

שנה מ
גליון ג (רלז)
שבט - אדר תשפ"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה מ
גליון ג (רלז)
שבט - אדר תשפ"ה

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן ישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

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

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'קנני המשפט', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד
'שבילי הוראה', בני ברק

כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'פאר ישראל', ירושלים
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית
'נזר הוראה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
'קנני הלכה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'קנני הלכה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
תפארת יוחנן, ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנני ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
'קנני ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה

לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

התוכן

גנוזות

- ה רבי ישעיה הלוי ב"ר מישאל זלה"ה
מחכמי מצרים, גיסו של הרמב"ם (- ד'תת"ק- ~)
מאמר הייך
בעריכת הרב יהודה זייבלד
- טז רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה
(ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)
פרק 'על המילה'
מתוך ספר המספיק לעובדי ה'
בעריכת הרב דוד יוסף
- לו רבי יעקב ריישר זצ"ל
מח"ס 'שבות יעקב' - 'חק יעקב' (ת' - ~ תצ"ג)
הגהות על ספר 'שו"ת פנים מאירות'
בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך

ספונות

- מא הרב יחיאל שלוש
גבעת זאב
תשובות הרדב"ז ומהריק"ש בבירור יחוסם
של יהדות קוצ'יין בצירוף רקע היסטורי

חידושי תורה

- נה הרב שניאור זלמן דיטון
ר"כ אבן העזר ור"כ ש"ס סטאלין קארלין גבעת
זאב מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה' וש"ס
בגדרם של איסורים דרבנן
- ס הרב יצחק יוסף ב"ר נחמיה מרק
ר"מ בישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית
בגדר שבועת העדאת עדים
- סה הרב ישראל אברהם שפר
כולל עיון בביהמ"ד 'בית יעקב' רמות ירושת"ו
בענין שליח קדושין שאמר 'הרי את
מקודשת לי'
- ע הרב אלימלך מרק
סטאלין קארלין, ירושת"ו
בענין קריאת 'מגילת אסתר' מתוך הכתב
- עז שלום מרדכי ב"ר אפרים הלוי סגל
ישיבת בית אהרן וישראל - ביתר עילית
בענין אכילת אשת כהן בתרומה

בירורי הלכה

- צה הרב אברהם דוד רוזנטל זצ"ל
ראב"ד עיה"ק ירושלים, מח"ס 'באר המלך' על הרמב"ם
אם מותר לבשל בבין השמשות של מוצאי
יו"ט על מנת לאכלו בבין השמשות
- צח הרב שמואל רבינוביץ
רב הכותל ומקומות הקדושים
גדר 'אי אמירת תחנון' במנין שמתפלל
בו חתן
- קב הרב דוד אריה ציינווירט
קארלין סטולין, ביתר עילית
מח"ס 'לימודי המשפט' וידי קידוש'
בענין איסור גרושה לכהן
- קז הרב טוביה פריינד
מח"ס 'שלמי מועד' 'שלמי שבת' 'מועדים לשמחה'
וש"ס, סטאלין קארלין, מודיעין עילית
עיונים וביאורים בהלכות תפילת הדרך
עם פסקי הגרש"ז אורבוכן זצ"ל

קכא	הרב דוד בריזל	נתינת מתנות לאביונים לגבאי צדקה בערב פורים
	דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ 'קנין המשפט' קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'משפט הנהנה', בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	
קלב	הרב רפאל חיים שיין	פורים בעיר הקודש טבריה ודין הנוסע מעיר לעיר
	כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן', טבריא ת"ו	
קמו	הרב חיים יוסף ברנדוויין	ברכת הטוב והמטיב על יין
קנג	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	אם יש חיוב חינוך במצוות משלוח מנות
קנח	הרב יהודה אקער	אם נכון לערוך בראש חודש מעמד תפילה לבקשת הגאולה
	ביתר עילית	
קסב	הרב יצחק דובינקי	איסורי ריבית בתכנית הענקת אופציות ומניות חסומות לעובדים

לשון חכמים

קסט	הרב מרדכי גרינוואלד	קושית הצל"ח בסתירת שיעור רביעית לשיעור חלה וביאור שיטת הראב"ן בפסחים קט.
	שיכון סקוירא	
קעו	הרב מרדכי מאיר טוקצינסקי	דעת רבני ארץ ישראל בדין יום טוב שני בישובים החדשים שבארץ ישראל
	עורך שו"ת הגרימ"ט החדש	
קפה	הרב משה פוליטנסקי	אמירת פרשת המן

כתבים

קפט	הרב אברהם אביש שור	פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה"ז בעל 'בית אהרן' זיע"א (ב) / העלילה על מרן אדמוה"ז בשנת תרכ"ז (חלק ב)
	סטאלין קארלין, מודיעין עילית	

רז

הערות

ענין תפילה בציבור אצל הצדיקים, במאמר פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה"ז בעל 'בית אהרן' זיע"א בגליון רל"ו - הרב נפתלי הירץ פלינטשטיין, ראש מכון 'שפתי צדיקים' / על המאמר בדין פדה בנו הבכור בכלי כסף בצירוף 'פתק ההחלפה' (בגליון רל"ו) - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין גבעת זאב, ר"כ ללימוד ש"ס בביהכנ"ס 'תפארת אברהם אלימלך' ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב יצחק בן מנחם / בענין הנ"ל - הרב ישראל אשכנזי / תגובת הכותב והרחבת הדברים - הרב שלום מרדכי הלוי סגל, סטאלין קרלין, ירושת"ו, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום' / השלמות למאמר בענין נסיעת כהנים במטוס (בגליון רל"ו) - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, ר"כ 'שבילי הוראה' סטאלין קארלין בני ברק, כולל 'קנין המשפט', סטאלין קארלין מודיעין עילית / תגובה למאמר הנ"ל - הרב שמואל פראנק / תגובת הכותב / על המאמר בדין ברכת הסופגניות המטוגנות בשמן (בגליון רל"ו) - הרב אהרן גוטשטיין, כולל או"ח בביהמ"ד אור ישראל, ביתר עילית / על המאמר בדין הדלקת נר חנוכה בקערה מלאה שמן (בגליון רל"ו) - הרב יעקב הרמן / בדברי מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אודות השבתים של שובבי"ם - הרב יוחנן ב"ר יעקב פילטשיק, ר"כ ללימוד ש"ס סטאלין קארלין, גבעת זאב.

גנוזות

רבי ישעיה ב"ר מישאל הלוי זלה"ה

ניסו של הרמב"ם

"מאמר היין"

בעריכת הרב יהודה זייבלד

מבוא

רבי ישעיה הלוי בן מישאל היה בין חכמי התורה והחסידות במצרים בדור הרמב"ם. המידע עליו עלה בעקבות גילויים מן הגניזה הקהירית, והמהדורה שלפנינו מוסיפה נדבך חשוב להבנת אישיותו ופועלו.

לראשונה הסב נפתלי הירשפלד את תשומת הלב לדמותו, כאשר פרסם בשנת תרס"ד קטע מחיבורו הערבי על הנפש ("מקאלה פי אלנפס") מתוך כתב יד קיימברידג' T-S 10Ka4.4¹. למרות מצבו הפגום של הקטע, הכיר הירשפלד בחשיבותו בהיותו חושף שם חדש בספרות היהודית-ערבית.

זיהויו המדויק של רבי ישעיה היה נתון בוויכוח מחקרי. שמואל פוזנסקי העיר כי היו שני אישים בשם זה - האחד גיסו של הרמב"ם והשני סבה של אשתו - והיה קשה לקבוע מי מהם חיבר את המאמר על הנפש². הוא כיהן כראש בית הכנסת העתיק בדמוה³ שבמצרים⁴, שלפי המסורת המקומית הוא היה מקום התבודדותו של משה רבינו בתקופה שבה חי במצרים, ואליו היו עולים לרגל בו' באדר, יום פטירת משה רבנו⁵. בית כנסת זה הפך מאוחר יותר למרכז חסידי מצרים, לאחר שהקרקעות סביבו נרכשו על ידי ישעיה בן מישאל דגן, ושימש כמקום התבודדות לגדולי החוג, כמו רבי חננאל בן שמואל, חמיו של רבי אברהם בן הרמב"ם, ורבי עובדיה בנו של רבי אברהם בן הרמב"ם, שאף נסתלק שם לבית עולמו. בית הכנסת שכן במרחק מספיק ולא גדול מדי מהמולת העיר פסטאט, בין אילנות מלבלבים ולצד באר מים חיים שמקור מימיה

1 ה' הירשפלד, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge", Jewish Quarterly Review, 17 (1904), עמ' 65-68.

2 ש' פוזנסקי, "Deux listes commemoratives de la Gueniza", Revue des Etudes Juives, 66 (1913), עמ' 60-74.

3 על בית כנסת זה וכתובי שמו ראה מ"ע פרידמן, "עיונים בתרומת הגניזה לחקר הרמב"ם", בתוך: מ"ע פרידמן (עורך), הרמב"ם וגניזת קהיר, ירושלים תשפ"ד, עמ' 209, הערה 526.

4 ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 157.

5 רבי יוסף סמברי, דברי יוסף, מהדורת שמעון שטובר (ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ד), עמ' 158-160.



קטעי גניזה של מאמר היין - עמוד הפתיחה, בהמ"ל נ"י ENA 2986.8; גוף החיבור, קיימברידג' T-S NS 312.125. תודתנו לספריות על רשותם האדיבה לפרסום התמונות.

הנובעים בנהר הנילוס הסמוך, הנוזל מגן עדן, והוא כלל שלושה חדרים שיוחסו למשה רבינו, אהרן הכהן ואליהו הנביא.⁶

גילוייו של חיבור שני מפרי עטו של רבי ישעיה, העוסק ביין ושכרות ("מקאלה אלכ'מר"), ששרידיהו השתמרו במספר קטעי גניזה, מסייע בפתרון שאלת זיהויו. חיבור זה נזכר ברשימת ספרים שפורסמה ב"הספריה היהודית בימי הביניים"⁷, אך עד כה לא זוהה תוכן ממנו. כעת זכינו בס"ד לזהות מספר קטעי גניזה של החיבור, כשאחד מהם מכיל פתיחה דומה לזו של המאמר על הנפש, ואחר מכיל ציטוטים מפירוש רס"ג לפרשת שמיני ומ"כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה" של רבי משה אבן עזרא.⁸

המאמר מחולק לחמישה שערים: הראשון - מה שנאמר בתועלותיו של היין; השני - מה שנאמר בשבחיו; השלישי - מה שנאמר בגנותו מצד ההלכה; הרביעי - מה שנאמר בגנותו מצד המסורת; והחמישי - מה שנאמר בגנותו מדברי החכמים. מבנה זה מעיד על גישה שיטתית ומקיפה לנושא, המשלבת היבטים הלכתיים, פילוסופיים וספרותיים.

סגנונו של החיבור מושפע מסגנונו של רבי משה אבן עזרא, שאת חיבורו "כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה" רבי ישעיה מצטט. בדומה ל"חדיקה פי מעני אלמג'אז ואלחקיקה", חיבורו השני של רבי משה אבן עזרא, גם חיבורו של רבי ישעיה הוא בעיקרו לקט מדברי קודמים. כפי שציין שלמה פינס לגבי חיבורו של רמב"ע, ריבוי הציטוטים, אף שהוא מעיד על מידה מסוימת של חוסר מקוריות פילוסופית, מעניק לטקסט את ערכו המשמעותי בשימור ציטוטים מרבתינו הקדמונים.⁹

הציטוט מרבי משה אבן עזרא (ד'תתט"ו-ד'תת"ק) במאמר היין מספק ראיה כרונולוגית המצביעה על זיהוי המחבר כגיסו של הרמב"ם (תתצ"ח-ד'תתקס"ד) ולא כסבה של אשתו שהיה בן דורו של רמב"ע, אם כי זיהוי זה אינו מכריע סופית וניתן בדוחק לומר שבן זמנו של רמב"ע כבר העתיק מדבריו בארץ רחוקה.

על רבי ישעיה בר מישאל השני, גיסו של הרמב"ם, כתבו בני דורו תוארים מופלגים שמהם יש ללמוד על היותו אחד ממנהיגי עדת החסידים במצרים, ואולי אף מנהיגה העיקרי: "אלשיך" - הזקן, המורה; וכן "כבוד גדולת קדושת מרינו ורבינו ישעיהו השר היקר החסיד בעודו העושה [כמה חסידים וכמה טובות עם העניים ועם תלמידי חכמים ועם בתי כנסיות ובתי מדרשות]". נראה אם כן לייחס אליו את שני החיבורים ואת העמידה בראש בית הכנסת בדמוה.¹⁰

6 י' זיבלד, "בית הכנסת העתיק בדמוה כמקום ההתבודדות השלמה" של חסידי מצרים" (בדפוס).

7 ג' אלוני, הספריה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר, ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ו, עמ' 337.

8 תחילתו של החיבור עם הכותרת השתמר בקטע הגניזה ENA 2986.8 (הלקין עשה בו שימוש במהדורות לספר העיונים והדיונים, והוא כ"י ס ברשימתו בעמ' 312, ובטעות נכתב 2906 במקום 2986. הוא לא הבחין שהדפים 4-5 אינם קשורים לדף 8, הראשונים הם מספר העיונים והדיונים עצמו, ודף 8 הוא מהמאמר על היין המעתיק ממנו). קטע שני מאותו טופס הוא קטע הגניזה ENA 2708.32, על פיו זכינו להשלים לקונות רבות בדברי רס"ג לפרשת שמיני מהדורת מכון עלה-זית שבהכנה, שהשתמרו בדף שהיה החיצוני בקונטרס וניזוק קשות ונפער בו חורים רבים. קטע שלישי השתמר בקיימברידג' T-S NS 312.125. להרחבה נוספת על רבי ישעיה בן מישאל ושני חיבוריו וזיהוי קטעים נוספים ממאמר הנפש ותוכנם, ראה Seewald, Y., Rabbi Isaiah HaLevi ben Misha'el: The Maimonides' Brother-in-Law and His Two Works, FOTM - Cambridge University Library, Jan. 2025.

9 ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 44.
10 י' זיבלד, "יחס משפחת חותנו של הרמב"ם ורבי ישעיה בן מישאל החסיד", בתוך: ב' פנטליאט (עורך), תולדות ורשרים - עצי משפחה, כסלו תשפ"ה.

לרגל חודש אדר שבו מרבנים בשמחה וביין, ולרגל ז' אדר שהיה יום עלייה לרגל לכנסת דמוה וכאמור, בקול רינה והמון חוגג עד שנדרשו חכמי הדורות לתקן תקנות לריסון שתיית היין¹¹, באה בזאת מהדורה של קטעי הגניזה של השרידים שאותרו עד הנה מהחיבור על היין, כולם מאותו טופס, שהועתק על ידי הסופר אבו נצר אבן אלטביב.¹² קטעים אלו קרועים ומטושטשים עוד יותר מהקטעים של מאמר הנפש, והשתדלנו להוציא מהם ככל שניתן. ההשלמות בסוגריים מרובעות, במובאות מדברי רס"ג ורמב"ע - הן על פי המקורות האחרים, בדברי המדרשים - על פי מדרשים מקבילים, ובשאר המקומות - דרך השערה והצעה בלבד.

אלו סימוני הקטעים במהדורה:

- א - כ"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק, אוסף ENA 2986.8
 ב - כ"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק, אוסף ENA 2708.32
 ג - כ"י קיימברידג', אוסף T-S NS 312.125

מהדורה - מקור

[מקאה¹³ אלכמר]

[ממא עני] [ב]מע [מן כלאם אלעלמא] ישעיהו הלוי בר [מיש]אל ז"ל עם חסדי ישראל.

סאלתני יאכי אבאקא אלעה בקא מן אר[א] מן אראד ארשארה ותופיקה ותיאנתה לך[יה] ותגריד נעמה ומיוד אחסאנה לך[ך] כר[אמה] אלכמר ומא קיל פי מנאפעה ומא קיל [פי פצאיה].

