שהרי לא בטלה קדושה שנייה, ורבי סבר דשלישית יש להם דקדושה שניה בטלה. אבל להיקש מודו חכמים דהוקשה שמיטת כספים לעבד"ק. ולפ"ז עבודת קרקע ושמיטת כספים מדאורייתא בזה"ז לדעת חכמים.

עוד כ' הרוז"ה, דאפי' לחכמים, יש לנו לומר דשמיטין צריכין קדוש ביי"ד כדכתיב וספרת לך ודרשו חכמים ספירה בבי"ד ואמרינן בערכין מנו יובלות לקדש שמיטין למדנו דאף שמיטין צריכות קדוש ביי"ד כשם שהיובל צריך קדוש ביי"ד, וכו' עיי"ש.

ב

חזרת הראב"ד

(ג) אולם בדעת הראב"ד כבר כ' הרמב"ן בגיטין שם וז"ל, ובמס' ע"א מצאתי לרב הנזכר ז"ל (חי' הראב"ד ע"ז ט' ע"ב), דקמ"ל ר"ה דשמיטת כספים נהגת אע"פ דאין שמיטת קרקע נהגת, דלא ס"ל כרבי, וא"נ סבירא לן כוותיה נהי נמי דמדאו' לא נהגה, מדרבנן מיהא נהגה ואפי' בחו"ל. ויפה כיון שחזר ומודה על האמת, עכ"ל הרמב"ן. גם בהשגות על הרמב"ם פ"י משמיטה ה"ו, כתב הראב"ד, שאחר החורבן אין נותנים ליובל שם זכר קדושה, אלא כשאר שני שבוע שהם חול, עיי"ש. הרי דלא קידשו ליובלות אחר החורבן, וכ"ש שלא תקעו ושלחו עבדים או החזירו שדות, ואעפ"כ נהגו רבותינו שמיטין, הרי שחזר בו מהמובא ברמב"ן בשמו. ולא משמע דכוונתו דנהגת רק ממדת חסידות. ובלא"ה הרי אינו משיג כלל על הרמב"ם שכ' דשביעית נהגת בזה"ז, ואילו עמד על דעתו הראשונה, לא היה לו לשתוק מזה.

והנה הרמב"ן הביא דבריו בע"ז, להוכיח שחזר בו וס"ל דאפי' לרבי נהגת מדרבנן, אבל הא מיהת חזינן דמספ"ל אם הלכה כרבי או כחכמים, ובזה יש לישב דברי הראב"ד בהשגות הרמב"ם, דכפ"א הי"א, ופ"ד הט"ו, משמע מיניה דנהגת בזה"ז מדאורייתא ואפי' עבודת קרקע, ואילו בפ"י ה"ו משמע דהוא מדרבנן. ולהנ"ל אתי שפיר, לפי מה שנראה מדבריו דנוקט לעיקר דהל' כחכמים, אלא שאין הדבר מוכרע אצלו, הלכך בפ"א ופ"ד כתב דהיא דאו' וכחכמים, אבל בפ"י מביא יש מפרשים ובתוך דבריהם אמרו, דאין שביעית בזה"ז

בי"ד, ובימי רבותינו היו ביי"ד קבועין בא"י וכו' ולפיכך היתה השמיטה נהגת מדבריהם, אבל עכשיו שאין שם ביי"ד שמקדשין אותו, ואינם תוקעין ומשלחין עבדים אין היובל נהגת כלל וכו', וכיון שבטל היובל ביטול גמור ואינו נהגת אפי' מדבריהם, אף השמיטה אינה נהגת כלל ואפי' מדבריהם, לא בעבודת קרקע ולא בהשמטת כספים, והרמב"ן תמה עליו, והוכיח דאף בזמן שלא היה שם ביי"ד שמיטה נהגת מדבריהם. ובהשגות על הרי"ף שם כ' הראב"ד דהחכמים נהגו מדת חסידות, [וצ"ע אם כוונתו לאחר שבטלו ביי"ד מא"י או שכל השמיטין שמהחורבן מדת חסידות הם, וא"כ קשה מכמה גמ' עיין להלן אות ה']. ועיין בס' הזכות, שתמה מה שייך מדת חסידות בזה.

וכעין דעת הראב"ד, מצינו גם בתשובת בעל המאור המובא בספר התרומות שער מ"ה סי' ד', דס"ל דכל שאין ביי"ד מקדשין את השנה זכר ליובל, אין השמיטה נהגת אפי' מדבריהם. וז"ל, כללו של דבר, לדברי רבי השמיטין והיובלות חבילה שאינה מתפרדת וקשר שאין לו היתר, וכל המעשים שמצינו בתלמוד בתורת שביעית ובהשמטת כספים, אין להקשות מהם ע"מ שכתבנו, שהדבר ידוע שבימי רבותינו חכמי המשנה והתלמוד, היו בתי דינין גדולים קבועים בארץ שהיו מקדשין את החודש, ואפשר כמו כן שהיו מקדשין את השנה זכר ליובל, עכשיו שאין ביי"ד יכול לקדש שנה ולא חודש, בידוע שבטלו היובלות בטלה גמורה, ובטלו אף השמטות עמהם לדברי רבי וכו' והדעות והלכות מכריעים ומטים לדברי רבי, וכ"ש עם המנהג שהעולם נהגת [ר"ל דאין עושים פרוזבול]. עיי"ש. [ומיהו אין זה ממש כדעת הראב"ד, דלדעת הראב"ד שילוח עבדים והחזרת קרקעות לבעליהם ותקיעת ביי"ד מעכבין אפי' ביובל מדבריהם, ואילו מהרז"ה משמע דדי בקידוש היובל, וכן מבואר מדכתב וז"ל, לפיכך תפס לו הירו' לשון הפסק יובלות מפני שנפסקה תורת שילוח עבדים עיי"ש].

הנה במושכל ראשון היה נראה לפרש דבריו, דבא רק לומר, דאע"פ שהלל קדש המועדות מ"מ שמיטין ויובלות לא קידש, ופי' הטעם לחלק דזהו חובת הגוף ונוהג בכ"מ ובכל זמן, וזה אינו אלא חובת קרקע לפיכך לא ראה צורך לדאוג לקיום דין זה שאינו נוהג בכ"מ ובכ"ז, ואף שגם בזה יש שמיטת כספים דחובת הגוף היא, מ"מ כיון דעיקר מצות השמיטה חובת קרקע היא, ולא ראה צורך לתקנה גם לא התקין שמיטת כספים שאיננה עיקר המצוה. ובזה חוזר להעמיד דבריו הראשונים דאין שמיטה נוהגת בזה"ז שאין קידוש בי"ד.

אלא שבאמת אי אפשר לפרש כן, דהנה בהא דקידש הלל לכל המועדות תמוה לומר שקידש לכל המועדות שבכל הדורות בפירוש בפה, אלא ודאי דרק התקין לקבוע המועדות ע"פ חשבון, וכל שנקבעים המועדות ע"פ תקנתו, נחשב קביעת זמנם ע"פ הלל ובית דינו, וזו היא קדושתו.⁴ וכמדוקדק בלשון הרז"ה דהלל התקין לקובעם ע"פ חשבון וממילא נתקדשו לכל הדורות. והשתא אין לנו לחלק בין מועדות לשמיטות, דהרי הוא רק קבע החשבון ובוזה נתקדשו ממילא, וא"כ גם שנות השמיטין והיובלות נקבעו ע"פ הלל, וזו היא קדושתן. ובאמת גם אי נימא דהלל קידש המועדות בפיו לכל הדורות לא מסתבר שלא קידש השמיטין והיובלות,

אלא תקנת חכמים זכר לשביעית, וכיון שאין הדבר מוכרע אצל הראב"ד, לא סתר דבריהם בזה.³

ביאור דעת הרז"ה

והיוצא מדבריו דבזמנינו שמיטה נוהגת
 (ד) וראשית יש להתבונן בדברי הרז"ה, דהן אמנם בדברי תשובתו המועתקים לעיל מבואר דאין נוהג עכשיו, מיהו בהמשך דבריו נראה שאינו מוחלט, שכך כ' שם, אם יקשה המקשה עלינו מקדושת מועדי ה', שהיא נוהגת היום בלא קידוש בי"ד אע"פ שהן צריכין מן התורה, ויהא סבור לדמות להם קדושתן אף בזה"ז, נשיב ונאמר, כי בימי הלל ב"ר יהודה הנשיא שהתקין לנו לקבוע המועדים עפ"י החשבון, נתקדשו כל המועדים על פיו לכל הדורות הבאים אחריו, מפני שהוא חובת הגוף ונוהגת בכל מקום ובכל זמן מן התורה, והוצרך העולם לכך, משא"כ ביובל ובשביעית שרוב חוקותיהם ומשפטיהם הם חובת קרקע, וכשפשט החורבן על כל א"י ובטלו חובת קדושתה מפני החורבן מאין יושב, בטלו חובת הגוף התלויות ביובל ובשביעית עם חובת הקרקע, עכ"ל. [ולא הוצרך לכך אלא לשיטתו, אבל להראב"ד דתקיעה ושילוח עבדים וחזרת קרקע מעכבין בלא"ה לא קשה מידי, דאף אם נאמר שנתקדשו לכל הדורות, מ"מ כל שלא נוהגים בכל אלו ליכא יובל וממילא ליכא שמיטין].

3 הגר"י ענגיל כתב לדחות הראיות מפ"א ופ"ד, דאפשר דס"ל לראב"ד כר"ת דיוכל נהג בזמן בית שני ועל זמן הבית כ' דנהגה מדאורייתא, אבל לא על זה"ז. וגם רצה לחדש שמא לא חזר בו הראב"ד בע"ז אלא לענין שמיטת כספים, דס"ל דרק זה תיקנו אע"פ שאין היובל נוהג, אבל עבודת קרקע שחיי נפשות תלויים בה, לא תיקנו זכר לשביעית. ודבריו תמוהים, דמלבד שבע"ז ס"ל לעיקר כחכמים וא"כ אפי' עבוק דאו', הא הראב"ד בגיטין ביאר סברתו דכיון שהוקשה שביעית ליובל, א"א שתיקנו זכר לשמיטה בלא זכר ליובל. וכיון דמצינו בע"ז שחזר בו וס"ל דתקנו זכר לשמיטת כספים אע"פ שאין היובל נוהג, כל הרוצה לחלק בין שמיטת כספים לעבודת קרקע אי"ז אלא על דעתו. וגם לפ"ז צ"ל דב' תקנות היו, א' לזמן שהיובל נוהג מדרבנן והשניה כשאינו נוהג, ומהי"ת לומר כן, ועוד דכיון שבתקנה ראשונה שעשו זכר לשביעית תקנו אף עבודת קרקע אע"פ שנוגע לחיי נפש ופרנסת שנה שלימה, מהי"ת שבתקנה שניה לא תיקנו כן. וגם המשמעות הפשוטה בהשגות, דאף עבודת קרקע נוהגת בזה"ז. וגם עצם החילוק תמוה דפעמים שאף שמיטת כספים תלויה בחיי נפש.

4 וכדכ' הרמב"ן בסה"מ סוף עשה קנ"ג, דאין קדוש החודש מעכב אלא כיון שהסכימו דעת בי"ד שיהיה החודש מלא או חסר קורא אני אותו אשר תקראו אתם וכו' שמשעה שהסכים רבי הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם וכו' עיי"ש.

דורו נהגו שמיטה, דהא באותו הזמן אע"פ שלא היו מומחין בא"י, מ"מ הלל כבר קידש השמיטין, ועדיין לא פשט החורבן על כל הארץ.

וכך היא הצעת דבריו, אם יקשה המקשה, שכשם שקדושת המועדות נוהגת כל הדורות מחמת קביעת החשבון ע"י הלל, ואין קידוש הבי"ד בפועל מעכב בהם, אע"פ שמן התורה צריכות קידוש, ה"נ יש לדמות שמיטין ויובלות שקדושתן בזה"ז מדרבנן, ולומר שאין הקידוש בפועל מעכב, ודי בקביעת החשבון, [ומלשון ויהא סבור, משמע שמסתבר לרז"ה לחלק, אבל אין זה מוכרע אצלן], על זה משיב דאפילו הכי דוקא המועדות שנתקדשו ע"י חשבונו של הלל נוהגות בכל הדורות בלא חילוק, משום שהם חובות הגוף הנוהגות בכ"מ ובכל זמן, [ומש"כ, והוצרך העולם לכך, היינו דמשו"ה הוצרך הלל להתקין החשבון. ואולי בא גם לאפוקי שמיטת כספים בפני עצמה, דאע"פ שנוהגת בכ"מ ובכ"ז לא עשו לה תקנה מיוחדת], משא"כ ביובל ושביעית שאין אותה קדושה מועלת לכל הדורות [ואפי' לשמיטת כספים שהיא חובת הגוף] מפני שרוב דיניהם בקרקע ותלויים בה, וכיון שכן בשעה שפשט החורבן על כל א"י בטלה חובת קדושתה, דבכה"ג לא תיקנו חכמים זכר השמיטין והיובלות, ומשו"ה בטלו חובות הגוף [דהיינו שמיטת כספים] התלויים בהם, עמם, שהם טפלים לעיקר חיובם שבקרקע.

ולפי זה מה שכתב בתחילה דאין שמיטה נוהגת משום שאין קידוש בי"ד, אין הדבר

דלמה יגרעו מצוות אלו, ולמה לא ינהגו עכ"פ במקום ובזמן הראוי להם.

אלא ודאי דלא נתכוון הרז"ה לחלק דזה קידש וזה לא קידש. וגם מתוך דבריו עצמם מוכח דלאו משום הא אתי עלה, דהא לא נזכר בכל דבריו ענין זה דלא נתקדשו, ועוד דהא כ' דכשבטלו חובת קדושתה מפני החורבן מאין יושב, בטלו חובת הגוף התלויות ביובל ובשביעית עם חובת הקרקע. ואי כנ"ל הרי לא בטלו מפני החורבן, אלא מפני שאין קידוש בי"ד, וגם לא שייך כלל הלשון "בטלו", שכל שבי"ד לא קידשוהו אין שמיטה כלל. וביותר לא שייך בטלו חובת הגוף עם חובות הקרקע, דבאותה מידה שלא נוהגות חובות הקרקע משום שלא קידשום בי"ד, גם לא נוהגות חובות הגוף משום כך. ועוד דמה שתלה זאת בחורבן אינו מוכן, שכתב וכשפשט החורבן על כל א"י מאין יושב וכו', ומצב זה בזמן הלל עדיין לא נתקיים. וכל סיוע דבריו אלו אין להם מוכן ושום שייכות למה שכתב מקודם, והיה לו לסיים בפשטות, דכיון דלא קידשן הלל ואף לנו אין בי"ד ממילא אין יובל ושביעית.

אע"כ כוונתו, דודאי באמת נתקדשו היובלות והשמיטין ע"פ חשבונו של הלל, אלא דאע"כ בשעה שחרבה הארץ ושממה מאין יושב⁵, בטלה חובת הקרקע, משום שלא תיקנו חכמים זכר לשמיטין ויובלות על זמן שכל הארץ חרבה, והיישוב בה מועט, [או עכ"פ על כל חובות הקרקע דהיינו מצות התלויות בה, קאמר דאינם נוהגות בזמן כזה]. והשתא א"ש נמי מאי דרב אשי ובני

5 ודאי דאין כוונת הרז"ה לתקופת מסעי הצלב בתנ"ו שטבחו ביהודי א"י וכמעט שלא נשאר מהם פליט שהרי כתב עוד שאם היתה שמיטת כספים נוהגת על מה לא נתיישבו הגאונים ז"ל בה אשר מעולם כאשר נתיישבו לעשות תקנה לגבות ממטלתי היתומים לב"ח. עכ"ד. הרי דס"ל דכבר בזמן הגאונים בטלה השמיטה. אמנם באמת נקט תקנת אחרוני הגאונים (כמבואר ברמב"ם סוף פ"א ממלוה) ולא נקט תקנות קדומות כתקנת מורדת שתיקנו הסבוראים משום דעדיין לא פשט החורבן בזמנם. ועכ"פ ודאי בזמן רבי הלל הנשיא עדיין לא פשט החורבן (רק גזרו על קידוש החודש (סנהדרין י"ב א) והצרו צעדיהם של החכמים) וגם בזמן גמליאל בנו שמלך תחתיו עד שנת ד'ק"פ, ואפשר שכוונת הרז"ה לסוף תקופת השלטון הביזנטי (בד' אלפים ש' עד ד'ת' בערך שהישוב היהודי כמעט כלה ע"י רדיפות הנוצרים) בראשית תקופת הגאונים. ואולי עוד קודם לכן וכדאיתא בע"ז ט' ע"ב אר"ח אחר ארבע מאות לחורבן הבית, אם יאמר לך אדם קח שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד לא תקח וכו' ופירש התור"י בשם הגאונים דהיינו מפני שמד גדול שהיה באותו זמן על ישראל. וזו שנת ד' רכ"ח (שנת פטירת מר בר רב אשי), ואפשר שבארץ ישראל מיירי.

ואפי' מדרבנן. [ואף למ"ד דנוהגת אי"ז אלא לזמן שקבעו חכמי ישראל ישיבה בארץ או סמוך לה].

וכן כתב בספרו מגן אבות סי' ט"ו (ד"ה נמת' שאיסור עבודת קרקע לא היתה נוהגת בשום מקום אחר החורבן, וראה עוד בד"ה ומה שאמר, ובד"ה עוד ראיתי כתב, ונמצא הדבר מפורש כשיטתינו ששמיטת כספים ועבודת קרקע לא נהגו בבית שני אלא מד"ס, ואחר החורבן אף מד"ס אינו נוהג, ואף לכשתאמר שנוהגות, דוקא בסביבות א"י ובזמן קביעות ישיבות באותן ארצות, ולזכר בעלמא, עכ"ל. הרי מבואר כנ"ל שאינו נוהג אחר החורבן, ואף שבסוף דבריו נראה כחוכך בדבר, מ"מ נראה דתופס לעיקר שאינם נוהגות כלל אחר החורבן.

ומה שמצינו לתנאים והאמוראים, שנוהגים שמיטה בין בקרקע ובין בכספים אחר החורבן, כתב בגיטין שם דלמדת חסידות ולזכר בעלמא נהגו כן. וכן במגן אבות כתב וז"ל, אלא בודאי לא היו נוהגים דרך חיוב, אלא מדת חסידות היתה בהם, שהיו דיני תורה מורגלים בפסקיהם, והיה מספיק להם דבר מועט זכר בעלמא, שהרי איסור עבודת קרקע לא היתה נוהגת בשום מקום אחר החורבן, ואעפ"כ אמרו אל תאכל ספיחי כרוב בשביעית, דרך חסידות ולזכר בעלמא. עוד כתב, ואף זו של ע"ז [ט' ע"ב], האי מאן דלא ידע כמה שני בשבוע הוא עומד] מוכחת, שאילו היתה נוהגת מתורת חיוב, לא היה דין שביעית נעלם וכו' אלא שלא היו נוהגים בו אלא חסידים ואנשי מעשה, ולמדת חסידות ולזכר בעלמא היו נוהגים כן, לא מתורת חיוב ואף מד"ס, וחסידות זו לא היה לו מקום לזמן ארוך, אלא שכל זמן שקבעו חכמי ישראל ישיבות בסמוך למקומות של א"י ואף במקומות שסביבות א"י, עכ"ל.

מה שיש להקשות על שיטתו בגיטין

אלא דמאוד יש לתמוה ע"ז מהא דמצינו בסנהדרין כ"ו א', דאפי' בזמן רבי ינאי אמרו דסוחרין פסולין לעדות, אף שהיה הרבה

מוכרע אצלו, שהרי כאן מצדד לדמות היובלות והשמיטין לשאר מועדים שנתקדשו ע"פ הלל, אלא שנתן טעם אחר שאינן נוהגות בזה"ז, והיינו משום שהארץ חרבה ולא שייך בה קיומם. ולפי טעם זה, מה שאינן נוהגות בזה"ז אינו באופן מוחלט, אלא מיתלא תלי וקאי אם הארץ מיושבת או חרבה. וא"כ במצבינו עתה שהארץ מיושבת ברבים מישראל, אין לנו להיתלות בדעת הרז"ה, דהא למה שמצדד בסו"ד, עתה נוהגת שמיטה מדרבנן.

ג

בירור דעת המאירי

דעתו בגיטין

ה) המאירי בגיטין ל"ו ע"א, כ' דמה שאמר אביי דשביעית בזה"ז מדרבנן, היינו באותו זמן שאין היובל נוהג דהיינו בבית שני, הא בזה"ז לגמרי ר"ל אחר חורבן בית שני, אין שמיטת כספים נוהגת כלל אף מדרבנן, ע"כ. [ומש"כ שמיטת כספים, לאו דוקא הוא, אלא כל דיני השמיטה בשביעית וכדמפרש להדיא אח"כ]. ובהמשך כתב עוד וז"ל, ויש נוטים לדעת שלישיית, והוא שמסכימים לדעתנו לומר בהלל שלדורו תקן, ואף בבית שני אין שמיטת כספים נוהגת אלא מד"ס כדעתנו, והוא הדין לעבודת קרקע, אלא שבשמיטת כספים הם אומרים שאף בזה"ז היא נמשכת, אע"פ שאיסור עבודת קרקע בטל, וי"א לשיטה זו שאף שמיטת קרקע נוהגת בזה"ז בארץ ובסביבות שלה, אלא שבזו אף הם מודים שלא לזמן ארוך, אלא לכל זמן שקבעו חכמי ישראל ישיבה בסמוך לאותם המקומות. ובסמוך סיכם דבריו וז"ל, ואחר חורבן בית שני בטלו יובלות ובטל הכל לדעתנו, ולדעת קצתם בטל איסור עבודת קרקע לגמרי אף בארץ, ונשארה שמיטת כספים אף בכ"מ מד"ס, ולדעת קצתם אף שמיטה שבעבודת קרקע נשארה בארץ מדבריהם ובסביבותיה, ע"כ לעניינינו. מבואר מדבריו דנקט דאין השביעית נוהגת אחר החורבן

מדבריהם, והרוז"ה תלי לה בקידוש השנים ע"י ביי"ד, ולתרוויהו אף לאחר החורבן נתקיימו, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה,⁶ והיה נראה דס"ל למאירי דבטלה קדושה שניה בזמן החורבן, ולא תיקנו חכמים שמיטה מדבריהם אלא בזמן שהארץ בקדושתה, [וכמש"כ בריש דברינו דלהראשונים דס"ל כר"ת כפי' הסוגיא, וגם ס"ל דלא היה יוכל נוהג בבית שני, אין מקור מהגמ' שינהג מדרבנן אחר החורבן למ"ד קדושה שניה בטלה], ומ"מ משום מדת חסידות נוהגת כל זמן שיש קביעות ישיבות בא"י ובסביבותיה, [דבהכי דמיא כמוחזקים בארץ, ודומה כמו שהארץ בקדושתה, ואע"פ שאינם מוחזקים באמת דהשלטון של גויים, אבל אחר שבטלו הישיבות לא דמיא כמוחזקים וליכא אפי' מדת חסידות].

אולם באמת דעת המאירי אינה כן, אלא דקיי"ל כמ"ד שלישיית אין להם, דקדושה שניה קדשה לעתיד לבא, כדכתב במגילה י' ע"ב, [ובסנהדרין כ"ו א', ושבועות ט"ז א', ועדויות פ"ח מ"ו, ובחולין ו' ע"ב, ונדה מ"ו ב'] וא"כ לאו משום קידוש הארץ סבר דבטלה שביעית לגמרי על ידי החורבן.

אלא שעדיין יש לקיים דברינו עפמש"כ המאירי גופיה בעדויות שם וז"ל, הא דקדושה שניה קדשה לעתיד לבא, היינו לענין שאינה צריכה עוד קידוש, ויש שפירשהו אף לענין זריעה [בשביעית] וחיוב מעשרות, ואף גדולי המחברים [רמב"ם סוף פ"ו מבה"ב] כתבוה כן, עכ"ל. וכ"כ במגילה שם. ומשמע דדעה ראשונה נוקט לעיקר, וכן בחולין סתם כדעה ראשונה ולא הביא דעת הרמב"ם, וא"כ דעתו מבוארת דאף דס"ל שקדשה לעתיד לבא, מ"מ אין שביעית נוהגת בה, דלא נאמר דקדשה לעתיד לבא אלא לענין דאי"צ עוד קידוש, וא"כ שפיר יל"פ

אחר החורבן, וכן הוא במעשה דר"ל שם, ואפי' על האמוראים שנעשו סנגורין לאותם שעברו בשביעית, קרי עלייהו ר"ל חשודין על השביעית, וקשר רשעים. וכן בירושלמי שביעית פ"ט ה"א קרי רשב"י למאן דמלקט ספיחי שביעית פורץ גדר ישכנו נחש, וכך הוי שנשכו נחש, ורשב"י אחר החורבן היה, והיה אפ"ל כעין מש"כ המאירי בהקדמתו למגן אבות, גבי מעשה דרשב"י בספיחין, שהקפיד מצד המנהג, שנהגו בו איסור וכיון שכן הנוהג בו היתר עובר בכל יחל מדבריהם, כדאיתא בנדרים ט"ו א' ופסחים כ', אולם ממש"כ במגן אבות שלא נהגו מדת חסידות זו אלא חסידים ואנשי מעשה, מוכח דלא ס"ל שנהגו איסור, ואין לחלק ולומר דדוקא שמיטת כספים לא נהגו אלא חסידים ואנשי מעשה, אבל עבודת קרקע כו"ע נהגו בה איסור, שהרי להדיא כ' דעבו"ק לא היתה נוהגת בשום מקום אחר החורבן וכו' כנז"ל, וכמו שהוכיח מההיא דע"ז דנעלם מהם חשבון שביעית.

ועוד, דכמעט הוא מפורש בגמ' דמו"ק דנוהג אחר החורבן, דכך אמרו שם ג' ע"ב, ר"ג ובי"ד נמנו על שני פרקים הללו ובטלום, ומסיק שם ד' ע"א, דר"ג ובי"ד ס"ל כר"י דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא בזמן שביהמ"ק קיים, אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים לא. והרי ר"ג לא ביטל אלא ב' פרקים של תוספת שביעית, ואם בטלה שביעית לגמרי כ"ש דבטלה תוספת, ומדהוצרך לבטל שמעינן בודאי דנוהגת, [ולכאורה בזה אין חילוק בין רבי לחכמים]. וצע"ג ליישב שיטתו.

ביאור סברתו

ושיטה זו של המאירי דבחורבן בית שני בטלה שביעית לגמרי, אינה כהראב"ד והרוז"ה, דהא הראב"ד תלי לה בקיום יוכל

6 ואין לומר דס"ל להמאירי כהראב"ד, רק שמסכים עם טענת הרמב"ן בס' הזכות שכ' דאין הדעת מסכמת ולא השכל מקבל שינהגו יוכל לאחר החורבן, שהרי הארץ חרבה ושממה ביד ישמעלים, ואין ישראל עליה אלא כאכסניא ולמה יחזירו שדות ובתים וינהגו דרוו לעבדים והם עבדים לעבדים, ומשום כך ס"ל דהכל בטל לאחר החורבן, דהא לא משמע מדבריו שתולה שמיטין מד"ס ביובל מדבריהם, ובגיטין מבואר בדבריו דיובל בטל כשגלו השבטים ואעפ"כ שמיטה נוהגת מדבריהם, ואינו מזכיר כלל יובל מדבריהם.

אסורות ערב שביעית, ועיין עוד במש"כ במכות ח' ע"ב. ומה שכתב במו"ק דלא נהג אחר החורבן אלא לכל זמן שקבעו חכמי ישראל ישיבה בסמוך לא"י, [וכן צידד קצת במגן אבות], אינו סותר לכל הנ"ל, דזה משום דס"ל כדעת הרז"ה דלא תיקנו חכמים שביעית לזמן שהארץ חרבה, ואם אין חכמים בסביבות הארץ, אין ישראל הצריכים להוראותיהם מתיישבים בה. ולפ"ז עתה שהארץ מיושבת ורוב החכמים יושבים בה ודאי חזרה השביעית לנהוג.

נמצא דבין אם כשיטתו בחולין דבטלה קדושת הארץ לעניין שביעית, [וכן דעתו בעדויות ובמגילה], שלפ"ז כ' בגיטין ובמג"א דאין השביעית נוהגת אחר החורבן, ובין אם כשיטתו בסנהדרין שסתם כדעת הרמב"ם דלא בטלה כלל, וגם לפ"ז כ' במו"ק דכשהארץ בחורבנה אינה נוהגת⁷, [וכ"כ בגיטין לדעת הסוברים שנהגה אחר החורבן, וכן צידד במג"א], עכשיו שאנו מחזיקין בארץ ויושבים בה בלא שלטון של גויים שביעית נוהגת.

ד

בירור דעת המיוחס לרמ"ה

(ו) בס' יד רמה ושיטות קדמונים [נדפס גם כמיוחס לריטב"א מכ"י] על גיטין דף ל"ו ע"א כתב, מיהא שמעינן דמדאורייתא אין שמיטין ויובלין נוהגין אלא בזמן שכל ישראל שרויין על אדמתן, ובבית שני מנו שמיטין ויובלין מדרבנן, ומשחרב בית שני לא יכלו למנות יובלין אפי' לקדש שמיטין לפי שאין א"י מוחזקת בידינו כדאמרינן (סנהדרין כ"ו א') דאכרזי רבי ינאי פוקו וזרעו בשביעיתא משום ארנונא, אלא שמנו שמיטין להשמיט כספים מדרבנן, וכן הלכה למעשה אפי' בחו"ל, ע"כ.

והנה מדכתב דמשחרב הבית לא יכלו למנות יובלות לקדש שמיטין, משמע לכאורה דבלא מנין יובלות א"א לקדש

דעתו כנ"ל, דהא ס"ל דלעניין שביעית בטלה קדושת הארץ, ולא תקנו זכר לשביעית אלא בזמן שהארץ בקדושתה.

אכן, עצם דבריו דקדשה לעתיד לבא לענין שאינה צריכה עוד קידוש, לכאורה צ"ב, דמאחר שאינה צריכה עוד קידוש, מפני מה בטלה קדושתה לשביעית ומעשרות, ונראה פשוט דהיינו משום שאין ישראל מוחזקין בה, דאימת גויים עליהם, אבל כשישובו להחזיק בה ודאי אי"צ קידוש במאמר, וכן כתב להדיא בחולין שם, שכל זמן שהיו ישראל חוזרין בה לא יצטרכו לחזור ולקדשה. ולפ"ז עתה שהושיבנו הבורא ית' שמו בארץ והחזקנו בה בלא שלטון של גויים, שוב חזרה לקדושתה אף לענין שביעית, ויהא נוהג עכ"פ מדרבנן כמו בבית שני.

ראיה למשנ"ת

ושיטתו בסנהדרין ובמו"ק

אמנם בסנהדרין כ"ו ע"א מצינו להמאירי שסתם משנתו זו"ל, קדושת שביעית נוהגת בארץ אף לאחר חורבן, שקדושה שניה נתקדשה לשעתה ולעתיד אף לענין שביעית, כמו שבארנו במס' מגילה, עכ"ל. הרי דלהדיא כתב דנוהגת שביעית אחר החורבן, וגם סתם כאן כדעת הרמב"ם דקדושה שניה לא בטלה אף לענין שביעית. אך הא מיהת שמעינן להדיא דבהא תולה שמיטה בזה"ז, אם קדשה לעתיד לבא אף לענין שביעית או לא וכמשנ"ת.

וכן בכמה מקומות גילה דעתו שנוהגת שביעית בזה"ז, בניגוד לדעתו בגיטין, שכן כ' בסנהדרין כ"ד ב' (ד"ה אמר רבי שמעון) אע"פ ששביעית נוהג בארץ אף לאחר חורבן וכו' עיי"ש, וכן נקט בפשיטות במו"ק ב' ע"ב דאיסור עבודת קרקע היה נוהג כל זמן שקבעו חכמי ישראל ישיבה בסמוך לאותם המקומות. ועיי' במאירי ב"ב כ"ז א' שכו' דאף בזה"ז אחר החורבן נטיעה והברכה

7 והנה במו"ק שם מזכיר כמה פעמים מה שכתב בזה בגיטין, הרי שכתב על מו"ק אחר חיבור בית הבחירה על גיטין, וא"כ שמעינן דחזר בו והיה דמו"ק עיקר.

האמוראים אין הקרקעות מוחזקות בידיהם, ואימת הגויים הייתה עליהם, אבל איסור עבודת קרקע וקדושת הפירות ודאי דנהגו, רק שהתיר רבי ינאי לזרוע משום ארנונא. ולפ"ז הכל מיושב שפיר, וא"כ גם לדידיה שביעית נוהגת אף בזה"ז עכ"פ מדבריהם.

שיטת הנמוקי יוסף

(ז) כתב הנמוקי יוסף גיטין ל"ז ב', והשתא דקיי"ל דשמיטת כספים נוהגת מדרבנן בזה"ז, אע"פ שאין שמיטת קרקעות נוהגת, כדמשמע דרבנן בתראי היו כותבין פרוזבול ומוסרין דבריהם, ולא נמצא מפרש חולק בזה אלא הראב"ד ז"ל ואף הרב ז"ל חזרו בו בפ"ק דע"ז, עכ"ל. ובפשטות משמע דס"ל דאין שמיטת קרקע בזה"ז, אכן י"ל דמש"כ דאין שמיטת קרקע נוהגת, היינו החזרת קרקע ביובל, וכדעת הראשונים דהא דקאמר רבי בזמן שאתה משמט קרקע היינו יובל, וכלשון הראב"ד בע"ז. [ומה שלעיל ל"ו א' העתיק הנמוקי פי' רש"י דשמיטת קרקע היינו עבודת קרקע וא"כ על עבו"ק קאמר דאינה נוהגת בזה"ז, אי"ז כלום, שהרי כך דרכו של הנמוקי להעתיק דברי רש"י בסתם, אע"פ שאיהו לא ס"ל הכי, וכדרך הר"ן על הרי"ף, עיין בס' יד מלאכי]. אלא דאף אם נאמר כפשטות דבריו דאין איסור עבו"ק בזה"ז, הרי לא ביאר לנו טעם הדבר, ואנו מצינו רק ד' טעמים לומר כן, א' דעת הראב"ד קודם חזרה, דתלוי בקיום היובל. ב' הרז"ה, דתלוי בקידוש ב"ד. ג' המאירי בגיטין, דתלוי בקדושת הארץ. ד' המאירי במו"ק, דתלוי בישוב החכמים בא"י. והנה על הראב"ד פליג הנמוקי להדיא, וגם על הרז"ה פליג דהא ס"ל דשמיטת כספים נוהגת, אלא ע"כ ס"ל כדעת המאירי בגיטין או במו"ק, וא"כ גם להנמוקי עתה חזרו איסור עבו"ק מדרבנן כמשנ"ת.

שיטת הרשב"ם

(ח) באו"ז עבודה זרה סי' ק"ח (ק"ז) כ' בשם הרשב"ם וז"ל, והילכתא שמיטת כספים נוהגת בזה"ז לא שנא בארץ ולא שנא בחו"ל דסבירא לן כרבנן דפליגי אדרבי דדריש וזה דבר השמיטה וכו' ורבנן לא מקשו להנך

שמיטין, ואינם נוהגים. ודבריו צ"ב, דכתב שלא יכלו למנות יובלות לפי שאין א"י מוחזקת בידינו, ואי"ז מובן דמה בכך, ולמה זה מעכב למנין היובלות, [והא אפי' קידוש החדש נהג אחר החורבן]. ואף אם נאמר דא"א למנות אלא בזמן שהארץ בידינו, דענין היובל הוא חירות ומשחרב הבית איננו בארץ אלא כעבדים [עיין רמב"ן גיטין שם]. עדיין צריך טעם היאך מנו שמיטין להשמיט כספים, וכי שמיטת כספים לא הוקשה ליובל, וגם יש לתמוה מכל הגמ' דמוכח דנהגה שמיטה אחר החורבן אפי' בעבודת קרקע [עיין לעיל אות ה' מה שק' על המאירי]. ועוד שמוכיח דבריו מדאכריו ר"י, ומהא גופא משמע איפכא דבלא ארנונא ודאי דאסור, ואפי' אחר החורבן.

וביותר יש לתמוה אם דברים אלו יצאו מהרמ"ה, [בתחילת הדיבור מסומן באותיות ע"ו, מה שמוכיח שהוא מסימני הרמ"ה כמו שהעיר המו"ל], שהרי ביד רמה סנהדרין כ"ו א' מבואר דאיסור עבודת קרקע נוהג בזה"ז מדרבנן, וכ"מ ביד רמה ב"ב כ"ו ב'. ואם כאותם שייחסוהו לריטב"א הרי דעתו אמורה בפירוש בב"ב צ' ע"ב, וכן העיד הרשב"ש סי' רנ"ח משמו דשביעית בזה"ז נוהג אפי' בעבודת קרקע. ומעתה אין אנו יודעים שיטה זו למי היא, ואיך נסמוך עליה, בפרט שנסתרת לכאורה מגמרות ערוכות. [גם שנדפסה רק עכשיו בזמנינו, ומעיד המו"ל "שכה"י איננו נקי משיבושים ויש בו השמטות רבות בטעות הדומות והוספות וחסרונות"]. והדברים עצמם ג"כ אינם מחוורים.

ועל כרחין אם נרצה לפרש דבריו כפי שהם לפנינו, צ"ל דמש"כ דמנו שמיטין להשמיט כספים, לאו לאפוקי עבודת קרקע, אלא ר"ל דמנו שמיטין בלא מניין היובלות, וכדעת הגאונים ברמב"ם פ"י ה"ה. ומה שנקט שמיטת כספים משום שזהו הנוגע להם למעשה, וכמו שממשיך בדבריו, והטעם שא"א למנות יובלות לפי שאין הארץ מוחזקת בידינו ואנו כעבדים, וענין היובל אינו אלא מנהג חירות. וזה שהביא לדברי רבי ינאי לראיה דמזמן ראשוני

הר"ש שם דנאכל אחר הביעור משום דק"ר בטלה, אבל לענין עבודה החמירו דאינו נעבד. וא"כ הא דאמרו במו"ק דשביעית בזה"ז נוהגת מדרבנן, היינו עבו"ק דאיירי בה, אבל ביעור, אינו נוהג ואפי' במקום שקידשו עו"ב, דהא קדושה שניה בטלה, וע"כ הוקשה לו לרשב"ם, למה הוצרך לאצור פירות לצורך שמינית. עוד י"ל דס"ל דדוקא לענין עבודה החמירו אבל לא לאסור שימור הפירות [כדמשמע מלשון הר"ש, וכעין שמצינו במיזחס לטור (הו"ד להלן בהערה שבסוף)] והוקשה לו למה הוצרך לאצור בשישית הא שרי אפי' בשביעית. ומשום כך הוצרך לומר דקדושה ראשונה לא בטלה.⁹

בשיטת בה"ג, ר"י ברצלוני ר"י בר יקר ובעל העיטור

(ט) בס' חוקת הדיינים לתלמיד הרשב"א סי' קמ"ד כתב בשם הרב ז"ל [וכפי הנראה הוא בעל העיטור הנז' לעיל מינה וכמבואר בסי' שאחרי זה] שכ' בהסכמת חכמי דורו על ידי מעשה שהיה בימיו, והשיב דשמיטת כספים איתקש לשמיטת קרקע וכו' וכיון שאין יובל נוהג אין שמיטת קרקע נוהגת דכתיב וכו' בזמן שכל יושביה עליה, וכיון שאין שמיטת קרקע נוהגת בימינו איך שמיטת כספים תנהוג הבאה מכחה ומסיים שם שכן פסקו רבי יהודה הנשיא והרב ר"י בר יקר ז"ל ובה"ג ז"ל.

וכבר עמדו על זה רבים, דבס' העיטור אות פ' ערך פרוזבול בתחילתו, כתב להדיא דהלכה כחכמים ושביעית בזה"ז דאורייתא, ובסופו כ' דאליבא דהילכתא נהגו שמיטת כספים בחו"ל, וגם מהר"י קורקוס פ"ט משמיטה ה"ב כ' דרק בעל העיטור ס"ל

שמיטות אהרדי דאפי' בזה"ז דליכא שמיטת קרקע אפי' בארץ אפי' מדרבנן, נהגא שמיטת כספים. עכ"ל. ומה שכ' דליכא שמיטת קרקע, אין לפרש דהיינו יובל, דהא בהמשך דבריו כתב, אבל יובל אינו נוהג בזה"ז דכתיב וכו', משמע דעד השתא לאו ביובל מיירי אלא בעבו"ק של שביעית, [ולא משמע שבא לבאר הטעם שאין שמיטת קרקע דהיינו יובל, נוהג, אלא משמע שבא בנידון חדש, ועוד ששינה לשונו לקרותו יובל] אלא ודאי ס"ל כרש"י, דרבי מקיש עבודת קרקע לשמיטת כספים, וא"כ על איסור עבודת קרקע כתב דליכא בזה"ז. אכן, גם דבריו לא נתבאר הטעם דלא נהגא בזה"ז, וכהראב"ד והרז"ה ודאי לא ס"ל, שהרי לדעתו לא הוקשו שמיטין ליובלות אלא שמיטת כספים לשמיטת קרקע, ועוד דהא שמיטת כספים ס"ל דנהגת, ועכ"כ⁸ צ"ל דכהמאירי ס"ל וא"כ גם להרשב"ם עתה נוהגת גם בעבו"ק.

אמנם, מה שיש לדון בדעת הרשב"ם, הוא ממש"כ בב"ב דף צ' ע"ב, על הא דאמרי' התם, א"ל ריב"ח לפוגא שמעיה פוק אצר לי פירי ג' שנים ערב שביעית ושביעית ומוצ"ש. וכתב ע"ז הרשב"ם, דבא"י היה וס"ל קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. ודבריו צ"ת דהא אפי' למ"ד דלא קדשה לעתיד לבא, מ"מ מדרבנן נוהגת כמבואר להדיא במו"ק שם, עכ"פ לפירוש רש"י דס"ל לרשב"ם כוותיה [כנ"ל, ובהערה], ומדבריו כאן לכאורה משמע דאפי' מדרבנן אינה נוהגת. אכן באמת י"ל פשוט דס"ל דאם קדו"ר וקדושה שניה בטלו, אין דין שביעית נוהג בארץ אלא כדין מקום שלא קידשו עולי בבל (פ"ו מ"א) דנאכל אבל לא נעבד, ופי'

8 ואי"ל דמשום שבטלה קדושה שניה קאמר דאין עבו"ק נוהגת, שהרי במו"ק ב' אמרו דנוהגת מדרבנן, וכיון דס"ל כרש"י, ע"כ אחר החורבן מיירי כמשנ"ת לעיל אות א'. ואי"ל דהתם לרבי דוקא, דהא להרשב"ם לא נחלקו רבי ורבנן אי בטלה קדושה שניה אלא נחלקו בהיקש וכמש"כ להדיא [ולא כהמאירי בדעת רש"י המובא בהערה שם].

9 ויש להוסיף, דאף אם לא נפרש כן דבריו בב"ב ונפרשם כפשוטן, אעפ"כ אין ללמוד מהן קולא לזמנינו, דהנה מדלא הזכיר מ"ד דקדושה שניה לא בטלה, משמע דאף למ"ד קדושה שניה לא בטלה אין שביעית נוהגת ואפי' מדרבנן, ולכאורה זה תימה, וע"כ צ"ל דס"ל כדעת המאירי בגיטין דלכו"ע קדושה שניה בטלה לענין שביעית, ולפ"ז עכשיו שחזרו ישראל לארץ חזרה קדושתה כמשנ"ת. [ובלא"ה י"ל דאף למ"ד קדושה שניה בטלה, עכשיו חזרה קדושתה, עיין בהערה להלן].

כתב וז"ל, אבל דעת בה"ג והר"י אלברצלונה הנשיא ז"ל והר"י בר יקר ז"ל והרב בעל העיטור ז"ל סוברים דאין שמיטת קרקע בזה"ז, ויראה מדבריהם דאינה נוהגת, ע"כ. עוד כ' בסמוך, דאף שי"א שהיא מדאו' כדאי הם כל הרבנים הגדולים דאמרי דהיא מדרבנן לסמוך עליהם, וכ"ש שהרבה גדולים סוברים שאינה נוהגת אפי' מדבריהם כמו שכתבתי למעלה בסמוך, עכ"ל. והנה בדבריו א"א לפרש כוננתו למקומות הסמוכים לא"י, דהא מיירי בעיקר חיוב שביעית בזה"ז, וא"כ סותר הוא למה שכתבו הבה"ג והר"י ברצלונני ובעה"ע בספריהם להדיא, וכן הביאו משמם בראשונים, ואולי ט"ס הוא, וגם הלשון משובש קצת, שכ' ויראה וכו', ואין למשפט זה הבנה, [וכבר כתב המביאו לדפוס על גריעות הכ"י והשיבושים שבעתקה] אולם אף אם נסמוך על הדברים כמו שהם לפנינו, דס"ל דליכא שמיטת קרקע בזה"ז אפי' מדרבנן, מ"מ אפשר דס"ל כהרז"ה או כהמאירי, וא"כ עכשיו שהארץ מיושבת מודו דנוהגת עכ"פ מדרבנן.

ה

מסקנא דמילתא

(י) נמצא, דאין לנו ראייה ואף לא מאחד מהראשונים, להקל בשביעית בזמנינו שהארץ מיושבת בישראל. דהנה הראב"ד חזר בו כמבואר בחידושיו בע"ז, וכמש"כ הרמב"ן והרשב"א, וכן מוכח להדיא בהשגותיו על הרמב"ם. והרז"ה לכאורה מודה בזמן שהארץ מיושבת נוהגת היא מדבריהם. וכך דעת המאירי במו"ק דבכה"ג נוהגת, וכך גם דעתו בסנהדרין ובב"ב, ודעתו בגיטין ובמגן אבות דקדושה שניה בטלה לענין שביעית, אבל מבואר בדבריו דכל שישוּבו ויחזיקו בה תחזור לקדושתה אף לענין שביעית ואי"צ קדושה אחרת, וכיון שכן בזמנינו מודה דחזר חיוב שמיטה. ודברי המיוחס לרמ"ה בגיטין, אם רצונו לומר דליכא איסור עבודת קרקע בזה"ז, אין דבריו שם מחוורים, וגם שנסתר מכמה גמ',

דשמיטת קרקע דאו' בזה"ז דפסק כחכמים, וכ"כ הכפתור ופרח פרק מ"ט משמו. אלא שבאמת בעה"ע עצמו כתב בסוף דבריו דהאידינא נהוג עלמא כרבי דהא ר"י כוותיה קאי וכו' הילכך השמטת כספים כדין חובת קרקע כגון שמיטת קרקע ותרו"מ, וכשבטלו תרו"מ בטלה השמטת כספים, וגרסי' בירו' רבותינו שבגולה היו מפרישין תרו"מ וכו' עיי"ש, הרי העיד דמנהג העולם שלא כסברתו דהל' כחכמים, אלא כרבי דבטלה חובת הקרקע מן התורה, ומשום כך בטלה נמי שמיטת כספים, ומשמע דבטלה לגמרי, אולם כפי המבואר בדבריו ובירושלמי שמביא ע"ז, לא מיירי אלא בגולה דביטלו הרובים חובת הקרקע בה, ובזה מיישב מנהגם שלא לעשות פרוזבול בחו"ל, אבל בא"י ודאי דנהגא. והיינו כדעת המחבר שמביא בראשית דבריו והוא ר"י ברצלונני, דדוקא בחו"ל אינה נוהגת, [וגם בהמשך דבריו שמביא מחכמי הדור שתלו הטעם ביוכל, לא אמרו אלא בחו"ל דאין שמיטת כספים נוהגת].

וממה שהביא העיטור מר"י ברצלונני שמעינן שגם הוא סובר דרק בחו"ל אינה נוהגת אבל בא"י ודאי נוהגת, וכ"ה בהדיא בס' השטרות שלו, וכ"כ הרמב"ן גיטין ל"ו וספר התרומות בשמו, שרק בחו"ל אינה נוהגת. גם ההלכות גדולות סוף הל' כלאיים כתב להדיא דשביעית בזה"ז נוהגת בא"י, וא"כ צ"ל דמה שכ' חוקות הדיינים בשם בעה"ע דאין שמיטת קרקע נוהגת בימינו היינו בארצות הסמוכות לא"י ומשום דביטלו הרובים חובת הקרקע, וזש"כ "בימינו" דהיינו אחר שביטלו, [ונוסח אחר יש בכ"י, שאין שמיטת קרקע נוהגת "בימינו" וא"כ הוא ודאי כוונתו על חו"ל]. ומעתה גם מה שמביא מר"י בר יקר, אע"פ שאין דבריו לפנינו, מסתבר דלא כתב אלא על חו"ל, וכמו דעת הבה"ג ר"י ברצלונני ובעה"ע שמביא עימו.

בשימות הראשונים הנ"ל

כפי המובא ברשב"ש לפנינו

אולם הרשב"ש סי' רנ"ח, אחר שהביא ראשונים רבים דשביעית בזה"ז מדרבנן,

ברשב"ש, אפי' אם נרצה לסמוך על לשונו בדעת בה"ג ור"י ברצלוני ובעה"ע, נגד המבואר בספריהם שלפנינו, ונגד המובא משמם בראשונים דנוהגת בארץ, מ"מ מהי"ת שהקילו טפי מהרז"ה או המאירי.

הרי, דליכא מאן דסבר דבטל איסור עבודת קרקע בזמן שישראל מחזיקין בארץ, מלבד הראב"ד קודם שחזר בו, וכיון שחזר לא יתכן לסמוך על סברא שדחה בעצמו, וכל הראשונים תמהו עליה.¹⁰

וביותר שדעת הרמ"ה בסנהדרין וב"ב דאיסור עבודת קרקע נוהג בזה"ז, וא"כ שיטה זו אין ידוע למי היא, וגם שהיא מכ"י משובש. ואם כמו שהצעתי לבאר הרי סובר דאיסור עבודת קרקע נוהג בזה"ז. וגם הנמו"י והרשב"ם, אפי' אם נפרש כוונתם דאין איסור עבודת קרקע בזה"ז, אין לנו להעמיד שיטתם אלא כדעת המאירי [דודאי לא ס"ל כהראב"ד והרז"ה, דהא ס"ל דשמיטת כספים נוהגת] וא"כ עכשיו שביעית נוהגת. וגם הראשונים המובאים



10 הערה חשובה בקדושת א"י בזמנינו - לענין פירות נכרים, וספיחין במקום כיבוש עו"מ

בס' הלכות א"י, המיוחס לר"י בעל הטורים, כתב בדיני חלה סעי' י', דאפי' מקום שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עו"ב, אם תהיה שם עיר מיוחדת לדירת ישראל, והשדות מיוחדות לישראל, ולא יהיה עליהן אימת גוי שיוכל לגרשם ממנה, זו היא קדושתה. עכ"ל. שמעינן דבמה שהארץ מוחזקת לישראל בלא אימת גויים, זו היא קדושתה. ולכאורה הכי מבואר להדיא ברמב"ם פ"א מתרומות ה"ה דכ' קדושה שנייה בזמן עזרא, ע"י שהחזיקו בארץ קדשה. וכ"כ בסוף פ"ו מבית הבחירה דכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה. ע"כ. הרי שזו בלבד היא קדושתה.

המאירי מגילה י' ע"א כתב, דקידוש הארץ ע"י עזרא במאמר וחזקה שהחזיקו בה בתורת א"י, אבל אין קידוש האמור בארץ בתודות ובשיר, דאין תודות ושיר אלא בתוספת העיר והעזרות. וכ"כ בשבועות ט"ז, ועדויות סוף פ"ח. הרי דמצריך נמי מאמר. אולם ביבמות ט"ז א' סבר דעזרא קידש את הארץ גם בתודות ושיר. וכ"כ בחגיגה ג', וחולין ו'. [ודברי רש"י שבועות ט"ז א' ד"ה וקדשום, וערכין ל"ב ב' ד"ה וקדשום, ועיי"ש בתוס' לכאורה אינם עניין לכאן דמייירי בקידוש ערי חומה דוקא כדמשמע בגמ']. נמצא הדבר במח' אם מהני לקדש הארץ ע"י חזקה בלבד או דבעינן נמי מאמר או תודות ושיר. [ואולי אפ"ל דאף המאירי מודה דכדי לקדש די במחזיקים בה, ומה שעזרא הוסיף מאמר או תודות ושיר היינו כדי שלא תיבטל קדושה שנייה, דאם היא רק מחמת חזקה כאשר יגלו ממנה תיבטל קדושתה].

ומעתה לדעת הרמב"ם והמיוחס לטור, אף למ"ד קדושה שנייה בטלה, אם תהיה הארץ מיוחדת לדירת ישראל הרי היא מתקדשת בכך. וא"כ עתה בזמנינו שהארץ מיושבת מיוחדת לדירת ישראל, זו היא קדושתה. הגרי"א בביאורו יו"ד סי' ש"א א' ו' וכ"ח, הביא מס' התרומה ה"ו א"י, דסבר להלכה כמ"ד שבטלה קדושת הארץ, ומשום כך כ' דאפשר דעכשיו לכו"ע יש קניין לגוי בא"י דהוי כסוריא, שהרי הארץ אינה בקדושתה, עיי"ש. אולם לפי המבואר במיוחס לטור וכן משמעות הרמב"ם דאף למ"ד קדושה שנייה בטלה, עכשיו חזרה קדושת הארץ, יוצא דבזמנינו אף לס' התרומה איכא למ"ד דאין קניין לעכו"ם בא"י. המאירי בסנהדרין כ"ו א' מקשה היכי אמרו לו לר"ל דיכול לומר אניסטון אני בתוכה, והא גוי שיש לו קרקע בא"י אין עודרין עמו, ותי' בשם י"מ דשמא לאחר חורבן הוקל איסורו להתיר עבודה בקרקע של גוי, עיי"ש. הנה לא ס"ל כס' התרומה דהא כ' שם להדיא דשביעית נוהגת אחר החורבן, וקדושה שנייה לא בטלה, ורק לענין זה כ' שמא הוקל האיסור [ולא כדברי המגיה בחזו"א שביעית סוסי' כ' דין שביעית בשדות נכרים. ד"ה וכן דעת התו']. ולכאורה היינו משום שאין ישראל מוחזקים בארץ אחר החורבן, וא"כ עתה שמוחזקין בה ודאי חזר לאיסורו.

עוד יש לרדן לפ"ז, גבי מקומות עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, דאם עתה החזיקו בהם, הרי דינם כמקום שכבשו עו"ב לענין נאכל [עיי' שביעית פ"ו מ"א] כמבואר במיוחס לטור הנ"ל.

[עוד מצינו בהלכות א"י המיוחס לטור, סי' ב' וז"ל ואנו צריכין לברר מתי היא שנה שביעית שיוהר בה האדם מלחרוש ולזרוע הארץ בזה"ז, וכן מלאכות שבשדה, וכו'. ואעפ"כ כתב בהמשך, ואי"צ להפקיר הפירות בשנה השביעית בא"י בזה"ז ואין איסור לעשות מהם סחורה כיון שאין הארץ מיוחדת להם, עכ"ל, וכן בדיני חלה סי' יא' כ' גבי פירות שביעית דאי"צ להפקיר כלל מה שישגדל מאליו כגון פירות האילן והספיחין כל זמן שאין עיר מיוחדת לישראל לגמרי, עכ"ל. והנה בדיני חיוב חלה סי' ט' שם מבואר דקדושה שנייה לא בטלה לענין שביעית, ומ"מ נוהגת רק מדרבנן משום דאין היובל נוהג, עיי"ש. אולם אע"פ דס"ל שחרישה וזריעה נוהגות לעולם מדרבנן, מ"מ הפקר הפירות ואיסור סחורה וספיחין אינם נוהגים אלא בקביעות ישראל בעיר שלהם. ועכ"פ בזמנינו דאיכא קביעות ודאי מודה דהכל נוהג].

הרב צבי אלימלך גומליב

לע"נ מו"ח הרה"ח ר' יואל ב"ר רפאל חיים אשר זעליג צובנר זצ"ל - לרגל היארצייט הראשון ל' אב תשע"ה

בגדרי יובל

נמשכים כל ימות השנה, ואף דהמוכר קרקע או את עצמו ביובל מח' רב ושמואל האם אין מכירה או דמיד חוזר, אי"ז עיקר הדבר כמ"ש הר"ן בחי' שם ח: , משא"כ איסור עבודת הקרקע שנמשכת כל ימות השנה, וא"כ פשוט הוא דכשהתורה התנתה את שם שנת היובל בקיום מצוותיה ברור הוא שהכוונה למה ששייך להשנה שתלוי באיזה שהוא מעשה, וראה להלן בענין זמן תחלת היובל עוד בזה.

ב. זמן תחלת היובל

איתא במשנה ר"ה ב. "כאחד בתשרי ר"ה לשנים לשמיטין וליובלות", ושם ח: הק' "ליובלות ב' בתשרי הוא דכתיב ביוה"כ תעבירו שופר", ומביאה הגמ' דפליגי בזה רבנן ורבי ישמעאל בנו של ריב"ב, ומתני' כר"י דמתקדשת והולכת מתחלתה ומר"ה לא היו עבדים משתעבדים לאדוניהם, אבל דעת רבנן דקרא כפשוטו הוא שתחילתו ביוה"כ, ופליגי בקרא ד"וקדשתם את שנת החמישים שנה" דר"י בנו של ריב"ב מלמד שמתקדשת מתחלתה, ולרבנן ילפינן בהאי קרא ד"שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים".

מבואר דפשיטא לגמ' דרבנן פליגי עליה דרבי ישמעאל בנו של ריב"ב, ולדבריהם אין קידוש החודש וכדעת יחידאה דהיינו רבי אלעזר בר"ש [הו"ד בר"ה כ"ד.], ולפ"ז כל מאן דס"ל דב"ד מקדשין החודש ס"ל כרבי ישמעאל בנו של ריב"ב, והנה בריטב"א כתב "ורבנן, דפליגי עליה התם בערכין וסברי דמיוה"כ ממש חייל יובל ולא קודם לכן כלל", ולא מצאתי שם מאן דפליגי עליו, והכי איתא שם כ"ח: מברייתא "אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד מפני שהיובל בתחלתו ושמיטה בסופה" ומק' הגמ' "בשלמא שביעית וכו' אלא יובל בתחלתו

א. עיקר ונדרר במצוות היובל

ד' מצוות איכא ביובל: תקיעת שופר, שילוח עבדים, החזרת קרקעות, איסור עבודת קרקע, והנה בר"ה ט: איתא דלרבי יהודה דרשינן "יובל היא" אע"פ שלא שטו [החזירו] הקרקעות ואע"פ שלא תקעו, אבל אם לא שלחו עבדים אינה יובל דילפינן "היא" למעט, ודעת רבי יוסי ד"יובל היא" אע"פ שלא שטו אע"פ שלא שלחו אבל אם לא תקעו אינה יובל ד"היא" למעט, ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דחכמים אומרים שלשתן מעכבות בו, ומבואר בגמ' דנחלקו במיעוט ד"היא", דלרבנן הוא נדרש על שלפניו "וקראתם דרור" ועל שלפני פניו "והעברת שופר" ועל שלאחריו "ושבתם איש אל אחוזתו", ולרבי יהודה הוא נדרש רק על שלפניו דהיינו "וקראתם דרור", ולרבי יוסי מסברא הוא נדרש על תקיעת שופר שא"א לעולם בל"ז ומסורה לב"ד משא"כ הנך, ומבואר ברש"י ותוס' [ד"ה יובל היא], דכל זה נפק"מ לאיסור עבודת קרקע, וכלשון רש"י "שם היובל עליו להיות אסור בזריעה ובצירה וקצירה" וכשלא קיימו אחד מהג' הנ"ל אין עליו שם יובל ומותר בזריעה וכו'.

ויל"ע מה ראו על ככה שיובל שמו עליו דוקא לענין איסור עבודת הקרקע ולא לאחד מג' הנ"ל, ועכ"פ לרבנן למה לא נדרוש מקרא אלא אחרי אחריו דכתיב "יובל היא שנת החמישים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה".

ונר' דהביאור בזה הוא דבאמת מצד המקראות אין הכרע לזה אלא פשוט להו' לרבנן כך מסברא, והוא דהרי ג' המצוות הנ"ל עיקר מצוות התורה בזה שבתחלת השנה יחולו ויתקיימו בפעם אחת ואינם

והנה רש"י במשנה כתב "לשמיטין וליובלות, משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה", נר' כדבריו דזה העיקר בר"ה דיובל, אך יל"ע לדברי רש"י האם כשהגמ' מק' "בי" בתשרי הוא היינו דפשיטא לן דלרבנן עבודת הקרקע איסורה מתחיל ביוה"כ, ובשפת אמת כאן נר' שס"ל כך בדעת רבנן, ומדייק כך מדברי התוס' ד"ה ורבנן, אבל נר' דבהמשך דבריו על הגמ' דף ט. חזר בו.

ולעצם הקושיא אולי יש לת' שלגבי איסור עבודת הקרקע פשיטא למקשן שלא על זה נאמר ר"ה דיובל כיון שאין האיסור הזה מתחיל בא' תשרי כיון שהוא ממשיך משמיטה הקודמת שנת מ"ט דהיא שביעית.

ד. דין י' הימים דתחלת השנה

לדעת רבי ישמעאל בנו של ריב"ב

איתא שם ח: "מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של ריב"ב מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדים לאדוניהם אלא אוכלים ושותים... כיון שהגיע יוה"כ... נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן", הנה אף בדבריו מוזכר דוקא עבדים דאין משתעבדים מר"ה, מצינו דאיכא נפק"מ אחרנא וכדאיתא בערכין כ"ח: דשדה היוצאת לכהנים ביובל נותנה לכהנים שבאותו משמר שפגע בו יובל, ואיבעיא שם פגע בשבת מאי, ואמר ר' חייא בר אמי משמיה דחולפנא דנותנה למשמר היוצא, וכתב הרמב"ם ערכין פ"ד הכ"ד "ואם היה ראש השנה של יובל בשבת... תנתן למשמר היוצא".

והנה ברש"י שם פי' דפגע בו היינו יוה"כ שחל בשבת, וצריך ביאור דאם כוונת הגמ' ליוה"כ וכדעת רבנן דיובל מתחיל בו, א"כ ר' חייא בר אמי דאמר שנותנה למשמר היוצא, ופי' רש"י דהוא מכיון "שברשותו התחיל היובל אמש", הרי לא חל מאמש כלום דהכל מתחיל בתקיעת השופר

ביוה"כ דכתיב ביוה"כ תעבירו, ותי' הא מני ר"י בנו של ריב"ב ולא שמביאים מאן דפליג אלא זהו סברת המקשן מפשוטו של מקרא, וכמו בקושיית הגמ' הנ"ל "בי" בתשרי הוא דכתיב ביוה"כ תעבירו", ונר' דכיון דלא מצינו אלא ר"י בנו של ריב"ב דס"ל דתחלתו בר"ה, וגם סתימות המקראות הם לא כן, פשיטא לגמ' דאיכא מאן דפליג עליה, ובספרי בהר ב' מובאת דעת ר"י בנו של ריב"ב בלא דפליגי עליה.

ג. זמן תחלת איסור עבודת הקרקע

לכאן נר' דזמן תחלת איסור עבודת הקרקע תליא בפלוגתא הנ"ל דלרבנן תחלתו ביוה"כ ולר"י בנו של ריב"ב בר"ה, אבל בר"ן [מובא להלן] כתב בפשיטות דודאי איסור זה לכו"ע תחילתו בר"ה, ובתחלה הוק' לי מנ"ל הא, ומאי שנא משחרור עבדים והחזרת קרקעות שתחלתו ביוה"כ, אולם נר' דלפי מש"כ לעיל במח' דר"י ורבי יהודה ורבנן בענין מה מעכב ביובל, וקי"ל כרבנן שרק אם התקיימו ג' המצוות תקיעה שחרור עבדים החזרת קרקעות חל שם יובל על השנה וזה נפק"מ לדין איסור עבודת הקרקע שהוא שייך לעצם שם שנת היובל, ממילא מובן שכשחל עליו שם יובל חל האיסור למפרע מתחלת השנה בא' תשרי.

והנה בקושיית הגמ' "יובלות בא' בתשרי, בי' בתשרי הוא", כתב הר"ן מאי קושיא הרי י"ל דהיינו לענין איסור עבודת הקרקע שאיסורו מא' תשרי, דעיקר שם ראש השנה ליובל שייך על איסור זה כיון שהוא נמשך כל השנה, משא"כ שאר הדברים שהם מצוה הנעשית בפעם אחת וכמו דאין שייך למיקרי ר"ה לקיום מצוות לולב, ותי' דקושיית הגמ' היא דכיון דלקצת דיניו אינו מתחיל אלא ביוה"כ א"א למינקט במתני' א' תשרי אף דבא' כבר מתחיל איסור עבודת קרקע, וכתב דאין לדייק מלשון הגמ' דלרבנן אין איסור עבודת הקרקע מתחיל מא' אלא ביוה"כ, דדברי הגמ' הם על עיקר שם יובל שהוא על שם שילוח עבדים או השופר.

"ערב שבת יובל" אף דלא שייך שם ענין השבת, לרמזנו על כך דעתה ביאור בעיית הגמ' ותשובת ר' חייא בר אמי משמיה דחולפנא אינם על יוה"כ אלא בר"ה וכהרמב"ם].

ויל"ע האם גם לגבי דין החזרת קרקעות איכא ב' הימים אלו דין תוספת יובל ונאמר דהקונה עדיין לא מחזירם לבעלים אבל גם אינו יכול להרויח מהם, כמו דעבדים אינם משתעבדים לאדוניהם בימים אלו.

וכדאיתא בגמ' ר"ה ז: דלרבנן דיובל תחלתו ביוה"כ "יובלות דלא חיילי מאורתא, ותליא במעשה", ולמה זה מגיע למשמר היוצא, ונר' שרש"י מפר' כן כיון שמשמעות הגמ' בהמשך דכפשוטו סברינן דלא ר"י בנו של ריב"ב, ותחלת היובל ביוה"כ הוא, אבל אחר שהביאו ברייתא כדבריו דיובל ושביעית משמטין כאחד והיינו בבין השמשות דא' תשרי, נמצא הדברים הם כפשוטם שברשות המשמר היוצא נכנס היובל, [ואולי לכן נקט רש"י בביאורו לברייתא דמשמטין כאחד



יוחנן גולומב

בענין אין אדם משים עצמו רשע

(ג) מלשון רוב הראשונים נראה לומר שיש כאן שיטה שלישית בגדר אאמע"ר, דבאמת עיקר הטעם הוא ברש"י משום דאדם קרוב אצל עצמו אלא דאפי' שאינו פוסל עצמו לעדות ואינו עושה דין ע"ע בעדות זו, מ"מ אינו יכול להעיד בדבר שנוגע לעצמו דאדם קרוב אצל עצמו ודמבואר לקמן.

(ד) תוס' בד"ה לא שנו מבאר ללשנ"ק דרמי בר חמא דסבר דחזור ומגיד בשטר אמאי אין נאמנים בסיפא לומר קטנים היינו או פסולים היינו, משום דחזקה דמלוה מידק דייק, אמנם הריטב"א ועוד ראשונים ביארו דאפי' דאין פוסלים את עצמם אין יכולים לומר ע"ע שעשו שלא כדין [שגרמו ליקח ממשועבדים שלא כדין] ודלא כפי' רש"י, ות"י זה צריך ביאור דהא גם לשיטת רעק"א אמאי אין נאמנים לומר שעשו שלא כדין, הרי להגדתם יש דין עדות ולא שייך לומר כאן דאאמע"ר נגד חזקת כשרות דעדים עדיפא מחזקה, ועוד יש להעיר דהא לס"ד דרמב"ם לא שייך לומר כלל סברת הרע"א דאין מקבלין כלל את דבריו שאומר שעשה מעשה רשע אפי' ע"י מיגו דהא לס"ד דרב"ח מבואר להדיא ברישא דאין באנוסים מחמת ממון נאמנים משום המיגו, וע"כ נראה מכאן כשיטה השלישית דאפי' דאינו פוסל עצמו לעדות ואינו עושה דין ע"ע בעדות זו מ"מ אינם יכולים להעיד בדבר הנוגע לעצמו דהיינו שעשו דבר שלא כדין דאדם קרוב אצל עצמו.

(ה) הראשונים מבארים דלמסקנת הגמ' דברישא אין נאמנים בדבר שיש בו משום אאמע"ר צ"ל דפסולי עדות דמתני' מיירי בקרובים שאין העדות על גופם שהם פסולים שהרי הם כשרים לכל עדות שבעולם, אלא שמעידים על השטר שהוא פסול כיון שההגדה היתה ע"י קרוב, או כעבדים ונשתחררו שבזה ג"כ אין עדותם על גופם שהרי כבר נשתחררו ואינם נפסלים לעדות בעדות זו ואין בזה שום עדות ע"ע,

כתובות דף י"ח ע"ב מתני' העדים שאמרו כתב ידנו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר אינן נאמנים.

ובגמ' שם, ארישא אתמר הרי אלו נאמנים אמר רמי בר חמא לא שנו אלא שאמרו אנוסים היינו מחמת נפשות אבל אמרו אנוסים היינו מחמת ממון אין נאמנים מאי טעמא אין אדם משים עצמו רשע.

(א) רש"י מפרש הטעם דבאנוסים מחמת ממון אין נאמנים "דלאו כל כמיניה לשוויי נפשייהו רשעים בעדות פיהם ולפסול את השטר, דאדם קרוב אצל עצמו ואינו נאמן ע"ע לא לזכות ולא לחובה בדיני נפשות ובפסולי עדות להעשות רשע ופסול על פיו, ואלו פוסלים עצמם באומרם חתמנו שקר בשביל אונס ממון". ומבואר מרש"י דהטעם דאין אדם משים עצמו רשע [אאמע"ר] הוא משום פסול קורבא דאדם קרוב אצל עצמו ולא נאמר דין עדות שיפסל משום קורבא אלא כשע"י עדותו הוא עושה איזה דין ע"ע ובזה הוא נקרא עדות ואין בי"ד יכולים לקבלו כשהוא מעיד ע"ע משום קרוב, אבל אין שום פסול במה שמעיד ע"ע שעשה מעשה רשע שהרי אין בזה שום דין ע"ע ולא הוה אלא כסיפור דברים בעלמא.

(ב) רעק"א מוכיח מרישא דמתני' דאינו נאמן באנוסים מחמת ממון דהדין דאאמע"ר אינו דוקא דאין מאמינים לו שהוא פסול דאדם קרוב אצל עצמו אלא "דאין הבי"ד שומעין שעשו מעשה רשע" דהיינו דאפי' כשאינו בא בתורת עדות כגון ע"י מיגו דהפה שאסר כמו ברישא דמתני', ובשב שמעתתא [ש"ז פ"ה] מבואר דהטעם דאין בי"ד שומעין דבריו הוא משום דהוה מיגו נגד חזקת כשרות דהיינו דלכל איש ישראל יש חזקת כשרות ואינו יכול לבוא ולהוציא עצמו מהחזקה ע"י מיגו.

להם ליהרג ולא לעבור, והק' הנו"ב והתומים [סי' מ"ו סקמ"ב] איך אמר ר"ח דטעמא דר"מ משום דהדין הוא יהרג ואל יעבור הא לא שייך בזה הטעם דאמע"ר כיון דלא נפסל לעדות מחמת זה, וע"כ דהיכא דהדין הוא יהרג ואל יעבור נפסל לעדות, וכך הביא התומים ראייה מהא דכתב הרשב"א בתשו' דאין אדם נאמן ע"ע שאנסוהו גוים לינשא לאשת איש משום דאמע"ר - הא ממילא אינו נפסל לעדות וע"כ דס"ל דנפסל לעדות. אולם הקצוה"ח [סי' ל"ה סק"ד] תי' דשייך לומר דאמע"ר אף אם אינו נפסל לעדות, ובשב שמתתא הביא ראייה לזה ממה שפי' הרא"ה בטעמו של ר"ח דאינו נאמנים לומר אנוסים היינו משום דיש בזה מידת חסידות ליהרג ואין אדם משים עצמו שאינו חסיד - הרי ע"כ דאינו נפסל לעדות בזה שאינו חסיד ומ"מ אמרינן דאין אדם משים עצמו שאינו חסיד, ומוסיף הקצוה"ח דגם מהרשב"א הנ"ל אין ראייה דנפסל לעדות דאף דאין נפסל לעדות שייך לומר דאמע"ר. ויש להקשות על הקצוה"ח בשלמא מה שפי' דכאן בסוגיין אפשר לומר דאמע"ר אפי' שאינו נפסל לעדות ניחא לשיטת רעק"א כיון דאין להם נאמנות של עדים משום חוזר ומגיד ואין נאמנים אלא משום מיגו ולא מפני מיגו כשמישים עצמו רשע משום דהיה מיגו נגד חזקת כשרות, אלא מה שהוסיף הקצוה"ח דגם מהרשב"א הנ"ל אין ראייה דנפסל לעדות קשה דהרי הוא נאמן בתורת עדות ועדות עדיפא מהחזקת כשרות.