פאעלם אן מקאלתי הרה תשתמל עלי [כאמס אלכאב]:

אלכאב אלאל מא קיל פי מנאפעה

אלכאב אלחאני מא קיל פי מרה

אלכאב אלחאלת מא קיל פי דמה מן גהה אלשרע

אלכאב אלראבע מא קיל פי דמה מן גהה אלנקל

אלכאב אלכאמס מא קיל פי דמה מן כלאם אלעלמא

פאקיל אולא אן אלעה גל ועלא אנלאלה אעמאנא אלעקל וחכבנא פיה לנגאל ובלגנא נאיה מא פי גזר מלחנה עלה ובלונה. ואנה תעמס נעמה ענרנא ואנפע אלחאני לנא ואנרנא עלינא ובה פלגנא עלי אלחואן אלגיר נאמק חתי ססנאה ודלאנאה ומלכנא וערפנאה פי אלונה אלעאידה עלינא מנאפעה ובה [ג]ר[ך] גמיע מא ירפקנא וחסן וישיב בה עישנא ונתאמל [פיה] במ[ראמ]א ומראדנא ואלרב אלדי פיה אלכתיר [מן אלחכמה ואלמעני] בה מנתפעה¹⁴

... עליה¹⁵ ולא [יבן פעלנא] מרמומא ולא הו אלמתבע תאבעא באלתרנע ואלא[מר] פי אמו[רה]א בה ונעתמד פיהא עליה פנמציהא ען אמצאה ... אי קאפה פאנא ארא פעלנא לך צפא לנא נאיה צפאיה אצ[פיה] נאיה ובלגנא נאיה קצדנא וכנא סעדא במה ארשר

11 כפי שתקנו בשנת רנ"ה בערך "שלא ילכו שתויי יין להתפלל לרמה מקום שמואל ע"ה, וזה נעשה כי היו מתקבצים שם אנשים ונשים שותים ומשתכרים, וגדרו בו משום חשש עבירה", כפי שנכתב על לוח בית הכנסת שעל קברו, והועתק על ידי נוסע אלמוני משנת רפ"ב, והובא בספר שבחי ירושלים לר' יעקב ב"ר משה חיים ברוך כ"ץ, דפו"ר ליוורנו תקמ"ה, כד, ב.

12 ראה עליו בהרחבה זייבלד, "הנל הערה" 8. אבו נצר אבן טביב העתיק גם חיבור העוסק ככל הנראה בכטחון, ובו פרק על היחוד שהוא יסוד הבטחון, שרידיו השתמרו בקטע הגניזה T-S Ar.44.145 ובקטע T-S Ar.44.107, ובקטע T-S Ar.44.133 על הפרישות, המלקט הרבה מחובות הלבבות אבל אינו טופס של חובות הלבבות. וראה הספרייה היהודית עמ' 216, על חיבור הנקרא אלתקה (-הבטחון) ומופיע לפני חיבורי הרמב"ם, והערת מרים פרנקל שהכוונה לקונה ממשפחת אלת'קה, אך יתכן שהכוונה לחיבור זה על הבטחון, ואף הוא שייך לסוגה זו של חיבורי חסידי מצרים העוסקים בנושאי חסידות ומלקטים מדברי קודמיהם.

א א 13

14 כאן חסרות שתי שורות.

א א 15

אמ[נא בה] אלה לא מנה ומן עלינא בה. פלדלך ונב עלינא אן לא [נשרב] אלכמר מקדאר מא יזלה ענא ויעדמנא נואבנא ומיהה עלינא אדונא אעני הוואנא אלדי הו כמררה ואלהווייה ען סנתה ונצפה ונתנה ואסתקאמתה ואלמאנע מן אן יתוב בה [אלאנאמן] לרשרה ומא פיה צלאח מואן בה וגורה תדכורה.

אלבאב אלאול מא קיל פי מנאפעח

קאל ר' משה בן עזרא ז"ל פי מקאלה אלמלאכרה או קולה ויין ישמה לבב אנוש להצהיל פנים משמן ולחם לבב אנוש יסעד יעני אן אלכמר יפרח אלקלב לוקתה כמה ידוב אלכבו באלנוע לוקתה. פבעין אלפסוק מצרוב עלי בעצה ואלא פאי פאיד פי תעריפנא אן לחם לבב אנוש יסעד, אלא לימאל סרעה תאתיר אלכמר פי אלקלב באלסרור כתאתיר אלכבו פי אלקלב ללתקויה ואואתה אלנוע, וחד[אן] אלמענאן מנהמא מן אלמשאהרה. ואמא להצהיל פנים משמן [פרו] אסם אלהין אד אלהין לא יברו לה פ... אלבשרה. אנמא [קול] אן אלכמר ובה ג' אלסרור וינור א...

[אלבאב אלהאלת מא קיל פי דמה מן גהה אלשרע]

[קאל רבינו סעדיה זק"פ, אול מא לא מן אלתאדיב פי הדה אלקצה אלא נאלא מן אלשראב מא יגלב עלי עקולנא פימלאנא, אד קד תביננא אן אלסבב אלדי חמל בלשאצר עלי מא פעל ראי אלנביד כמה קאל במעם חמרא. וכדלך מא חמל אחשוורש עלי מא פעל פי אמר ושתי אלא ראי אלנביד כמה קאל ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, וכדלך מא חמל פלשתים עלי אחצאר שמשון לילעב להם וכאן סבב הלאכהם אלא ראי אלנביד כמה קאל ויהי כטוב לבם ויאמרו] קראו¹⁶ לשמשון וישחק לנו ויקראו לשמשון וג'. וכדלך אמנון [באן חשר] עלי נפסה מן אן יקתלה אבשלום כמה קאל ויצו אבשלום את נעריו לאמר ראו נא כטוב לב אמנון ביין ואמרתיו אליכם הכו את אמנון והמתם אותו אל תיראו. וכדלך אלה בן בעשא מן טמ[ע] זמרי [ליקת]לה אלא חית כאן סכראן [קתלה] כק' שתה שכור בית ארצא אשר על הבית בתרצה [ויבא זמרי ויכהו וימיתו וג']. [וכדלך הדר בן ברוך] למא כאן סבב סבב כק' ויצאו בצהרים [ובן הדרד שתה שכור בסכות. וכדלך לוש קם יגר פי אמרה מא גרי אלא סכבב אלסכר]. הווא אבר כלאם ר' סעדיה זק"פ.

ומן פציהה אלסכר [אנה ינעל צאהבת] מתל עבאדה אלאותאן ושהאדה [אלזור ויודי]ה אילי ספך אדרמא ואלפגור כמה תרא חנה עלי אלס' עלי באנהא סכראנה בקולה להא עד מתי תשתכרין הסירי ייך מעליך אמ[תע]אצה ותנצלת מן דלך בין ידיה [בקולה] לא אדני קשת רוח אנכי ויין ויטבר לא שתיתי ואשפך את נפשי לפני יי אל תתן את אמתך לפני בת בלעילי בת מרב שיהי וכבסי וברתי עד הנה. יעני קאלת אלה לא תנעל יא מולאי אן [אנא מס]כרא אמני אלפציה לס אשרב לא כמר ולא מסכר ואנמא [הו אחזון] אלדי פי קלבי וצעבות [חאף] רוחי בין ידי אלה [יפי חזן]תה לא תנעל אמתך במתאלה דאת אלפגור וא[נד]קי פי טלבה. ואודי] מן .מנ... אלסכראן [אנה יקע פי] אלכבאיר מתל [אלנא]...

[וקאל ר' סעדיה זק"פ וקד יקאל אן אלכמר מחרם עלי אלמקרבין ואלמפתין לאנה יפעל ד' אפעאל. אלאול יגלב אלנוס והוא מערוף מן טבעה אנה ירקי אילי אלראם בכמארה הארא רטבא יחדת מנה אלנוס כמה הו לה פי אל[ב]אצה. וקד רמו דלך אד קאל בבאבם אל אהל¹⁷ מועד לאן אהל מועד לא יצלה פיה נוס כל ולא אנצנאע אלבתה כל ולא גלוס אלבתה אלא וקוף לקולה ושרת בשם יי אלהו ככל אחיו הליום העמדים. וקאל לעמד לשרת בשם יי. ומתל הווא בתיר. פלמא כאן אלמסכר] סכבא ודאעיה לענוס כאן אובר לתתירמה.

ואלתאני אנה יס[בב]אלתעמם] ואלאקתאדאר. והוא משאהר מן פעלה לאנה יחמי אחרארה אלתי פי אלקלב פחמי מן דלך אלתאב אלפאצל פיקוי אלקלב ויהדת ען דלך אלתוה ואלצלה ואלתעמם. וקד רמו הווא פי קול ולהבריל בין הקרש ובין החול אד כאן אלמפרק אנמא יפרק בין אלקדס ואלבאדאל אלא כאן עלי חאל תרלל וואל אדעאן לאמר אלה גל ועו פי תאהב לראך. פאן ארתפע דלך ויהדת אלאקתאדאר לס יפצל בינהמא אודרא ואחתקרא.

ואלפעל אלהאלת יעקבה אלכסל והוא משאהר. ועלתה אנה יחדת אלנוס אלמשרק עלי אלעצב אלנאפר פי חבל דלרא¹⁸ אלדי יסמי אלרוח אלמחרך פאלא מנע דלך אסתרכת ולס תטיק אלנהצה פיהדת אלכסל. ורמו דלך איצא פי קולה בין הטמא ובין הטוהר, ואלפרק בין הדין באלנשאט יכון. ואמא אן כסל אלמר מן אן יתביין מא הו אלדי לאמסה וכדאך מן אלתנסל וכדאך מן אלצבר אילי אנקצא אלמואן במל אן יפרק בינהמא.

ופעלה אלדי אבתלאם אילראי כמה ישאהר מנה. ואלעלה פי אן הווא יכון עקיבה לאן אלכבאר אלמחרקי מנה יסתר דון אלרמאג פיהול בין אלעקל ובין אלאשראף עלי סאר אלברן כמה יחול אלנים אלא תכאתף בין נור אלשמש ובין אלאשראף עלי מוצע הלולה פיה. פתכן אלפאנאל מן אלנאסאן חנינד מכלתל[ון] מן ען תדכיר האדי. ורמו הווא פי קולה ולהורות את [בני] ישראל לאן [אלפ]תיא תחתאן אלצפא דהן וגורה ראי [באל]ערל [כמא כל אנסאן מן] נפסה לס אלמטאף אלמדרומה מע אוצאף איל[נה] אלמדכור] [ואלעקלא ילעון [דלך]...]

... [וכצפענוני]¹⁹ יפריש מה צפענון זה מפריש בין מיתה לחיים כך היין [הפריש בני] [עשרת השבטים מן השבטים, דכתיב השותים] במורקי יין [וג' עתה יגלו בראש גולים, הפרישים] לגלות כת' הוי משכימי בבקר [שבר ירדפו וגו'] לכן גלה עמי מבלי דעת. בלשאצר [הפרישו מן

18 חבל דלרא] משמעות המונח לא ברורה ויתכן שיש טעות העתקה, אך נראה שמדובר בכינוי כלשהו של חוט השדרה.

המלכות להריגה, דכתיב פריסת] מלכותך ויהבת וגו'. ושתי מן המלכות להריגה דכתיב כמוב לב המלך בין] ואומר וימליכה תחת ושתי. בניו של אהרן [מן הבנים למיתה דתני אמר רבין] ישמעאל לא מתו בני אהרן אלא על [שנכנסו שתויין ליה אהרל מועד. רבי פנחס אומר משל למלך שהיו לו] שני עבדים מצא את הראשון [עומד על פתח חנויות התיו את] ראשו בשתיקה ואין אנו יודעין על [מה הרע ומינה לו עבר אחר. אלא ממה שמצוה] את השני ואומר לו את תכנס לחג[יות] ואת ראשו אלא בשביל היין]. כך בניו של אהרן לא פרש הכתוב סרחונן [אלא ממה שמצוה] על אהרן ואמר לו יין ושכר אל תשת ומצינו למדין [שנכנסו שתויין יין.

השכור אין] תפלתו תפלה. שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו [תעבה. ולו אף צלות פי בית פיה נביד מכרוה ענדהם לקול] ש[מואל לא הוי מצלי] בביתא דאית בה שכרא. וקאלו איצ[א] חבוקק אף כי היין [בוגד גבר יהיר ולא ינוה לין] ... הקב"ה כיצד אין ה...

[אל²⁰ תרא יין כי יתאדם אחרים אומרים יתאדם] באשטאהר [הוא נאה, מכפנים הוא רע. כי יתן בכוס עינו רואה את חברו] שותה והוא אומר מוזג לי והוא שותה [ומתקלקל ברעי ובמי רגלים. יתהלך] במישרים מתוך שהוא משתכר [והוא] מתיר את האסורין ועושה אותן [הפקר, משיח עם האשה בשוק] מתוך שהוא שותה ואינו יודע] ... מא לא יחסן ולא יתח[סן] וקול פי כתאבה בכיס ויקרא [בכוס] לאן יפסד כוס מא? ומשנחה אן בקד צרף באיליה אילי כוס וזמן נפס[ה] נפקדה פיה ואן אם יבן לה מאל ורק יקבע ישתריה בה. ואלתאניה פלס ומאוני משפט קדר מא תשרב כדעה. כדעה.

... ואשכר²¹ ואלתאב ולא יטן אנה אן שרב אליסיר מן אשראב עם יסתצר בה אנאלס אשראב לא תנקאד לה נפסה אל'י אלעקל] יב אן יעלם אן לו חמר מנאלס אשרב ללשרב מתמסכא באלודע חמלטה מנאל[סה] ותחתג נפסה אלי אלפתך ומה אכת[ר]. בעד אלתר ואליציאנה פשר אלאחול ל ומכאלטה אלהא ואלת אלנפס אלנצביה אכתר ממא יהי יסרע אלסכראן אלי אלעברדה ואלותוב בנג[ונ]ה. בהם ידבר אעראצהם בעד א[ן] מא יכון בין אלוקתי מדה טייצה אלא מה[מא] באשכר מתיר ללקוה אלנצביה ומק[וי] אלנפסה אלנצביה בנמתהא אליה פי וכו' וכו' אנהא לא ירתדע מנעה מנה אן יתנגבה פי כק' עינד [יראו ורות יורין] אלמנכר ואסתקבה אלחסן נמינע כק' [ולבך ידבר תהפכות] יסתחסן שי מא תם יסתקבה. תם דלך לאנה עם יקול הפך אלא תהפכות מא קותרא דונה. ... רכב באן לא ישרבו למר.

[קד] סמי אלמר למרא לממארתה ... [וי]סמא אלעקאר לאנה עאקר אלעקל אי טרחה [וי]סמא אדמאן שרבהא אלמעאקרה. ומן דלך קול [אל]מב ואמא מא יטהר מן אלקול פי אלכלאם אלמביעי מלל שרב אלמסכראת וכאצה אל[ב]מור מנהא הו אן אנה מנהא אלתי הי מותוארתה תכתאף פינעמל מנהא ... [חנאב] הסתר ען נותר אלנפס או אלעקל ויכון דלך סבב למיף אלחסי [אי]צא וקד כאן אלחכים...

מהדורה - תרגום

[מאמר היין]

ממה שעסק באיסופו [מדברי החכמים] ישעיהו הלוי בר [מיש]אל ז"ל עם חסידי ישראל. שאלת אותי, אחי, יאריך האל את חייך כחיי מי ש[רצה] בהדרכתו והצלחתו, ויחייהו לפניו, וישפיע עליך את חסדו הטהור ויוסיף על טובו אליך כ[כבוד], על היין ומה שנאמר על תועלותיו ומה שנאמר [על מעלותיו].

דע שמאמרי זה כולל [חמישה פרקים]:

הפרק הראשון - מה שנאמר על תועלותיו

הפרק השני - מה שנאמר בשבחו

הפרק השלישי - מה שנאמר בנגותו מצד ההלכה

הפרק הרביעי - מה שנאמר בנגותו מצד המסורת

הפרק החמישי - מה שנאמר בנגותו מדברי החכמים

ואומר תחילה שהאל, יתגדל ויתעלה, נתן לנו את השכל וחיבב אותו עלינו כדי שנשיג ונגיע לתכלית מה שיש בעצם פְּמוֹתָנו מעלה והשגה. והוא הגדיל את חסדו עלינו, והוא המועיל ביותר לנו, והנדיב ביותר כלפינו, ובו העדיפנו על בעלי החיים שאינם מדברים עד שהכנענו אותם ואילפנו אותם ומשלנו בהם, והכרנו באמצעותו את הדרכים שבהן תועלותיהם חוזרות אלינו, ובו [נשיג] את כל מה שמועיל לנו ומשפר ומיטיב את חיינו, ונתבונן [בן] במ[טרותינו] ורצונותינו, והרב אשר בו הרבה [מן החכמה והמשמעויות] שבהם תועלתנו.²³ ...