וגם אין לומר דכאן אינו נאמן משום דאדם קרוב אצל עצמו ואינו יכול להעיד ע"ע שהרי הקצוה"ח סובר דאינו נפסל לעדות משום כך ואין כאן שום עדות. (עיי' ש"ש דבאמת חזר בו מחמת האי טעמא).

וע"כ נראה לפרש ע"פ השיטה השלישית בגדר דאמע"ר דכל שהוא מעיד בדבר שנוגע לעצמו פסול משום קורבא ולכן כשמעיד ע"ע שאנסוהו לינשא אשת איש אינו נאמן דיש בזה עדות ע"ע שעשה שלא כדין.

ולפי"ז אפשר לומר דגם מהרא"ה שפי' טעמו של ר"ח דאין אדם משים עצמו שאינו

אבל בפסולים מחמת גזלות לא מיירי דאמע"ר, ולכאורה יש להקשות לרש"י למה בגזלנים אינם יכולים לומר שהיו גזלנים ועשו תשובה דאינם פוסלים עצמם בעדות זו שהרי כבר עשו תשובה, ולרעק"א ניחא דאינם יכולים לומר שעשו מעשה רשע נגד החזקת כשרות. ולשיטה השלישית שהבאתי לעיל דכל שהעדות נוגע לעצמו הוי כמעיד ע"ע פשיטא אמאי לא מיירי במעידים שהיו גזלנים ועשו תשובה שהרי הם מעידים ע"ע שעשו מעשה רשע ואדם קרוב אצל עצמו, ולא דמי לעבדים ונשתחררו שלא עשו שום מעשה רשע.

(ו) בהמשך מביאה הגמ' שיטת ר"מ דגם ברישא כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר אין נאמנים והגמ' בהו"א מבארת שיטת ר"מ דבקטנים ופסולי עדות אין נאמנים משום דהוה מיגו נגד חזקה דמלוה מידק דק, ובאנוסים מבאר רב חסדא ד"סבר ר"מ דעדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר אמר ליה רבא השתא אילו אתו קמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתימו ולא תתקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בהני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו".

ויל"ע בזה מאי ס"ד דרב חסדא ומה השיב לו רבא וכן מה כל האריכות לשון של רבא. הרישב"א מבאר בשם רש"י דס"ד דר"ח דסבר ר"מ דגזל הוה כג' עבירות החמורות דיהרג ואל יעבור ואינו נאמן לומר שעבר וחתם שקר דאמע"ר, וע"ז השיב לו רבא דכיון דאפי' ר"מ יודע דאין פוסקין כוותיה א"כ לא שייך לומר שהוא רשע בזה שלא נהג כר"מ.

הרא"ה פי' דר"ח סבר דכיון דיש מדת חסידות ליהרג - אין אדם משים עצמו שאינו חסיד, וכיון דאם היה בא לבי"ד היו אומרים לו שאינו צריך ליהרג לא שייך לומר דאין אדם משים עצמו שאינו חסיד.

והנה בשו"ע איתא בשם הרא"ש והריב"ש דאנוסים שהמירו דתם מחמת אונס אינם נפסלים לעדות אע"ג דנהגו שלא כדין דהיה

ותרי, משא"כ כשמעידים שהיו גזלנים שבזה הם מעידים על גוף העדים שהם פסולים לא הוי תרי ותרי דאין עדי השטר יכולים להעיד ע"ע שהם כשרים, ומוסיף הריטב"א די שפירשו דגם כשהעידו שגזלנים היו הוי תרי ותרי דכיון שמתו לא שייך לפוסלם עכשו לעדות ונמצא שמעידים על השטר ולא על גוף העדים וא"כ יכולים עדי השטר להעיד דשטר כשר הוא, ומסיים הריטב"א "וזה אינו דהא איכא למימר כדאמרין בסמוך דלא עדיפא במיתתן מבחייהם וכיון שאילו היו בחיים והיו אומרים כשרים היינו לא מהמני השתא נמי לא מהמני כלל אלא וודאי כדאמרן". ויש להעיר על שיטת הריטב"א למה אין עדי השטר יכולים להעיד ע"ע שהם כשרים הרי כבר מתו ולא שייך לומר שהם עושים דין ע"ע בזה שמעידים שהם כשרים, וע"כ דמוכח מכאן כשיטה השלישית דאין העדים יכולים להעיד בדבר שנוגע לעצמם אפי' שאין עושים בזה דין ע"ע, ולכן אין עדי השטר יכולים להעיד ע"ע שלא היו גזלנים ולא עשו מעשה רשע.

(ח) וכן בהמשך הגמ' "אמר רב ששת זאת אומרת הכחשה תחלת הזמה היא וכשם שאין מזימין את העדים אלא בפניהם כך אין מכחישינן את העדים אלא בפניהם". פי' הריטב"א דבהכחשה יש גם קצת הזמה שמעידים שהראשונים העידו שלא כדין, וכשם שאין מזימין את העדים לחייבן ממון או מיתה אלא בפניהם כך אין מכחישינן את העדים אלא בפניהם כיון שבעדותם הם מעידים שהראשונים העידו שקר ואין מעידים על הבע"ד אלא בפניו, ויש להעיר בזה איך שייך לומר שבעדותם הם מעידים על עדי השטר שהעידו שקר הרי אין זה אלא סיפור דברים בעלמא דאין עושים שום דין ע"י עדותם שהרי אין עדי השטר נפסלים לעדות בעדות זה דהא בהכחשה מיירי, ומוכח מכאן כיסוד הגמ' דכל שהעדות נוגע קצת דהיינו שמעידים שהעדים עשו שלא כדין והעידו שקר יש לזה דין עדות והוה עדות שלא בפני בע"ד.

חסיד ג"כ אינו מוכח שסובר כרעק"א אלא שהוא פסול משום קורבא שהרי הוא מעיד ע"ע שאינו חסיד, ואדרבה נראה דמוכח מהרא"ה כשיטה השלישית דאין סברא לומר שהרא"ה סובר כרעק"א דלא מסתבר לומר שיש חזקה על כל אחד שהוא חסיד ולמה לא יוכל לומר ע"ע שאינו חסיד.

אבל התומים סבר כשיטת רש"י דאאמע"ר הוא רק כשפוסל עצמו בעדות זו וע"כ הוכיח מהשו"ע דנפסל לעדות בג' עבירות אלו ולכן סובר ר"מ דאינו נאמן לומר אנוסים מחמת נפשות היינו ורש"י עצמו ג"כ פי' טעמו של ר"ה דכשאומרים אנוסים היינו מחמת נפשות משונו נפשיהו רשעים וכמו שפי' הריטב"א בשם רש"י.

וכמו"כ נחלקו הקצות והתומים בדף י"ט ע"ב "אמר רב ששת בריה דרב אידי ש"מ מדרב כהנא עדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים מ"ט כיון דעולה הוא אעולה לא חתמי". וכתב התומים ע"ז דעדים שחתמו על שטר אמנה נפסלין לעדות ולכן אין נאמנים דאאמע"ר, והקצות חולק עליו דאין הדעת נותן כן דהא חשיב נמי עולה המששה שטר פרוע וכן ספר שאינו מוגה ולא יתכן לומר דבזה פסול לעדות, ולכאורה אפשר לומר בשטר אמנה כנ"ל באנוסים דהוכחת התומים אינו הוכחה ואף בלא שיטת רעק"א אינו נאמן לומר אמנה הוא אפי' שאינו נפסל לעדות משום כך ובשיטה השלישית דכיון שיש בזה עדות ע"ע שעשה מעשה רשע אינו נאמן משום דאאמע"ר.

(ז) ובהמשך הגמ' "ת"ר שנים חתומים על השטר ומתו וכו' ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה וכו' אין אלו נאמנים ומגבינן ביה כבשטרא מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו", כתב הריטב"א דשאלת הגמ' ואמאי תרי ותרי נינהו הוא דווקא כשמעידים שהם קרובים שבזה אינם מעידים על גוף העדים שהם פסולים שהרי אין גופם פסול אלא שהשטר פסול שיש פסול בהגדה כיון שהיה ע"י קרובים וא"כ יכולים עידי השטר להעיד על השטר שהוא כשר דהיינו שלא היו קרובים והוה תרי

משה ברנמן

בדין המקדש בחמץ דרבנן בער"פ בשעה שישיית

חמץ דאורייתא, ורק בזה אין חוששין לקידושין משום דהוי שעות דרבנן, ולפי"ז חמץ דרבנן בשעות דרבנן חוששין לקידושין, ולא הוי מח' בין רש"י ותוס' אלא בפירושא דסוגיא, או י"ל בדעת רש"י דחיטי קורדנייתא אם באו עליהם מים הוי חמץ דרבנן ואפ"ה אין חוששין לקידושין דאפקעינהו לקידושין כמש"כ רש"י.

ועוד יש לחקור בזה, דאם נאמר בדעת רש"י דאיירי בחמץ דאורייתא, האם הוא משום דס"ל דחיטי דקורדנייתא הוי חמץ נוקשה וס"ל כר"מ שאסור מדאורייתא, או דחיטי דקורדנייתא איירי בחמץ גמור, ואפי"ה לר"י דס"ל דנוקשה הוי דרבנן מ"מ חיטי דקורדנייתא הוי חמץ מדאורייתא מפני שבאו עליהם מים ונחמצו.

והנה בפשטות מלשון רש"י מוכח כמה פעמים דחיטי קורדנייתא הוי חמץ דאורייתא, מרש"י בדף ז' יש לדייק שכתב וז"ל: ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה וכו', ומבואר שרש"י מדייק שהדרבנן שיש כאן זה רק שהוא שעה שישיית, דאם גם החמץ דרבנן לא הוצרך לומר משום דהוי שעה שישיית. וכן יש ללמוד מדברי רש"י בדף כ"א ע"ב שם שכתב וז"ל דע"כ מתחילת שש משמע דאי לאחר שש דאסור מדאורייתא מאי אתא לאשמועינן פשיטא דאין מקדשין באיסורי הנאה, ע"כ, נראה לדייק חדא מדכתב רש"י דאסור מדאורייתא משמע שהוי רק חד דרבנן, ועוד נראה לדייק מדלא כתב באיסורי הנאה דרבנן משמע שהוי רק חד דרבנן, ועוד דייק החק יעקב באו"ח (סימן תמג ס"ק ו') דמהא דרש"י כתב דאם הוי לאחר שש פשיטא, ואילו מדובר כאן בחמץ דרבנן לא הוי כל כך פשיטא שהרי החידוש הוא שאפילו החמץ הוא רק דרבנן עכ"ז אין חוששין לקידושין, אלא מוכח שהחמץ הוי

איתא בגמ' פסחים (דף ז'): א"ר גידל אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפי' בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין ע"כ, ופירש רש"י וז"ל: משש שעות ולמעלה, מתחילת שש דאיסורא דרבנן הוא, אפילו דחיטי קורדנייתא הצומחים בהרי ארט קשים הם מאד ואפילו הכי אין חוששין לקידושין אם באו עליהם מים, ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר בית דין הפקר, עכ"ל.

והנה מימרא זו הובא גם בדף כ"א ע"ב ושם פירש רש"י וז"ל: משש שעות על כרחיך מתחילת שש משמע דאי לאחר שש דאסור מדאורייתא מאי אתא לאשמועינן פשיטא דאין מקדשין באיסורי הנאה, חיטי קורדנייתא, קשות הן ואפ"ה אם באו עליהם מים אסור, עכ"ל. והתוס' בדף ו' ע"ב (ד"ה משש שעות) נחלקו על רש"י ופירשו דאיירי בשעה שביעית ומדובר בחמץ נוקשה וזה הוי האיסור דרבנן, וז"ל התוס': פר"ת דמסוף שש קאמר ומייתי ראייה מחיטי קורדנייתא שהן קשין והוה חמץ נוקשה שאינו אסור נמי אלא מדרבנן, עכ"ל.

והנה לפי דעת התוס' מבואר בדבריהם שאם קידשה בזמן דרבנן בחמץ דרבנן מקודשת, וכן כתבו התוס' בחולין (דף ד' ע"ב ד"ה מותר מיד) וז"ל: ונהי דאמרינן בריש כל שעה דהמקדש בשעות דרבנן וחמץ דרבנן דחוששין לקידושין וכו', עכ"ל. הרי להדיא שדעת התוס' דמקודשת, וכן בתוס' בחולין דף נ"ח ע"א שיתבאר להלן שמחלק בין איתא צד דאורייתא לליתא צד דאורייתא, משמע שלר"ת אם ליתא צד דאורייתא מקודשת.

והנה בדעת רש"י יש לחקור אם סובר שחיטי קורדנייתא שבאו עליהם מים הוי

(בדף כ"א שם) וכן הצל"ח שם, וכן הקרבן נתנאל שם, וכן משמע מהב"י שנביאנו להלן.

איברא מתוס' בקידושין (דף נ"ח ע"א) בסוגיא דחולין שנשחטו בעזרה דאמרינן דאם קידש בו אשה לר"ש מקודשת ולחכמים אינה מקודשת ואמרינן בגמ' בהו"א דאם חולין בעזרה הוי דאורייתא אינה מקודשת ואם דרבנן הוי מקודשת, עיי"ש. ומקשים הראשונים הרי בגמ' בפסחים אמרינן דהמקדש באיסור הנאה דרבנן אין חוששים לקידושין ובקידושין אמרינן דמקודשת עיי"ש בראשונים כמה תירוצים, ובתוס' שם כתבו לתרץ דלפי ר"ת החילוק פשוט דבפסחים איתא צד דאורייתא ובקידושין ליתא שום צד דאורייתא ולכן בקידושין אמרי' דמקודשת ובפסחים אמרי' דאינה מקודשת, וכתבו התוס' ואפילו לרש"י לא קשה דהרי לפי המסקנא אפילו לר"ש אינה מקודשת, עיי"ש, הרי מבואר להדיא בדעת רש"י בפסחים דליתא שום צד דאורייתא.

וכן יש להוכיח מלשון הרא"ש שם סימן ל"א בתירוץ על קושיית התוס' וז"ל: ויש לחלק משום דחמץ בפסח מעיקרו דאורייתא וכו' אבל בשעה שישית דאיסור חמץ דרבנן וגם חמץ חיטי קורדנייתא דרבנן חוששין לקידושין, ודלא כפירש"י שפי' מתחילת שש ולמעלה ע"כ, משמע להדיא ממה דאמר ודלא כפירש"י שלפי שיטתו אפי' ליתא שום צד דאורייתא אינה מקודשת.

וכן יש להוכיח מדברי הטור באו"ח סימן תמ"ג שכתב וז"ל: ומתחילת שעה שישית אסרוהו גם בהנאה ואם קידש בו אשה אינה מקודשת כיון שאסרוהו בהנאה, עכ"ל. ובאבהע"ז סימן כ"ח כתב בסופו וז"ל כתב הרמב"ם ז"ל המקדש באיסורי הנאה אפילו דרבנן כגון חמץ בשעה שישית אינה מקודשת וכו', וא"א הרא"ש ז"ל כתב המקדש באיסורי הנאה דרבנן כגון חמץ בשעה שישית או בשאר איסורי הנאה דרבנן מקודשת, ומיהו המקדש בחמץ דרבנן מששעות ולמעלה אינה מקודשת עכ"ל, וכתב

דאורייתא ואם גם השעות דאורייתא פשיטא דאין מקדשין.

אולם יש להקשות לפי"ז למה הוכרח רש"י לפרש דהשעות הוי דרבנן והחמץ דאורייתא דלא כמשמעות הסוגיא, ולא פירש דהשעות הוי דאורייתא והחמץ הוא דרבנן כר"ת וכמשמעות דסוגיא. וביארו בזה הצל"ח והקרבן נתנאל בדף כ"ג דסבר רש"י דחיטי קורדנייתא כשבאו עליהם מים הוי חמץ גמור ולא נוקשה, ועוד דייק החק יעקב מתוס' בדף ו' ע"ב דמשמע שהם חדשו דין זה, וז"ל הח"י וכן משמעות לשון התוס' דריש פסחים דהם חדשו דין זה דהוי חמץ דרבנן מעצמם ולא שיהיה כן דעת רש"י וכו', עכ"ל. וקצ"ע מנין למד כן מדברי התוס', ונראה לבאר דמדהוצרכו לבאר שהחטים נאסרו מדרבנן מוכח דעיקר החידוש הוא שזה הוא מדרבנן ורש"י חולק על זה וצ"ע.

ועוד הוכיחו האחרונים שלפי רש"י מוכרח שזה חמץ דאורייתא, דאם מדובר בחמץ נוקשה ולפי השיטה שזה דרבנן א"כ בער"פ בשעה שישית היה מותר דהרי זה גזירה לגזירה דכל נוקשה אסור משום גזירה ובשישית כל חמץ אפילו מה"ת אסור רק משום גזירה והוי גזירה לגזירה.

ועוד הוכיח העצי ארוזים (על אבהע"ז סימן כ"ח סק"ה) דבמשנה (בדף כ"א ע"א) איתא כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה, ואמרינן בגמ' הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל לימא מתניתין דלא כרבי יהודה דאי רבי יהודה הא איכא חמש דאינו אוכל ומאכיל, דתנן רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש עיי"ש, ואם נאמר דנוקשה הוי מדרבנן א"כ אפשר לפרש כוונת המשנה דאיירי בחמץ נוקשה וכשיטת ר' יהודא וכל שעה שמותר לאכול נוקשה מותרים להאכיל לבהמה חמץ גמור ואליבא דר' יהודא כהלכתא, אלא מכאן מוכח דאין הלכה כר' יהודה דנוקשה דרבנן הוא אלא הלכתא דנוקשה דאורייתא, וכך למד הפנ"י

רבינו תם ויכול להיות שרש"י מודה דתרי דרבנן מקודשת, וזה ג"כ דוחק, וצ"ע.

ולגבי הראיה דרש"י כתב 'אפילו חיטי קורדנייתא' תירצו האחרונים שהרי זה חיטים קשות ואולי לא החמיצו ועכ"ז חוששים שמא החמיצו לחמץ גמור ואין חוששין לקידושין. ולגבי הראיה מדברי רש"י שכתב דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, כתב הח"י בפשטות דאולי גם כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, הוא רק בדאיתא צד דאורייתא ולא באופן שליתא צד דאורייתא.

וכעת נבאר לשיטת האחרונים שביארו דרש"י סובר דהוי דרבנן מה יענו על הראיות של החק יעקב ודעמיה שהוכיחו דהוי דאורייתא, ונעבור על ראשון ראשון.

לגבי הדיוק הראשון שרש"י כתב שהדרבנן הוא רק השעות, ראיתי שיש שתי' שאולי רש"י הסתפק אם ר"ג סבר כר"מ דחמץ נוקשה מה"ת או שסבר כר"י דנוקשה מדרבנן, ולכן הוסיף רק דששעות הוי דרבנן בודאי, אולם קשה לי ע"ז הרי לצד שהוי כר"מ אין שום ראיה דתרי דרבנן אינה מקודשת שרק לפי שיטתו דסבר כר"מ המקדש בנוקשה אינה מקודשת, אבל בזמננו דהוי דרבנן אולי חוששין לקידושין.

ונראה ליישב דיש חילוק גדול בין חמץ דרבנן לשעות דרבנן דהרי חמץ דרבנן מופקע ממנו השווי ואולי סבר רש"י גם כריטב"א בזה שאינו שווה פרוטה, ורק בשעות דרבנן יש סברא שיהיה מקודשת, ולפיכך בחמץ דרבנן לא הוצרך רש"י להקשות דבר פשוט שאינה מקודשת, אבל רש"י גם רצה להסביר למה בשעות דרבנן אפילו לחודיה אינו מקודשת, וע"ז תירץ כל דמקדש והפקר בי"ד הפקר, וביתר ביאור, שרש"י רצה להראות כאן שלא רק החמץ דרבנן גורם שאינה מקודשת אלא אפילו שעות דרבנן גורם שאינה מקודשת.

ולגבי הדיוק שכתב רש"י ומפקע קידושי תורה, צריך לדחוק שרש"י לא התכוון קידושין מדאורייתא דא"כ היה צריך לכתוב קידושין מה"ת או קידושי

הב"י (באו"ח שם) דהטור סותר עצמו שבאו"ח כתב כדעת רש"י, ובאבהע"ז כתב כדעת ר"ת והרא"ש, והב"ח והט"ז באו"ח חולקים וסוברים שאינו סותר, אלא דר"ת סבר דרק אם איתא צד דאורייתא אינה מקודשת אבל אי ליתא צד דאורייתא מקודשת, ורש"י סבר אפילו ליתא צד דאורייתא אינה מקודשת, ומה שכתב הטור לגבי שעות דרבנן וחמץ דאורייתא, דבאו"ח כתב שאינה מקודשת ובאבהע"ז כתב שמקודשת, תירץ הב"ח באבהע"ז שמה שכתב שם המקדש בחמץ בשעה שישית נתכוון לחמץ דרבנן והוי תרי דרבנן, ובוזה מקודשת, אבל חדא דרבנן כגון חמץ דרבנן משש שעות ולמעלה אינה מקודשת, וכן תירץ הט"ז שם.

וכן כתבו האחרונים לדייק מהא דכתב רש"י 'אפילו חיטי קורדנייתא' ומשמע בפשטות דהחידוש הוא שאע"פ שאינו אסור אלא מדרבנן מ"מ אינה מקודשת. וכן הביא הטיב קידושין באבהע"ז שם ראיה מדכתב רש"י כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש משמע שאינו מחלק בין איתא צד דאורייתא לליתא צד דאורייתא, וכן למד הב"ש באבהע"ז והב"ח והט"ז באו"ח שם וכך גם הנוב"י בשו"ת או"ח מהדו"ק סימן כ"א למסקנא.

ולח"י וסייעתו צריך לענות וליישב על כל הני ראיות, ונעבור על ראשון ראשון, בדברי התוס' בקידושין תי' החק יעקב שכוונת התוס' שאפילו אם נצרף גם שיטת רש"י דהוי שעות דרבנן, פירוש דנצרף שיטת התוס' דהוי חמץ דרבנן וגם רש"י דהוי שעות דרבנן והוי תרי דרבנן מ"מ לא קשה דהרי לפי המסקנא אפילו לר"ש אינה מקודשת.

וליישב דברי הרא"ש כתב החק יעקב דמש"כ דלא כפירש"י לא קאי על החלק של תרי דרבנן, וצ"ע א"כ על מה קאי, ואפשר לתרץ דהרי הרא"ש שם מקודם כתב כר"ת והוסיף שלפי זה תרי דרבנן מקודשת, ומש"כ דלא כפירש"י קאי על פירושו של

וכן הראיה האחרונה נוכל לתרץ שמה שכתבו שאם נוקשה מדרבנן א"כ מותר בשעה חמישית, יש לדחות לפי דברי החק יעקב סימן תמ"ג בתחילה וכן פסק השו"ע הרב שגם בשעה חמישית אסור חמץ נוקשה, וזוה נדחה שאין אפשרות לפרש המשנה בכל שעה שכל שעה שמותר לאכול חמץ נוקשה מותר להאכיל לבהמתו חמץ גמור, לפי הנ"ל נדחה דבאמת אסור לאכול גם בשעות דרבנן וכמשנ"ת.

וכן יש להוכיח עוד ראייה דהרי אמרינן דלר"ת אם קידש בחמץ דרבנן ושעות דרבנן חוששין לקידושין, ואם חמץ דרבנן בשעות דרבנן מותר, א"כ אין זה רק חשש לקידושה אלא היא מקודשת בודאי, והנפק"מ אם קדשה אחר אח"כ אם חוששין לקידושין וצריכה גט משניהם, ואם מקודשת בודאי היא יוצאת בלא גט מהשני.

ולסיכום נתבאר כמה מחלוקות, לח"י וסייעתו סובר רש"י דאיירי בחד דרבנן, ולב"ח והט"ז אפילו בתרי דרבנן, וכן דין כל דמקדש לח"י וסייעתו רק בדאיתא צד דאורייתא, ולב"ח והט"ז אפילו בדליתא שום צד דאורייתא, וכן אם נוקשה אסור מדרבנן בשעה חמישית לח"י וסייעתו יש חילוק בין רש"י ותוס', לרש"י מותר ולתוס' אסור, ולב"ח ולט"ז אפילו לרש"י אסור.

מדאורייתא אלא התכוון שאפי' קידושי תורה הוא מפקיע וכ"ש קידושי דרבנן. וכן הדיוק ממש"כ רש"י דלאחר שש שעות הוי דאורייתא, צריך לתרץ שמדבר מחלק החמץ גמור שג"כ כלול שהרי אם חמץ נוקשה כל שכן כל חמץ אינה מקודשת, ודוחק.

ולגבי ראיית הח"י דאילו מדובר בחמץ דרבנן לא הוי פשיטא, כבר עמד בזה הפנ"י שם ועי"ש מה שתי', ונראה לי לתרץ עוד תירוץ לפי משנ"ת לעיל שיש חילוק בין חפצא דרבנן לזמן דרבנן, ולפי"ז יש ליישב דאם החידוש הוא שזה אסור מדרבנן א"כ הרי אינו שוה ופשוט שאינה מקודשת, ומכאן הוכיח רש"י דהשעות הוי מדרבנן ולכן אינה מקודשת, וחילוק זה הוא רק לרש"י דסבר שהגמרא מייתי ראייה משעות דרבנן לשעות דרבנן, אבל לתוס' דסברי שהגמ' מביאה ראייה מחמץ דרבנן לשעות דרבנן ואם יש חילוק אין ראייה בגמ', שאולי רק בחמץ דרבנן אינה מקודשת אבל שעות דרבנן מקודשת וכמו שכתבו הר"ן והרמב"ן, ולפי"ז אין לפרש כן רק לפי שיטת רש"י ולא בדעת התוס' עיי"ש.

וכן הראי' שרש"י לא כתב דהוי אסור הנאה מדרבנן, י"ל שכיון שנתבאר שכיון שאין ראוי להנאה לכן אין יכול לקדש בו, א"כ אין נפק"מ אם הוי דאורייתא או דרבנן, ולכן לא הוצרך רש"י לכתוב כן.



חיים פרוש

לע"נ סבי הרה"ח ר' יואל צוובנר ז"ל

בגדר דין ביטול חמץ

מבטל בליבו והפקר בעי' דוקא בפה ולא די בליבו ובגמ' ירושלמי בפרק ב' הלכה ב' איתא וז"ל "רב אמר צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואינו יודע בו יבטל" ואולי לא מהני להפקיר באומר כל נכסי יהיו בטילים אמנם אפשר ליישב דזה לדברי ריש לקיש במסכת כריתות דף כ"ד. באומר במתנה שבאתה לידו ואמר בטילה היא תיבטל וכל המחזיק בה זכה בה אך עדיין תמוה דבכל הראשונים איתא הלשון כל חמירא דאיכא ברשותי יהא בטיל "וחשיב כעפרא", והרי עפרו של אדם אינו מופקר. ה. דכתיב "לא תשבית מלח ברית אלוקיך" והתם ודאי היינו ביטול ולא הפקר ועוד דתשביתו שאור תרגם אונקלוס תבטלון חמירא וא"כ חזינן דדין ביטול נלמד מדכתיב תשביתו ולא מדכתיב לך כתוס'.

ועיין ברמב"ן דפליג וס"ל דהיות ואמר ר' אלעזר דשני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הוא ברשותו א"כ בדין הוא שלא יעבור אלא להתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו מפני שדעתו עליו ורוצה בקיומו ובזמן דאינו רוצה בקיומו התורה לא תעשהו ברשותו ומשו"כ בביטול סגי.

והנה עיין בר"ן על הרי"ף שביאר שיטת רש"י וז"ל "אלא היינו טעמא משום דנהי מאי דהוה ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כה"ג חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו ומשום הכא בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוייה כלל סגי".

ועיין במקור חיים בהקדמה לסימן תל"א ד"ה לכן נראה דביאר הרי"ן כפשוטו ע"ד הרמב"ן וז"ל "דהא הביטול אינו רק גילוי דעת דלא ניחא ליה במה דאוקמה רחמנא חמץ ברשותו".

בגמ' פסחים ד: מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה וברש"י שם בד"ה בביטול בעלמא דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה ועי' בתוס' ד"ה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי וז"ל "פירש בקונטרס מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו אלמא השבתה בלב היא וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול דתניא בשמעתין ר"ע אומר אין צריך הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה ועוד דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר איסורא לא מהני ביטול" ותי' התוס' (הר"י) דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי דכתיב לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וגבוה ומאחר שהפקירו אינו שלו ותו לא עבר עליה והא דלא בעי' שלשה משום דמדאורייתא להפקיר לא בעי' שלשה והכא אוקמה רבנן אדאורייתא.

ועיין ברמב"ן שתמה טובא על שיטת התוס' א. מדוע אין נזכר בשום מקום לשון "הפקר" אלא לשון "ביטול" בלבד ועוד דלענין עירובין דעושה ביטול רשות אין מפקיר ביתו שישבו בו אחרים אלא עוקר דעתו עם השותפין ביומו כדי שיהו הם כמי שדרים לבדם וא"כ חזינן דביטול אינו הפקר אלא עקירת דעת. ב. איתמר בנדרים פרק אין בין המודר דף מ"ג. דלר' יוסי הפקר כמתנה דעד דאתיה לרשות מקבל לא מפיק מרשות מפקיר וא"כ לשיטתו בהפקיר חמצו כל זמן שלא זכה בו אינו יהודי עובר בכל יראה ובגמ' דידן פשוט הוא בלא מחלוקת דבביטול בעלמא סגי ואי ביטול היינו הפקר אמאי לא מדכרינן ליה לר' יוסי דפליג. ג. דתניא לקמן בדף ז'. מבטלו בליבו אחד שבת ואחד יום טוב ולכאורה אסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת גזירה משום מקח וממכר. ד. דבכל מקום הלשון הוא

מבוטל ומבוער שפיר מקיים תשבתו בזה שהחמץ מבוער בהגיע הפסח ועיי' בפנ"י שתי' דכל מאי דאמר הרמב"ן דבשעת האיסור צריך להיות מבוטל נלמד מאך חילק דכתיב ביום הראשון תשבתו שאור מבתים וא"כ זהו גם קודם חצות וא"כ מצות השבתה הוא ככל היום אלא דכתיב אך לחלק לומר דצריך החמץ להיות מושבת מחצות ואת ההשבתה מקיים קודם חצות אבל לר"ע דלא דריש אך חילק שפיר מוכח משום דמצות תשבתו מתחלת רק בליל פסח ובליל פסח איכא איסור ביעור.

והנה עיי' ברמב"ם פ"ב מהלכות חמץ ומצה ה"ב שכ' וז"ל "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל" ועיי' בכס"מ שם דגירסתו ברמב"ם היתה שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו ושאינו ידוע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר.

ועיי' בקה"י שהק' טובא דאמרי' גבי שמא ימצא גלוסקא יפה וכי משבחת ליה ליבטליה וכשמוצא הרי הוא חמץ ידוע וכן לקמן בדף ז'. בתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו חמץ לס"ד דמהני ביטול לאחר זמן איסורו סגי דמבטלו בלבו אפי' דהוי חמץ ידוע ובדף מ"ט. במשנה איתא ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו וא"כ חזי' דאפי' בחמץ ידוע מהני ביטול.

ועוד ק' נמי דככר בשמי קורה מספקא לן אי חיישי' שמא יבא לאוכלו אבל ודאי דמחמת הביעור אינו צריך לבערו דסגי בביטול אפי' בחמץ ידוע.

ועיי' בקה"י שתי' שכאשר דעתו לקיימו תחת ידו אחר שיש בידו לבערו אין זה ביטול גמור בלב שלם אבל היכא שדעתו שאינו רוצה לטרוח לעלות לשמי קורה או

אמנם עיי' בפרי מגדים (באשל אברהם) סימן תל"א סעיף ב' דביאר דברי הר"ן בדרך אחרת וז"ל "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי היינו אף מה דלא מהני בממון גמור הפקר כזה בלב וכו' כאן מהני משום הכי כתב רש"י דנפיק מקרא תשבתו ולא כתיב תבערו והר"ן כתב מסברא ידעינן כיון דאסור בהנאה ולא ממון גמור בגילוי דעת סגי" א"כ חזינן דביאר הר"ן דמהני הפקר בלב לבעלות קלושה של עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו.

אמנם יש לעיין דאם גם לשיטת רש"י הביטול הוא משום הפקר א"כ קשה קושית הרמב"ן דלר' יוסי צריך שאינו ישראל יזכה בחמץ ולא רק שיבטלו אך יעויין ברמב"ן שכתב וז"ל "אפי' לדברי ר' יוסי הגלילי וכו' הכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה" וא"כ מיושב שפיר אף אי נימא דביטול הוא משום הפקר דהכא אין זה ממש כהפקר ודי בזה שמבטלו.

ועיי' ברמב"ן שכתב דאפשר ונכון הוא כדברי רש"י דתשבתו הוה ביטול ויישב קושיות התוס' דמה שהקשו מר' עקיבא דתשבתו היינו ביעור אין זה קושיה כלל כיון דעיקר קרא אתי לביעור אלא מדלא כתיב תשרפו אלא תשבתו ש"מ דביטול בפה נמי הוי ביטול ועל קושית תוס' דא"א לבטל לאחר חצות ותשבתו אינו אלא לאחר חצות תמה הרמב"ן דאף אי נימא דתשבתו היינו הבערה קשיא דבשעת ביעור כבר עבר עליו אלא ודאי דכונת התורה דהחמץ צריך להיות מבוער ומבוטל קודם חצות.

ונראה דתוס' לשיטתו בדף כ"ט: בד"ה ר' אשי דאם משהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר וא"כ בשעת ביעורו לא עבר אם בדעתו לבערו לאחר מכן וא"כ שפיר מקיים תשובתו לאחר חצות.

אמנם ק' על דברי הרמב"ן דא"כ מאי פריך ר"ע היאך מקיים תשבתו והרי מצינו להבערה שהיא אב מלאכה ומאי קשיא ליה אי רצון התורה שבהגיע הזמן יהא החמץ

השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו "ויחשוב אותו לעפר" וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל וא"כ א"ש גירסת הכס"מ ברמב"ם.

ואפשר ליישב שי' רש"י באופן אחר ודלא כהר"ן אלא כהרמב"ם שיחשיבו כעפר ומהני כיון דהוי ככיפת שאור שיחדה לשייבה דאינו עובר עליו.

שאינו יכול לחזור או שאינו רוצה לטורח בבדיקה בזה הביטול הוא בלב שלם ואע"פ שאינו מבערו משום שרק אינו רוצה לטרוח אבל אם יבא לו בקל איה"נ יבערו.

אמנם יל"ע דכל זה הוא אי נימא דביטול היינו להחשיבו כעפר אך אי נימא דביטול היינו הפקר הרי הפקירו ודברים שבלב אינם דברים אלא דהרמב"ם לשי' דכ' ומה היא



בירורי הלכה

הרב רב אהרן זלניק

מי שנשאר לו יין ישן משביעית קודמת אם מתחייב בביעור

נתעוררה שאלה האם מי שנשאר לו יין ישן שיש בו קדו"ש משביעית שעברה וכבר קיים בו ביעור בזמן ביעורו בשביעית שעברה האם מתחדש עליו דין ביעור בשביעית הזאת.

שהופקרו ע"י הלוקטים מהשדות וזוכה בהן כל אדם וגם המפקיר עצמו יכול לזכות בהן דמעתה הוא זוכה מההפקר "דביעור" ומותרים הן לעולם.

אין ביעור אלא בגמר העונה

ויסוד דין ביעור הוא בגמר עונת פרי זה וכיון שהיין נגמרה עונתו בשביעית הקודמת. ועונת היין הזה חלפה ללא שוב ואע"פ שעכשיו שנת השמיטה הרי אין עונת יין זה בשנה זו כלל ולמה יחול ביעור בגמר עונת הענבים בשביעית השניה.

אם היתר ההפקר רק בזמן הביעור

ויש לדון אימתי מתיר ביעור זה ולכאורה בכל זמן שעושה הפקר זהו ביעור ואי"צ לעשות ביעור רק בזמן שחל עליו חיוב הביעור ואפשרי לעשות הפקר יום לפני זמן הביעור ולזכות בהן מיד וכן דעת הרידב"ז בסי' ה' ויובא להלן.

אמנם החזו"א חידש דכיון שיש לנו ספק אימתי זמן הביעור יש לנו חיוב להפקיר בזמן הביעור הראשון אבל מכיון שזה ספק האם זמן הביעור עכשיו או אחרי כמה זמן אין לזכות בפירות מיד אלא יאסוף את הפירות לביתו בלא לזכות בהן עד שיעבור עליהן זמן הביעור האמיתי וכן הסכימו אחרוני זמנינו והיינו דרך בזמן הביעור

יסוד רש"י סוכה

והנה יסוד דין ביעור כתב רש"י בסוכה ל"ט ע"א שכל פירות שביעית חייבין להתבער בשביעית הן ודמיהן ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית עכ"ל.

וא"כ אחרי שהפקיר בשביעית בזמן הביעור והותר להשתמש בהן אחרי זמן הביעור כל השנים למה יאסור בשביעית השניה עוד הפעם הרי אין שייך לומר על זה שניתן להשתמש בהן רק בשביעית השניה ולא אחריה אמנם פשוט דברי רש"י לשיטתו דס"ל דביעור הוא כלוי לתת למדרס החיות כמש"כ בפסחים ג"ב ע"ב לשיטה זו הרי צריך לבער בפועל את כל היין ואין היכי תימצי שישאר יין לשביעית השניה.

גדר מצות ביעור

אבל נראה דגם להראשונים דביעור הוא הפקר וזה ג"כ הדין דבתחילה הפירות שביעית הם הפקר שבעל השדה מפקירם ומי שליקט הרבה פירות שביעית ונשאר לו פירות בשעת הביעור יותר מג' סעודות חייב להפקיר המותר שלא ישאר לו בידו מפירות ההפקר של בעה"ב אחרי שכלה לחיה שבשדה וזהו גמר עונת הפירות וצריך להפקירן לכל הקודם וזהו הדין ביעור ואחרי שמפקיר לכל הזוכה הן פירות

וגם לדברי החזו"א הרי כל שנתקיים בהם הפקר דביעור בזמן הביעור הותרו הפירות לעולם ומנ"ל לחדש עליהם דין ביעור נוסף בשביעית הבאה אחרי שזכו בהן מן ההפקר דביעור.

מי יציל את היין

עוד יש לדון דדין המצילין מן הביעור דנו האחרונים האם רק פירות שיש בהם קדו"ש מצילין ולפי"ז גם בשביעית השנה יצילו את היין מן הביעור כיון שיש בהן קדו"ש אבל דעת החזו"א דגם פירות שאין בהן קדו"ש מצילין אם הם מעונת גידול פירות אלו והרי בתחילת שמינית כל הירקות שבשדה המחוברין אין בהן קדו"ש דניזיל בהן בתר לקיטה בשמינית ולא יהיו קדושין בקדו"ש ודנו בזה האחרונים דא"כ כל הירקות יתחייבו אז ביעור והחזו"א הכריע דכל הירקות שמעונה זו אע"פ שאין בהן קדו"ש הם מצילים את הירקות שמעונתן מן הביעור, ולענין פירות שמינית אם מצילין את פירות שביעית מן הביעור נתבאר מהחזו"א דרק פירות שמעונת השביעית מצילין אבל פירות שמינית אינם מצילין ומתבאר דדין ההצלה מביעור הוא רק ע"י הפירות שמעונתם.

יבערו היין בתחילת שביעית

והשתא היין שנשאר בשביעית הקודמת מי יציל אותן שהענבים שבשדה הרי אינם מאותה שנה של היין דרק הפירות של שנת השביעית מצילין ולא פירות שמינית וא"כ יצטרכו לבער היין הזה בתחילת שביעית שהרי אין מי שיציל אותן דגם הענבים של שביעית אינם מאותה שנה של היין והרי הן כפירות שמינית לגביהם דהרי אין נפ"מ בזה שיש בהן קדו"ש דהעיקר אזלינן בתר פירות העונה של היין. אלא שנתבאר לעיל דיסוד דין ביעור הוא בגמר עונת הפרי ויין זה לא היה לו עונה בשביעית זו ואין לו גמר עונה בשנה זו ואין סיבה לביעור כלל.

ואם נבא לחדש שיש יום הביעור של כל מין פירות וירקות וכיום זה כל הפירות שיש

מועיל ההפקר להתיר והנה לא מצאתי מקור לדין זה דהפקר לפני זמן הביעור אינו מתיר מדין הפקר דביעור ולפי"ד החזו"א זו מצוה שצריך לקיימה דוקא בזמנה ולפני זמנה אינה נחשבת ביעור. והרידב"ז כתב עצה לענין הוצאת האתרוגים לחו"ל דלפי דעת הראשונים שזהו מפני שצריך לקיים בהן ביעור בא"י וכ' הרדיב"ז שיקיימו בהן ביעור בא"י לפני הוצאתם לחו"ל שיפקירו אותם ויזכו בהן שוב וישלחום לחו"ל. ויש להסביר דבריו עפ"י הנ"ל דיסוד מצות ביעור הוא להפקיר את מה שזכה ע"י ליקוט בשדות ויזכה בהן מההפקר שהופקר ע"י הלוקטים שזוכה בהן מעכשיו מהפקר דביעור ושוב אין דין ביעור עליהם ואין נפ"מ באיזה זמן עשו הביעור.

הפקר מתיר רק בזמן

אבל דעת החזו"א דהפקר רק בזמנו מתיר וצ"ע מנ"ל ויש לעיין דהרי זמני הביעור אינם ברורים ברוב הפירות וירקות דאיך אפשר לידע המצב בכל אחת משלש הארצות וגם הזמנים שכתוב בגמ' בפסחים אמרינן דהזמן הוא בסתמא אבל אם ידעינן שיש בשדה עדיין אוכל עליהן והרי אין הזמן ידוע בבירור וא"כ בירושלמי שאמרו שמפקיר וזוכה מיד והו"ל לומר שאם אינו ידוע בבירור גמור יקפיד שלא לזכות בהן מיד כדברי האחרונים והרי הזמנים שבגמ' אינם ברורים כדי להקל בזה וגם איך נתנו זמנים לביעור להחמיר הרי אתא לידי קולא שיזכה מיד ככתוב בירושלמי וע"כ דכל שהפקיר אפי' לפני זמן הביעור שפיר הותרו הפירות ואי"צ לבער עוד הפעם ועי' משכ' בעיוני הלכה שביעית בסוף ס' בדי הארון אמנם אחרוני זמנינו קיבלו דברי החזו"א להלכה למעשה.

שיטת הרידב"ז

ולפי"ד הרידב"ז הרי בביעורן שנעשה בשביעית הקודמת התירה לעולם דכל מה שזה מההפקר דביעור הותר לעולם ואין דין ביעור נוסף על פירות שזוכה בהן מההפקר דביעור.

הפירות האלו מן השדה ואז צריך לכלות את הפירות העונה מן הבית ואיך נחדש דין ביעור על פירות עונה שהיתה בשביעית הקודמת שאינם שייכים לגמר עונת הפירות שבשדה בשביעית זו ופשטות הדברים לענ"ד שאין מקום לחייב ביעור חדש.

בהם קדושת שביעית אין נפ"מ מאיזה שנה חל עליהם דין ביעור וצריך להפקירן אע"פ שנתקיים בהן ביעור בזמנם. הרי צריך מקור לזה ואין לנו לחדש דין כזה מעצמינו.

וגם דאין דין יום הביעור ואי"ז חלות על יום מסוים וזמן הביעור הוא מצב שכלה מן



הרב שלמה זלמן מרבילו

בדין שמיטת כספים אם המלוה יכול לגבות חובו מן הערב (א)

ענף א

בדין שמיטת כספים יש לדון בכמה אופנים, אופן א', חוב שיש עליו ערב סתם או ערב קבלן והמלוה לא עשה פרוזבול לא על הלוה ולא על הערב, הא ודאי שמהלוה א"י לגבות חובו כי שמטתו שביעית, אבל מן הערב אולי יכול לגבות, דאולי נאמר שאין שביעית משמטת חוב הערב.

אופן ב', כשעשה המלוה פרוזבול על הלוה ולא עשה פרוזבול על הערב, והפרוזבול ודאי מועיל לו שיכול לגבות חובו מן הלוה, אם אין ללוה לשלם ורוצה המלוה לגבות חובו מן הערב [או בע"ק גם אם יש נכסים ללוה] האם יוכל לגבות החוב ממנו על סמך הפרוזבול שעשה על הלוה, דכשם שיכול לגבות חובו מן הלוה כן יכול לגבותו מן הערב, או דלמא מן הלוה שפיר גובה חובו כיון שעשה פרוזבול עליו אבל מן הערב א"י לגבות חובו שהשמיטה משמטת חוב הערב למלוה כיון שלא עשה פרוזבול עליו.

אופן ג', ואם נאמר ששביעית משמטת חוב הערב ג"כ יש לדון באופן שלא עשה פרוזבול על הלוה וממילא משמטת חוב הלוה וא"י המלוה לגבות חובו מן הלוה, אבל על הערב עשה המלוה פרוזבול שלא ישמטנו חוב הערב לגבי המלוה, האם יכול המלוה לגבות חוב זה מן הערב, דאף אם משמטת חוב הערב ג"כ מ"מ יוכל לגבות מן הערב משום הפרוזבול שעשה על שמו.

כמבואר דחוב הערבות משמטו שביעית וכו' ויוצא מזה נפק"מ לדינא, וכמו שאבאר.

דברי תשובת הרמ"א

(א) ונביא דברי הרמ"א וביאורו ומתוכם יתבאר דברינו ועוד כמה פרטי דינים הנוגעים לעניננו, והנה נדון הרמ"א בתשובה שם בחוב נדוניא שלא שלמו עוד לבעל והאשה מתה ויש על חוב הנדוניא ערבים קבלנים, ועיקר הדין הוא דהאב פטור לשלם לבעל דאומדנא שלא התחייב אלא על מנת שתהנה בהן הבת, אמנם הבעל תובע דבניד"ד שאני דמכיון שעשו קנין על התחייבות זו לטפויי אתא להתחייב האב אף באופן שלא תהנה הבת, ועוד דנהי שא"א לחייב האב מטעם האומדנא הנ"ל מ"מ אפשר לחייב הערבים דבערבות לא שייך בהן האומדנא שלא נתנו אלא ע"מ שתהנה בהן הבת, וא"כ כל ערבות על חוב נדוניא אף שאין האב חייב כשמתה מ"מ הערבים חייבים.

ומקודם הוכיח הרמ"א בתשובתו דאע"פ שעשו קנין על התחייבות הנדוניא לא אתא לטפויי להתחייב אף שלא תהנה הבת, אלא

בספר שמיטת כספים כהלכתה להגרש"א שטרן שליט"א (פרק ט' סכ"ד) כ' ערב שקיבל ערבות עבור חוב שנתחייב ראובן לשמעון, הרי מדין הערבות נחשב אף הערב כבעל חובו של שמעון, כיון שיש למלוה זכות לתבוע את חובו מן הערב, ולכן השביעית משמטת אף את חובו של הערב כלפי המלוה, בין אם הוא ערב קבלן ובין אם הוא ערב בעלמא, ע"כ, וצ"י מקורו לשו"ת הרמ"א (סי' פ"ט).

סתם ולא פירש אם מיירי באופן שמצד דין שביעית היה יכול המלוה לגבות מהלוה שעשה פרוזבול עליו, ורק משום שאין ללוה נכסים בא לגבות מן הערב, או באופן שלא עשה המלוה פרוזבול על הלוה ושביעית שמט חוב הלוה, ובא המלוה לגבות חובו מן הערב כי אולי חוב הערב למלוה אין זה חוב ששביעית משמטתו, וסתם וכתב להלכה שאכן שביעית משמט גם חוב הערב דהו"ל הערב כבע"ח של המלוה.

אולם נראה שעלינו לברר מקחו משו"ת הרמ"א ומתוך זה יתברר שאין כוונת הרמ"א

שמיטה בלוח כתיב, פי' בחוב של הלואה, וא"כ בשלמא החוב מהמלוה על הלוח הופקע מכח שמיטה כשלא עשה פרוזבול, אבל חוב מהמלוה על הערב דלא מיחשיב כחוב הלואה [כמו שמצינו כן גבי איסור ליכנס לביתו של לוח, דדרשינן לביתו של ערב אתה נכנס דלאו חוב הלואה הוא כמבואר בסי' צ"ז וכדלהלן] אין שביעית משמטתו ושפיר יגבה מן הערב, והוא דומיא דנידון הרמ"א בחוב הנדוניא שמן האב א"י לגבותו מטעם שלא התחייב אלא ע"מ שתהנה בהן בתו אבל מן הערב שלא שייך בו ה"ט כמבואר בדברי השואל כנ"ל שפיר נוכל לגבות.

וע"ז כ' הרמ"א שאעפ"כ בשביעית הערב פטור דלא מצינו בשום מקום שאינו משמט, פירוש שאמרו בחוב שלא כ' עליו פרוזבול שנשמט ומשמע שנשמט לגמרי ולא מצינו בשום מקום שיאמרו שאם יש עליו ערב אינו נשמט לגמרי, דנהי שמן הלוח א"י לגבותו מ"מ מן הערב יכול לילך ולגבותו, ולא רק שלא מצינו בשום מקום כך אלא אף מצינו שמוכח שא"י לגבות מן הערב כה"ג, מדאיתא (גיטין) המלוה על המשכון אינו משמט ולא קתני רבותא טפי המלוה בערב אינו משמט, והתם כמו"כ מיירי שלא עשה פרוזבול על הלוח, ומ"מ אינו משמט החוב מכח שההלואה על המשכון היא, ואם כל חוב שיש עליו ערב אינו משמט חוב הערב הול"ל רבותא טפי שא"צ למשכון אלא כל שיש לו ערב אין החוב נשמט לגמרי כי שפיר יוכל לגבותו מן הערב, אלא ע"כ דכה"ג אף חוב הערב נמי נשמט וא"י לגבותו גם מן הערב.

וכן משמע ממ"ש (בגיטין) דאם אין ללוח קרקע ולערב יש קרקע כותבין פרוזבול, ואם נאמר דכל חוב שיש עליו ערב יכול לגבות החוב מן הערב גם בלי כתיבת פרוזבול, א"כ למה צריך לכתוב פרוזבול על סמך הקרקע שיש לו לערב, גם בלי פרוזבול כלל נמי מצי לגבות חובו מן הערב, אלא ע"כ מוכח דגם חוב הערב משמטת שביעית ולכן אין לו עצה אחרת אלא לכתוב פרוזבול.

האומדנא במקומו עומד וכל שמתה ולא נהנית הבת פטור האב.

והדר מוכיח הרמ"א דגם הערב פטור בכה"ג שמתה הבת, ואין לחלק בין הערב לאב עצמו ולומר שהערב יתחייב על אף שהאב פטור, ובזה כ' בזה"ל, ומהאי ענין דשביעית נמי יש להוכיח דאין חילוק בין ערב לאב עצמו דהא בשביעית דטעמא הוא משום לא יגוש ללוח דעיקר שמטה בלוח הוא דכתיב ואפ"ה ערב פטור, וה"ה בנדון זה, ובשביעית פשיטא בערב משמט, דלא מצינו בשום מקום דאינו משמט, ועוד מדאיתא פרק השולח (שם) המלוה על המשכון אינו משמט ולא קתני רבותא טפי המלוה בערב אינו משמט, מכלל דבערב משמט, וכן משמע שם ההיא דאם אין ללוח קרקע ולערב יש קרקע דכותבין פרוזבול וכו', ולא דמי להא דחילקו גבי גביית החוב בין ביתו של לוח לביתו של ערב ואמרו (ב"מ דקט"ו ע"ב) לביתו אינו נכנס אבל נכנס לביתו של ערב דשאני התם דביתו דוקא גזירת הכתוב הוא ובחוק מותר לחבול בו, וא"כ אע"ג שאח"כ חוזר על הלוח מ"מ לא נכנס לביתו של לוח והוא פשוט, ועוד ראייה דאין לחלק בין ערב לבעל דבר עצמו מהא דכ"מ שאין ב"ד נפרעין מיתומים כגון מיתומים קטנים או במקום שאין אדם מוריש שבועה לבניו אין גובין מן הערב ג"כ דסוף סוף הערב חוזר על היתומים וה"ה בנידון זה, עכ"ל.

חוב שלא כ' עליו פרוזבול כלל

אם אפשר לגבותו מהערב

(ב) מבואר מתו"ד דכל ענינו בא להפקיע משאלת השואל דעל אף שהלוח-האב פטור מ"מ הערב יתחייב, והוא מ"ש להוכיח דאין לחלק בין ערב לאב עצמו, אלא כל שהאב פטור הערב ג"כ פטור, וא"כ בדמיונו ולימודו משביעית ע"כ נמי בכה"ג מיירי שהלוח פטור והיינו שלא כ' עליו פרוזבול והשביעית משמטתו, והנידון הוא אם אפשר לחייב הערב מ"מ, והיינו טעמא, דמה שאמרה תורה לא יגוש היינו ללוח דעיקר

אנו למדים שטעמו משום שאם הערב יתחייב הרי יחזור לבסוף הערב לגבות מן הלוה מה ששילם על מה שנתערב עבורו, ונמצא שסוף סוף ישלם הלוה חובו והתורה רצתה שחוב הלוה ישמט ולא ישלם, וא"כ בע"כ נכלל בזה שאמרה תורה שלא יגוש את הלוה שגם הערב יפטר, ולא משום שלא רצתה התורה שיגשו את הערב דזה היה שפיר דמי, אלא משום שע"י מה שיגשו את הערב ימצא שיגבו מן הלוה וזה לא רצתה תורה, ולכן הערב פטור.

באופנים שאין הערב יכול לחזור

על הלוה

ואכן לו יצויר באופנים שיהיו שהערב לא יוכל לחזור על הלוה כגון בערב סתם שפרע מעצמו ולא א"ל המלוה לערב ערביני ושלם וכדו' לשי' הרמב"ם והשו"ע סי' ק"ל ס"ב (ועי' ש"ך סי' קכ"ג סקכ"ד), או כגון שהלוה טוען פרעתי והוא ערב קבלן לשי' הרמ"א (סי' קכ"ט סט"ו) שהע"ק חייב לשלם, וכ' הסמ"ע (סקל"ז) שאין הלוה משלם אח"כ לקבלן יעו"ש, או באופן שמת הלוה ואין נכסים ליורשי הלוה כדי ליפרע מהם, שאין לערב על מי לחזור, כמבואר בטור (סי' ק"ח סל"א) הובא בסמ"ע (שם סק"מ) יעו"ש, אפשר שפיר לגבות מן הערב, כי הגביה מהערב גופיה אין שביעית משמטתו, וכל מה שא"א לגבות מן הערב אין זה פטור אלא מניעה שא"א לגבות ממנו כי ע"י זה יתחייב הלוה ע"י שיחזור הערב על הלוה וכיון שבאופנים הנ"ל לא יוכל לחזור על הלוה שפיר יגבו מן הערב, [אך קצת צ"ע לשון הרמ"א שכו' ובשביעית פשיטא דערב "משמט" דלא מצינו בשום מקום "דאינו משמט", שמדויק דמשמט החוב לגמרי, ולא רק פטור מסיבה צדדית שא"כ יחזור על הלוה]¹.

[ובגוף הראיות שהביא הרמ"א היה אפשר לדחות טובא, דאף אם נאמר דכל חוב שיש עליו ערב, חוב הערב אין שביעית משמטת ואף שלא כ' פרוזבול כלל לא על הלוה ולא על הערב נהי דמן הלוה לא יוכל לגבותו כיון שלא כ' עליו פרוזבול ושביעית משמטתו, מ"מ חוב הערב אין השביעית משמטתו, עדיין צריך להא דהמלוה על המשכון אין שביעית משמטתו היכא שאין ערב, ואף במקום שיש ערב מ"מ צריך בכדי שיוכל לגבות החוב מן הלוה עצמו ולא רק מן הערב, וע"ז מועיל המלוה על המשכון שיכול לגבותו גם מן הלוה עצמו אע"פ שלא כ' על הלוה פרוזבול, וכמו"כ הוא בכתיבת פרוזבול על הלוה על סמך קרקע שיש לערב דבעינן לזה בכדי שיוכל לגבות חובו מן הלוה עצמו ולא רק מן הערב, ונפק"מ היכא שאין לערב לשלם, או הלך למדה"י, ובלא"ה שלא יצטרך המלוה לישבע וכו' כסדר הגביה מן הערב כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ט) אם לא בערב קבלן, ואף רק אם הראשון נוח לי השני קשה הימנו, וצ"ע].

לפטור הערב באופן הנ"ל

משום שחזור על הלוה

ג) אמנם איברא שהרמ"א הוכיח דין זה מכמה מקומות דע"כ הערב פטור, אבל אכתי טעמא בעי למה אכן הערב פטור, שהרי מדיני שמיטת חובות אין חוב הערב בכלל כמשנ"ת.

ומהמשך דבריו שכ' בזה"ל, ולא דמי להא דחילקו גבי גביית החוב בין ביתו של לזה לביתו של ערב, ואמרו לביתו אינו נכנס אבל נכנס לביתו של ערב, דשאני התם דביתו דוקא גזיה"כ הוא ובחוף מותר לחבול בו וא"כ אע"ג שאח"כ חוזר על הלוה מ"מ לא נכנס לביתו של לזה והוא פשוט, עכ"ל,

1 אבל אין למצוא אופן בפשוט שאין הערב חוזר על הלוה לפמ"ש בשו"ע (סי' ס"ו ס"ה) שחוב הערב על הלוה נשמט בשביעית וצריך הערב לעשות פרוזבול על הלוה שלא ישמט החוב, וא"כ כשיש לפנינו חוב שלא עשה המלוה פרוזבול על הלוה ועל הערב והערב ג"כ לא עשה פרוזבול על הלוה, נאמר ששפיר גובה המלוה מהערב לדעת הרמ"א, כיון שחוב המלוה על הערב לא שייך בזה עיקר דין שמיטת כספים, ואי משום ססופו שחזור על הלוה, הא כיון שהערב לא עשה פרוזבול על הלוה אינו חוזר על הלוה (והמלוה אינו צריך

באופן שלא איכפת לן שחזור על הלוה

הוכחות הרמ"א שמצינו לפטור הערב ממעם שחזור על הלוה

(ד) וזה פירוש מש"כ הרמ"א דלא דמי להא שחילקו גבי גביית החוב בין ביתו של לוח לביתו של ערב ואמרו לביתו של לוח אינו נכנס לגביית חובו אבל אתה נכנס לביתו של ערב לגביית החוב, דלפמ"ש הרמ"א הו"ל לאסור ליכנס לביתו של ערב

וכמו"כ בערב שלא איכפת לן שחזור על הלוה, כגון בלוה עכו"ם והערב ישראל, אפשר ג"כ למלוה ישראל לגבותו מן הערב, כי הגביה מהערב גופיה אין שביעית משמטתו, וכיון שיכול לחזור על הלוה כי הוא עכו"ם אין לנו סיבה שלא לגבותו מן הערב.

למנוע מלגבות מהערב בגלל שהערב לא יוכל לחזור על הלוה, כיון שהמניעה שא"י לגבות חובו מן הלוה בא באשמתו ואיהו דאפסיד אנפשיה), ואילו לטעמא דכי ליכא לוח ליכא ערב או משום שלא נתערב יותר ממה שדורש המלוה מן הלוה להתחייב לא יוכל המלוה לגבות מן הערב גם בכה"ג.

זה אינו, הנדון השו"ע שחוב הערב על הלוה נשטט בשביעית אם לא עשה פרוזבול לא יתכן אלא לאחר שפרע הערב למלוה, פי' שאין חוב הערב על הלוה נשטט כשלא עשה פרוזבול אלא כשהגיע זמן השמיטה לאחר שפרע הערב למלוה, אבל כל זמן שלא פרע הערב למלוה אין חוב הערב על הלוה נשטט אפי' אם עבר עליו זמן השמיטה.

ד"מ, אם עשה המלוה פרוזבול על הלוה ועל הערב [באופן שצריך] והערב לא עשה פרוזבול על הלוה, והמלוה גבה חובו מן הערב "לאחר שנת השמיטה", שפיר חוזר הערב וגובה מן הלוה מה שפרע עבורו למלוה.

והיינו טעמא דכיון שאין הלוה חייב לשלם לערב כל זמן שלא שילם הערב עבורו למלוה, נמצא שזמן פרעון החוב של הלוה לערב לא הגיע עד הזמן שפרע הערב למלוה שהיא אחר השמיטה, א"כ לא נשטט חוב הערב על הלוה אפי' שעבר עליו שמיטה ככל חוב שלא הגיע זמ"פ דלא קרינן ביה לא יגוש אין השביעית משטט.

ולכן אפי' בער"ק לדעת רש"י דהוי כלוה וכפי' הגרעק"א והאבנ"ז וש"א דהו"ל כאילו בשעת הלוואה הלוה המלוה לערב והערב הלוה ללוה, ונמצא שחוב הלוה לערב הו"ל למפרע משעת הלוואה כחוב הלוואה גמורה, וכמשי"ת באריכות להלן (ענף ב), וא"כ עבר על חוב הלוואה זו מהערב ללוה זמן השמיטה, דאחר שנת השמיטה כשפרע הערב למלוה איגלי מילתא למפרע שבשעת ההלוואה לוח הלוה מהערב ועל הלוואה זו כבר עבר שנת השמיטה, מ"מ אין זה משטט כיון שלא הגיע זמ"פ חוב הלוואה זו מהערב ללוה רק אחר שפרע הערב למלוה, כמבואר בתומים (סי' קכ"ט סק"ז) ובקצוה"ח (שם סק"ז) ובנתיחה"מ (שם סק"ד) שאין להערק"ק שום זכות תביעה על הלוה על שישלם למלוה.

וא"כ כשיש לפנינו חוב שלא עשה המלוה פרוזבול על הלוה ועל הערב, והערב ג"כ לא עשה פרוזבול על הלוה, אם ישלם הערב למלוה ודאי סופו לחזור על הלוה, כיון שחובו על הלוה לא נשטט שלא הגיע זמ"פ, וכיון שסופו לחזור על הלוה תו אין המלוה גובה מן הערב כמ"ש הרמ"א.

[ואין כל זה שנתבאר ענין לנידון מאימתי יכול לכתוב הערב פרוזבול על הלוה, יעוי' בספר משפט הערב (סי' ל"ד) שהביא דברי המאסף בספר פחד יצחק שכ' שא"א לכתוב פרוזבול רק מלאחר שפרע הערב למלוה שרק אז מתחיל החוב מהלוה לערב, והנ"ל יצא לדון עפמ"ש ברמ"ה ובכת"י מהגאון ר' אברהם טיקטין זצ"ל שמשמעבד משעת הלוואה, דלפי"ז שפיר יכול לכתוב הערב פרוזבול על הלוה משעת הלוואה יעוי' ש, דעל אף שנתבאר שכל זמן שלא פרע הערב למלוה הרי הוא כלא הגיע זמ"פ ואינו נשטט עדיין אפשר כבר לכתוב על חוב זה פרוזבול שבבא הזמן שיתאפשר שישמטנו שביעית לא ישמטנו בגלל פרוזבול זה, כי אפשר לכתוב פרוזבול על חוב שעדיין לא הגיע זמן פרעונו.

ואגב לגבי נידון שכ' הנ"ל לדון ממתי אפשר לכתוב פרוזבול על חוב הערב ללוה, יעוי' בנתיחה"מ הנ"ל שכ' לבאר שאפי' בקבלן שנשא ונתן ביד מ"מ כל כמה שלא פרע הערב למלוה ליכא למימר שיש שעבודא דר"נ מהמלוה ללוה (מכח הערב שנשא ונתן ביד) בזה"ל, ואף דהחוב הוא ודאי כמו תנאי דמעכשיו דהא גובה ממשעבדי מזמן הלוואה, מ"מ כיון שמעכשיו הוי כמו שמעכשיו מתחיל החיוב ואח"כ נגמר כמ"ש הסמ"ע (סי' קצ"ה סקט"ו) משו"ה כשמחל קודם שנגמר החיוב לא חל שעבוד דר"נ עדיין ומהני מחילתו, עכ"ל, ולפי"ז לכאורה כמ"כ אין מזה שנובה ממשעבדי מזמן הלוואה ראייה לכתוב פרוזבול, דכל זמן שלא נגמר חיובו לכאורה לא יועיל פרוזבול, ואף שביאור הנתיחה"מ צ"ב, מ"מ מיהת הא אפשר ללמוד מהתם דאם שעבודא דר"נ ליכא עדיין לכאורה פרוזבול נמי א"א לכתוב עדיין, (ואכן בנשא ונתן ביד לשי' הקצוה"ח שם וועיל פרוזבול קודם יעוי').

חובות שענין התורה הוא שלא יגשו את הלוח ושישמט חובו לגמרי, א"כ אם אמרת שהמלוה יגבה מן הערב נמצאת מבטל רצון התורה במצות שמיטת חובות כי סוף סוף יגבה הערב מן הלוח ואין חוב הלוח נשמטת.

מעם השב"כ לפטור הערב באופן הנ"ל

דהוי כחוב הלואה

(ה) וכ"ז דלא כמבואר בספר שכ"כ שמעיקר דיני שמיטת כספים משמט שביעית חוב הערב למלוה, וע"כ פירושו דחוב הלואה נינהו, ונפק"מ לדינא כמשנ"ת כשלא כ' המלוה פרוזבול על הלוח באופנים שהערב לא יחזור על הלוח, או באופן שלא איכפת לן שיחזור על הלוח כלוה עכו"ם וכדו', דלפמ"ש בספר שכ"כ חוב הערב למלוה נשמט בשביעית גם בכה"ג, אבל לפמשנ"ת ביאור דברי הרמ"א שרק משום שסופו של הערב לחזור על הלוח הוא דאין המלוה יכול לגבות חובו מן הערב, הא בכה"ג שפיר גובה חובו מן הערב, דמעיקר דיני שמיטת כספים אינו משמט שביעית חוב הערב למלוה דלאו חוב הלואה נינהו וכמשנתל"ע (סק"ב) וע"ע להלן (סוסק"ח).

[והנה בשו"ע (ריש סי' פ"ג) מבואר שלוח החייב שני חובות, ביד המלוה לתפוס דמי הפרעון בע"כ של הלוח על איזה חוב שירצה, ויעו"ש בטור בשם הבעה"ת שהוא מטעם דעבד לוח לאיש מלוה, ובכסף הקדשים כ' שרק בחוב הלואה הוא דשייך האי טעמא דעבד לוח ולא בשאר חובות, ולכן א"א לתפוס בע"כ של המחוייב רק בחובות הלואה ולא בשאר סוגי חובות דלא מיקרי בהו עבד לוח יעו"ש.

ויעו"י בשו"ע (סי' קל"ב ס"ה) לפי הסמ"ע והש"ך והט"ז שם מבואר שהערב החייב שני חובות ערבות למלוה ביד המלוה לתפוס על איזה חוב ערבות שירצה, ולפמ"ש בכסף הקדשים ע"כ מוכח דחוב הערב למלוה הוא בגדר חוב הלואה ושייך ביה עבד לוח וכדברי השכ"כ, דאם לא הוי

הגם שמצד עיקר קרא דגביית חוב לא נאסר ליכנס רק לביתו של לוח ולא לביתו של ערב, מ"מ נאסר ליכנס לביתו של ערב מטעם שאם יכנסו לביתו של ערב הרי יחזור לבסוף הערב לגבות חובו מן הלוח מה ששילם על מה שנתערב עבורו, ונמצא שסוף סוף ישלם הלוח חובו, דומיא מה דאמרת בשביעית דהגם דמעיקר קרא דשביעית לא אמור גבי ערב מ"מ מה"ט דסופו של ערב לחזור על הלוח אתה פוטרנו, ע"ז השיב הרמ"א דלא דמי גביית חוב לשמיטת חובות, דשאני גבי גביית חוב שאין ענין התורה שלא ישלם הלוח החוב שהרי בחוץ מותר לחבול בו ולגבות החוב, אלא גזיה"כ הוא שלביתו של הלוח לא יכנסו לגבות חובו, וא"כ אע"פ שהערב יחזור לבסוף לגבות מן הלוח מה ששילם עבורו עדיין מתקיים מה שאמרה תורה שלא יכנסו לביתו של לוח, [ובפשוטו מתקיים ע"י מה שהערב כשיגבה חובו ג"כ לא יכנס לביתו של לוח כי גם לערב אסור ליכנס לביתו של לוח לגבות מה ששילם עבור הערבות, רק יגבנו בחוץ וכדו', אולם אפשר דהערב מותר לו אפי' ליכנס לביתו של לוח לגבות חובו שרק חוב מלוה אסרה תורה לחבול בביתו, אבל סוגי חובות אחרים מותר כמבואר בשו"ע (סי' צ"ז סי"ד), וא"כ אפשר שחוב הערב על הלוח לאחר שפרע למלוה בשבילו בכלל הני חובות, ומ"מ מתפרש דברי הרמ"א באופן שגזיה"כ הוא שלחוב המלוה לא יכנסו לביתו של הלוח, וזה שפיר מתקיים, הא מה שנמצא שהערב נכנס לגבות חוב הערבות ששילם אין זה מה שאסרה תורה, אולם ממ"ש בשו"ע (סי' ס"ז ס"ה) לענין שמיטה דערב שפרע למלוה וקודם שפרע הלוח לערב הגיע שנת השמיטה משמט החוב מהלוח להערב ואילו שאר חובות שאינן של מלוה אין השביעית משמטתו, ע"כ דחוב הערב על הלוח הוא כחוב מלוה, וא"כ ה"ה לענין שלא ליכנס לביתו של לוח נמי חוב הערב על הלוח בכלל מלוה שאסור ליכנס לביתו, וא"כ ודאי דברי הרמ"א מרווח, ויעו"ע להלן (סק"ו)], משא"כ גבי שמיטת

לפטור הערב "בחוב הנדוניא" משום שחוזר על הלוח

1) ולפמשנות טעם פטור הערב בשביעית הוא משום שיחזור הערב על הלוח, והרי מענין שביעית בא ללמוד על נידון ידידה דחוב נדוניא שאין לחלק בין הערב לבעל דבר, עכצ"ל שמאותו טעם בא ג"כ לפטור הערב בניד"ד בחוב הנדוניא שמתה הבת, דכיון שמן האב א"א לגבות החוב משום שלא התחייב אלא ע"מ שתהנה בהן הבת, לכן על אף שמן הערב היה מקום לומר לגבות דלא שייך ביה האי טעמא מ"מ כיון שאם יגבו מן הערב סופו לחזור לגבותו מן האב - הבעל דבר, נמצאת מחייב הבעל דבר - האב, בדבר שהוא פטור, ולכן בע"כ אנו צריכים לפטור גם הערב.

וכן משמע מהמשך דברי הרמ"א שכ' בזה"ל, ועוד ראה דאין לחלק בין ערב לבעל דבר עצמו מהא דכ"מ שאין כ"ד נפרעין מיתומים כגון מיתומים קטנים או במקום שאין אדם מוריש שבועה לבניו אין גובין מן הערב ג"כ דסוף סוף הערב חוזר על היתומים, וה"ה בנידון זה עכ"ל, הרי מוכח שטעמו של הרמ"א שלא יגבו מן הערב בניד"ד בחוב הנדוניא הוא מאותו טעם דסוף סוף הערב חוזר על הבעל דבר ונמצאת גובה מהבעל דבר, ומהבעל דבר עצמו הרי א"א לגבותו.²

חוב הלואה לא היה המלוה יכול לתפוס בע"כ של הערב.

אבל יעוי' בהגהות רעק"א (סי' קל"ב ע"ד הסמ"ע הנ"ל) שציינ' למ"ש הכנה"ג (סי' נ"ח הגה"ט אות ב') שהביא משו"ת הרדב"ז בשם הריטב"א בנידון מלוה שיש לו על אחד שני חובות, חוב הלואה שלו וחוב ערבות, שאין ביד המלוה לתפוס אלא על חוב הלואה, ומשמע כוונת הגרעק"א בזה לומר שלפ"ז כמו"כ יחלוק בנידון השו"ע כששני החובות הם חובות ערבות שג"כ לא יהא ביד המלוה לתפוס על איזה חוב שירצה, ודלא כהסמ"ע והש"ך והט"ז הנ"ל, ואפשר שאכן מהאי טעמא הוא שחוב הערבות למלוה אינו כחוב הלואה ולא שייך גביה עבד לוח לאיש מלוה וכמשנ"ת, אולם יעוי' להלן (ענף ב' סק"ה, ו) מש"כ בזה, וצ"ב.

אולם יעוי' בשער משפט (סי' פ"ג סק"א) שכ' דאף בשאר חובות שאינם הלואה מיקרי עבד לוח לאיש מלוה, ויד התובע על העליונה להחליט בכל החובות לאיזה חוב הוא תופסו, ולפ"ז אפשר לבאר שי' הסמ"ע והש"ך והט"ז דמשו"ה ביד מלוה להחליט גם לענין חובות של ערבות לאיזה חוב הוא תופסו גם אם אין חוב ערבות נחשב כחוב הלואה].

2 פטור הערב במקום שא"א מוריש שבועה לבניו משום שערבא בתר יתמי אזיל, ולפמשנות מבואר דבהני דינים דאין נפרעין מערב ביתומים קטנים או במקום שאין אדם מוריש שבועה לבניו, אכן באותם האופנים שלא יחזור הערב על הלוח כנ"ל (סק"ג) באמת יגבו מן הערב, כיון שכל חילו שלא יגבו ממנו אינו אלא משום דסוף סוף בתר יתמי אזיל, א"כ במקום דלאו בתר יתמי אזיל שפיר אפשר לגבות ממנו. והוא מ"ש לעיל (שם) שכן מבואר להדיא בטור והביאו הסמ"ע דבינא דאין אדם מוריש שבועה לבניו שבאם לא הניח אביהם נכסים כלל שאין היתומים חייבין לפרוע [רק משום מצוה יעו"ש] אכן גובין מן הערב כיון שהערב אינו יכול לחזור ולגבות מהיתומים יעו"ש.

אולם א"כ יש לשרות נרגא, דהנה דבינא דאין נפרעין מן הערב היכא דמת לוח בחיי מלוה ואח"כ מת המלוה דאין אדם מוריש שבועה לבניו מבואר בטור ושו"ע (סי' ק"ה סי"א) שאין חילוק בין ערב סתם לקבלן ואף מערב קבלן אין גובין בכה"ג.

והרי כל הטעם שאין נפרעין מירשי הלוח הוא מחשש פרעון וצריי אשר לכן המלוה היה מחוייב לישבע שלא נפרע אם היה רוצה לגבותו בחייו, וא"כ לא יהא עדיף חשש זה שאנו חוששין מאם היה ודאי הלוח עצמו עומד וטוען פרעתי שס"ל להרמ"א (סי' קכ"ט סט"ו) שהערב חייב לפרוע למלוה והלוח אינו צריך לחזור ולשלם לערב מה ששילם למלוה כמבואר בסמ"ע שם, וכ"ש בניד"ד דירשי הלוח, שהערב קבלן יתחייב לפרוע, דערבא לאו בתר יתמי אזיל בכה"ג, וכל שלא אזיל ערבא בתר יתמי נתבאר ששפיר גובין מהערב. שו"ר שהתומים הקשה כן (סי' קכ"ט סק"ד) על דברי הרמ"א הנ"ל שכ' בתו"ד, שכמה פעמים דברי השו"ע בעצמו טותר דברים אלו [אם הער"ק חייב לפרוע בטוען הלוח פרעתי], והזכיר ההיא דסי' ק"ח הנ"ל, וכ'

קושיית ע"ד הרמ"א לפטור הערב בחוב הנדוניא משום שחזור על הלוה

(ז) אולם קשה הדמיון ממה שמצינו שאין גובין מן הערב משום שסופו לחזור על הלוה

גבי אין נפרעין מנכסי יתומים קטנים או במקום שאין אדם מוריש שבועה לבניו, או בשמיטת החוב, לניד"ד בחוב הנדוניא, דבשלמא גבי אין נפרעין מנכסי יתומים קטנים, אם יחזור הערב על הלוה לא הועילו

שהש"ך בסי' ק"ח רמז על קושיא זו, ומשו"ה מסיק התומים שהעיקר כדעת החולקין על הרמ"א שאין הערב קבלן חייב לפרוע בטוען הלוה פרעתי, ולפי"ז שפיר בסי' ק"ח אין נפרעין מן הערב אפי' ערב קבלן כי אם יפרע בתר יתמי אזיל.

ומ"ש התומים שהש"ך בסי' ק"ח רמז ע"ז, כוונתו במ"ש הש"ך שם (סי' ק"ח סקכ"ג) ע"ד השו"ע בזה"ל, ועי' בסי' קכ"ט ע"כ, ששם מבואר בסעיף ט"ו שס"ל להרמ"א דלענין טענת פרעתי הקבלן חייב לשלם גם אם הלוה טוען פרעתי וכמשנ"ת.

ובדברי משפט (סי' קכ"ט סט"ו) כ' ע"ד התומים הללו בזה"ל, ולא ידעתי מאי קשיא ליה דהכא איירי במלוה ע"פ ומשום הכי אף דע"ק חייב לשלם אף שלוה אומר דפרע למלוה מ"מ כיון דהוא ע"ק ואינו יודע אם לוה פרע למלוה או לא הוי כאומר א"י אם פרעתיך דחייב לשלם, כמבואר בב"ח (ד"ה וכל זמן) וז"ל כיון דחייב על הקבלן לשלם לא נפטר מחיובו א"כ יודע ודאי דלוה פרע למלוה אבל אם הקבלן א"י הוי כאומר א"י אם פרעתיך דחייב לשלם ע"ש, אבל קבלן אינו יכול לחזור על הלוה כיון דהוא מלוה ע"פ נאמן לומר פרעתי למלוה, וקבלן חייב לשלם למלוה דהוי כא"י אם פרעתיך דחייב, אבל התם בסימן ק"ח דאיירי במלוה בשטר אם מלוה גובה מע"ק חוזר ע"ק על יתמי לוה אף דיתמי מלוה אינן יכולין לגבות מיתמי לוה מטעם אין אדם מוריש שבועה לבניו, מ"מ ע"ק חוזר על יתמי לוה דהא ל"ל דלוה פרע למלוה כיון דיש שטר חוב ביד מלוה ודאי לא פרע למלוה רק יתמי מלוה אינן יכולין לגבות מיתמי לוה כיון דמת לוה בחיי מלוה ונתחייב מלוה שבועה וכיון דמת מלוה אמרי' אין אדם מוריש שבועה לבניו, אבל ע"ק אם יתמי מלוה גובין ממנו חוזר ע"ק על יתמי לוה דהא ל"ל דלוה פרע למלוה כיון דיש שטר חוב ביד מלוה, וכיון דע"ק חוזר על יתמי לוה שפיר אמרי' יתמי מלוה אינן גובין מע"ק וכדאמרי' בשבועות דמ"ח ע"ב אטו ערבא לאו בתר יתמי אזיל והוי כגובה יתמי מלוה מיתמי לוה ויתמי מלוה אינן יכולין לגבות מיתמי לוה כיון דמת לוה בחיי מלוה אמרי' אין אדם מוריש שבועה לבניו ע"כ.

ודבריו צ"ב דלכאורה לא תירץ למה אכן הער"ק חוזר על היתומים, מ"ש מע"ק דעלמא שאינו חוזר על הלוה כשטוען הלוה פרעתי, מיתמי לוה שאנו טוענין עבורם פרעתי כמו"כ נאמר שאע"פ שהע"ק עצמו יתחייב משום שאנו לא טוענין עבורו פרעתי, מ"מ לא יוכל לחזור על היתומים, ושפיר נוכל לגבות מן הער"ק כי לא יגבו לבסוף מהיתומים.

ואולי כוונתו לחלק דהנה באמת בהאי דינא דהרמ"א דע"ק חייב גם כשהלוה טוען פרעתי והלוה עצמו פטור היינו טעמא דטענת שניהם טענה מעלייתא, כיון דהוי מלוה ע"פ טענת הלוה פרעתי טענה מעלייתא היא ולכן נפטר שפיר בטענתו, ומאידך הע"ק שאינו יודע אם נפרע שפיר הו"ל חיוב עצמו איני יודע אם פרעתיך כמ"ש הב"ח ולכן שפיר הוא מחוייב, ואינו יכול לחזור על הלוה בטענה שישלם לו מה ששילם והפסיד עבורו (כדלהלן סק"ח), כיון שהלוה ע"פ טענתו מעלייתא שפרע שפיר אומר לו לא שילמת עבורי כלום כי כבר פרעתי החוב ואכן אין ביד הע"ק לסתור טענתו כלל, ונמצא שמה ששילם הע"ק היה שכך נסבב המציאות שהוא היה בגדר של א"י אם פרעתיך על אף שהלוה שפיר נפטר, והוא כוונת הרמ"א בהאי דינא שכ' דהו"ל לקבלן להתנות ומדלא התנה אפסיד אנפשיה וכמבואר שם בסמ"ע (סקל"ז).

אבל במת מלוה בחיי לוה, שהוא מלוה בשטר שחזקת שטר שלא נפרע ומוציאין ממון עפי"ז, אלא אעפ"כ חשו חכמים לטובת היתומים ואמרו שמ"מ אנו חוששים שמא אביהם פרע והצריכו שלא יגבה המלוה מן היתומים בלי שבועה, ויתומים מן היתומים כשנתחייב אביהם שבועה א"א מוריש שבועה לבניו ואינם יכולים לגבות כלל, עתה כשבאים יתמי המלוה לגבות מן הערב שפיר גובים ע"פ הדין דחזקת שטר שלא נפרע, הוי שהם גובים את החוב עבור הלוה שכאילו ודאי לא פרע הלוה, א"כ בע"כ שילם כאן הערב חוב הלוה, ושפיר חוזר על היתומים לגבות מה ששילם עבורם, ולא שייך לומר דהו"ל להתנות ואיהו דאפסיד אנפשיה, דאדרבה התנה והתנה וע"פ חזקת ודאי שלא פרע הלוה הוא שפרעו ממנו, ואין מה להתנות עוד, ולכן נמצא דלא הרויחו חז"ל בתקנתם כלום דסוף סוף גובים מן היתומים, משו"ה אמרו שא"א לגבות גם מן הערב.

ועי' חזו"א (חוי"מ ס"ט סק"א) מש"כ להקשות עמ"ש אטו ערבא בתר יתמי אזיל כעין קושיית התומים, ותירצו בפשוטו צ"ב דמ"ש מהיכא שהלוה טוען פרעתי שהער"ק חייב לשלם למלוה להרמ"א והלוה פטור מלשלם לערב, אע"פ שהמלוה גבה מהערב בדין, ועפמשנ"ת מש"כ הדברי משפט, יש להעמיס כוונה זו גם בדברי החזו"א.

ואולי יותר היה מתפרש דבריו עפמ"ש להלן בהערה 4 בפירוש הב', אך קשה כמשנ"ת שם.

וכ"ה היכא שיורשי המלוה באים לגבות מיורשי הלוה ומת לוה בחיי מלוה ולא רצו חכמים שיפרעו מיורשי הלוה בלא בירור שבועה שלא נפרע ולכן אמרו אין אדם מוריש שבועה לבניו, וכיון שיורשי המלוה אינם יכולים לישבע שבועת המלוה שלא נפרע החוב לא יגבו החוב, ואם יגבו מן הערב ויחזור הערב על הלוה לא הועילו חכמים בתקנתן כלום, דמה לי אם יורשי

חכמים בתקנתן כלום, דכל מ"ש שאין נפרעין מיתומים קטנים הוא משום חשש פרעון שחששו גבי יתומים קטנים יותר מאיניש דעלמא ורצו שלא יוציאו ממון מיורשים קטנים אפי' בחשש רחוק כזה, ואם הערב יחזור על הלוה נמצא שהוציאו מן היתומים קטנים ומה לי אם המלוה גבה או הערב גבה, סוף סוף גבו מיתומים קטנים חוב שיש ע"ז חשש פרעון כזה.³

3 ובאמת צ"ע שהרמ"א סתם בתשובה זו שאין גובין מהערב במלוה הבא ליפרע מנכסי יתומים קטנים, שהרי דבר זה שנוי במחלוקת הראשונים, וג' שיטות בדבר הובא בטור (סי' ק"י ס"ז).

ש' הרמב"ם שגובים אפי' מערב סתם, ומבואר בטור סברת הרמב"ם וכ"מ בתשובות המיוחסות להרמב"ן (סי' ט') דלא שייך למימר גביה סוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל, כיון דאכן הערב א"י לגבות מן היתומים עד שיגדילו מאותו טעם דחיישנן ביתומים קטנים משום צררי, ולאחר שיגדילו שפיר אפשר כבר לגבות אפי' מן היתומים עצמם אם לא יחפשו ויבררו בצרכי אביהם אם התפיס צררי או לא.

ש' הרמב"ן והרא"ה שאין גובין אפי' מערב קבלן, ויעוי' ברמב"ן (ב"ב דקע"ג ע"ב) שמבואר הטעם דסוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל, אבל הדברים צ"ב, שהרי אף להרמב"ם שגובים מן הערב נתבאר שלא יוכל הערב לחזור על הלוה אלא לאחר שיגדלו, וא"כ קשה פירושן של דברים שערבא בתר יתמי אזיל דממנ"פ אם בתר יתמי אזיל קודם שיגדלו הלא לא יוכל הערב לגבותו מן היתומים, ואם לאחר שיגדלו אכן מה איכפת לן, וצ"ע. אולם ברבינו יונה (ב"ב דקע"ג ע"ב) וכן מתוך מ"ש הריטב"א (שם) והטור בביאור ש' הרמב"ם מבואר הטעם של ש' הסוברים שאין לגבות מן הערב דס"ל דכשם שאנו חוששין משום צררי שלא לגבות מהיתומים, כמו"כ יש לנו לחשוש מאותו טעם דצררי שלא לגבות מהערב, [וזה כסברת הושב הכהן ודלא כהרמ"א (סי' קכ"ט ס"ט)] שמחלק בין חיוב הלוה לחיוב הערב], וצ"ב לפי"ז מה שציין הריטב"א שנלמד ממ"ש בשבועות גבי מת לוה בחיי מלוה וכו', דהתם ודאי מסברת סוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל הוא דקאמר שאין גובין מן הערב, יעו"ש.

ויעוי' בריטב"א שבועות (דמ"ח ע"ב) במ"ש סוף סוף ערבא לאו בתר יתמי אזיל, כ' בזה"ל, פי' כי עיקר החוב על היתומים הוא "וכיון שנפטרו הם שהם כלוה עצמו נפטר הערב" ואפי' הוא ערב קבלן דערב "במקום" יתמי קאי אע"פ שהוא קבלן וכל מאי דפרעיה הדר גבי מינייהו כי אית להו, ע"כ.

מדוייק לשונו שכ' דכיון שנפטרו הם נפטר הערב [דערב במקום יתמי קאי] ע"כ, שאין זה אלא שאנו מנועים מלגבות הערב גלל התוצאות מזה שבתר יתמי אזיל, אלא פטור הוא בגוף חיוב הערב, ולפי"ז ס"ל להריטב"א פי' חדש בסברת דסוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל שפטור הוא ולא רק מניעה, ונפק"מ לדינא דאף באופנים שיצוייר שהערב לא יוכל לחזור על היתומים כמנשתל"ע (סק"ג) אעפ"כ לא יגבו מהערב, וזה דלא כהטור שכ' להדיא בשם כמה ראשונים דהיכא שלא הניח אביהם נכסים שאין הערב ממילא יכול לחזור על היתומים שפיר גובין מן הערב כנ"ל, (ולפי"ז היה אפשר ליישב מש"כ להלן (סקי"ד, ט"ו) להקשות על הרמ"א, ואכמ"ל).

אולם מאידך גיסא מסוף לשונו שכ' דכל מאי דפרעיה הדר גבי מינייהו ע"כ, משמע שאין זה אלא מניעה צדדית שא"א לגבותו מן הערב גלל שהדר גיבהו מהיתומים, וצ"ע.

ש' הרא"ש והרשב"א (ח"א סי' תקע"ג) ועוד, שיש לחלק בין ערב סתם שאין גובין מטעם דלא יפרע מן הערב תחילה ואם א"א לתבוע הלוה א"א לתבוע הערב, ובין ערב קבלן שגובין ממנו דלא אמרינן גביה כי ליכא לוה ליכא ערב וכסברת הרמב"ם.

ולפי"ז הרמ"א סתם בתשובה כשי' הרמב"ן והרא"ה שאין גובין אפי' בערב קבלן (שהרי הרמ"א מיירי בתשובה זו בער"ק כמבואר בלשון השואל שם, ואולי יש מקום לדחוק ולומר דעל אף שבעיקר נידון התשובה שהוא בדין שמיטת כספים מיירי גם בער"ק מ"מ לענין הראיה שהביא מהא דאין גובין מערב של יתומים קטנים על הסברא דסוף סוף ערבא בתר ערבא אזיל לא נחית לפרטי דערב סתם וער"ק וס"ל לחלק בכל מקום לגופו של הדין, וצ"ב).

ובשו"ע (סי' ק"י ס"ג) פסק שגובין אפי' מן הערב סתם כשי' הרמב"ם, והרמ"א סתם ולא הגיה ע"ז כלום, הרי סתם הרמ"א ג"כ כשי' הרמב"ם, ודלא כמו שסתם בתשובה כשי' הרמב"ן והרא"ה, וצ"ע.

אבל בניד"ד בחוב הנדוניא שמה שאין גובין מהבעל דבר עצמו שהוא האב אינו אלא משום שהוא לא התחייב לחתנו אלא ע"מ שתהנה בהן הבת, ועכשיו כשמתה הבת לא התחייב באופן כזה, א"כ אם נאמר שמן הערב אפשר לגבותו כי אצלו לא שייך האי טעמא שאין זה בתו שנאמר שהתחייבותו הוא דוקא שתהנה בהן האשה, אלא התחייבותו להחתן הוא אף כשלא יהנה בהן האשה, למה אכן לא יגבו מן הערב, דאף שסופו של ערב לחזור על האב מה איכפת לן שיגבהו הערב מן האב, וכי ענין לנו שלא יוגבה מן האב חוב הנדוניא, אלא החתן עצמו א"י לגבותו מן האב משום שלא התחייב לו אלא ע"מ שתהנה בתו, אבל הערב שהוצרך לשלם להחתן בשביל האב ומשו"ה יש לו מן הדין לחזור ולגבותו מן האב מה איכפת לן שיגבהו.⁴

אמנם אפשר לומר דכיון שמה שהאב עצמו אינו מחוייב הוא מאומדנא שלא

המלוה גובים מיורשי הלוה בלא שבועה או הערב גובה מיורשי הלוה בלא שבועה, סוף סוף גבינן מיתומים ממון זה בלא בירור שבועה שלא נפרע.

וכמו"כ לענין שמיטת חוב שהתורה נתנה מצות שמיטת חובות כי היכי שלא יגבו מהלוה החוב וישמט החוב לגמרי, ואם יוכלו לגבותו מן הערב ויחזור הערב על הלוה נמצא לא הועילו בשמיטת החוב כלום שסוף סוף החוב לא נפקע מן הלוה ונגבה לא ע"י המלוה אלא ע"י הערב.

ולכן בכל הני שפיר אמרינן דעל אף שהטעם שא"א לגבות החוב הוא רק בגביית המלוה שאז הגביה מן היתומים קטנים או מיורשי הלוה בלא שבועה, או חוב שנשמט בשביעית, אבל מן הערב היה מקום לומר שאפשר לגבותו, שלא שייך כל הני טעמים גביה, מ"מ מכיון שסופו של ערב לחזור על הלוה הדר שייך כל הני טעמים, ולכן א"א לגבותו מן הערב ג"כ.

4 ובאמת בה דמת לוח בחיי מלוה ג"כ יש לדון בכעין קושיא זו, דהנה במ"ש אין אדם מוריש שבועה לבניו היכא שמת לוח בחיי מלוה ואח"כ מת מלוה ואין יורשי המלוה גובים מיורשי הלוה מכואר כבעה"ת (שער י"ד ח"ב ס"ג) שני פירושים, הא' כיון שהמלוה נתחייב כדי לגבות שבועה שלא נפרע, הרי שא"א לגבות ממון זה רק בשבועה כזו, ויורשיו מכיון שאינם יכולים ליטבע שבועה כזו שאין יכולים ליטבע אלא שלא פקדנו אבא שנפרע, אבל אינם ברי שלא נפרע החוב, א"כ אינם יכולים לגבות ממון זה. הב', דכיון שאביהם היה צריך ליטבע כדי לגבות ממון זה הו"ל כאין הממון שלו רק אחר השבועה וכל זמן שלא נטבע לאו ממון שלו הוא כלל, וא"כ כי מת ולא נטבע אין כאן ממון למוריש להורישו ליורשיו. ונפק"מ בין שני הפירושים באם מת המלוה בחיי לוח והניח בנים שהדין שירשים נשבעים שבועת שלא פקדנו וגוברים, ואח"כ מת הלוה, ואח"כ מתו בניו של המלוה והניחו בנים, ונמצא שהבנים של בני המלוה באים להפרע ממון זקנם מיתומי הלוה, וא"כ לפירוש הא' שפיר גובין בני בנים של המלוה החוב מיורשי הלוה כיון שהם יכולים ליטבע אותה שבועה שאביהם [בני המלוה] היו נשבעין ונטולין, דהיינו שלא פקדם לא אביהם ולא אבי אביהם ששטר זה פרוע, אבל לפירוש הב' אינן יכולין בני בני המלוה לגבות מיורשי הלוה כיון שאביהם לא היה יכול לגבות הממון מהלוה או מיורשיו רק ע"י שבועה, כי מת ולא נטבע לא היה לו ממון להורישו לבניו, אע"פ שהם יכולים ליטבע אותה שבועה שהיה אביהם נשבע. ומעתה כי אנו דנים לענין גביה מן הערב שמכואר בגמ' שמן הדין היה אפשר ליורשי המלוה לגבות מן הערב, והיינו ע"י שישבעו היורשים שלא פקדנו אבא [ואפי' אם מת לוח בחיי מלוה דלגבי לגבות מן הערב אין בזה משום אין אדם מוריש שבועה לבניו], אלא משום דסוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל ונמצא גובים מן היתומים הוא דקאמרינן שא"א לגבות מן הערב.

והנה בשלמא לפי' הא' דא"א מוריש שבועה פירושו שחכמים חששו לפרעון גבי יתומים ואמרו שמשום חשש זה א"א לגבות מהיתומים רק בשבועה ברורה שלא נפרע, ומשו"ה היתומים שאינם יכולים ליטבע שבועה כזו רק שלא פקדנו א"א להוציא מהיתומים על סמך שבועה כזו, שפיר מובן מ"ש שכמו"כ מן הערב לא יגבו כיון שסוף ערבא בתר יתמי אזיל וימצא שיוציאו מן היתומים רק בשבועה שלא פקדנו, וזה מה שלא רצו חכמים שאמרו שלא יוצאו אלא בשבועה ברורה שאין כאן חשש פרעון.

אבל לפי' הב' הלא משום האי חשש דפרעון לא חייבו חכמים רק שלא יוכלו לגבות בלא שבועה כלל, אבל בסוג שבועה כזו סגי בכדי להוציא מחשש פרעון, ומה שא"א ליורשי המלוה לגבות מיורשי הלוה היינו מצד אחר לגמרי שאינו בכלל החשש פרעון, אלא סיבה טכנית, שלא הוריש האב הממון כלל, שממון כזה שצריך

של הלוח מכיון שרק בחובות של הלואה הוא דאסור ליכנס לבית, וכתבנו להוכיח ממ"ש בשו"ע גבי שביעית שמשמט חוב הערב על הלוח לאחר שפרע על אף שאין שביעית משמט אלא חובות הלואה, יעו"ש.

והרי כ"ז מתפרש רק לטעם הב' שכ' הקצוה"ח ועפמ"ש לבאר דהו"ל כאילו קבלם הלוח, דלפי"ז שפיר הו"ל כאילו הלוח הערב ללוח כסף הפרעון שפרע למלוח, אבל לשאר הטעמים שנתבאר לכאורה אינו ענין לחוב הלואה אלא לחוב של נהנה ומשתרשי.

ולפי"ז דלשאר הטעמים לאו חוב הלואה ניהו א"כ לכאורה ישתנה הדין כמו"כ לענין שהערב יכול ליכנס לביתו של לוח לגבות חובו, ולענין שביעית הו"ל שלא ישמט החוב בשביעית וזה שלא כמבואר בשו"ע כנ"ל.

אולם האחרונים הביאו שו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ק"פ) שכ' שחוב הערב על הלוח לאחר שפרע למלוח עבורו אין שביעית משמטתו דלאו חוב הלואה ניהו יעו"ש, ואפשר שאכן זהו טעמו של המהר"ח או"ז דס"ל דהא שהלוח חייב לשלם לערב הוא מהני טעמים שנתבאר משום נהנה ומשתרשי, ולפי"ז אין הוא חוב הלואה, אך עדיין צ"ב דאף שמהר"ח או"ז ס"ל הכי מ"מ להלכה נפסק בשו"ע שלא כדבריו אלא כדברי הרשב"א שחוב הערב על הלוח נשמט בשביעית כנ"ל, וא"כ להלכה נמצא דלא קי"ל כמהר"ח או"ז, ולפי"ז קי"ל דהטעם שהלוח חייב לשלם לערב הוא מטעם הב' שכ' הקצוה"ח דהו"ל כאילו הלוח הערב כסף הפרעון ללוח.

וכ"ז נפק"מ למעשה עוד לענין לאו דלא תהיה כנושה, שמבואר בכסף הקדשים (ריש

התחייב רק באופן שתהנה בהן בתו, א"כ אותו אומדנא הוי נמי כלפי הערב, וכאילו התנה שלא ישלם לערב באופן שלא תהנה בהן בתו, א"כ אין הערב חוזר על האב, [ואם הכוונה דמכיון שאין הערב יכול לחזור על האב אין הערב מתחייב בכה"ג, א"כ מה ענין זה לסברא דסוף סוף ערבא בתר יתמי אזיל, שפירושו להיפך שבאופנים שלא אזיל בתר יתמי מחייב הערב לשלם כמשנתל"ע סק"ג].

הטעם שהלוח חייב לשלם לערב

(ובדין שמיטת חוב הערב על הלוח)

ח) עוד יש להקשות על הטעם שכ' הרמ"א שאינו גובה מן הערב משום שהערב יחזור על הלוח, דלכאורה מה"ת שהערב יכול לחזור על האב לגבות מה שפרע חוב הנדוניא, שהרי לא שייך בניד"ד הטעמים המחייבים בעלמא את הלוח לשלם לערב.

דיעו"י בקצוה"ח (סי' ק"ל סק"א) שם מבואר דהלוח מחוייב לשלם לערב או מטעם נהנה שפרע חובו או מטעם שהערב עביד שליחותו דהלוח [שהוא מדין מוציא הוצאות על פיו כלך ואני אבוא אחרך, או שהמלוח המקבל המעות הרי הוא כאילו שהלוח קיבלם], ויעו"ע בנתיב"מ (סי' ק"ל סק"ד) שכ' עוד מטעם דכיון שהמלוח לא רצה להלוות ללוח עד שנעשה לו הלה ערב והרי הקנהו לו זה מעותיו מחמת הערב, והוי הערב כמרויח לו ממון שהרי ע"י הגיע הממון לרשותו, יעו"ש, [ולכאורה תלוי ג"כ אם הוא ערב בשעת מתן מעות שמתחייב ע"פ הוצאת הממון, או ערב שלא בשעת מתן מעות שמתחייב בקנין, ואכמ"ל].

ויעו"י לעיל (סק"ד) שכתבנו לדון אם הערב לאחר שפרע למלוח רוצה לגבות מה שפרע מן הלוח האם מותר לו ליכנס לביתו

שבועה כל זמן שלא נשבע אינו ממון שלו, אבל לו יצוייר שמאיזה סיבה יהא כאן ממון לגבותו מן היתומים שפיר יגבוהו גם שבועה שלא פקדנו.

א"כ כשאמרו שמן הערב שפיר גובים יורשי המלוח, מה איכפת לן שהערב יחזור אח"כ לגבות מהיתומים מה שפרע ליורשי המלוח, והלא הערב שפיר גובה מהיתומים מן הדין כיון שפרע ליורשי המלוח שהיה ג"כ חייב לשלם להם מן הדין כמבואר בדברי משפט הנ"ל בהערה 2, וא"כ הו"ל כאילו היה ממון זה שייך בו ירושה ליורשי המלוח שג"כ היו גובים בו מן הדין, וצ"ע.

וא"כ נמצינו שלכאורה אין זכות לערב לחזור על האב שישלם לו מה ששילם נדוניא להחתן, וא"כ נפל פיתא בבירא דאולי הערב אכן חייב להחתן לשלם חוב הנדוניא בכה"ג שמתה בתו, כמו שהתחייב סתמא שאצלו לא שייך ה"ט שלא התחייב ע"מ שלא תהנה בהן בתו, דאי משום שאע"פ שמצד הערב היה יכול לגבות מ"מ א"י לגבות ממנו כי סופו שיגבהו מן האב, ומן האב א"א לגבותו מאיזה טעם שיהיה, הרי נתבאר שאין הערב יכול לחזור על האב, וצ"ע.

ערב ששילם חוב שנפקע מהלוה בשביעית האם חוזר על הלוה

(י) וכמו"כ לענין הערב על חוב שמשמטו שביעית אצל הלוה, שהלוה אינו מחוייב בתשלומי החוב וא"כ לא נהנה הלוה בתשלומי הערב כלל, שאין ללוה חוב שנאמר שהערב ההנהו שפרעו, וכן לא שייך לומר שהלוה שלח את הערב לפרוע למלוה כיון שהלוה פטור שמשטו שביעית. אך יש לומר שלטעם שכ' הנתיה"מ דהערב הו"ל כמרויח ללוה ממון שבשעת ההלוואה, שהמלוה הלוה לו הממון רק ע"י מה שנתערב עבורו, א"כ יתחייב הלוה לשלם לערב על ששילם למלוה גם כשהלוה פטור שמשטו שביעית, דמ"מ הרי הערב הרויח לו הממון בשעת ההלוואה, ולטעם זה שפיר מובן מש"כ הרמ"א שא"א לגבות מהערב חוב שנשטמט בשביעית כי הערב יחזור על הלוה, ונמצא שיגבו החוב מהלוה, והתורה רצתה שהחוב יהיה מופקע מהלוה כמשנתל"ע (סק"ה).

ערב ששילם חוב שאלה שלגבי השואל הוא אסמכתא האם חוזר על השואל

(יא) וברמ"א (סי' קכ"ט ס"ח) בשם הרשב"א (ח"א סי' אלף צ') כ' במי ששאל חפץ מחבירו ואומר לו אם לא אחזירנו לך לזמן פלוני אתן לך דמים כך וכך והעמיד לו ערב בעד הדמים אע"פ שלגבי השואל הוא אסמכתא ופטור, הערב חייב לשלם, ויעו"ש בסמ"ע (סקכ"ה) ובש"ך (סק"כ), ומסתבר

סי' צ"ז) שרק בחוב הלוואה הוא דאסור להיות כנושה [יעו"ש שכ' דאולי מ"מ נכון לזוהר אף בשאר חובות], וא"כ האם הערב מותר להיות כנושה ללוה על החוב שפרע תלוי במחלוקת הנ"ל אם חוב זה הוא חוב הלוואה או חוב של נהנה ומשתרשי, שאם הוא חוב הלוואה אסור להיות כנושה ואם הוא חוב של נהנה ומשתרשי מותר להיות כנושה [ולפי"ז בחוב הערב למלוה שנתבאר לעיל (סק"ב, ה) דלאו חוב הלוואה נינהו, כמו"כ יהא מותר למלוה להיות כנושה לערב, וע"ע להלן (ענף ב סק"ג) הדין בערב קבלן].

ערב ששילם נדוניא כשמתה הבת האם חוזר על האב

(ט) ונראה דכל הטעמים הללו ליתנהו בניד"ד בערב על חוב הנדוניא שהאב הרי לא התחייב אלא ע"מ שתהנה בהן בתו, ובאם מתה לא התחייב לשלם נדוניא, וא"כ לא נהנה האב בתשלומי הערב כלל, שאין לאב חוב שנאמר שהערב ההנהו שפרעו, וכמו"כ לא שייך לומר ששלח האב את הערב לא בשעת הוצאת הממון [אם שייך כן בחוב נדוניא] ולא בשעת פרעון הממון לחתן כיון שהאב פטור בכה"ג שבתו לא תהנה בהן, ולמה ישלח את הערב להתחייב או לפרוע, ומטעם שהי כמרויח לו הערב ממון צ"ב אם בכלל בחוב הנדוניא שייך הוצאת ממון מן החתן והרווחת ממון לאב, דלכאורה התם לא שייך כ"ז ואין הערב מתחייב אלא בקנין וכמבואר ברמ"א בלשון השואל, ואף אם נאמר שעצם השידוך והנישואין מיחשיב כהוצאת ממון והרווחת ממון מ"מ אין הערב יכול לחייב האב בניד"ד, כי בזה שהערב התחייב לחתן לשלם לו נדוניא גם באם תמות האשה לא הרויח השידוך והנישואין לאב, שהרי החתן היה מוכן להשתדך ולישא בתו גם באם שלא יקבל נדוניא באם תמות בתו, וא"כ מה שהוסיף הערב להחתן לשלם לו גם באם תמות בתו, הוספה זו לא היתה ההרווחת השידוך והנישואין, (ויעו"י להלן סקי"א עוד בזה).

ולפי"ז יש לדון ג"כ בניד"ד בחוב הנדוניא שהאב עצמו פטור שלא התחייב אלא ע"מ שתהנה בהן בתו, א"כ לא יוכל לתבוע את הערב משום מי איכא מידי דלדידיה לא מצי תבע ולערב מצי תבע ליה, וכן בחוב ששטמו שביעית אצל הלוח לא מצי תבע ליה לערב מה"ט דמי איכא מידי דלדידיה לא מצי וכו'.

אולם יעוי' סמ"ע (סי' קכ"ט סקכ"ה) שהביא בשם תשובת הרשב"א בזה"ל, ואע"פ שאמרו אין נפרעין מן הערב תחילה דאלמא דאין הערב משתעבד בדאיכא לוח [ולא תבע את הלוח], לא היא, דכל דהלוח מתחייב אין נפרעין מן הערב תחילה אבל זה הרי חייב עצמו במה שלא היה השואל חייב, עכ"ל הרשב"א, ועפי"ז יישב הסמ"ע הא דשני יוב"ש (בסי' מ"ט) שהחוב הוא על הלוח ולכן אין הערב מתחייב כל שלא תבעו מתחילה את הלוח, יעו"ש.

ולכאורה כוונת הסמ"ע דהיכא שמתחילה התחייב הערב כשאין לוח אז לא אמרינן שא"א לפרוע מן הערב תחילה, אבל אם מתחילה נתחייב הערב יחד עם הלוח ורק לאמ"כ מאיזה סיבה שהוא אין כאן לוח א"א לגבות מן הערב תחילה כל שלא תבע את הלוח.

וכ"מ במשל"מ (הל' מלוה ולוח פכ"ה ה"ג) שכ' בזה"ל, דבנדון הרשב"א מעולם לא חל החיוב על הלוח, וא"כ אינו יכול להערב לפטור עצמו מטעמא דהערב אינו משתעבד אלא במקום שיוכל לתבוע מהלוח עצמו, משום דמעיקרא דינא לא חל החיוב על הלוח, ואפ"ה נתערב, אבל בנדון הטור [בשני יוב"ש] החיוב חל על שניהם מעיקרא, אלא שאח"כ אינו יכול לתבוע מן הלוח משום דזיל הכא קא מדחי ליה וזיל הכא קא מדחי ליה, ומן הערב ג"כ אינו יכול לתבוע משום דיכול למימר אני לא נתערבתי אלא כשאתה יכול לגבות מן הלוח, וכיון שאין אתה יכול לתבוע מן הלוח ממני ג"כ לא תוכל לתבוע, עכ"ל.

דהערב יחזור ויגבה מן השואל, דאה"נ מטעם נהנה שפרע חובו של השואל א"א לחייב שהרי השואל פטור, וכן מטעם שליחות השואל לערב שישלם עבורו למשאל א"א לחייבו דהשואל לא שלחו לשלם שהרי פטור, אבל עדיין יש לחייבו או משום שליחות בשעת ההתערבות ומדין מוציא הוצאות ע"פ, או מדין מרויח לו הממון, דע"כ השואל הוכרח לערבות הערב בכדי שיקבל החפץ בשאלה מהמשאל, שמהשאל לא רצה להוציא החפץ בשאלה בלא ערבות הערב, וברצון השואל התערב עבורו, והו"ל כאומר לו התערב ושלם עבורי ואני אשלם לך, [אולם כ"ז לכאורה לא שייך אלא בערב בשעת מתן מעות, אבל שלא בשעת מתן מעות לא שייך כל הני טעמי], ואינו דומה לניד"ד בחוב הנדוניא שנתבאר דלכולהו טעמי לא יוכל הערב לחזור על האב, שלא הוצרך החתן להתחייבות יותר מהתחייבות האב שהוא רק ע"מ שתהנה בהן בתו, וא"כ לא ביקש ממנו להתערב על יותר מזה ואין כאן שליחות, וכמו"כ לא הרויח הערב לאב ע"י הוספת התחייבות זו שישתדך וישיא בתו, וכמשנ"ת.

לפטור הערב בחוב הנדוניא

ובשביעית מדין כי ליכא לוח ליכא ערב

(יב) ויש לדון לפטור הערב בחוב הנדוניא ובשביעית עפמ"ש בבכורות (דמ"ח ע"א) בשני יוב"ש שהיו בעיר אחת ולקחו שדה בשותפות והיה בע"ח על אחד מהם, דס"ל לר' ירמיה שגובה חציה משדה זו ממנ"פ, שאיזה יוב"ש שחייב לו חציה שלו הוא גובה, ורבא אמר מכדי נכסי דבר איניש אינון ערבין ביה מי איכא מידי דלדידיה לא מצי תבע ולערב מצי תבע ליה והא קיי"ל המלוה את חבירו ע"י ערב לא יפרע מן הערב תחילה, וכיון דלא מצי תבע את הלוח דאזיל לגבי האי יוב"ש מדחי ליה לאו אנא הוא ואזיל לגבי האי יוב"ש מדחי ליה לאו אנא הוא, לא מצי תבע את הערב, ע"כ תוכן הסוגיא שם, ופסקו בשו"ע (סי' מ"ט ס"י) כרבא.

הוא דפסק הרמ"א (סי' קכ"ט סט"ו) והב"ח (שם) דאף שהלוה אמר פרעתי וא"י לגבות ממנו, מ"מ יכול המלוה לתבוע הערב קבלן, והא כי ליכא ליה ליכא ערב, אלא ודאי בקבלן ליתא להאי כללא, [ומ"ש הש"ך (סקל"ב) בשם הרבה ראשונים שחולקים על הרמ"א והב"ח וס"ל שפטור הע"ק מלשלם, אינו מטעם דכי ליכא ליה וכו', דודאי מודו דלא שייך בקבלן כלל דכי ליכא ליה וכו', אלא מטעם אחר הוא דפטרי לערב יעו"י בשו"ת ושב הכהן (שם)], וא"כ משו"ה הוצרך הרמ"א לפטור הערב משום שחזור על הלוה ולא כ' משום כי ליכא ליה ליכא ערב, שהרי הרמ"א קאי באופן שהיו ערבים קבלנים כמבואר שם בלשון השואל, וא"כ לא היה אפשר לפוטרו מה"ט, דבקבלן ליתא להאי כללא, ולכן כ' הרמ"א דאעפ"כ פטור הערב מטעם אחר משום שחזור על הלוה.

וכעין קושיא ופירוקא זו ראיתי בדברי משפט (סי' קכ"ט סט"ו) שהביא דברי הבעה"ת (שער י"ד ח"ד דין א') שעמד עמ"ש בשבועות (מ"ח ע"ב) בהאי דינא דערב על חוב שיורשי המלוה גובים מיורשי הלוה ומת ליה בחיי מלוה שאין גובין מהערב מטעמא דאטו ערבא לאו בתר יתמי אזיל, [שמזה למד הרמ"א דינו בחוב הנדוניא כנ"ל בתשובת הרמ"א], דלמה הוצרכו לטעם זה, והלא היה אפשר לפוטרו מטעם כי ליכא ליה ליכא ערב כדאמרינן גבי שני יוב"ש (סי' מ"ט ס"י), ותירץ דהאי טעמא איצטריך לערב קבלן דלא אמרינן גביה האי דינא דכי ליכא ליה ליכא ערב, לזה הוצרכו בשבועות לטעמא שהערב חוזר על הלוה דמשו"ה אף מע"ק אינו גובה, יעו"ש שכן ביאר הדברי משפט לדברי הבעה"ת.

ולפי"ז נמצא דבערב סתם אכן אפשר לפטור הערב מה"ט דכי ליכא ליה ליכא ערב, וא"כ כל הני אופנים שכי' לעיל (סק"ג) דלא שייך טעם משום שחזור על הלוה, כגון באופנים שאינו יכול לחזור על הלוה, או באופנים שלא איכפת לן שיחזור על הלוה, וכתבנו דלכאורה יתחייב הערב לשלם חוב

ולכאורה גדר חוב הנדוניא ושביעית איך אנו מחשבינן זאת אם כיון שמתחילה לא התחייב האב אלא ע"מ שתהנה בהן בתו, והערב חייב גם בזה [לולא סברות אחרות כמשנ"ת], הרי זה כאילו שמתחילה התחייב הערב לשלם בדבר שאין בו ליה, כי על אותם האופנים כשלא נהנה בהן בתו, וכששביעית משמטו אין ליה מתחילה והערב התחייב בזה, וא"כ איך לפטור הערב מה"ט דכי ליכא ליה ליכא ערב בניד"ד בחוב הנדוניא ובשביעית, או אפשר שמחשבים ע"פ עיקר החוב, וכיון שעיקר החוב יש לזה ליה הו"ל כאילו שמתחילה לא התחייב הערב רק כשיתבעו מתחילה הלוה, וא"כ שפיר יש לפטור הערב מה"ט דכי ליכא ליה ליכא ערב בניד"ד בחוב הנדוניא ובשביעית.

[ויעו"י ש"ך (סק"כ) ובב"ח שחולקים ע"ד הסמ"ע הנ"ל, אולם יעו"י להלן (סקי"ד) שכי' דלפי המבואר בשו"ת גאוני בתראי (סי' ד') אינם חולקים על יסוד דברי הסמ"ע, אלא דברי הסמ"ע אמורים רק באופן שהערב ידע מזה שהלוה לא התחייב, יעו"ש, ובניד"ד בחוב הנדוניא ובשביעית הערב יודע מזה שאין הלוה מתחייב באופנים הללו, וא"כ מודים לדברי הסמ"ע דבכה"ג אין בזה משום כי ליכא ליה ליכא ערב].

דין דכי ליכא ליה ליכא ערב

אינו אלא בערב סתם ולא בערב קבלן
 (ג) אמנם א"כ תיקשי על הרמ"א למה הוצרך לפטור הערב משום שחזור על הלוה ונפק"מ לדינא כמשנ"ת (סק"ג), והלא שפיר פטור הערב מה"ט דכי ליכא ליה ליכא ערב ובכל האופנים הוא דאיתא להאי כללא ונפטור הערב.

אבל אין זה קושיא, דהאי כללא דכי ליכא ליה ליכא ערב אינו אלא בערב סתם אבל בערב קבלן אפי' כי ליכא ליה נמי איכא ערב, שהרי אמרו בגמ' בבכורות שכלל זה נגזר ממ"ש אין נפרעין מן הערב תחילה, והקבלן הלא נפרעין מן הערב תחילה, וכ"מ בשו"ת ושב הכהן (סי' מ"ג - מ"ד), ומה"ט

אמרינן שלא התערב הערב אלא על התחייבותו של הלוחה ואם אין חוב על הלוחה גם הערב פטור, אלא אדרבה ככל יותר שהענין מתברר שהלוחה לא התחייב מעולם, חיוב הערב מתחזק יותר שמן הערב ודאי אפשר לגבותו, וא"כ ה"ה בניד"ד בחוב הנדוניא, מה שהאב לא התחייב מעולם כשתמות בתו אין זה מגרע כלל מהתחייבות הערב, אלא אדרבה מחזק יותר חיובו שמחוייב לשלם ככל חיובו שהוא גם כשתמות האשה שהרי לדידה אין לחלק בין אם תמות האשה, אע"פ שהאב לא התחייב.

אולם נראה שאין הענינים דומים כלל, דהתם בנידון דאסמכתא המשאל מצד עצמו תבע ותובע התחייבות השואל כראוי על סך הדמים, ואלא שלא יצא לפועל התחייבותו שיוכל לתובעו ע"פ הדין מכיון דהוי אסמכתא, אבל כל זה שהוא אסמכתא לגבי השואל לא שינה דעת המשאל שכאילו משאלו מרצונו גם כשאין השואל מתחייב לו על סך הדמים, והראיה שאם היה השואל אומר לו להדיא איני רוצה להתחייב בסך הדמים הללו ודאי לא היה המשאל משאל לו החפץ, ולכן ע"כ כשמתערב הערב למשאל היינו לפי דרישתו של המשאל, ודרישתו של המשאל היא על סך הדמים הללו שזוהי דרישתו גם מהשואל, ובזה שפיר אמרינן שחיובו של הערב מתחזק דאף שאין השואל חייב כלל, מ"מ הערב שנתערב מתחילה על חוב שלא התחייב בו השואל דלגביו הוי אסמכתא חייב, משא"כ בניד"ד בחוב הנדוניא החתן מצד עצמו לא תבע התחייבות מהאב על יותר מזה שבאם תמות בתו לא ישלם נדוניא כלל, ולתנאים הללו הסכים החתן להשתדך ולישא בתו, והראיה שכשהאב היה אומר לו להדיא בפיו כן שאינו מתחייב באם תמות בתו ולא היה סומך רק על האומדנא היה החתן ג"כ משתדך ונושא בתו, וא"כ ע"כ כשמתערב הערב להחתן ע"פ דרישתו אינו מתחייב ג"כ יותר ממה שהתחייב האב דהיינו שבאם תמות האשה אין משלמים נדוניא, דלמה

הנדוניא ובשביעית כה"ג, כ"ז אינו אלא בע"ק שלא היה יכול לפטור הערב רק מטעם שחזור הערב על הלוחה, אבל בערב סתם שנתבאר שאפשר לפוטרו מדין כי ליכא לוחה ליכא ערב אכן ייפטר בכל האופנים הנ"ל, ויעו"ע להלן (ענף ב) בדין ערב קבלן בענינים אלו.

ביאור חדש לפטור הערב בנדוניא משום שלא התחייב יותר מה שחייב האב לבעל

יד) אחר נתבאר כל זאת נראה שיש לפטור הערב מטעם אחר, ומעיקרא דדברי הרמ"א פירכא, למה הוצרך לפטור הערב בחוב הנדוניא כשתמה האשה רק מטעם דסופו של ערב לחזור על הלוחה וכו' (וכתבנו לדון בזה דאולי אכן אין זכות לערב לחזור על האב וא"כ אכן יתחייב הערב), ולא פטור בגוף חיוב הערב, דלכאורה פשוט שיש פטור בגוף הערב, שאף הערב לא התחייב מעולם לשלם מה שלא התחייב האב לתת נדוניא, שהרי ערכות הערב הוא על התחייבותו של האב ואם האב לא התחייב כשתמה האשה מנ"ל חיוב הערב בכך.

ואף שמצינו ברמ"א (שם) שכ' מי ששאל מחבירו חפץ ואומר לו אם לא אחזירנו לך לזמן פלוני אתן לך דמים כו"כ, והעמיד לו ערב בעד הדמים, אע"פ שלגבי השואל הוי אסמכתא ופטור לשלם דמים גם אם לא החזיר לו, הערב חייב לשלם, ויעו"י בסמ"ע (סקכ"ה) שביאר דלא שייך לפטור הערב בכה"ג משום כי ליכא לוחה ליכא ערב שאין הערב משתעבד אלא כשאפשר לגבות מהלוחה, דכ"ז אינו אלא כשחיוב הערב בא על חוב הלוחה, אבל בכה"ג דהוי אסמכתא לגבי השואל שמתחילה נתחייב הערב במה שלא היה השואל חייב, א"כ אין מקום לפוטרו משום שליכא לוחה, ואף הש"ך (סק"כ) והב"ח שחולקים שם ע"ד הסמ"ע וס"ל דאין הערב חייב, יעו"י בשו"ת גאוני בתראי (סי' ד') (צויון שם בהגהות אמ"ב) דכשהיה ידוע לערב שאין השואל מתחייב משום דהוי אסמכתא, גם הם מודו שהערב חייב לשלם, הרי נמצא מבואר להיפך דלא

היה מקום לחייב הערב לשלם למלוה בחוב ששטמו שביעית לגבי הלוה כמשנתל"ע (שם), מ"מ לפמשנת א"א לגבות מהערב בכה"ג כלל, דפטור בגוף חיוב הערב הוא, דכיון שלגבי הלוה משטמו שביעית א"כ המלוה מצד עצמו אינו תובע מהלוה יותר מזה, ולתנאים הללו הסכים המלוה להלוות המעות שבכוא השביעית תשטמנה ונטשתה, והראיה שכשהלוה היה אומר כן להדיא בפיו ג"כ היה מלווהו, וא"כ ע"כ כשמתערב למלוה ע"פ דרישתו אינו מתחייב יותר ממה שהתחייב הלוה דהיינו שבאם תגיענו שביעית תשטמ החוב, דלמה ידרוש מהערב להתחייב יותר ממה שדורש מהלוה, וכיון שאין הערב מתחייב יותר ממה שהסכים הלוה עם המלוה נמצא שא"א לגבות מהערב חוב שנשטמ לגבי הלוה מטעם שלא התחייב מתחילה על זה.

הא למה הדבר דומה ללוה שסיכם עם המלוה מסיבות אישיות שלו [באופן שאין לערב אותם סיבות להתנות] לכל מיני תנאים של פטורים בחוב ההלוואה, כגון שהתנה שבאם ירדו גשמים ביום זה יפטור מהחוב וכדו', האם נאמר שמכיון שאין לערב אותם סיבות להתנות אותם תנאים שהתנה הלוה לפטור שיתחייב הערב לשלם גם באם ירדו גשמים ביום זה, או שמא יהא תלוי חיוב הערב בדין כי ליכא ליה ליכא ערב ושבערב קבלן שלא שייך האי דינא לפמ"ש הרמ"א שאכן יתחייב הערב, הא ודאי לא, והיינו טעמא שכיון שהסכים הלוה עם המלוה שאינו תובע מהלוה התחייבות יותר מכך וכך, ע"כ אין התערבות הערב ליותר ממה שתובע התחייבות הלוה, וא"כ ה"נ בחוב ששטמו שביעית וכמשנת⁵.

ידרוש מהערב להתחייב יותר ממה שדורש מהאב, וא"כ הגם שמצד הסיבה שלא להתחייב באם תמות האשה אינו דומה האב שיש אומדנא, להערב שלא שייך בו אומדנא זו, אבל מ"מ מכיון שאין דרישתו של החתן ליותר מזה ומסכים ע"פ התנאים הללו, ממילא אין הערב מתחייב יותר.

[ועי' בית מאיר (אבהע"ז סי' נ' ע"ד הב"ש סקט"ו) מש"כ עפ"ד הרשב"א הללו, והוסף הב"מ שם לציין לשו"ת שארית יוסף (סי' ד') שכ' שם בניד"ד לחלק מההיא דשו"ת הרשב"א, ומדוייק לשון השארית יוסף שפטור הערב רק משום דמאותו טעם שפטור המתחייב פטור ג"כ הערב, ולכאורה לפי דברינו הו"ל לפטור הערב משום שלא התחייב יותר מהמתחייב עצמו, אולם נידון השא"י [שהאונס בביטול השידוכין היה בכה"ג שלא היה אפשר כלל לקיים השידוך מתחילה] דומה להרשב"א לפי מה שכתבנו לבאר, פירוש שהצד המקיים השידוך דורש מהצד העוזב להתחייב גם בכה"ג, דבלא"ה אין כאן שידוך כלל, ורק משום שצד העוזב הוא שלא התחייב אדעתא דאונס, יעו"ש].

לפטור הערב בחוב שלא כ' עליו פרוזבול כלל משום שלא התחייב יותר ממה שחייב למלוה

טו) ואדאתינן להכא נראה עפמשנת, גם לענין חוב הערב בהלוואה שמשטמו שביעית לגבי הלוה, ולגבי הערב דלא נחשב כחוב הלוואה אינו משטמו לפמ"ש הרמ"א, ואף לפמשנתל"ע (סק"ח) דאין זכות לערב לחזור על הלוה לגבות ממנו מה ששילם עבור חוב ששטמו שביעית, דלא שייך בהו כל הני טעמי שיתחייב הלוה לשלם לערב, וא"כ

5 ובאופן שהיה כתוב בחוב הערב שיש נאמנות למלוה לומר שלא נפרע ובחיוב הלוה לא כתוב כן, נראה שהדין שהערב אינו נאמן לטעון שפרע, והלוה נאמן לומר שפרע, [וכשיהיה הלוה בפנינו ויטעון שפרע תו יפטור הערב מטעם דכל שהלוה אומר שפרע פטור הערב כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ט ס"ח), ובער"ק ג"כ לשי' הושב הכהן (סי' מ"ג) ודלא כהרמ"א (שם סט"ו), אבל כל שאין הלוה לפנינו והדו"ד הוא בין המלוה לערב אין הערב נאמן לומר שפרע], ואין זה דומה לנידונינו לומר שהערב אינו מתחייב יותר ממה שהמלוה דורש מן הלוה להתחייב, משום שענין הנאמנות לומר שלא נפרע אינו התחייבות יותר ממה שהלוה מתחייב, אלא ללוה מאמין בטענתו ולא חושש שישקר ולערב אינו מאמין וחושש דישקר, ומה שמחייב הערב על חשש שהוא משקר גם הלוה חייב בכה"ג.

לשלם למלוה כמו שמתחייב הלוה למלוה, וכיון שהלוה עכו"ם ודאי מתחייב לשלם גם כשיעבור שביעית דאין שביעית משמט לחובות עכו"ם, [ומה"ט אין לפוטרו ג"כ מטעם כי ליכא ליה ליכא ערב שנתבאר לעיל (סקי"ב)].

טז) שו"מ בישועות ישראל (סי' ס"ז סק"א) שכ' דחוב הערב סתם לגבי המלוה אין שביעית משמטתן ומ"מ כשהוא ערב עבור ליה שלא עשה עליו פרוזבוול שהחוב לגבי הלוה נשמט, מושמט ג"כ לגבי הערב "דנפקע שעבוד הגוף" ע"כ. הנה מלשון זה שכ' בטעמא דמילתא דנפקע שעבוד הגוף מבואר שלא כיון לטעמא דהרמ"א כיון שסופו של ערב לחזור על הלוה, וגם לא הזכיר הכלל שבהל' ערב דכי ליכא ליה ליכא ערב, [וכן מוכח ממ"ש בהמשך דבריו לענין עכו"ם כדלהלן דחלוק ערב קבלן שכן משמטתו שביעית וכמשי"ת להלן (ענף ב סק"ז)], ואם כוונתו לסברת כי ליכא ליה ליכא ערב הו"ל לומר חילוק זה של הער"ק גם בערב עבור ליה ישראל ולא רק לענין עכו"ם כי הרי בער"ק אין לפטור הערב מטעם כי ליכא ליה וכו' כנ"ל (סקי"ג)], אלא משמע שכוונתו למשנ"ת שלא התחייב הערב יותר ממה שדרש ותבע מן הלוה.

וכמו"כ כ' הישועות ישראל דמה"ט אם הוא ערב למלוה ישראל עבור ליה עכו"ם, שפיר חייב הערב לשלם למלוה, שהרי מעיקר דין שביעית אין חוב הערבות נשמט, ומשום שחוב הלוה נשמט ג"כ לא שייך היכא שהלוה עכו"ם שאין שביעית משמט חובות עכו"ם, וכ"ז כמשנ"ת.

שו"ר עוד בתפארת יעקב (גיטין דל"ז ע"א) שכ' בתו"ד (בא"ד אך באמת) בזה"ל, ערב גופא אינו בכלל שמטיה כלל רק בתר ליה גריר שכל שנשמט אצל הלוה נשמט הערבות וכל שהלוה חייב הערב ג"כ חייב ע"כ, וכמו"כ לא משמע שכוונתו לכלל הידוע דכי ליכא ליה ליכא ערב, דמנוסח לשונו משמע שכוונתו למשנ"ת שחוב הערב אינו אלא כמה שהמלוה דורש מן הלוה להתחייב.

אלא א"כ יש לחלק בין הסכמת הלוה עם המלוה לתנאים בעלמא לחוב שמשמטו שביעית שהוא מדין אפקעתא דמלכא ולא מיחשיב כהסכמה שכאילו הסכים המלוה שמלוהו וישמטנו שביעית, דהמלוה מצידו לא מסכים מעולם על תנאי הלוואה כאלו, ואם היה הלוה מתנה עמו תנאי כזה מצד דיני וגדרי תנאים בעלמא לא היה מלוהו המעות, ואלא בע"כ יענה המלוה אמן שהתורה מצווהו להלוות ולא ירע לבכו לומר קרבה שנת השבע שנת השמיטה וישמט החוב, וכאילו שהמלוה דורש ותובע מהלוה התחייבות לשלם ההלוואה בכל זמן ובכל אופן, וא"כ התערבות הערב הוא כפי דרישת המלוה שהוא ישלם ההלוואה בכל זמן ובכל אופן, ואלא בע"כ של המלוה הפקיעתו התורה להחוב, והפקעה זו אינה אלא לגבי הלוה ולא לגבי הערב כמשנתל"ע, וא"כ היה מקום לחייב הערב גם בחוב ששמטתו שביעית לגבי הלוה, ולזה הוצרך הרמ"א לפטור הערב מטעם דסופו של הערב לחזור על הלוה לגבות מה ששילם עבורו ונמצא שאין חוב הלוה מופקע בשביעית, והתורה רצתה שיהא חוב הלוה מופקע, וכמשנתל"ע, אבל הוא דוחק, וגם כ"ז לא יתרץ רק בחוב שמשמטו שביעית, אבל עדיין תיקשי למה לא פירש כן הרמ"א בחוב הנדוניא לפטור הערב מה"ט שלא התחייב יותר.

ונפק"מ לדינא בדין חוב הערב למלוה בשביעית בין הטעם שכ' הרמ"א משום שיחזור הערב על הלוה להטעם שכתבנו לבאר משום שלא התחייב הערב יותר ממה שחייבים למלוה, באופנים שלא יוכל לחזור הערב על הלוה, דלטעם הרמ"א שפיר יגבו מן הערב וכמשנתל"ע (סק"ג), ואילו מטעם שלא התחייב הערב יותר וכו' אף באופנים הללו א"א לגבות מן הערב כי לא התחייב יותר מן הלוה עצמו.

אבל לענין ערב ללוה עכו"ם שנתבאר לעיל (שם) דלטעם הרמ"א שפיר גובים מן הערב כי לא איכפת לן שיחזור הערב לגבותו מן הלוה, אין נפק"מ לדינא, כי גם לפמשנ"ת בערב ללוה עכו"ם הלא מתחייב הערב

סיכום דיני שמיטת חובות בערב סתם

(ז) מעיקר דין שמיטת חובות, חוב הערב למלוה אינו משמט. אבל הרמ"א כ' שיש לפוטרו מטעם שחוזר על הלוה, ולפי"ז באותם האופנים שלא שייך טעם שחוזר על הלוה אכן יגבו מן הערב. ולפמשנ"ת יש לפוטרו מטעם שלא התחייב הערב יותר מההתחייבות של הלוה, וגם מטעם כי ליכא ליה ליכא ערב, ולפי"ז אפי' באותם האופנים שאינו יכול לחזור על הלוה ג"כ לא יגבו מן הערב. אולם בערב ללוה עכו"ם אף שלא איכפת לנו שיחזור על הלוה גם לטעמים הללו יתחייב הערב לשלם דלא שייך הני טעמי לפוטרו.

ענף ב

דין שמיטת כספים בערב קבלן [מהמלוה לער"ק ומחער"ק ללוה]

ועפמשנ"ת נבוא לדון בהנ"ל באופן שהוא ערב קבלן, האם שביעית משמט חוב הערב קבלן או לא והמסתעף.

בדין כניסת המלוה לביתו של הע"ק ודין מסדרין בער"ק

(א) והנה בדין האיסור ליכנס לביתו של לוה שדרשו בגמ' (ב"מ דקט"ו ע"א) אבל אתה נכנס לביתו של ערב דערב לאו ליה הוא, מבואר בשו"ע (סי' צ"ז סי"ד) דלביתו של ערב קבלן אסור המלוה ליכנס, דערב קבלן הוי כלוה.

עוד מבואר (שם סכ"ט) לענין דין סידור, שיש מי שאומר שאין מסדרין רק בחובות דרך הלואה אבל כשאנו דרך הלואה כגון שכירותו ושכירות בהמתו וכיוצ"ב אם לא זקפן עליו במלוה וכן כשבא ליפרע מהערב שאינו קבלן, ע"כ, הא ערב שהוא קבלן הרי הוא כלוה, וכן מפורש בבעה"ת (שער א' ח"ג) שממנו מקור הטושו"ע, וכ"ה בנימוק"י (ב"מ ד"ע ע"א ד"ה ת"ר לביתו).

גדר ערב קבלן כלוה

(ב) וכמבואר באחרונים דע"ק הרי הוא כמו שהערב לוה הכסף מהמלוה, והערב הוא המלוה ללוה, דהיינו שהערב הוא לוה של המלוה, והלוה הוא לוה של הערב, יעוי' קצוה"ח (סי' ע"ז סק"ז), ובנתיה"מ (שם סק"א), וש"א.

ביאור הדברים דלכאורה א"כ איך יכול המלוה לגבות חובו מן הלוה, והלא הוא הלוה רק לערב קבלן והלוה לוה מן הערב ולא מן המלוה, וממנ"פ או הערב הוא הלוה מן המלוה או הלוה, ע"ז מבואר בחידושי הגרעק"א (ב"מ דס"ב ע"א בתור"ה לא) דמתלי וקאי דאם המלוה גובה מהלוה ממילא לא היה על הערב שם לוה ומלוה, דמה שהמלוה גובה מהלוה הוא מצד עצמו, אבל אם המלוה גובה מהערב והערב גובה מהלוה בזה הוי הערב לוה ומלוה, דמה ששילם להמלוה לא היה בשביל הלוה לדונו דמה שנתן היה עבור מה שנתחייב הלוה למלוה, ומה ששילם הוא חוזר ונוטל מהלוה, כמו דאמרינן כן בערב שאינו קבלן, אלא דבקבלן אמרינן שמה ששילם למלוה היינו בשביל עצמו דגם הוא היה חייב דג"כ שם לוה עליו, ומה שגובה מהלוה אח"כ דהיינו דהוי כאילו לוה מהמלוה והלוה לזה עכתו"ד, וכ' ראה לדבריו מתשובת הרמב"ן (מיוחסות סי' רכ"ג), ועפי"ז כ' נפק"מ לדינא בהל' ריבית וביאר בזה דברי התוס' (שם) יעו"ש.

כאיסור לא תהיה בנושה ממלוה לער"ק

(ג) ולפי"ז דחוב המלוה על הע"ק הוא חוב הלואה גמורה, א"כ כמו"כ יהיה בזה

המלוה לתפוס עבור איזה חוב מהערבות קבלנות שירצה, דחוב הלואה הוא והו"ל הערב קבלן עבד לזה לאיש המלוה.

שו"ר שבאורים (סי' פ"ג סק"י) הביא דברי הרדב"ז בשם הריטב"א הנ"ל שאם הוא חייב לו בעצמו וחייב בערבות מחמת אחר ופרע לו א"י לומר בעד החוב שנתערב קבלתי וכו' וסיים ע"ז וצ"ע בקבלן, ע"כ.

ולכאורה כוונתו במ"ש האורים דצ"ע בקבלן, הוא משום דקבלן מבואר בסי' צ"ז לגבי איסור לא תבא אל ביתו ודין מסדרין דהו"ל כלוה כנ"ל, וא"כ שני החובות הלואה נינהו, וא"כ שפיר יוכל לומר בעד החוב שנתערב קבלתי.

ולפי"ז ה"ה בנידון דאחד שערב קבלן עבור שני חובות למלוה אחד, אכן המלוה יכול לתפוס לאיזה ערבות שירצה דשייך גביה עבד לזה לאיש מלוה וכמשנ"ת.⁶

איסור דלא תהיה כנושה, לפמ"ש הכסף הקדשים דאין האיסור אלא בחוב הלואה ובערב סתם מותר למלוה להיות לו כנושה כמשנ"ל^ע (ענף א סוסק"ח) מ"מ בערב קבלן דחוב הלואה גמורה היא היא המלוה באיסור דלא תהיה לו כנושה לער"ק.

בתפיסת המלוה מהער"ק

עבור איזה חוב שירצה

ד) עוד נפק"מ לדינא בדין דסי' פ"ג בתפיסת המלוה עבור איזה חוב שירצה משום עבד לזה לאיש מלוה, להכסף הקדשים שאינו אלא בחובות הלואה, שנתבאר לעיל (ענף א סק"ה) דלפי"ז בערב סתם היה מן הדין שלא להיות למלוה הזכות לתפוס על איזה ערבות שירצה לפמשנ"ת דחוב הערב למלוה אינו כחוב הלואה, וע"פ שי' הרדב"ז בשם הריטב"א, מ"מ בער"ק לכו"ע שפיר יוכל

6 אולם מקור הריטב"א שממנו הביאו הרדב"ז והכנה"ג דבריו, הוא בשבועות (דמ"ב ע"א) בסוגיא דסטראי, ושם כ' בזה"ל, ומיהו אם האחד הוא חוב ואחד הוא ערבות "ואפי" בקבלנות" סתמא על החוב הוא ודאי ע"כ. הרי להדיא דאף בערב קבלן ג"כ ס"ל להריטב"א שאינו ביד המלוה לתפוס על איזה חוב שירצה אלא הערב הוא הקובע שפורעו על חובו ולא על חוב הערבות ודלא כהאורים, אך באמת טעמא בעי והרי חוב הערבות הוא החוב הלואה כמבואר בסי' צ"ז.

ונראה ליישב דהמעייין בריטב"א יראה ששיטה אחרת היתה עמו בהאי דינא (דסי' פ"ג) דתפיסת המלוה על איזה חוב שירצה, דו"ל הריטב"א, היכא דאיכא שני חובות ודאין עליו ונתן לו פרעון סתם והן חולקין על איזה מהם פרע והעדים אין יודעים לברר, דעת רבנו הרא"ה ז"ל דמסתמא לדעתו של מלוה הוא פורע שיטלם מאותו חוב שירצה שהגיע זמן פרעונו, כיון דיהב ליה סתם ולא פירש, ומיהו אם האחד הוא חוב ואחד הוא ערבות ואפי' בקבלנות, סתמא על החוב הוא ודאי, דלא שביק אינש למפרע חוביה ופרע ערבותיה, מפי רבינו ז"ל, עכ"ל.

הרי דס"ל להריטב"א שהמלוה א"י לתפוס בע"כ של הלוח לאיזה חוב שירצה, רק היכא שהלוח מסר וסתם ולא פירש לאיזה חוב מסרו אז הוא דאמרינן שמסתמא מסרו הלוח על דעת שיחליט המלוה לאיזה חוב מקבלו.

והוא דלא כדברי הבעה"ת הובא בטור (ריש סי' פ"ג) שאפי' הלוח אומר בפירוש שאינו רוצה ליפרע רק על חוב פלוני, והמלוה רוצה לקבלם על חוב אחר, הדין עם המלוה משום עבד לזה לאיש מלוה, וכ"מ בר"ן (כתובות פרק הכותב דמ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה אבימי) עיי"ש, וכ"פ בשו"ע וברמ"א (שם ס"ב).

ועפמשנ"ת שי' הריטב"א מבואר המשך דברי הריטב"א שנתקשינו, שאם האחד הוא חוב ואחד הוא ערבות אפי' ער"ק סתמא על החוב הוא ודאי ולא על הערבות, "דלא שביק אינש למפרע חוביה ופרע ערבותיה", דכיון דכל מה שביד המלוה לתפוסו על איזה חוב שירצה הוא משום שכך היה דעתו של הלוח במסרו סתם למוסרו על איזה חוב שיחליט המלוה, א"כ בניד"ד בחוב ערבות וחוב ידידיה דעת הלוח אינו כן, אלא מוסרו על חוב ידידיה דוקא.

ובזה מיושב דאף שחוב הערבות נחשיבו כחוב הלואה כדמוכח בסי' צ"ז ויש בזה גדר דעבד לזה לאיש מלוה, מ"מ עדיין שייך הסברא דדעת הלוח לפרוע מקודם חוב הלואה ידידיה מלפרוע חוב הלואה שבא מכח שנתערב עבור חבירו, וכיון שתלוי בדעתו שפיר מועיל סברא זו שדעתו מיהת על חוב הלואה ידידיה.

אבל לשי' הבעה"ת והר"ן וכמו שנפסק בטוש"ע שמה שהמלוה יכול לתפוס על איזה חוב שירצה אינו תלוי בדעת הלוח כלל אלא בע"כ הוא כמשנ"ת, וזכות זה של המלוה הוא מכח דעבד לזה לאיש מלוה [וכלשוך

בדין שמיטת חוב המלוה על הער"ק

ה) ומעתה בכואנו לדון לענין שמיטת כספים שהוא רק בחוב הלואה, ומשו"ה בחוב הערב סתם למלוה נתבאר (ענף א' סק"ב) שעיקר דין שמיטת כספים לא שייך גביה, מ"מ חוב הערב קבלן למלוה באם המלוה סופו בא לגבותו מן הערב, הרי הוא משווהו לערב בגבייתו ללוה גמור ממנו, וא"כ משמטו שביעית וא"א לגבותו.

ולפי"ז לפטור הע"ק מלשלם למלוה בשביעית אין אנו צריכים לא לטעם הרמ"א משום שחוזר על הלוח, ולא לטעם שכתבנו לבאר משום שלא התחייב הערב יותר ממה שהמלוה דורש מהלוה להתחייב, ואף לא שייך גביה לפוטרו משום כי ליכא לוח ליכא ערב, כמשנתל"ע (ענף א סק"א) דבע"ק ליתא להאי כללא כמבואר בראשונים ואחרונים, אלא דשביעית משמטת חוב המלוה על הערב קבלן גופיה, דהוי כהלואה גמורה.

ונפק"מ לדינא באופנים שנתבאר לעיל (ענף א סק"ג) שלא שייך בהם טעמים הללו, כגון היכא שהערב א"י לחזור על הלוח, כנ"ל (שם), וכגון היכא שלא איכפת לן שחוזר על הלוח כגון בערב ללוה עכו"ם כנ"ל (שם) וכמבואר (בענף א סקט"ו) דאז אינו מתחייב הערב יותר ממה שהמלוה דורש מהלוה העכו"ם, מ"מ באופנים הללו כשיהיה הערב קבלן, יפטר הערב מהמלוה בכל גווני, משום שמעיקר דינא שביעית משמטת חוב כזה שהוא הלואה גמורה, ובע"ק הוא דדינו כסתמת דבריו בספר שמיטת כספים כהלכתה שהבאנו בריש דברינו שכ' שחוב המלוה על הע"ק נשמט בשביעית יעו"ש.

וכ"מ בישועות ישראל (שם) שכ' להדיא כנ"ל דבערב למלוה ישראל עבור לוח עכו"ם אין השביעית משמטת ועפמשנתל"ע, דחוב זה לאו חוב הלואה הוא, ואין הערב מתחייב אז יותר ממה שהתחייב הלוח, שהרי הלוח

הבעה"ת הנ"ל], א"כ לא יועיל לנו האי סברא שכ' הריטב"א דלא שביק אינש למפרע חוביה ופרע ערבותיה, דנהי שדעת הלוח הוא כך מ"מ לא איכפת לן בדעתו כלל, אלא כל שיש בחובות הללו גדר דעבד לוח לאיש מלוה יש ביד המלוה לתופסו על איזה חוב שירצה ואפי' על חוב הערבות.

וא"כ שפיר מתקיים משנת"ו וכמ"ש האורים להעיר בער"ק דלפי המבואר בס"י צ"ז שער"ק הוא כחוב הלואה א"כ יש בזה גדר עבד לוח ושפיר יכול המלוה לתופסו בע"כ על חוב הער"ק.