...עליו, ולא [יהיו מעשינו] מגונים, ומה שנמשך מהם לא יהיה נגרר אחרי החרטה. וני[הול] עניי[ניה] יהיה באמצעותו (של השכל), ונסמוך עליו בהם, ונוציאם לפועל על פיו ... כלומר כולו. וכאשר נעשה זאת, תזדכך לנו הכוונה בתכלית ויזכרה המ[זוכ]כת, ונגיע לתכלית מטרתנו, ונהיה מאושרים כמה שהדריך אות[נו] בן] ה' מצדו וחנן אותנו בו. לפיכך חובה עלינו שלא [נשתה] יין בכמות שתסלק אותו מאתנו ותכבול את תבונתנו, ותשליט עלינו את אויבנו, כלומר את תאוותנו שהיא מגונה, ותסיט אותו מדרכו הישרה ומטבעו וטענתו ויושרו, ותמנע [את האדם] מלשוב לתבונתו ולתיקון שיש בו בזמן קיומו והזכרתו.²⁴

הפרק הראשון - מה שנאמר על תועלותיו

אמר ר' משה בן עזרא ז"ל במאמר [העיונים ו]הדיונים על אמרו "ויין ישמח לבב אנוש להצהיל פנים משמן ולחם לבב אנוש יסעד" (תהלים קד, טו) - כוונתו שהיין משמח את הלב מיד, כשם שהלחם מסיר את הרעב מיד.²⁵ וחלק מהפסוק מוסב על חלקו האחר, שאם לא כן מה התועלת בהודיענו ש"לחם לבב אנוש יסעד", אלא כדי להמשיל את מהירות השפעת היין על הלב בשמחה להשפעת הלחם על הלב בחיזוק והסרת הרעב, [ושתי]י המשמעויות הללו מהם מן הנראה לעין. ואשר ל"להצהיל פנים משמן" [הוא] שם השמן, שכן השמן לא נראה לו ב...של העור. אלא [אומר] שהיין ובו שלושה: השמחה ומאיר ה[פנים]...²⁶

[כאן חסר]

[הפרק השלישי - מה שנאמר בנגותו מצד ההלכה]²⁷

23 במקור יש כאן עוד שתי שורות חסרות.

24 הפתיחה עוסקת בשבחו של מקום, כדרך חיבורי הראשונים בתקופה זו, וממנו עוברת לעסוק בענייניו של החיבור. השכל הוא המתנה החשובה ביותר שנתן לנו ה', והוא מה שמייחד אותנו מבעלי החיים. באמצעות השכל אנחנו שולטים בעולם ומבינים כיצד להשתמש בו לטובתנו. כאשר אנחנו פועלים לפי השכל, מעשינו יהיו נכונים ולא נתחרט עליהם, ונוכל להגיע למטרותינו ולהיות מאושרים. לכן אסור לנו לשתות יין בכמות שתפגע בשכלנו, כי אז תשתלט עלינו התאוה (שהיא הגדולה שבאויבינו), נסטה מהדרך הנכונה, ולא נוכל לחזור לחשיבה הישרה שמביאה לתיקון. כללו של דבר: השכל הוא המתנה החשובה ביותר שקיבלנו מה', ושתיית יין מופרזת פוגעת בו ולכן צריך להימנע ממנה.

25 הלקין במהדורתו לספר העיונים והדיונים (עמ' 291) תרגם "בשעתו", אבל הנכון הוא "מיד", שכן בערבית יהודית כמו בערבית קלאסית המילה "לוקתה" משמשת לעיתים קרובות במשמעות של מיידיות או פעולה המתרחשת ללא השהיה, וזו המשמעות המתבקשת כאן לפי ההקשר.

26 כוונתו לומר שפירוש "להצהיל פנים משמן" אינו שהשמן גורם להצהלת הפנים, אלא שהיין גורם להצהלת הפנים יותר ממה שהשמן מעדן את העור.

27 לא נשתמרו הכותרות של הקטעים הבאים, וסידרנו אותם לפי תוכנם. הראשונים שייכים מצד עניינם או לפרק השלישי העוסק בנגות היין מצד ההלכה, וכלל המחבר ב"הלכה" גם את המוסרים הנלמדים מפרשיות התנ"ך, או שהם שייכים לפרק הרביעי העוסק בנגות היין מצד המסורת.

[אמר²⁸ רבינו סעדיה זצ"ל בפרשת בלשאצר: ראשית המוסר שיש לנו מפרשה זו הוא שלא נשתה מן המשקה כמות שתתלמט על שכלנו ותמשול בנו, שהרי התברר לנו שהסיבה שהביאה את בלשאצר למה שעשה היה רוח היין, כמו שנאמר "במעם חמרא" (דניאל ה, ב). וכך מה שהביא את אחשורוש למה שעשה בעניין ושתי לא היה אלא רוח היין, כמו שנאמר "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין" (אסתר א, י). וכך מה שהביא את פלשתים להביא את שמשון לשחק לפניהם, והיה סיבת אובדנם, לא היה אלא רוח היין, כמו שנאמר] "ויהי כטוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו ויקראו לשמשון" וגו' (שופטים מז, כה). וכך אמנון [היה נשמר] לנפשו מכך שאבשלום יהרגהו, כמו שנאמר "ויצו אבשלום את נעדריו לאמר ראו נא כטוב לב אמנון ביין ואמרתו אליכם הכו את אמנון והמתם אתו אל תיראו" (שמואל ב יג, כח). וכך אלה בן בעשא, לא היה זמרי [מעז להר] גו אלא כאשר היה שיכור [הרגו], כמו שנאמר "שתה שכור בית ארצא אשר על הבית כתרצה [ויבא זמרי ויכהו וימי] תהו" וגו' (מלכים א טז, ט). [וכך הדרד בן הדר] כאשר היה סיבת... .. סיבה כמו שנאמר "ויצאו בצחרים [ובן הדר שתה שכור בסכות" (מלכים א כ, טז). וכך לופ לא אירע בעניינו מה שאירע אלא בסכב השכרות]. עד כאן דברי ר' סעדיה זצ"ל.

ומגנת השכרות, [שהשיכור נחשב] כעובד עבודה זרה ומעיד עדות [שקר, והיא מביא] אותו לשפיכות דמים וזנות. הנך רואה את חנה עליה השלום [כאשר חשדה על] שהיא שיכורה באמרו לה "עד מתי תשתכרין הסירי יינך מעליך" (שמואל א א, יד), והיא [התנגד]ה והתנצלה מכך לפניו [ואמרה] "לא אדני קשת רוח אנכי ויין ושכר לא שתיתי ואשפוך את נפשי לפני ה' אל תתן את אמתך לפני בת בליעל כי מרב שיחי ובעסי דברתי עד הנה" (שמואל א א, טו-טז). כלומר, כך אמרה לו: אל תחשוב, אדוני, [ש]אני שיכורה, שהרי לא שתיתי לא יין ולא שכר, ואינו אלא [הצער] שכלבי וקושי [מצב] רוחי לפני ה' [ובנוכחו]תו. אל תחשוב את אמתך כדומה לבעלת הזנות והצטדק[ה] על בקשתה. הרי לימדונו [דבריה] ש[השיכור] [נופל ב]עבירות חמורות כמו [זנות ועבודה זרה ועדות שקר ושפיכות דמים, שכלולים כולם בלשון בליעל].

[ואמר ר' סעדיה זצ"ל: וכבר נאמר שהיין אסור על המקריבים קרבנות ועל מורי ההוראה כיון שהוא גורם ארבעה דברים. הראשון, שהוא מביא שינה, וזה ידוע מטבעו שהוא מעלה לראש אד חם ולח הגורם לשינה, כפי שהוא מסגולתו. וכבר רמז לכך באמרו "בבאכם אל אהל מועד" (ויקרא י, ט), כי באוהל מועד אסורה השינה, ואף לא שכיבה כלל, ואף לא ישיבה כלל אלא עמידה, שנאמר "ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים העמדים" (דברים יח, ז). ואמר "לעמד לשרת בשם ה'" (דברים יח, ה). וכמו זה הרבה. וכיוון שהמשקה המשכר] הוא סיבה וגורם לשינה, ראוי יותר לאסרו.

והשני שהוא גו[רם להתנשאות] ושררה. וזה גלוי לכל מפעולתו, כי הוא מחמם את החום שבלב ומכך מתחממת המחיצה המפרידה²⁹, ומחזק את הלב, ונגרמים מכך גאוה ויהירות

28 המוסגר בחלק הראשון לא השתמר בהעתקת חיבורנו והשלמנוהו מפירושו רס"ג לדניאל (מהדורת ר"י קאפה עמ' צו-צז).

29 היא הסרעפת, שנחשבה למחיצה המפרידה בין האיברים ה"נעלים" (הלב והריאות) לבין האיברים ה"נחותים" (כבד, קיבה ומעיים), לא רק הפרדה במציאות אלא גם במעלה. היא נחשבה גם כממברנה

והתנשאות. וכבר רמז לזה באמרו "ולחבדיל בין הקדש ובין החול" (ויקרא י, י), שכן המבדיל אינו מבדיל בין הקודש והחול אלא כשהוא במצב של הכנעה ומצב של כניעה לדבר ה' יתעלה בהכנה לכך. אך אם התבטלו אלו ונוצרה השררה, לא יבדיל ביניהם, מתוך זלזול ובוז.

והפעולה השלישית - תוצאתה עצלות, וזה גלוי לכל. וסיבתו שהוא יוצר את האור המאיר על העצב העובר בחוש השררה שנקרא הרוח המניע, וכאשר הוא מונע זאת, העצב מתרפה ואינו יכול להתרומם, ונגרמת העצלות. ורמז לכך גם באמרו "בין הממא ובין המהור" (ויקרא י, י), וההבדלה בין אלה נעשית בזריוות. אבל אם התעצל האדם מלברר מה הוא הדבר שננע בו³⁰, וכך אם התעצל לטבול לטומאתו, וכך מלהמתין עד תום הזמן, אי אפשר שיבדיל ביניהם.

ופעולתו הרביעית - בלבול הדעת כפי שגלוי לכל ממנו. והסיבה שזה תוצאתו היא, שהאד המיתמר ממנו מסתיר את תחתית המוח וחוצץ בין השכל ובין הפיקוח על שאר הגוף, כשם שהענן כאשר הוא מתעבה מפריד בין אור השמש ובין הזריחה על מקום הימצאו בו. ואז מעשי האדם נעשים מבולבלי[ם] מחוסר הנהגה מכוונת. ורמז לזה באמרו "ולחורות את [בני] ישראל" (ויקרא י, יא), כי [ההו]ראה צריכה צלילות דעת וטוהר מחשבה [ב]צדק [כמו שכל אדם מ]עצמו... ואז המעשים המגונים עם תיאורי ה[פנים הנזכר] [והחכמים מ]סבירים [ואת]...

[כאן חסר]

... "ו'כצפועוני יפריש" (משלי כג, לב) מה צפועון זה מפריש בין מיתה לחיים כך היין [הפריש בני] [עשרת השבטים מן השבטים, דכתיב השותים] [במזרקי יין] [וגו] "עתה יגלו בראש גולים", [הפרישם] לגלות. כתוב "הוי משכימי בבקר [שכר ירדפו וגו]" "לכן גלה עמי מבלי דעת". בלשצר [הפרישו מן המלכות להריגה, שנאמר "פריסת"] "מלכותך ויהבת" וגו'. ושתי מן המ[לכות להריגה שנאמר "כטוב לב המלך ביין"] ואומר "וימליכה תחת ושתי". בניו של אהרן [מן הבנים למיתה, ששנה רבין] ישמעאל: "לא מתו בני אהרן אלא על [שנכנסו שתויי יין לאהל מועד". רבי פנחס אומר: "משל למלך שהיו לו] שני עבדים, מצא את הראשון [עומד על פתח חנויות התיו את] ראשו בשתיקה ואין אנו יודעין על [מה הרגו ומינה לו עבד אחר. אלא ממה שמצוה] את השני ואומר לו: את תכנס לחנ[ויות אנו יודעים שלא התיו ראשו אלא בשביל היין].". כך בניו של אהרן לא פירש הכתוב סרחונם [אלא ממה שציווה] על אהרן ואמר לו "יין ושכר אל תשת" ומצינו למדים [שנכנסו שתויי יין]³¹.

[השיכור אין] תפילתו תפילה. שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו [תועבה. ואף] התפילה בבית שיש בו יין מאוסה אצלם, כדברי ש[מואל: "לא הוי מצלי] בביתא דאית בה

המשתתפת בוויסות החום הטבעי שמקורו בלב. לכן, כשהיא מתחממת (למשל מהיין), היא משפיעה על פעילות הלב.

30 אם הוא דבר טמא או לא.

31 מדרשים דומים לפיסקה זו נמסרו בויק"ר יב, א; אסת"ר ה, א; ילקוט משלי תקס. ובדברי רבינו הדברים מקוצרים מעט.

שברא".³² ואמרו גם... .. חבקוק: "אף כי היין [בוגד גבר יהיר ולא ינוה לין]"... הקב"ה כיצד אין ה...

"אל תרא יין כי יתאדם", אחרים אומרים יתאדם] מבחוץ [הוא נאה, מבפנים הוא רע. כי יתן ככוס עינו - רואה את חברו] שותה והוא אומר מזוג לי והוא שותה [ומתקלקל ברעי ובמי רגלים. יתהלך] במישרים - מתוך שהוא משתכר הוא] מתיר את האסורים ועושה אותם [הפקר, משיח עם האישה בשוק] מתוך שהוא שותה, ואינו יודע... .. מה שאינו טוב ואינו משוב[ח]... .. הכתיב הוא "בכוס" והקרי "בכוס", ... כי מפסיד כים ממון ומקומו ש... .. כבר הוציא כספו על כים והרגיל נפש[ו]... .. מאבד אותו בו, ואם אין לו ממון מזומן יקצץ... .. יקנה בו.³³ והשנייה... .. "פלא ומאזני משפט" שיעור מה שתשתה...

[כאן חסר]

[הפרק הרביעי - מה שנאמר בגנותו מצד המסורת]

...והשכרות והמושב, ואל יחשוב שאם ישתה רק מעט מן המשקה לא ייזוק בו, [אלא ידע ש]היושב במושב השותים אין נפשו נכנעת ל[שכלו]. צריך שידע שאילו נקלע למושב השתייה [וביקש להגביל עצמו] לשתייה, נאחז במנהג, והובילה אותו [השתתפותו עם השותים ב]ישיב[תו] עמהם, עד שתדרוש נפשו לפגוע באלמות, ומה רב[ים] האנשים שהיו הולכים [אחר המוסר והשמירה, והרע מצבם ל]אחר שישבו במושב היין] והתערבו עם אנשיו.³⁴

וה[יין מעורר את] הנפש הכעסנית יותר ממה ש... .. ממחר השיכור למריבה ולקפיצה בשגעו[ו]... .. בהם מזכיר כבודם אחרי ש... מה שיהיה בין שני הזמנים זמן רב אלא כאש[ר]... .. בשכרות מעורר את כוח הכעס ומח[זק את ה]נפש הכעסנית בהתפרצותה אליו ב... .. וכך... .. שהיא לא... .. נרתע... .. מנע ממנו... .. שיתרחק ממנו ב... כמו שנאמר "עיניך יראו זרות" (משלי כג, לג), ויר[א]ה את המגונה ויתעב את היפה יחד, כמו שנאמר "ולבך ידבר תהפכות" (משלי כג, לג) - מחבב דבר מה ואחר כך מתעב אותו. ואחר כך... .. זאת כי לא אמר "הפוך" אלא "תהפכות"... מה כוחה בלעדיו.

[וכבר ציוה יונדב בן] רכב את בנו שלא ישתו יין.³⁵

32 עירובין סה, א: שמואל לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא.

33 קרוב לזה בילקוט שם: "אל תרא יין כי יתאדם" - כי יתאדם, אחרים אומרים "יתאדם" מבחוץ הוא נאה, מבפנים הוא רע, לא תהא סבור כשם שהוא מבחוץ הוא בפנים, "אל תרא יין כי יתאדם". "כי יתן בכוס עינו", בכיס כתיב, השכור נותן עינו בכוס והחנוני בכיס. ד"א רואה את חברו שותה והוא אומר לו מזוג והוא שותה ומתקלקל ברעי ובמי רגלים. "יתהלך במישרים", סופו למכור את כל חפצי ביתו ואת כל תשמישי ביתו. ד"א "יתהלך במישרים", וכי מי שהוא שותה יתהלך במישרים, אלא שהוא מתיר את העברות ועושה אותן הפקר, משיח עם האשה בשוק, עושה דבר שאינו הגון ואינו מתבייש.