אולם א"כ צ"ע איך הביאו האחרונים (הרדב"ז והכנה"ג והאורים) דברי הריטב"א דאין זכות למלוה לתפוס על חוב ערבות ושו"ט דבריו, כיון דכל דברי הריטב"א בנויים לשיטתו שכל זכות המלוה לתפוס היינו רק משום דאמדינן שזה היה דעת הלוח, אבל בע"כ של הלוח אינו יכול, ולכן שפיר כ' דבחוב ערבות דעת הלוח לפרוע קודם חוב ידידה, אבל לפ"מ שפסקו בטוש"ע כהבעה"ת והר"ן שאפי' בע"כ של הלוח יכול המלוה לתפוס אפשר דאפי' בערב סתם ג"כ ביד המלוה לתפוס עבור חוב הערבות [אם לא מש"כ להעיר לעיל (ענף א סק"ה)], וצ"ע, ולכאורה זהו כוונת הנתיחה"מ (סי' פ"ג חידושים סוסק"ו) שהביא דברי הרדב"ז בשם הריטב"א, וכ' ע"ז והוא תמוה דהא ביד המלוה לקבל על איזה חוב שירצה יעו"ש.

ולפמשנת"ו דברי הריטב"א נמצא דהיכא שיש לאחד שני חובות של ערבות למלוה אחד, ופרע "סתמא" למלוה, גם להריטב"א היא הזכות ביד המלוה לתפוס על איזה חוב ערבות שירצה, דכיון שלא שייך סברא זו שכ' הריטב"א דלא שביק אינש חוב ידידה ופרע ערבותיה, שהרי שניהם חובות ערבותיה נינהו, הדרין לסברא דעלמא דסתמא דעת הלוח לפרוע על דעתו של המלוה שיטלם מאותו חוב שירצה.

ברם הא הוא דאיכא לספוקי אם גם בששני החובות הם ערבות סתם הוא דס"ל הכי, או שרק היכא שתופסו עבור חוב ערבות קבלנות הוא דס"ל הכי.

ביאור צדדי הספק, דסברא זו שכ' הריטב"א דבעלמא "סתמא" דעת הלוח הוא לפרוע על סמך שהמלוה יחליט לאיזה חוב שירצה לקבלו, האם הוא בנוי על הא דעבד לוח לאיש מלוה, פירוש דמשו"ה הוא דרוצה הלוח שהמלוה יחליט לאיזה חוב יקבלו, וא"כ רק באותם חובות ששייך בהם עבד לוח לאיש מלוה הוא דדעתו של לוח הכי, אבל בחובות שלא שייך בהם עבד לוח וכו' אין ביד המלוה להחליט על איזה חוב לקבלו אפי' כשפרע הלוח כסתמא, ובערב סתם שמוכח מהדין דכניסה לביתו של ערב (סי' צ"ז) שאינו חוב הלואה כמשנת"ו וא"כ אין בזה עבד לוח וכו' שפיר לא יחייב ביד המלוה להחליט לאיזה חוב הוא מקבלו, או דלמא סברא זו שכ' הריטב"א אינו בנוי על הא דעבד לוח וכו' אלא סברא בעלמא הוא, א"כ לכאורה אף בערב סתם ג"כ ביד המלוה להחליט על איזה חוב הוא רוצה לקבלו כשפרע הלוח סתמא, וצ"ע.

אלא צד אחד בריבית ולכן לא הוי רק אבק ריבית יעו"ש] דהו"ל ממש כמו שישראל המלוה הלוה לישראל הערב בריבית קצוצה וישראל הערב הלוה לעכו"ם הלוה בריבית קצוצה.

אבל הרשב"א ושאר פוסקים ס"ל דההלוואה אינו נעשית כי אם ממלוה ללוה, והערב [אפי' באופן שהמלוה יגבה ממנו] משלם למלוה חיוב הלוה דומיא דערב סתם, ולכן מותר להיות ערב קבלן בהלוואה זו, כי הריבית נתרבה לעכו"ם המלוה, והערב משלם חובו של הלוה.

ומעתה לפי שי' הרשב"א ושאר פוסקים נמצא שהערב קבלן אינו כלוה מן המלוה ואינו כמלוה ללוה.

ולכאורה לפמשנ"ת שי' הרשב"א וסייעתו דער"ק לאו לזה הוא ומשו"ה פליג וס"ל דמותר להיות ער"ק לעכו"ם עבור הישראל הלוה, ה"ה יסברו הרשב"א וסייעתו לענין איסור כניסה לביתו של ער"ק דלאו לזה הוא וממילא מותר ליכנס לביתו של ער"ק דומיא דמותר ליכנס לביתו של ערב סתם, וכן לענין דין מסדרין ליש מי שאומר שרק בחובות דרך הלוואה מסדרין, א"כ אם חייב הער"ק לא יהא בו דין מסדרין דומיא דערב סתם.

ולפי"ז ודאי לענין איסור לא תהיה כנושה לפמ"ש הכסף הקדשים שרק בחוב הלוואה קאי, לא יהא בער"ק איסור לא תהיה כנושה, וכמו"כ לענין תפיסת המלוה מהער"ק על איזה חוב שירצה [לשי' השו"ע] לפמ"ש הכסף הקדשים שרק בחובות הלוואה שייך עבד לזה לאיש מלוה, כמו"כ בער"ק לא יוכל לתפוס המלוה ממנו על איזה חוב שירצה דהער"ק לאו עבד של המלוה הוא, דומיא דערב סתם.

ומעתה לפמשנ"ת יש ליישב דברי הרמ"א בתשובה, דנמצא דלענין דין שמיטת כספים בחוב המלוה על הער"ק לשי' הרשב"א וסייעתו דלאו לזה הוא, לא שייך ביה עיקר דין שמיטת כספים דומיא דערב סתם ואינו נשמט בשביעית, וא"כ אפ"ל דהוא מש"כ

עכו"ם התחייב לשלם גם אחרי שביעית, ולכן גם הערב חייב כנ"ל (ענף א סקט"ו), וע"ז סיים דמ"מ בער"ק למלוה ישראל עבור לזה עכו"ם אכן פטור הערב משום ששביעית משמטתו, כמבואר בסי' צ"ז, וע"כ כוונתו כמשנ"ת דבסי' צ"ז מבואר דחוב המלוה על הע"ק הוא חוב הלוואה גבי איסור כניסה לביתו של לזה ודין מסדרין, וא"כ שייך בזה שמטת כספים, יעו"ש.

ובהיות כן נפלאים הם דברי הרמ"א בשו"ת הנ"ל דמיירי בערבים קבלנים כמפורש בלשון השואל, ואעפ"כ כ' הרמ"א דמעיקר דינא דשמיטת כספים אין חוב המלוה על הערב משמט בשביעית דאין זה חוב הלוואה, ורק משום שסופו שיחזור הערב על הלוה הוא דיש לפוטרו, ולפי"ז באופנים שלא שייך האי טעמא אכן יגבה המלוה מן הער"ק כמשנתל"ע (סק"א-ד), [ויותר מזה נתבאר לעיל (ענף א סקי"ג)] שכל מה שפטר הרמ"א מטעם שחזור על הלוה ולא פטר מטעם דליכא לזה ליכא ערב דעדיפא מינה, משום ער"ק הוא], וקשה שהרי בסי' צ"ז מבואר להדיא שחוב המלוה על הע"ק הו"ל כהלוואה גמורה, וכמו שלמד מזה הישועות ישראל והתומים כמשנ"ת, וצ"ע.

מחלוקת הראשונים

אם ערב קבלן הוי כלוה

ו אמנם נראה דהנה בשו"ע (יור"ד סי' ק"ע ס"א) הובא מחלוקת בענין ישראל שלוה מעות מעכו"ם בריבית אם מותר לישראל להיות ערב קבלן בהלוואה זו, דיעה הראשונה היא דעת רש"י שאסור ודיעה שניה היא דעת הרשב"א ושאר פוסקים שמוותר.

ובבית מאיר (שם סק"א) ובאבני נזר מבואר דביאור מחלוקתם הוא בגדר ערב קבלן, דכ"מ שנתבאר לעיל מדברי הגרעק"א בפ"י התוס' וכ"כ בב"מ שם בפ"י התוס', הוא שי' רש"י הנ"ל, ולכן ס"ל לרש"י שאסור להיות ער"ק ואף הוי ריבית קצוצה [אם לא לפי' הט"ז (שם סק"ב) וש"מ דמ"מ אינו

ולפי"ז י"ל דמה שסתם השו"ע בסי' צ"ז בענין איסור לא תבא אל ביתו ודין מסדרין דער"ק הוי כלוה, הינו ג"כ מכח הספיקות, דמספקא לן אי קיי"ל כרש"י דער"ק הוי כלוה וא"כ אסור לבא לביתו של ער"ק, ואי קיי"ל כהרשב"א וסייעתו דער"ק לא הוי כלוה וא"כ מותר ליכנס לביתו של ער"ק, וספיקא דאורייתא לחומרא, לכן סתם השו"ע להחמיר שאסור ליכנס לביתו של ער"ק.

וכן לענין מסדרין דמספקא ליה להשו"ע אי קיי"ל כרש"י דער"ק הוי כלוה וא"א להוציא ממנו רק עד כדי סידור, ואי כהרשב"א וסייעתו דער"ק לא הוי כלוה ואפשר להוציא ממנו עד פרוטה אחרונה, והמוציא מהלוה יותר מכדי סידור עליו להביא ראיה, ולכן סתם בשו"ע דבער"ק מסדרין.

אולם א"כ לכאורה באם תפס המלוה מהלוה יותר מ כדין סידור מהני, דומיא דדינא דריבית שכי' הבי"י שמשום האי ספיקא דדינא אם כבר נתן הריבית אין מוציאין מידו, אבל א"כ תיקשי איך סתם השו"ע שמסדרין דמשמע שגם אם תפס מוציאין מידו עד כדי סידור, וצ"ע לדינא.

ולפי"ז לענין איסור לא תהיה כנושה כמו"כ נסתום לאסור מספיקא דאורייתא לחומרא שמא הער"ק כלוה, כמבואר במנ"ח (מצוה ס"ז) ובכסף הקדשים (ריש סי' צ"ז) דאמרינן בזה ספיקא דאורייתא לחומרא.

ואולי אפשר לומר עפי"ז דזהו ג"כ כוונת התומים בענין תפיסת המלוה בע"כ של ער"ק על איזה חוב שירצה, שכי' בזה"ל, וצ"ע בקבלן ע"כ, שלא סתם להתיר למלוה לתפוס מהער"ק על איזה חוב שירצה כדין לוה, אלא כי שצ"ע מה הדין בער"ק, והיינו משום דמספקא ליה אי קיי"ל כרש"י או כהרשב"א כמשנ"ת, ולמעשה לא יוכל לתפוס מספק ממנו של חבירו, [אבל זה דוחק, דכיון דלמעשה א"א לתפוס מספק דהממע"ה, א"כ הו"ל לסתום דא"א לתפוס, כלשון השו"ע שסתם בדין מסדרין ולא כ' דצ"ע אם מסדרין].

הרמ"א דמעיקר דין שמיטת כספים אינו בער"ק והיינו כשיטת הרשב"א וסייעתו.

ואלא אעפ"כ כ' הרמ"א שאין גובים מן הערב משום שחוזר על הלוה, [ולפמשנ"ת משום שלא נתחייב הערב יותר ממה שדרש המלוה מהלוה להתחייב, ונפק"מ לדינא, כמשנ"ל ענף א'], ובזה גרע ער"ק מערב סתם לשי' הרשב"א וסייעתו, דבערב סתם נתבאר לעיל (ענף א' סקי"ב) שיש לפוטרו לגמרי אפי' באופנים שאינו יכול לחזור על הלוה, מטעם כי ליכא ליה ליכא ערב גם לשי' הרמ"א, ואילו בער"ק נתבאר (שם סקי"ג) שאין לפוטרו משום כי ליכא ליה ליכא ערב כלל כמ"ש הראשונים דבקבלן ליתא להאי כללא, ולכן באותם האופנים שאינו יכול לחזור על הלוה אכן יגבה מן הערב.

יישוב פסקי השו"ע והפוסקים אהרדי

(ז) אולם באמת צריך ליישב פסקי השו"ע והפוסקים אהרדי, דמצד אחד בשו"ע יור"ד לענין ריבית הביא המחבר ב' הדיעות אי ער"ק הוי כלוה או לא, ואילו בסי' צ"ז סתם השו"ע גם לענין לא תבא אל ביתו וגם לענין דין מסדרין דער"ק הוי כלוה.

ואפשר ליישב דהנה ביור"ד לענין ריבית כ' הבי"י לענין הלכה דלכתחילה מורין כדעת רש"י להחמיר דחשבינן הער"ק כלוה, ודיעבד היכא שכבר שילם הער"ק הריבית למלוה היכא דקיימי וזוי שבקינן להו כדין הספיקות שהממע"ה יעו"ש, והו"ד בט"ז (סק"א) ובש"ך (סק"ב), הרי דמספקא ליה להשו"ע אי ער"ק הוי כלוה וכמ"ש האחרונים לפרש מחלוקת רש"י והרשב"א כנ"ל, ולכן הביא ב' הדיעות לומר דלכתחילה יחוש לדעת רש"י שאסור להיות ער"ק ללוה מן העכו"ם בריבית, ובדיעבד כשכבר שילם הריבית אינו יכול להוציא הריבית מדין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים, מספק שמא הלכה כהרשב"א וסייעתו שמותר להיות הער"ק לעכו"ם ולשלם הריבית והממע"ה.

דין ספק בשמיטת כספים

ח) ולפמשנ"ת יש לדון לענין שמיטת כספים בער"ק, והוא בהקדם בירור איך אנו דנים בספיקות בדיני שמיטת כספים, דיש בזה צד איסור דלא יגוש, ויש בזה צד ממון שדינו הממע"ה, והנה בב"י (סי' ס"ז סי"ג) הביא דברי הרא"ש שפסק בספק אי שביעית משמט דפסקינן לקולא, מכיון דספק איסור הוא ושביעית בזה"ז דרבנן וא"כ ספיקא דרבנן לקולא ואינו משמט, והקשה בב"י והא ספק ממון הוא ג"כ והו"ל למיזל לקולא לנתבע שמשמט וא"א להוציא ממנו, ותירץ כיון דעיקרא דדינא הוא איסור א"כ מיקרי ספק איסור ונידון הממוני שבו הוא כתוצאה מדין האיסור, וע"פ מה שנפסק האיסור נקבע דין הממון שבו, ואם מדיני איסור נפסק מכה ספיקא דרבנן לקולא שאינו משמט, אפשר להוציא עפ"י הממון, וכך היא שי' הרמב"ם והרמב"ן ובעה"ת.

אבל בשי' הרי"ף מפרש הב"י דס"ל שמיחשיב כספק ממון שדינו קולא לנתבע ומשמט, דהמע"ה.

ועפ"י נראה לבאר דברי הרמ"א בשו"ת שכי' דחוב הער"ק לא הוי כלוה ואין שביעית משמטתו משום דמספקא ליה אי ער"ק הוי כלוה ושביעית משמטתו, או דלא הוי כלוה ואין שביעית משמטתו, ולפ"מ דס"ל להרא"ש והרמב"ם וש"ר הנ"ל דמיחשיב כספק איסור דרבנן בזה"ז ואזלינן לקולא שאינו כלוה ואין שביעית משמטתו, ועפ"י הכרעה זו אפשר להוציא הממון מן הלוה.

אולם א"כ תיקשי על הישועות ישראל שסתם להיפך דחוב הער"ק הוי כלוה ששביעית משמטתו, בשלמא לשי' הרי"ף וע"פ ביאור הב"י בדבריו ניחא, דס"ל דמיחשיב ספיקא דממונא שדינו הממע"ה, ולכן פסק דמשמטתו, אבל אנן קיי"ל כשי' הרמב"ם והרא"ש וש"ר דמחשבינן ליה ספיקא דאיסור דרבנן ולקולא, א"כ איך סתם דמשמט.

ואולי יש ליישב עפ"י בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יור"ד סי' מ') בביאור שי' הרמב"ם

והרא"ש וש"ר דלא כהב"י אלא אע"ג דמחשבינן ליה לספיקא דממונא, מ"מ אין ספק שביעית דרבנן לפטור החוב מוציא מידי ודאי חיוב דאורייתא יעו"ש, ואולי עפ"י יש לחלק בין אם הספק הוא בדיני שמיטת כספים גופיה לאם הספק הוא בדיני ער"ק דעלמא אי הוי כלוה, ובכה"ג ליתא להאי כללא דאין ספק דין דרבנן מוציא מידי ודאי חיוב דאורייתא, אלא הדרין לזה דהוי ספיקא דממונא ולקולא ומשמטו שביעית דהמע"ה, אך בישועות ישראל משמע יותר שכוונתו כפשוטו דהוי כלוה ממש ולא מדין ספיקא וכדעת רש"י, וצ"ע.

ועדיין צ"ע בכל הני דיני ופסקי ערב קבלן ליישבם אהדדי, ואיך קיי"ל לדינא.

בדין שמיטת חוב הער"ק על הלוה

ובכל הנ"ל יש לדון כמו"כ כשהע"ק פרע למלוה ועכשיו נושה חובו מהלוה.

ט) והנה בדין אי שביעית משמטת חוב הערב על הלוה לאחר שפרע הלא שנינו בשו"ע (סי' ס"ז ס"ה) ששביעית משמטתו, ולעיל (ענף א סק"ו) הבאנו דעת מהר"ח או"ז שחולק וס"ל דאין שביעית משמטתו, וכתבנו דלכאורה תלוי בטעמים למה ואיך הלוה מחוייב לשלם לערב ששילם למלוה יעו"ש.

אבל חוב הערב קבלן על הלוה י"ל לדעת רש"י דהוי כלוה א"כ אף לדעת מהר"ח או"ז יהא הדין ששביעית משמטתו, וכמשנתל"ע מדברי הגרעק"א שהער"ק המשלם למלוה אין פירושו שמשלם למלוה עבור חוב הלוה, אלא משלם למלוה חוב עצמו, ומה שהלוה מחוייב לשלם לער"ק ששילם למלוה היינו משום שהלוה לוח הכסף מהער"ק, וא"כ ודאי דשביעית ישמטנו.

משא"כ לדעת הרשב"א וסייעתו דלא הוי כלוה הדרין לדין ערב סתם דס"ל למהר"ח או"ז דחוב הלוה לערב לא הוי כחוב הלוואה.

ולפמשנ"ת דפסקינן דספיקא הוא אי ער"ק הוי כלוה, ובניד"ד הספק הוא אי שביעית משמטתו לדעת מהר"ח או"ז, כבר

נתבאר לעיל (סק"ח) דלפ"מ דפסקינן ישראל הנ"ל יש לומר דשביעית משמטתו, כהרמב"ם והרא"ש הדין בספיקות בשמיטת וצ"ע], א"כ להלכה לדעת מהר"ח או"ז כספים לקולא דספק איסור דרבנן הוא, ואין נקטינן שאין שביעית משמטתו, וצ"ע בכל שביעית משמטתו, [ואכן לדברי הישועות זה לדינא.

סיכום גדרי ודיני ער"ק והמסתעף לענין שמיטת כספים

(י) אסור למלוה ליכנס לביתו של ער"ק.

אף למ"ד שאין מסדיין רק בחובות דרך הלואה, חוב הער"ק מסדיין.

מלוה יכול לתפוס על איזה חוב ער"ק שירצה, וה"ה כשחוב א' הוא הלואה וא' ער"ק [לפ"מ"ש בשו"ע סי' פ"ג, אך לדעת הריטב"א א"י לתפוס על חוב ערבות נגד חוב הלואה].

לענין איסור ריבית כ' בשו"ע ב' דיעות אם אסור בער"ק, ובב"י מבואר דמספקא ליה ולכן לכתחילה אסור ובדיעבד הממע"ה.

והב"מ והגרע"ק א והאבנ"ז פירשו ספק השו"ע בגדר ער"ק אם הוא כלוה או לא.

ועפ"י כתבנו לבאר דעת השו"ע שבכל מקום פסק ע"פ כללי ודיני ספיקות.

ולפי"ז כמו"כ יש איסור לא תהיה כנושה לער"ק.

ולענין דין שמיטת כספים, בחוב המלוה על הער"ק, הישועות ישראל כ' דמשמט כהלואה, ולפי"ז בכל האופנים אף בערב ללוה עכו"ם ג"כ פטור מלשלם למלוה ישראל ודלא כערב סתם כנ"ל (ענף א' סקט"ו-י"ז), אבל בשו"ת הרמ"א כ' דאינו משמט מעיקר דיני שמיטה, וביארנו כנ"ל משום ספק בדיני שמיטת כספים הדין שאינו משמט, ולפי"ז הער"ק פטור מלשלם רק מהטעמים האחרים כמו בערב סתם הנ"ל בענף א', ובערב ללוה עכו"ם לכל הטעמים יתחייב הער"ק לשלם למלוה כנ"ל, וצ"ע דברי הרמ"א.

ובחוב הער"ק על הלואה, בשו"ע פסק שמשמט, ואפי' לשי' מהר"ח או"ז שאינו משמט מ"מ לדעת רש"י מודה שמשמט.

במאמר הבא בעז"ה ידונו נושאים דלהלן:

אופן הב' כשעשה פרוזבול על הלואה ולא עשה פרוזבול על הערב / אופן הג' כשלא עשה פרוזבול על הלואה ועשה פרוזבול על הערב / ערב שנשא ונתן ביד / בנוסח הפרוזבול אם צריך לפרט שמות הלויים / כתיבת פרוזבול ללוה על סמך קרקע שיש לערב או לער"ק / כתיבת פרוזבול על סמך קרקע שיש לו מדין שעבודא דר"נ / חמשה שלוו ואין קרקע אלא לא' מהם לענין פרוזבול / מתי צריך להיות קרקע ללוה בשעת כתיבת הפרוזבול או בשעת השמיטה.



הרב חיים משלם וידר

תקנת השבת גזילה ע"י גמ"ח

לאחרונה פורסם כי כדי לפתור חששות גזילה, עמדו כמה תלמידי חכמים והכריזו שהם יקבלו את הגזילות שיש לאנשים ויזכו לנגזלים, ובנתיים ישתמשו בהם לצורך לומדי תורה, הלוואות ועשיית מצוות בכסף וכשיבוא אליהו יחזירו את הכסף לבעלים, ובנתיים כבר קיימו את השבת הגזילה, ובמאמר זה נבאר אם יש ממש בכל זה ואם התקנה היא כהלכתה, או שמא לא צריך בכלל למיעבד זאת ואם היה צריך אינו מועיל.

להוליך אחריו למדי, והיינו על כרחך כרבי עקיבא ומה דסובר ר"א בר צדוק תקנתא הוא לפי רבי טרפון והא דקאמר בגמרא (שם בב"ק בסוגיא) לרבי עקיבא עבוד רבנן תקנתא היכא דידע למאן גזליה, אבל לא בלא ידע למאן גזליה, היינו לפי דעת רבי טרפון דאמר ליה לרבי טרפון לדידי בכל ענין צריך ללכת אחריו אלא אפילו אם תסבור שיש תקנה זה שייך רק אם יודע למי לתת אבל אם אין יודעים למי לתת לא שייך שיהיה מועיל התקנה לתת לבית דין, ורבי טרפון סובר שגם בזה יש תקנה לתת לבית דין, עכ"ד התוספות, נמצא שיש מחלוקת בין שני התירוץ של תוספות מה הדין לפי רבי עקיבא האם יסבור שיש לו להוליך אחריו למדי בנשבע או לא, שלפי התירוף הראשון גם ר"ע סובר שאינו מוליך אחריו אבל לפי התירוף השני הרי זה מוליך בכל ענין ואין בכלל תקנה של נותן לבית דין. אבל דעת הרמב"ם פ"ז ה"י שגם בנשבע הרי זה יכול לתת לבית דין וזה לשונו ואם הביא את הגזלה ואת החומש לבית דין שבעירו הרי זה מביא אשמו ומתכפר לו ובית דין מטפלין בה עד שתגיע לבעלה וכן נותן הוא לשליח בית דין וכל הנותן הגזל וכיוצא בו לבית דין יצא עכ"ד, וקשה אמאי לא מוזכר במשנה התקנה הזאת כמו שהקשו בתוספות דאם אתיא כרבי עקיבא וביותר יקשה לפי דברי הרז"ה והראב"ד דהמשנה אתיא כרבי טרפון ולכן פסקו הלכה כרבי טרפון וכנ"ל, שאם כן למה לא הוזכר במשנה התקנה לתת לבית דין, ולדעת הרמב"ם שפסק כרבי עקיבא יקשה שגם רבי עקיבא סובר מהתקנה

תקנתא דר"א בר צדוק להניחה בבית דין

הנה בגמרא ב"ק קג: איתא דגם אם נאמר דבנשבע הרי זה צריך ללכת אחריו למדי אליבא דרבי טרפון, מ"מ כאשר נותן לבית דין יש תקנה גדולה שהתקינו שאם היתה ההוצאה יתירא על הקרן הרי זה משלם קרן וחומש לבית דין ומביא אשמו ומתכפר לו ע"כ, ולמסקנת הסוגיא דמחלוקת ר"ט ורבי עקיבא הוא בלא נשבע, אם כן התקנה הזאת שהתקינו בנשבע גם אתיא כרבי טרפון.

והנה הראשונים דנו האם התקנה הזאת דוקא לרבי טרפון או שהוא גם לפי ר"ע, בתוספות (ד"ה ורבי טרפון) הקשו למה מעמידים את המשנה רק לפי רבי עקיבא ולא לפי ר"ט (בתחילת הסוגיא כי למסקנא לדעת רש"י מעמידים כתררויהו) הרי גם לפי רבי טרפון כל זמן שליכא בית דין הרי זה צריך ללכת אחריו למדי, ולפי רבי עקיבא נמי כאשר מוצא בית דין יכול לתת לבית דין, ותירצו בזה שני תירוץ דאם אינו מוצא בית דין בזה פליגי רבי טרפון ורבי עקיבא דלפי דעת רבי טרפון הרי זה משאיר אצלו, ולפיכך במשנה משמע שמדובר כשאין בית דין ובכ"ז יש לו להוליך אחריו למדי על כרחך שהוא כמו ר"ע, דלרבי טרפון סברא הוא שאינו צריך להוליך אחריו למדי דאי הוה מצריך להוליך אחריו למדי כ"ש שיש לו לתת בגזל אחד מחמשה שלא הוי סגי במסירה לבית דין שהרי לא יוכלו לתת לכל אחד ואחד, ועוד כתבו שיש לומר שלפי רבי עקיבא לא שייך בכלל לומר שיהיה נותן ביד בית דין דמדלא תני תקנתא במשנה אם נשבע, משמע שבכל ענין הרי זה צריך

ואיהו אינו סובר כדברי ר"א בר צדוק שנפטר במה שנותן ליד בית דין ורק ר"ט סובר הכי כמו שסובר שבנותן לפנייהם הרי זה נפטר מהחיוב ואע"ג שיתכן שהנגזל לא יקבל את שלו.

אמנם רש"י בעצמו סובר בפירושו דברי המשנה אבל נותן הוא לשליח בית דין והיינו משום תקנתא שעבוד רבנן מפני תקנת השבים שלא נחייב לזה להוציא מנה בהוצאת הדרך, והתוס' שם (ד"ה אבל נותן) התקשו טובא בדברי רש"י אם כן מה קאמר בסוגיין אם אתיא כר"א בר צדוק או לא אתיא הרי הוה ליה למיתי מהמשנה עצמה שתני שיש תקנתא, ועוד הקשו לה למה נקט נתן ליד שליח בית דין הוה ליה למימר שנתן ליד הבית דין, כמו דקאמר הכא בגמרא, ולכן פירשו שם שהמשנה לא איירי לענין להפטר מחיוב ההשבה וכפרה אלא הוא בשביל להפטר מאחריות דרך שמיפטר שכשיתן לשליח בית דין יש לו כפרה מיד ואין צריך לו להמתין עד שיגיע ליד הנגזל כיון שקבלו שליח בית דין אבל תקנתא זו לא איירי מתניתין כלל עכ"ד וביאור דבריהם הוא תלוי בהנ"ל דהתקנה של ראבר"צ היתה שכאשר נותן לבית דין אע"ג שהבית דין אינו טורח בתקנת החזרת הגזילה מ"מ הרי זה מועיל וזהו תקנת ראבר"צ אבל המשנה איירי משליח בית דין שיעשה שליח להחזיר לו במקומו ובזה שהוא נותן לידי השליח בית דין הרי זה נפטר מהאחריות (כמושנ"ת לעיל בדעת הראב"ד) כי השליח ילך ויחזירו לנגזל, וזהו מה שהגמרא מעמידה כר"א בר צדוק כדי שלא יעכב אותו מלשוב בתשובה אם לא ישלח שליח בית דין להשיבו ליד הנגזל, ואפשר שזהו גופא כוונת רש"י בסוגיין שיש שני תקנות התקנה שכתוב במשנה היינו תקנה לתת ליד שליח בית דין והוה תקנה, אבל מה שכתוב לר"א בר צדוק היינו תקנה שניה שלא יצטרך לתת לשליח בית דין רק שיהיה נותן ליד בית דין לחכות עד שהנגזל יבוא ויקח, והגמרא מעמידה כדבריה שהרי זהו מה שרבי טרפון קאמר שאע"ג שהנגזל אנו מקבל מ"מ ע"י מה

לתת לבית דין למה לא הוזכר במשנה הדין הזה, וגם מסברא צ"ב, דאם צריך להפסיד ולתת לנגזל מה מועיל מה שנותן לבית דין הרי יש עליו חיוב לתת ליד הנגזל והרי הוא אינו נותן ליד הנגזל ורק משאיר בידי בית דין, ומה תקנה יש בזה וממ"נ אם יש תקנה שלא לעשות השבה משום תקנת השבין לא יתן ליד הבית דין בכלל.

והנה יש מחלוקת בענין התקנה הזאת מה יסוד ושורש דינה, רש"י פירש (ד"ה עבוד רבנן) ואין הגזל כאן אע"פ שכתוב לאשר הוא לו תקון רבנן דנתביה לשליח בית דין ויהא תחת ידם עד שיבא נגזל ויטלנו עכ"ד, אבל הרמב"ם כתב שבית דין מטפלין בה עד שתגיע לבעלה, משמע שכל הנתינה לבית דין הוא משום שע"ז יש החזרה לנגזל בזה שהבית דין מטפלין בה, ולפי"ז יש לומר דזהו ההסבר בדברי הרמב"ם שסובר שמועיל מה שנותן לבית דין כי ע"ז יחזור הדבר לנגזל שהרי אם נשאר אצלו אין כאן אחריות כלפי הנגזל שיש מי שיחזירונו, אבל כשנותן לבית דין ומוציאו מתחת ידו הרי זה עצמו תחילת החזרה שהרי הבית דין יעשה ככל שבידו להחזירו ליד הנגזל, וזהו משנ"ת לעיל בדעת הראב"ד שיש לו להחזירו לבית דין, משום שע"ז הרי זה מתחיל לקיים את ההשבה וההחזרה ונתבאר לעיל שיש לומר שהגזלן כבר נפטר מחיוב האחריות על הגזלה, והיינו משום שהוא נחשב תחילת ההשבה בזה שהבית דין הם המחזירים והמשיבים של הגזלה, אבל לדעת רש"י שהוא רק תקנה היכן לתת את הגזלה, ולפי זה יש לומר שלפי דברי הרמב"ם באמת נשאר עליו חיוב להשיב את הגזלה ליד הנגזל אלא שיש תקנה שאם הבית דין יחזירו ליד הנגזל נפטר מיד משנתן ליד הבית דין אבל לא שאינו חייב להשיבו ליד הנגזל רק שבמקום שהוא יתן הבית דין נותן, אמנם לדעת רש"י הביאור שהוא נפטר אע"ג שלא יחזור ולא עושה שיחזור ליד הנגזל בכל זאת נפטר וזה מאוד קשה למה לא מוזכר במשנה שיש תקנה להפטר מהחיוב, ולפיכך יש שפיר לומר שהמשנה אתיא כרבי עקיבא

הנגזל ליקחנו או יביאנו לו על הוצאות הנגזל וכתב בתחילה שזהו דוחק אבל לבסוף מסיק שחייבים לפרש שזהו כוונת הטור, ולפי דבריו א"ש מה שכתב שנותן לשליח בית דין ואין צריך לומר לבית דין כי השליח בית דין אין הכוונה בזה שליח לתת לנגזל אלא שיחזיק את הגזלה אצלו ולכן אין צריך לומר אם נותן ליד הבית דין בעצמם כי זה הרבה יותר טוב מאשר לתת ליד שליח בלבד של הבית דין כי הבית בעצמם הרי ודאי שומרים טפי מאשר השליח שלהם, ע"כ. אבל בדעת הרמב"ם מאוד דחוק לומר כן שהרי כתב הרמב"ם מטפלין בה עד שתגיע לבעלה, ואם נאמר שהכוונה מטפלין בה היינו לנער את הטלית הוה להרמב"ם למימר מטפלין בה כל זמן שהגזילה אצלם, אלא משמע שהם טורחים כדי להחזיר הגזילה לבעלים ולא שמטפלין בשמירת הגזילה. וגם בדברי הרא"ש הרי הדבר מפורש בתוספות רא"ש שהפירוש במשנה הוא שליח בית דין שיוליך אותו לנגזל והתקנה השניה היתה שישראל ביד בית דין, אם כן להלכה שפוסקים המשנה שליח בית דין היינו כפשוטו שיש לו להוליכו לנגזל, וכן הרשב"א שם פירש שאפילו ליד בית דין הרי זה נפטר והיינו שהוא חידוש שמועיל לתת ליד בית דין למרות שאינו נותן לשליח בית דין והשליח בית דין הוא יותר פשוט שיועיל, ובש"ך סק"ח כתב כן להדיא שזהו הכוונה שנותן לבית דין שישלחוהו לידו מתי שירצו ולא ששליח או הבית דין ישמרו בידם עד שיבוא דוקא בעצמו ושכ"כ המהרש"ל סי' לה לדעת התוספות ובוה תירץ את קושיית המהרש"א שם וציין לדברי הסמ"ע שביא את דברי רש"י שאינו צריך להביא לנגזל והיינו שהסמ"ע בזה לשיטתו בדרישה, ולפי"ז צריך לומר דמה שכתב הטור 'ואין צריך לומר לבית דין' הוא משום שכאשר נותן ליד שליח בית דין הוא הנותן לשליח בית דין ודואג לזה שהשליח ילך לנגזל, אבל אם נותן לבית דין שהבית דין יאמר לתת לנגזל בזה עדיפא לתת לבית דין שהרי שליחות מפורשת מאת הבית דין ודאי

שנותן לפניהם יצא (ופירש הרשב"א יניח לפניהם לאו דוקא לפניהם אלא בבית דין).

נמצא לפי"ז שהרמב"ם חולק על רש"י היינו שסובר שהבית דין מוטל עליו להחזירו לנגזל ולא שהוא רק משאירו אצל הבית דין בלבד כמוש"כ התוספות ורש"י, רק שיש לבית דין ללכת אם כן הדרא קושיא לדוכתא מה קאמר ראב"ר צדוק הרי זהו משנה ולא תקנת ר"א בר"צ ולמה מביאים מהמשנה, ונראה שהחילוק הוא אם הוא צריך בעצמו לעשות את ה'שליח' בית דין, או שנותן ליד בית דין והבית דין טורח להחזירו ולשלוח שליחים אבל לכו"ע אינו ע"י מה שנותן סתם ביד הבית דין רק שהוא ע"י מה שהבית דין מחזר אחריו.

והנה הרא"ש בסימן כא וכן הוא ברי"ף בסוגיין כתבו שאם נותן ליד שליח בית דין הרי זה מועיל, מפני תקנת השבים וכדברי רש"י במשנה, ולא הביא את דברי ראב"ר צדוק שאם נותן ליד בית דין הרי זה מועיל, ובפשטות צ"ל דסבר כדברי התוספות שלפי ר"ע אינו מועיל כאשר נותן ליד בית דין משום שרבי עקיבא סובר שליכא לתקנתא דר"א בר צדוק, ולפיכך יש לתת ליד שליח בית דין, אמנם הטור בסימן שסז כתב ואם עשאוהו בית דין שליח ונתן לו יצא ואין צריך לומר אם נתן לבית דין שיצא, ותמוה הרי ליד בית דין לכאורה לא מועיל לדעת הרא"ש, וצריך לומר שסובר כדברי הרמב"ם שהבית דין יטרח להחזירו, אבל קשה לשון הטור 'ואין צריך לומר' הרי כהאי גונא שנותן ליד שליח בית דין הוא עדיף, ומה כתב ואין צריך לומר, וכבר עמד בזה בדרישה סק"ב וכתב שם שיש לומר כדברי הרמב"ם שהבית דין מטפלין בה היינו ר"ל שמטפלין בה בעודן בידן שאם הוא כסות צריך שטוח וניעור או קבורה בדבר שצריך קבורה כמבואר בסימן רצב סעיף כג ורסו סי"ז ויה, אבל אין הכוונה שישלחו להנגזל הגזילה אם שליח מיוחד אם מביאין בעצמן עכ"ד הדרישה, ועיי"ש שכתב שהכוונה לתת לשליח בית דין הוא שיתן לשליח בית דין והשליח בית דין יחזיק אצלו עד שיבוא

שקצוה"ח צידד לומר שלא כדברי הרמ"א שאין צריך להודיעו, מ"מ הערוך השולחן הסכים לדברי הש"ך והרמ"א) נמצא לפי"ז דלהלכה לדעת הש"ך כל שאינו יודע ממי גזל ואינו מודיענו וגם הנגזל בעצמו אינו יודע אין בכך כלום ואינו יוצא ידי חובה והרי זה עדיין מחוייב לעשות בהם צרכי רבים.

אמנם בכסף הקדשים שם כתב שאם מסופק בין כמה אנשים שלפניו למי גזל והודיע כן לפני כולם הרי זה נחשב שהודיע להם ודן בזה שם, ובאמת הוא דבר תימה שהרי כיון שאינו יכול כל אחד מהם להוציא מה מועיל מה שמודיע וכי ההודעה היא הגורמת להפטר הרי ההחזרה היא הגורמת וכיון שעדיין אינו מחזיר מה יש בזה שהודיע אם אינו מועיל כלום וכמו דקאמר הגמרא כן להדיא שבגזל אחד מחמשה לא מועיל כיון שלא מחזיר והוא גמרא מפורשת ודבריו של הכסף הקדשים צע"ג עכ"פ להלכה נראה ברור שאין בזה תועלת כאשר מחזיר לאותו גמ"ח והרי הוא עדיין מחוייב לעשות בהם צרכי רבים.

וגדר הדין של צרכי רבים מבואר בסמ"ע סימן שסו סק"ה שע"י צרכי רבים הרי גם הנגזל יהנה מן הדברים הנעשים מדמי הגזלה, אם כן זהו דוקא אם הוא גמ"ח שמשמש לכל הציבור שמסתמא יהנה ממנו הנגזל אבל הגמ"ח שנמצא במקום מסויים בירושלים ומי שלקח בגזילה בצפת יתן לאותו גמ"ח בירושלים קשה לומר שהנגזל יהנה ממנו, ואם נותן לדברים שמשמשים את הרבים במקום שהוא גזל מסתמא יגיע לידי הנגזל מקצת ההנאה אבל אם אינו נותן במקום שמסתמא יהנה ממנו ודאי שאינו צרכי רבים כדי להפטר ממנו ואם כן נמצא שכל הרעיון הוא טעות ויש בו חשש גזילה מהגזלנין כיון שאינם מועילים דבר ונותנים ע"ד שיפטר מחיובם ואינם עושים בזה דבר ועל כן יש להודיע אותם שהגמ"ח אינו פוטרם מההלכה בשו"ע ורק יתכן שיש דעות בין הראשונים אם לא נפרש כדברי הש"ך, אולי נפטר אבל לפי ההלכה עצמה נשאר

שהיא סמוכה ובטוחה יותר שיגיע לידי הנגזל.

נמצא לפי"ז שאם נותן לבית דין והבית דין אינו בכלל מתכוון לחפש אחרי הנגזל אלא משאירו בידי עד שיגיע לידיו אין בזה שום תקנה ואינו מקיים עדיין מצות השבת הגזלה בכלל, ואם כן הדבר שנתחדש שיש גמ"ח גזילות והיינו שנותן לידי הגמ"ח ע"מ שישב לנגזל והגמ"ח מזכה זאת לנגזלים שאינם יודעים להם היכן הם ובוהו חושבים שמקיימים השבת הגזלה אינו כלום ואין בזה שום תקנה לגזלן, כיון שכל התקנה היתה כאשר הגזלן משיב אבל אם אינו יודע אין בזה שום תקנה ואם אין עליו חיוב להחזיר אינו מוסיף בזה שנותן ליד הבית דין, ולא מצינו בזה שום קולא, רק מה שאפשר לו למיעבד את המבואר שיעשה צרכי רבים אבל לתת ולזכות את הנגזל אינו מועיל, כיון שהנגזל עדיין לא קיבל ואינו יודע בכלל מזה. ויתכן שנגזל גם אינו יודע שגזלו ממנו וממילא אינו השבה אצלו בכלל.

והנה כל זה בנשבע אבל בלא נשבע הנה בטור והובא ברמ"א שם סימן שסז כתוב שיש לו להודיע לנגזל ובוהו הרי זה מקיים את הוהשיב וכמושנת לעיל, וכתב הש"ך סק"ג שמדברי הרמב"ם והמחבר לא משמע שצריך להודיענו וכ"כ הב"ח לדעת הרמב"ם ושכן נראה מדברי המהרש"ל ותויו"ט וכתב הש"ך שמ"מ נראה שגם הרמב"ם והמחבר מודים שצריך לשלוח להודיע לו ולא באו אלא לומר שאינו חייב לרדוף אחריו וזה שהגיע ה"ב ויודע אותם הוא לומר שאינו חייב לרדוף אחריו ודייק כן מלשון הגמרא ריש דף קד דכיון דידע למאן גזלה ואודי ליה כמאן דאמר ליה יהיו לי בידך דמי משמע שדוקא דאודי ליה שהודיע ואז כמאן דאמר ליה יהיו לי בידך דמי דאם לא כן חייב לצאת ידי שמים לכו"ע ולפי"ז צריך לעשות כל מה דאפשר שיוודיע לו דכל זמן שאינו מודיע לו אינו יוצא ידי שמים לר"ט ולר"ע אף מדינא חייב עכ"ד הש"ך, ובערוך השולחן גם הביא את דברי הרמ"א להלכה, ושצריך להודיעו, (למרות

שיש בטוענו ברי אע"ג שסוברים לאו ברי עדיף, חייב לצי"ש כך כשהיה חייב ואינו יודע אם החזיר אע"ג שלא טוענו יהיה חייב לצי"ש כיון שיש בזה קצת ברי ע"כ, ודברים אלו תמוהים מאוד מה ההכרח ומה שייכות יש זה לזה הרי בטוענו ברי איכא מ"ד דברי ושמא ברי עדיף ובוזה י"ל כיון שטוענו ברי יש לו חיוב לצי"ש אבל בהיה חייב ואינו יודע אם החזיר הרי כו"ע מודים שאינו חייב לשלם ובוזה מי יימר שיש חיוב לצי"ש, וכבר תמהו בזה כל האחרונים עיין בפנ"י שמכח זה פירש את סוגיית הגמרא בדרך אחר.

ובאמת הרמב"ם בהלכות טו"נ פ"א ה"ט לא הזכיר שחייב לצי"ש רק כאשר היה חייב ואינו יודע אם החזיר אבל בטוענו ברי לא הזכיר שחייב לצי"ש ותמה בזה המ"מ, ובהגהות ה'חשק שלמה' כאן, הביא שמדברי הירושלמי נראה שר"ח בר אבא אמר באיני יודע אם החזירתי חייב לצי"ש ודלא כמוש"כ בבלי, וכתב שזה ברור שכן גירסת הרמב"ם בבבלי וממילא א"ש מה שהביא הגמרא ראייה מזה לומר שבא לצי"ש חייב באומר איני יודע אם החזירתי, ולכן הביא רמב"ם רק את הדין הזה ואנן נדע ממילא שכאשר טוענו ברי ודאי שיהיה חייב לצי"ש, כמושנ"ת משום שהוא ק"ו אם באומר איני יודע דליכא למ"ד דסבר שחייב לשלם מ"מ חייב לצאת ידי שמים כ"ש שיהיה הדין בטוענו ברי דאיכא מ"ד דסבר שחייב לשלם בידי אדם, וזה א"ש לדעת הרמב"ם אבל הראב"ד וכן משמע מרש"י פירשו את סוגיית הגמרא שיש ראייה מהדין של טוענו ברי לדין של היה חייב, וזה צ"ב.

והנה בעיקר הדין של ברי ושמא ברי עדיף כידוע הוא קושיית הפנ"י דלפי האי מ"ד מדוע יש דין של סימנים באבידה הרי תיפוק ליה משום דין דברי ושמא ברי עדיף, ובאמת קושיא זו הוא גם לפי מ"ד לאו ברי עדיף כי לדעת הרמב"ן ב"ב (לד:): כל היכא שליכא מוחזקות אמרינן ברי ושמא לכו"ע ברי עדיף, ואם כן הכא נאמר שיהיה ברי עדיף. וצ"ב.

עדיין חייב בחיוב צרכי הרבים ובוזה יבוא הכל על מקומו בשלום.

ברי ושמא לענין לצי"ש ולהתחייב

ועתה נדון אם בכלל צריך להשיב במקום של ספק.

במשנה ב"ק קיח. האומר לחבירו גזלתך ואיני יודע אם פרעתי לך הרי זה חייב איני יודע אם גזלתך פטור, ובגמרא מייתי מחלוקת רב הונא ורב נחמן אם ברי ושמא ברי עדיף ולדעת רב נחמן ברי ושמא לאו ברי עדיף, ומקשינן בגמרא לרב הונא ממה שכתוב במשנה שאם אמר איני יודע אם החזירתי חייב על כרחך שמדובר שטען שאם לא כן למה חייב אלא ודאי שתבע ובכ"ז בספיא כתוב שפטור ואמאי הרי ברי ושמא ברי עדיף ומוכח שברי ושמא לאו ברי עדיף, ומשני הכא בבא לצי"ש איירי, תניא נמי הכי, דאמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב בבא לצי"ש וכמו"כ יש לפרש את המשנה בבא לצי"ש ולכן ברישא שאמר איני ידע אם החזירתי אע"ג שלא תבעו חייב הינו לצי"ש אבל בספיא כשאינו תובעו ואינו יודע אפילו לצאת ידי שמים אינו חייב, ע"כ בגמרא, והראשונים דנו שכל זה הוא לפי דברי מ"ד דברי ושמא ברי עדיף אבל לפי מ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף אין ראייה לומר שיהיה הדין באם לא טען לו שיהיה חייב לצי"ש דשמא רק בטוענו ברי שהוא עדיפא יהיה בו דין לצי"ש אבל ברק התחייב לא, וכתב הרא"ש שמסתבר לומר שיהיה הדין גם לפי דין שברי ושמא לאו ברי עדיף הדין בהיה חייב ואינו יודע אם החזיר חייב לצי"ש, ומשמע מדבריו שהוא מסברא בעלמא אבל אין לזה הכרח, אמנם בדברי הראשונים משמע שזה הכרח יעויין בראב"ד בשיטמ"ק שכתב תניא נמי הכי שיש להוכיח כמו שבטוענו ברי ואינו יודע אם הוא גזל חייב לצי"ש כך גם כשהיה חייב ולא טוענו הרי זה חייב לצי"ש, וזהו הלשון תניא נמי הכי, וכן משמעות לשון רש"י שפירש הדה אתמר נמי, שכמו שהברי קצת

זה הוא כאשר יש כאן טענת ברי נגד שמא אבל כאשר הוא אינו הבעל דבר יש לומר בזה טענינן ואם היורש אומר איני יודע והתובע אומר שהוא יודע נאמר בזה טענינן כך גם בשומר אבידה דינא הבעל אבידה אומר יודע ולא אומר איני יודע ולפיכך אינו נחשב שיש כאן טענת ברי נגד שמא כי השמא אינו נחשב שמא כדי שיהיה הברי גמור בשביל להחזיקו כמוחזק גמור.

וסובר הרמב"ן שההלכה הזאת של ברי ושמא ברי שהברי הוה מוחזק כו"ע סוברים כן רק שהם סוברים שהמוחזקות במציאות עדיפא אבל אם אין מוחזקות בזה יהיה המוחזקות של הברי עדיפא ולכן כאשר יש כאן שנים אוחזין בטלית יהיה בזה ברי עדיף וכמו"כ במנה שלישי יש לומר שהוא נחשב אינו מוחזק והברי יהיה בזה עדיף.

והנה בחיוב לצי"ש יש להבין זאת אמאי אינו חייב לצי"ש כאשר אינו יודע אם גזל הרי כיון שכאשר גזל עבר והוה ליה גזילה איך ע"י מה שאינו יודע עכשיו יהיה פטור ואפילו מלצאת ידי שמים, ומאי שנא אם הוא מוחזק או לא, ואפשר שיש לומר שכאשר הוא טוען נגדו ברי המוחזקות שיש בכאן אינה מוחזקות גמורה כדי שלא יהיה בה לצי"ש אע"ג שמצד הדין יכול להשתמש מ"מ לצי"ש איכא הכא והוה כמו דין של לפני משורת הדין וכ"כ הש"ך סימן ע"ה שהתפיסה בזה אינה מועילה אמנם ברמב"ן בב"מ (ו): מפורש שמועיל בו אפילו תפיסה ומשמע שסבירא ליה שע"ז הרי זה נהפך להיות תפוס בלבד ולכן מועיל ביה התפיסה, מ"מ שייך למימר ביה לצי"ש אבל במוחזקות גמורה כאן דין תורה הוא שנחשב כממון שלו לגמרי כי כך הדין בדין ספקות של ממון שנחשב ממון שלו לגמרי כאשר הוא המוציא מחבירו כי משפטי הממון כך הם שיהיה ספק ממון נחשב כשלו ולא משום הנהגה או סתמא, אלא דין בדיני בעלויות ממון שכאשר יש ספק ממון נחשב הממון הזה של המוחזק, וכמו שהאריך בזה בשערי ישר שער ה' ולפי"ז כאשר היה לו ספק אם חייב להשיב

ובאמת עיקר דברי הרמב"ן הנ"ל שכאשר אין מוחזקים זה על זה כגון שנים אוחזין בטלית דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף צ"ב כיון שאנן סברינן שברי ושמא לאו ברי עדיף מהי"ת לומר שיהיה בזה ברי עדיף.

ונראה שביאור כל זה, הוא לפי המבואר בר"י מיגש בהסבר הדין של ברי ושמא ברי עדיף ואיך יועיל להוציא ממון ע"י ברי בלבד, וכתב שם הר"י מיגש ב"ב (לד.) דיש לומר משום דיסוד הדין של ברי ושמא ברי עדיף היינו שהמוציא נחשב השמא ולא הברי, כי ע"י מה שהוא אומר ברי נהפך להיות כמוחזק, חזינן מזה יסוד שהדין מוחזקות היא לא רק ע"י המציאות אלא גם ע"י טענות וראיות יתכן שיהיה בו מוחזקות, וזהו הביאור בדברי התוספות ב"מ צו: שכאשר דררא דממונא למר הרי זה נחשב מוחזקות, ולפי"ז נראה שמחלוקת אם ברי ושמא ברי עדיף אינו מחלוקת אם הברי עושהו מוחזק, שכן מצינו בהרבה מקומות שגם לפי ר"נ אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, יעויין בדברי ש"ך סימן ע"ה שכתב לענין דין של איני יודע אם פרעתין שאז ברי ושמא ברי עדיף, וכן כתוב בטור במשואיל"מ אם טוענו ברי והעד מעיד והוא אומר אינו יודע הרי זה ברי ושמא ברי עדיף, וההגדרה בזה שנגד חזקה מציאותית אין ברי עדיף כי היא עדיפה אבל מצד עצמו הטענה הרי היא יוצרת מוחזקת אבל לא אלימא מהחזקה של מציאות, ולפי"ז מה שהגמרא מביאה ראייה מהדין של טוענו ברי היינו מכיון שלפי רב נחמן דלאו ברי עדיף הוא משום שהמוחזקות של טענות הוה פחות מהמוחזקות של מציאות, ובזה לא נחשב מוחזקות ולפיכך אמרינן כיון שחזינן שאפילו לפי מ"ד זה לענין לצי"ש הרי זה חייב כך גם לענין דין של דררא דממונא כגון שהיה חייב יהיה בו דין של חייב לצי"ש כיון שהוא ממש דררא ואינו רק ע"י טענה ויש בזה סברא לומר שיהיה מוחזק טפי, ולכן אמרינן ביה דין של לצי"ש.

ואפשר לומר גם ביישוב קושיית הפנ"י למה אין אומרים ברי ושמא שיש לומר שכל

הרי זה דין בשו"ע שיש לו לתת לצרכי רבים ובמקום שיש להניח שהנגזל ישתמש אבל אם הגמ"ח לוקח זאת לעצמו ומתחייב לשלם לנגזל אין בזה קיום דין והרי זה עובר על הדין בשו"ע, כיון שיש לו 'להחזיר' בפועל לנגזל, ואם הוא יודע ממי גזל רק אינו יודע אם החזיר הרי זה חייב להחזיר כדי לצי"ש, ואם אינו יודע אם גזל בכלל בזה אינו חייב לצי"ש וממילא כל הנ"ל צריך להודיע להנותנים אולי אינם רוצים כזה השבה שאינם מחוייבים בה ואפילו מידת חסידות משמע שאין כאן עיין בכסף קדשים בריש סימן ע"ה.

והמוחזקות שלו מוחזקות גמורה יש לומר שהוא אינו חייב לצי"ש כיון שעכשיו הרי הוא שלו מצד הדין ואינו חייב לשלם והרי זה רק חייב בתשובה על המעשה שעשה אבל אינו חייב לשלם והוא ליה כמו גזל גר ומת הגר, שחייב לחזור בתשובה אבל לא החזיר וכאן אולי עדיפא משום שכך הוא דין תורה לתת לו את הממון ולא להחזיר, ואינו חייב לצי"ש בכלל ורק חזרה בתשובה וכפרה אבל לא ממון רק באומר איני יודע אם החזרתי הרי זה חייב לצי"ש.

ולפי"ז בגמ"ח להשבת ותקנת גזילה על מה מועיל אם על יודע שגזל ואינו יודע ממי

לסיכום: הגמ"ח הנ"ל אין בו ריוח ולהיפך יש בו לקיחת ממון שאינו שלו שהרי לוקחים את הממון שזיכו לנגזל בשעה שאין להם רשות להשתמש בהם, ולכן נראה בזה שיש בנתינת הכסף משום לפני עור לא תתן מכשול יותר מאשר מלעשות תיקון לעבירה שעבר.



הרב הלל פרוש

לע"נ מו"ח הרה"ח ר' יואל צוובנר ז"ל

רפואה בשבת

דאורייתא ויש אופן שעושה שינוי באיסור דרבנן ובאופן השני זה רק שבות דשבות.

והנה בחולה הראשון שהבאנו פשוט הוא לכו"ע שמותר לעשות כל המלאכות אף מלאכות מן התורה שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ובשאר האופנים נמי נראה מרוב הראשונים שלעשות מלאכה דאורייתא פשוט שאסור ומה שיש נידון בראשונים הוא על איסורי דרבנן האם מותר או לא. ויעו"ע בהמשך מה שנבאר בעזה"י כמה וכמה גמרות שצריכים לדון האם מותר מלאכות דרבנן ואיזה מלאכות הותר ואיזה לא הותר. ולמעשה מצאנו בסוגי חולים הנ"ל כמה שיטות בראשונים.

ברא"ש ע"ז פ"ב או"י מ"ש שמעינן מהכא דמה שהוא סכנת איבר אין מחללין עליו את השבת באיסור מדאורייתא אבל באיסור דרבנן מחללין דאפילו כי שחיקי סממנים מאתמול נמי איכא איסורא דרבנן. ומבואר להדיא מהרא"ש שלענין חולה שיש בו סכנת איבר מותר לעבור על כל מלאכות דרבנן שהבאנו. ובאופן שאין סכנת איבר אלא נפל למשכב מובא ברא"ש שם וה"נ כ"צ חולה נעשין ע"י עכו"ם בשבת ול"ש לן בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה או שמא איכא לפלוגא בין חסרון איבר לחולה שאין בו סכנה. יעו"ש היטב. ובפשטות מבואר מהרא"ש שמסתפק בחולה הזה האם הוא דינו כחולה שיש בו סכנת איבר וממילא הותר הכל וכמו"ש לעיל, או שנאמר שהחולה הזה חמור הוא מחולה שיש בו סכנת איבר ושבות שאין בו מעשה, דהיינו אמירה לעכו"ם מותר, אבל שבות ע"י ישראל אסור.

ומ"ש מהרא"ש להתיר ע"י אמירה לעכו"ם נראה שההיתר הוא אף לומר לו לעשות איסור תורה ומה שאוסר ע"י ישראל י"ל האם כוונתו לאסור אף איסור דרבנן שאין לו סמך מהתורה או שבהא הוי מותר, ועוד י"ל האם

איתא בשבת דף ק"ט. "ואמר מר עוקבא מי שנגפה ידו או רגלו צומתה ביין ואינו חושש, איבעיא להו חלא מאי אמר רב הלל לרב אשי כי הוינא בי רב כהנא אמרי חלי לא, אמר רבא והני בני מחוזא כיון דמפנקי אפילו חמרא נמי מסי להו, רבינא איקלע לבי רב אשי, חזייה דדריכא ליה חמרא אגבא דכרעיה ויתיב קא צמית ליה בחלא, אמר ליה לא סבר לה מר להא דאמר רב הלל חלא לא, אמר לו גב היד וגב הרגל שאני וכו' דאמר רב אדא בר מתנה אמר רב גב היד וגב הרגל הרי הן כמכה של חלל ומחללין עליהם את השבת".

הנה בדין חולה לענין חילול שבת מצאנו בראשונים שיש ארבעה סוגי חולים. יש חולה שנמצא בסכנת נפשות, ויש חולה שלא נמצא בסכנת נפשות אלא בסכנת איבר, ויש חולה שאין בו סכנה כלל אלא חולה שנפל למשכב מחמת חוליו, ויש חולה שיש לו רק מיחוש ומהלך כבריא, ובהני חולים בעי לבאר היטב לענין מלאכות דאורייתא האם מותר או לא, ומה דינו לענין מלאכות דרבנן, ובאיסור דרבנן יש כמה אופני איסור שצריכים לדון האם מותר או אסור.

יש אופן של איסור דרבנן ע"י אמירה לעכו"ם וזה נחשב שבות שאין בו מעשה ובה האופן יש לדון לענין לומר לו לעשות מלאכה דאורייתא, או לעשות איסור מלאכה דרבנן שבאופן השני זה רק שבות דשבות. ויש אופן של עשיית איסור בידים של מלאכה דרבנן ובציור הזה נמי יש תרי אופנים, שיש אופן שזה איסור דרבנן חמור שיש לו עיקר מלאכה מה"ת וכמו שמוכא בבית יוסף הציור של כוחל שהוי מדין כותב. ויש ציור של איסור דרבנן שאינו נסמך כלל על איסור תורה. ויש אופן של איסור דרבנן של עשיית מלאכה כלאחר יד, ובציור הזה יש שני אופנים, שיש אופן שעושה שינוי במלאכה

שאינן בו סרך מלאכה כלל. אמנם במשנה ברורה סימן שכ"ח ס"ק קכ"א מביא מהרדב"ז שבאופן שאינן בו סרך מלאכה והותר לבריאים מותר נמי לחולה הזה, ויעויין עוד בשו"ע הרב הנ"ל בסוף הסעיף שמביא מחלוקת בזה.

וברמב"ן שם מביא לענין מי שיש בו רק מיחוש שלא הותר שבות כלל ואפילו ע"י גוי אסור ואפילו דברים שאינן בהם סרך מלאכה אסרו רבנן לרפאותו ומביא לגמרא הנ"ל שהבאנו מהרא"ש שאינן מחזירין רטיה. ולפי מה שהבאנו לעיל יהיה מחלוקת הרא"ש והרמב"ן לענין מי שיש לו מיחוש שמהרא"ש נראה שעל כל פנים אמירה לעכו"ם מותר, מה שאינן כן לפי הרמב"ן נאסר הכל ויל"ב ויעויין עוד במג"א סימן שכ"ח ס"ק י"ב מ"ש לענין קצת חולה שבהא מותר שבות דשבות ויעושה במחצית השקל ובשו"ע הרב סימן שכ"ח ס"כ מ"ש.

ובעצם שיטת הרמב"ן י"ל ממ"ש ברמב"ן גופא בע"ז דף כ"ח: שמדייק מהגמרא שם שהיו קאי לענין סכנת איבר שעל כל פנים שבות דרבנן מותר בחולה ומביא עוד ראייה לזה ממ"ש שצרכי חולה נעשה ע"י עכו"ם ולא חילקו בין שבות שאינן בו מעשה לשבות שיש בו מעשה, ועוד ראייה מביא מגונח שהיו יונק והגמרא בע"ז הוי קאי לענין סכנת איבר. ומה שמביא מהגמרא לענין אמירה לגוי וגונח שיונק הרי מדובר בענין שנפל למשכב ואינן בו סכנת איבר ולא מחלק, ואם כן מבואר מהרמב"ן שנקט שאינן נפקא מינא בשני האופנים ובהני תרי האופנים מותר כל שבות ולא כמו שהבאנו לעיל ממ"ש בספרו בתורת האדם ויעויין באגלי טל מלאכת טוחן סימן י"ז ס"ק ל"ח אות י"ד וילב"ה.

וברשב"א וריטב"א בשבת דף קכ"ח. גם נקטו כרמב"ן בתורת האדם שיש נפקא מינא בין סכנת איבר לחולה שנפל למשכב יעושה. ובמה שהרמב"ן מביא שהותר ע"י שינוי יעויין בלשון הריטב"א שמביא וז"ל אבל שבות ע"י שינוי אפשר דהוי שרי ע"י ישראל ולכאורה יש לדייק מהלשון הזה כט"ז הנ"ל שההיתר של שינוי הוא רק בעשיית

הרא"ש אוסר נמי שבות שהיו כלאחר יד באיסור תורה ובאיסור דרבנן, ויל"ב. ובאופן שיש לו רק מיחוש יעו"ש ברא"ש שמבאר או שמא חזרת רטייה למכה ליכא חולה אלא חשש בעלמא ולהכי לא שרינן ביה שבות דאית ביה מעשה וממילא נוכל לומר שחולה שנפל למשכב הוי כסכנת איבר ומותר כל שבות. ומהאי לישנא נראה שבמחוש הותר על כל פנים אמירה לעכו"ם שהרי הרא"ש אוסר שבות שיש בו מעשה ואמירה לעכו"ם הוא שבות ללא מעשה וי"ל האם מותר לומר לגוי לעבור אף איסור דאורייתא.

וברמב"ן בספרו תורת האדם שער המיחוש נקט שבאופן שהיו סכנת איבר הותר כל שבות ונבאר כמו שבארנו לעיל לפי הרא"ש שהותר כל הני איסורי דרבנן שהבאנו לעיל. ואם נפל למשכב ואינן בו סכנת איבר, מבאר שם הרמב"ן שהותר רק שבות שאינן בו מעשה. דהיינו, אמירה לעכו"ם וכן הותר שבות דמלאכה שנעשית ע"י שינוי, אבל שבות שיש בו מעשה שנעשה ע"י ישראל ולא בשינוי אסור.

ומה שמתיר אמירה לעכו"ם נראה פשוט שהרמב"ן קאי אף בעשיית מלאכה מהתורה, ומה שמתיר ע"י שינוי יש לעיין האם כוונתו רק להתיר שבות ע"י שינוי מה שאינן כן שינוי במלאכה מהתורה אסור, או שמתיר אף במלאכה דאורייתא אם זה נעשה ע"י שינוי. ולכאורה מצאנו בזה מחלוקת, שהנה בשו"ע או"ח סימן שכ"ח ס"ז מובא שאינן מחללין את השבת באיסור תורה אף בסכנת איבר ובמלאכה דרבנן המחבר מביא שם כמה שיטות ומביא לרמב"ן שיש אומרים שבסכנת איבר מותר ללא שינוי ובנפל למשכב הותר ע"י שינוי, ומהלשון נראה שהותר שינוי רק בשבות, וה"נ מבואר שם בט"ז ס"ק י' ובמשנה ברורה ס"ק י"ד אמנם בשו"ע הרב ס"ט מבואר שע"י שינוי מותר אף במלאכה גמורה ומציין שם לרמב"ן וא"כ נקט ברמב"ן שע"י שינוי הותר אף במלאכה דאורייתא ויעויין עוד לקמן. ומה שאוסר בכל שבות שלא ע"י שינוי נראה בפשטות שכוונתו לאסור כל שבות ממש אף

והנה בר"ן שם בדף סא. בד"ה ובמקו"פ מקשה ע"מ שמובא ברי"ף שם צינור שעלו קשקשין ממעכן ברגלו בצינעה בשבת ואינו חושש מ"ט מתקן כלאחר יד הוא ובמקו"פ ל"ג ממ"ש שאסור לכבות דליקה בשבת ואע"פ שהוי משאצ"ל וא"כ הוי נאסר רק מדרבנן ולמה לא נימא במקו"פ ל"ג והתם אף ע"י עכו"ם אסור. ומתוך ב' תירוצים ובת"ב מתוך א"נ שאני הכא שהוא שבות כלאחר יד שממעכן ברגלו וקיל טפי משבות דשבת הנעשית כדרכו דהיינו ע"י עכו"ם. ובפשטות הני ב"ת הוי תלוי בהני ב"ת שהבאנו לעיל מהר"ן שת"א ל"ל מהיסוד ששבות הנעשית בשינוי הוי קיל, ומבואר לנו שלפי הרמב"ן שהוי קיל, הוי קיל אף מאמירה לנכרי, וא"כ יש לנו ראייה לשיטת שו"ע הרב שהבאנו לעיל שקסבר שלפי הרמב"ן ההיתר בחולה שנפל למשכב ע"י שינוי הוי אף באיסור תורה ולא רק באיסורי דרבנן, שהרי בר"ן מבואר שהוי קיל משבות דאמירה לעכו"ם ובאמירה לעכו"ם מותר אף במלאכה מן התורה.

וברמב"ם שבת פ"ב ה"י פוסק וז"ל חולה שאין בו סכנה עושים לו כ"צ ע"י גוי כיצד אומרים לגוי לעשות לו והוא עושה, לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיו"ב וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת אע"פ שאין שום סכנה, ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותם אפילו ישראל לפיכך מעלין אוזניים בשבת ומעלין אונקלי ומזירין את השבר וכל כיו"ב מותר. ובביאור שיטת הרמב"ם ע"י בטור סימן שכ"ח ובמ"מ וכס"מ ובב"י ולכאורה נראה שהוי מחלוקת הט"ז והמ"א שם בביאור הבנת הכס"מ והב"י בהבנת הרמב"ם.

ובפשטות היה נראה וה"נ מתבאר מהמ"א בס"ק י"ב שהבי נקט שהוי ג"ש בביאור האי רמב"ם שהטור קסבר בביאור הרמב"ם שאינו מחלק בין סכנת איבר לנפל למשכב ואין סכנת איבר ובשתי האופנים קסבר להקל וכשיטת תשובת הרשב"א שהבאנו לעיל. והטור מביא להאי רמב"ם שנקט להקל בספק הרא"ש. והב"י מקשה ע"כ

מלאכה דרבנן. וברשב"א מובא הלשון י"ל כלאח"י אעפ"י שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה והאי לישנא יותר נראה כשו"ע הרב שההיתר בשינוי הוא אפילו לעשות מלאכה מן התורה מפני שבעושה ע"י שינוי אינו נראה כעושה מלאכה. ובדברי הרשב"א י"ל מהרשב"א בתשובה חלק ג' סימן ער"ב שמהתם נראה בפשטות שנקט שאין נפק"מ בסכנת איבר לחולה שנפל למשכב ובשתי האופנים מתירים בו שבות ולא רק ע"י שינוי, ונקט כצד הזה של הרא"ש שהוא מיקל ובב"י בסימן שכ"ח מביא להאי רשב"א ויעושה"ה בט"ז ס"ק י' שהקשה לה"ק ויעו"ע בא"ר בסימן שכ"ח מ"ש.

ובר"ן בשבת בדף ל"ט: מדפי הרי"ף מביא נמי לרמב"ן הנ"ל בתורת האדם אמנם הר"ן אינו מביא להיתר של שינוי ומורה שקסבר שאף לעשות שבות ע"י שינוי אסור. וה"נ נראה מהשו"ע בסימן שכ"ח סי"ז שמביא יש אומרים שבאין סכנת איבר לא הותר ומורה בלשונו שהשיטה הזו סוברת שלא הותר כלל ע"י ישראל. וצע"ק שהר"ן מביא לרמב"ן והרמב"ן גופיה מתיר ע"י שינוי וכמו"ש לעיל ויעויין היטב בר"ן בדף סא. מדפי הרי"ף שהר"ן מקשה במ"ש גונח יונק שאמאי אינו עושה ע"י עכו"ם ומתוך שא"א ע"י עכו"ם ועוד תירוף מביא מהרמב"ן ששם הותר מפני שזה שבות הנעשית בשינוי שלא כדרך המלאכות. וא"כ מהאי ר"ן נראה להדיא שיש נידון בזה אם מותר ע"י שינוי ועוד מדוייק מהר"ן הזה שאף אם נסבור לא כרמב"ן ונאמר שלא הותר ע"י שינוי מכל מקום באופן שא"א לעשות ע"י עכו"ם אף הר"ן מודה שמותר לעשות ע"י ישראל עכ"פ ע"י שינוי. וי"ל האם יהיה מותר בציוור הזה אף לעשות מלאכה דאורייתא או שההיתר הוא רק באיסור דרבנן ויעויין בבאור הגר"א בסימן שכ"ח סי"ז ומביאו המ"ב שם בס"ק נ"ג שמביא כמו"ש ומסיים המ"ב שבהאי אופן קסבר כשיטה שלישיית ולפי מ"ש לעיל המ"ב נקט כרמב"ן שהיתר רק מלאכה דרבנן ולא במלאכה דאורייתא.

הרמב"ם הביא לענין כוחל שהותר רק ע"י גוי וע"כ מבאר שהתם קאי שלא הוי לו סכנת איבר ולא נפל למשכב והוי פשוט שלפי הט"ז הטור והמ"מ הוי אותו שיטה.

ויעו"ע בב"י שמקשה נמי על שיטת המ"מ ומפני כך נקט שהרמב"ם קסבר שאין נ"מ בין סכנת איבר לנפל למשכב ואמירה לנוכרי הוי מותר אף לעשות מלאכה דאורייתא וכמו"ש להדיא ברמב"ם. ושבות ע"י ישראל, תלוי אם הוא שבות שיש לו עיקר מהתורה כמו כוחל בהא הוי נאסר ע"י ישראל, ובפשטות נראה שהאיסור הוא אף ע"י שינוי שאינו מובא להאי היתר ברמב"ם, ואם אין לו סמך מן התורה בהא הותר ע"י ישראל נמי ואף לא ע"י שינוי. ויעו"ש מ"ש לפי פירושו את לשון הרמב"ם בה"פ ומבואר לנו שלפי המג"א מובא בב"י ג' שיטות בהבנת הרמב"ם ולפי הט"ז מובא כאן ב' שיטות ויעויין עוד בפרישה מ"ש בארוכה בהני שיטות שהבאנו.

בשו"ע או"ח סימן שכ"ח סי"ז מביא וז"ל חולה שנפל מחמת חולי למשכב ואין בו סכנה אומרים לעכו"ם לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא אפילו יש עליו סכנת איבר ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים, יש מתירין אפילו אין בו סכנת איבר ויש אומרים שאם יש בו סכנת איבר עושים ואם אין בו סכנת איבר אין עושים, ויש אומרים שאם יש בו סכנת איבר עושים בשינוי ואם אין בו סכנת איבר עושים בלא שינוי. ויש אומרים אפילו יש בו סכנת איבר אין עושים לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושים אפילו אין בו סכנת איבר ודברי הסברא השלישית נראין. ומכל לשון השו"ע נראה להדיא שמקום שיש בו סכנת איבר הוי קיל ממקום שאין סכנת איבר ונפל למשכב, ולפי ביאור המג"א בב"י קצת קשה שהו"ל להביא את שיטת המ"מ שנקט להיפך, שאם נפל למשכב מותר ואם יש בו סכנת איבר אסור ולמה לא הביאו משא"כ לפי ביאור הט"ז בב"י הוי נ"ש שהאי יסוד הוי לכו"ע

ממה שהרמב"ם מתיר לכחול ע"י גוי ולפי הטור הו"ל להתיר ע"י ישראל נמי שהכוחל הוי רק איסור דרבנן ולפי הבנת המגן אברהם הב"י נשאר קשה על שיטת הטור שאין אפ"ל שלפי הרמב"ם הוי מותר בכל שבות אף אם אין סכנת איבר ויעויין בב"ח שם מ"ש על ה"ק.

ולאחר מכן מביא שם הב"י את שיטת המ"מ שלפי שיטתו הרמב"ם נקט להפך ממ"ש לעיל וקסבר שסכנת איבר הוי חמור מנפל למשכב שאם היה חולה שנפל למשכב הותר כל שבות אף ע"י ישראל משא"כ אם הוי סכנת איבר הותר רק ע"י גוי ומפני כך הרמב"ם מתיר לכחול רק ע"י גוי ולפי"ז הוי קאי הרמב"ם בכוחל באופן שהוי סכנת איבר וכמו"ש בב"י שם אע"פ שיש בו סכנת איבר וה"נ מובא האי לשון בכס"מ שם. ויעויין במג"א מ"ש על ה"פ במ"מ שהרי המ"מ מסיים אבל מלאכה גמורה בישראל לא הותרה אפילו בסכנת איבר אחד אלא בסכ"נ ומורה שאם יש סכנת איבר על כל פנים שבות הותר ויש להקשות עוד ממ"ש במ"מ אבל הרמב"ן חלוק על הדין הראשון ולפי ביאור הב"י במ"מ הרי הרמב"ן חלוק נמי על הדין השני שמה שהרמב"ם מיקל באופן שנפל למשכב הרמב"ן מחמיר ומה שהרמב"ם מחמיר באופן שיש רק סכנת איבר הרמב"ן מיקל.

והמג"א נקט מחמת קושייתו שע"כ אין כוונת המ"מ כביאור הב"י אלא אף לפי המ"מ הרמב"ם מתיר ע"י ישראל בסכנת איבר או נפל למשכב ומה שהמ"מ מביא שבאיבר אחד כיון שאין בו סכנה אין כוונתו סכ"נ אלא אף סכנת איבר לא הוי אלא כאב חזק ובהא הרמב"ם אסור ע"י ישראל ורק ע"י נוכרי הותר לעשות שבות. שהאי אופן הוי חמור והותר רק ע"י נוכרי ורק שבות וכמו"ש במחזה"ש ולפי האי פירוש הוי פשוט של"ק להני ת"ק שהבאנו לעיל. ויעויין היטב בט"ז ס"ק ז' שנראה מדבריו שנמי מבאר כן את המ"מ רק קסבר שאף בב"י הוי הפירוש הכא והב"י מביא המ"מ לתרץ את שיטת הטור שלא יקשה למה

אסור וברמב"ן בתורת האדם מביא ראייה מהכא לפסקו שבנפל למשכב ואין סכנת איבר אסור לעשות שבות ע"י ישראל ויקשה מהכי להני שיטות שהבאנו לעיל שקסברי שהי הותר כמו הרמב"ם לפי הטור והמ"מ ולפי הרשב"א בתשובה. ופשוט שהאי קושיא קשה רק לפי הני שיטות משא"כ לפי ביאור הבי"י ברמב"ם ל"ק מפני שדומה לאיסורי שבות שיש לו עיקר מהתורה ומפני כך פשוט למה נאסר משא"כ לפי הטור ברמב"ם קשה. ולכאורה אפ"ל שהי נאסר מהאי סברא המובא בר"ן בדף ס"א מדפי הרי"ף שמבאר שכיבוי נחשב שבות חמור הואיל ואין בני אדם יודעים לחלק בין משאצ"ל למלאכה הצ"ל וכהאי תירוץ מובא נמי בשעה"מ פ"ב הלכה י' ויעו"ע בראש יוסף בגמרא שם מ"ש לבאר לה"ק.

ועוד אפשר לומר שהנה יש להקשות על הגמרא התם ממ"ש בשבת בדף ג. ובדף ק"ז. שהמפיס מורסא להוציא ליחה הוי פטור ומותר וה"נ מובא לענין צידת נחש שהי פטור מותר ובפשטות ההיתר מפני שקאי כר"ש וכמו שמבואר שם בע"ב והואיל והי רק מדרבנן שהי משאצ"ל ובמקום צעריה ל"ג וקשה מ"ש הא מהא ולמה לא הותר נמי לכבות את הנר. ויעויין במאירי שם שהקשה לה"ק ומתוך בכמה אנפין למה כיבוי נר חמור, או מפני שבכבוי נר אין הסרת הנזק להדיא, או מפני שאין לנו הכרח שיש נזק ממה שהי כאן נר או מפני שאפשר בענין אחר. יעו"ש. עכ"פ אם נימא כמאירי יפול לנו ראית הרמב"ן שאינו דומה לשאר שבות בנפל למשכב ואדרבא נימא בשאר נפל למשכב שיהיה דומה למפיס מורסא ויהיה לנו ראייה מהכא לשיטת המתירים. ויל"ב.

ובמ"ש הכי בגמרא שאסור לעשות דבר רפואה אם הוא ניכר שזה לרפואה וכמו שמבואר שאסור לצמות בחומץ אם נקפא ידו או רגלו, ומובא לעיל עוד אופנים שהי אסור וה"נ מובא בע"ב שאין אוכלים בשבת מאכל שאינו מאכל לבריאים וה"נ מובא במשנה לקמן בדף קי"א. החושש בשינוי לא יגמע בהם את החומץ וכו' אפשר לומר

סכנת איבר הוי קיל מנפל למשכב ואין סכנת איבר.

ובהני ד"ש המובא בשו"ע השיטה הראשונה הוא מתשובת הרשב"א ושיטת הטור ברמב"ם ולפי המג"א והט"ז כן הוא נמי שיטת המ"מ ברמב"ם והשיטה השניה היא שיטת הר"ן שהבאנו לעיל והשיטה השלישית היא שיטת הרמב"ן בתורת האדם ועוד ראשונים ושיטה רביעית היא שיטת הבי"י ברמב"ם. ומה שהשו"ע מסיים שדברי הסברא השלישית נראים עיקר יש מחלוקת באחרונים ששיטת הט"ז והמג"א שקאי על שיטת הרמב"ן ולפי"ז מ"ש שיטה שלישית הוי כפשוטו שזהו שיטה השלישית הנזכרת במחבר, אמנם הבי"ח נקט שכוונתו לרמב"ם ומה שהובא סברא שלישית קאי על היש אומרים השלישי בשו"ע. ויעויין עוד ברמ"א שם בסעיף ל"ז מ"ש להתיר לחולה שנפל למשכב לאכול אוכלין ומשקין שאינו עומד למאכל בריאים יעו"ש ומקשה הט"ז ממה שקי"ל הכי כרמב"ן שבנפל למשכב לא הותר לעשות שבות ע"י ישראל ויעו"ש במ"ב ס"ק קכ"א מ"ש לתרץ לה"ק.

ובמ"ש לעיל לענין חולה שיש בו סכנה שמחללין עליו את השבת אף באיסורי תורה יעויין במ"מ שבת פ"ב הי"ד ובכס"מ שם שמובא מחלוקת באופן שמחללין האם מחללין רק על דבר שאם לא נעשנו הוי סכנה או שמחללין לכל דבר, שהמ"מ מתיר לעשות כל דבר והכ"מ מדייק מרש"י שהותר רק למה שסכנה לו אם לא יעשנו ויעויין בבה"ל סימן שכ"ח ס"ד בד"ה כל מ"ש בהאי גידון. והנה יעויין בשבת בדף ל. שמובא שמכבין את הנר לחולה שיש בו סכנה ולכאורה יש לנו ראייה מהאי גמרא כמ"מ שעושיין לחולה שיש בו סכנה אף מה שאין סכנה לו, ובשו"ת חלקת יואב חלק א' או"ח ס"ד מביא מהכא ראייה ויעויין בבה"ל סימן רע"ח בד"ה בשביל שדוחה להאי ראייה יעו"ש.

והנה בגמרא שם מובא שאם הוא חולה שאין בו סכנה אסור לכבות הנר ואפילו לר"ש שקסבר שמשאצ"ל הוי פטור מכל מקום הוי

מ"ש שרבי מאיר החמיר ע"ע והיה אפשר לומר שרבנן ור"מ פליגי במחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל בדין שבות ע"י ישראל בחולה שנפל למשכב שרבנן סברי שהוי אסור ורק אמירה לעכו"ם מותר ור"מ קסבר שמותו. ובאמת במגיד משנה על הרמב"ם פ"ב הלכה י' מביא להדיא מחלוקת הראשונים דהרמב"ן בתורת האדם פוסק כרבנן ומפני כך מביא ראייה לאסור שבות בחולה שנפל למשכב והמ"מ מבאר לפי שיטתו שהרמב"ם פוסק כר"מ ומדייק שם שאף הרי"ף פוסק כר"מ.

אמנם י"ל לפי מ"ש שהוי תלוי בנידון חולה שנפל למשכב דבבה"ל בסימן של"א סעיף ז' בד"ה לא, מביא לדייק מהרא"ש שנמי פסק כרבנן ואם נימא כדברינו יקשה שהרי הרא"ש נשאר בספק לענין שבות ע"י ישראל בחולה שנפל למשכב וא"כ איך פסק הכא כרבנן שא"כ הוי ליה למפשט שאסור וכראיית הרמב"ן.

ועו"ק שיעו"ש עוד בבה"ל מה שמביא שהב"י והשו"ע פסקי כרבנן ולפי מ"ש מהמ"מ הרי הרמב"ם פסק כר"מ ואף לפי ביאור הב"י ברמב"ם שהבאנו לעיל נמי נימא שהרמב"ם פוסק כר"מ שהרי התם לא הוי שבות של סרך מלאכה ובהאי אופן הרמב"ם מתיר. וביותר יקשה לפי ביאור הב"ח שנקט בביאור השו"ע בסימן שכ"ח סי"ז שמ"ש שנראין סברא שלישית כוונתו לפסוק כהרמב"ם ויל"ב.

ואיתא עוד במשנה לקמן בדף קמ"ז. אין מחזירין את השבר מי שנפרקה ידו ורגלו לא יטרפם בצונן וכו' ובגמרא בדף קמ"ח. מ"ש שר"א הוי יתיב קמיה דר"י שניא ליה ידיה א"ל הכי מאי אסור והכי מאי א"ל אסור אדהכי איתפח ידיה א"ל מאי תבע"ל הא תנן מי שנפרקה ידו או רגלו לא יטרפם בצונן וכו'. ולכאורה מבואר מהגמרא שהוי שלושה אופנים יש אופן שנשברה ידו ובהא הוי נידון אם מותר להחזירה או לא ויש אופן שנפרקה ידו ולא נשברה ובהא נמי יש נידון לגבי החזירה. ויש נידון לגבי לטורפה בצונן. והנה במשנה מבואר שכל

פשוט שלפי האוסרים לעשות שבות ע"י ישראל בנפל למשכב א"כ א"ל שהני מקומות קאי אפילו בנפל למשכב. ומ"מ הוי אסור הואיל ואין סכנת איבר ולפי המתירים נאמר שהני גמ' קאי רק בחושש ולא נפל למשכב אלא מהלך כבריא ובהאי אופן לכ"ע נאסר שבות ע"י ישראל ויעו"ע ברמב"ן בתורת האדם.

והגמרא מביאה שאם ניגף על גבי היד ועל גבי הרגל מותר לצמות אף בחומץ מפני שעל גב היד ועל גב הרגל הוי כמכה של חלל ומחללים את השבת ויעויין ברש"י שמבאר שמכתו קשה ומסוכן ומחללים עליו את השבת. ובפשטות נראה מלשון רש"י שזה ממש סכנת נפשות ולפי זה לא רק לצמות שהוא שבות מותר אלא אף לחלל את השבת באיסור תורה יהיה מותר. וקשה שלפי מ"ש לעיל שבסכנת איבר מותר לפי רוב הראשונים לחלל שבת בשבות ע"י ישראל א"כ לא צריך לכך שזה סכנת נפשות אלא מספיק לומר שיש כאן סכנת איבר ואפשר שאה"נ שהיה אפשר לומר הכי רק הגמרא מבארת לפי האמת שהוי סכנת נפשות. ויעו"ה בבה"ל סימן שכ"ח סעיף ל"ז בד"ה וכן אם נפל מ"ש בהאי גמרא.

ואיתא עוד בשבת בדף קכט. שחיה תוך ל' יום אפילו אמרה צריכה אני אין מחללין את השבת ורק ע"י ארמאי עושין כדר"ע בריה דר"ע דאמר כל צרכי חולה נעשה ע"י ארמאי בשבת וכדר"ה דאמר ר"ה דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה ומבואר ששבות ע"י נוכרי עושה והתם הרי קאי בנפל למשכב שאין בו סכנת איבר שהרי חיה לא הוי סכנת איבר וא"כ מ"ש היתר ע"י נכרי, לפי הרמב"ן הוי בדוקא משא"כ לפי המתירים נימא שאין נפק"מ משבות שאין בו מעשה לשבות שיש בו מעשה וממילא נאמר שאף ע"י ישראל הותר שבות ומה שמובא בגמרא להתיר ע"י גוי מדובר אפילו שאומר לו לעשות מלאכה מהתורה.

ויעו"ע לקמן בדף קל"ד. שמובא מחלוקת רבנן ור"מ האם טורפים יין בשמן לחולה שרבנן סברי שאסור ור"מ מתיר. ויעו"ש

ברמב"ם הנ"ל שקסבר שאף באופן שיש סכנת איבר אם הוי סרך של מלאכת תורה אסור והרי התם מתבאר שמותר ואולי נאמר שבאופן שנשחק מאתמול אינו נחשב סרך של מלאכת תורה ומפני כך מותר ויעו"ע ברא"ש וברמב"ן שם ובר"ן בשבת דף ל"ט: מדפי הרי"ף.

ויעו"ע בביצה דף כ"ב. שאיתא שם אממר שרי למכחל עינא ע"י נכרי בשבתא א"ד אממר גופא כחל עינא מנכרי בשבתא א"ל ר"א לאממר מאי דעתך דאמר עולה בריה דר"ע כ"צ חולה עושים ע"י נכרי בשבת וכו' הנ"מ דלא מסייע בעדיה אבל מר קא מסייע בעדיה דקא עמיץ ופתח וכו' מסייע אין בו ממש ובהדיא גמרא מבואר להדיא שההיתר הוא רק ע"י נכרי ולא ע"י ישראל ובשלמא לפי הרמב"ן נ"ש ונימא שהתם לא היה סכנה אלא נפל למשכב ואף סכנת איבר לא היה ומפני כך ההיתר הוא רק ע"י נכרי ולא ע"י ישראל משא"כ להני שיטות שהבאנו לעיל להתיר אף בנפל למשכב ואין סכנת איבר יקשה מהגמרא שם ויעויין בט"ז סימן שכ"ח סק"ז שהקשה כן ויעו"ש"ה מה שמבאר בביאור הגמרא.

ובכתובות דף ס' מובא תניא, ר"מ אומר גונח יונק חלב בשבת מ"ט יונק מפרק כלאח"י ובמקום צערא ל"ג רבנן והתם בפשטות זה נחשב כנפל למשכב ואין סכנת איבר וק"ו שאין שם סכנת נפשות, וכמו שמבואר שם בתוס' בד"ה גונח שאם הוי סכנת נפשות לא בעי להגיע להיתר של מפרק כלאחר יד שהרי הותר לחלל שבת להדיא ובתוס' שם בד"ה מפרק מקשה למה הגמרא צריכה להגיע להיתר שהוי מפרק כלאחר יד והרי כל המפרק שם הוא רק מדרבנן שאינו גידולי קרקע וא"כ אין איסור מפרק מן התורה ולכאורה אם נאמר כרמב"ן שהבאנו לעיל ל"ק לה"ק כלל שהרי בנפל למשכב לא הותר שבות לישראל בעושה כדרכו שלא בשינוי ומזה שתוס' מקשה להאי קושיה יש לדייק שסבר כהני שיטות שמתירים לישראל שבות אף שלא הוי סכנת איבר ויעו"ע לקמן.

הני ג"א הוי אסור בשבת ואפשר שהביאור הוא מפני שהני דברים לא הוי באופן שנפל למשכב וגם לא הוי סכנת איבר ומפני כך נאסר שבות לכו"ע וכמו"ש שהוי כמו מיחוש בעלמא. ובגמ' שם בפשטות מבואר שאם יש שבר מתיר שמואל להחזירה ולא כמו שמבואר במשנה שאסור משא"כ בנפרקה ידו מבואר בגמרא שם שאסור אף לפי שמואל בין להחזירה ובין לטורפה בצונן ויעו"ש בתוס' רי"ד מ"ש שיותר יש סכנה בנשברה מנפרקה ולפי מה שביארנו אפשר לומר שנשברה הוי גדר של סכנת איבר משא"כ נפרקה הוי כמיחוש בעלמא.

ובשו"ע או"ח סימן שכ"ח סעיף מ"ז פוסק שעצם שיצא ממקומו מחזירין אותו ובסעיף ל' שם פוסק שמי שנשמטה פרק ידו או רגלו לא ישפשונו בצונן, ולכאורה מבואר מהשו"ע שנשברה ידו פשוט הוא שמחזירה ואף בנפרקה מותר להחזירה ורק לטורפה אסור, וקשה שזה לא כמו שמבואר בפשטות מהגמרא שבנפרקה אסור אף להחזירה. ויעו"ש במג"א ס"ק נ"א שהקשה להאי קושיא על פסק השו"ע ומחמת קושייתו חולק על השו"ע וסובר שאם רק נשמטה אסור להחזירה ויעו"ש במ"ב ס"ק קמ"ה מ"ש משולחן עצי שיטים.

ובע"ז דף כ"ח: א"ז ב"ט אמר רב עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת סבור מיניה הנ"מ בדשחקיא סמנין מאתמול אבל נשחק בשבת ואתויי דרך רה"ר לא, אמר לו ההוא מרבנן ור"י שמיה לדידי מפרשה מניה דר"י אפילו נשחק בשבת. ויעו"ש"ה בהמשך הגמרא וברש"י שם מה שמבואר ולפי ההו"א קסברי שעין שמרדה ליכא סכנת נפשות אלא סכנת עיוורון ולמסקנא נקטי שהוי סכנת נפשות ולפי זה מבואר לנו להדיא שלפי המסקנא שהוי סכנת נפשות הותר לחלל אף באיסורי תורה. וכמו"ש לעיל. משא"כ לפי ההו"א לא הותר לחלל איסור תורה ומ"מ איסור דרבנן הותר ומבואר שבאופן שהוי סכנת איבר איסור תורה אסור אבל איסור דרבנן הותר אף לעשות ע"י ישראל. וי"ל לפי ביאור הב"י

לפי הר"ן ההיתר הוא רק בשבות. אמנם י"ל ממ"ש בשו"ע סימן שכ"ח סעיף ל"ג שהגונח מותר לינוק חלב מבהמה דבמקום צערא לא גזרו רבנן ויעושה במ"ב ס"ק ק"ז שמבאר דאף דעיקר חליבת הבהמה הוא מן התורה משום מפרק שהוא תולדת דש וכמו"ש בריש סימן ש"כ מ"מ בזה שהוא ע"י יניקה דהוי רק כלאחר יד לא הוי רק איסור דרבנן והתירו בזה ואף דקיי"ל דבכל חולי שאין בו סכנה אומר לא"י ועושה הכי שאני דרפואה שלו לנהוג בעצמו.

ובפשטות מבואר במ"ב שטעם ההיתר בסוגיא של גונח הוא כמו הר"ן ואינו מביא טעמו של הרמב"ן ולכאורה יש להקשות שהיות ובסעיף י"ז שם נפסק כרמב"ן א"כ למה המ"ב אינו מביא לביאור הרמב"ן שהואיל ונעשה ע"י שינוי מותר. ואפשר לומר פשוט שהיות וההיתר של הרמב"ן הוא רק בשבות ע"י שינוי וא"כ נימא שהרמב"ן נקט שהחולב הוי רק איסור דרבנן היות ואין כאן גידולי קרקע, וכשיטת תוס' ומפני כך נחשב שבות ע"י שינוי משא"כ במ"ב מבואר שזה איסור תורה ומפני כך בעי לבאר שההיתר הוא מפני שא"א בענין אחר וא"א לסמוך על הטעם של הרמב"ן שהאי היתר בשינוי הוא רק באיסור שבות.

ולפי"ז י"ל שהרי המ"ב מביא טעמו של הר"ן מפני שא"א בענין אחר ולפי מ"ש מהמ"ב מוכרח שההיתר של הר"ן באופן שא"א ע"י גוי מדובר אף באיסורי תורה אם זה נעשה ע"י שינוי ולא כמו שדייקנו מהמ"ב הנ"ל שההיתר לפי הר"ן הוא רק בשינוי במלאכות דרבנן ולא בשינוי באיסורי תורה. ועוד יש לעיין ממ"ש בשעה"צ סימן תצ"ו או"ט שמבאר טעם אחר למה הותר לגונח לינוק מפני שאין דרכו של מפרק בכך לא חשבי מלאכה כלל וגרע הדבר מסתם שינוי בעלמא ואינו מבאר לא כטעמו של הרמב"ן ולא כטעמו של הר"ן שהכי שאני מפני שא"א ע"י נכרי וילב"ה.

והנה יעו"ל שהסתפקנו ברמב"ן שמתיר לישראל ע"י שינוי האם ההיתר הוא רק במלאכות דרבנן ולא באיסורי תורה או

ולכאורה מזה שר"מ מתיר מפני שהוי מפרק כלאחר יד א"כ יש להוכיח כרמב"ן שהבאנו לעיל שעכ"פ ע"י שינוי הוי מותר אף לישראל ויקשה להאי שיטה שהבאנו שסובר שבאופן שאין סכנת איבר ורק נפל למשכב לא הותר לעשות ע"י ישראל אף בשינוי ואם כן איך הותר שם לינוק והרי רק נפל למשכב ואין סכנת איבר. ויעוין לעיל מ"ש מהר"ן בדף ס"א. מדפי הרי"ף בד"ה גרסינן מ"ש שהואיל וא"א לעשות ע"י נכרי הותר אף ע"י ישראל שהתם רפואת החלב הוא רק כשהוא רותח ולאח"מ מבאר הרמב"ן שע"י שינוי מותר וי"ל לפי הר"ן שמתרץ שבאופן שא"א ע"י גוי מותר ע"י ישראל, האם ההיתר הוא רק ע"י שינוי או שהותר אף שלא ע"י שינוי הואיל וא"א לעשות בענין אחר.

ואם נאמר שההיתר לפי הר"ן הוא אף לא ע"י שינוי אפשר לדחות את הראיה שהבאנו לעיל מקושית התוס' שסובר כהני ראשונים שמתירים בנפל למשכב לעשות שבות ע"י ישראל אף שלא בשינוי שאפשר שתוס' נקט כאוסרים והכי שאני שא"א בענין אחר. ויעו"ה בביאור הגר"א בשו"ע סימן שכ"ח סי"ז ומביאו המ"ב שם בס"ק נ"ג שנראה שנקטי בר"ן שבאופן שא"א ע"י גוי הותר שבות ע"י ישראל רק בשינוי וא"כ לכאורה נימא שתוס' נקט שמותר שבות לגמרי ע"י ישראל אף בנפל למשכב ואפשר שאף אם נאמר בר"ן כביאור הגר"א מ"מ לפי תוס' נאמר שבאופן שאפשר ע"י נכרי אסור ע"י ישראל אף בשינוי ואם א"א ע"י נכרי הותר ע"י ישראל אף שלא בשינוי.

ועדיין יש לעיין בשיטת הר"ן שמתיר ע"י ישראל באופן שא"א ע"י נכרי והבאנו מהגר"א שההיתר הוא רק ע"י שינוי האם ההיתר ע"י שינוי הוא רק במלאכה דרבנן או שההיתר של שינוי הוא אף במלאכה מהתורה, ובפשטות מלשון המ"ב הנ"ל שמבאר שבאופן שא"א ע"י נכרי מודה לשיטה השלישית שמותר ע"י שינוי ובשיטה השלישית מבאר המ"ב לאח"מ בס"ק נ"ד שההיתר הוא רק בשבות וא"כ מתבאר שאף

באינו גידולי קרקע או כרמב"ם שזה נחשב גידולי קרקע והמחלוקת היא שלפי ר"מ הותר ע"י שינוי אף באיסורי תורה ואב"ש סבר שלא הותר שינוי באיסורי תורה שישנו סקילה. או שנאמר שלכו"ע ההיתר בשינוי הוא רק בשבות ולא באיסורי תורה ונאמר שאב"ש נקט כר"י שמפרק בבהמה עובר על איסור תורה וא"כ הוי שינוי באיסורי תורה ונאסר ור"מ סבר כרבנן וכשיטת תוס' ועובר רק על איסור דרבנן שאין זה גידולי קרקע וא"כ השינוי נעשה במלאכה דרבנן. וכה"פ מצאתי להדיא בריטב"א בכתובות דף ס'. יעושה ויעו"ע בריטב"א ביבמות שמבאר שאב"ש אוסר אף שבות ע"י שינוי נמי והמחלוקת היא אם מותר שבות ע"י שינוי או לא. יעושה.

ובחולה ביו"ט יעויין בביצה דף כ"ב. אמיר שרי למכחל עינא ביו"ט שני של ר"ה וכו' ומבואר מסוגית הגמ' שם שיו"ט ראשון הוי כמו שבת ואין נפק"מ בין יו"ט ראשון לשבת ומה שנאסר בשבת אסור ביו"ט ראשון וממילא אם נפל למשכב ואין סכנת איבר יהיה תלוי בהני שיטות שהבאנו לעיל. אמנם מהגמ' ביבמות הנ"ל מבואר שיש נפק"מ בין יו"ט לשבת שהרי אב"ש אסר בשבת והתיר ביו"ט ואפשר שאף לפי אב"ש הותר ביו"ט רק ע"י שינוי ולא לעשות שלא ע"י שינוי ולכאורה אפשר לומר שאף בהאי נפק"מ שאב"ש מחלק בין יו"ט לשבת לא נפקס כוותיה, ויעו"ע בשו"ע סימן שכ"ח סעיף ל"ג שמביא יש מפרשים שכן מחלקים בין שבת ליו"ט לענין צער רעב יעושה. וביו"ט שני מתבאר מהגמ' הנ"ל שהוא קיל ונתיר לעשות על כל פנים שבות בחולה אף שאין בו סכנת איבר וההיתר הוא אף ללא שינוי. ויעו"ע בשו"ע אור"ח סימן תצ"ו ס"ב ובמ"ב שם מ"ש שההיתר הוא אף באופן שלא נפל למשכב שבחולה כזה בשבת נאסר אף ע"י שינוי מה שאין כן ביו"ט שני מותר אף בלא שינוי נמי. וק"ו אם נפל למשכב ויעו"ע בשע"צ מה שדן לענין מלאכות דאורייתא ע"י שינוי.

שההיתר הוא גם באיסורי תורה ולכאורה אם נאמר כשיטת תוס' שמפרק בבהמה הוא רק איסור דרבנן מפני שבהמה אינה נחשבת כגידולי קרקע יהיה לנו ראייה להתיר בשינוי רק באיסורי דרבנן ונימא שהביאור בגמרא שהותר ע"י שינוי זה רק מפני שהוי איסורי דרבנן. משא"כ אם נאמר כשיטת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ח ה"ז שנקט שבהמה נחשבת כגידולי קרקע ומפרק בבהמה עובר על איסור תורה וכמו"ש במ"מ שם א"כ יהיה לנו ראייה שמה שהותר ע"י שינוי הוא אף באיסורי תורה ולא רק באיסורי דרבנן. וה"נ הוי מוכח לפי תוס' גופיה שמתרץ לקושיתו שמה שהגמ' מביאה הטעם מפני שהוי מפרק כלאחר יד הוא מפני שהגמ' רוצה להרויח גם את שיטת ר"י שסבר שאיסור דש הוא לא רק בגידולי קרקע ומפני כך הגמ' מביאה את הטעם שהמלאכה נעשית בשינוי וא"כ מבואר לפי הרמב"ן שמה שמועיל שינוי הוא אף באיסורי תורה ולא רק במלאכות דרבנן.

ויעו"ע ביבמות דף קי"ד. שמובא שם שיטת אבא שאול שנוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביו"ט ומקשה הגמרא ממ"נ אי איכא סכנה אפילו בשבת לישתרי ואי ליכא סכנה אפילו ביו"ט אסור ומתרצת הגמ' לא צריכה דאיכא צערה וקסבר מפרק כלאחר יד הוא, שבת שהוי איסור סקילה אסור, ויו"ט שהוי איסור לאו לא גזרו רבנן. ומבואר להדיא באב"ש שבשבת אסור ומקשה תוס' שם בד"ה שבת ובתוס' בכתובות דף ס' בד"ה גונח מר"מ שהתיר אף בשבת ותוס' מתרץ כמה תירוצים ואחד מהתירוצים הוא שהוי מחלוקת ר"מ וא"ש ונפקס כר"מ ובתוס' אינו מבואר במ"פ אב"ש ור"מ.

ולפי מ"ש לעיל אפ"ל שהמחלוקת היא בנידון שהבאנו האם ההיתר של מלאכה הנעשה בשינוי לישראל הוא רק במלאכות דרבנן או אף באיסורי תורה ונאמר או שלכו"ע לחלוב בהמה בשבת הוא איסור תורה שסברי כר"י שהחיוב במפרק הוא גם

הרב משה אהרן הלוי אייזון

לע"נ אאמו"ר הר"ר יצחק אייזיק ז"ל ביבלחט"א הרה"ח
יהושע מרדכי הנו"מ צביה. נלב"ע ט"ז מנחם אב תשס"ט

בירור דין עוגת טורט הנאכלת בקביעות סעודה

וודגש כי המאמר אינו עוסק בפרטי ודיני קביעות סעודה ועל כל המשתמע מכך. מטרת מאמר זה בא רק לברר ולהוכיח כי בדין קביעות סעודה אין לחלק במין הבלילה שממנה נעשית העיסה, ולא כמו שיש מחלקים שבבלילה רכה שנילושה במיני מתיקה אין בו דין קביעות סעודה. ונוגע מאוד בעוגות טורט וכיו"ב שבבילתן רכה ונילושים עם סוכר וביצים וכד'.

(ב) באו"ח סי' קס"ח ס"ח כתב המחבר - 'ואותם שבבילתן רכה ודקים מאוד שקורין ניבלא"ש מברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ואם קבע סעודתו עליהם מברך המוציא וברכת המזון'. וכ"כ הרמ"א בס"ד 'וכן דבר שבבילתו רכה שאפאו בתנור בלא משקה דינו כפת ומברך עליו המוציא ושלש ברכות', (ובמשנ"ב סקפ"ו ביאר אם איירי בקביעת סעודה או לא).

ושם בסעיף טו: 'טרוקנין' דהיינו שעושין גומא בכירה ונותנים בה קמח ומים מעורבין בה ונאפה שם מברך עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש ואם קבע סעודתו עליו מברך המוציא וברכה מ"ז, אבל 'טריתא' דהיינו שלוקחין קמח ומים ומערבים אותם ושופכים על הכירה והוא מתפשט ונאפה אין עליו תורת לחם כלל ואין מברכים עליו אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש ואפילו קבע סעודתו עליו. ובאחרונים שם ביארו החילוק בין 'טרוקנין' ל'טריתא' ששניהם איירי בבליה רכה, רק ש'טרוקנין' קיבל תואר לחם ע"י שנאפה בגומא (והוא מאפה גבוה) ומשא"כ 'טריתא' שנאפה ע"י שנשפך על הכירה ונתפשט ונאפה אין לו תואר לחם ולכן מברכים עליו במ"מ אף אם קבע סעודתו עליו.

העולה מזה שבדבר שבבילתו רכה אם יש בו תואר לחם וקובע עליו סעודה מברך עליו המוציא וברכה מ"ז, ואם אין בו תואר לחם מברך עליו במ"מ ומעין שלש אף אם קבע עליו סעודה.

(א) ביו"ד סי' קי"ב וקי"ג מתבארים דיני פת ובישול עכו"ם. ומבואר שבפת עכו"ם מקילים יותר מבישול עכו"ם, משום דגזירת הפת לא נתפשטה בכל המקומות ומקילים בו יותר כיון שהוא חיי נפש.

וכתב הרמ"א בס"י קי"ב ס"ו: ואתן נילו"ש שקורין קיכלי"ך או מיני מתיקה שקורין לעקו"ך הם בכלל פת ובמקום שנוהגין היתר בפת של עכו"ם גם הם מותרים ולא אמרינן שיש בהם משום בישולי עכו"ם. ובט"ז (סק"ו) ביאר טעם ההיתר בזה דאף שאינם "פת" מ"מ מתירים אותם 'כיון דאי קבע עליהו סעודה מברך "המוציא" ע"כ דינם כפת ממש'.

והנה בש"ך (סקי"ח) הוסיף וכתב: 'דווקא שבבילתן עבה ויש בהם תואר לחם כ"כ בת"ח שם [כלל עה] דין י"ב ע"ש'. ומוכרחים אנו לומר שגם יסוד דברי הש"ך הם עפ"י ההלכות גבי קביעת סעודה (דהיינו שאם מברכים המוציא בקביעות סעודה דינו כמו פת וכמש"כ הט"ז) דמקור דבריו הוא מהתורת חטאת, ובתורת חטאת מבואר להדיא דכיון שמברכים עליו המוציא בקבי"ס הוא גורם הדין להקל בפת עכו"ם. (עיי' בלשון הת"ח מובא להלן אות ה'). ונמצא לפי"ז שמשמע מדברי הש"ך שבמיני מזונות הנאפים מבליה רכה, אף אם קבע עליהם סעודה ויש בהם תואר לחם אין מברכים עליהם "המוציא", ולכן אין מתירים אותם משום פת עכו"ם אלא מחמירים בהם כדין בישול עכו"ם.

המוציא, ובבלילה רכה מאוד עכ"פ בקביעות סעודה ברכתה המוציא.

אבל ביו"ד איירינין שמלבד מה שבלילתן רכה וכפי שציין שם הש"ך בס"ק י"ח (דהרמ"א איירי רק בבלילה עבה) אף נתערבו בעיסה מיני מתיקה, ואין דרך בני אדם לערב בלחם העשוי לשובע מיני מתיקה, וע"כ חוזר וניעור אף החיסרון דאית ביה מצד בלילתו הרכה שאין דרך לעשות כן לחם, וגרע משאר פת כיסנין שבלילתו עבה דהתם עכ"פ מצד גלגול העיסה נעשית כלחם, ולכן ס"ל להפוסקים ביו"ד דבלילה רכה שעירבו בה מיני מתיקה אף אם יקבע עליה סעודה ברכתה מזונו. ודו"ק בכל זה. עכ"ל בספר ברכה כהלכה.

ומכוח חידושו זה ע"פ הבנתו בדברי הפוסקים ביו"ד נקט להלכה כדבר פשוט ש"עוגות טורט שיש וכדומה, בלילתן רכה ונותנים בהם תבלינים ביצים מי פירות ומיני מתיקה אין עליהם דין לחם והקובע עליהם סעודה אין קביעותו נחשבת וברכתן בורא מיני מזונות וברכת מעין ג'. " (ציטוט לשונו בספרו הנ"ל, פרק י"ג סעיף י"א).

וחזר ונפל וקבעה הלכה למעשה בספרו כמה פעמים (פרק ח', א' סעיף ה. פרק י"א סעיף ז' בהערה 11. פרק י"ג סעיף יא ובהערה 23. פרק יד הערה 2). וכבר הועתקו דבריו בכמה ספרים - (תורת הברכה עמ' ס"ד) בנין שלום (עמ' רפ"ו) שערי הברכה¹ עמוד שס"ה (הערה קכ"ב) וירושלים במועדיה (שבת ב עמ' קמ"ו).

חקושיית על ביאור זה

(ה) אך עדיין צריך עיון גדול מאוד בכמה דברים. בראשונה יש לתמוה ולהקשות מדוע לא הזכיר שום אחד מהפוסקים בהלכות ברכות את המושג הזה ולא מצאנו לאחד שנחית לחלק הדין בבלילה רכה ששונה הדבר אם עירבו בו מי פירות ומיני מתיקה ומסתימת הפוסקים נראה שלא חילקו בכך [ואף אם צדקו דבריו בהבנת דברי הש"ך

הקושיא בהבנת דברי הש"ך

(ג) ולפי"ז קשה מאוד בהבנת דברי הש"ך הנ"ל (ביו"ד קי"ב סקי"ח) שכיון שעיקר ההיתר תלוי אם מברכים עליו המוציא בקביעת סעודה שאז יש לו שם פת ומקילים בו כדין פת וא"כ לפי מה שנפסק בהלכות ברכות צריך להיות הדין בבלילה רכה שיש בו תואר לחם שכיון שמברכים עליו המוציא בקבי"ס הרי הוא מותר כדין פת ומדוע כתב הש"ך שההיתר דווקא כשבלילתן עבה ויש בהם תואר לחם.

וכן הקשו הבית מאיר והאבנ"ז (יו"ד סי' צ"ד אות ג') מ"ט החמיר הש"ך בבלילה רכה והלא באו"ח קס"ח מבואר דאף בבלילה רכה אם יש בו תואר לחם מברכים עליו המוציא כשקבע סעודתו עליו. ובאבנ"ז סיים: ודברי הש"ך בשם ת"ח בכאן תמוהים מאוד וא"י ליישבם. (ועיין במחצית השקל שם, מובא להלן).

מהלך ה"ברכה כהלכה"

וחידושו למעשה

(ד) והנה בספר "ברכה כהלכה" (פרק ח סימן א, ה - ז) נתקשה בהנ"ל ומכח זה חידש חידוש גדול להלכה. ונעתיק דבריו (אות ז'): מעתה יש לתמוה מאוד על הפוסקים ביו"ד הלא המה הרמ"א (ת"ח) ובעקבותיו גדולי הפוסקים שכתבו דבלילה רכה אף אם קובע עליה סעודה ברכתה מזונו, דהלא להדיא מבואר הכא דאם בלילתה רכה מעט ברכתה המוציא, ואם בלילתה רכה מאוד אזי עכ"פ כאשר קובע עליה סעודה ברכתה המוציא. ואשר יראה בזה עפ"י מה שנתבאר לעיל דלחם הוא העשוי באופן דרגילים בני אדם לעשות בכדי לשבוע ממנו, אבל העשוי באופן כזה שאין דרך לעשותו לשובע אינו בכלל לחם ולכן בסי' קס"ח דאיירי הרמ"א בבלילה רכה שלא נתערב בה מיני מתיקה - ואחר אפייתה - טעמה כלחם, דינה כלחם וברכתה

סעודתו עלייהו מברך עלייהו המוציא הו
 בכלל פת, וכתב באו"ה מ"מ הר"ר אליעזר
 מנייאשטאט היה אוסר הקוכלך שאופין על
 ברזל משום שכשהברזל חם מושחין אותו
 בחלב'. עכ"ל.

והנה "נילו"ש" הם מיני מזונות העשויין
 מבלילה רכה וכמו שכ' הוא בעצמו דגובלא
 בעלמא נינהו. וכן מפורש בתוס' (ברכות מב.
 ד"ה לחמניות) דנילוש הם עשויין מבלילה
 רכה וכמין דייסא שנאפית.

והנה מצאנו פה בדברי התורת חטאת
 בעצמו שגם במיני מזונות העשויים מבלילה
 רכה מברכים עליהם המוציא בקבי"ס ולכן
 מקילין בהן משום פת עכו"ם, ומכאן באו
 דברי הרמ"א עצמו בסי' קי"ב ס"ו (לשונו
 הובא בתחילת דברינו) דגם באותן נילו"ש
 שקורין קיכלי"ך נוהגים בו היתר במקום
 שנוהגין היתר בפת עכו"ם. ונמצאו דברי
 הת"ח סותרים אהודי, דבכלל ע"ה מתיר רק
 בבליה עבה ובכלל ס"ט מתיר גם בבליה
 רכה. (וכאן א"א ליישב ולחלק דתלוי אם
 ערב בו מיני מתיקה דבנילו"ש מעורב בו
 מיני מתיקה, וכמבואר ברמ"א) וכן הקשה
 בבית מאיר על אתר, ולכן מסיק דהרמ"א
 אכן מתיר גם בבליה רכה וכמו שמצאנו
 באו"ה קס"ח לעניין קבי"ס דגם בבליה
 רכה מברך המוציא בקבי"ס. (וכתב ליישב
 את הסתירה בתורת חטאת דבכלל ע"ה
 שמביא דברי התשב"ץ שמחמיר למד הרמ"א
 זכות עליו דרק בבליה רכה אפשר להחמיר
 ובבליה עבה לא, והתם קאי רק על דברי
 התשב"ץ ולכן חילק בין בליה עבה לרכה
 אך באמת דעתו להקל גם בבליה רכה.
 ודבריו צריכים ביאור בדברי הרמ"א משמע
 דכן דעתו לפסוק להלכה. וצ"ע).

עוד יל"ע בדברי הפרי חדש ביו"ד.
 דבתחילת דבריו מביא את דברי הרמ"א
 בת"ח כלל ע"ה דצריכים שגם בלילתן עבה
 וגם שיהיה בהם תואר לחם, ובסו"ד מסיק
 וכתב: זה הכלל כל דבר שמברכין עליו
 במ"מ אם כשקובע סעודה עליו מברך
 המוציא וברכת המזון דינו כפת ובמקום
 שנהגו היתר בפת של גויים גם זה מותר

ביו"ד (שלהלן נראה שגם בזה ניתן לחלוק
 עליו) מ"מ מדוע עזב את דברי כל הפוסקים
 בהלכות ברכות שלא חילקו בזה ונקט
 להלכה כדבר פשוט כהבנתו בדברי הש"ך
 שם ושלא ככל הפוסקים במקומם]. וזה עיקר
 הקושיא על דבריו.

ומלבד זאת יש לעיין טובא בעיקר
 הסוגיא ביו"ד גבי מאכלי עכו"ם ונראה
 שדבריו לא מוכרחים. דהנה בתורת חטאת
 (שהוא מקור דברי הש"ך) דיבר בזה ב'
 פעמים ונראה כסותר עצמו וכלהלן. בכלל
 ע"ה דין יב כתב - 'וכתב ב"י דמטעם זה
 החמיר הר"ש בר צמח שלא לאכול מיני
 מתיקה שעושין עכו"ם מסולת ודבש אף על
 פי שנוהגין בו היתר וסוברים דדובשא עיקר
 (- ודבש נאכל חי ואין בו משום בישולי
 עכו"ם) החמיר על עצמו שמא סולת הוי
 עיקר והואיל ואינו בכלל פת נאסר משום
 שלקות וראוי לאדם חשוב לאחמורי על
 נפשו עכ"ל [- של התשב"ץ] ונ"ל דלא
 קאמר אלא במיני מתיקה שבלילתן רכה
 ולכן יש לחוש בהו כמו בהרסנא וכמו
 שנתבאר לעיל כלל וסי' ס"ט לענין גלוש
 אבל בלילתן עבה ויש בהם תואר לחם ליכא
 למיחש דפת גמור הוא לענין המוציא ולענין
 חלה כי קמח הוא עיקר ואע"ג דיש בהם
 דבש ובשמים הרבה ודינן כפת הבאה
 בכיסנין דמברכים עלייהו בורא מיני מזונות
 אם לא קבע סעודתו עליהם מ"מ נראה דאין
 להחמיר לעניין פת עכו"ם ואי קבע סעודתו
 עליהם מברך המוציא ובלילתן עבה אזלינן
 בתר העיקר והוי דינן כפת'. ע"כ לשונו.

ומבואר מזה דמיקל גבי פת עכו"ם רק
 בבלילתן עבה ולא בבלילתן רכה ומכאן באו
 דברי הש"ך הנ"ל דדווקא בבלילתן עבה ויש
 בהם תואר לחם.

אך יעויין בתורת חטאת כלל ס"ט שכתב
 - 'ודווקא פת ממש וכל דבר שקימחא עיקר
 דהוי כמו פת אבל הני נילו"ש דגובלא
 בעלמא נינהו ומברכין עלייהו בורא מיני
 מזונות אין בכלל פת ויש בהם משום בישולי
 עכו"ם וכ"כ האגור בשם התוספות, אמנם
 ר"י מפרי"ש התיר דמאחר דאם קובע

די"א דאפי' בלא קביעת סעודה ברכתה המוציא וי"א דברכתה במ"מ (וגבי קבי"ס עיין במשנ"ב), ומשא"כ בבלילה רכה שנתבשלה לכו"ע לאו לחם הוא.

בשו"ת הריב"ש הנ"ל (ס' כ"ח) מסכם את פרטי הדין בזה באופן ברור. אם העיסה נאפתה בתנור מברך עליה המוציא (בקבי"ס) גם בבלילה רכה, ואם העיסה נתבשלה במשקה, הדין חלוק - בבלילה עבה נחלקו הפוסקים ובבלילה רכה לכו"ע אינו מברך המוציא.

ולפי חילוק זה נוכל ליישב ולחלק שבת"ח וש"ך איירי בעיסה שנתבשלה במשקה ולכן צריך שיהיה דווקא בלילתו עבה, כי הרי בבלילה רכה שנתבשלה לכו"ע אין לה דין פת ורק בבלילה עבה אפשר להקל ולסמוך אדעת הפוסקים דאף בנתבשלה ברכתה המוציא.

אבל בכלל ס"ט שמתיר אף בבלילה רכה איירי בעיסה אפויה בתנור ולכן יש בו דין פת וכנ"ל בהלכות ברכות.

ההוכחות לפירוש זה

(ז) והנה מלבד שחילוק וביאור זה נראה שהוא עדיף ומתקבל יותר כי לא נצטרך לחדש חידושים חדשים שלא הוזכרו בהלכות ברכות אף ששם מקומם, נוכיח כעת שלכאורה דברים אלו מפורשים ומוכרחים בדברי התורת חטאת. דהנה בכלל ע"ה שכתב שדווקא בבלילה עבה - התם קאי על דברי התשב"ץ שאוסר במיני מתיקה שנעשו מסולת ודבש. והנה דברי התשב"ץ הם בתשובותיו ח"א סי' ס"ט, וז"ל השואל שם: אותם מיני מתיקה הנעשים מסולת ודבש הנקרא "זלאביה" בלשון קידר אם יש בהם משום בישולי גויים או לא. [ומאריך התשב"ץ אם הדבש עיקר או הסולת עיקר ומסיק דהדבש עיקר ולכן אין בו משום בישולי עכו"ם כיון דהדבש נאכל כמו שהוא חי, אך בסו"ד כתב דראוי לכל אדם לקדש עצמו במותר לו ויחמיר לעצמו. וע"ז כתב הת"ח דאף אם החמיר ע"ע היינו

(ומזה משמע דגם בבלילה רכה מקילין עפמשנת"ב בסי' קס"ח). ובסוף דבריו ממש הביא מהריב"ש דבבלילה רכה שנאפה ע"י משקה אינו בכלל פת ואסור משום בישולי גויים. ונמצא לנו גם בדבריו שכותב והולך לכאן ולכאן, דמתחיל עם בלילה עבה ומסיים עם הלכות ברכות ובסו"ד מביא מהריב"ש להחמיר בבלילה רכה (ואכן בברכה כהלכה הבין דהפר"ח גם מחמיר בבלילה רכה) אך יעויין בבית מאיר הנ"ל שמיקל בבלילה רכה ומביא דכן הוא דעת הפרי חדש והריב"ש. ואנו אנה אנו באים.

ביאור אחר בדברי הרמ"א והש"ך

(ו) ונראה ליישב כל הנ"ל (-) היינו הטעם שהרמ"א (בת"ח) והש"ך מצריכים בלילה עבה, וליישב הסתירה בתורת חטאת מכלל ס"ט וע"ה והבנת דברי הפר"ח) ע"פ מש"כ המחבר בסי' קס"ח סי"ג: אפילו דבר שאין בלילתו עבה אם בשלה או טיגנה אין מברך עליה המוציא אפילו שיש עליה תורייתא דנהמא ואפילו נתחייבה בחלה דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפיה ויש חולקין ואומרים דכל שתחילת העיסה עבה אפי' ריככה אח"כ במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טיגנה בשמן מברך עליה המוציא ובשלה במים או טיגנה בשמן מברך עליה המוציא וכו'. והוסיף הרמ"א דכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה לאחר האפיה תואר לחם. [ומחלוקת הפוסקים זו היא מחלוקת הר"ת והר"ש בעיסה שבלילתה עבה ונתבשלה, דדעת ר"ת דכיון שבשעת גלגול העיסה נתחייבה בחלה הרי ברכתה המוציא, אך דעת הר"ש דעיקר הדין הולך לפי שעת האפיה או הבישול דאם נאפית - ברכתה המוציא ואם נתבשלה ברכתה במ"מ].

ובסעיף י"ד כתב הרמ"א: אבל דבר שבלילתו רכה וטיגנו במשקה לכולי עלמא לאו לחם הוא.

נמצא בידינו חילוק מפורש וברור בדברי הפוסקים בין בלילה עבה לבלילה רכה - דבעיסה עבה שנתבשלה נחלקו הפוסקים

שנהגו היתר בפת של עכו"ם גם זה מותר". והוקשה לנו בהבנת דבריו מתחילתו לטופו שתחילת דבריו הם בכלילה עבה ושלא כבהלכות ברכות ובסו"ד מדמה הדין להלכות ברכות. ושוב הביא בסוף דבריו את דברי הריב"ש לאסור בכלילה רכה שנאפה ע"י משקה.

אך להאמור אתי שפיר דהכל תואם באמת להנפסק בהלכות ברכות הדק היטב וכפי שראינו שדברי הת"ח בכלל ע"ה איירי בעיסה שנתבשלה ולכן צריך שיהיה דווקא כלילה עבה. ומה שהביא בסוף דבריו את דברי הריב"ש הם המה דברי הריב"ש בסי' כ"ח (הו"ד לעיל באות ו) שמחלק באם נתבשלה העיסה שאז צריך דווקא כלילה עבה לבין נאפתה העיסה דמהני גם בכלילה רכה.

ובפר"ח מציין גם לעיין בדברי הרמב"ם פי"ז מהל' מאכ"א הי"ח. ועיי"ש שהרמב"ם כתב להסופגנין שקולין אותן העכו"ם בשמן אסורים אף משום גיעולי גויים. וכוונת הפר"ח לדייק מזה דצריכים ב' תנאים לאיסור, גם כלילה רכה וגם נאפה ע"י משקה. והכל עפ"י הכללים בהלכות ברכות.

ומצאתי בשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת בישולי עכו"ם, אות ה) שהביא דעת הפר"ח הנ"ל להתיר גם בפת הבאה בכיסנין שבלילתו רכה ואף הנילוש ברוב ביצים וצוק"ר, והביא דהרב קול אליהו ח"ב יו"ד סי' ב' כתב שהוא היפך מ"ש הריב"ש בסי' כ"ח דכל שבלילתו רכה אסור משום בישולי גויים, אך בשו"ת די השיב חיו"ד סי' ד' כתב דלא דק דהריב"ש מיירי בנאפה ע"י משקין במחבת אבל בנאפה בתנור דרך אפיה מתבאר מדברי הריב"ש דדינו כפת ושרי בנחתום וכו'. ע"כ תמצית דברי השד"ח והרי שלך לפניך.

דווקא בכלילתן רכה אבל בכלילתן עבה אין להחמיר והובאו דבריו לעיל באות ה].

ויש לנו לתור ולברר מהו אותו "זלאביה" שנידון בדבריהם. ומצאתי שהוא תבשיל מוכר וידוע כתבשיל העשוי מסולת ודבש שנתבשל או מטוגן בשמן! (ראה: ילקוט יוסף סי' קס"ח ס"ז: עיסה שבישלה או טיגנה אינה נקראת לחם ואף אם קובע סעודתו עליהם מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה, ולכן על הזלאביה של התימנים וכן זלאביה שנעשית מסולת ודבש מברכים במ"מ ולאחריה על המחיה אף עם קובע סעודתו עליה. וכן עיין ברשימת המאכלים שבספר שערי הברכה (עמ' תקנה) ז'לאביה: תיאור - מאכל העשוי מסולת ודבש מעורבים, מטוגן בשמן. וכן בעוד לוחות המצויים כיום מביאים את הז'לאביה כמאכל המטוגן בשמן).

ולפי שראינו בדברי הת"ח המצריך שיהיה דווקא כלילה עבה דאיירי התם ב"זלאביה" שהיא עיסה מבושלת הרי פשוט וברור דרק לכן הצריך שיהיה כלילתה עבה וכמבואר בהלכות ברכות, ובכלל ס"ט איירי הת"ח ב"נילוש" שבאמת בלילתו רכה אך כיון שנאפה בתנור (וכמו שמוכח שם מדבריו שכ' דלפעמים אסור משום שומן איסור שעל הברזל שנאפה עליו) מברכים עליו המוציא בקבי"ס והכל כמבואר בהלכות ברכות. והכל על מקומו בא בשלום.

וכעת נבין גם את דברי הפרי חדש. שבתחילת דבריו הביא את דברי הת"ח בכלל ע"ה שכל דבר שבלילתו עבה ויש בו תואר לחם מקילים בו משום פת עכו"ם, ובהמשך דבריו כתב "זה הכלל כל דבר שמברכין עליו במ"מ אם כשקובע סעודתו עליו מברך המוציא וברכת המזון דינו כפת ובמקום

סיכום

(ח) הכללים המבוארים בהלכות ברכות - בעיסה אפויה אין נפק"מ אם הוא כלילה עבה או כלילה רכה והדין שמברכים המוציא בקביעות סעודה, ובעיסה מבושלת - בכלילה עבה נחלקו הפוסקים אודות ברכתה ובכלילה רכה ודאי ברכתה מזונות ואף בקביעות סעודה.

ולפי"ז מובנים דברי הרמ"א בסימן קי"ב ס"ו דגם במיני מזונות מקילין משום פת עכו"ם כיון שאם קבע סעודתו עליו מברך המוציא מקילין בו כפת עכו"ם דאיירי בנילו"ש שבלילתו

רכה ומ"מ מיקל בו כיון דאיירי בנאפה בתנור שהדין שמברכין עליו המוציא בקבי"ס, ומ"ש הת"ח בכלל ע"ה דצריך שיהיה כלילתו עבה איירי בנתבשלה וכמבואר דאיירי בזלאביה - מין מאכל המטוגן בשמן.

ומה שנשאר קצת בצ"ע בהבנת דברי הש"ך מדוע הביא את דברי הת"ח שמצריך כלילת עבה (וכאמור דאיירי בנתבשל) על דברי הרמ"א בס"ו שמייירי בנילו"ש שהוא כלילה רכה. ובאמת שכבר הקשו עליו הבית מאיר והאבנ"ז ונשאלו בקושיא עליו וכו"ל באות ג. ועיין במחצית השקל שמחמת הקושיא דאינו מתאים עם דיני ברכות מבאר דברי הש"ך דלצדדים קתני, והיינו דצריכים או כלילת עבה ואז מותר אף בנתבשלה, או תואר לחם - והיינו גם בכלילה רכה אם אפויה ויש בה תואר לחם. אך בלא"ה צריכים להדגיש ולחדד דהש"ך עצמו ציין מקור הדברים בת"ח כלל ע"ה דין י"ב ושם איירי ע"כ בנתבשלה וכו"ל.

ועיין גם בערוך השולחן שמבאר דברי הש"ך עצמו שבכלילה רכה הוי כנאפה ע"י משקה.

[ועיין במנחת יצחק (ח"ז סי' ס"ב אות ה') שהביא את דברי הרמ"א והש"ך. וקושיית הבית מאיר דהעיקר תלוי בקביעת סעודה אם מברך המוציא, והביא את דברי הפר"ח, וההש"ח שמביא את קושיית הקול אליהו על הפר"ח, ותשובת הדי השיב דהריב"ש מייירי בנאפה ע"י משקין אבל בנאפה בתנור דרך אפיה דינו כפת ושרי בנחתום. וכן מסיק להלכה דאין חשש בישול עכו"ם במיני מזונות שכלילתן רכה הנאפים בדרך אפיה].

ט) ונמצא מכל זה שמה שחידש בעל ה"ברכה כהלכה" להלכה ולמעשה שעוגת טורט שנילושו במי פירות אין מברכים עליהם המוציא אף בקבע סעודתו עליהם אינם מוכרחים. כי הרי הוכיח זה מחמת שהוקשה לו בהבנת דברי הש"ך ביו"ד קי"ב סקי"ח, אך כיון שנתבאר שאפשר לבאר דברי הש"ך בעניין אחר וע"פ המבואר בהלכות ברכות שוב אין מקור ויסוד לחדש הדין שבכלילה רכה תלוי אם נילוש במי פירות או במים. ועכ"פ אין לפסוק מחמת תירוץ על קושיא כל עוד שאפשר לתרץ בעניין אחר.² ועלה³ בדינו הדין שבעוגת טורט שנאפתה בתבנית וקיבלה תואר לחם מברכים המוציא אם קבע סעודתו עליו.



2 יש לציין ששלחתי את המאמר להרב בעל 'ברכה כהלכה' והשיבני באריכות שאפשר לדחות את הראיות שהבאנו ואף הביא שכדבריו חילק ב'תורת האשם' ליישב את דבר הש"ך. אך עיקר טענתנו שא"א לפסוק בהלכות ברכות ע"פ תי' על קושיא ממקום אחר בעוד שבהלכות ברכות לא נזכר מזה כלום, ובפרט שכמה פוסקים נשאלו בצ"ע על הש"ך וכו"ל וע"ז לא תירץ מידי.

3 הגאון הרב שמואל יוסף שטיצברג שליט"א בעמח"ס 'שערי הברכה' כתב אלי במכתב תשובה לחזק את הדברים הנ"ל והוסיף שאף שמשמע קצת שאין שייך קביעות סעודה בכלילה רכה פשוט שאין ללמוד הלכה יסודית זו מתוך לשון הש"ך המוזכר כברך אגב שלא במקום הלכה זו. וכל העוסק בהוראה יודע את הכלל זה שאף שלפעמים נמצאים חידושי הלכה המפוזרים שלא במקומם מ"מ הלכה שהיא עיקרית ויסודית לא היו שותקים הפוסקים להביא זאת במקומה וכמו שמצא רבות בספרי הפוסקים ש'תנא' אין לו לפרש אבל 'פוסק' היה לו לפרש.

ולכן אחרי שהאריכו הפוסקים בסימן קס"ח בכל גדרי ההלכה של קביעות סעודה עם עשרות דוגמאות ממאכלים שהיו בזמנם היה להם להביא או עכ"פ לציין להלכה זו.

כמו"כ ציין שבדק בדברי האחרונים בס"י קס"ח וראה שמין המאפה הנקרא לע"ק מוזכר לפחות עשרות פעמים בסימן זה והרי ידוע לכולי עלמא שאופן עשיית מאכל זה לא השתנה במשך הדורות, וא"כ היה להפוסקים לציין שאין קביעות סעודה במאכל הזה ולא לסמוך על רמז הבלוע בתוך דברי הש"ך ביורה דעה. עכ"ד במכתב הנ"ל.

הרב יוחנן צענווירט

בענין קניני הקרקע לכתיבת פרוזבול

לו קרקע בחזקתו אפי' אם לבסוף נתברר שלא היה לו אף על זה תיקנו חכמים שיועיל פרוזבול, אבל עדיין צ"ב למה לדעת הר"ש שהצריכו קרקע כדי שיהא החוב כגבוי לא הקילו חכמים בתקנתם, (ויתבאר להלן).

מחלוקת ריטב"א ומהרי"ט בסוגיין

ומצינו עוד בסוגיית הגמ' מח' ריטב"א ומהרי"ט בב' נידונים, והנה על הא דאיתא בגמ' אמר רב יהודה אפי' השאילו מקום לתנור ולכיריים כותבין עליו פרוזבול, כתב המהרי"ט לחדש (ח"א סי' ס"ה) שלקרקע השאולה אין צריכים קנין שטר או חזקה אלא משיש לו רשות מהבעלים להשתמש במקום כותבין עליו פרוזבול שמקולי פרוזבול שנו כאן, ומביא רא"י מהגמ' (שם) - והתני הלל אין כותבין פרוזבול אלא על עציץ נקוב בלבד נקוב אין שאינו נקוב לא אמאי והא איכא מקומו לא צריכא דמנח אסיכי, ופירש"י הא איכא מקומו, דהא מקומו או שלו הוא או השאילוהו לו, ע"כ הגמרא, ומוכיח המהרי"ט וכי כל דמושיל בשטר וחזקה מושיל, אלא זה הניח העציץ ברשותו של אחר ולא מחה ולא היה שום קנין, ומדדחיק הגמ' לאוקמי דמנח אסיכי ולא דחי בפשיטות שלא היה קנין, ע"כ אפי' בלי קנין חשיב כיש לו ללוה קרקע וכותבין עליו פרוזבול.

ובהריטב"א (המיוחסים - כת"י) שם בגמ' מבואר דלא כהמהרי"ט, שעל תי' הגמ' דמנח אסיכי כתב וז"ל ובדין הוא דהוה יכול לאוקמי כגון דלא אחזיק ביה בדוכתיה דלא קני ליה אלא חד טעמא מתרי תלתא טעמי נקט, עכ"ל, הרי דחה ראייתו של המהרי"ט, וס"ל שצריכים קנין על מקום השאלה.

ומצינו להם שנחלקו עוד בסוגיין, שהמהרי"ט פסק שמה ששנו במשנה מזכהו בתוך שדהו היינו אפי' ע"י אחר ואע"ג דחוב הוא לו ואין חבין לאדם שלא

בגמ' גיטין לו. מובא מתני' (שביעית פ"י מ"ו) - אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, אם אין לו מזכהו בתוך שדהו כל שהוא וכו' והגמרא מביאה על זה מימרא דרב יהודה שאפי' השאילו מקום לתנור ולכיריים ג"כ כותבין עליו פרוזבול.

בטעם הדבר שצריך קרקע מביא הר"ן ב' טעמים שנמצאו בראשונים, דעת רש"י שחכמים לא תיקנו פרוזבול אלא בהלוואות השכיחות, ואילו מי שאין לו קרקע אין הדרך להלוותו כיון שאין המלוה בטוח במעותיו. ודעת הר"ש הוא משום שע"י הקרקע נחשב החוב כגבוי. והר"ן מביא נפק"מ בין הטעמים באופן שזיכה המלוה ללוה קרקע שלא בפניו וכששמע הלוה צווח שאינו רוצה לזכות בקרקע, לטעם הר"ש כיון שאין חבין לאדם שלא בפניו והלוה גילה דעתו שחוב הוא לו הרי לא זכה ולא נחשב כגבוי, אבל לדעת רש"י שהצריכו קרקע רק כדי שיהא שכיח הרי בשעת כתיבת פרוזבול היה לו קרקע בחזקתו ומהני, ע"כ.

ולכאורה לא מובן הנפק"מ, שכמו שלדעת הר"ש מהני הגילוי דעת שבסוף לברר שלא זכה בקרקע למפרע ולא נחשב כגבוי, כמו"כ לדעת רש"י הרי למפרע בשעת כתיבת הפרוזבול לא זכה הלוה בקרקע ואיך כותב הר"ן "שהיה לו קרקע בחזקתו", והיה אפשר לומר שכיון שלעינינו היה לו קרקע בשעת כתיבת הפרוזבול הוה שכיח להלוות, שאדם מלוה למי שחושב עליו שמסתמא יש לו קרקע ואע"פ שלסוף נתברר שללוה לא היה קרקע מעולם, אבל זה חידוש גדול לפרש דברי המשנה "אלא על הקרקע" - אף למי שחשב עליו המלוה שמסתמא יש לו קרקע ואע"פ שבאמת אין לו, ועוד דלכאורה לא שכיח להלות לזה שרק מסתמא יש לו קרקע, ולכאור' צריך לומר שמקולי פרוזבול שנו כאן דכיון דבשעת כתיבת הפרוזבול היה

ללוה קרקע ולא נחשב החוב כגבוי כלל אם היו מתקנים גם בזה לגבות, היה זה כולו רק מדין הפקר ב"ד בלי שום צד נוסף והיה נראה יותר כעוקרים דבר מן התורה לכן לא תקנו בו וכדי שיתקיים המצווה "שמוט כל בעל משה ידו וכו'".

נמצא שלשיטת רש"י תנאי הקרקע אינו מעלה לעצם התקנה ואינו אלא תנאי צדדי כמו בשאר תקנות חז"ל שתקנו רק במקום דשכיח אבל לשיטת הר"ש תנאי הקרקע היא מעלה וחלק מעצם תקנת הפרוזבול שרק מאחר שהחוב כבר נחשב כגבוי אז באו חז"ל (וכאילו הוסיפו) ועשו הפקר ב"ד, ובזה יש להבין שדווקא לשיטת רש"י יש להקל הרבה בתנאי הקרקע וגם לומר בו לא פלוג רבנן (וכדלהלן) כיון שאינו אלא תנאי צדדי משא"כ לשיטת הר"ש שתנאי הקרקע היא חלק מעצם התקנה לא מצינו להרבות בה להקל.

ואכן אצל דין תנאי הקרקע מצאנו בראשונים הדין של לא פלוג רבנן - ע"י תוס' (דף לו. ד"ה אלא על הקרקע) וכן ברשב"א בסוגיין וכמוהו בח"י מהרי"ח על משנתנו - וכשנדייק בדבריהם נראה שכולם הוכרחו לבוא לדין של לא פלוג רבנן רק כשנלמוד תנאי הקרקע כשיטת רש"י אבל לשיטת הר"ש בתנאי הקרקע אין אנו צריכים לדין של לא פלוג (ועיין בהערה² דברי הראשונים כדברינו), ומעתה נראה להוסיף

בפניו מ"מ הקלו בפרוזבול וכשיטת הרא"ש עיי"ש, ובריטב"א מדוייק שחולק על זה¹ וס"ל שהלוה בעצמו צריך לעשות הקנין ולא ע"י אחר.

וכדי לבאר מחלוקתם וכן להבין הר"ן שהבאנו לעיל שהביא נפק"מ בין רש"י והר"ש, נראה להקדים ביאור בשיטת רש"י והר"ש בטעמא דמילתא מדוע הצריכו חז"ל קרקע לתקנת פרוזבול.

ביאור דעת רש"י והר"ש

שיטת רש"י - כיון שיסוד תקנת פרוזבול הוא מדין הפקר ב"ד הפקר א"כ בעצם היו חז"ל יכולים לתקן הפרוזבול בכל האופנים ואפי' אין ללוה שום קרקע אלא כמו בכל התקנות במקום שלא שכיח לא תקנו ה"נ בהלוואות דלא שכיחי דהיינו שאין ללוה קרקע לא תקנו.

שיטת הר"ש - דאכן תקנת פרוזבול הוא מדין הפקר ב"ד הפקר אולם כיון שע"י תקנה זו מבטלין מצוות השמטת כספים שצוותה התורה (סברא כזו נמצא גם בתוס' דף לו. ד"ה מי איכא) לכן רצו חז"ל להגביל תקנתם ורק באופנים שהחוב ממילא כבר נחשב כגבוי בזה באו חז"ל (וכאילו הוסיפו) ועשו הפקר ב"ד, וכמו שהביא התו"ט מרשב"ם בב"ב שכל מה שיוכלו חכמים לתקן כדי שלא יהא נראה כעוקרים דבר מהתורה התקינו, ואופן זה הוי כשיש ללוה קרקע שהחוב נחשב כגבוי אבל באופן שאין

1 כן מדיק מגירסת הריטב"א (המיוחסים - כת"י) בסוגיין גיטין לו. השאלו מקום לתנור או לכירה "והחזיק בו", שלא כגירסא שלנו שלא נמצא המילים "והחזיק בו", שהרא"ש כתב שמוזכהו אף ע"י אחר כדתנאי (לכא"ו צ"ל כדתנן) מוזכהו בתוך שדהו משמע ע"י אחר, ולכא"ו המשמעות הוא מדלא פירש שהלוה זוכה אלא סתמא מוזכהו משמע ע"י כל מי שיהיה, וא"כ לפי גירסת הריטב"א "והחזיק בו" הרי המשמעות שהלוה זוכה.

2 וז"ל התוס' אלא על הקרקע משום דמילתא דשכיחא היא שמלוה למי שיש לו קרקע לפי שאין יכול לכלותו ועומדת בפניו ואע"ג דעציץ נקוב יכול לכלותו לא פלוג רבנן במקרקעי, עכ"ל, ומה שהוצרך תוס' לתרץ לא פלוג הוא רק לפי שיטת רש"י, שלשיטת הר"ש יש לתרץ כמו שמצינו בר"ן, שהר"ן כשהביא שיטת הר"ש כתב וז"ל והאי דעדיפא קרקע ממשלטלין לאו משום דמשלטלין יכול לכלותן שהרי עציץ נקוב המונח ע"ג יתדות דיכול לכלותו ואמרין כפ' השולח דכותבין עליו פרוזבול אלא כך הוא הדין דקרקע חשיבא כגבויה טפי, ע"כ, ויתרין זו לא מספיק לשיטת רש"י שאפי' אם החוב יהיה נחשב כגבוי עדיין לא עושה את ההלוואה לשכיח, וע"כ לא היה לו להתוס' שנקט כשיטת רש"י לתרץ אלא לא פלוג. הרשב"א מקשה על שיטת רש"י שתנאי הקרקע הוא כדי שיהיה שכיח - וז"ל וזה מגומגם דא"כ כי מוזכה לו בעל חוב בתוך שדהו מאי הוי וכי מילתא דשכיחא הוא זה ליתן לבעל חובו כדי שיחזור ויגבה משל עצמו

שהחוב נחשב כגבוי אם כי לא במלואו מ"מ על זה הקילו, לדוגמא הדין בהמשנה "כותבין ליתומים על נכסי אפוטרופס" והיינו שהיתומים הם הלווין ולהם אין קרקע ואפ"ה כותבין על סמך קרקעו של האפוטרופס ומקולי פרוזבול, דאע"פ שאין תנאי הקרקע מתקיים להדיא אבל המכוון עדיין קיים שהחוב נחשב כגבוי על סמך נכסי האפוטרופס שאחריות היתומים עליו,³ משא"כ הקולא של "לא פלוג" לא מתקיים אצלו המכוון כלל, שאין החוב כגבוי כלל, ובכה"ג לשיטת הר"ש לא הקילו.

היוצא לנו מביאור פלוגתת רש"י והר"ש, שלדעת הר"ש תנאי הקרקע הוא חלק מעצם תקנת הפרוזבול ואין להקל בה רק באופן שהמכוון יהיה קיים דהיינו שהחוב יהיה עכ"פ קצת כגבוי ואין להקל באופן שהמכוון לא יתקיים כלל מדין לא פלוג רבנן אבל לדעת רש"י תנאי הקרקע הוא תנאי צדדי לכן יש להקל גם באופן שלא מתקיים המכוון (ולשיטתו דהיינו שאין ההלואה שכיח) מדין לא פלוג רבנן.

ובזה יש להבין מה שכתב הר"ן נפק"מ בין שיטת רש"י והר"ש באופן שזיכהו ללוה שלא בפניו וכששמע צווח שאינו רוצה

בשיטת הר"ש שלא זו בלבד שאין הכרח לבוא אצלינו להדין של לא פלוג אלא שגם אינו ראוי כאן לומר לא פלוג שהרי לשיטת הר"ש חז"ל רצו בדווקא להגביל תקנתם בכדי שיתקיים מצוות "שמוט" א"כ אדרבא כאן ראוי לומר שכן פלוג רבנן בתקנתם וכדי שיתקיים המצווה.

ועוד יש להוסיף בביאור שיטת הר"ש דהנה מצאנו כמה דינים שאמרו בהם "בפרוזבול הקילו" (כגון כותבין ליתומים על נכסי אפוטרופס וכן כותבין לבעל על נכסי אשתו, (שביעית שם)) והטעם שהקילו בכל אלו הדינים הוא כיון שיסוד הפרוזבול הוא הפקר ב"ד ובאמת יש כח ביד חכמים לתקן בכל האופנים לכן אפי' לאחר שהגבילו תקנתם מ"מ הניחו מקום להקל בו, אלא שיש צורך לבאר באיזה אופנים אומרים בפרוזבול הקילו שהרי לעיל כתבנו בשיטת הר"ש להיפך שלא מקילין כאן לומר לא פלוג ובכדי שיתקיים מצוות שמוט.

ונראה לבאר ולחלק בין הקולא של "לא פלוג" להקולות שמצאנו בהם "בפרוזבול הקילו", דהנה האופנים שבהם מצאנו הדין "בפרוזבול הקילו" הרי אפילו לאחר הקולא בתנאי הקרקע עדיין יהיה שם המכוון

אלא שיש לומר דלא פלוג בכל שיש לו קרקע מ"מ, עכ"ל, ופשוט הוא שלשיטת הר"ש שתנאי הקרקע הוא כדי שיהא החוב כגבוי ולא משום שיהיה שכיח שאין כאן שום קושיא כלל.