34 נראה שהדברים מיוסדים על דרשת רבי שמעון בן פזי (עבודה זרה יח, ב) על מושב לצים, שאין אדם יכול לומר שיגביל עצמו בהליכה או בעמידה, אלא אם הלך סופו לעמוד, ואם עמד סופו לישב, ואם ישב סופו ללון.

35 כמבואר בירמיה פרק לה, שיונדב בן רכב ציווה על צאצאיו לא לשתות יין, לא לבנות בתים, לא לזרוע זרע ולא לנטוע כרם, אלא לגור באוהלים כל ימיהם, ונראה שרבינו נוקט שהטעם לכך הוא משום הפרישות המובחרת בכלל, ולא משום חורבן בית המקדש. ועיין (תנחומא שמיני ט) שפתח ב"אשרי אדם שאינו להוט

[הפרק החמישי - מה שנאמר בגנותו מדברי החכמים]

[אמר החכם]: נקרא היין "ח'מר" בגלל תכונתו לכסות ולערפל [את השכל.³⁶ ונ]קרא "עקר" כי הוא עוקר את השכל, כלומר - משליכו, [ונקראת] ההתמדה בשתייתו "העקירה".³⁷ ומוזה דברי ה...

ואשר למה שמתברר מן האמירה בדברי המבצע... כמו שתיית המשכרים ובמיוחד ה[י]נות מהם הוא שהוא... מהם אשר הם רצופים מתעבים ונעשה מהם... [מחיצה] המסתירה מעצם הנפש או השכל, ויהיה זה סיבת... ... עדין החושים [ג]ם, וכבר היה החכם...



אחר היין, שכן אתה מוצא בבני יהונדב בן רכב, שצוה להם אביהם ואמר להם שלא לשתות יין, אך ממשיך: "ומה ראה שלא לשתות יין, אלא שמע ירמיה מתנבא שבית המקדש חרב" וכו'.
36 רבינו הולך בעקבות דרשות חז"ל (יומא עו, ב), הדורשים את שמו של היין - שמביא יללה לעולם, ותירוש - שגל המתגרה בו נעשה רש, ואף הוא דורש לשון הדיוט ומפרש שהיין נקרא 'ח'מר' בערבית בגלל תכונתו לכסות או לערפל את השכל, שהוא משורש ח'מר בערבית, ועל דרך זה גם בארמית נקרא היין חמרא, וכיסוי ומריחה נקראים על שם "חמר".

37 'עקאר' הוא אחד השמות של היין, רבינו דורשו לגנאי, על שם שהוא עוקר את השכל. דברים זהים נמצאים בערך 'עקר' בחיבור "אל-מפרדאת פי ע'ריב אל-קראן" (המילים הנדירות בקוראן) של המלומד הפרסי בן המאה ה-11, אל-ראעיב אל-אצפהאני: *والغفار: الخمر لكونه كالعافر للعقل، والمعاقرّة: إدمان شربه.* ותרגומו: 'עקאר' (יין) נקרא כך כי הוא כעוקר את השכל, מעאקרה' היא ההתמדה בשתייתו.

רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה

ספר המספיק לעובדי השם - הפרק על המילה

בעריכת הרב דוד יוסף

בגליון הקודם התפרסמו שני מאמרים, לרגל עריכת מהדורה חדשה לספר המספיק לעובדי השם, בהם פורסמו לראשונה קטעים חדשים מן החיבור, וניתנה סקירה אודות משנתו החסידית של רבנו אברהם בן הרמב"ם, ואודות המבנה הכולל של ספר המספיק על ארבעת חלקיו. במאמר זה יובא פרק אחד מתוך הספר, שנדפס במהד' דנה, כשהוא מוגה מתורגם ומוער, כדוגמא מתוך המהדורה השלמה הנמצאת בהכנה בימים אלו.

בעקבות כך שפרקים רבים ממהד' דנה כבר נדפסו בעריכה מחודשת, שלעתים כללה תרגום מחודש והערות תורניות¹, בחרנו להדפיס כאן פרק שעדיין לא זכה לפרסום חוזר מאז שנדפס במהד' דנה, והוא הפרק על המילה, כשהוא מתוקן לראשונה על פי קטעי הגניזה. מבין הפרקים שנותרו ועדיין לא נדפסו מחדש, בחרנו להציג פרק זה כדוגמא, משום שבו קיימות הערות רבות בשולי כתב היד העיקרי (אוקספורד פוקוק 135), שלא נדפסו עד עתה, ובזאת יתפרסמו לראשונה.

הערות אלו מופיעות בעיקר בפרקי: ברכות, תפילין, מילה, שבועות ונדרים, כאשר בשלושת הפרקים האחרונים הן מרובות במיוחד, ובעיקר בהלכות מילה, שם ההערות מעטרות את העמוד מכל צדדיו, כמעט בכל עמוד. ההערות נכתבו כולן על גליון כתב היד, ובכתב יד שונה מכתב הסופר, כך שנראה לומר שהערות אלו כתבן בעל כתה"י לעצמו. (אף שיייתכן לשער כי כתב היד, השייך לאוסף הונטינגטון, היה בספרייתו של ר' דוד הנגיד (כמו כתבי יד נוספים באוסף הונטינגטון השייכים לספרייה זו), כתב היד של ההערות אינו זהה לכתב ידו של ר' דוד, שנהג גם הוא לכתוב הערות בגליונות ספרים שהיו ברשותו). ההערות כתובות מקצתן בלשה"ק ומקצתן בערבית.

מטרתן של הערות אלו, כפי שעולה מעיון בתוכנן - הוא השלמות הלכתיות לענינים שקיצר בהם רבינו אברהם בספר המספיק (והן כוללות בעיקר העתקות של הלכות ממשנה תורה הנוגעות לנושא עליו דן רבינו, אך לעתים גם ציונים לדברי הגאונים והקדמונים, כמו ר' שלמה בר נתן [בעל 'סידור רשב"ן] ועוד²). ביאורים קצרים לענינים שרבינו קיצר בהם, ולעתים השלמות בעניני אגדה הנוגעות לנידון שבו עסק רבינו. לעתים, יש בהערות אלו גם הגהות לגוף הנוסח שבכתב היד (הגהות קצרות מעין אלו קיימות לכל אורך כתב היד ולאו דוקא בפרקים שבהן נכתבו ההערות הנרחבות).

1 ראה את רשימת הפרסומים במאמרי בגליון הקודם, עמ' קנד.

2 בדרך זו נהגנו גם אנו בכתבת ההערות למהדורה, שבהן, מלבד הציונים לתורת הרמב"ם שממנו למד רבינו את רוב חכמתו ועמד בשיטתו ברוב ככל דבריו, הובאה בעיקר תורת בית מדרשם של הגאונים וחכמי ארצות ישמעאל אשר רבינו עומד בשיטתם (כין אלו שקדמו לרבינו, שרבינו למד מכתביהם ומתורתם, ובין המאוחרים לרבינו שלמדו הם מתורתו והשתייכו לבית מדרשו), וזאת על מנת לבאר את דברי רבינו על פי דרך בית המדרש שאליו השתייך (לדוגמאות אודות דרכם של הגאונים וחכמי ארצות ישמעאל והשתייכותו של רבינו לבית מדרשם, ראה בהקדמותיו של ר' משה מימון לפירוש רבינו לתורה, בראשית ושמות). בנוסף, מכיון שדרך רבינו להסתמך על פסיקת אביו כמקור לכל ההלכות שמביא בספר המספיק, לא הבאנו בהערותינו דיונים בהלכות שכבר פסקן הרמב"ם ורבינו רק העתיקן ממנו, וכבר דנו בהן מפרשי הרמב"ם.

מחמת חוסר המקום בשולי עמודי כתב היד להשלים את כל ההערות כתקן, לעתים מתחילה הערה מסוימת במקומה, וחציה השני נכתב בחלק אחר של שולי העמוד. לעתים אף התחלקה ההערה לשלשה חלקים, כאשר סיום ההערה נכתב בחלק אחר לגמרי של השוליים. ברוב מההערות מופיעה כעין צורת 'סגול' על תחילת ההערה ועל המילה בגוף כתב היד עליה היא מוסבת, אך לעתים לא נמצא סימון זה, וקשה לדעת על היכן מוסבת הערה מסוימת, מאחר שמלכתחילה לא נכתבה במקומה. בנוסף, עקב כך שההערות נכתבו עד לקצה שולי העמוד, נקטעו פעמים רבות שורות כתב היד בהערות. בעבודתנו קיבצנו, השלמנו ואיחדנו כפי היכולת את ההערות, והבאנום בהערות השוליים על המקום (לעתים - המשוער) עליו חלו הערות אלו. ההערות נכתבו בערבית מעורבת בעברית, ובעבודתנו תרגמנו את הערבית ללשון ק, והדגשנו את המילים העבריות.

בפרק על המילה הוסיף רבינו דיון הלכתי חשוב בענין זמן ברכת "להכניסו בבריתו שלאברהם אבינו" שיש לברכה קודם המילה, ומביא שכך נעשה הלכה למעשה בפני אביו הרמב"ם.³ בדיון זה הזכיר רבינו דעה חולקת בשם "יש מי שסבור", שיש לברכה אחר המילה, ולא ביאר מי הוא הסבור כן (ובהערת גליון בכתב היד נכתב שהוא רב שר שלום גאון ור' שלמה בר נתן). על כך הוספנו הערה שמטרתה לבאר מדוע השמיט רבינו אברהם את שם החולקים בענין ברכת "להכניסו", ובה מתפרסם לראשונה קטע חדש מספר המספיק מכת"י פטרבורג, בענין "המתכבד בקלון חברו", שבו האריך רבינו בדברים נפלאים אודות הסיבה לאי הזכרת שמות החולקים בדיונים בהלכה, כפי שנהג הוא עצמו בכתביו, וכפי שנהג הרמב"ם ולפניו הרי"ף ולמעלה בקודש.

לאחר הפרק על המילה כתב רבינו 'הערה' (במקור הערבי: 'תנביה') שבה עורר את הלומד אל כוונת התורה בשלשת המצוות שנתבארו בפרקים הקודמים ובפרק זה: תפילין, ציצית, ומילה. גם 'הערה' זו צורפה למאמר.

גוף נוסח המקור הערבי נקבע על פי כת"י א (פירוט כתבי היד וסימוליהם הובא להלן) אשר עמד גם בבסיס מהדורתו של דנה, עם תיקונים מקטעי גניזה, ומהם שני קטעים שיש לשער שהם מכתב ידו של רבינו (והם מסומלים באות ג)⁴, וקטע גניזה נוסף (המסומל באות יד). התיקונים מטופס ג, המשוער ככת"י של רבינו, מקבלים חשיבות עליונה, ומשכך הם נקבעים כחלק מגוף הנוסח, גם כאשר השינוי שבהם אינו אלא בכתוב חסר או מלא (כגון 'צפורה' 'צפרה'). התרגום נערך על ידי בס"ד, והוגה על ידי הרב עזרא קורח שליט"א, בתודה לו על כך. המילים שכתבן רבינו במקור בלשון ק - הודגשו.

3 קטע זה הובא גם בשו"ת מהר"ם אלאשקר וכמעשה רוקח, ונידון בפוסקים. ראה בהערה שם.

4 מטופס זה נמצאו דפים רבים, שרובם מקבילים לכתב היד פוקוק 135 שעמד בבסיס מהד' דנה, ומהם ניתן לתקן את הטעויות ולהשלים קטעים החסרים בכתב יד זה. כתב ידו של רבינו נודע לנו מכמה מקומות, ומהם - השלמת דפים החסרים בכתב היד של פירוש המשנה להרמב"ם, איגרות ותשובות שכתב בכתב ידו וחתומות בחתימתו, ועוד. מתוך השוואה לכתב היד של קטעי המספיק ניתן לזהות התאמה בסגנון כתב היד. קטעים אלו המתפרסמים במהדורתנו תחת הסימול של טופס ג' אמנם נראים תואמים לכתב ידו של רמב"ם, אך מביורר שנערך עם ד"ר אמיר אשור ופרופ' מרדכי עקיבא פרידמן התברר כי אין לקבוע מסמרות בענין זה, גם מחמת שכתב ידו של רבינו זהה לכתב ידו של בנו ר' דוד הנגיד במכתביו שנמצאו בגניזה, וייתכן שהם כתב ידו של ר' דוד. מכל מקום, נראה בבירור שיש לסמוך על נוסחאותיו של טופס זה, שבוודאי היה קרוב למקור יותר מהנוסחאות שבכת"י פוקוק, ולו משום הימצאותו במצרים, מקום מושבו של רבינו, ובפרט משום שיש מקום לשער שהוא נכתב בכת"י רבינו או ר' דוד בנו.

על כל זאת נוספו בס"ד הערות נרחבות, שבהן מקורות והקבלות לדברי רבינו מדבריו בשאר כתביו⁵, וכן מדברי אביו הרמב"ם, וכן מדברי הגאונים והקדמונים, וכן ציונים לספרי הפוסקים האחרונים שהביאו מדברי רבינו ודנו בדבריו או שדנו בענין שכתב עליו רבינו ולא הזכירו את דבריו, במקומות שבהם יש חידוש בעניני הלכה. נשמח לכל תגובה והארה, בין בבירורים וחידושים נוספים בשיטת רבינו אברהם, ובין אודות דרך העריכה.

אודה לידידי ר' ישי רונן ור' משה מימון, שעברו על מאמרי זה והעירו הערות רבות וחשובות, כיד ה' הטובה עליהם.

רשימת כתבי היד וסימוליהם

א	אוקספורד פוקוק 135, 102 - 106
3ג	קמברידג' TS Ar. 36.106
11ג	קמברידג' TS Ar. 48.223
יד	ניו יורק ENA 1885 א-8

מהדורה - מקור

פצל פי אלמילה

קולה תע' ונמלתם את בשר ערלתכם וקו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו אלא שארה בה לקמע אלערה אלמשהורה כמא תצמן אלנקל פי תפסירה ואסתמר עמלה מר אמר בה אברהם אבינו ושרעוא ישראל על יד אלרסול פי אלתורה בה.

ופרץ אלמילה מתעין עליו אלוואלד אן יכתן ולדה אמא בנפסה אן כאן יערף יכתן או בכתאן ימול⁶ לה דלך⁷ וארא כאן אלווד יתימא קך ערם אבוה תעין⁸ עליו בית דין⁹ אדרין הם¹⁰ אביהם¹¹ שליתומים¹² לבונהם מנפרין אחכאם שריעה' אבי יתומים כתאנה' דלך אלודר.¹³

וזמאן¹⁴ אלכתאן פי אליום אלתאמן מן אלודאר פי אלנהאר לא פי¹⁵ אללי ואליום אלתאמן כלה כשר למילה אלא אנה ינדב לתקדים אלמילה פי אול אלנהאר אלתאמן כמא בונא ז"ל הוריים¹⁶ מקרימין למצוות¹⁷ ופרץ אלמילה¹⁸ דחה שבת למא בינה אלנקל פי שרה וביום השמיני וביום אפילו בשבת ולא יגו תאכיר אלמילה ען אליום אלתאמן אלא למרין יכון באצמולוד יכשי לאגלה תלאפה אן כתן פאנה ענד דלך ילום תאכיר כתאנה אלי אן יצה וירתפע¹⁹ תוקע כטרה²⁰ [ומתי צח]²¹ לום כתאנה דון תאכיר ולא יגו אן יכתן פי יום שבת או יום כפורים או יום טוב אלא אן יכון [102] פי אליום אלתאמן פקט.²²

5 הציונים לספר המספיק הם לפי מספרי העמודים של מהד' דנה תשמ"ט ומהד' פלדהיים תשס"ח.
6 יכול] כך תוקן בכת"י א, מ"כיל", אך הנוסח "כיל" מופיע גם ביד 18 א, וכן נראה בג. 11 וכנראה שיש להגיה "יוכל", שהוא לשון מינוי (הערת הרב עזרא קורח).

7 מכאן יד 8

8 תעין] 11 מתעין (אך ישנה נקודה על המ', כנראה לציין מחיקה).

9 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: ... אין מולין... [ב]נו שלאדם [שלא] מדעתו [אל]א [אם]... עבר [ונ]מנע מלמולו [שבת] דין מולין [אותו] בעל כרחו [שנא'] המול לכם [כל זכ]ר ודלך... נו בה לבית דין.

10 נראה שלכאן שייכת ההערה שבגליין א: "איציא" כלומר שהם גם כן אבותיהם שליתומים כמו הקב"ה.
11 אביהם] כך בג 11, יד. בא תוקן: אבותיהם.

12 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: קאל אלנץ משיר אליה תע' בדלך אבי יתו[מים] וג'.

13 אלולד] בגליין א תוקן: אלולאד, אך אינו בשאר עדי הנוסח.

14 וזמאן] ביד 11 נראה שכתוב זמאן.

15 פי] בג 11 נראה שכתוב "כ"י" (ואולי ט"ס הוא).

16 הוריים] כ"ה בג 11, יד. בא: זרזים.

17 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: קאל אלנץ וישכם אברה[ם] וג'.

18 עד כאן ג 11.

19 וירתפע] יד וירפע.

20 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: והו אן מתי כאן מחמום תם פארקתה אלחמא פילום תאכיר כתאנה מן בעד דלך אלי אתמאם איאם בחית תט'הר קותה ויעוד עלי חאל... וחיניד יכתן אמא אן כאן רמד פמתי...

ומן בקי ערף אליי אן כבר סנה ובלעג 23 אלבלעג אלשרעי אמא תפרישא או סהוא או אצטרארא יתעין²⁴ עליה אן יכתן נפסה²⁵ ויאן אבץ ברדך ומאת והו ערף נכרת מהיי העולם הבא קאר תע' וערף זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא²⁶ מעמיה את בריתי הפר.

וילום מן ישתרי עברא או יולד לה עברא אן יכתנה אליא אן כתאן אלמשתרי יתעין²⁷ יום שראה ואלמולוד תאמן יום ולאתה ואלער ילומה²⁸ ענד דבולה פי אלדין אן יכתתן וצורה' אלמילה אן יגרב גרד אלערלה חתי יתברא²⁹ ען ראש העשרה וקטע דרך אלגלד אלדי כאן יגטי אלעשרה בנמלחה ויכון קטעה בסכין או במוס האר³⁰ מאצי או במקין וסנה ישראל אלסכין או³¹ אלמוס³² ויגו ענד אלצורה אן וקטע בבלי שי האר קאטע בקטעה' חגר האר או זגא³³ האר ויגו דרך ארא³⁴ לם יחצר חדיד כמא קטעת צרה³⁵ ערלת בנה בצר³⁶ וקאלוא ז"ל לא יגו אן יכתן בשק אלקצב לאן פיה סמיה ויצר אלולד ויגב אלאתראו פי האל אלמילה מן אן תחף אלסכין בראש העשרה³⁷ לאן אלקטע בנאנבהא.

וארא קטע גרד אלערלה [ישק]³⁸ בעד דרך אלכתאן אלגשא אלרקיק אלדי עלי אלעשרה במפרה וישמרה לנתה' אלקציב חתי תבקי אלעשרה מכשופה והודה הי אלפריעה אלמקול פיהא מל ולא פרע כאלו לא מל³⁹ ובעד הודא אלשתמיר ימין בפמה ראס אלעצו ומוצע אלמילה חתי יגרב אדם ויכרז ליכף אלזום ויזמן אלכטר קאלוא ז"ל⁴⁰ אן מן לא ימין בעד אלכתאן יצרף מן תוליי אלכתאן פי אלמסתאנף⁴¹ וכמא⁴² אן אלמילה פי אלאתאמן דוחה שבת כדרך אנאודהא מן פריעה ומציצה דוחין [103א]⁴³ שבת וצורויאתהא אעני

עיניה לזום כתאנתה דון תאכיר קטן שנמצא ירוק ביותר או אדום ביותר אין מוליך אתו עד שיגדל [יל] ויגב אלאתראו פי ד"לך ואין מוליך אלא ולד שאין בו שום חולי שסכנת נפש [ות] דוחה את הכל ואפש[ר] למול אחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם.

21 א קטוע כאן, וההשלמה ע"פ יד 1. ובמהד' דנה הושלם [חיניד' ת]לזום.
22 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: לק' ז"ל מי[לה] בזמנה ד[וחה] שבת וב... כטיר... יום טו[ב] בזמנ[ה] דוחה... ולא... יום טו[ב]... יום טו[ב]... אבל... [שלא בזמנה] טוב... דוחה ובשני ימים] טובים ש[לראש] השנה אינה דוחה... לא את ה[לראשון] ולא את ה[שני] (ונראה שההערה בסוף העמוד שייכת לכאן, וזה תוכנה: מפני ששניהן קדושה אחת הן וכיומא אריכא שוינהו רבנן אבל לגבי מת אף יום טוב שני שלראש השנה כחול שוינהו רבנן דאמי' מר גדול כבוד הבריות שדוחה א[ת] לא [תעשה שבתורה]).

23 ובלג] ידו ויבלג.

24 יתעין] ידו יתעין.

25 בכת"י א נוספה הערה בשוליים: ובכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה.

26 ההוא] בידו נראה שכתוב "ההיא" והקריאה מסופקת.

27 יתעין] ידו יתעין.

28 ילומה] בידו ליתא.

29 יתברא] ידו נראה שכתוב יתברי.

30 במוס חאד] ידו מוסי חד.

31 מכאן ג3

32 אלסכי או אלמוס] ידו אלסכין או אלמוסי, וכ"ה בג3: אלמוסי.

33 זגאג] ג3 זגאד.

34 אד'א] ג3 אדה.

35 צפרה] כ"ה בג3 וככתיב במקרא. בא צפרה.

36 בצור] כ"ה בג3 יד1, וככתיב במקרא. בא בצור.

37 ע"כ יד1 א8

38 ישק] כ"ה בג3, ובא קטוע, ודנה השלים 'כשף'.

39 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: וכל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאין מעכבין פירש על צ' המע' חוזר ועל ציצין שאין מעכב' אינו חוזר.

40 ז"ל ג3 ליתא.

41 בכת"י א נוספה כאן הערה בשוליים: והי קולהם וכל מל שאינו מוצץ מעבירין אותו וכל זמן שעוסק וכו'.

42 וכמא] ג3 וכמה.

43 בעמוד זה בכת"י א ישנן הערות סביב כל העמוד. הראשונה: ובעצה' אעא אלנהתון(?) ואוג'ב אן תכן אלברכה בעד אלקטע קבל אלשתמיר, בעד אלקי[טע-] סבר גזירה שמא ישבר הזוג, (נוסף בגליון: או אן תכון אלמילה שלא כהוגן) שנמצאת הברכה לבטלה, קבל אלשתמיר - סבר כדי שתהא הברכה קדם גמר מלאכה, ותגן מל ולא פרע כאלו לא מל והוה ליה כמברך קודם עשיה דתגן כל המצות וכו' ד... ר' משה ז"ל וכו'. והשניה: וחוזר על ציצין המע' אע"פ שפירש ועל ציצין שאין מעכ' כל זמן שלא פירש אבל מכשירי

מדאואתהא⁴⁴ ופי דלך אסתופאת פקדיה פיםא⁴⁵ ידחה שבת ומא לא ידחה נחיל בהא עלי הלכות מילה מן אלתבור ונחורא ולא יבני אן יקדם ללמילה אלא כביר בהא דרב פיהא⁴⁶ ואלאזי ואלאפצל אן יכון מן כשרי ישראל ואן כאן מן דו אעלם ואלתמכן פי ארין ומן אלתמין לשרה אלאמחין למענאה פדך מצוה מן המוכרח.

וילום אלדי יתן אן יבארך קבל אלמילה בר' את' ייי אלהי מל' הע' אש' קדש' במצו' וצו' על המילה ואן כאן אלדי ברכת' אבי הבן יבארך בר' את' ייי אלהי מל' הע' אש' קד' במצו' וצו' למול את הבן ואבי הבן יבארך עלי כל האל כאן הו אלדי יתן או גירה בר' את' ייי אלהינו מל' הע' אש' קד' במצו' וצו' להכניסו בכריתו של אברהם אבינו וילום אלאחצרון ענד סמאעיהם הדה אלברכה אן ידעוא בעד אסתגאבה אמנ עלי אלברכה כאן יקלוא כשם שהכנסתו לברית כך תכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ואבי הבן יבארך איצא בר' את' ייי אלהי מל' הע' שהחינו וקמ' והגיענו לזמן הזה ותם מן ירי⁴⁷ אן ברכת להכניסו יב אן תבון בעד אלמילה ויתצר פי דלך לעצארה בתנע טאהרה אלסקוש ענד מן פיה איסר תפקה ולא ארי אן אמיל ברבראה ולרבינו האי הגאון זצ"ל פתיא באנה לא משאחתה פי אן תבון קבל אלמילה או בעדהא ואבא מארי זצ"ל ירי אנהא קבל אלמילה ועלי דלך עמל ועמל במחצרה הלכה למעשה ודלילה עלי⁴⁸ דלך טאהר מן מפרום נצחה ומדלוז לפט אלברכה ואלקיאם.

אמא מפרום נצחה ז"ל פאנה מן קולדה המל מברך על המילה אבי [103ב] הבן מברך להכניסו יפהם⁴⁹ אן אלשתי ברכות קבל אלמילה מנקסמה בין אלמל ובין אבי הבן לאנה לא כלאף פי אן ברכת המל קודם המילה ואמא מדלוז לפט אלברכה פקודה להכניסו אלדי מענאה אסתקבאל⁵⁰ פעל יפעל לא אנה עלי פעל קד אנפעל ונצחה פי אלתלמוד בלבער⁵¹ כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע כי פליגי בעל ביעור⁵² מר סבר וכו' ואמא אלקיאם פרו אן הדה אלברכה עלי מצוה נצחה אשר קדש' במצו' וצו' ומקדמה כליה פי אלפקה כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מטבילה יענו טבילת הגר כמא בינוא ומן יבארך פי דלך אנתצארא לעצארה ואתי בדליף ידל עלי קדה' מערפתה באלפקה לא אלתפאת עליה ענד אלמחקקין והדה אלברכה אעני ברכת להכניסו תעינהא⁵³ כמא ביין⁵⁴ אלתלמוד הו עלי אבי הבן ולדך אן כאן אבי הבן מעדווא או נאיבא וקת אלמילה לא יבארכהא גירה וקד בין דלך אבא מארי זצ"ל⁵⁵ פי הלכות מילה.⁵⁶

מילה כגון הבאת סכין (בגליון בצד ימין נוסף: [ממק]ום למקום [ב]מבוי [שאינו מעורב] או שחיקת סמנין] וכיוצא בהן אינן דוחין את השבת (נראה ששייך לכאן הגליון מצד ימין: [א]ם לא שחק מע' שב' לועס בשיניו [ונותן לא] טרף יין ושמן [נותן זה] לעצמו וזה [לעצמו שכחו... שאר המכשירין [תידחה] המילה לט' זה הכלל וכו') זה הכלל כל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת (ר'שיל') מילה שאי אפשר ל'ה] ל[היעשות] מ'ערב] שבת דוחה את הש' אבל מכשירי מילה שאפשר ל'ו] ל'עשותן] מ'ערב] ש'בת] אינן דוחין את השבת (ונראה שלכאן שייך הגליון בצד ימין: [א]לא אנכתן אלמולוד ...ועקיב אלכתאן נשפכו [החמין] או נתפזרו הסמ'נין] חיינד א...גפי לה ... דהב מפני [שסכנה] היא לו ומולוד [לכאן שייך הגליון בסוף העמוד: ומולוד ולד מכתון אינו דוח[ה] את הש' אנדרגינס אינו דו[ח]ה] את הש' יוצא דופן אינו [דוחה] את הש' מי שיש לו ב' ערל[ות] אינו דוחה את הש' מי שנול[ד] בחדש הח' לעבורו אינו דוח[ת] את הש' כל יכתנן באחד בש' שהוא יום ט' (תשיעי') להן קטן וכו'. והשלישית: שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצוין כל ישראל למול כל ערל שביניהם לקולדם ז"ל האב חייב בבנו וכו' (ונראה שלכאן שייכת ההערה בסוף העמוד: בחסב מא דלת עליה אלאסאנדאט אלנציה ואלאשאראת אלפקהיה).

44 מדאואתהא] כ"ה בג.3 בא מדאותהא. בכת"י א נוסף כאן בגליון: דוחין את השבת.

45 פימא] ג3 פי מא.

46 עד כאן ג3

47 בא נוספה כאן הערה בגליון: והמא ר' ש' ג'ב ז"ל ור' שר שלום גאון ז"ל (נראה שלכאן שייך הגליון בימין העמוד: ... אנהאמא [מ]נעו וכו') מנעו אן תבארך קבל אלמילה סברי גזירה שמא ישבר הזוג (נראה שלכאן שייך הגליון בתחתית העמוד: או אן תכון אלמילה שלא כהוגן) שנמצאה הברכה לבטלה ולרי' האי וכו'.

48 מכאן ג1 א1

49 יפהם] ג3 ויפהם.

50 אסתקבאל] בג3 אלאסתקבאל (ונוסף קו עליון מעל "אל" היידוע, כנראה לציין מחיקה).

51 בלבער] כ"ה בג3 לנכון, בא: כל בעד.

52 ביעור] ג3 ביעור.

53 תעינהא] ג3 תעינהא.

54 ביין] ג3 בין.

55 ע"כ ג3 א1. בא נוספה כאן הערה בגליון: וקד בין דלך אבא מארי זצ"ל: ויש מי שהורה והמא (גליון בצד שמאל: ר' ש' ג'ב ז"ל [ל] ור' יהודא] ז"ל שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם ואין ראוי לעשות כך לפי שמנ? (מילה מטושטשת).

56 מכאן ג3 א2

ובער אלמילה יבארך בעין אלאצרון פי מקאמה אלפתאן או גירה בר' את' יי אלהי מ' הע' אש' קדש⁵⁷ ידיד מבמן⁵⁸ וחוק בשאריו שם וצאצאיו⁵⁹ חתם באות ברית קדש⁶⁰ על כן בשכר זאת אל חי הלכנו לעד צורנו צוה כצוית לקדושים⁶¹ להציל יידידות שאירנו משחת בר' את' יי וורת הברית ואלדי יבתן עבדה יבארך בר' את' יי אלהי מ' הע' אש' קדש' במצ' וצו' למול את העבדים ולהטפף מהם דם ברית שאלמלי דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנא' אם לא בריתי יומם וליילה חוקות שמים וארץ לא שמתי ואן [104א] כתן עבד צאחבה יבארך על המילה ואלדי יבתן אלגר יבארך בר' את' יי אלהי מ' הע' אש' קדש' במצ' וצו' למול את הנרים ולהטפף מהן דם ברית שאלמלא דם ברית וכו'⁶² ופי אלמילה פקויאת נכתצרהא ונחיל בהא עלי הלכות מילה מן אלחיבור.⁶³

ומעלום אן אלמילה אסאם אלשריעה אלתי עוהר עליהא אברהם אבינו ושלש עשרה בריתות נכרתו עליה כמה בינוא ז"ל ותעדרהא פי אלנץ פארה כמה בין אבא מארי זצ"ל ויגב אן תפהם אן ברית מילה עלאמה ללאמתואם באארבוכיה⁶⁴ ואלתשריע פרי⁶⁵ עלאמה⁶⁶ לברית תורה ודלך אנה תע' קאל אברהם פי מקאם אלנבוה אלדי אוהי אליה פיה באלמילה ואתנה בריתי בני ובינך וארבה אוהך וכו' אני הנה בריתי אתך וכו' והקיימותי⁶⁷ את בריתי בני⁶⁸ ובינך ובין ורעך אחרך לדרותם⁶⁹ לברית עולם להיות לך לאלהים ולורעך אחרך פהרה אשארה באלתציה אן אלברית אלמשאר אליהא אלתואם רבוביה תע' אלדי הו אצל אלתואם שריעתה קולה לאלהים ען אלרבויה וקולה ולורעך אחרך אשארה לאן תמכין עקידה' אלרבויה אלתי תתם באלשריעה תכון לורעו אחריו אדרין שרעוא באלתורה ובתואב אענתקאר אלרבויה ואלתואם אלשריעה תרת ארץ כנען ודלך קאל בעד הדה ונתתי לך ולורעך אחרך את ארץ מגוריך⁷⁰ את כל ארץ כנען לאהות עולם והייתי להם לאלהים ובעד דלך קאל מסתפתהא לטאבא אבר פצלא באלמעני פי אלמקאם בעינה ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור וכו'⁷¹ ואת בריתי אשר תשמרו וכו' המול לכם כל זכר ונמלתם⁷² את בשר ערלתכם והיה לאות ברית בני וביניכם פך צרה [104ב] באן אלמילה אות ברית יעני עלאמה' אלברית אלמקול פיה להיות לך לאלהים ולורעך אחרך ותבין אלברית ואות הברית פאפהם הדה אלנכתה לאנהא דקוקה עפימה וקר אשאר אליהא אבא מארי זצ"ל איצא פי אלדלאה והו תע' אלמסאול פי כשף דקאוק כתאבה וענאבי שריעתה כמה דעא נביה קאילא גל עיני ואבישה נפלאות מתורתך.