וכן המהרי"ח על המשנה מקשה על שיטת רש"י וז"ל וצ"ע לפי טעם זה אמאי מהני מה שמזכה מתוך שלו אם לא היה לו קרקע נמצא שלא שכיח שילוהו ולא עבד רבנן תקנתא... אלא צ"ל דלא פלוג רבנן ע"כ, והיינו כהרשב"א והקושיא והתירוץ הוא רק לשיטת רש"י.

3 וכן הדין בהמשנה "כותבין לבעל על נכסי אשתו" ופי' הר"ש נכסי אשתו היינו נכסי מלוג שלה, והקילו הכא הגם שאין הקרקע עצמו משועבד לו רק פירותיו, אבל כיון שהמכוון עדיין קיים שהקרקע לפירותיו משועבד להבעל לכן החוב נחשב כגבוי על סמך שיעבוד קרקעו של אשתו (ורוב האחרונים מביאים ירושלמי שפי' נכסי אשתו לאו דווקא נכסי מלוג אלא אפי' נכסי שאינם משועבדים כלל להבעל ואפ"ה כותבין עליו פרוזבול וביאר בספר דבר שמיטה (מובא בספר משנת יוסף, שביעית שם) דהואיל שאין אשה מקפדת על בעלה ויכול להשתמש בשדה שלה לתשמישו וכמו שמצינו (בב"ב מט.) שאין לאיש חזקה בנכסי אשתו משום שאינה מקפדת לכן כותבין פרוזבול על סמך קרקע אשתו שלא גרע מהשאלו מקום לתנור וכיריים, ע"כ, וגם לפי פירוש זה עדיין המכוון קיים שאפי' שאין הקרקע שלו כלל וגם אינה משועבדת לו כלל מ"מ מאחר שאין אשה מקפדת על בעלה שאינה מעכבתו מלהשתמש בהקרקע לתשמישו לכן החוב נחשב כגבוי קצת על סמך קרקע זו של אשתו.

וכן מה דאיתא בגמ' שהשאלו מקום לתנור וכיריים כותבין עליו פרוזבול היינו מפני שזכות השתמשות שיש לו הלוה נחשב כגבוי להמלוה, וכן הרשב"א בתשובה (ח"א סי' אלף קמ"ה) מוכיח מדין זה שמתור לו לשואל בסתמא להשאל לאחרים שאל"כ לא יהא החוב נחשב כגבוי, הרי שזכות השתמשות שקנה הלוה כגבוי אצל המלוה (והיינו כשי' הריטב"א אבל המהרי"ט ס"ל שאין צורך קנין ולפי"ז אין לומר שהחוב כגבוי וע' לקמן בביאור שיטתם).

שבינתיים משתמש בקרקע גם בזה לא פלוג רבנן והקלו בתנאי הקרקע שאינו אלא תנאי צדדי.

אבל הריטב"א בסוגיין מפרש תנאי הקרקע כשיטת הר"ש דהיינו שהחוב צריך להיות כגבוי, ולשיטה זו הרי תנאי הקרקע הוי חלק מעצם התקנה ואין להקל בה משום לא פלוג, ורק באופן שעדיין החוב נחשב כגבוי יש להקל (וכדלעיל ביתומים), לכן ס"ל להריטב"א שהלוה צריך קנין בקרקע ולא מועיל מה שהלוה משתמש בקרקע בלא מחאה שלא שייך לומר בזה שהחוב נחשב כגבוי שהרי אין ללוה שום קנין, ונראה שגם מה שס"ל לריטב"א שהלוה בעצמו צריך להחזיק ואין המלוה מזכהו ע"י אחר זהו משום שס"ל כשיטת הר"ש שתנאי הקרקע היא חלק מהתקנה לכן צריך הלוה קנין גמור ואין להקל ולסמוך על הסברה שכתב הר"ן שכאן עיקר הקנין לזכותו הוא שע"ז ירצו להלוותו.

והנה מה שהבין המהרי"ט בפסקו של הרא"ש - שמזכהו ע"י אחר היינו מדין לא פלוג ומקולי פרוזבול (וממילא יש ללמוד מזה שאין צריך קנין בקרקע) וקולא זו היא רק לפי שיטת רש"י, ברם בר"ן מוכח דס"ל שאפי"ן בדעת הר"ש קיים הדין שמזכהו ע"י אחר, שכתב הנפק"מ בין שיטת רש"י והר"ש באופן שזיכהו ע"י אחר ולסוף כששמע הלוה צוות שאינו רוצה לזכות דלשיטת הר"ש לא מהני בזה הפרוזבול ולשיטת רש"י מהני, ומדויק שכל שלא בא הלוה למחות לכו"ע מהני הפרוזבול ואפי"ן לשיטת הר"ש, ושיטת הר"ן בזה שאי"ז קולא דווקא בפרוזבול אלא הדין כן גם בשאר המקומות וז"ל ומכאן נ"ל דמאי דקיי"ל זכין לאדם שלא בפניו כל שהדבר בעצמו זכות אע"פ שנמשך ממנו חוב שהוא יתר על הזכות זכה וקנה דהא הכא כשמזכהו קרקע כל שהוא מתחייב הוא בכך שאין שביעית משמטת חובו ואפ"ה אמרינן דמהני אלא שאפשר לדחות ולומר שאף זה מקולי פרוזבול, עכ"ל, הרי שבפשוטו למד שאין כאן קולא יתירה אלא כך הדין בכל מקום,

לזכות שלדעת הר"ש כיון שאין חבין לאדם שלא בפניו והלוה גילה דעתו שחוב הוא לו הרי לא זכה בקרקע ולא נחשב החוב כגבוי כלל אבל לשיטת רש"י שהצריכו קרקע רק כדי שיהיה הלוואה דשכיח ואינו אלא תנאי צדדי לתקנה לכן הקילו בה כ"כ ומדין לא פלוג שכל שיש ללוה שום שייכות לקרקע כבר כותבין עליו פרוזבול, וגם כאן כיון שבשעה שנכתב הפרוזבול היה לו ללוה קרקע בחזקתו ואפי"ן שלבסוף נתברר שלא היה באמת קנין, כותבין פרוזבול מדין לא פלוג רבנן.

הריטב"א ומהרי"ט

נחלקו בדעת רש"י והר"ש

ומעתה יש לייסד המחלוקת שמצאנו בין הריטב"א להמהרי"ט, שהכל תלוי איך לומדים תנאי הקרקע אם כרש"י או כהר"ש.

דהנה המהרי"ט הקיל שבאופן שללוה יש קרקע בשאילה אין הלוה צריך קנין בקרקע ודי בזה שהלוה משתמש בקרקע ולא מיחו בו הבעלים והביא לזה סיוע מהרא"ש, וז"ל המהרי"ט ועוד הקלו לעניין זכיית הקרקע שאמרו מזכה לו בתוך שדהו כ"ש וכתב הרא"ש מזכה לו ע"י אחר והקלו בפרוזבול אע"ג דחוב הוא לו "שעיקרו של פרוזבול אינו אלא הפקר ב"ד ועילה מצאו לכתבו על קרקע כל שהוא" עכ"ל, ודברים אלו הם ממש שיטת רש"י שכיון שכל כולו של הפרוזבול אינו אלא הפקר ב"ד ותנאי הקרקע אינו מעלה כלל לעצם התקנה ואינו אלא תנאי צדדי לכן לא החמירו בתנאי הקרקע והעמידו ההפקר ב"ד בכל מקום שיש לו להלוה איזה שייכות לקרקע ולא פלוג רבנן, והבין המהרי"ט שזהו טעמו של הרא"ש שפסק להקל באופן שמזכה לו ע"י אחר ואע"ג שבפשוטו חוב הוא לו ולא קנה הלוה הקרקע מ"מ כיון שיש איזה צד שכן זכה (כדאיתא בר"ן שעיקרו לזכותו שע"כ ירצו להלוות לו) ויש ללוה איזה שייכות לקרקע לא פלוג רבנן, והמהרי"ט נקט בדרך זה וכשיטת רש"י והקיל עוד שאפי"ן אין ללוה שום צד קנין בקרקע רק

הר"ש, ויש גם שיטת הריטב"א שס"ל שבאופן זה לא מהני כלל הפרוזבול.

ובאמת בחת"ס (חור"מ סי' ג' והובא בפתחי תשובה סי' ס"ז) מבואר בשיטת רש"י שלא כמהרי"ט והר"ן, דבאותה תשובה הרי הוא הולך כשיטת רש"י עיי"ש, וגם פסק שצריך קנין בקרקע וז"ל ומ"ש א"כ (שאפשר לכתוב פרוזבול על קרקע מושכר ומושאל) היכי משכחת מי שאינו ראוי לפרוזבול, משכחת ליה בסומך על שולחן אחר ויכול לסלקו כל שעה כי לא שאלו ולא השכירו לזמן אך נתן לו רשות לדור בו כל זמן שירצה הבעל הבית וכל שעתא זמניה הוא, א"נ הדר בחצר חבירו שלא מדעתו דאין צריך להעלות שכר משעבר ומ"מ בכל שעה יכולים הבעלים להוציאו, עכ"ל, הרי שהשתמשות בקרקע ואפי' ברשות אבל בלי קנין לא מהני לכתוב פרוזבול, וזה אפי' לשיטת רש"י שמבואר בהתשובה, ונמצא שלא כמהרי"ט.⁴

ולכאור' אם החת"ס ס"ל שגם לשיטת רש"י לא ניקל כ"כ - שכל שיש רק איזה שייכות לקרקע כבר כותבין עליו פרוזבול ומדין לא פלוג, יקשה ביאור הר"ן שהתחלנו בו שחילק בין שיטת רש"י והר"ש. ואפשר לומר שהחת"ס מודה להביאור דלעיל שרק לשיטת רש"י ניקל ע"י לא פלוג, אבל ס"ל שאין לדמות הקולא של הר"ן להקולא של המהרי"ט, שבצירורו של הר"ן אע"פ שלבסוף נתגלה שלא היה שום קנין למפרע מ"מ כיון שבשעת כתיבת הפרוזבול היה לפנינו קרקע בחזקתו בקנין גמור הגם שאח"כ נתגלה שלא היה באמת קנין, בזה אמרו חז"ל אם היה לו קרקע כמו שצריך בשעת כתיבת הפרוזבול, כבר לא פלוג, משא"כ בצירורו של המהרי"ט לא היה לו להלוה קנין גמור אפי' בכאילו' וזכות השתמשות לבד לא כלום הוא ולא שייך לומר בו לא פלוג רבנן, ודו"ק.

ויש לעיין מה ישיב המהרי"ט להשואל של החת"ס שאם כותבין גם למי שיש לו

ויוצא מזה שכיון שאינו קולא מדין לא פלוג לכן גם לשיטת הר"ש קיים דין זה.

(ולפי מה שכתב לדחות שהדין הוא "מקולי פרוזבול" יש לומר שלצד זה באמת לשיטת הר"ש לא מהני לזכותו ע"י אחר והנפק"מ קאי רק לפי דרך הראשון שאין כאן קולא מיוחד, ועוד י"ל שאין כוונתו לקולא של לא פלוג שמצאנו רק לפי שיטת רש"י אלא כוונתו לקולות שמצאנו גם לשיטתו של הר"ש וכמו שביארנו לעיל, שכל מקום שנשאר עדיין המציאות שהחוב נחשב כגבוי גם לאחר הקולא ואפי' רק במקצת מודה הר"ש שיש להקל, וגם כאן כיון שיסוד הפרוזבול הוא מדין הפקר ב"ד ויש גם צד שהלוה אכן זכה בקרקע והחוב נחשב כגבוי, לכן אפי' אם במקומות אחרים לא נסומך על סברא הנ"ל של הר"ן להסיק שזכה בהקרקע כאן בפרוזבול בצירוף הצד שכן זכה יש להקל, וצ"ב.)

סיכום העניין:

באופנים שאין ההיתר שלהם אלא מדין לא פלוג רבנן, כגון באופן שאין ללוה קנין בקרקע אלא זכות השתמשות (מהרי"ט), וכן אם זיכהו המלוה שלא בפניו ולבסוף כששמע הלוה צווח שאינו רוצה לזכות בקרקע (ר"ן), בכה"ג לשיטת הר"ש אין להקל בכל אלו, ולשיטת רש"י יש להקל בכל אלו, ונקט המהרי"ט כשיטת רש"י.

באופנים שההיתר שלהם אינו מדין לא פלוג אלא שעדיין נמצא בהם שהחוב נחשב כגבוי, כגון כותבין ליתומים על נכסי אפוטרופס וכן כותבין לבעל על נכסי אשתו וכן קרקע שאולה שעשה בו הלוה חזקה וכ"ש אם יש לו שטר קנין, בכה"ג לכו"ע מהני בזה פרוזבול.

ובאופן שמזכהו ע"י אחר וגם לבסוף כששמע לא מחה הלוה, בה"ג להמהרי"ט הרי זה מדין לא פלוג שלשיטת הר"ש אין להקל ורק לשיטת רש"י יש להקל, ולר"ן אין זה מדין לא פלוג ויש להקל בו גם לשיטת

4 ובדבר אברהם (ח"ב סי' י"ז אות ה') רוצה לאוקמי שלא פליג החת"ס על המהרי"ט והוא מחודש, עיי"ש.

ומאידך מצאנו חת"ס שלסברתו גם לשיטת רש"י צריך הלוה קנין בקרקע, וכן מצאנו לעוד ראשונים שס"ל כהר"ש ולא כשיטת רש"י - הריטב"א (דלעיל) וכן הרשב"א (בתשובה ח"א סי' אלף קמ"ה), ולדידהו ג"כ צריך קנין בקרקע.

פרוזבול לבחורים שאין להם קרקע

וראיתי בספר שמיטה כהלכתה שכתב בנוגע לאלו שמלוין לבחורים שאין להם קרקע האם מועיל כתיבת הפרוזבול, והביא דעת החת"ס שבסומך על שולחן אחר לא מהני הפרוזבול וכתב שבפשיטות נראה שכל בחור סומך על שולחן אביו עד הנישואין ואין לו שום קרקע שאפילו אביו עשיר אינו שלו וכמבואר בב"מ יב. שהבן זוכה בלקט, ולפי"ז הלא מצוי טובא היום שבחורים עוסקין במסחר ולוין או לצורכי עצמם וכיון שאין להו קרקע לא מועיל הפרוזבול כלל וכו' וצ"ע שהפוסקים לא נתעוררו לבאר שלבחורים וכדומה כיון שאין להם קרקע משלהם אפי' בשכירות לא מועיל פרוזבול, וע"כ נראה שבסומך על שולחן אביו ויש לאביו קרקע כיון ששכיה תקנו שמועיל קרקע אביו גם לפרוזבול שלו וא"ש, והן אמת שיש בזה עצה ותקנה לזיהר לפני שכותב פרוזבול לזכות להם ע"י אחר קרקע כ"ש, וצ"ע ג שהפוסקים בזמנינו לא עוררו על החובה לזיהר בכך וצ"ל כמו שכתבתי שבסומך על שולחן אביו מועיל קרקע האב אבל לא מצאתי בפוסקים שיעירו שקרקע האב מועיל לסמוכין על שולחן ולא נתברר דין זה כדי צורך, עכ"ד.

ומה שכתב לחדש שיש לסמוך על קרקעו של האב, מצאנו לו סמוכין מביאורו של ה'דבר שמיטה' בדין המשנה שכותבין לבעל על נכסי אשתו, שביאר שיש לכתוב פרוזבול אפי' על נכסי אשתו שאינן משועבדים כלל להבעל כיון שאין האשה מקפדת על בעלה (עי' יתר דבריו בהערה 3) ומקולי פרוזבול, וה"נ אולי י"ל שאין האב מקפיד על הבן מהשתמש בקרקעו.

קרקע בשכירות ובשאלה א"כ לא אימעט אלא מי ששוכב אקיקלא דמתא ואין לו בית דירה לא בשאלה ולא בשכירות, וצ"ל שאיה"נ לא נתמעטו אלא הארחי פרחי שאפי' אם ישנים בהקדש לא נכלל זה אפי' בזכות השתמשות בלי קנין, שכן הוא קרקע ציבורי שכל מי שרק רוצה יכול ליכנס ולהשתמש בו ואינו מיוחד לאף אחד, והרי זה דומה לביהכ"נ שמסור לרבים שכל מי שרוצה יכול ליכנס ואין שם מקום מיוחד למישהו, וזה ודאי שלא יחשב למי שנכנס שם שיש לו איזה זכות השתמשות.

להלכה

המחבר בחו"מ סי' ס"ז סעיף כ"ב פסק שמזכהו אפילו ע"י אחר ואפילו שלא בפניו, ופסק זה הוא פסקו של הרא"ש והיינו שלא כהריטב"א, ולהבנת המהרי"ט זהו גם שיטת רש"י ולא כשיטת הר"ש (כמו שמבואר לעיל), משא"כ לדעת הר"ן יהיה כן הדין אף לשיטת הר"ש.

ומוסיף הרמ"א וז"ל מיהו אם הלוה לפנינו וצווח איני רוצה לזכות בקרקע של אחרים אין מזכין לו לאדם בעל כורחו, ע"כ, ולשון זה הוא לשונו של הר"ן, ומבואר בר"ן שמייירי שהלוה עומד בשעה שהמלוה מזכה לו ומוחה דאין קונין לו לאדם בעל כורחו, (ואח"כ כתב הר"ן שאם הלוה שמע וצווח רק לבסוף לאחר שהמלוה זיכהו שלא בפניו אז הדין תלוי בשיטת רש"י והר"ש), ולכאור' ממה שכתב הרמ"א כלשון הר"ן ששם מייירי שהלוה מוחה בשעת שהמלוה מקנה לו וכן ממה שכתב 'לפנינו', יש לדייק שאם בא הלוה רק לסוף וצווח שוב אינו יכול לבטל הפרוזבול, וכאן גם לדעת הר"ן זהו רק כשיטת רש"י ולא כהר"ש.

נמצא שהמחבר - להמהרי"ט, והרמ"א - גם לדעת הר"ן, פסקו כשיטת רש"י (ותוס') ולא כהר"ש, א"כ לכאור' יפסקו כשיטת רש"י גם לענין שאין צריך קנין בקרקע כפסק המהרי"ט, וכן רע"א מצייין להמהרי"ט, וכן הכנסת הגדולה מביא דכרי רבו המהרי"ט.

עשוין להבריח מותר לשואל להשאילן ולהשכירן לאחר, מדאמרינן בגמ' השאילו מקום לתנור וכיריים כותבין עליו פרוזבול, ואם נאמר שהשאיל לזה בלבד, האיך מהני, הלא ה"ז כאילו התנה שלא יהא רשאי להשאילו ולהשכירו וליתנו לאחר וא"כ אין ראוי לגבותו בחובו אלא ודאי שמותר, ע"כ דברי הרשב"א, נמצא שבפרוזבול הקרקע צריך להיות ראוי לגבותו באמת, ומאחר שיש מח' ראשונים אם יכול למכור או ליתן מקומו בביהכ"נ לאחר (עי' חו"מ סי' קע"ה סיעף ג'), א"כ לשיטה שאינו יכול למכור או ליתן מקומו לאחר, נמצא שאין הקרקע ראוי לגבותו ולא יהני לפרוזבול, ע"כ, ונחזור לעניינינו בבחור בישיבה, זה ודאי שאינו יכול למכור זכותו ומקומו בישיבה לאחר, ואין המקום ראוי לגבותו, וא"כ לכאור' לא מהני מקומו בישיבה לכתובת פרוזבול.

אבל כבר כתבנו לעיל שהרשב"א קאי כשיטת הר"ש, ולשיטתייהו ודאי צריך קרקע שהוא ראוי לגבותו, אבל לשיטת רש"י יש להקל, שאפי' שאין הקרקע ראוי לגבותו כותבין עליו פרוזבול, ובפרט להמהרי"ט שזכות השתמשות לבד, גם בלי קנין מועיל לפרוזבול, ושם ודאי אין הקרקע ראוי לגבותו שכן אין להלוה שום קנין או שיעבוד בקרקע, ואפ"ה כותבין עליו, הרי לשיטת רש"י לא צריך שיהא הקרקע ראוי לגבותו, (ואפי' שאם אין ראוי לגבותו א"כ לא הוה שכיח הלוואה כזו, כבר ביארנו לעיל בביאור שיטת רש"י שיש להקל הרבה ומדין לא פלוג כיון שתנאי הקרקע הוא תנאי צדדי), א"כ יועיל מקום בישיבה לכתובת הפרוזבול.

ואפי' להחת"ס בשיטת רש"י, שחולק על המהרי"ט, וס"ל שאין לכתוב פרוזבול על זכות השתמשות לבד, וא"כ אין לנו ראייה גמורה שאין הקרקע צריך להיות ראוי לגבותו, מ"מ לכאור' עדיין יש לדון להקל, שהרי מצינו בר"ן (הובא לעיל) כמה יש לנו להקל לפי שיטת רש"י מדין לא פלוג, ולכאור' החת"ס אינו חולק על הר"ן ומודה

ובאמת נ"ל מחודש לסמוך על קרקע האב וכמו שכתב שלא מצא כן בפוסקים כזה, ולכאור' היה יותר פשוט לסמוך על שיטת המהרי"ט (הגם שהוא רק לשיטת רש"י, הרי כתבנו לעיל שמדויק מהרמ"א שנקט כשיטת רש"י), ואפי' שהחת"ס חולק על המהרי"ט, מ"מ הרי כתב החת"ס בתו"ד וז"ל דלפענ"ד בזה"ז אין להחמיר כלל בלא"ה (בענין תנאי הקרקע) דעכ"פ לפי הטעם שאין כותבין אלא על הקרקע משום דלא שכיח שהלוה למי שאין לו קרקע והנה בזה"ז תיקנו הגאונים לגבות ממטלטלי דיתמי משום דעיקר הונו של אדם הוא עתה במטלטלין יותר מקרקע וכן אנו רואים באמת דא' מאלף שיבוא לידי גביית קרקע א"כ שכיחא ושכיחא הוא ונהי דאין לנו להוסיף על תקנת הלל כיון דבלא"ה עולבנא דדיינא הוא אבל עכ"פ אין לנו להחמיר כ"כ, עכ"ל, נמצא שאפי' שהחת"ס חולק על המהרי"ט, הרי אנו להלכה למעשה לכאור' יכולים לסמוך על המהרי"ט גם לפי החת"ס, שכן כתב שבזמנינו אין להחמיר בתנאי הקרקע.

ולגבי בחורים בישיבה יש עוד לדון להקל, שלכאור' יש להם מקום מושכר בישיבה ע"י שכר לימוד שמשלם בעבורם, נמצא שיש להם קרקע שמועיל לכתובת פרוזבול.

אלא שלכאור' יש לדמות מקום בישיבה למה שכתב בספר 'משנת יוסף' (שביעית שם) שדן לגבי מקום בביהכ"נ האם הוא חשוב כקרקע לכתוב עליו פרוזבול, ועי' שם שמביא תשובת הרשב"א (ח"א סי' תתקל"ד ותתקל"ה) שמקום קנוי בביהכ"נ לא גרע משאר קרקעות ופשיטא שמקנה מטלטלין אגבו בקנין אגב, ואפי' בתי כנסיות שהן מסורין לרבים, שאינן קנוין לבעלים ידועים, אלא שכאור'א מיחד לעצמו מקום, גם מקום זה הרי הוא כמושאל לו, והדין הוא שגם אגב קרקע מושאל או מושכר מקנין מטלטלין, ע"כ הרשב"א, ולפי"ז גם בפרוזבול יועיל קרקע כזו, אלא שמסתפק עפ"י תשובת הרשב"א (ח"א סי' אלף קמ"ה) שכתב להוכיח שקרקעות ומטלטלין שאין

שלישית רש"י יש להקל מדין לא פלוג, ומה
שחולק על המהרי"ט לענין זכות השתמשות,
היינו משום דס"ל שזהו קולא יתירה
(כדביארנו לעיל שיטת החת"ס), אבל
בנידון דידן שיש להבחורים קנין גמור
בשכירות המקום, הגם שאין הקרקע ראוי
לגבותו, יש סברא לומר שאפי' החת"ס מודה
שיש להקל מדין לא פלוג, ויל"ע.

★ ★ ★

מנחם מנדל פרידמן

לע"נ זקני הרה"ח ר' יואל בהרה"ח רפאל חיים
אשר זעליג צווכנר ז"ל נלב"ע ל' מנ"א תשע"ד.

בענין טלטול מוקצה מן הצד וטלטול בגופו

לא מינכר כ"כ טלטול המוקצה והיינו מחמת
דאיכא שינוי במקצת, וממילא כ' המשנ"ב
דלאו דוקא כשהכיכר והתינוק מונחים על
גבי המוקצה אלא אף בצידו (וה"ה מתחתיו)
מותר בטלטול מחמת השינוי, ולמעשה דין
זה דמהני נמי בצידו כבר כ' המג"א וכן פסק
בשו"ע הרב.

ולעומת זאת בחזו"א סמ"ז סקכ"ג ביאר
דההיתר דכיכר ותינוק לא הוי מחמת שינוי
גרידא, אלא דמכיון דההיתר מונח ע"ג
האיסור ויכול להסירו ואינו מסירו נראה
שהדבר המוקצה טפל לכיכר ותינוק, ועיקר
הטלטול מתייחס לכיכר דהמוקצה טפל לו
בעיני בנ"א וחשבינן ליה כמתעסק בהיתר
ולא במוקצה.

והא דלא התירו אלא במת אליבא
דהילכתא היינו משום דלמעשה מטלטל
המוקצה ואין המוקצה נהפך באמת לדבר
המותר אלא דבעיני בנ"א נראה כבסיס לדבר
היתר ולא דמי לבסיס לדבר האסור דההיתר
נהפך לאיסור אלא בעיני בנ"א מתייחס
טלטולו להיתר וקיל טפי ומשום בזיון המת
התירו, ולפי"ז ההיתר הוא דוקא כשמונח
הכיכר ע"ג המת דבכה"ג נראה דהמוקצה
טפל להיתר אבל כשמונח בצידו וכ"ש
מתחתיו דנראה כא"י ההיתר בסיס לאיסור
ל"ש האי התירא.

והנה הגרעק"א בגליון הש"ס הק' דבכל
מת נימא דהמיטה שעליה מושכב המת הוי
ככיכר ותינוק ויהיה מותר לטלטל את המת
במיטתו בלא כיכר ותינוק.

והוסיף להק' על התוספות שבת דהק'
ממתני' בדף קמ"ב דמבואר גבי אבן שע"פ
החבית דכשיכול לנער האבן אסור לטלטל,
ואמאי לא יהיה ככיכר ותינוק לדעת
האמוראים הסוברים דהתירא דכיכר ותינוק
הוא בכל מוקצה ולא דוקא במת, והק'

בענין היתרא דכיכר ותינוק

בגמ' שבת דף מ"ג: איתמר מת המוטל
בחמה רב יהודה אמר שמואל הופכו ממיטה
למיטה, ר"ח בר שלמיה משמיה דרב אמר
מניח עליו ככר או תינוק ומטלטלו, היכא
דאיכא ככר או תינוק כו"ע לא פליגי דשרי,
כי פליגי דלית ליה, מ"ס טלטול מן הצד
שמיה טלטול, ומ"ס ל"ש טלטול, לימא
כתנאי וכו' לא דכו"ע טלטול מן הצד שמיה
טלטול, וה"ט דר"י בן לקיש במת מפני
הדליקה, דמתוך שאדם בהול על מתו אי לא
שרית ליה אתי לכבויה, אמר ר"י בן שילא
הלכה כריב"ל במת, ע"כ.

העולה מבואר מסוגיין ב' סוגי היתר א.
ככר ותינוק. ב. טלטול מן הצד דפליגי בזה
אמוראי, וצריך לבאר בכל אחד מהם את
מהות ההיתר והמסתעף.

והנה בענין התירא דכיכר ותינוק המבואר
בסוגיין לענין מת דהוא מוקצה מחמת גופו
והתירו טלטול מחמה לצל ע"י ככר ותינוק,
מצינו מח' אמוראים לקמן דף קמ"ב: דר'
אושעיא ור' יצחק וריב"ש א"ר א"ר וריו"ח ומר
זוטרא התירו כל טלטול מוקצה לצורך ע"י
ככר ותינוק, ור' אשי פליג דלא התירו ככר
ותינוק אלא במת בלבד, והיינו משום בזיון
המת, וקי"ל כרב אשי.

ובביאור היתרא דכיכר ותינוק נח'
המשנ"ב והחזו"א, דבסימן שי"א הביא
המחבר דינא דככר ותינוק, וכ' המשנ"ב
בסק"ב וז"ל: "והיינו שמניח עליו או אצלו
ומטלטלו עמו, ולא מינכר כ"כ טלטול
המוקצה אף שגם המת הוא מוקצה מפני
שמטלטל שניהם כאחד", וכו' עכ"ל,
ומבואר מדברי המשנ"ב דההיתר הוא
מחמת בזיון המת, והתירו אע"ג שמטלטל
מוקצה כיון שמטלטלו בצירוף ההיכר ותינוק

ההיתר כמו בדבר היתר שנעשה בסיס לדבר האסור, וממילא באבן שע"פ החבית לא שייך היתרא דכיכר ותינוק, ואינו נראה).

ג. הרש"ש כ' ליישב ע"פ המשנה בדף צ"ג: דמוציא את החי במיטה פטור אף על המיטה מפני שהמיטה טפילה לו, וה"נ המוקצה מתבטל לכיכר ותינוק המונח מע"ג.

והנה המחבר בסי' שי"א סעי' ד' הביא יש אומרים דינא דכיכר ותינוק לא נאמר אלא במת ערום אבל במת הלבוש בגדים, הבגדים הם הדבר היתר ולא בעינן כיכר ותינוק, ולמעשה מקורו הוא מהמרדכי בפ"ג דשבת בשם רבינו אביגדור, והוכיח כן מהגמ' בביצה עיי"ש.

ובב"י כ' לדחות דלא שייך בבגדים היתרא דכיכר ותינוק דהכסות בטילה לגבי המת ולא דמי לכיכר ותינוק.

אמנם במג"א כ' ליישב את המרדכי וחילק בין בגדים הנקברים עמו לבגדים שאינם נקברים עמו, דהמרדכי מיירי בבגדים שאינם נקברים עמו אלא בבגדים שמת בהם, ואינם בטילים לגביה כיון דעתיד להפשיטם, ודוקא בגדים הנקברים עמו בלי לגביה (ועיי"ש דהק' בשם השל"ה מהגמ' בדף ל' גבי דוד המלך דאישתמיט כרעיה ונפל ומת דהיה מוקצה אפי' דהיה לבוש בבגדים שאינם נקברים עמו, ועיי"ש דתי' דשאני מלך דבגדיו אסורים בהנאה ונקברין עמו).

ובביאור הלכה בסי' שי"א הק' דאטו הגמ' בערטילאי עסקינן (או כשלבש התכריכים מבע"י), ועוד דבאדם חי אי' להדיא לקמן דף צ"ג דפטור אף על המיטה דטפילה לו וכ"ש שהבגדים טפילים לו, והביא שכבר הק' כן באליה רבה וכ' לחלק בין אדם חי לאדם מת, דדוקא באדם חי הבגדים טפילים לו כיון שנשארים ע"ג, משא"כ במת דעתידים להפשיטו אין הבגדים טפילים לגביה. וכ' הביה"ל דדוחק הוא דהא צריך לבגדים יותר ממה שצריך למיטה, ובודאי צריכים הבגדים להיות טפילים כל זמן שהם ע"ג.

הרעק"א דאמאי לא הק' מסוגיין דגבי מת במיטה מבואר דבעינן להתירא דכיכר ותינוק ואמאי לא הוי המיטה עצמה ככיכר ותינוק כדהק' מאבן שע"פ החבית דלהוי החבית ככיכר ותינוק, ויש ליישב בכמה אופנים

א. החזו"א כ' דלשיטתו לא קשה מידי משום דהיתרא דכיכר ותינוק הוא משום דנראה כאי' המת בסיס לככר ותינוק, וזה שייך דוקא כשהכיכר ותינוק מונחים ע"ג המת, משא"כ באבן שע"פ החבית דההיתר הוא מתחת האיסור לא שייך היתרא דכיכר ותינוק ומיושב שפיר ק' התוספות שבת, וכן במיטת המת כיון דהאיסור מונח ע"ג ההיתר לא שייך ההיתר דכיכר ותינוק ומיושב ק' הרעק"א.

ב. עוד אפשר ליישב את תמיהת הגרעק"א אף לבי' המשנ"ב דענין הכיכר ותינוק הוא משום שינוי דמת במיטתו הוי כדרכו ולא שייך ביה היתרא דכיכר ותינוק דליכא שינוי.

אבל אכתי יק' ק' התוספות שבת מאבן שע"פ החבית דהוי שינוי דאין הדרך לטלטל אבן ע"פ החבית והתם שייך היתרא דכיכר ותינוק אלא דמיושב ק' הרעק"א על התוספות שבת אמאי לא הק' על האי דינא דמת במיטה גופא.

(וליישב ק' התוספות שבת אפשר דלמ"ד דההיתר דכיכר ותינוק הוא לאו דוקא במת מודה המשנ"ב לחזו"א דההיתר הוא ודאי מן הדין, דלא שייך להתיר מוקצה גמור בצירוף דבר ההיתר דהוי שינוי במקצת, ודוקא לר"א דההיתר הוא דוקא במת והיינו מחמת בזיון המת ענין הכיכר ותינוק הוא לשינוי בעלמא, ושינוי איכא אף באבן שע"פ החבית, אבל לטוברים דבכל דוכתא התירו הוי היתר גמור דנראה כאי' המוקצה בסיס להיתר ומיושב שפיר קושיית התוספות שבת מאבן שע"פ החבית לטוברים דינא דכיכר ותינוק הוא דין כללי בכל מוקצה.

ואפשר לחדש טפי דלמ"ד דאין חילוק בין מת לשאר מוקצה הטפילות היא מעיקר הדין דנטפל המוקצה להיתר ובטל אגב

דאינה טפילה למת מחמת הגזירה שלא יבואו להתיר דברים הנקברים עם המת, ול"ש ביה היתרא דכיכר ותינוק ודו"ק.

ברינא דטלטול מן הצד

בגמ' מבואר פלוגתא דרב ושמואל באופן דלית ליה כיכר ותינוק אם התירו לו טלטול מן הצד או לא, ובפשוטו היינו טלטול ע"י דבר אחר, ואינו אוחו בידו את הדבר המוקצה, וברש"י כ' דטמה"צ היינו כלאחר יד, והר"ן ובחי' המיוחסים לריטב"א נקטו כפרש"י דאפי' אוחו את המוקצה גופיה אם אוחו בשינוי דהיינו כלאחר יד חשיב טלטול מן הצד וגרע מטלטול גמור, ויש להוסיף דברא"ש משמע לענין קש שע"ג המיטה דטלטול המוקצה גופיה בשינוי עדיף טפי, והיינו טלטול בגופו כדיבואר לקמן בעזה"י, ולא פליגי אלא בטלטול המוקצה ע"י דבר אחר, והכי נקטינן דהיכא דטלטול את הדבר האסור עצמו בשינוי עדיף טפי מטמה"צ וטמה"צ היינו דמטלטל האיסור ע"י דבר אחר.

והנה כל זה הוא בטלטול מן הצד מחמה לצל, אמנם בטלטול מן הצד מפני הדליקה נח' ר"י בן לקיש ורבנן, וסברה הגמ' דפליגי אי טלטול מן הצד שמיה טלטול או לא, ומסקינן דהא דמתיר ריב"ל היינו דוקא מפני הדליקה, ומשום דאדם בהול על ממונו ואי לא שרית ליה אתי לכבוויי. (ויש לדון אם התירו מחמת כן אף טלטול גמור או לא, ולמעשה נח' בזה הראשונים ואכמ"ל).

ולמעשה בענין פסק הלכה התוס' בסוגיין נקטו בפשטות דהלכה כרב דטלטול מן הצד שמיה טלטול, והוכיחו כן מדחזינן דלכו"ע שמיה טלטול ולא התיר ריב"ל אלא משום גזירה, ולא דחינן דלכו"ע ל"ש טלטול ואין לו אלא מיטה אחת, ופליגי אם התירו לו טלטול גמור מחמת הגזירה דאי לא שרית ליה אתי לכבוויי.

והק' התוס' מדפסיק לקמן (דף קכ"ג) ר"נ כר' אלעזר בן תדאי דל"ש טלטול לענין פגה שטמנה בתבן וחררה בגחלים, וכן מסוף פרק

ועכ"פ לפמשנ"ת א"ש תי' הרש"ש דהמיטה בטילה למת ולא שייך ביה היתרא דכיכר ותינוק, אבל לשיטת המרדכי והי"א ברמ"א דבגדיו חשיבי ככיכר ותינוק א"א לומר דהמיטה בטילה לגבי המת דלא גרע מבגדיו אם לא נימא כחי' בין בגדים הנקברים עמו לבגדים שאינם נקברים אפשר לומר במיטה הנקברת עמו דבטילה נמי למת אבל אין נראה דמיירי דוקא במיטה הנקברת עמו.

ד. עוד אפשר ליישב ע"פ הנראה בתורי"ד דהנה הראשונים נקטו דע"ג המוקצה ההיתר הוא לאו דוקא ככיכר ותינוק אלא ה"ה בכל הכלים, וז"ל הר"ן: "היכא דאיכא כיכר או תינוק כו"ע לא פליגי כי פליגי היכא דליכא, וא"ת והא א"א שלא יהא שם כיכר או תינוק או כלי, וי"ל דלאו דוקא דלא סגי' דליכא כיכר או תינוק או כלי אלא הכי קאמר כי פליגי היכא דליכא כלומר דאתי לטלטולי בלא"ה עכ"ל.

ולעומת זאת בתורי"ד חידש דנקט בדוקא כיכר ותינוק דודאי אין הדרך לקוברם עמו, אבל שאר כלים לא מהני שמא יאמרו כי הם נקברין עמו, והם אסורים בהנאה ובטלטול כמת עצמו, והוכיח כן מדאמרינן בפ' נגמר הדין דהיו אביו ואמו מזרקין לו כלים מצווה על אחרים להצילן, אמר רשב"ג בד"א בזמן שלא נגעו במיטה אבל נגעו במיטה אסורין ודוקא במיטה הנקברת עמו, וחזינן דכל הכלים שנגעו במיטה הנקברת עמו אסורין משום גזירה.

וני' בכוונתו דה"נ גזרינן דיאסרו בהנאה כיון דיסברו דנקברין עמו וכשיראו שאינו אסור בהנאה מדמטלטל בהדיה את המת ומשתמש עמו כדבר היתר יבואו ליהנות מדברים הנקברים עמו, וממילא אסרו את כל הכלים שבנ"א סוברים דנקברין עמו ולא חשיב כדבר היתר, לבד מכיכר ותינוק דודאי לא יקברו עם המת, וממילא אינם נאסרים בהנאה.

ולפי"ז מיושב נמי ק' הרעק"א דמיטת מת דאפשר דנקברת עמו נאסרת בהנאה אפי'

אמרינן דלכו"ע ל"ש טלטול ופליגי אם התירו טלטול גמור, ואם לא התירו בדליקה טלטול גמור אלא טלטול מן הצד, מוכח מהא דארי"ח הלכה כריב"ל במת דבעלמא שמיא טלטול וצ"ע.

ביסוד חי' הראשונים בין מלמול מן הצד לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור והמסתעף

הנה בתחילה יש לבאר מה חשיב טלטול לצורך דבר המותר ומה חשיב לצורך דבר האסור, ולכאור' נח' בזה התוס' והרא"ש בסוגיין, ותליא בכי' סברת החי' בין לצורך דבר האסור לבין לצורך דבר המותר כדיבואר להלן.

דבפשוטו לצורך דבר האסור היינו דיהיה לאיסור צורך ותועלת בטלטול כמו במת שע"ג המיטה דמטלטלו מן החמה לצל לצורך המת, אבל כשצריך הוא את הדבר האסור ומטלטלו בטלטול מן הצד לא חשיב לצורך דבר האסור דהא מטלטלו לצורך עצמו, וכ"מ קצת דהא הק' התוס' על רב דסבר שמיא טלטול, מאמרי בי רב לענין קש שע"ג המיטה דמנענעו בגופו וחזינן דטלטול מן הצד ל"ש טלטול וע"ז תי' דהתם חשיב לצורך דבר המותר, ובפשטות התם אית ליה צורך באיסור דהיינו בקש וכ"ה ברש"י במתני' דמסדר את הקש ע"ג המיטה לשכב עליו, ואפי' דמטלטלו מחוץ למיטה מטלטלו לצורך שכיבה, (ועי' בר"ן דביאר דמטלטלו לצורך שכיבה על המיטה ועכ"פ רהיטת הראשונים היא דמטלטלו לצורך שכיבה על הקש), ואפ"ה מבואר מהתוס' דחשיב טלטול לצורך דבר המותר, והיינו לצורך שכיבתו ע"ג הקש ולא לצורך הקש גופיה.

ולעומת זאת מהרא"ש מוכח להיפך דלאחר שכ' לחלק בין לצורך דבר האסור ללצורך דבר המותר הק' מקש שע"ג המיטה דמנענעו בגופו והוי לצורך דבר האסור, [ועיי' עוד להלן בזה], ומוכח דאפי' דצריך

תולין (דף קמ"א) דאמרי בי רב טלטול מן הצד ל"ש טלטול לענין קש שע"ג המיטה, וכן מלקמן (דף קמ"ב): גבי מעות שע"ג הכר דבשכח מנער את הכר והן נופלות וכן באבן שע"פ החבית מטה על צידה והיא נופלת וכל דבר שדעתו ליטלו בשבת ולא להניחו לכל השבת אפי' מניה חשיב כשוכח, ומכל הני מוכח דטמה"צ ל"ש טלטול.

ותי' התוס' לחדש יסוד גדול ולחלק דטמה"צ לצורך דבר המותר שרי ולצורך דבר האסור אסור וכל הנהו משניות וברייתות הוי לצורך דבר המותר ולהכי שרי משא"כ בסוגיין דמטלטל לצורך האיסור אסור.

ברם, הרי"ף חולק וכתב להוכיח דלהלכה שמיא טלטול, מדארי"ח דהלכה כריב"ל במת משמע דוקא במת התיר ריב"ל טלטול מן הצד מחמת הגזירה, אבל בשאר דוכתא טלטול מן הצד שמיא טלטול, ולא סבר כהוכחת התוס' מדלא אמרינן דלכו"ע ל"ש טלטול ופליגי אם התירו טלטול גמור או לא, והיינו משום דסבר דלא התיר ריב"ל במת מפני הדליקה אלא טלטול מן הצד ולא טלטול גמור, ופליגי על התוס' דלריב"ל התירו במת אף טלטול גמור, וממילא א"ש נמי מה שמוכח מדארי"ח הלכה כריב"ל במת, דלתוס' דהתירו במת מפני הדליקה אף טלטול גמור ל"ש הוכחת הרי"ף מדארי"ח הלכה כריב"ל במת דמשמע דבסתמא שמיא טלטול, דהא אתי להתיר במת טלטול גמור ואין הוכחה דבעלמא טלטול מן הצד שמיא טלטול, דלא אתי להתיר טלטול מן הצד במת דיהיה משמע דבעלמא שמיא טלטול, וע"ז הק' הרי"ף כק' הראשונים מהמשניות וברייתות דל"ש טלטול.

והנה הבעה"מ נקט מכח כל המשניות של אבן ע"פ חבית ומברייתא דר"א בן תדאי ועוד שהביאו הראשונים דהלכה דל"ש טלטול, ולכאור' תיקשי דהא ממנ"פ מוכח מסוגיין דשמיא טלטול, דאם התירו ג"כ טלטול גמור איכא את הוכחת התוס' מדלא

החילוק בין לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור.

הדעה הרווחת וכדמוכה מדברי רוב הראשונים והפוסקים כדלהלן היא דהיתרא דטלטול מה"צ הוא משום דאינו מטלטל את המוקצה כדרכו בידו, ומחמת כן ב"י רש"י (הובא לעיל) דכל טלטול כלאחר יד נכנס בגדר טמה"צ דהיינו טלטול בשינוי, ואפי"ה החולקים על רש"י ובראשם הרא"ש לענין קש שע"ג המיטה כדלהלן היינו משום דיש לחלק בין דרגת השינוי ועכ"פ ענין ההיתר בטמה"צ הוא מחמת דאינו מטלטלו כדרכו בידו, וכשמטרתו היא לצורך דבר המותר התיירו.

אלא דבמהלך זה גופא יש לחקור בין הח"י אם מטלטל לצורך דבר המותר לבין אם מטלטל לצורך דבר האסור אם בעצם אסור אלא דלצורך דבר המותר הקילו והתיירו או דבעצם מותר מכיון דאין מטלטל את המוקצה כדרכו אלא דלצורך דבר האסור החמירו עליו.

ומצינו כבר בדברי רבותינו הראשונים התייחסות לנושא דבריטב"א כתב דלצורך דבר המותר התיירו לצורך שבת, והיינו דבעצם אין ח"י בדין בין טלטול גמור לטלטול מן הצד אלא דלצורך דבר המותר התיירו לצורך שבת.

וכן נראה מלשון הרי"ף אלא דדעת הרי"ף בנידון עמומה קצת, דז"ל "ופרקין כי אמרינן טלטול מן הצד שמיה טלטול הני מילי כגון אבנים וכיוב"ז דאינן לצורך שבת דאסור לטלטל ממקום למקום דומיא דמת כדאמרינן התם בן ח' חי הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו דכמת דמי, אבל פגה שטמנה בתבן וכיו"ב דאוכלין הן וצריך לאוכלן בשבת טלטול מן הצד בכל כי האי מילתא לא שמיה טלטול" עכ"ל, ומחד גיסא משמע דחילק בין אבן לאוכלין ומאידך גיסא כ' סברא דהתיירו לצורך שבת, וכבר כ' הר"ן דת"י של הרי"ף לא נתברר כל צרכו, והרשב"א העלה צד דסבר לחלק בין

את הקש לצורך שכיבה ע"ג מיקרי לצורך דבר האסור.

והנה הרמ"א בסי' רע"ו ס"ג פסק דמותר לומר לאינו יהודי לילך עמו ליטול נר דלוק כבר הואיל ואין עושה רק טלטול הנר בעלמא, (והביא כן בשם רבינו ירוחם והגהות מרדכי והגהות מיימוניות), וכ' המשנ"ב בסקל"א לבאר בשם המג"א והגר"א דהיינו משום דכל איסורו הוא איסור מוקצה ומוקצה שרי בטלטול מן הצד ומכיון דמצי ישראל שקיל ליה ע"י טלטול מן הצד כגון מאחורי ידיו או בין אצילי ידיו, כשמביא הא"י את הנר לית לן בה.

ולכא' תליא בהנ"ל דאם הגדר בלצורך דבר האסור הוא לצורך הדבר האסור עצמו א"ש דשייך היתרא דטלטול מן הצד דאינו מטלטלו לצורך הנר אלא לצורך להאיר לו, משא"כ אם חשיב לצורך דבר האסור בכל דוכתא דמטרתו לעשות פעולה באיסור ולא דוקא לצורך הדבר האסור לכא' לא שרי התם טלטול מן הצד דהא צריך את הנר להאיר לו והוי לצורך דבר האסור כמו בקש שע"ג המיטה דחשביבו הרא"ש לצורך דבר האסור, ובשו"ע הרב באמת צידד לאסור טלטול מה"צ בנר דחשיב לצורך דבר האסור, ומוכח להדיא כצד דבעינן שלאיסור גופיה יהיה תועלת מהטלטול ולא רק לגברא, ומבואר דפליגי בהנ"ל.

אלא דלפמ"ש כ' בבית מאיר אין להוכיח מדשרינן טלטול מה"צ בנר דגדר לצורך דבר האסור הוא דאין לו תועלת דכ' לענין טלטול נר וז"ל דגוף מה שצריך לנר דהיינו להאיר לו הוי דבר המותר ושרי, עכ"ל, והיינו דחילק בין השלהבת לאור דאין מטרתו ליהנות מהשלהבת אלא מהאור היוצא מהשלהבת ודו"ק.

והנה בבי' החילוק בין טלטול מן הצד לצורך דבר האסור לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מצינו ב' גישות עיקריות בבי' היתרא דטלטול מה"צ ובזה תלוי נמי

לצורך דבר האסור והיינו דחפץ בטלול האיסור, טלולו מתייחס אף לאיסור וחשיב שמתעסק באיסור, ולפי"ז דהחי' הוא בהתייחסות הטלול ודאי ל"ש לומר דהחי' הוא במטרתו הסופית דאיך יכולה מטרתו הסופית להשפיע על מציאות טלולו למה מתייחס, א"ו החי' הוא בעצם טלולו דכשחפץ בטלול הדבר האסור מתייחס טלולו לאיסור, דהתייחסות הפעולות נקבע לפי מחשבת האדם, (אלא דק"ק לפי"ז לשון התוס' והראשונים דחי' בין לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור ומשמע דהיינו מטרתו הסופית).

וע"פ הנ"ל כי את מתני' דאבן שע"פ החבית דביכול לנער את האבן אסור לטלולו ובא"י לנער מותר לטלולו, דהיינו משום דביכול לנער ואינו מנער נמצא דחפץ בטלול האיסור מדאינו מנער וטלולו מתייחס לאיסור, משא"כ בא"י לנער אין טלולו מתייחס לאבן דהא דמטלול את החבית עם האבן היינו משום דא"י לנערה ולא משום דחפץ בטלול האבן, וכן בכלכלה מלאה פירות והאבן בתוכה דבפירות המיטנפין מתייחס הטלול לפירות המותרין, ודוקא היכא דיכול לנער ואינו מנער מתייחס הטלול גם אל המוקצה, וענין קש שע"ג המיטה דמנענעו בגופו יבואר להלן בעז"י.

ובנידון זה תלוי הנידון הנ"ל אם כשצריך את טלול הדבר האסור ויש לו תועלת מינה נמי אסור וכן צ"ל לדעת החזו"א, משא"כ למ"ב ודעימיה שייך לומר דכשיש לו תועלת מטלול האיסור חשיב לצורך דבר המותר ושרי ודוקא כשמטלולו לצורך האיסור גופיה חשיב לצורך דבר האסור ואסור.

והחזו"א לשיטתו הק' על ההיתר לכבד את הבית דבשלמא לסוברים דהתירא דטמה"צ לצורך דבר המותר הוא מחמת מטרתו הסופית אתי שפיר דהוי טמה"צ לצורך דבר המותר דהיינו לצורך מקומו, אבל אם אזלינן בתר התייחסות טלולו הא למעשה טלולו מתייחס למוקצה דאין דבר

אבנים לאוכלין, והק' ע"ז דלפי"ז מה ההיתר בטלול הקש שע"ג המיטה, וסבר הרשב"א כהר"ן בענין קש שע"ג המיטה (הובא לעיל) דההיתר הוא משום דצריך למיטה, ולדעת הרי"ף דלא חילק אלא בין אבנים לאוכלין מה ההיתר לנענע קש בגופו, ודחה פי' זה, ובי' דכוונתו היא לחילוק הפשוט בין לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור עיי"ש, ולכא' אם אין דגש בחילוקו בין אבנים לאוכלין עיקר חילוקו הוא כלשונו דלצורך דבר המותר התירו לצורך שבת, וע"ע ברמב"ן.

ולעומת זאת באור זרוע ספ"ו סק"ג מצינו להיפך דבעצם טלול מן הצד מותר דאינו מטלול את המוקצה להדיא, אלא דלצורך דבר האסור גזרו עליו ואסרוהו שמא יטלול את המוקצה עצמו, וכל האיסור שייך דוקא בטלול לצורך דבר האסור אבל כשמטלול לצורך דבר המותר ל"ש גזירה זו דמכיון דא"צ לדבר האסור לא יבוא לטלולו בידים, ולמעשה מהלך האו"ז מחודש דכל האיסור בטלול מן הצד לצורך דבר האסור הוא משום גזירה שמא יטלול את המוקצה אפי' דבעצם אין בטלולו סרך איסור, והיה מקום לומר דאף לצד דבעצם מותר אלא דלצורך דבר האסור אסרוהו היינו מחמת גזירת מוקצה דלמעשה המוקצה מיטלול על ידו, והחמירו עליו כשמטלול לצורך דבר האסור ולא דהוי גזירה בעלמא שמא יטלול את המוקצה, ועכ"פ כל זה הוא למהלך הפשוט דההיתר הוא מחמת דאינו טלול כדרכו.

החזו"א בסי' מ"ז יצא לבאר במהלך מחודש את מהות ההיתר בטמה"צ ואת החי' בין לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור, דההיתר הוא לא מחמת שינוי והחי' הוא במטרתו הסופית, דהחמירו עליו כשמטלול לצורך דבר האסור או להיפך דאיכא קולא לצורך דבר המותר, אלא החי' הוא בעצם הטלול ולא אזלינן בתר המטרה אלא בתר פעולתו דבעצם טלול מן הצד מותר דאינו מטלול את המוקצה גופיה, והתעסקותו היא בהיתר, אלא דכשמטלול

היתר ודאי ל"ש לומר דמתייחס טלטולו לדבר היתר ובודאי מתייחס למוקצה ואסור, ומרש"י ודעימיה דבי' דטמה"צ היינו כלאחר יד יהיה מוכח דלא כחזו"א.

ולפי"ז לכאו' ק' מהרמ"א בסרע"ו (הובא לעיל) דהתיר לומר לא"י לטלטל נר, וביאר המ"ב דהיינו משום דאף לישראל מותר בטלטול מן הצד לצורך מקומו, ולחזו"א ל"ש בזה היתר של טלטול מן הצד כיון דהטלטול מתייחס למוקצה, (והגר"ד לנדו שליט"א תי' בדוחק בהיתר הרמ"א לדעת החזו"א דהוא בצירוף שיטת הבעה"מ דפוסק להלכה דטלטול מן הצד מותר אף לצורך דבר האסור וממילא התירו אמירה לעכו"ם דקולא).

וק"ל לדעת החזו"א מהא דאי' בגמ' לקמן דף קמ"ב: גבי אבן שע"פ החבית ומעות שע"ג הכר דשרי לטלטלם לצורך מקומם, והיינו משום טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ולדעת החזו"א ק' טובא דהא לא אזלינן בתר מטרות הסופית, אלא לפי מטרות בטלטול גופיה וא"כ מאי איכפ"ל דמטלטל לצורך מקומו והא למעשה טלטולו מתייחס למוקצה כמו שמתייחס לכר ולחבית, דהא חפץ בטלטול המוקצה, והכא ל"ש סברת החזו"א במתני' דאין הטלטול מתייחס למוקצה כשא"י לנער את המוקצה אלא לכר וחבית דהיתרא דבשלמא במתני' צריך לחבית ושייך לומר דאין הטלטול מתייחס לאבן אלא לחבית, אבל בצריך למקומו הא כל הטלטול הוא לצורך המקום ומאי אולמיה דההיתר מהאיסור והא אם צריך את המקום צריך את המקום לגמרי והיינו גם את מקום האבן והמעות, ואי נימא דלא איכפ"ל אלא שהחבית מונחת על הקרקע ולא איכפ"ל במעות הא כה"ג בי' החזו"א דאמרינן סברא דיכול לנערם ומדלא ניערם ודאי יתייחס טלטולו למוקצה וממנ"פ הטלטול מתייחס למוקצה לא פחות מלהיתר וצע"ג.

ועכ"פ בדעת החזו"א יש לקשר את החזו"א דאזיל לטעמיה בענין ההיתר

היתר דשייך לומר דהטלטול יתייחס אליו ומאי איפ"ל דמטרותו הסופית היא לכבוד את הבית, ותי' דאפשר דהוי כגרף של רעי, ועוד דעפר ומוקצה הארץ בטילין ואין ע"ז שם מוקצה.

ולמעשה הרמב"ן במלחמות בריש כל הכלים הק' כן, וכ' דאפשר דהוי כגרף של רעי, ועוד תי' דעשויים כן לנוי הבית וחשוב כטלטול מן הצד לצורך דבר המותר ודלא כחזו"א, ולא מסתבר לומר דפליגי ב' התי' ביסוד מה חשיב טמה"צ לצורך דבר המותר ובמהות ההיתר אלא בענין פרטי אם נוי הבית מספיק להיחשב לצורך דבר המותר, ומבואר מהרמב"ן דלא כחזו"א.

והחזו"א לשיטתו נחלק על הט"ז הידוע בסי' ש"ח סקי"ח והביאו המ"ב דמותר לפנות מהשולחן דבר מוקצה ע"י סכין של היתר לצורך מקומו דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר דהיינו לצורך מקומו, והחזו"א חלק עליו ואוסר משום דהטלטול מתייחס למוקצה כיון דחפץ בטלטולו ורוצה לפנותו, ונח' במח' יסודית אם ההיתר של טלטול מן הצד תלוי במטרותו הסופית ומטרותו הוא דבר היתר דהא צריך למקומו, או דההיתר הוא בעצם דאין טלטולו מתייחס לדבר איסור דאינו מטלטלו להדיא ובכה"ג ודאי מתייחס לדבר האסור.

ועוד נפק"מ עצומה דנח' בזה המ"ב והחזו"א הוא בטלטול כלאחר יד או ברגלו או בשאר אופן משונה בצריך למקומו דהמ"ב התיר בסש"ח ס"ק י"ג ובעוד מקומות, והיינו משום דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, והחזו"א אוסר דטלטולו מתייחס למוקצה ובכה"ג לא התירו טלטול מן הצד, וגרע טפי מטלטול מוקצה ע"י סכין דאסר החזו"א אפי' דמטלטל גם את הסכין דהוא דבר היתר ומטרותו הסופית הוא דבר היתר דצריך למקומו ומ"מ אסור מכיון דטלטולו מתייחס למוקצה כיון דמעוניין בטלטול המוקצה, כ"ש בטלטול בשינוי דהיינו כלאחר ידו וכו' דליכא בכלל דבר

לצורך מקומן וממילא שרי לכו"ע, ואינו שייך להיתרא דכיכר ותינוק.

אלא דהחזו"א לשיטתו אכתי צ"ב דהא בטלטול מה"צ סובר החזו"א דלא אזלינן בתר מטרותו הסופית גרידא אלא בתר ההתייחסות של טלטולו, וטלטולו מתייחס לגרעינים האסורים.

ועכ"פ זה מבואר להדיא בדף קמ"ב: דשרי טמה"צ לצורך מקומו, וחשיב לצורך דבר המותר וכבר הק' מהגמ' לדעת החזו"א, ול"ק מתי' הרשב"א על מהלך החזו"א.

ובהמשך הדיבור הק' הרשב"א אמאי לא הוי הפת בסיס לדבר האסור דהיינו לגרעינים, ותי' וז"ל "וי"ל דאינו נעשה בסיס כיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזרקן" וכו', ובפשטות כוונתו דלא הוי בסיס כיון דאין בסיס לאמצע שבת אלא כשחשב להניחם לכל השבת, אבל בדעתו לסלקם באמצע שבת ליכא בסיס, והק' ע"ז מהמבואר בדף מ"ד: במיטה שלא יחדה למעות דבאיכא עליה מעות אסור לטלטלה, ותי' דהתם מיירי דהיו מונחים עליה ביה"ש, וא"נ במניח באמצע שבת על דעת כל השבת, ועוד תי' דהתם במטלטלה לצורך גופה, אבל בצריך למקומה מטלטלן ועודן עליה, ולכאו"צ"ב מה השייכות בין טלטול לצורך מקומה להיתרא דכיכר ותינוק.

ולפמשנת א"ש דכוונתו ליישב דהתם האיסור הוא באמת לא מחמת בסיס אלא מחמת דהוי טמה"צ לצורך דבר האסור דהיינו לצורך גופה, ואפי' דאין צריך למעות מ"מ טלטולו מתייחס אף למעות, משא"כ בצריך למקומה הוי טמה"צ לצורך דבר המותר, (וע"ע בהגהות הגאון ר' איסר זלמן מלצר על חי' הרמב"ן).

בענין קש שע"ג המיטה וטלטול בגופו

במתני' בדף קמ"א א' תני הקש שע"ג המיטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו, ובגמ' מדמינן ליה להיתרא דטלטול מה"צ, והנה הראשונים הק' מינה על ההיתר בטלטול מה"צ, והתוס' כ' לחלק בין

דכיכר ותינוק דלא הוי קולא בעלמא בהלכות מוקצה אלא הוי מילתא בטעמא דאזלינן בתר ההתייחסות וכשמטלטל מת וכיכר ותינוק מעל גביו אין טלטולו מתייחס למת אלא לכיכר ותינוק, וה"נ בטלטול מה"צ כשחפץ בדבר המותר אין טלטולו מתייחס לאיסור אלא דהתם נקבע הדבר ע"פ מה שנראה בעיני העולם והכא נקבע הדבר ע"פ מחשבתו ודו"ק.

והנה בגמ' לקמן דף קמ"ג מבואר דשמואל ורבה הוו מטלטלי לגרעיני תמרה אגב ריפתא ואגב ליקנא דמיא, והק' הראשונים דהא היתרא דכיכר ותינוק לא הוי אלא למת בלבד כמבואר בדף קמ"ב דהילכתא כר"א דלא התירו כיכר ותינוק אלא למת בלבד.

ותי' הרשב"א דהא דאמרינן דלא התירו כיכר ותינוק אלא למת בלבד היינו במטלטל האיסור ומע"ג מונח הכיכר ותינוק, אבל במטלטל ההיתר וע"ג מונח האיסור שרי, וכפשוטו כוונתו לחלק בהיתרא דכיכר ותינוק גופיה בין מטלטל האיסור וע"ג ההיתר לבין מטלטל ההיתר וע"ג האיסור, דכשמטלטל ההיתר וע"ג האיסור איכא מעליותא טפי, דאיכא שינוי בעצם הכיכר ותינוק ואף אינו מטלטל את המוקצה בידו אלא מטלטל את הדבר היתר ועל גביו מונח האיסור, וכן הבין המג"א בסש"ח סקנ"א יעו"ש.

אבל לכאו' לדעת החזו"א דהיתרא דכיכר ותינוק לא הוי מחמת שינוי בעלמא אלא מחמת דטלטולו מתייחס למה שע"ג, ומחמת כן ב' דמיסת מת לא הוי ככיכר ותינוק דטלטולו מתייחס למת, וה"נ טלטולו מתייחס לגרעינים שע"ג הפת.

והנראה בדעת הרשב"א דכל שההיתר מונח מתחת האיסור לא הוי בכלל ההיתרא של כיכר ותינוק בדרגא עדיפה, אלא ההיתר הוא מחמת טלטול מה"צ לצורך דבר המותר, והיינו דמטלטל את הגרעינים

ועכ"פ לכאו' אף יסוד הרא"ש לא שייך אלא אליבא דהמ"ב ודעימיה דההיתר הוא מחמת אינו כדרכו וכזה שייך לחלק בדרגות בין טלטול המוקצה ע"י היתר דלא הוי שינוי בעצם הטלטול אלא דאינו מטלטלו בהדיא אלא מיטלטל בהדיה ובזה חילקו בין לצורך דבר האסור לבין לצורך דבר המותר, לבין מטלטל את המוקצה גופיה בשינוי דעדיף טפי כיון דאינו מטלטלו כדרכו ושרי אף לצורך דבר האסור, אבל לדעת החזו"א לכאו' איך שייך היתר בטלטול המוקצה בשינוי והא טלטולו ודאי מתייחס לאיסור.

ובי' החזו"א בסמ"ז ולמעשה זהו מקורו דההיתר הוא דוקא לנענע בגופו דרך שכיבתו והיינו משום דעוסק במעשה שכיבה ולא במעשה טלטול המוקצה, וההיתר הוא לא מחמת טלטול בשינוי דבודאי אסור לטלטל מוקצה בשינוי כל זמן שהטלטול מתייחס למוקצה, אלא ההיתר הוא בשכיבה דעושה מעשה שכיבה וממילא מתנער הקש, והחזו"א כ' לדחוק דזהו כוונת הרא"ש, אמנם ברא"ש אין נראה כן דדימהו לטלטול כלאחר יד, ועכ"פ לפי"ז נמצא בי' מחודש במשנה דההיתר הוא דוקא דרך שכיבתו דמתעסק בשכיבה ולא בטלטול מוקצה.

ועפ"י זה כ' החזו"א לבאר את דעת המרדכי שהביא המג"א בסש"ח סקמ"א דאסור לישב ע"ג חריות של דקל מפני שמזיזן בישיבתו, ותמה עליו המג"א מקש שע"ג המיטה דשרי, ולמעשה המ"ב בס"ק פ"ב הביא את המג"א ומצדד כדבריו דמותר לישב ע"ג חריות של דקל כמו דשרי קש שע"ג המיטה, והביא כן נמי בשם המאירי, אלא דכ' דבמקום שאין צורך ראוי לפרוש, ובדעת המרדכי בי' החזו"א לשיטתו דההיתר בקש שע"ג המיטה הוא דוקא מחמת דמתייחסים לפעולתו כמעשה שכיבה ולא כמעשה טלטול, משא"כ בחריות של דקל עיסוקו הוא בישיבה ע"ג מוקצה ואסור, ולהיפך, נתקשה בדעת המג"א, וכ' ליישב

לצורך דבר המותר לבין לצורך דבר האסור, והיינו דקש שע"ג המיטה חשיב לצורך דבר המותר.

ובי' הדבר ביארנו לעיל דסברי דלצורך דבר המותר היינו אף שצריך לאיסור מ"מ מכיון דיש לו תועלת מטלטול האיסור חשיב לצורך דבר המותר.

והרשב"א והר"ן כ' ליישב אף לצד דכל שיש לו צורך באיסור חשיב לצורך דבר האסור דבמתני' מיירי שמנענע את הקש ומפילו מהמיטה בשביל לשכב על המיטה ולא על הקש, ודלא כרש"י שפי' דמנענע כדי שיהא צף ורך ונוח לשכב עליו, וממילא חשיב טלטול מה"צ לצורך דבר המותר דהיינו לצורך המיטה שתהא ראויה לשכיבה.

אמנם כל זה שייך לומר לדעת הסוברים דהיתרא דלצורך דבר המותר תלוי במטרתו הסופית אבל לחזו"א ק' טובא דהטלטול מתייחס לאיסור דמטלטל את הקש גופיה ומ"ש מטלטול כלאחר יד דאסור.

והנה הרא"ש בסי' י"ט כ' להק' ממתני' דקש שע"ג המיטה על האיסור בטלטול מה"צ בשם תלמידי רבינו יונה, ותי' הרא"ש וז"ל "ול"ק דהתם אף טלטול מה"צ אין כאן כמו בפגה וחררה ופוגלא שהוא מטלטלן בידו ואגבן מטלטלין דבר האסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אע"ג דלקש שהוא מוקצה הוא צריך מדמה ליה לטלטול מה"צ שהוא לצורך דבר המותר".

והנה בפשוטו מבואר ברא"ש להדיא דלא כפרש"י דטלטול מה"צ היינו טלטול כלאחר יד, אלא הרא"ש חידש דאיכא בי' סוגי היתירים א. טלטול מה"צ והיינו כשמטלטל את המוקצה ע"י דבר אחר, ושרי דוקא כשמטלטלו לצורך דבר המותר, ב. טלטול בגופו והיינו שמטלטל את המוקצה גופיה אלא דמטלטלו ע"י שינוי ועדיף טפי ושרי אף כשמטלטלו לצורך דבר האסור.

דנהי דכוונתו ניכרת לישוב ע"ג מוקצה מ"מ
אין כוונתו ניכרת לנענוע המוקצה ודמי
שפיר לקש שע"ג המיטה.
ולבי' החזו"א מיושב טפי דימוי הגמ' של
טלטול מה"צ למתני' דקש שע"ג המיטה
מלשיטת הרא"ש (לפשטות הרא"ש ולא
לדחיקות החזו"א כשיטתו), דבתרוייהו
ההיתר הוא מחמת דהתייחסות פעולתו
ועיסוקו הוא בהיתר, ולרא"ש צ"ל דהגמ'
סברה בפשיטות לדמות דרגת טלטול מה"צ
לצורך דבר המותר לטלטול גוף המוקצה
בשינוי אף לצורך דבר האסור, אלא דמהלך
החזו"א מחודש שכמעט בכל הראשונים
והפוסקים מבואר דלא כדבריו.



לשון חכמים

הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב ו' הזכירות (ג)

מנינן, חיובן, גדרן, מהותן, ואופן קיומן

ביאור דעת הרמב"ם

הרמב"ם פסק בהסיפרי דפליג אספרא

ל"ח. והנה הרמב"ם בספר המצות לא מנה את הזכירות, מלבד זכירת עמלק דמנה אותה לב' מצות עשה ול"ח.

וז"ל (מ"ע קפ"ט) והמצוה הקפ"ט היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו, ושנאמר זה בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונורז העם לשנוא אותו, עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן.

והוא אמרו יתעלה (שם) זכור את אשר עשה לך עמלק, ולשון סיפרי זכור את אשר עשה לך בפה לא תשכח בלב (עיין ל"ח נ"ט), כלומר אמור מאמרים בפיך שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלכות.

ולשון ספרא (ר"פ בחקתי) זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך.

הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה, שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם, והוא אמרו יתעלה (ש"א ט"ו) פקדתי את אשר עשה לך עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו מצרים.

וכ"כ (ל"ח נ"ט) וז"ל והמצוה הנ"ט היא שהזהירנו משכוח מה שעשה לנו זרע עמלק והקדימם להזיק לנו, וכבר בארנו במצות קפ"ט ממצות עשה לזכור מה שעשה לנו עמלק ולחדש שנאתו מצות עשה, וכן אנחנו מוזהרים מהשליך זה מלבנו ומשכוח אותו, והיא מצות לא תעשה, והוא אמרו יתעלה (ס"פ תצא) לא תשכח, ובספרי זכור בפה לא תשכח בלב, כלומר לא תשליך שנאתו ולא תסירנה מנפשך.

וכן פסק (רמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ה') וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו.

מבואר בדבריו דהל"ת הוא שלא יישכח מהלב, ואילו המ"ע מלבד זכירת הלב איכא נמי חיוב דבור מעת לעת, והיינו דכל שזוכר בלבו מקיים בזה מ"ע, ואף כמה פעמים ביום אחד (דהל"ת הוא רק כשנוצר שכחת הלב לגמרי, ואילו המ"ע הוא בכל עת זכירה), וחיוב הדבור

הוא בכדי לעורר הנפשות שלא תישכח השנאה, במטרה לעורר השנאה קודם ההריגה, שיהא הריגת עמלק מתוך שנאה, ולא תישכח מצות מחית עמלק, שאם לא ידברו תחלש השנאה באורך הזמן, ולא יהרגו אותם מתוך שנאה, והיינו דקאמר ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונורז העם לשנא אותו, עד שלא תשכח 'המצוה', דע"י המאמרים לא תישכח מצות המחיה וההריגה מתוך כוונה רצויה.

והנה יש לעיין בדעת הרמב"ם כמאן ס"ל לפרש דברי הספרא, אי חיוב דבור שבו הוי חיוב בעצם קיום מצות הזכירה, וכדברי הרמב"ן, או כדעת הר"ש והראב"ד דלא הוי חיוב מעצם הזכירה.

והנה מהא דלא כתב דאיכא חיוב זכירות, עכ"פ בלב, מבואר דלא ס"ל כהר"ש והראב"ד, דהא לדבריהם איכא חיוב זכירה בלב, וכמבואר לעיל.

איברא דגבי מצות זכור כתב דחיוב הדבור הוא בכדי לעורר הלבבות לשנאת עמלק, ומבואר דהדבור הוי חיוב מעצם המצוה, וכדברי הרמב"ן, ותגדל הקושיא, דא"כ הול"ל דאיכא חיוב זכירות לא רק בלב אלא גם בדבור, ואמאי לא כתב כלל ענין הזכירות.¹

ועלה י"ל דס"ל בדברי הספרא דהמכוון בו הוא חיוב דבור בעצם הזכירה, אלא דס"ל דהסיפרי פליג על הספרא, ואליבא דהסיפרי ליכא חיוב זכירה בדבור אלא בעמלק בלבד, והרמב"ם פסק הלכה כדברי הסיפרי ולכך לא כתב כלל את מצות הזכירות.

אלא דעדיין צ"ע, דהרי הרמב"ם עצמו במצות זכור מביא אף את דברי הספרא, וא"כ ס"ל לכאורה דהוי אליבא דהלכתא, ולא פליגי הסיפרי והספרא, וצ"ע.