תנביה

ברית מילה אבר פיהא אלכתאב תאכידא שדידא לכונהא עלאמה אלרבויה כמה בינא ולכונהא⁷³ עלאמה הצעה דאימה ניר מפארהק ללמתשרע מן אויול ולצרהה והו בן שמנת ימים ואלי חין ופאתה ודלך מן ערם הדה אלעלאמה בינה ובין רבה ומאת הונהא אנקטע מן כיר⁷⁴ דאר אלצרהה כמה קאל אלכתאב וערל זכר וכו' ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר ונעל תע' הדה

57 קדש] כ"ה בג3, בא קידש.

58 בכת"י א נוספו שתי הערות בגליון: הראשונה: קיל אנה יצח[ק] ע"ה לאנה כ... מן אכתתן ולהדא סמי יצחק [י]... גימט[ריא]... אליוד בא... אשארה עלי דרי[ה]... הדברות ואל[אשארה]... בצ' משאר... שרה ואלדה [ולה] [כאן הוא המשך הגליון שלמטה: מן אלעמר צ' ואלח' נח' אשארה אנה יכון אול למן יכתתן לח' ואלק כק' אשארה אן אברהם יולדה ולה מן אלעמר ק'. ולדלך קאל (נוסף בגליון שמאל: אלנץ סו...) אברהם ע"ה ויפול וג'. והשניה: וקיל אשר קי[ידש] י[דיד] מ[בטן] אנה יעק[ב] אבינו ע"ה לכונה נולד כשהוא מהול [ה]הקב"ה יעיד עליכם ברכאת אבי יצ' ויעק' והבת (פיהא) בנא מא ועדנא בה וזכרתי להם ברית וכו'.

59 וצאצאיו] 3 וצאציו.

60 קדש] כ"ה בג3, בא קודש.

61 לקדושים] 3 לקודשים.

62 בא נוספה כאן הערה בגליון: קטן שנולד כשהוא מהול או גר שנתייך כשהוא מהול כשמיטפין מהם דם ברית אינן צריכין ברכה וכדלך אנדרגינס (יש לתקן ולהוסיף: אין) מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי.

63 אלחיבור] 3 אלחבור.

64 ע"כ 33 א2

65 בא נוספה כאן הערה בגליון: פהי אע[ני] אלמילה (והוא פירוש ואינו הגהה בגוף הספר, כי בג3 אינו). עוד נוספה כאן הערה קשה לקריאה בגליון א: ...חוק ...נס ר'מ'... חק (ואולי שייכת לעמוד הקודם בענין 'חוק בשאריו שם').

66 מכאן 33 א2

67 והקיימותי] 3 והקיימתי.

68 ביני] 3 בני.

69 לדרותם] 3 לדרתם.

70 מגוריך] 3 מגריך.

71 וכו'] כ"ה בג3, בא ליחא.

72 ע"כ 33 א2

73 בכת"י א נוסף בגליון: אע[ני] אלמילה.

74 בכת"י א בצד ימין של השורה ישנה הערה: "נעיס", וככה"נ היא חוזרת על המילה בנוסח הפנים "אלכיר" (שיש קו קטן מעליה), ואולי כוונת ההערה היא שיש לקרוא "נעם" כלומר "טוב", שזו מילה נרדפת ל"כיר".

אלעלאמה פי אלעצו אלמעלום כאצה דון גירה מן אלעצא לכן הלא אלעצו אלה אלעצא אלעצא ואלעברית לאברהם אבינו ולנסלה בערה קאל והקימותי את בריתי בניו וביניך ובין ורעך אחרך לדרתם וכו' פאחק מוצע כאן להלא אלעברית עצו אלעצא⁷⁵ פחצא דלך ומצות ציצית ומוזוה ותפלין איצא אותות בנינו לבין אלהי ישראל כלהא ראבטה בנינא ובין אלתקאר אלחק פיה תע' ופי שריעתה ודלך⁷⁶ פי כל ואחרה מנהא מאחרה לאן אלעצית אלו פאודתה זכירת המצוות ועשייתם [105א]⁷⁷ ונהאיתרא והיתם קדשים לאלהים אני וי אלהיכם וכו' ואלעצית עלאמה פי אלמלבוס כלמא אלתפת אלמתשרע לאטראף מלבוסה תזכר מצות יי ועשה אותם כמא קאל אלכתאב וראיתם אותו וזכרתם⁷⁸ וכו' ונעלת הרה אלעלאמה פי אלעצית דון גירה מן אלמלבוס לאן אלעצית תעלו אלמלבוס גמיעה ותעם אלראם ואלבדן וליסת חי כאלעמאמה אלסאתרה ללאם פקט ולא כאלתוב אלעציי באלבדן דון אלראם וחי איצא מלבוס גלאלה פאלעצית אחק בהרה אלעלאמה מן בקיה אלמלבוס ופי אלעצית סר אבר והו אנה זי לעמתשרעין שבה מא ויתוי עבר אלמלך בויה ויהמל עלמה ליתנמל בין אלעצא באנה עבר אלמלך אלעציי בכדמתה והאמל עלמה וראו כל עמי הארץ כי שם יי נקרא עקך וליתלכר איצא פי חאל תצרפה פי אמרתה אנה עבר ללוי אמרה ושרפה במלבוסה ניין אלותרה ויי האמירך היום וכו' ואמא אלמוזוה פעלאמה פי אלסכן גינדה אלמתשרע אמאמה כלמא דכל מנולה יתלכר בהא ייחוד השם וכלמא תצמנתה שתי פרישות⁷⁹ הכתובות בה מן אלחט עליו שריעתה תע' ועבארתה ואלתחירי מן גיר דלך ולמא כאת הדה אלמעאני אלמכתובה פי אלמוזוה מכפיה פי קאלבהא וקד תנפל או נתסי לאסתארתה אונב פיהא עליו מא תצמנה אלנקל אן יכתב עליהא מבחוץ אסם מן אסאמיה תע' אלמעטמה והו שדי יתברך שמו ויתעלה זכרו⁸⁰ ליכון דלך⁸¹ מנבהא מדכרא באלאצל אלדי אלמדאר עליה אן יזכר דאימא ולא יזול מן אלכאטר⁸² ונעלת עליו אלכר אלאימן מן כדי אלכאב לאן אלתפת אלעצא אלעצא אלמירך אבחר לא סימא אן כאן חכס לב חכס לימינו⁸³ וכו' דלך [105ב] עליו אלכאב פיה איצא מעני אבר והו ליכון אבאנה ען אלמלאך אלדי יעתו בה אלעצאנה לה תע' שבה מא ינקש עליו אארד אלמלך אלואחא באנה להם לתמיו ענד סכאנהא וענד גיריהם פיסם בדלך⁸⁴ מן אלענך ואלענב באלמלך אלמירי לעכפר כמא קאל תע' ובתיים מוכים תבנה וישבת וכו' ורם לבכך ושכחת את יי אלהיך וכו' וזכרת את יי אלהיך וכו'.

ואמא אלתפלין פהו עלאמה אבין ואכתר ארתבאט באלאנסאן מלכרה באלתוחיד ואלרבויה ויצאת מצרים וכלמא תצמנתה ארבע פרישות שבתפלין⁸⁵ לאן לים כל שכיץ ימלך כמות החייבת בציצית ולא כל אחד יסכן בית החייב במוזוה ולאן⁸⁶ כל אחד מן ישראל חייב בתפלין פהו עלאמה מוגודה למן לא לה בית חייב במוזוה ולא כמות המחוייבת בציצית ולמא כאת אנראצרה אלמכתובה פי נצאה מסתתרה איצא פי קאלבהא כתב עליהא מא תצמן אלנקל פי גלד קאלבהא שין מימין⁸⁷ ושין משמאל⁸⁸ נפיר מא כתב עליו אלמוזוה מבחוץ ולמא כאת אלתפלין מע כונהא חובה עליו כל אחד לא ימכן לבאסהא דאימא⁸⁹ ולא פי כל האל לשרפהא ועטר שרוט לבאסהא⁹⁰ פילכא אלמתשרע מן הרה אלעלאמה איצא פי כתיר מן אוקאתה שרענא כברית מילה עלאמה פי⁹¹ גסם אלעצאנה לא

75 בכת"י א נוספה הערה בגליון על המילה "אלעצא": תדכאר אן ברית [א]למילה לאזם לאבר[הם] ולנסלה עד עולם.

76 בכת"י א נוספה כאן הערה: "אן אלאות", והכוונה להוסיף אחרי "ודלך" - "אן אלאות", כלומר "וזה, שהאות".

77 בעמוד זה ישנה הערת גליון אחת שאינה מובנת, וזוהי: לללס[ג] נקודות מעל השורה(בדלורמ. וכנראה שהוא ר"ת).

78 בא נוסף בגליון: וצרכו אלעלאמה להא מתלא באנס[אן] אוצא צאחבה וציה מא וקאל לה יא צאחבי עליך בחפץ יציתי ואיך אן תנס[א] ואן כשית אן תנסא פכד הלא אלכיס(?) ואעקדה עלי יך עלי סביל אלתדכאר וחנינד תדכר ולא תנסא.

79 בא נוספה כאן הערה בגליון: ...א המא שמע ווהיה אם שמוע.

80 בא נוספה כאן הערה בגליון: לאן אסמאה אלחסנא תנקאל אלקס... דאתיה וצפאתיה אמא אלדאתיה פתנקאל אלו? מקס? והו יו הא ואן[הא] או אדני ואל ואלוהים ואהי[ה] ואלוה[ה] ושי[די] וצ[באות] כל המוחק מה[ן] וכו' ואמא אלעצא[תיה] פלא נהאיה להא ולא ... לכתרתהא כגון הגדול הגבור וכו' ואוגב[ן] אן יכתב עליו אלמוזוה[ה] מבחוץ שם מן השם הקדוש הטה[ורים] שנקרא בהן הקב"ה... ל....ל.

81 בא נוסף כאן בגליון: מפיאק.

82 בא נוספה כאן הערה בגליון: נטיר קול אלולי ע'א שוית יי וגו' יקול אן לס יכל וכו'.

83 בא נוספה כאן הערה בגליון: מעני אכר "לב וגו'" קלב אלחכים אלי אקוא אלמנאפע מצרופא וקלב אלג'אהל אלי אנקץ אלאמור מעטופא.

84 בא נוספה כאן הערה בגליון: אע' [בדלך] אלמ[...].

85 בא נוספה כאן הערה בגליון: שהן קדש לי ווהיה [כי יביאך] ושמע ווהיה [אם שמע].

86 כך תוקן בא, בגוף העמוד ובגליון.

87 בא נוסף כאן: בג' ראשים.

88 בא נוסף כאן: בד' ראשים ובקשר שלרא[ש] דלת ובקשר ש[ליד] יוד פצאר אלה[רוף] שדי נטיר וכו'.

89 בא נוספה כאן הערה בגליון: לק' אלכת' אלצאדק ושמרת את החקה וגו' וגיא אלתפ' ימים ולא לילות וקאל איצא ויהי לך לאות יצאו שבתות וימים טובים שגופן אות ולא ילום איצא לבאסהא פי כל חאל וכו'.

90 בא נוספה כאן הערה בגליון: מפני שהתפלין [צריכין] גוף נקי כגוף [אלישע] בעל כנפים.

תפארה באלוס ארדי תוסס בה קניה' אלמלך לאן נחן קניה תע' הלא הוא אבך קנך⁹² קאלוא ע"א⁹³ תנו רבנן חביבין ישראל שחבנן המקום במצוות תפלין בראשיתן ובורועותיהן ציצית⁹⁴ כנגדיהן מזוה בפתחיהן ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך⁹⁵ ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום אמר אוי כ"י [106א] שאני ערום מן המצוות⁹⁶ כיון שנסתכל במיכה נתקרה דעתו אחר שיצא אמר עליה שירה⁹⁷ ר' אלעזר אומ' כל מי שיש לו תפלין בראשו ובורועו וציצית⁹⁸ כנגדו ומזוה בפתחו מודחק אני בו שלא יהמא שנא' והחוט המשולש לא במהרה ינתק ואומ' חונה מלאך י"י סביב ליריאו ויחלצם פאעלם דלך ואפרם קרר מא שרפתנא בה אשיריעה וצאנתא בה מן אלבער ענה וגרבתנא ללקרב אליה ואלתעלק בה ואלפכרה פיה ואלציאנה ממא תקתציה עוארין אלכואטר אלמתעלקה באמארה מן אלשתנאל ענה כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנתנו.⁹⁹

מהדורה - תרגום

פרק על המילה

מה שאמר יתעלה (בראשית יז, יא): "ונמלתם את בשר ערלתכם", ומה שאמר (ויקרא יב, ג): "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", הרמז בזה הוא לחיתוך הערלה הידועה¹, כמו שניסחה הקבלה (שבת קח). בפירושו והתמידה עשייתה מזמן שנצטווה בה אברהם אבינו ונצטוו בה ישראל על ידי השליח בתורה.²

וחיוב המילה מוטל על האב שימול את בנו, בין אם בעצמו אם היה יודע למול, ובין על ידי מוהל שימנה אותו על כך. ואם היה הולד יתום, שאביו מת, החיוב מוטל על בית דין³, שהם אביהם⁴ שליתומים לפי שהם מבצעים את דיני תורת אבי יתומים⁵ - מילת הולד הזה.

91 מכאן 112 וב

92 קנך] כ"ה בג11, וכתיב במקרא. בא קניך.

93 ע"א] 112 ע"א'ל.

94 ציצית] כ"ה בג11, בא ציצת.

95 בא נוספה כאן הערה בגליון: בתפלה שלרא[ש] ושלד שתיים ציציות בארבע [כנפות] הרי שש ומזוה]ה שבע]. מעני אכר יכץ ברכת שלקריית שמע בערב ובבקר בערב מברך שת[ים] לפניו וב' לאחריה ובבקר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה]ה] לקיים ז' ביום וג' ובשע[ה] וכו'.

96 בא נוספה כאן הערה בגליון: אד לם יכון לה הנאך לא ציצית ולא מזוהה ולא תפלין שאלו הם המוכיחין עליו (נראה שלכאן שייך הגליון שבראש העמוד: פחית בקי חנינדי כאליא... מן אלמצות נדב עלי נפסה כיון שנסתכל וכו'].

97 בא נוספה כאן הערה בגליון: [ל]מ' על הש' [מאי] על השמ' [על המי]לה שנתנה [בשמיני] וכו' ואליה? עוד נוספה הערה: ואמן עלי נפסה אנהא גיר כאליה מן מצוה גאליה גלילה ועאליה אחר וכו'.

98 וציצית] כ"ה בג11, בא וציצת.

99 עד כאן כת"י 112 וב

1 כלומר, לאפוקי ערלת הלב או ערלה אחרת.

2 כוונת רבינו שאנו למדים על היות המילה דווקא באבר זה מתוך קבלת חז"ל בתלמוד, וכן ממה שראינו בעינינו דור אחר דור שהתמידה עשיית המצוה בפועל באבר זה 'מימות אברהם אבינו ומאז שנצטוו בה ישראל ע"י השליח (-)משה רבינו, וכינוי זה לו מצוי בערבית-יהודית, שכן מצינו שנביא נקרא שליח, ראה שופטים ב, א ובת"י שם, וכן חגי א, יג) בתורה. וכך כתב רבינו סעדיה גאון בפירושו לבראשית (יז, ט), שמן המקרא בלבד לא היינו יכולים לעמוד על ערלה זו אם ערלת לב היא או ערלת אוזן או ערלת שפה, ועיקר הסמיכה בזה היא על המסורת. והוסיף רבינו 'נצטוו בה ישראל ע"י השליח בתורה', בכדי להדגיש שאין מצות המילה מחמת הציווי לאברהם, אלא מחמת ציווי התורה ע"י משה, וכמו שייסד הרמב"ם בפה"מ (חולין פ"ז מ"ו).