אלא דעלה יש ליישב דאף דפסק בשאר הזכירות דלא כהספרא (דאיהו הא ס"ל בכוונת הספרא כדברי הרמב"ן, דהדבור הוי מעצם הזכירה), מ"מ בזכירת עמלק מביא את דברי הספרא להוכיח מה דכתב שם דעיקר חיוב הדבור אינו אלא לצורך זכירת הלב, שלא תתמעט השנאה מהלב ותיחסר מצות תמחה מתוך שנאה, וכש"כ 'כלומר אמור מאמרים בפיו שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות' וקאמר דמקור חיוב הדבור מהא דאיתא בסיפרי זכור את אשר עשה לך בפה לא תשכח בלב, אלא דמאחר דאיכא לפרש כדברי הסיפרי דחיוב דבור אינו בהכרח משום זכירת הלב, דאפשר דהווי ב' חיובים שונים ונפרדים, לכך מביא אף את דברי הספרא שכתוב בו בשינוי לשון, זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכתת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור בפה (מבואר דגריס כגירסת הספרים, ודלא כהגר"א), הרי מבואר ביותר דחיוב דבור הוי משום שכתת הלב, דהרי זכור איכא לפרש נמי דבור, ורק מחמת דכתיב ביה נמי לא תשכח הרי זכירת הלב אמורה, ובהכרח דזכור בא להוסיף ולחזק את חיוב הלב ע"י דבור, והיינו להיות שונה בפיו שנאמר זה 'בכל עת ועת' ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו.

ועכ"פ מבואר שפיר דס"ל להרמב"ם דפליגי הספרא והסיפרי, והוא פסק כדברי הסיפרי דדוקא בזכירת עמלק איכא חיוב דבור.

1 ואין לומר דאכן מביא זכירה דשבת, דצריך לקדש שבת בכניסתו 'דבור' (מ"ע קנ"ה), וכן פסק להלכה (רמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט ה"א) מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת 'בדברים' דהא אינו מציין שם מקור דבריו מדברי הספרא אלא משאר מקומות בש"ס עיי"ש, ובהכרח דלאו משום דס"ל כהספרא, (וצ"ל דמפרש כדברי הרמב"ן בביאור דברי הספרא, דזכירת שבת המכוון בו מצות זכירתה בימי השבוע, אלא דמ"מ לא פסק כוותיה), עוד זאת דאינו מונה את זכירת מעשה מדבר למ"ע, ואף אי נימא דס"ל דהחיוב הוי רק על דור המדבר (וכש"כ הרמב"ן להסתפק בזה), מ"מ הו"ל להביאו, וה"נ הו"ל למנות זכירת מעשה מרים המובא בספרא.

להרמב"ם ליכא חיוב קריאה מתוך הכתב, וביאור דברי הגמ' במגילה אליביה

ל"ט. איברא דעדיין צ"ע, דהרמב"ם לא כתב כלל דאיכא חיוב דבור מתוך הכתב, ואילו בגמ' מגילה (י"ח ע"א) מבואר דהא דכתיב בזכירת עמלק זכרון בספר המכוון דצריך לקרא מתוך הכתב, ומינא ילפינן חיוב קריאת המגילה מתוך הכתב (מובא לעיל).

ועיין מש"כ הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק י"ג ה"כ) דמביא את חיוב קריאת פרשת זכור בין שאר הקריאות, ומבואר מדבריו דלא הוי חיוב מה"ת כלל, וה"נ לא הוי חיוב על כל יחיד ויחיד אלא חובת הציבור, כשאר חיובי קריאה, (וכדמשמע מדברי המשנה והגמ' דף כ"ט ל' דנכללו כאחת הקריאות של ד' הפרשיות), וצ"ע מגמ' מגילה הנ"ל דמבואר דהוא חיוב מעצם מצות הזכירה.

והנראה דהנה פשטות משמעות הקרא 'כתוב זאת זכרון בספר' קאי על משה רבינו שיכתוב מצות הזכירה בספר (עיין בראשונים), ועלה קאמר רבא דילפינן חיוב קריאה מתוך הכתב במגילה, דכתיב ביה זכירה 'והימים האלה נזכרים ונעשים', וילפינן גז"ש דהמכוון בהאי נזכרים הוא בספר, מאחר דגם בזכרון דמשה רבינו כתיב ביה בספר, אמנם אף דהתם 'בספר' קאי על כתיבת המצוה בספר תורה, ואילו במגילה המכוון הוא בעצם קיום מצות הזכירה, מאחר דמשמעות נזכרים היינו מצוות שבימים אלו, וכדכתיב נזכרים 'ונעשים' דקאי על מצוות היום, וממילא אי איכא ביה חיוב בספר בהכרח דחיוב זיכרון של פורים הוא בספר דוקא, ולכך יליף שפיר דבמגילה איכא חיוב קריאה מתוך הכתב.

ועלה מקשינן שם בגמ' ואימא עיון בעלמא, דמאחר דמגילה תליא בזכירת עמלק וכדחזינן דילפינן ליה מיניה, אזי אי נימא דכל חיוב זכירת עמלק הוי בהרהור הרי דה"ע זכירה דמגילה הוי רק בהרהור, וא"כ בהכרח דלא שייך למילף גז"ש לענין מגילה דצריך שזיכרון זה יהא בספר, דזכירה בהרהור לא שייך בספר, ועלה קאמר דזכירת עמלק הוא בספר כאמור בספרא, וא"כ אף גבי מגילה הוא בדבור, ושפיר שייך למילף לענין חיוב קריאת המגילה מתוך הכתב ודו"ק.

ומבואר שפיר דעת הרמב"ם דס"ל דהספרא הוא כהרמב"ן אלא דהוא פסק כהסיפרי, ובספר המצות מביא ספרא לברר ענין זה דהדבור הוא משום חיוב הלב ודו"ק, וחיוב קריאת עמלק קודם פורים הוא מדין קריאת התורה, ואין חיובו מה"ת כלל, ואף לא הוי חיוב דרבנן, אלא חיוב כשאר הקריאות.

ג' שיטות ראשונים בחיוב דבור דהזכירות

מ. המורם מכל הנ"ל דאיכא ג' שיטות בדברי הראשונים, א' דעת הר"ש והראב"ד דס"ל דבהני זכירות איכא חיוב זכירת הלב, וליכא בהו חיוב דבור, ב' דעת הרמב"ן דס"ל דאיכא נמי חיוב דבור בעצם מצות הזכירות, ולולי הדבור אינו מקיים מצות הזכירות, ג' דעת הרמב"ם דליכא שום חיוב זכירה ואפילו בלב, אלא בעמלק בלבד, ובהא איכא נמי חיוב דבור, ובעצם פירוש דברי הספרא דמרבין חיוב דבור בשאר הזכירות ס"ל כהרמב"ן, דאיכא בהו חיוב דבור בעצם הזכירה, אלא דס"ל נמי דהסיפרי פליג אספרא, ודוקא בזכירת עמלק איכא חיוב דבור.

חיוב הזכירות להלכה

מ"א. ולענין הלכה, הנה בשו"ע לא כתב המחבר דאיכא חיוב הזכירות, ולכאורה יש להביא ראיה דהמחבר פסק כהני ראשונים דס"ל דליכא חיוב דבור בשאר הזכירות (מלבד זכירות יצי"מ ועמלק), דפסק (סי' א' ס"ד) 'טוב לומר עשרת הדברות בכל יום' ושם בב"י מפרש טעמא שעל ידי כן יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה עכ"ל, ומהא

דלא קאמר דהוי חיוב או עכ"פ מצוה, אלא רק עצה לחיזוק האמונה, חזינן דס"ל דאכן ליכא ביה חיובא כלל.

וה"נ י"ל בדעת החת"ס והפמ"ג דמובא לעיל דס"ל למילף חיוב דבור ביצי"מ מזכירת עמלק דאיכא ביה חיוב דבור, ולכאורה אליבא דהרמב"ן דס"ל דאיכא חיוב דבור בכל הזכירות הו"ל למילף מכל הזכירות ולא דוקא מעמלק, ובהכרח דס"ל לפסוק כשיטת הראשונים. אולם המג"א (סימן ס' סק"ב) מביא בשם האר"י לכוין בברכת אהבה רבה את הזכירות, ולהלן מבואר דקאי בשיטת הרמב"ן עיי"ש.

ביאור דברי ספר החינוך

בענין חיוב דבור בזכירת עמלק

ישוב דברי ספר החינוך

מ"ב. כתב בספר החינוך (מצוה ש"ל) וז"ל ואם תשאל למה חייבו זכרונם לברכה למנות השנים שבע שבע מדכתיב וספרת לך, ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספירו ולא הזבה ימי ספירתה, ואף על פי שכתוב בהם (ויקרא ט"ו י"ג) וספר לו, וספרה לה, זולתי שחייבים שיתנו לב על הימים, אבל לא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מנינם.

תשובת דבר זה מה שהקדמתי לך בראש ספרי, כי כל ענין התורה תלוי בפירוש המקובל, וכמה כתובים נראים בהיפך זה מזה, וכמה קושיות וכמה סתירות יתחדשו על כל מי שלא ידעו, ואשר ידענו על בוריו יראה כי כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה אמת. וכן באתנו הקבלה שצווי וספרת (לך) דיובל צריך מנין בפה, וצווי הספירה הכתוב בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים, ומנהגן של ישראל בכל מקום כך הוא, ואף על פי שאינם נביאים, בני נביאים הם.

וכעין ענין זה מצאנו בתורה בלשון זכירה, דכתיב בענין עמלק זכירה, ועל דבר מרים זכירה, וכתיב גם כן זכירה בענין יציאת מצרים, ועל זכירת מצרים באתנו הקבלה לעשותה בפה, וכמו שאמרו זכרונם לברכה (ברכות כ"א ע"א) בברכת אמת ויציב דאורייתא, ושאר הזכירות די לנו בהם בזכירת הלב לבד והשגחתינו על הדברים.

הנה לכאורה מבואר דזכירת עמלק אין חיובו אלא בלב בלבד, ודבריו צ"ע דגבי מצות זכירת עמלק כתב החינוך עצמו (מצוה תר"ג) דצריך דבור פה, וכש"כ וז"ל מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שחיוב זכירה זו היא בלב ובפה, וכן הוא בספרי, זכור את אשר עשה וגו', יכול בלבבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפין, עד כאן בספרי, כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלבבות באורך הזמנים.

הרי דחיוב דבור הוי חלק מעצם מצות הזכירה, ואמאי כתב דזכירת עמלק די לנו בהם בזכירת הלב לבד והשגחתינו על הדברים.²

והנראה דמש"כ לחלק בין זכירת יצי"מ לשאר הזכירות קאי לגבי משמעות 'זכור' דענין זה תליא בקבלה, וכדחזינן דזכירת עמלק אף דאכן מרבינן חיוב דבור, לאו ממשמעותיה ד'זכור' הוא, דהמכוון בו הוא דבור, אלא מיתורא בעלמא, ומקדנתי בספרא זכור יכול בלב וכו', הרי דאי לאו ריבוי דלא תשכח הוי אמרינן דזכור המכוון בו הוא לב בלבד, אולם יצי"מ שאני דאף דלא כתיב ביה יתור כל דהו עכ"ז באה הקבלה בדינו דמשמעות למען תזכור היינו דבור.

2 אלא אי נימא דמש"כ מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שחיוב זכירה זו היא בלב ובפה, כוונתו דהוי רק חיוב דרבנן, ואסמכוה אקרא, ומיושב שפיר מש"כ דמה"ת בזכירת עמלק ליכא אלא חיוב לב בלבד, וצ"ע.

וראיה לדבר זה, הוא ממש"כ נמי ועל דבר מרים זכירה, ועלה קאי מש"כ שם בהמשך ושאר הזכירות די לנו בהם בזכירת הלב לבד והשגחתניו על הדברים, דלכאורה מבואר דאיכא חיוב זכירה בלבד במעשה מרים, וא"כ אמאי לא מנה החינוך זכירת מעשה מרים במנין המצות³, ובהכרח דיש לפרש דקאי על פירוש 'זכור' את אשר עשה למרים, דהמכוון בו הוא זכירת הלב, ואזיל אליבא דרש"י דפירש דהוא עצה טובה לא ללקות בצרעת, שישמור א"ע מלדבר לשה"ר, והא ודאי דלפ"ז ליכא חיוב דבור כלל, ואין בו אלא השגחה על הדברים, שע"י שיזכור בלבו מעשה מרים לא ילקה בצרעת, ומינא מוכחא מילתא דכל דבריו קאי רק על פירושו של זכור, דבכל מקום באה לנו הקבלה באופן אחר, וכמבואר.

והנה עפ"י המבואר בדעת המג"א דבזכירת יצי"מ ליכא כלל חיוב לב, אלא דבור בלבד, מבואר ביותר, דשאני זכירת יצי"מ דכל עיקר החיוב אינו אלא בדבור בלבד, אולם זכירת מעשה עמלק אף דאיכא נמי חיוב דבור מ"מ בזכירת הלב לבד נמי קיים המצוה, וכדמשמע כן לשון החינוך שכתב וז"ל ועובר על זה ולא זכר בלבו וקרא בפיו מעולם מה שעשה עמלק לישראל ביטל עשה זה, וגם עבר על לאו הבא על זה שהוא לא תשכח, כמו שנכתוב בסוף הלאוין שבסדר זה בעזרת השם, הרי מבואר דדוקא אם גם לא זכר בלבו מעולם ביטל עשה זה, אולם אם זכר בלבו אף שלא קרא בפיו מעולם לא ביטל עשה זה.

ומכאן חזינן דמשמעות זכור לא הוי דבור, אלא רק נתרבה חיוב נוסף דדבור, דהא פשוט משמעות דבריו הוא דחיוב לב הוא ל"ת דלא תשכח, ואילו חיוב דבור הוא עשה דזכור, וא"כ הול"ל דכשלא קרא בפיו מעולם ביטל עשה זה, ומכאן חזינן דעדיין לא ביטל אף העשה, כל שזכר בלבו, וממילא נשמע נמי דאין משמעות זכור מורה על דבור, ואילו משמעות 'למען תזכרו' המכוון בו הוא דבור בלבד, וכמבואר.

זכירות נוספות

חסד ה', מן, ארץ ישראל, הצלה מבלעם, וירושלים.

מ"ג. בספר קדושת לוי נדפס בסופו ביאור הזכירות, ושם ניתוסף עוד ב' זכירות, א' זכירת המן כדכתיב בפרשת עקב (דברים ח' ב' ג') וזכרת את כל הדרך וכו' ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וכו', ב' זכירת ארץ ישראל כדכתיב בפרשת עקב (דברים ח' י"ח) וזכרת את ה"א כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך כהיום הזה.

ובהאי זכירה נכתב שם מספר מרפא לנפש, דהסמ"ג (סי' ס"ד כ') כתב על פסוקים אלו היא אזוהרה לאדם לזכור אותם 'בכל יום', שלא יתגאה האדם כשהשי"ת משפיע לו טובה עכ"ל.

והשל"ה (מס' יומא דרך חיים אות ר') מביא את הזכירות הנ"ל, אולם זכירת המן אינו מביא כלל, וז"ל המצוות שציוותה התורה לזכרון, מצוותן בכל יום, על כן ירשום אותם על דף אחד, להיות לו לזכרון תמיד דבר יום ביומו, ואלו הם וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל (דברים ח' י"ח), אחר כך פרשת זכור את יום השבת לקדשו וגו' עד ויקדשהו (שמות כ' ח' - י"א), אחר כך זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים (דברים כ"ד ט'), אחר כך זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' עד לא תשכח (שם כ"ה י"ז - י"ט).

והחסיד הרב ר' אליעזר בספר חרדים (מצוות עשה מן התורה פרק ד' כ"ב) הזכיר גם כן פסוק (שם ט' ז') זכור אל תשכח את אשר הקצפת וגו', כי זאת הזכירה תביאנו שיזכור גם כן בעוונותיו ובמרדיו להשם יתברך, על כל הטובות שהיטיב עמו השם יתברך, ומתוך זה

3 איברא דעפ"י מש"כ הפמ"ג בפתחה להלכות ק"ש, (הובא בגל' קע"ח אות ו') דהרמב"ם בספר המצות לא מנה מצות שבלב, יש ליישב נמי ראייה זו, דס"ל דאכן איכא חיוב זכירה בלב, וצ"ע.

יתעורר, וכן בזכירת מרים, יתעורר להשמר אפילו מאבק לשון הרע, וכן בשמירת שבת, יזכור תמיד כל ימי השבת, על השבת, ובפסוק וזכרת יתעורר, לתלות הכל בגדולת השם יתברך ברוך הוא וברוך שמו.

וז"ל ספר חרדים (מצוות עשה פרק ד' נ"א) הרי זו מצות עשה לזכור את ה' תמיד על דרך שויתי ה' לנגדי תמיד, ואמר המשורר ויערב זכרך על לשוני כמו נופת צוף טעמתי, וכתוב לשמך ולזכרך תאות נפש, ולמעלה מפסוק זה בפ' זו כתיב השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך, וכתב רבינו יונה שזו מצות לא תעשה שלא לשכוח שמו הגדול רגע, ונלמוד ממה דאמרינן בספרי בכמה דוכתי זכור יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי לב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה, והכא נמי דכוותי' ואמר תחלה (שם פסוק י"א) פן תשכח, בלב, והדר אמר וזכרת, בפה, והיינו דכתב רבינו יונה ויש לאדם בכל יום לעתים לעורר האהבה ולומר בפיו פסוק זכרון יוצגנו ויראתו יתברך, כגון מלא כל הארץ כבודו, ופסוק גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם אלהי עולם ה' וכיוצא באלה, וכן היה נוהג מורי הרב החסיד כמהר"ר יוסף סאגיש זלה"ה ובתוקף חיבה לעתים מרגלא בפומיה לשון נוסח תפלה דראש השנה אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך עכ"ל, מבואר דס"ל דאיכא ביה חיוב דבור כשאר הזכירות.

והחיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת אות כ"ה) מביא עשר זכירות, (וכ"ה בסיודור יעב"ץ בתוספת תפילה לכל זכירה וזכירה), כשהוא מוסיף על הנ"ל עוד ב' זכירות מן הכתובים, א' זכירת ההצלה מבלעם כדכתיב בקרא (מיכה פ"ו ה') עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה', ב' זכירת ירושלים כדכתיב בקרא (תהלים קל"ז ה' ו') אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי.⁴

ועיין מש"כ בפני יהושע (ברכות י"ב ע"ב ד"ה אלא אר"י בר אבין) דמהאי פסוק (דעמי זכר נא) משמע שיש צד חיוב לזכרו.

אולם בדברי הראשונים אין מוזכר כלל חיוב זה, וצ"ל דטעמייהו משום דמשמעות פשטות הכתובים (דברים ח' א' - י"ח) מורה בעיקרו דהוא חיוב רק לנוחלי הארץ, שלא יאמרו בלבבם כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, היינו כיבוש הארץ (שם פסוק י"ז), וכדפירש הרמב"ן, וכ"ה בפני הרשב"ם (שם ז') וז"ל כי ה"א מביאך אל ארץ טובה וגו' ולבסוף ורם לבבך ושכחת, לכך אני מצוין לזכור את הדרך וסיפוק צרכיך משמים, וידעת כי לא בכח יגבר איש.

הרי דפשטות משמעות הכתובים מורה כי הוא חיוב זכירה אך ורק לנוחלי הארץ, ולא הוי מצוה לדורות.

(ולעיל דמובא מש"כ הרמב"ן דאיכא חיוב זכירת מעשה מדבר, אף דפשטות משמעות הכתובים מורה נמי דהוא חיוב רק לנוחלי הארץ, שלא יאמרו בלבבם בצדקתי הביאני וכו', מ"מ בספרא משמע דהוא חיוב לדורות, ומבואר דאכן דוקא בהני פסוקים איכא למידק חיוב לדורות).

4 עיין מש"כ בספר פנים יפות (דברים ל' א') וז"ל והוא מה שאמר (תהלים קל"ז ה') אם אשכחך ירושלים, וכבר כתבנו דהיינו דאמר כיום הזה שיהיה דומה בכל יום כאילו היום הושלכו, וכבר כתבנו במקום אחר שצריך זכירה בלב ובפה, כמ"ש (מגילה י"ח א') זכור בפה לא תשכח בלב, וזהו אם אשכחך ולא אזכרך, ואף שתיקנו חז"ל התעוררות בכל התפילות ששם בית מקדשינו וגלה יקרנו, אינו אצל רוב העולם אלא הזכירה בפה ולא במירות הלב, וזש"ה (ישעיהו ל"ג ז') הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יכביון, דאף שזעקו על המזבח אינו אלא משפה ולחוף ולא בפנימיות הלב.

ועיין מש"כ בספר פלא יועץ (ע' זכרונות) ויש עשרה זכרונות שאנו מצווים עליהם לזכרם בכל יום וכו', ומסיים מי האיש החפץ במצוות, לא יעבור מלזכור בפה, ואל ישכח מלב עכ"ל.

זכרון ירושלים לאו משום מצות זכירה

מ"ד. והנה מש"כ החיד"א זכירת ירושלים כדכתיב אם אשכחך ירושלים וכו', יעויין בגמ' (בבא בתרא ס' ע"ב, ונפסק כן בשו"ע סי' תק"ס) דמשמע דלא הוי מצות זכירה תמידית, אלא איכא חיובים שונים לנהוג בכמה מנהגי אבילות, לשייר בסייד נגד הפתח, ולהשאיר קצת צרכי סעודה, וכן לשייר מעט מתכשיטי הנשים, ואפר מקלה שבראש החתן, ואיסור שירה בכלי שיר, או בפה על היין, ולאוי חיוב זכירה בלב ובפה כשאר הזכירות, וכדאמרינן שם בגמ' דאמר ר' יהושע להנהו פרושים בני בואו ואומר לכם, שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר שכבר נגזרה גזירה, ולהתאבל יותר מדי אי אפשר, שאין גזרין גזירה על הציבור אא"כ רוב ציבור יכולין לעמוד בה וכו', אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו וכו', ופרש"י שכבר נגזרה גזירה, חורבן, ונתחייבנו להתאבל דכתיב שישו אתה משוש וכו', הרי דכל החיוב לא הוי אלא מצד דין אבילות. ולהעיר, כי כל ענינים אלו אינם דברים תמידיים, אלא ענינים על זמנים ומקרים מסוימים, ומכאן דלאו משום חיוב זכירה הם, אלא דיני אבילות, וכמבואר.

אמנם מצינו דין הנוהג בכל זמן, והוא איסור שלא למלאות שחוק פיו, כדאיתא בגמ' (ברכות ל"א א'), וכתב עלה רבינו יונה (דף כ"א בדפי הרי"ף) ד"מ שטעם הדבר משום חורבן ביהמ"ק, אבל שלא בשעת חורבן מותר, ועי"ש דפליג עליה, אולם אף לשיטת הי"מ י"ל דלאו משום זכירה חיובית, דצריך שיזכור את ירושלים וחורבנה, אלא שלא ינהוג מנהג המשכיח לגמרי ענין האבילות, ושפיר מבואר דאכן ליכא ביה חיוב זכירה.

ובכל אופן אף להחיד"א כשמכוין בשמו"ע בברכת ולירושלים עירך ומצפה לבנינה במהרה מקיים מצות הזכירה, בלב ובפה.

פירות הנושרים

חידושי דינים

מ"ה. המורם מכל הנ"ל, חידושי דינים המבוארים.

א. זכירת יצי"מ, הפמ"ג מסתפק ביה אם הרהור ללא דבור מהני, אולם דבור ללא כוונה אליבא דהמג"א, י"ל דתליא אם חיוב זכירת יצי"מ בקידוש הוי מה"ת או רק מדרבנן, דאי הוי מה"ת הרי דהחיוב הוא דבור בלבד, אולם אי הוי מדרבנן י"ל דצריך אף כוונת הלב.

ב. להמג"א בזכירת קרי"ס יוצא יד"ח זכירת יצי"מ, אולם בהזכרת עשר המכות י"ל דאינו יוצא, מלבד במכת כבורות דאליבא דהגרעק"א בדעת המג"א יוצא יד"ח, ובפסוקי וכוונת עמו הברית דכתיב ביה ותתן אותות ומופתים וכו' אי נימא דקאי רק על י' מכות, צ"ע אם יוצא יד"ח, מאחר דלא מוזכר בפירוש מכת כבורות.

ג. זכירת יצי"מ בקידוש דשבת, אליבא דהמג"א, אי נימא דחיוב הזכירה בקידוש הוי מה"ת, צריך לכוין קודם קידוש לצאת יד"ח מצות זכירת יצי"מ, ובלא"ה לא יצא יד"ח, אולם אי נימא דכל החיוב אינו אלא מדרבנן, אף כשלא כיוון לצאת, יוצא יד"ח, וה"נ כשלא כיוון פירוש ענין הזכירה, וה"ט דכל עיקר החיוב לא הוי עצם הזכירה, אלא רק להזכיר דיבורי יצי"מ בעת הקידוש, אולם להני דפליגי על המג"א וס"ל דאין יוצא יד"ח קידוש אלא כשמבין השפה (וכ"פ במ"ב ס"ב סק"ג) י"ל דצריך כוונת הלב בעת אמירת יצי"מ בקידוש, ולכה"פ לזכור ענינה, וה"נ צריך לכתחילה לכוין לצאת יד"ח זכירת יצי"מ בעת קידוש, וכדפסקינן דאף במצות דרבנן צריך לכתחילה כוונה לצאת (עיין מ"ב ס' ס' סק"י), ובדיעבד יצא אף ללא כוונה.

ד. חיוב סיפור יצי"מ בליל הסדר, אין יוצא חיוב הסיפור אלא בדבור בלבד, ודוקא כשאומר עם כוונת הלב, ולא מועיל זכרון ענינה, ושאינו מזכירת יצי"מ בכל השנה דאפשר דמועיל בדבור בלבד, או עכ"פ בזכרון ענינה.

ה. וה"נ לרבינא דס"ל בעלמא דהרהור כד"ד, האנוס בליל הסדר אינו יוצא יד"ח בהרהור, ואילו לר"ח דס"ל דהרהור כד"ד (והכי פסקינן כוותיה) יוצא יד"ח בהרהור, (אולם לדעת הפמ"ג, אי לא ילפינן יצי"מ מעמלק, לרבינא יוצא יד"ח בהרהור).

ו. להצל"ח בשאר ימות השנה צריך להזכיר מכת בכורות, ואילו בליל הסדר א"צ להזכיר.

ז. למג"א בשאר ימות השנה כשאומר שירת הים יוצא יד"ח, אולם בליל הסדר צריך להזכיר את נס יום היציאה.

ח. הפמ"ג מסתפק אם הזכירה בלילות הוא מה"ת או מדרבנן, ובליל הסדר הוא חיוב מה"ת.

ט. זכירת שבת, להרמב"ן דאיכא חיוב זכירה בימי השבוע, מי שלא זכר את השבת בששת ימי המעשה ביטל מ"ע, דכל ששה ימים איכא חיוב לזכור את השבת הקרב ובא.

י. באמירת שיר של יום צ"כ לקיים מצות זכירת השבת, ועכ"פ יש לכוין פירוש המילות, ובאם לא כיון (ולא זכר את השבת בק"ש או באופן אחר) איכא איסור לקרא את ימי השבוע שלא ע"ש השבת (בלשון המצוי זונטיג וכדומה), ומשו"ה איכא עדיפות לכוין לצאת יד"ח זכירת שבת בעת אמירת שיר של יום מאשר בק"ש.

יא. מן הראוי לדקדק לזכור את השבת בכל יום, קודם קריאת היום שלא ע"ש השבת.

יב. כל דבור שמדבר ביום השבת שיש בו הפרש מסוג הדבור של ימי החול, מקיים בזה מצות זכירה, לדעת הרמב"ן.

יג. זכירת מעשה מדבר, להרמב"ן חיוב זכירת כל מעשה מדבר, קאי על כל מעשה מדבר (בעגל, בתבערה, במסה, בקברות התאוה, ובמרגלים), ולא דוקא על חטא העגל בלבד, ובאם עבר משך זמן דאיכא ביה שכחת הלב (כגון י"ב חודש) ולא הזכיר בפה ביטל מ"ע, ואפשר דכל שזכר חלק ממעשה מדבר קיים מ"ע, ועכ"פ לא הוי ביטול מ"ע.

יד. ואי נימא דחייב לזכור בפה כל המעשים שבמדבר, אינו יוצא יד"ח בזכירתו כשאומר 'באהבה' בברכת אהבת עולם (כש"כ המג"א סי' ס' ב'), וצריך לומר פסוק שלם זכור אל תשכח את אשר הקצפת וכו', עד סוף הפסוק ממרים הייתם עם ה', והיינו אף אי נימא דכל שהזכיר אחד ממעשה מדבר קיים מ"ע, דכשאומר רק חצי פסוק איכא ביה האי חששא דכל פרשה דלא פסקיה משה וכו', ודוקא להני דס"ל דקאי רק על מעשה העגל ליכא למיחש למידי.

טו. זכירת מעשה עמלק, אי נימא דאין קריאת התורה אלא ביום, הוי קריאת פרשת זכור מ"ע שהז"ג, ונשים פטורות.

טז. להרמב"ם חיוב דבור דעמלק לא הוי חיוב זכירה על כל יחיד לעצמו, וממילא ליכא מצוה בדבור לכל אחד, וה"נ קריאת פרשת זכור הוי רק תקנה דרבנן בסדר הקריאות, ולא משום זכירה.

יז. זכירת מעמד הר סיני, מבואר דאליכא דהרמב"ן איכא ביה ב' חיובים עשה ול"ת, הל"ת היא שישמור מלשכוח בלבד את מעמד קבלת התורה, ואין צריך דבור אלא זכירת הלב בלבד, והעשה היא להודיע אותו לבנים ולדורות הבאים, ובדבור דוקא, אולם אליכא דהמג"א מבואר דאף זכירה לעצמו צריך דוקא דבור.

מנהגי ישראל

הרב נתן פערלמאן

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שאין אומרים הפיוט דוי הסר

מנהג רבותינו הקדושים זיע"א שאין אומרים הפיוט דוי הסר,¹ אשר מנהג רוב האשכנזים לאומרו לפני ברכת המזון של שבע ברכות. ובעה"י נבאר מקורו וטעמו של מנהג זה, לכבוד שמחת הנישואין במעונו של כ"ק מרן אדמו"ר עטרו"ת שליט"א.

א. המנהג לומר דוי הסר

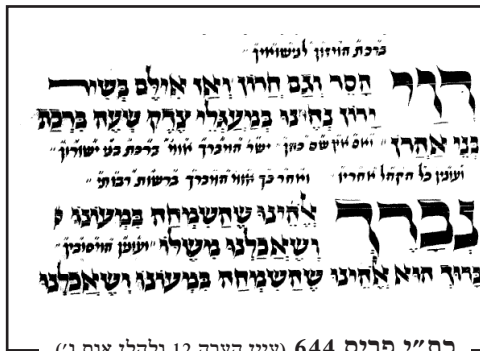
בראשי חרוזי הפיוט דוי הסר, ד'וי ו'אז נ'חנו ש'עה, חתום השם דונש. כפי הנראה מחברו הוא רבי אדונים הלוי המכונה דונש בן לבראט,² בעל הזמר דרור יקרא המושר אצלנו בסעודת רעוא דרעוין.³ רבי דונש, שהיה גם מדקדק גדול ומוזכר לרוב בדברי רש"י על התורה ובעוד ראשונים, היה בספרד בסוף תקופת הגאונים לפני כאלף שנים. אך דוקא באשכנז נשתמר הפיוט ונתייחד לשבע ברכות,⁴ ואילו אצל אחינו הספרדים אין המנהג לאומרו. הפיוט כבר מופיע בדפוס הראשון של סדר זמירות וברכת המזון, שנדפסו בפראג בשנת ע"ה,⁵ וכן בכתבי ידות של סדרי זמירות וברכת המזון, כדוגמת כתב היד מן הגניזה הקהירית המוצג להלן.⁶

- 1 דברי אהרן עמ' רל"ד. וכן בסידור בית אהרן וישראל בהוצאת כ"ק מרן עטרו"ת אדמו"ר שליט"א (ירושלים, תדש"ם) אין הפיוט מוזכר.
 - 2 עיין עדות לישראל (ורדיגר) בעמ' פ"ו. השערה זו נתחזקה מכתבי ידות שבהן דוי הסר נמצא בסמוך לדרור יקרא. עיין בפנים ובהערה ו. וע"ע בזמירות לשבת ע"פ דפוסים ישנים וכתבי יד מאת י. ינקלביץ ושי. קאופמן, שבע"ה עתיד לצאת לאור בקרוב, בעמ' 50.
 - 3 ועיין בעדות לישראל שם, שמביא מספר אבני שהם (מו"ה מרדכי שמואל ב"ר ישראל הלוי צודקאוויטץ, לאדו תרפ"ה) בשם ספר עונג חיים לשבת (מו"ה חיים ב"ר יוסף שמואל גערלערנטער אב"ד קוטב, מונקאטש תרס"ח, דף ע"ד ע"א) שכתב ז"ל. דרור יקרא לבן. הפיוט הזה מחברו הוא דונש, ומשקלו יתד וב' תנועות, כמ"ש בראשי החרוזות. וכן הפיוט דוי הסר אשר נוהגין לומר קודם ברכת המזון לנישואין ג"כ מחברו הוא דונש וכו' ומשקלו ג"כ יתד וב' תנועות. וראיתי בספר תולדות רבינו נסים, דחתנו של ר"ז ז"ל היה נקרא דונש, ולפני נישואי בתו לר"ג מת בנו הגדול ואז חיבר הר"ג ספר מעשיות הידוע לנחמו. ונראה דאז חיבר את הפיוט דוי הסר, שישור ממנו את הצער הזה, ואז אלם היינו האבל אשר על שפם יעטה כאלם, בשיר ירון. וגם חיבר בעת ההוא את הפיוט דרור יקרא לבן, לרמז אל בנו הנזכר. [מצאתי]. עכ"ל. [את הספר תולדות רבינו נסים לא מצאתי]. ועיין מש"כ פרופ' נחמיה אלוני בקובץ סיני מ"ג עמ' ש"צ לפקפק בדיעה המחבר כדונש בן לבראט ע"פ מעשה זה, שמעשה זה מתאים יותר לדונש בן יהודה.
 - 4 (הוא גם משער שדוי הסר אינו אלא קטע ושירי משיר שלם. ויש לציין כי השערה זו נתחזקה על פי כתב היד המוצג להלן וכתבי ידות נוספים מגניזת קהיר שבהן מופיע השיר בתוספת בתים בלתי מוכרים).
 - 5 עיין מחזור ויטרי, מהדורת גולדשמידט ח"ב בעמ' 78.
 - 6 עיין שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' צ"ד אות ג', שהפיוט לא נתחבר לשבע ברכות, אלא נתייחד לכך אח"כ. זמירות וברכת המזון, גרשום בן שלום כ"ץ וחיים שחור ושו"ת, פראג ע"ה. ויש לציין כי הנוסח שם בבית הרביעי הוא שעה ברכת בני ישרון.
 - 7 Cambridge, CUL: T'S K8.86. כתב היד נמצא בפרויקט פרידברג לחקר הגניזה, ומספרו C276618.
- [ויש לציין שבכתב"י כתוב דבר הסר במקום דוי הסר [וכן להלן] דרוש נביא ואולמי במקום דרוש נוין ויש בו תוספת בתים ושינויי סדר ונוסח מן המוכר לנו בדוי הסר ודרור יקרא.]

מנהג אמירתו מוזכר בדברי הפוסקים לראשונה במנהגי המהר"ם מרוטנברג, וז"ל.⁷ כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, עד שיברכו ז' ברכות בבית שהחתן עם שושבינות סועדין שם. ומברכין ז' ברכות בסעודה ראשונה ודוי הסר, מכאן ואילך אשר ברא. אם לא שבאו פנים חדשות דהיינו שבת, מברכין כל ז' ברכות ודוי הסר בב' סעודות חוץ מסעודה ג'. ע"כ. מבואר מדבריו שדוי הסר הוא פיוט שנתייחד לאמרו דוקא בברכת המזון של שבע ברכות, ולא סגי בברכת המזון של סעודה לשמחת חתן וכלה גרידא. ולכן כאשר אין פנים חדשות ומברכין רק אשר ברא א"א דוי הסר.⁸ ובזמניהם רק השבת היה פנים חדשות,⁹ ולכן ברכו שוב שבע ברכות רק בשבת. ובסעודה שלישית לא ברכו.¹⁰

וכן נמצא מנהג זה בדברי רבינו המהרי"ל, אבי מנהגי אשכנז, וז"ל.¹¹ במדינת ריינוס אין מברכין שבע ברכות בסעודת העם עם החתונה רק בליל שבת ובשחרית, דאין לנו פנים חדשות רק יום השבת. ובסעודה שלישית שהשמחה במעונו ואשר ברא. ומהרי"י סג"ל היה אומר ג"כ דוי הסר בסעודה שלישית בהילולת בתו. ואמר דלא ידע היאך נתפשט טעות ההמון דלא נהגו לומר דוי הסר באותה סעודה, כי כל ימיו ראה ברבותיו שברכו אותו. ע"כ. מבואר, דהמהרי"ל פליג על המהר"ם מרוטנברג שאין לומר דוי הסר אלא כשמברכין שבע ברכות, וס"ל דאף בסעודה שלישית שלא ברכו בה שבע ברכות ג"כ היו אומרים דוי הסר.

קולמוסים רבים נשתברו על ידי רבותינו האחרונים בכתבם אודות הפיוט. אלה נתלבטו ונתקשו אודות משקל חריזתו ושינויי נוסחאותיו,¹² פירשו מילות השיר ומשמעותם על פי פרד"ס,¹³ חקרו



כת"י פריס 644 (עיין הערה 12 ולהלן אות ג')

כת"י מן הגניזה בקהיר

- 7 ספר מנהגים דבי מהר"ם, ריש ענין נישואין, בעמ' פ"א.
- 8 וכ"כ הבית שמואל בס"י ס"ט, ס"ק י"א, ואין אומרים דוי הסר אלא כשמברכים ז' ברכות, וכשאין אומרים ז' ברכות אלא אשר ברא אומרים נודה לשמך. ומבואר בזמניהם לא היה הפיוט נודה לשמך מיוחד דוקא לברכת המזון של ברית מילה, דלא כהנהוג האידנא. עיין בשלחן העזר סי' ט' סעיף ד' ס"ק ז', שכתב שלא ראה נוהגין כדבריהם. אמנם בהשמטות שם דף קל"ז ע"ב כתב, ובמדינתנו נוהגים זה. ועיין נטעי גבריאלי, נישואין ח"ב, פרק צ"ג הערה י"ד.
- 9 כן מבואר בדברי המהרי"ל דלהלן, ובעוד פוסקים. עיין בזה בשו"ת חתם סופר, אבן העזר ח"א סי' קכ"ב, שמשום שערכה כל שמחה בטלו ענין השבע ברכות בשאר הימים. [ואפשר דהיינו שלא היו באים פנים חדשות, ולא שאף בדאיכא פנים חדשות לא בירכו]. ויתכן עוד דבמקומם לא היה מצוי שיהיו פנים חדשות, כי כל הקהילה כבר היתה בחתונה. ועיין בזה בפרד"ס אליעזר ו', פרק מ"ד מעמ' ר"צ.
- 10 עיין ש"ע סי' ס"ב ס"ח. והרמ"א שם כתב שעכשיו נהגו במדינות אלו לברך גם בסעודה שלישית, ע"ש. ועיין במהרי"ל דלהלן. והאחרונים שהאריכו בטעמי השיטות בזה.
- 11 ספר מהרי"ל, הלכות נישואין, אות ז'. [וע"ש עוד שינויי מנהגים בזה לענין שבע ברכות או אשר ברא בשאר ימי המשתה, ואף כשיש פנים חדשות. ועיין הערה 9].
- 12 שכן הנוסח הנפוץ, נחננו במעגלי צדק שעה ברכת בני אהרן בני ישורון מקלקל המשקל והחריזה באריכותו ונראה משובש, ונחשבו בו האחרונים. וגם מלבד זאת יש כמה שינויים ותיקוני נוסחאות בחזרו השנן. והוא מבוסס על דברי לעומתן, בנוסח החזרו הראשון כמעט אין מחלוקת, דוי הסר וגם חרוז ואז אולם בשיר ירון. והוא מבוסס על דברי ישעיהו (ל"ה ו') אז ידלג כאיל פיסח ותרון לשון אדם, כי נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה. ועיין בפרד"ס אליעזר ח"ו

אודות ייעודו המקורי של הפיוט בעת התחברותו על ידי הפייטן דונש, ונתנו טעמים לשייכות אמירתו בשמחת שבע ברכות.¹⁴ כמו כן, נחלקו האחרונים בביורר הלכות אמירת הפיוט. כגון, האם יש לאומר על הכוס של ברכת המזון או על הכוס של שבע ברכות,¹⁵ האם יש לאומר רק בחול או אף בשבת,¹⁶ איך לנהוג כאשר יש שבע ברכות בסעודת ברית מילה¹⁷. אין כאן המקום להאריך בכל אלה, ובכח"ג לא אמור רבנן אלא בטעימה.

פרק מ"א, שהאריכו בטור"ד בכל עניינים אלו, ובפרט בשינויי הנוסחאות בפיוט. הרבה מביאים שנוסח הפיוט במקורו היה שעה ברכת בני אהרן, אלא שמפני מרכיבים שאינם כהנים שינו הנוסח לבני ישראל. ובמשך הזמן נשתרבו הדבר לומר שניהם. עיין בקובץ צפונות ט', תשרי תשנ"א, בעמ' נ"ט, שהרב שמואל אליעזר שטרן מצא בכ"ת שהסיוס הוא שעה ברכת בני אהרן. ונתכתב בצדו, ואם אין שם כהן ישראל המברך אומר בני ישראל. ראו פקסימיליה של כתב היד בפנים. ראו Heb. 644, Paris, Bibliotheque Nationale, בדף 147א.
[ויש לציין שבכתב יד זה נוסח ברכת הזימון הוא שהשמחה במעונו ושאלכלנו משלו, עם ו"ו לפני שאכלנו. וגם בזה כבר האריכו האחרונים, עיין נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ד אות א'.]

עוד חשוב להדגיש שכל הנ"ל לא בא אלא לידיעה, ואילו לענין מעשה כגון דא צריכא רבה. שכן מצינו לפעמים שגם דברים שבדאי נשתבשו ונשתרבו במרוצת הדורות אין אנו משנים המנהג מכפי מה שנתקדש בפירות אבותינו ורבותינו הקדושים. והנה להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם, וגם השיבושים הם בהשגחה מקורא הדורות מראש. ולמשל, עיין בקובץ אמרי קודש (באבוב) מדברי כ"ק אדמו"ר מבאבוב זצ"ל בליל שמחת תורה תשס"ח, וז"ל. לפני כמה שנים, כשהדפיסו מחדש את סדר ההקפות עפ"י נוסח הרה"ק מצאנו ז"ע, נכנס הרה"ג המנוח מו"ה מענדל בראכפעלד ז"ל אל כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל עם דפוס הראשון של ספר החרדים, והראה לו שישנם הרבה שינויי נוסחאות בחרווי הפזמונים ממה שאנו נוהגים לשיר בשמחת תורה. שבמשך השנים מרוב ההעתקות וההדפסות נפלו בהם הרבה טעותים ושיבושים. ולדוגמא, במקום קדושי"ך בניך בין העמים, כתוב שם קדושי"ך בניך בין העמים. במקום על מזבח ועבו"ד עבודה, כתוב לעבו"ד עבודה. במקום גוא"ל אדון שכינה הנודדה, כתוב גאל אדון. ובמקום קום החזק נדח"ה, כתוב נד"ה. וכהנה רבות. והרבה מהשינויים מוכיחים מתוכם שהם טעותים. והציע הרב ר' מענדל ז"ל לפני כ"ק אדמו"ר זצ"ל שבדפוס החדש יתוקנו כל הטעותים, ויתחדשו הפיוטים בקדם. אמנם כ"ק אדמו"ר זצ"ל לא הסכים לזה, באומרו כי אבותינו ורבותינו הק' ז"ע היו אומרים פיוטים הללו, כמו שהוא עם הטעותים, בהתרגשות עצומה ודביקות עליאה אשר אין לשער ואין לערך. וכ"ק מרן זקני (הקדושת ציון) זצ"ל הי"ד היה חוזר על כמה חרוזים פעמים אין מספר, כגון הפסקא זכנו לקדש רמ"ח אברינו לב ורוח נכון חדש בקרבנו וכו', וכיוצ"ב. וכן ידוע כי בליל שמחת תורה בשנת תרצ"ט לפ"ק, בשנה האחרונה לפני פרוץ המלחמה, בעת שאמר כ"ק מרן א"ז זצ"ל הי"ד פיוטי החרדים, חזר על תיבות הנ"ל, קדושיך בניך בין העמים וכו' כמה שורות פעמים בכיות עצומות והשתפכות הנפש. [והיה נוסח אבותינו נבלע בתוך אבריו ממש.] ומעתי מאני"ש שהיו ביחד עם כ"ק אדמו"ר זצ"ל בעיר בארי במדינת איטאליע בשנת תש"ו, לאחר תום מלחמת העולם השנייה, שכשערך שם כ"ק אדמו"ר זצ"ל את ההקפות בשמחת תורה, ולא היה לו נוסח ההקפות הנדפס, אמר הפיוטים בעל פה. וכן מסופר כי פעם בא איש אחד לוקיני הרה"ק מצאנו ז"ע ורצה להגיה ולתקן את הפיוט "ידי נפש" עפ"י כתב יד המחבר, שגם בזמנו זה נשתבשו הגירסאות במשך השנים, ולא היה נוחה דעתו הקדוש מזה, כי כך אמרו צדיקי הדורות במשך הרבה שנים ולא הסכים לשנות. ויש סמך לזה מה שאמרו חכמז"ל במדרש (שהש"ר, ב' ט"ו) על הפסוק ודגלו עלי אהבה (שה"ש, ב' ד') ודילוגו עלי אהבה, עלי אהבה, עיי"ש. והיינו דאף שבני ישראל מדלגים ומחליפים התיבות והמילים בהתפלות והפיוטים, מכל מקום חביבים המה ומרוצים דבריהם לפני הקב"ה, דאחר כוונת הלב הן הן הדברים. ובפרט בפיוטים הללו של בעל החרדים, אשר עיקרם לעורר אהבה בין ישראל לאביהם שבשמים, בודאי אין לחוש לטעותים ושינויים, ודילוגו עלי אהבה.

13 עיין במאמרו של הרב שלמה יהודה לייב לעווענברון בספר ביכורי ציון שיצא לאור לרגל שמחת בית באבוב בשנת תשס"ז, אות ר'.

ומן הענין להזכיר כאן מש"כ הישמח משה (ריש וזאת הברכה, ד"ה ומן האמור) שקבלה בידינו שהזמירות שנתפשטו בישראל נאמרו ברוח הקודש.

14 עיין בטעמי המנהגים אות תקפ"ו, וז"ל. טעם שנהגו לומר די הסר בסעודות נישואין, לפי שגורו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיע קול של שיר לשמח בהם, ואסור לשמעם מפני החורבן. ואפילו שירה בפה על היין אסורה, שנאמר בשיר לא ישתו יין, כדאיתא בש"ע א"ח סי' תק"ס. אכן לצורך חתן וכלה שרי, כדאיתא שם בהגהות מהרמ"א. ע"כ אחר שאכלו ושתו ושמחו בכל מיני שמחות מזכירין חורבן בהמ"ק ואומרים די הסר, ר"ל אותו דוי שנאמר אצל חורבן בהמ"ק על זה היה דוה לבנו (איכה, ה' י"ז) וכן ולבי דוי (איכה, א' כ"ב) הסר ממנו, וגם אותו חרון שנאמר אצל חורבן בהמ"ק כלה ה' את חמתו שפך חרון אפו ויצת אש בציון וגו' (איכה, ד' י"א) אותו חרון הסר ממנו. מטה יהודא. ע"כ. [והוא מספר מטה יהודה על ברכת המזון וזמירות ושאר ברכות, למו"ה יהודה אריה ליואי ב"ר שמואל אופנהיים, אופנבך תפ"א, בדף כ"ז ע"ב]. ויש להעיר שטעם זה שייך לכאורה בכל שמחת חתן וכלה, אפילו בדליכא שבע ברכות אלא רק אשר ברא. ועיין לעיל אות א' והערה 8. וצ"ע.

ב. הטעם שנהגו לא לאומרו

ואף שבהרבה דברים אנו נוהגים כמנהגי הספרדים והאריז"ל שלא אמרו דוי הסר,¹⁸ אחר שמנהג זה מוזכר בדברי המהר"ם והמהרי"ל ונתפשט בין האשכנזים הרי טעמא מיהא בעי שנמנעו לאומרו. ונראה דעיקר הטעם הוא מפני שלא רצו להרבות בהזכרת החורבן בשמחת נישואין.¹⁹ שהרי כבר העלינו את ירושלים על ראש שמחתנו כמה שגזרו חז"ל ובאפר בראש חתן ושבירת הכוס. ודי לן בהכי, ומה לנו לערבב שוב דוי וחרון בעידן חדותא של שמחת חתן וכלה.

ואתה תחזה שהרבה נוהגין שעכ"פ בשבת וי"ט אין אומרים דוי הסר כדי שלא להזכיר החורבן בשבת,²⁰ ואף שברור שהמנהג במקורו היה לומר דוי הסר גם בשבת וי"ט, כדאיתא לעיל באות א' מדברי המהר"ם והמהרי"ל. הא קמן דברורות האחרונים שינו המנהג בזה ולא רצו להזכיר בו החורבן, כי ביום השבת קודש ששו ושמחו כמקבלי מתן נחליאל. וכן מסיק הגר"ש דבליצקי בספר שובע שמחות, שלדינא נכון יותר שלא לומר דוי הסר בשבת, ומובא בשמירת שבת כהלכתה.²¹ וכן מצינו לענין אמירת על נהרות בבל לפני בהמ"ז, כמו שכתב המ"א על דברי הש"ע שראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש, וז"ל. כתב של"ה שבכל סעודה יאמר על נהרות בבל, ובשבת יאמר מזמור בשוב ה' את שיבת ציון וגו', ואחר כוונת הלב הן הן הדברים.²² ע"כ. הרי שלך לפניך, שלא רצו להזכיר על נהרות בבל בשבת. ומאותו הטעם לא רצו להזכיר הדוי והחרון של החורבן בשבת.²³ ולמעשה נוהגין שבכל עת מועד ושמחה וסעודת מצוה אין אומרים על נהרות בבל, ולא רק בשבת וי"ט ממש. וכן הוא לענין השמטת דוי הסר, שנוהגין כן בכל עת מועד ושמחה, ולא רק בשבת וי"ט ממש.²⁴ ויש נוהגין כן אף במוצאי שבת, ובחודש ניסן.²⁵

וא"כ היינו נמי טעמא דידין, דודאי לא גריעא שמחת חתן וכלה משבת וי"ט וכל הנך עיתות שמחה שאין להזכיר בהם החורבן. שהרי חתן וכלה דמיינן למלך ומלכה, וימי השבע ברכות יו"ט שלהם הוא, נוסף על השמחה של שאר המסובין עמם. ואף דשפיר איכא לחלוקי בסברא

15 עיין לקמן אות ד'.

16 עיין בזה לקמן באות ב'.

17 עיין נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ז אות ב', ובביכורי ציון, לעיל הערה 13, באות י'.

18 יש מלקטים שכתבו בטעות שהאריז"ל נתן פירוש לפיוט. כי הם העתיקו מדברי הערך ש"י על התורה (ח"ב בליקוטים שבסה"ס, דף ס"ב ע"א ד"ה בברכת חתנים) [ועיין עוד בייטב פנים על המועדים, במאמר יפה לעיניים אות ט'] שפירש הפיוט מדעתו על פי דברי האריז"ל (פע"ח שער חג המצות פרק ז' ד"ה ואלו לא) ולא בדקו הדברים במקורם וחשבו שהאריז"ל עצמו פירש כן. ואילו היה האריז"ל מפרש הפיוט ודאי היו אחינו הספרדים אומרים אותו.

19 ועיין לעיל הערה 2.

20 ליקוטי מהרי"ח ח"ג, סדר נישואין דף קל"ה ע"ב, וז"ל. והנה יש נוהגין שאין אומרים דוי הסר בשבת כשמכריזין השבע ברכות. ועיין במהרי"ל, מבואר שהיה אומר דוי הסר בשבת, ע"ש. אך מחמת שאינו רק פיוט, ועיין בט"ז ס"ק ז' שם דמצדד דיש מקומות שאין אומרים אותו כלל, ע"כ דעביד כמר עביד וכו'.

וע"ע דרכי חיים ושלום אות תתנ"ה, מנהגי מהרי"ו מסוליציא שבסוף ספר פרי ישע, אות תשס"ו, ובנטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק מ"ג אות י"א והערה כ"ו מסיק דכן עמא דבר.

21 שובע שמחות פרק ד' סעיף י', בהערה ל'. שמירת שבת כהלכתה ח"ב פרק נ"ט סעיף י"ז הערה ע'.

22 ש"ע סי' א' סי"ג. מ"א ס"ק ה'. של"ה שער האותיות אות ק' ד"ה כוהר פרשת תרומה.

וע"ע בסידור צלותא דאברהם עמ' תצ"ד, בשירותא דצלותא.

ודוק גם במה שסיים המ"א, שענין כי האי תלוי בעיקרו ככוונת הלב.

23 כן הוא גם בהערות תפארת אבות על מנהגי מהרי"ו מסוליציא, עיין לעיל הערה 20, אות תתנ"ב.

24 עיין בקיצור נחלת שבעה השלם ח"ב אות תקל"ט ובתפארת לשבעה שם אות תשנ"ב שם, בדברי הגרי"ש אלישיב. והספר פניני שבע ברכות אינו בהישג יד. וע"ע בספר תא שמע ח"ח אות ע"ג, דברי הגר"ח קניבסקי לענין ר"ח. וכן הוא בספר בתים לבדים שאין, סי' ט"ו סי"ג בהערה י"א, שגם בר"ח אין לומר דוי הסר, ע"ש.

25 ביכורי ציון, לעיל הערה 13, בסוף אות ט', לענין מוצאי שבת קודש מסידור חלקת יהושע ביאלא, ולענין חודש ניסן מספר ברכת חתנים, דיני שבע ברכות הערה צ"ה, בשם הגר"ב סלומון. ועיין בהערה פ"ה שם שנתקשה מנין המקור שלא לומר דוי הסר בניסן. ולהמבואר א"ש והכל נובע מטעם אחד, שלכל הפחות בעתות שמחה ומוצה לא רצו להזכיר החורבן.

בין יומא טבא מצד עצם קדושת היום ליום טוב פרטי של בעל שמחה, הרי מצינו להדיא באחרונים שאין לומר על נהרות כבל בשמחת חתן וכלה,²⁶ ומאי שנא. והכף החיים גם כתב שיש לומר מגדול ישועות מלכו גם בסעודת חתן כמו בשבת וי"ט, אחר שהביא כן מהחסי"ל לענין סעודת ברית מילה, כיון שיש אז הארה של מצוה.²⁷ הרי חזינן שוב שסעודת מילה וחתן דינם כשבת לענין זה.

וגדולה מזו, שבקהילות החסידים נמנעו לגמרי מלומר על נהרות כבל לפני בהמ"ז, ולא רק בשבת וי"ט.²⁸ הרי קמן שאף בימות החול לא רצו להרבות בהזכרת החורבן אלא בזמנים המיוחדים לכך. וא"כ כל שכן הדבר וקל וחומר דאתי שפיר שלא לומר דוי הסר בעת שמחה ורצון של סעודת שבע ברכות, כדי שלא לפגום בשמחת חתן וכלה שעל ידה בונים חורבות רבות מחורבות ירושלים.

ג. על פי סברא זו מובנים עוד מנהגים בענין דוי הסר

ועל פי זה אולי אפשר גם להסביר מדוע מנהג העולם הוא שאין הקהל עונים אחר המברך כשאומר דוי הסר, כמו בפיוט נודה לשמך ושאר פיוטים הנאמרים בצוותא על ידי החזן והקהל. ובספר יד רא"ם באמת איתא כן, שהמסובין חוזרים ועונים דוי הסר וגם חרון ואלם בשיר ירון, ואז ממשיך המברך ברשות וכו'.²⁹ והרב שלמה יהודה לייב לעווענברוין כתב עליו שכן נמצא בכתב יד שכתוב בו, ועונין הקהל דוי.³⁰ וכעין זה הוא גם בכתב היד המוצג כאן, ועונין כל הקהל אחריו. ומאחר שזה היה מנהג קדום, ועד היום נשתיירו מקומות שנהגו כן כעדות היד רא"ם, יש להבין למה נגרע הפיוט דוי הסר שאין הקהל עונים חלק בו. ולהמבואר אתי שפיר, שבקשו להמעיט בהזכרת החורבן בשמחת חתן וכלה. ולכן שינו רוב המקומות מן המנהג הקדום והשאירו אמירתו למברך בלבד, וביטלו עניית הקהל בקול רם ופומבי גדול.

ועל פי זה יובן גם מנהג קומרנא וגור ובוסטון,³¹ שאומרים דוי הסר רק בסעודת הנישואין הראשונה ולא בשאר השבע ברכות. ולכאורה יקשה מאי חזית לפלוגי בינייהו, והרי ברור שהמנהג הקדום היה לומר דוי הסר בכל שבע ברכות. ולהנ"ל א"ש, שלא רצו להרבות בהזכרת

26 עיין שו"ת התעוררות תשובה אר"ח סי' פ"ח אות ב', שבכל סעודת מצוה יאמר שיר המעלות ולא על נהרות כבל. והיינו אפילו כשאומרים תחנון, וכ"ש בתחן. ועיין עוד בקצות השלחן סי' מ"ג ס"ק ב', ובנטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ג אות א'. וכן הוא בקיצור נחלת שבעה שם, אות שפ"ד, דבסעודת נישואין אין לומר על נהרות כבל. ועיין בתפארת לשבעה שם אות תקמ"ה, ודחוה שלא כהיוסף אומץ (אות קנ"ד) שכתב, וז"ל. לזכור בשולחנו ותענוגי הגוף חורבן הבית. ולכן יש לומר ביום שאומרים תחנון מזמור על נהרות כבל סי' קל"ז. וביום שאין אומרים תחנון מצד קדושת היום, לאפקי חתונה ומילה שאין היום קדוש מצד עצמו, אומרים שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון. ע"כ. אך עכ"פ חזינן שסוגיית האחרונים אינה כן. וכמדומני שכן הוא מנהג העולם שא"א בשבע ברכות על נהרות כבל, אלא שיר המעלות.

27 כה"ח סי' קפ"ט ס"ק י"א, ע"ש. נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק מ"ג אות י"ד.

28 עיין נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ג אות א'. ובהערה ד' שם מביא מסידור צלוחת דאברהם עמ' תצ"ה, שמסיק שלא מצא מקור לזה. ולהמבואר, אתי שפיר שבקהילות החסידים נזהרו בוה. וגם בספר מטה יהודה על ברכת המזון זמירות ושאר ברכות, למו"ה יהודה אריה ליואי ב"ר שמואל אופנהיים, אופנבך תפ"א, אינו מביא על נהרות כבל לפני ברכת המזון, אלא מזמור ס"ז, למנצח בנגינות מזמור שיר, ופסוקי אברכה את ה' בכל עת וכו', כדאיתא באריז"ל (שער המצוות פרשת עקב דף מ"ה ע"א ופרי עץ חיים שער השבת פרק כ"ד ד"ה אם יש ימון) [וזהו הקדוש פרשת בלק דף פ"ו ע"ב ד"ה פתח ואמר]. ואכמל"ב ועוד חזון למועד בעה"י.

29 יד רא"ם (מורה אהרן מענדיל ב"ר נתן הכהן, אב"ד עדת האשכנזים בקהיר, תל"אביב תש"ך) ח"ב, כלילת חתנים סי' י"א סעיף ד'.

יש לציין עוד שנוסח הפיוט שם הוא נחננו במעגלי צדק וכשרון, כפי שתיקן הרה"ק מבוטשאטש (בעזר מקודש כאן סעיף י"ג, ומובא בראש פינה בעקבי הבית כאן, וכן הוא בספר עיון תפלה לתלמידיו מו"ה שמריהו שמעריל ב"ר יעקב ברנדרייס, אברק"ק הרימלוב, לבוב תר"ט, בעמ' קכ"א) כדי שהצלע הזה יתחרז עם חרון, ירון ואהרן, ע"ש. ביכורי ציון, לעיל הערה 13, בסוף אות ד'.

31 מנהגי קומרנא, אות קכ"ד. מנהג גור, ביכורי ציון דלעיל בהערה 13, בעמ' ל"ח. מנהג בוסטון, סידור סדר תפלה החדש וכתר נהורא השלם, בעמ' קס"ז.

החורבן בשמחת חתן וכלה, אך מאידך גיסא גם לא רצו לבטל לגמרי המנהג הקדום. ולכן עשו פשרה והשאירו המנהג על מכונו בסעודת החתונה עצמה וביטלוהו בשאר הימים. ומה גם שעיקר השמחה של הנישואין, שבגללה תקנו לומר דוי הסר בברכת המזון של שבע ברכות,³² היא בסעודת הנישואין עצמה. ותו, דבחתונה עצמה עושין כמה דברים זכר לחורבן, ויהא גם זה בכללם. אבל יותר מכך לא רצו לערבב השמחה.

ד. כן נוהגים בעוד מקומות, ואפילו באשכנז עצמה

וכמנהגנו נהגו בעוד הרבה מחצרות הצדיקים ההולכים בדרכי החסידות.³³ אך לא רק הספרדים והחסידים והמקובלים נהגו כן, אלא מצינו שאף באשכנז עצמה היו מקומות שנהגו שלא לומר דוי הסר.

שכן הטור כתב וז"ל.³⁴ וכתבו התוספות, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות אין מברכין ברכת המזון וברכת חתנים על כוס אחד. אלא מביאין כוס אחד ומברכין עליו ברכת המזון, ולאחר שסיים ברכת המזון מניחו לפניו ומביאין לו כוס אחר וכו'. ע"כ. וכתב הדרישה עמש"כ הטור ומביאין לו כוס אחר, וז"ל.³⁵ מכאן יש ללמוד דא"צ להביא שתי הכוסות יחד כמו שאנו עושין. וגם פשוט הוא דאין מברכין דוי הסר אלא על כוס של ברכת המזון, דהא אין בו ברכה דשייך לומר דאין עושין בו חבילות. ע"כ. וכן משמע בש"ע שם, שאחר ברכת המזון מביא כוס אחר ואומר עליו שש ברכות. אך הט"ז שם פליג על הדרישה, וז"ל. ולי נראה להיפך בתרתי מילי אלו. דהא אין מנהגנו לומר דוי הסר אלא כשאומרים שבע ברכות ולא כשאומרים אשר ברא לחוד. ובודאי הוא נכון לעשות כן, דבדוי הסר נזכר שעה ברכת בני ישורון, והיינו ברכת חתנים, שיש שם ברכה על העתיד על חתן וכלה וציון וכל המתעסקים באותה מצוה. ומשום הכי באשר ברא לחוד, דאין שם ברכה לחתן וכלה אלא הודאה לחוד, אומרים רק נודה לשמך.³⁶ משום הכי אין ראיה ממה שכתבו שחזור ומביא כוס אחר. דשם לא היה מנהג באמירת דוי הסר, כי אינו רק פיוט אחד, וע"כ אין צריך להביא ב' כוסות ביחד, משא"כ בינינו שאומרים דוי הסר בשביל ז' ברכות. ע"כ יש להביא ביחד ולומר דוי הסר על כוס האחד שמיחד לשבע ברכות, ואחר דוי הסר מניחו ונוטל הכוס של ברכת המזון, ואח"כ חוזר ונוטל של שבע ברכות. כן הוא נכון.³⁷

הרי שהט"ז כותב שבמקום הטור והתוספות לא נהגו באמירת דוי הסר. ולא תימא דדוקא בדורות הקודמים של תקופת רבותינו הראשונים התוספות והטור היה כן, אך אח"כ נתפשט אמירת דוי הסר בכל תפוצות אשכנז. זה אינו, שכן מצינו במנהגי רבי יוזפא שמש, שכתב

32 עיין לעיל הערה 13.

33 בסידור הרב בעל התניא ליתא דוי הסר. ובשו"ת שרגא המאיר ח"ב סי' ס"ח, שכן מנהג ויוניץ וידיטשוב. וכן הוא במנהגי בית אליק אור רל"ו. וע"ע נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ג ס"ב ובהערה ז.

34 אבן העזר סי' ס"ב ט"ט. ודעת המחבר שם דסגי בכוס אחד, ועיין באחרונים שם שהאריכו בזה בענין אין עושין מצוות חבילות חבילות.

35 ס"ק י"ח.

36 עיין לעיל הערה 8.

37 ס"ק ז'. ולמעשה נוהגין כדברי הבית שמואל (ס"ק י"א) ומביאו הבאר היטב (ס"ק י"א) שאומרים דוי הסר וברכת המזון על כוס אחד, ושש ברכות על כוס השני. ואעפ"כ מוזגין שני הכוסות ביחד. [וכן הוא ביש"ש כתובות פ"א סי' כ"א ובלבוש בסוף אור"ח במנהגים אות ל'. וע"ע בעדות לישראל עמ' פ"ב ובנטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"א בהערה ה.]. וע"ע מדוע נוהגין כן, דבשלמא להט"ז בהכרח למוזג שניהם לפני ברכת המזון, שכן צ"ל דוי הסר על הכוס השני. אבל כיון שלא נהגו כן, שוב צ"ע מה ראו על ככה, אחר שהטור והמחבר והבי"ש והבאה"ט כתבו שא"צ להכניס יחד, ובהבאתם יחד נכנסים לשאלה של מצוות חבילות לפי שיטת התוס'. עיין במ"א סי' קמ"ז סס"ק י"א ובמחנה"ש שם, לענין הוצאת שני ס"ת ביחד. [ואולי יש בזה גם קצת כמו העברה על המצוות וענין של שלא יראה בושתו, במה שאומרים דוי הסר ומברכין ברכת המזון על כוס האחד כאשר הכוס השני של השבע ברכות כבר מוזג ועומד לפניו. וכן להיפך, לדעת הט"ז, ודוק. ואכמ"ל.]

וז"ל. החתן לובש המטרוך ומברכין ברכת המזון, ומנגנים ואומרין נודה לשמך ואח"כ ברכת המזון וכו'.³⁸ ומדלא הזכיר אלא נודה לשמך ולא דוי הסר מבואר שאף בזמנו לא היה המנהג לאומרו.³⁹

ה. הפסק בין מים אחרונים לברכת המזון

ומלבד כל המבואר לעיל, מצינו עוד טעם לשבח במנהגנו שלא לומר דוי הסר, משום חשש הפסק בין נטילת המים אחרונים לברכת המזון.⁴⁰ שכן כתב הגר"ש דבליצקי בספרו שובע שמחות, שהספרדים א"א כלל פזמונים אלו,⁴¹ ויש גם מהאשכנזים שא"א משום חשש הפסק בין מים אחרונים לברכת המזון. ובהערה שם, אחר שמביא דברי הליקוטי מהרי"ח בשם הט"ז שיש שא"א אותו ושמנהג קומרנא לאומרו רק בסעודה הראשונה, כתב, וז"ל. וכן בסידור הרב ז"ל אין פזמונים אלו מודפסים. וכנראה חשש משום הפסק בין מים אחרונים וברכת המזון. שאסור להפסיק אף בד"ת, וכדאיתא במשנה ברורה סי' קע"ט ס"ק א', וא"כ אין להפסיק בפיוטים שלא תיקנום חז"ל. וכתב שאפשר שכל עיקר תיקון פיוטים אלו היה במקומות שלא נהגו במים אחרונים כלל, וכדאיתא באו"ח סי' קפ"א סעיף י'.⁴²

והנה הנטעי גבריאל הקשה על טעמו של הגר"ש דבליצקי, דא"כ למה אומרים בברית מילה פיוט נודה לשמך, ועוד הו"ל לתקן לאומרו לפני נטילת מים אחרונים.⁴³ ולעד"נ דלק"מ. ושאני נודה לשמך דאף שאינו נאמר אלא כשיש ברית מילה ולא בכל ברכת המזון, אעפ"כ במהותו הריהו ודאי מענין ברכת המזון ולכן לא הוי הפסק, כמו הבו מלח הבו לפתן וכמו שאומרים פסוק שאו ידיכם קודש אחר נטילת ידים ולפני הברכה. משא"כ דוי הסר שאינו קשור לברכת המזון כלל, אלא לשבע ברכות.

ולא מיבעיא להט"ז שיש לאומרו על הכוס השני ולא על כוס של ברכת המזון, דודאי אין הפיוט מענין ברכת המזון ושפיר הוי הפסק. אלא אפילו לדידן שאומרים אותו על הכוס של ברכת המזון, הרי מכל מקום הפיוט קשור במהותו לשבע ברכות ולא לברכת המזון. דאילו נודה לשמך הוא הקדמה ופתיחה לברכה ולהודאה של ברכת המזון, אך תוכנו של הפיוט דוי הסר אינו קשור כלל לברכת המזון. אלא שבגין שמחת השבע ברכות מבקשים להסיר הדוי והחרון של החורבן ולהחיש הגאולה.⁴⁴ והא ראייה, שאם אין שבע ברכות א"א דוי הסר.

ועיין בעזר מקודש להרה"ק מבוטשאטש שם שמיישב המנהג. אך מסיק דנכון לחוש לדברי המ"א, על כן יש להנהיג שמי שמזוג כוס הראשון לא ימזוג כוס השני, דבשני אנשים ליכא איסור דאין עושין מצות חבילות חבילות כמבואר בתוס' ומ"א שם, ובכה"ג הוא על צד היותר טוב לכ"ע. וכעין זה איתא לחלק בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן ס"ד, ע"ש.

ועיין עוד מש"כ הגר"ש שטרן בשביבי אש סי' ז' מהיש"ש. אך ע"ש שאצל המהרש"ל המברך היה נוטל תחילה שני הכוסות בידו ואח"כ מניח את הכוס של שבע ברכות עד אחר ברכת המזון. וצ"ע מהו הענין בזה, אך עכ"פ ברור שיש בזה איזה ענין מיוחד על פי פנימיות הדברים, וא"כ נראה דשוב אין להביא מזה ראייה לדידן. דלהמהרש"ל בהכרח למזוג שניהם לפני בהמ"ז מפני הצורך הזה, משא"כ לדידן שאין לנו ענין זה, הרי עדיף לן למזוג הכוס השני אחר בהמ"ז. והן אמת שמביא שם מהאחרות חיים שנהג כן, וכן דייק בעדות לישראל מן המחזור ויטרי, אך עדיין למה לנו להיכנס לפלוגתא דרבוותא בזה שלא לצורך. וצ"ע.

38 מנהגים דק"ק וורמיישא, בעניני נישואין.
39 וכן מבואר בהערות שבהוצאת מכון ירושלים שם, הערה מ"ד, ומשמע שאף בדורות האחרונים היה מנהג כן, עכ"פ באיזהו מקומין באשכנז.

ועיין לעיל הערה 8, שגם במקומות שהיו אומרים דוי הסר, כשלא היו אומרים אותו היו אומרים נודה לשמך.

40 ועיין ברכות מ"ב ע"א, תיכף לנטילת ידים ברכה, ובמפרשים ובפסוקים שם.

41 היינו דוי הסר או נודה לשמך, עיין לעיל הערה 8.

42 שובע שמחות פרק רביעי סעיף י"א, ובהערה ל"א.

והרב שלמה יהודה לייב לעווענברויך בספר ביכורי ציון שיצא לאור לרגל שמחת בית באבוב בשנת תשס"ז, הקשה ע"ז בהערה ט"ז, שהרי המהרי"ל כן מביא ענין מים אחרונים ואעפ"כ היה אומר דוי הסר.

43 נטעי גבריאל, נישואין ח"ב, פרק צ"ג ס"ב, בהערה ז'.

וא"כ אתו שפיר דברי הגר"ש דבליצקי דאין להפסיק בין הנטילה לברכת המזון בענין אחר. ודוק.

ומה שהקשה הנטעי גבריאל שא"כ עכ"פ יאמרו כן לפני מים אחרונים, ג"כ אין בו כדי לדחות דברי הגר"ש דבליצקי לע"ד. שהרי כל עיקר תקנת הפיוט וצורתו היה לאומרו בתוך ברכת המזון והזימון דוקא, וכמו שמצינו לענין אמירת נודה לשמך. ואין לנו להמציא מנהג חדש ושונה לגמרי במהותו מן המנהג שאליו כיוונו אבות המנהג, ולומר הפיוט כזמירה בעלמא בתוך הסעודה. וחזינן שלכ"ע צריך לאומרו דוקא על כוס של ברכה וכחלק מברכת המזון, להט"ז על הכוס של שבע ברכות ולהחולקים על הכוס של ברכת המזון, ולא בתוך הסעודה כפיוט שאין לו קשר לברכת המזון ולכוס של ברכה. ודוק.⁴⁵

זאת תורת העולה על מוקדה

מחבר הפיוט דוי הסר הוא כפי הנראה רבי אדונים הלוי המכונה דונש בן לבראט, מפייטני ספרד הראשונים. אך דוקא בין האשכנזים נהגו לאומרו, כמבואר בדברי הפוסקים ובדפוסים ישנים וכתבי יד.

הראשונים נחלקו אם יש לאומרו רק כאשר מברכין שבע ברכות כדנהוג האידנא, או בכל סעודת שמחת חתן וכלה, אף כשאין פנים חדשות ומברכין רק אשר ברא. והמנהג בעבר היה שבכה"ג אמרו נודה לשמך במקום דוי הסר. [אות א']

נראה שעיקר טעם מנהגנו הוא משום שלא רצו להרבות בהזכרת החורבן בעת שמחה. וכמו שהרבה נוהגין שלא לאומרו בשבת, אף דהמנהג הקדום בודאי היה לאומרו אף בשבת.

וכן מצינו לענין אמירת על נהרות בבל לפני בהמ"ז, שאין לאומרו בכל עת מועד וסעודת מצוה, ולא בסעודת שבע ברכות.

חסידים אף נהגו שלא לומר כלל על נהרות בבל, שלא רצו להרבות בהזכרת החורבן אלא בזמנים המיוחדים לכך. [אות ב']

על פי סברא זו מובן מדוע אף בין הנוהגים לאומרו אין הקהל עונין דוי הסר אחר המברך, כמו בנודה לשמך ושאר פיוטים, וכפי שהיה נהוג בעבר גם בדוי הסר.

וכן מובן עפ"י המנהג שלא לומר דוי הסר אלא בחתונה עצמה, ולא בשאר השבע ברכות. [אות ג']

דוי הסר ליתא בסידור האריז"ל ואינו נאמר על ידי הספרדים ובהרבה חצרות חסידים. ואף באשכנז עצמה יש נוהגין שלא לאומרו. [אות ד']

עוד טעם לשבח למנהגנו נתן הגר"ש דבליצקי, משום הפסק בין מים אחרונים לברכת המזון. ואין זה דומה לנודה לשמך שהוא מענין בהמ"ז, משא"כ דוי הסר.

[עוד מרוויחים למנהגנו שא"צ ליכנס לפלוגתא דרבוותא האם לאומרו על הכוס של בהמ"ז כנהוג, או על הכוס של השבע ברכות.] [אות ה']

44 עיין לעיל הערה 14.

45 עוד אפשר להוסיף נקודה, שלמנהגינו מלבד מה שמרוויחים שאין מפסיקין בין מים אחרונים לברכת המזון, גם א"צ להיכנס לפלוגתת הט"ז ושאר אחרונים אם לומר דוי הסר על הכוס של ברכת המזון או על הכוס של השבע ברכות.

הערות

בענין איזה מעשר מעשרים בשביעית

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

הריני בא להעיר על מאמרו החשוב בקובץ קע"ח של הר"ר יוחנן שבדרון הי"ו, ובעיקר בתחלת דבריו בנדון בפירות החייבין בתרו"מ בשביעית, איזה מעשר מפרישין מעשר שני או מעשר עני, ומכיון שהוא דן בתורתו של אאמו"ר גאון ישראל זצ"ל יורשה לי לברר את דבריו, ואיני בא כאן לחדש חידושים ורק לפרש ולבאר את דבריו.

א. פשוט הדברים מה שכתוב במשנה בסוף מס' ידים הלכה למשה מסיני שבעמון ומואב מפרישין מעשר עני בשביעית ולא מעשר שני, היא לא כפשוטו שזה הלכה וככתוב בר"ש בתחילת דבריו וכן הוא בפירוש הרא"ש ובכ"מ בפ"ו מהל' מת"ע, וא"כ הסברא נותנת דאי אפשר ללמוד לתרומה דאורייתא בא"י וכגון בנד"ד בפירות עכו"ם שנגמר מלאכתן ביד ישראל וכלשון הר"ש שם שכתב אבל שאר כל הארצות חוץ ממצרים חוזרות לסדר השנים ומעשרין בשביעית מעשר שני וכן בכבל. וא"כ לפי מה דקיי"ל שאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מתרו"מ וכו', הא דפירות עכו"ם שנגמרה מלאכתן ביד ישראל חייבין בתרו"מ זהו מדאורייתא, וכן הוא מפורש ברמב"ם פ"א מתרומות הי"א. וממילא הב"י לשיטתו שאין קדושת שביעית בפירות עכו"ם, הוי ג"כ חיובו מן התורה. וא"כ צריך עיון דברי הרמ"א, ומקורו הוא מהכפתור ופרח לשנות מסדר השנים ולהפריש מעשר עני, וכבר הביאו שהדברים מפורשים בתוס' ר"ד במס' ר"ה דף ט"ו בד"ן אתרוג של שישית הנלקט בשביעית שאם נאמר שאין לו קדו"ש והולכים בתר לקיטה לענין תרו"מ צריך להפריש מעשר שני (אמנם יש לעיין שם בריטב"א ובחידושי הר"ן ומשמע קצת שבכה"ג דינו כפירות שישית לגמרי לענין תרו"מ אולם זה לא שייך לנד"ד וזה אולי יבואר בהמשך).

אמנם הר"ש בסוף דבריו כותב שזה כפשוטו שבעמון ומואב הוי ממש הל"מ וכבר נתקשו בזה. ובהו כתב אאמו"ר שהכוונה היא כך, שהיתה הלכה שאף אם יכבשו את עמון ומואב ע"י נביא ומלך ויתקדשו ממש בקדושת א"י, אפ"ה בכך ההלכה דבכה"ג שהפירות לא יתחייבו בשביעית ויתחייבו רק בתרו"מ שיהו מפרישין בשביעית מעשר עני, וכיון שכן אין זה שייך כלל לקונה פירות מהעכו"ם בא"י, ולבסוף מביא מהגמ' בחגיגה דף ג' ע"ב ויעויין שם ברש"י שזה רק תקנת חכמים וא"כ שוב אין ראייה לנד"ד.

ב. במאמר הנ"ל מביא דברי הירושלמי בפ"ב הל"ד במס' ביכורים שמשם יש לכאורה ראייה לשיטת הב"י והרמ"א הנ"ל, והנה שם מובא לחד מ"ד דאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית אין לו קדושת שביעית ומ"מ פטור מתרו"מ מחמת שנלקט בשביעית, וכותב שם הגר"א דגזירת מלך הוא וכן מבואר בתוס' ר"ה ט"ו, ובשיטת ר' יוחנן יש שם שני גירסאות, לפי גירסת הגר"א מבואר שאתרוג שחנט בחמישית ונלקט בשישית הולכין אחר לקיטה וכן בשישית ונלקט בשביעית הולכין אחר חנטה וחייב במעשרות ומפריש מעשר עני, אמנם אם חנט בה' ונלקט בז' הולכים אחר חנטה וחייב במעשר שני. ומשמע שהטעם הוא ששנת השביעית אינה מחייבת במעשר ולכן הולכים בתר חנטה. וגירסת הרש"ס דאם נכנס מה' לז' מפרישין מעשר עני. ובהסבר הדבר כתב אאמו"ר לפי שיטתו דמה דהולכים בו רק בתר לקיטה הכוונה הוא שהוא נגרר אחר עתות השנה ומשתנה משנה לשנה. [ולענין שביעית יש לו קדושה בשנת השביעית עצמה אפילו לפני הלקיטה כי לא מסתבר שהלקיטה דווקא מקדשתו כי הרי קדושתו היא מחמת הקרקע]. וממילא שכנסנו מה' לו' כבר חל עליו תיכף דין של שנה שישית לענין מעשר ואפילו אם נלקט בשביעית כי שנת השביעית אין מחייבו במעשר ולכן דינו כשישית ומפריש מעשר עני, ולפי הגר"א

מעשר שני כחמישית, ואם נלקט בשמינית שוב ישנתה דינו ויתחייב גם להרש"ס במעשר שני. וא"כ אין מכאן ראייה לנד"ד כי יתכן ששיטת הירושלמי דבנד"ד לגמרי מופקעים מתרו"מ והירושלמי סובר כפשטות דברי הספרי דשנה השביעית אינה כלל שנת המעשר חוץ מאתרוג וכדאמרן מכיון שלענין שביעית אין הולכים אחר לקיטה כך גם לענין מעשר אין לו דין של שנת השבע, אבל לפי מה שפסק השו"ע שזה חייב בתרו"מ א"כ מסביר צריך להפריש מעשר שני. אמנם הכותב הנכבד מביא פירושו של היהודי הקדוש דההלכה למשה מסיני היתה על א"י באופן כללי דבאופן שיש חיוב מעשר בשביעית בא"י מעשרין מעשר עני, אולם זה פירוש מחודש ומפשטות הב"י משמע שהוא למד מעמון ומואב לא"י וכן מבואר בהגר"א.

ומה שהכותב טורח להסביר את טענת ר"ע לר"ט לכאורה הוא פשוט דהתורה דברה באופן המצוי ובשנים ששכיחי מעשרות וזהו הפירוש מקצה שלש שנים אמנם באופן שאקלע חיוב מעשרות דינו כשאר השנים וכמו שכתבנו מלשונו של הר"ש וכמו בשאר מקומות שרחוקים מא"י שמפרישים מעשר שני וא"כ רואים שזהו הסדר האמיתי וא"כ מהיכ"ת ללמוד מדרבנן לדאורייתא וכפשטות הדברים. וכבר הבאנו מדברי אאמו"ר אפילו אם נאמר שזה הלכה ורק אם נאמר כפירושו המחודש של היהודי הקדוש, אמנם כבר הביאו משו"ת הרדב"ז שמתפק איזה מעשרות נוהג בשביעית ומסיים שיתכן שאינו נוהג לא מעשר שני ולא מעשר עני. אמנם כבר הקשו עליו מהמשנה במס' ידים, ורק בדוחק אפשר לומר שהנדון שם הוא מדרבנן אבל מדאורייתא אין מעשר שני או עני. ויש שרצו לומר שאולי הכפתור ופרח לומד שזה רק מדרבנן ולכן למד מכאן גם לפירות עכו"ם בא"י. והדברים דחוקים.

מה שהבאנו לעיל מהירושלמי יש לעיין באור שמח בפ"א ממעש"ש בהסבר דברי הירושלמי ורואים מדבריו שזה דין דווקא באתרוג דאזלינן בכה"ג בתר חנטה. ובמק"א כותב אאמו"ר זצ"ל שיתכן לפטור לגמרי מתרו"מ בשביעית כל הפירות חוץ מדגן תירוש ויצהר בזה"ז שהוא דרבנן מפני כמה טעמים. א) דעת המבי"ט שפטורים מתרו"מ מפני שיטתו שחל קדו"ש אם כי דעת הכותב לא נוחה מזה אולם לענין לצרף שיטה זו לספק ספיקא כנראה שדעת אאמו"ר בזה שאפשר לצרפו. ב) הירושלמי הנ"ל שיש קצת משמעות ששביעית אינו מחייב במעשר. ג) מסביר שלא יהא הטפל חמור יותר מהעיקר וכיון שתבואת ישראל פטורים מתרו"מ כ"ש של נכרים. ד) יתכן שגם הב"י חזר בו וסובר שגידולי שביעית פטור מתרו"מ כמו שכתוב בספר חרדים מדלא הביאו הב"י בש"ע. ה) דעת בעל ספר התרומה שבזמן הזה יש קנין והרי המנהג הוא בפירות עכו"ם להפריש בלא ברכה. ו) יש סוברים שאם לא היתה לו שעת הכושר דפטור מתרו"מ וכמבואר בתוס' יבמות פ"ט ובעוד מקומות וכן פסק הרמב"ם וכן פסקו הקרית ספר והש"ג א והאו"ש בפ"ב מתרומות, וממילא יוצא שאם קנה בשביעית ענבים לעשות יין דבשעת קביעתם למעשר כבר נטמאו שאין תרומתו תרומה.

ונחזור לענייניו שאין לנו ראייה ברורה לשיטת הב"י בשם הכפתור ופרח להפריש מעשר עני. ועוד תמה אאמו"ר דאפילו אם נתרץ ונאמר דמכיון שתרומ"מ בזה"ז הוא דרבנן לכן דינו כמו עמון ומואב, אולם לפי מה דקיי"ל שפירות עכו"ם לא מקיימים מצות נתינה מכח הגמ' בבכורות וכן נראה מהרמב"ם בש"ת סי' קל"ב והובא דבריו בחרדים וכן כתב השל"ה, ובהסבר הדבר כמו שכותב אאמו"ר שמכיון שמעשר ראשון ומעשר עני אין להם קדושה וזה רק חיוב ממוני ולכן יכול לפטור מנתינה מחמת שבא מהעכו"ם וכך הוא המנהג, וא"כ חוזרת התימה שמצד אחד עקרו אותו מסדר השנים ומצד שני אין נותנים לעניים. וכבר הבאנו שכן כתוב במהרי"ט וא"כ פלא הוא מה שכתוב בפאת השולחן שמפרישין מעשר עני ולא מקיימים מצות הנתינה. ומה שמתרץ בעל המאמר לא הבנתי ואינו מיישב את גודל התמיהה וע"כ נצטרך לומר בדעת הב"י או שהוא סובר שנותנים לעניים או שהוא סובר שבוה"ז יש קנין אבל לפי מה שהכריע הפאה"ש שאין קנין ורק לענין קדו"ש שאני א"כ לא מובן המנהג ורק הואיל ונפיק מפומי דהרמ"א עדיף להפריש את שני המעשרות מספק וכמו שהביאו מרבני ירושלים ה"ה הגר"ש סלנט והאדר"ת זצ"ל ועוד, וכן מה שהכותב הנכבד מאריך להגן על כבודו של המחבר והרמ"א אמנם דבר פשוט הוא, אולם מצד שני מצינו בהרבה מקומות באו"ח וביו"ד וכו' שהאחרונים מכריעים דלא כהש"ע והרמ"א (וכן בענין הנ"ל יש להביא את שיטת הרדב"ז בשו"ת שבשנת השביעית לא מפרישים לא מעשר עני ולא מעשר שני), כל זה כתבתי עיקרי הדברים מתורתו של אאמו"ר זצ"ל גאון ישראל.

מאיר שמחה אורבך

ביתר עילית

הערות שונות

בס"ד, כבוד מערכת 'קובץ בית אהרן וישראל'.

הנני בזה לרשום ב' גרגירים על הנדפס בגליון האחרון קע"ט סיון תמוז תשע"ה.

א. בעמוד קנ"ג ציין ידידי הגר"ז דישון שליט"א להנדפס בקובץ באו"י בגליון קע"ד מגנזי בעל האמרי בינה, שביאר הא דטענינן ליתמי טענה שהמוריש היה נאמן במיגו, דטעמו משום דכיון דנפטר האב ממילא נפטרו נכסיו דליכא ליה ליכא ערב.

ויש להעיר דהא מצאנו גם דטענינן ליורשים לקוח במיגו דהחזרתי או להד"ם, והתם לא שייך הך סברא, דהא אין הנדון על חוב אביהם אלא על בעלות שבא מכח המוריש.

ב. בעמוד קנ"ט העיר הרב צבי בנימין שוב על מש"כ בספר שמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז עצה למי שרוצה להקנות פת עירוב ע"י אשתו, שיקדים ויקנה הפת לאשתו במתנה גמורה דאז זכתה בפת ואין הבעל אוכל פירות כדין מתנה שנתן לה הבעל, ושוב תוכל לזכות ע"י בעלה לכל בני החצר, ותמה הרב הנ"ל דהא מפורש בשו"ע (אה"ע סי' פ"ה ס"ז) דאף דאין הבעל אוכל פירות ממתנה שנתן לה מ"מ א"י למכור וליתן לאחר אלא ישראל בידה עד שתמות ויירשנה בעלה, ופירות שיוצאין ממנה דינו כנכסי מלוג, ונמצא דאין הפת קנוי לה לגמרי ואיך יועיל זיכוייה לעירוב.

אכן יעוי' בחלקת מחוקק (שם סקי"ט) שהביא מהמ"מ בשם הרשב"א דאם פירש הבעל בשעת נתינת המתנה שתוכל למוכרו ולתתו במתנה [ולא יוכל להוציא מהלקוחות אף לאחר מיתתה] שוב יכולה למכור וליתן במתנה, ע"ש, וברור דלזה נתכוין הגרש"ז שיתן לה במתנה 'גמורה' והיינו באופן שיהיה שלה לגמרי ללא שום שיעור וזכות.

בברכה ורוב תודה על כל המפעל הטוב

שלום מרדכי הלוי סגל

תגובת הכותב בענין קמח של רש"מ למצות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בקובץ העבר (קע"ט) הובא תגובתו של הרב משה יחיאל ראטה שליט"א על מש"כ בקובץ ניסן ע"ד (קע"ב) בענין קמח של רש"מ למצות, והמעייין במאמר שכתבתי יראה לעין שעיקרי הדברים ומסקנת הדברים שכתבתי אין משתנים כלל במה שכתב מע"כ כאשר יבואר בעז"ה, ורק בכמה צירופים שכתבתי לרווחא דמילתא מצא דברים נחמדים שיוצא עפ"י שאינם מוכרחים כ"כ כפי שעלה על דעתי, ונשיב על דבריו בעז"ה אחת אחת כדי להעמיד הדברים על אמיתתן.

א. במאמר שכתבתי הדגשתי בהקדמה ובמסקנת הדברים שח"ו לזלזל באלו המהדרים דוקא בקמח שנטחן ברש"י, ואדרבה ודאי שיש בזה תוספת הידור ועניינים נשגבים וכמש"כ שם, ובמאמר שכ' מע"כ הדברים מעורבבים אם מדובר בפפוק הלכתי (אי משום חשש חמץ או משום לשמה), או שמדובר בהידור או תוספת הידור, ולכן מן הראוי להקדים עוד הפעם שהמטרה לברר הענין הוא רק להוכיח שאין שום פפוק הלכתי וחוסר הידור בקמח רש"מ, (עכ"פ למי שהוא ואבותיו לא נהגו כן עד כה להדר בזה, ואפשר אפי' יותר מזה, וכאשר נתבאר שם ויבואר עוד בהמשך בעז"ה).

ב. מש"כ להעיד מההשגחה של העדה החרדית רציתי להוסיף שכמו"כ אמר לי המפקח של הכשר הרב לנדא שהם ג"כ מפקחים היטב בזה ואין אצלם שום היווצרות בצק, ואחר כל העונה בודקים ומוצאים שהכל נקי לחלוטין, ואצל אחרים לא ביררתי, ונכון מה שהדגיש שיש לחוש כשרוצה ליקח ממשחנות אחרות, ולברר היטב אם נזהרים כל הצורך, ומסייע בזה למה שהדגשתי בראש המאמר שהמדובר הוא רק אצל ההכשרים המהודרים.

ומה שהוסיף בסוף קטע הא' ש"אף 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 שנטחן

ברש"י לעומת רש"מ מאחר שיש כאן דין שימור וחשש חימוץ במלאכת הטחינה, אולי ראויים הדברים "למי שלבו נוקפו ביותר", וודאי שלא מעבר לכך, כי הרי יש לנו בירור חזק ועדות מפי כמה מפקחים שאין שום מציאות של חשש בצק, ורואים בחוש שאחר כל חודשי הפעילות לא היה שום חריגה, כי אילו היתה איזהו חריגה של חום היה נראה לעין איזה דיבוק של בצק.

ואפי' למי שלבו נוקפו לדבר רחוק כ"כ, מ"מ אין החשש חמור כ"כ, כי אפי' אם היתה מציאות כזאת שהיה נוצר שם בצק והיה מתפורר לתוך הקמח ג"כ מקילין בדיעבד במקום הפסד וכאשר יבואר, וגם החשש הוא רק מחמת משהו דרבנן, ולעומת זאת הרי תמיד סומכים על ההשגחה גם בענייני איסורים דאו' כמו תולעים, הגם שברור שפעמים שאין מצליחים לזיהר כל הצורך, וסומכים על התירים של ביטול וחזקה וכדו', וכמו"כ באפיית המצות גם אלו שעושים כל החומרות עדיין אין בטוחים שיצאו מכל חשש, וברור שישנם חריגות שלא נזהרו כל הצורך, וסומכים על התירים של ביטול וחזקה וכדו', ובהא דידן הרי הדברים ברורים שאין שום חשש, ואולי למי שלבו נוקפו ואינו רוצה לסמוך על ההשגחה והזהירות במקום חשש חמץ יש בזה מקום להידור וזהירות יתירא.

ג. מש"כ שאין מקום להידור ברש"מ יותר מרש"י כי ההתעסקות בידים בשניהם שוה, יפה כתב לפי המציאות של היום, (ועדיין יש קצת מעליותא ברש"מ בזה שבכמויות גדולות אין כמעט מגע יד, משא"כ ברש"י שהכמויות קטנות, וצריך לסמוך על זהירות המשגיח, אך היתרונות האחרות של רש"י ודאי שקולים יותר).

ד. מש"כ בשם הרב יעקב בריזל (בגליון קס"ו) שיש הידור ברש"י משום לשמה, אין הכוונה על הכנסת החיטים ע"י אדם רק על כל פעולת הטחינה שנעשית ע"י אדם, ולגבי זה אין הבדל בין סוגי המטחנות של מכונה שכל המשך פעולת הטחינה נעשה ע"י המכונה וכבר נתבאר שמ"מ אין בזה כדי לפקפק על קמח של רש"מ לגבי לשמה, אחר שכתבו הפו' שנהגו כל ישראל לסמוך דגם ריחיים של מים מיקרי לשמה ולא דנו הפוסקים לפקפק בזה, וע"כ משום דישראל מכניס החיטים, ורק יש בזה תוספת הידור שהכל נעשה ע"י פעולת אדם ממש.

ה. ומש"כ ההבדל בין שמכניס החיטים לאחר פעולת המכונה או לפני ע"י מאמר הרב בריזל (בגליון קס"ו) שדן בזה אם מועיל ע"י, (ומביטול עכ"ם אין שום ראייה לזה).

ו. מש"כ דלדעת השאלות דבעינן שישמרו משעת קצירה וכו', כבר נתבאר דבזה שמכניס החיטים מהני לכו"ע (וכמו בריחיים של מים ע"י במאמר שהארכתי בזה).

ז. מש"כ שהדעת נותנת כי בטחינת מכונה צריך שיהא שימור מאחר שיש מציאות של היווצרות בצקות, יפה העיר דבזה אין הקולא של המג"א דא"צ שימור משעת טחינה רק בריחיים של מים, דה"נ הרי יש לחוש לרטיבות בשעת טחינה, אכן אחר שכבר נתבאר דבאופן דידן מועיל אף לדעת השאלות ומיקרי שימור מעליא אין מקום לזה כלל ופשוט.

ח. מש"כ לפקפק על מה שהוכחתי שהלחות בריחיים הוה בגדר מי פירות מדברי המהרש"ם דכתב בזה דהוה חמץ גמור יפה העיר, ברם דברי המהרש"ם הם מחודשים דהרי פשוט כל הפוסקים שסתמו בזה משמע דהוה בגדר מ"פ, וכד' בעל עין יצחק שהביא במהרש"ם, וכן נקט בפשיטות בנשמת אדם תשו' כ"ב, והמהרש"ם מחמיר עפ"י המציאות שרואים שמחמיץ, וכן יפה העיר הרב עסטרייכר (בגליון קע"ד) מדברי הקרבן נתנאל פרק כ"ש סי' כ"ב ה', (אך כל הפו' לא חששו לדבריו מדלא העתיקוהו וסתמו דהוה כמ"פ, וכן המהרש"ם שכ"כ האריך בזה לא הביאו לסייע למש"כ דדינו כמים ורק חשש אל המציאות, ואולי לא ראו הפוסקים דבריו).

אך פשוט דעדיין הדברים נשארו כמקדם ללא פקפוק, אחר שהמציאות הוא שאין שום היווצרות בצק, ואף למי שחושש משום גדר שמא לא ישגיח היטב, לענין זה ודאי יש לסמוך על ב' הצירופים, א' דאף בחמץ גמור מיקל במ"ב במקום הפסד (וא"צ הפסד מרובה) אם אופה הכל קודם פסח, ב' שישנם דעת כל הפוסקים הסוברים דדינו כמ"פ, ולדידהו קל הרבה יותר וכמשי"כ בשעה"צ.

ט. מה שהאריך שאין לערער על מסורת אבותינו מקדמת דנא להשתמש דוקא בקמח הנטחן ברש"י ואין לחוש להפסד ממון ישראל, האריך בדברים אך למותר, כי הדברים פשוטים וברורים, וכבר כתבתי שאין לערער על המהדרים בזה אחר שיש בזה מקום להידור, אך מאידך אין לפקפק על המשתמשים בנטחן ברש"מ ולומר שחסר בהם ההידור או שיש בזה חשש משהו חמץ, ומי שמפקפק ע"ז הרי זה באמת

מפסיד ממון ישראל לאלו שאין מעונינים להדר יותר מן הדין אלא לצאת מידי כל חשש, ומי שמעונין להדר יותר מכך קדוש יאמר לו, וחלילה לומר עליו שמפסיד ממון בכדי, ואין גבול לחומרות והידורים בפסח ואף בהוצאות ממון רב, אך לא למי שאין מעוניין בכך.

י. מה שהאריך מדברי מהר"א שבקיום מצוה אין לפוטרו מטעם ס"ס ואפי' אלף ספיקות וכו', והביא דכ"כ החו"ד והפלתי דל"א ס"ס בקיום מצוה, כבר הביא מה שהערת ע"ז שאין כלל ענין זה לזה, דכאן הרי החשש משהו חמץ אין מגרע בזה כלל בקיום מצות מצוה, שאפי' אם יש באמת בתוכו פירור חמץ יצא יד"ח המצוה של אכילת מצוה, ורק מדרבנן עבר על איסור אכילת משהו חמץ ואין זה מגרע את זה, וכבר נתבאר שאין בדברי ענין לזלזל בהידורים, וא"צ להאריך בזה יותר, ועוד יש חילוק פשוט ביניהם שהוא מיירי באופן שיש לפנינו צד ברור שאין יוצא בזה, הגם שהוא אחר אלף ספיקות, משא"כ כשעפ"י דין אין שום חשש אמאי נחוש לחשש רחוק שאינו כלל לפנינו, ובפרט שיש יר"ש שמשגיח שלא יהא שום מציאות של בצק, ואחר הפסח כמה בודקים ומפקחים רואים בעיניהם בחוש שאין שום דיבוק בצק מה"ת נחוש לזה, וגם דדברי מהר"א הם דברים מחודשים ולא מצינו כן בשאר פוסקים, והחו"ד והפלתי ג"כ לא כתבו יותר מס"ס אחד ופשוט.

יא. מה שסיים שיש בטחינת יד הידור נוסף עפ"י דברי האחרונים אין זה ענין לנידון דידן, כי מה שכתב הם דברים פשוטים וברורים, והנידון הוא אם גם בטחינה יש צורך בזה, והרב בריזל הוכיח באמת שיש בזה הידור, ואני הוכחתי דיש בזה רק תוספת הידור וכנ"ל.

יב. עוד אציין שיש שהעירו שיש מעלה ברש"י שהריחיים הטוחנות הם אבנים שאין מתחממים כ"כ, ולעומת רש"י הם ממתכת שמתחמם ביותר, אך עפ"י המציאות שנתבאר אין בזה שום גריעותא, כי בפועל אינו מתחמם כלל ונזהרים בזה ביותר, ואף אם יתחמם אין נוצר שם שום לחות שיתחמץ, וגם שוהין בין הטחינה להלישה ג' ימים ולכה"פ מעל"ע שיתקרר לגמרי, (וכמו"כ הרי אין נזהרים בלישת ועריכת הבצק בכלי מתכת, הגם דחמיר מהטחינה, ומסתמא גם אלו שהקפידו בשנים שעברו לטחון דוקא באבנים היה משום המציאות שהיה מתחמם מאד, משא"כ בזמנינו הוא כ"ש מהלישה, ואין להאריך יותר בזה ופשוט).

יג. ויש לציין עוד מה שכתבתי בסוף המאמר דלכאו' מה שהיו הרבה נוהגין להשתמש דוקא בקמח של רש"י היה משום חשש הבציקות שהיו שכיחים למאוד ולא מטעם דלשמה, ומה"ט היו נוהגים כן בכל הפסח, ואילו משום לשמה מסתבר מאד שלא היו מהדרים כ"כ בכל הפסח אלא יחידים (וכמו שנתבאר שם), משא"כ כהיום שאין כלל חשש זה, ולכן נר' שאף למי שיש לו מסורת אבות יש מקום לשנות, וכמו המים של ע"פ שהרבה שינו מסורת אבותם מה"ט שנשתנה המציאות, וכן במש"כ לעיל בשינוי כלי לישא מעץ למתכת שכמעט כולם שינו בזה, (אך שם אפשר הטעם משום התועלת שיש בזה, משא"כ בעניינינו), אך הרבה נוהגים ובפרט אצלינו שבפסח אין משנים ממסורת אבות אף כשנשתנה המציאות, וכ"א הבא לשנות יעשה ש"ח כי הכל תלוי לפי הענין.

העולה מדברינו שהדברים במקומם קיימים שאין כלל מקום לפקפוק בקמח של רש"י, לא חסרון בלשמה ולא חשש משהו חמץ, והדברים נתחזקו הרבה יותר אחר שמיעת עדות מפי מפקחים אחר הפסח שלא מצאו שום בצק במטחנות והכל היה זך ונקי, ובקמח של רש"י יש רק תוספת הידור ועניינים חשובים מאד.

בכל הכבוד הראוי

יעקב מ. ברנדויין

בענין מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל. אחדשה"ט, בראש ובראשונה הריני להביע את התפעלותי מהקובץ שלכם שאני מתענג מדברותיו תמידין כסדרן, ולי נאה לברך שתזכו להמשיך להפיץ מעיינותיכם חוצה אכ"ר.

והנני בזה להעיר אודות מאמרו של הרה"ג יוחנן פרלמן שליט"א המופיע בקובץ האחרון סיון תמוז תשע"ה עמ' צד בענין מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים המובאר ברמ"א יו"ד סימן פז ס"ג והמסתעף, עברתי בין בתריו ונהגיתי מלוא חופניים מהדברים הנאמרים בטושו"ד בבינה והשכל.

ותוכן דבריו שהסתפק בטעם הרמ"א דבעוף עם חלב שקדים אין מראית עין ובבהמה עם חלב שקדים יש מראית עין, לפי המהלך הראשון דעוף ניכר שהוא שונה מבהמה, לכן עוף עם חלב שקדים זה נראה שעובר על דרבנן לכן לא חשו למ"ע, אבל בהמה עם חלב שקדים נראה שעובר על דאורייתא חשו למראית עין. ולפי המהלך השני אפילו עוף אינו ניכר, מ"מ כיון דעוף בחלב הוא גזירה לכן לא גזרו מ"ע כיון שהוא גזל"ג, אבל בהמה בחלב שהוא מה"ת שפיר שייך לגזור גזירה אחת. וכתב דנפק"מ לדינא בחיה עם חלב שקדים, לפי מהלך הראשון אסור כיון שדומה לבשר בהמה, ומה שלא דיברו הפוסקים מזה, צ"ל משום דבשר חיה אינו שכיח. ולפי המהלך השני כיון דסו"ס הו"ל דרבנן הו"ל גזל"ג ומותר עכת"ד, ודפח"ח.

והנה מש"כ לפי המהלך הראשון דחיה אסור, מה שלא דיברו הפוסקים מזה משום דלא שכיח, במחכ"ת אגב חורפיה אשתמיטתיה מחלוקת אחרונים ערוכה בעני"ז, דדעת הלבוש ס"ג ושו"ת מטה יוסף ח"ב סימן ז אות ט דחיה דינו כעוף כיון שהוא דרבנן, ודעת היד אברהם וחגורת שמואל על הלבוש סק"ו דחיה דינו כבהמה כיון דדומה לבהמה כמבואר בסימן פט בש"ך סק"ד, ותמה על הלבוש שסותר משנתו שבסימן פט ס"ג כתב דחיה דומה לבהמה, והובא כ"ז בדרכי תשובה ס"ק מ"ו ע"ש. ולפי המהלך השני שכתב כת"ר מיושב קושיית החגורת שמואל על הלבוש.

איברא מש"כ דלפי המהלך השני אפילו אם נימא דעוף אינו ניכר מ"מ כיון דהוא מדרבנן הו"ל גזל"ג, וממילא דה"ה חיה שדומה לבהמה שרי דהו"ל דרבנן והו"ל גזל"ג, אני אשמע ולא אבין דהא כיון דחיה ועוף אינם ניכרים ודומים לבהמה תו איכא חששא דיחשבו שזה בשר בהמה ויש לגזור גזירה אחת אטו בב"ח בהמה ותו לא הו"ל גזל"ג, וממילא הדר"ק על הלבוש דלעיל, ובאמת עיני לנוכח יביטו שכבר הרגיש כת"ר בזה שכתב ו'אף אם עוף לא הוה מינכר כלל והיה נראה שיש כאן איסור דאורייתא ג"כ היה מותר ודו"ק'. הנה לא גילה מצפוני לבבו מדוע מותר.

עד כאן מדילי, וכשהרציתי את הדברים קמיה ידידי ר' אפרים ביניק שליט"א, הוה שומע ומוסיף ושפיר קא מוסיף לפיכך הנני לספחו למכתבי זה. הנה כת"ר הקשה סתירה דברמ"א ס"ג משמע דעוף ניכר מבהמה ובפמ"ג מ"ז סק"ה הוכיח מרמ"א ס"ד שסובר כט"ז סק"ה דעוף אינו ניכר מבהמה כיון שנחתך לחתיכות. ותירץ דעפ"ר ניכר, אלא שלפעמים שהעוף נחתך אינו ניכר, לכן בעוף בחלב שקדים שלצורך מראית עין מה"ת צ' שיטעו ב' טעויות שהעוף בהמה ושהחלב שקדים חלב בהמה אזלינן במה דעפ"ר ניכר, אבל הט"ז מיירי בעוף בחלב שצ' רק טעות אחת שהעוף בהמה, לכן חששו במה דלפעמים ליכא היכר, וכ"ז לפי המהלך הראשון הנ"ל. ולפי המהלך השני בלא"ה א"ש דהרי אף דעוף אינו ניכר מ"מ לא גזרינן דהו"ל גזל"ג, משא"כ בבשר עוף עם חלב יש צד מה"ת מצד החלב עכ"ד.

והנה כל הקושיא נובעת מכח שהבין דהטעם שבעוף אין גזורים מ"ע, כיון שמה החשש שיחשבו שעובר על דרבנן, זה לא גזרינן סייג לדרבנן, אבל בבהמה יחשבו שעובר על איסור מה"ת, זה גזרינן סייג למה"ת. ומש"ה הקשה דהא עוף אינו ניכר, ושוב יחשבו שעובר על איסור מה"ת שיחשבו שזה בשר בהמה, אעכ"ל דעוף ניכר, וא"כ סותר הרמ"א א"ע בס"ד. אבל באמת אף שלא אכחד שג"א למדתי כן מאז, אבל בספר קנין דעה (מאת הרב ישכר דוב שרייבר שליט"א) כתב הסבר אחר, דכיון שכל האיסור של עוף הוא רק מדרבנן מתורת סייג וגדר, לא ראו רבנן לנכון לבנות עוד סייגים וגדרים עפ"ז דכ"ז גופא הוא חומרא והבו דלא לוסף עלה. וא"כ מה לי דאינו ניכר סו"ס ליכא לעשות גדרים בזה וכנ"ל. וכיהודה ועוד לקרא ג"א מצטרף להנ"ל.

והנני לחזור ולהודות לכם על הקובץ הנפלא, ידידכם הדו"ש וחותרם בכל חותמי ברכות ובברכת כטו"ס,

יחיאל דוד אנשיין

הערות שונות

למערכת קובץ בית אהרן וישראל שלו' רב.

כא' מתוך הרבבות הנהנים מהקביצים המפארים את עולם התורה והחסידות רציתי ראשית כל להביע רגשי הכרת הטוב.

א) בגליון האחרון - סיון תמוז ע"ה הובא מאמרו של הר"י פפיש בביאור השפופרת דרבן גמליאל אליבא דהירושלמי. ויש להאיר דלדבריו א"ש ביאור מילת "מצודות" כפשוטו דלא איירי ביחס לשפופרת

אלא בקנין שבו שיער הגודל דהרי לפי ההסבר המובא לא יכל ר"ג למדוד אלפיים אמה בכל מקום ומקום אלא ביחס למקום שהכיר מתחילה בשיעור גדלו וקומתו. וכן משמעות הקרבן העדה דאיירי ביחס למצודה כפשוטו ואי"צ לפי הפנ"מ בזה.

ומ"מ בזה גופא מוכרח דהבבלי פירש באופ"א את מהות השפופרת דר"ג דהרי אמרי' שהי' צופה ומביט בה ביבשה וביים וודאי כפל הענין שמדד הן ביבשה והן ביים בא להורות שיכל למדוד על ידי השפופרת אלפיים אמה בכל מקום וכן מבר' בתורת חיים כאן וא"כ שפיר הוצרכו הראשונים - בפרט המאירי לפרש מהות השפופרת בענין אחר.

ב) ובענין מקור הדבר שגיד הנשה יהי' מותר לע"ל הנה השד"ח הביא כן מהבנין שלמה ושם (בהקדמתו לספרו (הקדמה ב') בחי' עה"ת פ' וישלח) כתב להדיא "לולי דמסתפינא" לחדש דבר חדש שיהי' מותר גה"נ לע"ל ובוה מפרש לשון הכתוב על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה עד היום הזה דדוקא ביום הזה ולא לע"ל הנקרא ביום ההוא ע"ש. ופירש יסודתו עפ"י הסברות שהובאו שזה משליטת הס"מ וכו' ע"ש וא"כ לכאו' לא אמור להיות לזה מקור אחר.

ואמנם בחפשי מצאתי לשון ההפלאה בפנים יפות פ' דברים (ב' ד') שכתב אחר שהביא ענין גה"נ שמשוייר לת"ב "לכן נאסר גה"נ עד לעתיד ביום פקודת אדום" וכן סיים דיתוקן בכוא משיחנו הרי להדיא כהבנין שלמה!

ומכיון דאתינא עד השתא יש להביא הערה נוספת:

ג) שםפורסם בעולם לגבי ברכת אשר יצר מסדר היום, דהאומרה בכוונה וכו' לא יחלה כל ימיו וכו', יש להעיר דבסדר היום כלל לא איירי מזה, אלא מאריך שם במעלת השי"ת שכרא את הגוף בצורה מתוקנת שיהי' ראוי לעבודתו ית"ש באופן שאם ישמור על עצמו במשפט הנכון לא יחלה כל ימיו ולא יצטרך לרופא, ואשר על כן חובתינו להודות ע"ז, ולקח דברים אלו מד' הרמב"ם בהל' דעות פ"ד ה"כ שכ' לשון זה ממש ביחס לשמירת גופו, (דהיינו גם ביחס לחולי וגם ביחס לרופא וע"ש במפרשי הרמב"ם בביאור כפל הענין).

וכמובן אין בזה למעט כלל וכלל בחשיבות הברכה, אלא רק לעורר חובת ההודאה להשי"ת אף ביחס לפרט זה - שכרא אותנו בצורה מתוקנת כ"כ, שאם נשמור על עצמינו יהי' גופינו שלם ובריא לעבודת השי"ת.

בברכת התורה

חיים משה דרורי

כולל פונוביז' - ב"ב

בענין בנין כבלים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון קעט כתב ידידי הרב אברהם אלבוים מאמר בענין כלי מים אחרונים שבשימוש בקהילתנו ופרש כשמלה כל הצדדים בזה וסיכס ג' שיטות בטעם היתר כיסוי כלים דאין בהם משום בנין בשבת: א. שזעה"ר - דמפרקו ביומו. ב. הגרשו"א - דעשוי לפירוק תמיד, וכתב דכן משמעות הפרי מגדים. ג. חזו"א - דאין הכיסוי והכלי מתאחדים להיות גוף אחד. ולגבי כלי המים אחרונים העלה דבמצב העכשווי שהפקק בתחתית הקערה אינו מהודק יש לאסור לחבר המוט לפקק גזירה שמה יתקע חיבור הפקק לקערה, ואם יתקנו הדבר ויהדקו הפקק לקערה מותר לחבר הברגת המוט לכל הדעות. ולענ"ד יש לדון בדברים.

א. כתב די' להתיר הרכבת המוט אף לדעת החזו"א כגובתא בחבית [קנה חלול להוציא יין (שי"ד, ה')] שס"ל לחזו"א דשרי לתקעו בחבית ביתדות דהוי ככיסוי כלים כיון שאינה אלא להוצאת היין ואח"כ אין הרכבתה בחבית רצויה כלל. ונראה דלא דמי כלל דגובתא אין ההרכבה רצויה מחמת צורת הכלי וכמו שאם יחבר משפך לבקבוק בודאי שאין זה כנתאחד עם הכלי להשלים צורתו אלא הוא סרח עודף שם אבל בנידון דידן בכלי המים אחרונים זה הרי משלים צורת הכלי ואין הרכבתה רצויה רק מחמת קושי

האיחסון ובודאי שחשיב בונה דהרי זו הרכבה הדרושה לשימוש ולא ב' עצמים משתתפים בשימוש ופשוט.

ב. כתב דמשמעות הפמ"ג כגרשו"א דטעם היתר כסיו כלים משום דעשוי לפירוק תמיד. וז"ל הפמ"ג (משבצ"ז שי"ג, ד), כלים שא"א להשתמש בהם כי אם ע"י פירוק והידוק לא מכה בפטיש וגם לאו בונה הוא דעשוי מתחילה לכך וש"י עכ"ל. הרי התנה שא"א להשתמש בהם רק ע"י פירוק והידוק ולא כל כלי שרגילים לפרוק תדיר שרי לפרוק כדעת הגרשו"א אלא מבואר כחזו"א דכשמשלימים יחד צורת כלי אין היתר וכל היתר כסיו כלים הן דוקא כשהם ב' גופים שמשמש בהם יחד והגדר לזה הוא כשא"א להשתמש בהם כי אם ע"י פירוק והידוק שאם ידביק החלקים קלקל שימוש הכלי דזה מראה שאין כאן בניית צורת כלי אלא ב' גופים נפרדים שלא נתאחדו להיות אחד.

ג. בראשית מאמרו הובא המאמ"ר דס"ל מעיקר הדין דמהודק שאין דרכו בתקיעה שרי רק סיים דאין להקל נגד המג"א (לפי פירושו במג"א), ויש להעיר דהמאמ"ר לאו יחידאה הוא דבשו"ע (שי"ג, ו) הביא ב' דעות בכוס של פרקים [כוס שמפרקים אותו מעל רגלו - מ"ב] אם מותר לפרוק ולהחזירו בשבת ונחלקו האחרונים בביאור מח' זו דדעת שו"ע"ר (סעיף כ"א) וחזו"א (ס"ו ג' ס"ק י' ד"ה ובב"י וד"ה והמחבר) דמייירי שמהדקו וטעם הטור שהתיר משום דס"ל שלא גזרו איסור במהודק כשאין רגילות כלל לתקוע החלקים זה בזה, ולמעשה בחזו"א כתב שאפשר להקל כטור ובשו"ע"ר כתב כהכרעת הט"ז דבמקום צורך גדול אפשר להקל, אך הט"ז ומ"ב פ"י דמייירי בהרכבה רפויה ורק בזה מתיר הטור כיון שאין דרכו בתקיעה רק בהידוק ולפי פירושו אין מקור להתיר מהודק שאין דרכו לתקוע ואדרבא משמע להחמיר. וכבר הביא הרב הכותב דנחלקו האחרונים אם הברגה חשיבא תקיעה האסורה מדא"ו (שו"ע"ר) או דהוי כהידוק האסור מדרבנן (מאמ"ר) ובשו"ע"ר כתב דנחלקו בזה מג"א והט"ז, וא"כ לדעת הסוברים דאינה תקיעה יש עוד צד להקל כיון שאין דרכו בתקיעה.

ד. עוד יש להעיר דכתבו שו"ע"ר (סעיף כ"ב) וחזו"א (שם ד"ה שבת) דחיבור מהודק שרי לסותרו בשבת ורק לחברו אסור משום גזירה שמא יתקע [ולא נקטינן כהרמב"ם דטעם איסור מהודק משום מיחזי כבונה דלש"י מסתבר דסתירתו מיחזי כסותר] ולפי"ז לדעת הסוברים דהברגה לא חשיב תקיעה פירוק המוט יהיה מותר בשבת וקיל יותר מהרכבתו.

ה. בסוף הדברים כתב דלעת עתה שהפקק בתחתית הקערה אינו מהודק יש לאסור לחבר המוט אף לדעת שו"ע"ר מחשש שיהדק חיבור הפקק וכתב דאין לומר שלא גזרו חז"ל אלא כשיש חשש שיתקע דבר זה שמהדקו דהמג"א (ס"ק ט') חשש לשמא יתקע גם כשהצירים רחבים שלא שייך שיהדקם יותר מ"מ חיישנן שיביא יתירות לתקוע בציר. ואין הנידון דומה לראיה דשם חיישנן שיעשה כל טצדקי להדק חיבור זה שהוא עסוק לחברו אך לא מצאנו גזירה שכשיעסוק לחבר חיבור א' יתקע חיבור ב' אך עכ"פ אף שאינו נכלל בגזירת חז"ל בודאי מן הראוי שלא להכניס עצמו למצב שבקל יבוא להכשל.

מן האמור מתבאר דהרכבת המוט בכלי המים אחרונים במחלוקת שנויה אם שייך בה היתר דכיסוי כלים דדעת שו"ע"ר וכן נקט הגרשו"א דשרי ודעת הפמ"ג וחזו"א לאסור, ונחלקו האחרונים אם איסורו מן התורה או מדרבנן, ולדעת הסוברים דהוא מדרבנן יש עוד צד להקל להרכיב המוט דאין דרכו בתקיעה ולש"י פירוק המוט שרי, ועכ"פ במצב העכשווי ראוי להמנע מהרכבת המוט אף לדעת שו"ע"ר שמא יהדק הפקק לקערה אף שאין זה בכלל גזירת חז"ל.

בברכת התורה

אהרן דוד הלוי רוזנבוים

קארלין סטאלין, ביתר עילית

תיקוני סופרים

מעויות זיהוי בספר שארית נתן (קרויז)

תופעה ברוכה בעולם הספר של דורנו היא הוצאתם לאור של כתבי יד תורניים שחברו על ידי הגאונים והת"ח שבדורות הקודמים.

ברם אליה היא וקוץ בה, לפעמים מוציאים לאור כתב יד שמחברו מעולם לא חשב להוציאו לאור כפי שהוא. המחבר כתבם לעצמו בצורה הנוחה לו ולעיתים אף לא טרח לציין פרטים נחוצים. בהוצאת ספר כזה עלולות ליפול טעויות חמורות ע"י חוסר שימת לב או חוסר עריכה נחוצה. כדבר הזה אירע בספר שארית נתן נשוא מאמרנו.

ספר שארית נתן ומחברו

ספר שארית נתן חיברו הגאון ר' נתן אנשיל קרויז זצ"ל הי"ד אב"ד סאניסלוי. המחבר נולד בניר-מאדע אשר במחוז סאבאלטש בארץ הגר לאביו הג"ר שלום זצ"ל אב"ד ל. מיהאלי ולאמו מרת אסתר בתו של הגה"צ המפורסם ר' יהושע ברוך רייניטץ זצ"ל אב"ד טשעטשאוויטץ הידוע בכינויו "בעל המכתבים". בצעירותו קנה תורה מפי הג"ר יהודה גרינוואלד זצ"ל ומפי זקנו הנ"ל. לאחר נישואיו עם בתו של הנגיד ר' צבי הופמן מאויבר-ביסטריע ישב שם כמה שנים על התורה ועל העבודה בהיותו סמוך על שולחן חותנו, לאחר מכן התקבל לרבנות דק"ק סאניסלוי שם כיהן עד ימי הזעם אז נעקד"ה ביום כ"ח אייר תש"ד, הי"ד.

את הספר שארית נתן הוציא לאור בשנת תשמ"ה הג"ר שלום קרויז זצ"ל אב"ד אודווארי בן הג"ר שמואל דוד זצ"ל אחי המחבר. כתב היד הגיע אל המו"ל מיהודי שמצא מחברת זו בארץ רוסיה. הספר כולל חי' על התורה בדרך דרוש ופולפול. מלבד חי' המחבר נדפסו שם גם חי' שרשם בשמם של רבותיו ה"ה אביו, הג"ר יהודה גרינוולד וזקנו בעל המכתבים. הספר נדפס ללא עריכה כלל כפי שמוכח מתוכו, רק הועתק ישר מכת"י המחבר, ללא בדיקת התוכן כלל.

מעויות ראשונה

הנה לאחר בדיקת תוכן הספר מתברר כי חלק גדול מהספר הינו פשוט העתק (לעיתים ממש ככתבו וכלשונו ולעיתים בשינויים) מהספר חוט המשולש (בשערים) שחיברו שלשה דורות שכיחנו ברבנות גלוגא. ספר זה נודע בחריפותו העצומה ובכח פלפולו.

כמו"כ הדרוש שבפרשת מטות מועתק מספר ישמח משה. יתכן מופיעים שם העתקים גם מספרים אחרים אך לא בדקתי אפשרות זאת.

ההסבר לתופעה זו הוא כנראה פשוט, המחבר רשם לעצמו לזכרון במחברתו דברי תורה וחידושים על הפרשה ממה שראה בספרים אולי ע"מ לאומרם אח"כ, ואפילו לא טרח לציין זאת. ברור שהוא לא העלה בדעתו שביום מן הימים יודפסו הדברים בשמו.

מעויות שניה

הטעות הבאה עולה אולי על הקודמת מבחינת השלכותיה. בספר ישנם חידושים רבים בשם רבו הג"ר יהודה גרינוואלד זצ"ל. בעקבות זאת כותב המו"ל בשער הספר כי בספר ישנם חידושים מהגאון בעל זכרון יהודה. כמו"כ בהקדמתו הוא מציין שהמחבר היה תלמידו של הנ"ל ובמקומות רבים בגוף הספר כשמופיע חידוש בשמו הוא מציין "הוא הגאון בעל "זכרון יהודה". כעבור שנים הדפיס רש"ד פרידמן הי"ו את החידושים בספר "שבט מיהודה החדש" הכולל חי' אגדה מהג' בעל זכרון יהודה שלא נדפסו

בספרו שבט מיהודה. לאחר בדיקה מעמיקה מתברר שהמחבר לא היה תלמידו של "זכרון יהודה" ויתכן שאף לא הכירו כלל.

תרי ר' יהודה גרינוואלד הו

הגאון בעל זכרון יהודה אותו מזכיר הרב המו"ל הוא הגאון הצדיק המפורסם ר' יהודה גרינוואלד אב"ד סאבאטיש, באניהאד, וסאטמאר, שהיה מגדולי הפוסקים והמשיבים בהונגריה בדורו. הוא היה חתנו של הר"ר יוזפא סופר משיראוויץ בנו של מרן החתם סופר זי"ע. מתשובותיו נדפס הספר "שו"ת זכרון יהודה" כמו"כ נדפסו ספריו "שבט מיהודה" עה"ת ו"עוללות יהודה" על תהילים והגש"פ.

ממש באותו דור חי במדינת הגר הגאון ר' יהודה גרינוואלד זצ"ל אב"ד ניר-וואיע. הגאון הזה נולד לאביו ר' חיים בק"ק ניר-מאדע וקנה את תלמודו בישיבת פרעסבורג אצל הגאון בעל "שבט סופר" זצ"ל. כמו"כ למד אצל הגאון בעל חתן סופר זצ"ל. אח"כ נתקבל לרב בק"ק ניר-וואיע הסמוכה ממש לעיר מולדתו ניר-מאדע.

שם בואיע היתה לו ישיבה בה הרביץ תורה למאות. בין תלמידיו היה גם הגה"ק ר' אהרן ראטה זצ"ל בעל שומר אמונים. בספר עובדא דאהרן (תולדותיו של הגה"ק הנ"ל) מובא תיאורו אודות דרך הלימוד של הרב מואיא, "הוא לא למד מקודם את השיעור לפני הבחורים כנהוג בישיבות אחרות רק כל הבחורים היו צריכים להתייגע וללמוד בעצמם ואחרי שהבחורים גמרו את השיעורים כסדרן נתאספו אצל הרב והוא בחן אותם, ובשעת הבחינה העמיד אותם על טעותם, והראה להם את דרך הלימוד בעמקות, וגם חידש להם חידושים נפלאים בתוך הלימוד, וכן לימד אותם את דרך הפלפול. ועל ידי זה במשך זמן קצר היה כל בחור יכול ללמוד בעצמו גמרא ותוס' ומפרשים על בוריו, וכן התרגלו לחדש חידושים וקצת פלפולים מחודדים. ולא כמו שיש בהרבה ישיבות שמזקינים הבחורים ואינם באים אפילו לידי לימוד עצמי כהוגן. והרב מוואיע השיג בדרכו המופלאה שתלמידיו היו ניכרים בכל מקום בואם בעמקות דרך לימודם ובחריפותם ובקיאותם" (עכ"ל).

בשנת תרע"ז הדפיס הרב מואיא את ספרו "יבא חיים" עה"ת, הספר כולל דרושים בדרך החידוד והפלפול, חי' אגדה בדרך מוסר, חי' סוגיות וגם מעט תשובות. את הספר מעטרים הסכמותיהם של גדולי דורו שמקלסים את הרב ואת דרך לימודו. מעניין שבין המסכימים נמצא גם הגאון ר' יהודה גרינוולד בעל זכרון יהודה הנ"ל, אשר מפליא את גדולת הספר ומחברו. שאר המסכימים הם הגאון בעל מעשי למלך מוייטצען, הג"ר קאפיל רייך מפעסט, הג"ר פנחס חיים קליין מסעליש, הג"ר עקיבא סופר פרעסבורג, והג"ר מנחם בראדי מקאליב.

והנה בפארנומערנטן (נותני מעות הקדימה) של הספר בק"ק סאניסלוי מופיע "תלמידי צמידי הרב המאוה"ג מו"ה אנשל קרויס אב"ד דשם". הרי לפנינו שהגאון בעל "שארית נתן" היה תלמידו של הגאון בעל "יבא חיים". בדיקה מעמיקה יותר העלתה כי רובם ככולם של החידושים שמופיעים בספר שארית נתן בשם הג"ר יהודה גרינוואלד מופיעים בספר "יבא חיים" בשינויי לשון. עובדה זו מוכיחה מעל כל ספק שחידושים אלו הם מבעל יבוא חיים שהוא היה רבו של המחבר (שהיה יליד ניר-מאדע הסמוכה) ולא הגאון בעל זכרון יהודה. מלבד זאת יש לציין שסגנון החידושים אינו תואם לסגנונו של הגאון בעל זכרון יהודה בספרו שבט מיהודה. (דרך אגב ישנם חי' בספר שארית נתן שהמחבר מציין שאמרם בוואיע).

נקווה שטעות זו תתוקן בעתיד על ידי מהדירי תורתו של הגאון בעל "זכרון יהודה".

הרב יוסף מוזסון

קרית גת

מפתח הענינים – שנה ל

<u>גליון עמוד</u>		גנוזות
ה	קעה	הערות על משניות סדר טהרות (א)
	רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה (תי"א - ת"צ) בעל "גבול בנימין" וש"ס	
ז	קעה	דברי כיבושין לראש השנה
	רבי זאב וואלף אלסקער זצ"ל מחכמי קלויז דבראדי (ת"ס - תק"מ) בעל "חידושי הרז"ה"	
—————»»»—————		
ה	קעו	הערות על משניות סדר טהרות (ב)
	רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה (תי"א - ת"צ) בעל "גבול בנימין" וש"ס	
ז	קעו	דרוש לבר מצוה
	רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל אב"ד אה"ו (ת"נ - תקכ"ד) בעל "אורים ותומים"	
כ	קעו	בסוגיא דטענו חייטים והודה לו בשעורים
	רבי ישעיהו בייערן זצ"ל אבד"ק שאראש-פאטאק והגלילות (תקפ"ט - תרמ"ו)	
—————»»»—————		
ה	קעז	הערות על משניות סדר זרעים (א)
	רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה (תי"א - ת"צ) בעל "גבול בנימין" וש"ס	
כה	קעז	תשובה בענין יאוש בחוב
	רבי עזרא צורף זצ"ל רב"ד סערדאהעלי (תקס"ה - תר"מ) בעל "טופסי גיטין" ו"זכרון טוב"	
כט	קעז	תשובה בענין שחיתת נשים וספק נקובת הושט ועוד
	רבי ישע' ניזאטץ זצ"ל אבד"ק העלישטאבע (תר"ב - תרע"ו)	
—————»»»—————		
ה	קעח	הערות על משניות סדר זרעים (ב)
	רבי בנימין הכהן זלה"ה אב"ד ריגיו, מחכמי ומקובלי איטליה (תי"א - ת"צ) בעל "גבול בנימין" וש"ס	
יג	קעח	צירוף מספר כו על ארבע אותיות עד שהגיע להשם הנכבד
	רבי אברהם הכהן מלאסק זצ"ל (- תקנ"ז) בעל "וחשב לו הכהן" ו"ושב הכהן" ועוד	

גליון עמוד

קעח טז

רבי אהרן אויערבאך זצ"ל
 אב"ד בונא
 (תק"ע - תרמ"ו)
 הרב יחיאל גולדהבר

בדין מקדיש קרבן בתנאי
 והערה בשו"ת פנים מאירות
 בסוגיית 'בל תאחר' בקרבן גבה
 מבוא לנ"ל עם תולדות וקורות התקופה

קעט ה

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

הערות על שו"ת מהרי"ק

קעט ט

רבי יעקב יאקב ברלין זצ"ל
 מרבני פיורדא
 מח"ס 'באר יעקב' זכרון יעקב (ת"ע - תק"י)

תשובה בענין שרטוט בסת"ם ומגילה

קעט יז

רבי עזרא מלכי זלה"ה
 אב"ד צפת ת"ו ורודוס
 מח"ס 'מלכי בקדש' וש"ס (ת"ע - תקכ"ח)

הערות על ספר פרי חדש הלכות גיטין

קפ ה

רבי שבתי בכ"ר אברהם זלה"ה
 אב"ד רוסג'וק (בולגריה) (- תקצ"ה)

דרוש למעלת הנישואין

קפ יא

רבי חיים צבי מאנהיימער זצ"ל
 אב"ד אונגוואר, בעל 'עין הבדלח'
 (תקע"ד - תרמ"ו)

בדיני משכון

קפ יז

רבי בנימין זאב הכהן קאהן זצ"ל
 אב"ד באדן, בעל 'בוך לבונה' וש"ס
 (תקצ"ה - תרע"ג)

דרוש לנישואין

חידושי תורה

קעה כא

הרב חיים יצחק טרבילו

דין ברכה רביעית של מוסף ר"ה בלא פסוקי מלכות

קעה כה

הרב יעקב יוסף בלומינג

שני ימים טובים של ר"ה

קעו כה

הרב אברהם בלייך

בסוגיא דאלף זוז בין ל' יום לעשר שנים

קעו לא

הרב יחיאל טויסיג

בענין פריעת בעל חוב מצוה

קעו לו

הרב דניאל ציגלמן

בענין שמור ונעבד בשביעית

קעו מ

הרב אליעזר כהן

בענין ברכת התורה

קעו מג

הרב מאיר דוב גלויברמן

גדר איסור הגבהת עציץ נקוב בשבת

קעו מז

הרב יעקב בר"ג בלוי

בירור מקיף בדין סמיכה על בע"ח ועל מחובר לקרקע

עמוד	גליון		
לה	קעז	הגאון הרב חיים ברוך וואלפין	בענין ברכות קריאת המגילה
מא	קעז	הרב אברהם בורנשטיין	בענין גגות וחצרות רשות אחת הן
מד	קעז	הרב יעקב וואלפין	נשים ועבדים במקרא מגילה
מח	קעז	הרב פינחס סגל	בענין בן כרך ופרוז ומוקף בן יומו
נג	קעז	שמעון קירשנבוים	ביאור סוגיית "מוליאר הגרוף" בשבת

כג	קעח	הגאון הרב משה דוד שטיינווארצל זצ"ל	בעניני בדיקת חמץ וביטולו
כח	קעח	הרב יצחק מיכל זולטי זצ"ל	בדין ביקור וקרבת פסח
ל	קעח	הרב יוחנן ברד"א בריזל	בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (א)
מא	קעח	הרב אליהו שלזינגר	בדין ובטעם חמץ נוקשה ותערובת חמץ לאיסור אכילה ובל יראה
נא	קעח	הרב צבי אלימלך גוטליב	בגדר שמחת נשים ברגלים ובדין לינה בירושלים

יט	קעט	הרב יעקב שמש	בשיטת הרמב"ם והראב"ד באשה שהביאה גיטה
כט	קעט	הרב יוחנן בר"ר יצחק בריזל	בגדר זכות האב בקידושי בתו (ב)
לד	קעט	יוחנן רוזנבוים	במצוות לא תניף עליהם ברזל במזבח ובשאר מצוות

כא	קפ	הגאון רבי משה דוד שטיינווארצל זצ"ל	בענין מעכשיו בדבר שלא בא לעולם ושליחות בקידושין
כה	קפ	החתן הרב אלימלך ניישלאס	בסוגיא דשנים אדוקין בה
כח	קפ	הרב שניאור זלמן דישון	בגדר פיקוח נפש
לג	קפ	הרב יוחנן ברד"א בריזל	בענין הקרבת קרבן העומר בשביעית (ב)
מה	קפ	הרב אשר פילטשיק	ביסוד תקנת פרוזבול והאם יש מצוה לעשות פרוזבול
נא	קפ	הרב בנימין חיים גרינוולד	בדין שביעית בזמן הזה
סג	קפ	הרב צבי אלימלך גוטליב	בגדרי יובל
סו	קפ	יוחנן גולומב	בענין אין אדם משים עצמו רשע
סט	קפ	משה ברגמן	בדין המקדש בחמץ דרבנן בער"פ בשעה שישית
עג	קפ	רפאל חיים אשר זעליג פרוש	בגדר דין ביטול חמץ

בירורי הלכה

לה	קעה	הרה"צ ר' שלמה ליב רוקח שליט"א	בהלכות אתרוגים השכיחים
מז	קעה	הרב יוחנן שבדרון	בטעם פטור המעשר בשביעית והמסתעף להלכה (א)

גליון	עמוד		
נח	קעה	הרב פינחס דיק	שתיית מים ומשקיץ לפני מוסף בלי קידוש בראש השנה ושמחת תורה
סט	קעה	הרב פישל שמעיה הרב יחיאל דוד אנשין	בדין נטילת צפרניים בחול המועד
»»»			
סט	קעו	הרב יוחנן שבדרון	בטעם פטור המעשר בשביעית והמסתעף להלכה (ב)
צט	קעו	הרב שלמה זלמן שמעיה	עדיפות שהיה על פלטת שבת מעל פח הדלקת נר חנוכה למי שאין לו בית
קטו	קעו	הרב מיכאל ספראי	הדלקת השמש של נר חנוכה לאחר הברכה אי הוי הפסק או לא
קכ	קעו	הרב יעקב מנחם פריינד	בענין אם יש מצוה לקנות קרקע כדי לקיים בה מצוות שמיטה
»»»			
נט	קעז	הרב משה סופר	בדין מזוזה שאולה
סא	קעז	הרב יוחנן שבדרון	בענין פטור המעשר בשביעית והמסתעף לענין פירות נכרים (ג)
	קעז	הרב ישעיה נתן מלצר, ירושת"ו	פרטי דינים במצות מתנות לאביונים
	קעז	הרב משה אורי מרק	בענין מחילה במשלוח מנות
קיא	קעז	הרב ישראל וינמן	קביעות שם בן כרך ובן עיר במצוות ימי הפורים
קכד	קעז	הרב דוד בריזל	למסור אדם המבוקש לשלטון כדי שלא להנזק מחמתו
קמ	קעז	הרב צבי שוב	בענין קדושת שביעית בשיחי הבשמים הנטועים ברחוב העיר
»»»			
	קעח	הרב יוחנן שבדרון	בטעם פטור המעשר בשביעית והמסתעף לענין פירות נכרים (ד)
	קעח	הרב משה יצחק שטערן	בגדרי הנאה בפירות שביעית ואם אפשר לצאת ידי חובת ד' כוסות ביין שביעית
	קעח	הרב מאיר גלויברמן	בענין אין מערבין שמחה בשמחה
	קעח	הרב משה רזונבויס	טעם חיוב נשים בארבע כוסות
»»»			
לט	קעט	הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר זצ"ל	בענין תביעת חברת ביטוח בערכאות
מא	קעט	הרב יצחק אהרן טרבילו ז"ל	בסוגיא דמסר שורו לחמשה בני אדם וחמשה שישבו על הספסל והמסתעף להלכה
מד	קעט	הרב שלום מרדכי הלוי סגל	בעניני שטר 'לכל המוציא' וצ'קים שבזמנינו

גליון עמוד

קעט עה	הרב מנחם מנדל שמרלר	דין הפסק בין ברכת אירוסין למעשה הקידושין
קעט פה	הרב אברהם אלימלך אלבוים	בנין בכלים המחוברים ע"י הברגה והמסתעף לענין כלי מים אחרונים שבשימוש בקהילתנו
קעט צד	הרב יוחנן פערלמאן	דיני מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים והמסתעף
קעט צח	הרב דוד זעליג זלצמן	דין עוגת גבינה שנפלה על סיר בשר רותח
קעט קג	הרב חיים דיסלדורף	בדין יחוד גוי עם יין והנפ"מ לדינא בזמנינו
קעט קז	הרב נחמיה פינקסוביץ	בענין טוחן בשבת
»«		
קפ עז	הרב דב אהרן זלזניק	חיוב ביעור ביין שנשאר משמיטה קודמת
קפ פ	הרב שלמה זלמן טרבילו	בדין שמיטת כספים אם המלוה יכול לגבות חובו מן הערב (א)
קפ קג	הרב חיים משלם וידר	תקנת השבת גזילה ע"י גמ"ח
קפ קי	הרב הלל פרוש	דין רפואה בשבת
קפ קיט	הרב משה אהרן הלוי אייזין	דין קביעות סעודה באכילת עוגת טורט
קפ קכה	הרב יוחנן צענווירט	הקנאת קרקע בכתיבת פרוזבול
קפ קלג	הרב מנחם מנדל פרידמן	בענין טלטול מוקצה מן הצד וטלטול בגופו

לשון חכמים

קעה עג	הרב ראובן ברים	שיחת תלמוד - שגרת לשון חכמים (ב)
קעה פא	הרב יוסף חיים מזרחי	נוסח ברכת הנותן לשכוי בינה ודקדוקיה
»«		
קעו קכז	הרב ראובן ברים	שיחת תלמוד - שגרת לשון חכמים (ג)
»«		
קעח קג	הרב אברהם הירשמן	בענין שש זכירות פרק א: זכירת יציאת מצרים
»«		
קעט קטו	הרב יוסף פפיש	שפופרת דרבן גמליאל במדידת תחום שבת
קעט קיז	הרב אברהם הירשמן	בענין שש זכירות (ב) שיטות הראשונים בעצם חיוב הזכירות ובאופן קיומן ובזכירת מעמד הר סיני
»«		
קפ קמג	הרב אברהם הירשמן	בענין שש זכירות (ג) שיטות הראשונים בעצם חיוב הזכירות ובאופן קיומן

מנהגי ישראל

גליון עמוד קעה קט	הרב יצחק יהושע שור	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לירח האיטנים (יג)
קעה קיט	הרב יוחנן וואלפין	בהוראת רבוה"ק מסטאלין קארלין על הרמת הקול בתפילה (ב)
—»«—		
קעו קלא	הרב נתן פערלמאן	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בעריכת סעודת "בן זכר" בלידת בן זכר
קעו קלט	הרב יצחק יהושע שור	הנחת תפילין ושמחת בר-מצוה אצל רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א
—»«—		
קעח קיט	הרב נתן פערלמאן	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בספירת העומר לאחר עלינו
—»«—		
קעט קלה	הרב נתן פערלמאן	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בסוף זמן קידוש לבנה
—»«—		
קפ קנא	הרב נתן פערלמאן	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בנוסח הזימון בסעודת נישואין

הערות

בענין חיוב הנחת תפילין בכל יום ושאר מצוות - הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אברהם רובינשטיין / בענין הנ"ל - הרב אברהם בטאט, ביתר עילית / בענין דיו דעשן - הרב יהודה פריעדמאן, קרית יואל, ניו יארק / בענין על פי שניים עדים - הרב יוחנן טראוויס, סטאלין קארלין, גבעת זאב / בענין 'סוכות לנצח' - הרב ניסן משה פודולסקי, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / בירור באופן אמירת צ' פעמים ברכת 'ברך עלינו' ו'ברכינו' למנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין ובני ספרד - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, סטאלין קארלין - מודיעין עילית.

קעו קנג

בענין הנחת תפילין כל יום וגדרי חיוב וקיום מצות עשה - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון ר"כ משנת דוד קארלין סטאלין ביתר עילית, רב ומר"ץ בקרלין סטאלין ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב יואל רועי משדי, מגדל העמק / בענין הנ"ל - הרב שלמה צוקר / בלשונות חז"ל - הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, ר"י כסא רחמים / בענין דיו דעשן הנקרא דיו לנצח - הרב בועז העברי / בענין הנ"ל - הרב משה יהודה יעקבזון, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב דוב הולצברג סופר סת"ם, קארלין סטאלין, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב מיכאל חימי, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב יהושע ז. דויטש, בני ברק / בענין אתרוג של ערלה שנתערב באחרים - הרב חיים רבינוביץ, בני ברק / יחודיותו של צום עשרה בטבת - הרב שמואל ברוך גנוט, אלעד / מצוה שהתחילה בזמנה והמשיכה לאחר זמנה - הרב מ. שוחט, ליקוואוד / בענין ראית בי"ד כלילה - יוחנן בר"א שמעיה, ישי"ג בית אהרן וישראל, סטאלין קארלין ירושלים תוכב"א.

קעז קמט

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

קעח קכט

פרעון בקרקע משועבדת - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס "משכן שלום", דייץ בבי"ד הגר"נ קרליץ / הערות במנחת חינוך דיני אונס ומפתה ומוציא שם רע - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין ביתר עילית / ציבור שהפטירו אחר המוסף אם יצאו קריאת ההפטרה - הרב משה הילמאן, רב ור"מ פלעטבוש, מח"ס עומק הכבוד, תורת ההפטרה / בענין השימוש במגבונים בשבת - הרב חיים ברכיה ליברמן, ר"מ כולל להוראה, בני ברק / אם נשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה - הרב יהודה ברודי, ספד"ד ביד"ץ מנשטער, אנגליה / בענין טעימה בלשון לידע אם מלחו את הבשר - הרב מאיר צירקינד / ביאור התיבות גולת כותרת על עיש - חיים ברי"י היילפרין.

קעט קנג

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 זכיית העירוב על ידי האשה - הרב צבי בנימין שוב, ירושת"ו.

קפ קנט

איזה מעשר מעשרים בשביעית - הרב מאיר שמחה אוירבוך, רב ומו"ץ בביתר / הערות שונות - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס "משכן שלום", דייץ בבי"ד הגר"נ קרליץ / אם יש הידור ברחיים של יד למצות מצוה - הרב יעקב מרדכי ברנדווין, רב ומו"ץ סטאלין קארלין, שכונת הגפן ביתר עילית / בענין מראית עין בבשר עוף עם חלב שקדים - הרב יחיאל דוד אנשין / הערות שונות - הרב חיים משה דרורי, בני ברק / בענין בנין ככלים - הרב אהרן דוד הלוי רוזנבוים, קרלין סטולין ביתר עילית.

תיקוני סופרים

טעויות זיהוי בספר שארית נתן (קרויז) הרב יוסף מוזסון הרב יוסף קסז קרית גת

כתבים

לתולדות סטאלין קארלין בארה"ב הרב אהרן הויזמן הרב יוסף שאול הויזמן הרב יוסף קעח קמה רבי יעקב חיים זיע"א מסטאלין לארה"ב על בואו של כ"ק מרן אדמו"ר סטאלין קארלין, לייקוואד

טוב שם טוב משמן טוב

גליון זה מוקדש

לשמו ולזכרו של ידידנו

רחים ומוקיר רבנן, רודף צדקה וחסד
שעמד כל חייו לימין קדשי בית סטאלין קארלין

ה"ה

הרה"ח ר' יואל צוובנר ז"ל

בן הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג ז"ל

הנו"מ שרה ע"ה

נלב"ע ל' מנחם אב תשע"ד

ת. נ. צ. ב. ה.