3 בגליון א נוספה כאן הערת שוליים: "...אין מולין בנו שלאדם שלא מדעתו אלא אם כן עבר ונמנע מלמולו שבית דין מולין אותו בעל כרחו שנא' המול לכם כל זכר, וזה...נו בה לבית דין" ע"כ (לשון זו מיוסדת על לשון הרמב"ם פ"א ה"ב).

4 בא תוקן "אבותיהם", ושיפור לשון הוא. אך בג11 וכן יד1: "אביהם". וכ"ה הנוסח ברמב"ם הל' נחלות (פ"י ה"ז). עוד נוספה בגליון א בסוף שורה זו המילה "איציא" (ג-ס כן), ונראה שהיא מוסכת על הבי"ד, והכוונה שגם בי"ד הם אביהם שליתומים ולא רק הקב"ה.

5 בגליון א נוספה כאן הערת שוליים: "אמר הכתוב, רומז אליו יתעלה בכך (תהלים סח, ו): "אבי יתומים" וגו'. ע"כ.

וזמן המילה - ביום השמיני מהלידה, ביום ולא בלילה. והיום השמיני כולו כשר למילה, אלא שמן המובחר להקדים את המילה בתחילת היום השמיני, כמו שביארו ז"ל (יומא כח:): 'הזריזים' ⁶ מקדימין למצוות'. ⁷ וחייב המילה דוחה שבת, לפי מה שביארה הקבלה (ספרא תזריע א ג, שבת קלב). בפירוש 'וביום השמיני' - 'וביום אפילו בשבת'. ואסור לאחר את המילה מן היום השמיני, אלא משום מחלה שישנה בוולד שחוששים שאם יימול ימות בגללה ⁸, ואז חובה לאחר את מילתו עד שיבריא ותסתלק הסכנה שאירעה בו ⁹, וכשהבריא חובה ¹⁰ למולו מיד. ואסור למולו ביום שבת או יום כפורים או יום טוב, אלא אם היה זה ביום השמיני בלבד. ¹¹

ומי שנותר ערל עד שגדל בשנים והגיע לבגרות לענין חיובו במצוות, בין על ידי התרשלות או שגגה או אונס, מוטל עליו למול את עצמו. ¹² ואם זלזל בזה ומת כשהוא ערל, נכרת מחיי העולם הבא ¹³, אמר יתעלה (בראשית יז, יד): "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר".

והקונה עבר או שנוולד לו עבד, חייב למולו. אלא שמילת הנקנה מחויבת ביום קנייתו, והנוולד - ביום השמיני מלידתו. והגר חייב למול בעת כניסתו לרדת.

6 כ"ה בג"מ, וביד. בא': זריזים.

7 בא נוספה כאן הערת שוליים: "אמר הכתוב (בראשית כב, ג): 'וישכם אברהם' וגו'". ע"כ. ולשון הרמב"ם (פ"א ה"ט): "וכל היום כשר למילה. ואף על פי כן מצוה להקדים בתחילת היום, שזריזין מקדימין למצוות".

8 לכאורה משמע מדברי רבינו שרק במחלה הגורמת לחשש פיקוח נפש אין מלין, אך לשון הרמב"ם (פ"א ה"ח) הוא: "ואין מלין אלא וולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל". ולכן נראה לומר שכוונת רבינו שכל חולי בקטן גורם לנו לחשוש לפיקוח נפש ולכן אין למול.

9 דברי רבינו צ"ב מלשון הרמב"ם (פ"א ה"ז): "חולה אין מלין אותו עד שיבריא, ומונין לו מעת שיחיה מחוליו שבעה ימים מעת לעת, ואחר כך מלין אותו. במה דברים אמורים בשחלצתו חמה וכיוצא בחולי זה, אבל אם כאבו לו עיניו, בעת שייפתחו עיניו ויירפאו, מלין אותו מיד", ואילו רבינו לא חילק וכתב שלעולם מלין מיד. ואכן בגליון כ"י א נוספה כאן הערת שוליים, שנראה שהכוונה בה ליישב קושיא זו ולפרש שכוונת רבינו בדבריו "ותסתלק הסכנה שאירעה בו" היא להמתנה זו, וזה לשון ההערה: "והוא שאם היה מחומם ושוב נפרדה ממנו החמימות (זהו הפירוש לשחלצתו חמה שבהל' מילה פ"א ה"ט), הרי מחויבים לאחר את מילתו זמן מסוים לאחר מכן עד השלמת הימים כדי שייראה כוחו וישוב אל מצב... ואז יימול, אבל אם היה חולה בדלקת עיניים הרי כאשר... עיניו תתחייב מילתו מיד. קטן שנמצא ירוק ביותר או אדום ביותר אין מולין אותו עד שיגדיל וצריך להיזהר בזה ואין מולין אלא וולד שאין בו שום חולי, שסכנת נפשות דוחה את הכל ואפשר למול אחר זמן ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם" ע"כ (והוא מלשון הרמב"ם פ"א ה"ז-ח). ומן הדברים שבתחילת ההערה, הזהים לדברי הרמב"ם, עולה כי כוונת המעיר היתה שיש לפרש את דברי רבינו כאן ע"פ דברי אביו.

10 בא המילים "וכשהבריא חובה" חסרות, וההשלמה ע"פ יד. ובר' הושלם "חיניד תלזם" - ואז יתחייב.

11 בא נוספה כאן הערת שוליים: "לאמרם ז"ל: מילה בזמנה דוחה שבת וב... יום טוב בזמנה דוחה... ולא... יום טוב... יום טוב אבל... טוב דוחה ובשני ימים טובים שלראש השנה אינה דוחה... לא את הראשון ולא את השני מפני ששניהן קדושה אחת הן וכיוצא אריכא שוינהו רבנן אבל לגבי מת אף יום טוב שני שלראש השנה כחול שוינהו רבנן דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". ע"כ (רוב לשון ההערה לקוח מל' הרמב"ם פ"א ה"ט והט"ו).

12 בא נוספה כאן הערת שוליים: "ובכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה" ע"כ (והוא לשון הרמב"ם פ"א ה"ב).

13 כדברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח סוף ה"א), שעיקר הכרת הוא שנכרתת נפשו מחיי העוה"ב לאחר מיתתו. וכך יישוב הכס"מ (הל' מילה פ"א ה"ב) את קושיית הרמ"ך (שהובא שם), שהקשה מה שייך כרת לאחר מיתה, ותירץ שלאחר שמת כשהוא אינו מהול, מקבל את עונשו בכך שנכרתת מחיי העוה"ב. ונמצאו דבריו מכוונים לדברי רבינו כאן.

וצורת המילה, שימושך את עור הערלה עד שייכדל מראש העמרה, ויחתוך את העור הזה שהיה מכסה את העמרה כולו. ויהיה החיתוך בסכין או בתער חד מאד או במספריים, ומנהג ישראל - בסכין או בתער. ובשעת ההכרח מותר לחתוך ככל דבר חד וחותר, כחתיכת אבן חדה או זוכיכת חדה וכיוצא בזה, אם אין שם ברזל, כמו שחתכה צפרה¹⁴ ערלת בנה בצר¹⁵ (שמות ד, כה). ואמרו ז"ל (חולין טז:): שאסור למול בגזיר הקנה¹⁶, לפי שיש בו סם רעיל, ויזיק לולד.¹⁷ וצריך להזהר בשעת המילה שלא תפגע הסכין בראש העמרה, לפי שהחיתוך הוא בצידה סמוך לה.

וכאשר חתך את עור הערלה, קורע¹⁸ המוהל לאחר מכן את הקרום הדק שעל העמרה בצפרנו, ומפשילו לכיוון האיבר עד כדי שתישאר העמרה גלויה, וזו היא הפריעה שנאמר עליה (שבת קלז:): 'מל ולא פרע כאלו לא מל'.¹⁹ ולאחר ההפשלה הזו ימוצץ בפיו את ראש האבר ומקום המילה, עד שיימשך הדם וייצא, כדי להפחית את הנפיחות ולהבטיח מפני הסכנה. אמרו²⁰ שמי שאינו מוצץ לאחר המילה מסלקים אותו מלהיות מופקד על המילה בעתיד.²¹

14 כ"ה בגג, ובא': צפורה.

15 כ"ה בגג וכתיב במקרא, בא': בצור.

16 במקור: "שק אלקצב", מלשון בקיעה. וניתן לתרגם גם "כבקעת הקנה". והוא תרגום לערבית של "קרומית שלקנה" שבתלמוד חולין שם. וכך תרגם גם ר' שלמה בן ישועה בפירושו להל' מילה (פ"ב ה"א, כת"י הונטינגטון 271 עמ' 101א). ולפ"ז פירוש 'קרומית' הוא מלשון בקיעה וחיתוך, והיינו שמבקעים את הקנה לשנים ומלים או שוחטים במקום הביקוע שהוא חד (וכמ"ש רש"י חולין טו: שקרומית הוא צלע של קנה, ועי' בספר המאורות (שבת קה): "מאי קירום מסוביתא... פירוש אחר: אומנות שעושין מקנים דקים חלוקים, ירושלמי (פי"ג ה"א) מאי קירום קירומא, נראה שהוא מ'קרומית של קנה").

17 בישערי שחיטה ובריקה' (לרב שמואל בן חפני גאון, נדפס ב'תורתן של גאונים' ח"ד עמ' 321), מבואר שטעם האיסור בקרומית של קנה הוא משום שיש בה פגמות וקורעת ומכאבת, וז"ל: "שאינן שוחטין בקרומית של קנה שכן שנינו בברייתא ה' דברים נאמרו בקרומית של קנה אין שוחטין בה לפי שהיא בו מלנין כעין שיניים דקים וקורעת ואינה חתוכת ואם היא סימתא דאגמא שהיא דקה חזקה וחדה שוחטין בה וכן הלכה. ואין מוהלין בה שהיא קורעת ומכאבת". וכן משמע מדברי רב האי גאון שצוטטו ב'אגרת המופת' לר' שמואל אבן ג'אמע (עמ' קה), שכתב שמותר לשחוט רק בקנה 'סימתא דאגמא' (הנקרא גם 'קניא שכאבא') משום 'שקליפתה דקה וחזקה ואינה נפגמת ונשברת כשאר הקנים', ומשמע שטעם האיסור בקרומית של קנה היא משום הפגמות שבקנה. וכע"ז כתב רש"י בחולין (טז: ד"ה ה' דברים) שטעם האיסור בקרומית של קנה הוא משום שיש בה קיסמין הניתזין. אך רבינו כתב כאן שהטעם שאין מוהלין בקרומית של קנה הוא משום שיש בקרומית סם המזיק. ובפירושו ר' סעיד אלעדני על הרמב"ם (פ"ב ה"א, וע"ש בהערות המהדיר) כתב: "ומה שאמר 'לפי שיש בו סם המזיק הבשר'... בירושלמי אמרו מפני שרוח רעה שורה עליו". ונראה שכונתו בזה לבאר את דברי רב"ם כאן (וכדרכו בפירושו, שמביא קטעים מספר המספיק ומתרגמם ללשון ק, וכ"כ המהדיר שם), וכונתו שבירושלמי (שבת פ"ח ה"ו) איתא: "ר"י ב' ר' בון בשם רב הונא, ה' דברים נאמרו בקלומית של קנה, אין שוחטין בה, ואין מוהלין בה, ואין מחצצין בה את השיניים, ואין מחתכין בה את הבשר ע"ג השלחן, ואין מקנחין בה, מפני שרוח רעה שורה עליה". ומבאר רבינו ש'רוח רעה' זהו כינוי לסם המזיק שבקנה. כמו שביאר הרמב"ם כע"ז את מה שאמרו בפסחים (ק"ב:): "אוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן", ש'רוח רעה' הוא דבר המזיק, וכתב בהל' רוצח ושמירת נפש (פ"ב ה"ה): "ולא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו", וכך גם פירש רב"ם ש'רוח רעה' האמורה בירושלמי היא סם המזיק.

18 בא' המילה מטושטשת, ודנה פענח "כשף" - מגלה, אך בגג הנוסח "ישק" - קורע.

19 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "וכל זמן שעוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש, על ציצין המעכבין חוזר ועל ציצין שאין מעכבין אינו חוזר" ע"כ (והוא לשון הרמב"ם פ"ב ה"ד).

20 בא' נוסף כאן "ז"ל", ואינו בגג.

21 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "והוא אמרם וכל מל שאינו מוצץ מעבירין אותו. וכל זמן שעוסק וכו'" ע"כ (והוא מלשון הרמב"ם פ"ב ה"ב).

וכשם שהמילה בשמיני דוחה שבת כך חלקיה - כגון פריעה ומציצה - דוחין שבת²², וכן הדברים ההכרחיים לה, כלומר רפואותיה.²³ ויש בזה השלמות הלכתיות לגבי מה ידחה שבת ומה לא ידחה, ואנו נפנה בהם אל הלכות מילה מן החבור וכיוצא בו.

ואין ראוי שייגש למילה אלא המנוסה ורגיל בה, והעדיף והמעולה ביותר שיהיה מכשירי ישראל, ואם היה מבעלי החכמה וחזק ביראת שמים, ומן המבינים את סודה והמבחינים²⁴ בענייניה, הרי זה מצוה מן המובחר.

והמל מחויב לברך קודם המילה: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה',²⁴ ואם היה המל אבי הבן יברך: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הבן'.²⁵ ואבי הבן מברך ככל אופן, בין אם היה הוא המל או זולתו: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בכריתו של אברהם אבינו'. וצריכים הנוכחים שם בשמעם ברכה זו לאחל, לאחר שענו אמן על הברכה, בכך שיאמרו: 'כשם שהכנסתו'²⁶ לברית כך תכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים'. ואבי הבן מברך גם כן 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה'.²⁷

ויש²⁸ מי שסובר²⁹ שברכת להכניסו צריך שתהא לאחר המילה, ומסתמך בזה על המנהג³⁰, בטענות שביטולן גלוי אצל מי שיש בו מעט ידיעה בהלכה, ואינו סבור להאריך

22 בכ"י א נוספה כאן הערה בשוליים. "וחזור על ציצין המעכבין אע"פ שפירש ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש, אבל מכשירי מילה כגון הבאת סכין ממקום למקום במבוי שאינו מעורב או שחיקת סמנין וכיוצא בהן אינן דוחין את השבת. אם לא שחק מערב שבת לועס בשיניו ונותן לא טרף יין ושמן נותן זה לעצמו וזה לעצמו. שכחו... שאר המכשירין תידחה המילה לתשיעי, זה הכלל כל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת, מילה שאי אפשר לה להיעשות מערב שבת דוחה את השבת, אבל מכשירי מילה שאפשר לו לעשותן מערב שבת אינן דוחין את השבת... לא נימול הולד... ולאחר המילה נשפכו החמין או נתפזרו הסמנין אז...א...גפי לו...א... מפני שסכנה היא לו. וולד שנולד מהול אינו דוחה את השבת. אנדרגינס אינו דוחה את השבת. יוצא דופן אינו דוחה את השבת. מי שיש לו ב' ערלות אינו דוחה את השבת. מי שנולד בחדש השמיני לעבורו אינו דוחה את השבת, אלא ימולו באחד בשבת שהוא יום תשיעי להן. קטן וכו' ע"כ (לשון הערות אלו מלוקט מדברי הרמב"ם בהל' מילה פ"א-ב).

23 בא' נוסף כאן בגליון: דוחין את השבת. ובג3 ליתא.

24 במקור הערבי: "אללאמחין" - השמים ליבם ומבחינים במשמעויות מצות המילה.

24* בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "ומקצתו... וצריך שתהא הברכה לאחר החיתוך וקודם הפריעה, לאחר החיתוך - סבר גזירה שמא ישרר הזוג, או שתהיה המילה שלא כהוגן, שנמצאת הברכה לבטלה, וקודם הפריעה - סבר כדי שתהא הברכה קודם גמר מלאכה, ותנן מל ולא פרע כאלו לא מל והוה ליה כמברך קודם עשיה דתנן כל המצות וכו' ד... ר' משה ז"ל וכו'".

25 כמו שכתב הרמב"ם בפ"ג ה"א ובהל' ברכות פ"א ה"א.

26 נוסחא זו "שהכנסתו" תכניסיהו" היא הנוסחא הקדמונית שהובאה בתוספתא (ברכות פ"ו ה"ז) ובירושלמי (שם פ"ט ה"ג), ברי"ף (שבת נה:), וברמב"ם (פ"ג ה"ב), ובטוש"ע (יו"ד סי' רסה ס"א). ושלא כנוסחא "כשם שנכנס", "כך יכנס".

27 גם רבינו וגם הרמב"ם (בפ"ג ה"ג) כתבו לאחר כל הברכות שאבי הבן מברך שהחיינו, ולא ביארו אימת מברך. ובפירוש ר' פרחיה לשבת (קלו:): כתב שיש בזה חילוק מנהגים, ובימי הרמב"ם היה המנהג לברך שהחיינו לאחר ברכת להכניסו, ואילו בימי בנו רבנו אברהם היה המנהג לברך שהחיינו קודם להכניסו. ובשו"ת ר' יהושע הנגיד נין הרמב"ם (סי' כ') כתב שרוב המקומות נוהגים לברך שהחיינו לאחר ברכת להכניסו, ובקצת מקומות מברכים שהחיינו לאחר המילה, ואין הקפדה בזה.

28 כל הקטע מכאן עד "אין אנשי האמת משיחים בו" הובא בשם רבינו בשו"ת מהר"ם אלאשקר (סי' יח), וכן בתחילת ס' מעשה ורוקח.

בהזכרתן. ולרבינו האי הנאון זצ"ל יש פסק³¹, שאין בזה קפידא אם תהיה קודם המילה או אחריה. ואבא מארי זצ"ל סובר שהיא קודם המילה, ועל פי זה עשה, ונעשה לפניו הלכה למעשה.³² וראייתו על זה גלויה ממוכן לשונם^{32*}, וממה שמורה לשון הברכה, ומההיקש.

29 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "והם ר' ש' [למה] ג'ב[ילי] (-) כך נראה לפענח את הקיצור, והוא ר' שלמה בר נתן בסידורו) ז"ל, ורב שר שלום גאון ז"ל... שהם [א]סרו את הברכה קודם המילה, סברי - גזירה שמא ישבר הזוג או שתהיה המילה שלא כהוגן, שנמצאה הברכה לבטלה". ע"כ. ודעת רב שר שלום גאון אכן הובאה בסידורו של רשב"ן (עמ' קמ), כך שנראה שכותב ההערה העתיק מסידור זה גם את דעת רב שר שלום וגם את דעת רשב"ן. (על הכינוי "אלג'בילי" לרשב"ן ראה במאמרו של ר' נסים סבתו "עיונים בסידורו של ר' שלמה בן נתן", גזני קדם יז (תשפ"א), עמ' 101 ואילך). דברי רב שר שלום הובאו גם בספר העיטור (הל' מילה שער ג' חלק ד') ובטור (יו"ד סי' רסה) ובעוד ראשונים, ראה באוצה"ג שבת (התשובות סי' תיא), ובפירושו רבינו פרחיה (שבת קלז:). רס"ג בסידורו (עמ' צח) כתב גם כן כדעת רב שר שלום. נראה שרבינו אברהם השמיט את הזכרת שמו של הסבור כן (ייתכן שכונתו אכן לרב שר שלום גאון, או לרס"ג, וייתכן שכונתו לאחד מחכמי דורו שהסתמך עליהם בכך) משום כבודו, וכדרך שנהג הרמב"ם ביחס לדברי רס"ג שחלק עליהם במקומות מסוימים בכתביו, שלא הזכיר את שמו של רס"ג. וראה אודות כך באריכות במאמרו של ר"י זייבלד 'פירושי הרמב"ם למקראות בעקבות רס"ג ויחס הרמב"ם אליו' (מוריה תלו-תלח, שבט תש"פ, בעיקר בעמ' שלו ואילך). את הטעם לאי הזכרת שמות החולקים ביאר רבינו באריכות ובדברי חכמה נפלאים המעוררים את הלב, בקטע השייך לחלק השלישי של ספר המספיק (כת"י פטרבורג ARAB I 1719 עמ' 30), שבו ביאר את ענין המתכבד בקלון חברו שאין לו חלק לעוה"ב, ונעתיק את לשונו שם לגודל חשיבותה (קטע זה מתורגם ומתפרסם כאן לראשונה): "העולם הבא הוא בית הנצח, ולכן עלינו להיזהר מהעבירות שנאסרו עלינו. נאמר כי המתכבד בקלון חברו הוא זה שמגדיל את עצמו על ידי הקטנת חברו (חיסרון חברו), כמו לתאר את חסרונותיו... ביחס לידע שלו ומעשיו הרעים... לעומת טוב מעשיו וכדומה. מידה רעה זו נובעת מגאווה ורצון שאנשים יראו אותו בעין של כבוד והערצה, למרות שהוא מודע לחסרונותיו האמיתיים. אילו הייתה נפשו באמת בעלת מעלה, היה יודע שהיא טהורה מעצמה מבלי להזדקק להשוואה לחסרונות אחרים. מעלה שמתגלה רק בהשוואה לחיסרון של אחר היא בעצמה חסרה ללא ספק. חטא זה (-של המתכבד בקלון חברו) כמעט ואין אדם ניצל ממנו, ורוב הנכשלים בו הם העוסקים בתורה שלא לשמה, ובהם חלק מהפוסקים המסתמכים על הקטנת האחר כדי להבליט את חכמתם. לעתים נופלים בזה גם מפורסמים, אם בדיבורם במפגשים או בכתביהם בחלק מהוויכוחים. על המאמין להיזהר מאוד מכך, כי עונשו של חטא זה הוא אובדן חיי העולם הבא, וזה אינו חטא קל. יש ללמוד ממאמר חז"ל "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", שזוהי מצוות התורה "ואהבת לרעך כמוך". אין הכוונה בכתביה זו... שהחכם... שיתווכח עם אחרים... כי זה עלול להוביל להרס גבולות ההלכה... ולהטעיית האנשים בעקבותיו... [ולסטייה] מהאמת. אלא הכוונה היא שמטרת החכם תהיה לשם שמים... לכבוד, ובהתאם לכך לא יבקש בלשונו ולא בעטו אלא בעניינים דתיים חשובים, בביסוס עקרונות דתיים ובהבהרת מעשים הלכתיים. אך מי שתמצא... בפרטים נדירים שתכליתם פלפול ודקדוק, והמעשה המבוסס עליהם אינו חשוב במיוחד, וגאוותו בכך [גורמת לו] להפריז בביקורת על מי שנעלם ממנו מה שהתגלה לו באותם פרטים - הרי שלרוב הוא נופל לחטא של "המתכבד בקלון חברו". לכן תמצא שגדולי המחברים, כאשר הם באים להראות טעות של אחרים ובהשווה את שגיאתם כדי שלא יטעו בדבריהם, אינם מזכירים את שמו של אותו אדם, מתוך הנהגת מוסר והזירות מנפילה בחטא זה. כך נהג הרב רבנו יצחק בעל הלכות רבתי זצ"ל (-הרי"ף) במספר שאלות בהן חלק על אחרים, כשהוא אומר "איכא מרבוותא" או "ורבוותא אחרים אמרי" וכדומה, ואינו מזכיר את שמותיהם אלא במקרה הכרחי בכמה מקומות, ולא מתוך רוע".

30 נראה שבוה כוונת רבינו היא למנהג קהילת 'אלשאמיין' (-בני ארץ ישראל) בפוסטאט, שהיו מחזיקים בתורתו ובהלכותיו של רבינו סעדיה גאון (שבהערה הקודמת התבאר שכך סברתו בברכת המילה. על קשרי קהילת 'אלשאמיין' לרס"ג ראה סדרת מאמריו של ר"י זייבלד בקובץ באו"י, מגליון רג ואילך), ורבינו אברהם, בעקבות הרמב"ם, השתדל רבות להחזירם ממנהגיהם בהלכה שהיו טעות לפי סברתו וסברת אביו הרמב"ם (ראה בספר המספיק מהד' דנה עמ' 180, ובמאמריו הרבים של פרופ' מ"ע פרידמן בעניינים אלו). הובא בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' שלב).

31 וכן העיד רבינו פרחיה (בפירושו לשבת קלז:): "ואף על פי שדבר זה רבינו משה ז"ל לא פירש אותו בחיבורו, אלא המנהג שהיו עושין לפניו והיה מזהיר עליו מפיו, הוא כמו שאמרתי". וכן הוכיח המהר"ם אלאשקר בתשובתו (סי' יח) מדברי רבינו כאן. וכן כתב ר' יהושע הנגיד בתשובה (סי' כ): "בדרך להכניסו

אשר למוכן לשונם ז"ל, הרי הוא שממאמרם (שבת קלז:): 'המל מברך על המילה, אבי הבן מברך להכניסו', וכן ששתי הברכות שקודם המילה הן מחולקות בין המל ובין אבי הבן, לפי שאין מחלוקת בזה שברכת המל קודם המילה.³³ ואשר לראיה מלשון הברכה, היא ממה שאומרים - להכניסו, אשר עניינו הוא לשון עתיד על מעשה שייעשה, ולא על מעשה שכבר נעשה.³⁴ ולשונם בתלמוד (פסחים ז:): 'בלבער³⁵ כולי עלמא לא פליגי דלהבא משמע כי פליגי בעל ביעור³⁶ מר סבר וכו'". ואשר להיקש, הרי הוא שהברכה הזאת היא על מצוה, וכלשונה: 'אשר קדשנו כמצוותיו וצונו', והלא הנחה מוקדמת כללית היא בהלכה (שם): 'כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ ממבילה', כוונתם טבילת הגר, כמו

בשעה שמביאים את הקטן לפני המילה, כמו שאמרו ז"ל: כל המצוות מברכין עליהן קודם לעשייתן". וכך נהגו למעשה בקהילות המוסתערבים (יהודי ארצות ישמעאל שמקודם לגירוש ספרד, שנהגו כמסורת הגאונים ולאחריהם הרמב"ם), כמו שהעיד ר' ישראל נג'ארה בשאלתו למהרי"ט (שו"ת מהרי"ט"ץ החדשות סי' א): 'והמנהג הנכון בלי גמגום הוא המנהג שנוהגים אחינו ק"ק מוסתערב לאומרו קודם שיעשו המילה לגמרי, כשמביאים את הילד ואמר אבי הבן ברכת להכניסו'. וכן העיד מהר"ש ויטאל בשו"ת באר מים חיים (סי' לט) על מנהג המוסתערבים בדמשק שנהגו כמ"ש ראב"ם כאן (שהיא גם דעת רשב"ם), וז"ל: 'והנה המחלוקת הנה עדיין במקומו הוא עומד כי יש קהילות אומרים כרשב"ם והם קהילות מוסתערבים בדמשק וקהילות שבמצרים, ויש קהילות של ספרדים בדמשק אומרים כר"ת וכבר שר שלום וכדעת בעה"ט וכדעת הרא"ש ונהרא נהרא ופשטיה" (וכנראה שמנהג המוסתערבים מבוסס גם על דברי ראב"ם כאן). וכך היה מנהג ארץ ישראל ומצרים וארם צובה ובבל, ראה שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קסט, וארץ חיים (סתהון) יו"ד סי' רסה. וזה שלא כמ"ש הכס"מ (פ"ג ה"א) בדעת הרמב"ם, שיש לברך להכניסו לאחר המילה. ואמנם הרמב"ם עצמו בתשובתו (בלאו סי' שלא-שלב) כתב שאין קפידא אם יברך להכניסו קודם או אחר המילה, הואיל ואין נוסחתה "וצונו לעשות", אך בשו"ת יבי"א (ח"ז יו"ד סי' כא אות ג) כתב, שיש לסמוך על עדות רבינו אברהם כאן אף נגד תשובת הרמב"ם, דרבינו אברהם נפק דק ואשכח שהרמב"ם חזר בו הלכה למעשה ממה שכתב בתשובתו, וסבר שאין לברך לאחר המילה אלא לפניה ככל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן. ואף בדעת מרן הש"ע שפסק (ביו"ד סי' רסה סי"א) לברך לאחר המילה קודם הפריעה, יש לומר שאילו היה רואה דברי ראב"ם כאן היה חוזר בו. אמנם ראה בספר 'תורת הקדמונים' (להרב עמנואל מולקנדוב, ח"א סי' קכה) שדן באריכות בדעת הרמב"ם ובדברי רבינו אברהם, וכתב שדעת הרמב"ם דאין קפידא לברך לפני או אחרי, אלא שסובר שעדיף לברך לפני, וזהו מה שהעיד כאן ראב"ם, אך לעולם הרמב"ם אינו סובר שאסור לברך לאחר המילה. ואמנם ראב"ם סבר שטעמו של מנהג הרמב"ם שראה הוא שאסור לברך לאחר המילה, וזאת משום שלא ראה את תשובותיו של אביו (והביא שם כמה ראיות לכך שראב"ם לא ראה את כל תשובות אביו). ע"ש.

*32 "לשונם של חז"ל בניסוח סדר ברכות המילה".

33 כלומר שכיון שוודאי שהמל מברך קודם המילה ככל ברכות המצוות, היה לתאם לחלק בין ברכת אבי הבן לברכת המל, והואיל ולא חילק מבואר שברכת אבי הבן היא כמו ברכת המל, קודם המילה. ובדברי רבינו פרחיה הובאה קושיא זו בשם הרמב"ם בצורה אחרת, שבה אין הרמב"ם מביא ראיה לשיטתו מלשון הברייתא, אלא דוחה את ראיית רב שר שלום, וז"ל: 'ורבינו משה ז"ל פריך לכל הני מילי' (כלומר: מקשה על דעת רב שר שלום), ואומר שזה שסמכת על הקדמת הברייתא ברכת המל קודם ברכת אבי הבן, לאו אסמכתא מעליא היא, שהרי לא באה הברייתא ללמדינו הי מינייהו ברכה נקדימה או נאחר אותה. אלא תורף ברייתא זו שבאה ללמדינו ברכת המל וברכת אבי הבן כיצד נוסח הברכה שמברכין". אמנם, את הקושיא השלישית שמביא ראב"ם כאן, רבינו פרחיה מביא כמות שהיא בשם הרמב"ם. מכך שרבינו פרחיה הביא קושיא זו וקודמתה, שגם ראב"ם כתב כאן, בלשון 'ורבינו משה ז"ל פריך לכל הני מילי', עולה כי ככל הנראה קושיות אלו אינן קושיות שהקשה ראב"ם מדעתו, אלא שמען מהרמב"ם עצמו.

34 שאילו היה זה על מעשה שכבר נעשה, היה צריך לברך בלשון 'על הכנסתו לברית', כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות (פי"א הט"ו). ומה שמברך "על המילה" אף שזה קודם המצוה, זהו משום שמל את בן חברו (שם הי"ג). וצ"ב לפי זה לשון ענייני השומעים "כשם שהכנסתו", שהוא לשון עבר. ואולי ענייני זה היא לאחר מעשה החיתוך.

35 כ"ה בגג, ובא' בטעות "כל בעד".

36 בגג "בעל ביעור".

שביארו (שם).³⁷ ומי שמתוכח על זה בהסתמכו על מנהגו על ידי ראיה אשר תורה על חסרון ידיעתו בהלכה, אין אנשי האמת³⁸ משגיחים בו.

והברכה הזו כלומר ברכת להכניסו, חיובה הוא על אבי הבן, כמו שביאר התלמוד, ולכן אם היה אבי הבן מת או נעדר בעת המילה לא יברך אותה זולתו, וכבר ביאר את זה אבא מארי זצ"ל³⁹ בהלכות מילה (פ"ג ה"א).

ולאחר המילה יברך אחד הנמצאים במקומה, כגון המל או זולתו: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדש⁴⁰ ידיד מבטן⁴¹ וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש⁴², על בן בשכר ואת אל חי חלקנו לעד צורנו צוה בצוית לקדושים⁴³ להציל ידידות שאירנו משחת, ברוך אתה יי כורת הברית'.

37 קושיא זו היא מה שהביא רבינו פרחיה בהמשך דבריו שם: "וזה שאמרת שזה שיש בידני עיקר שכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, ואמרת אתה חוץ ממצות מילה. דבר זה לא נשמע מעולם. שאם הדבר כמו שאמרת היה להם להתנות ולומר בפירוש חוץ ממצות מילה, כמו שאמרו: חוץ מטבילת הגר בלבד, היה להם לכלול עמה מצות מילה. ומדלא הוציאו מעיקר זה אלא טבילת הגר, ואמרו "בלבד", שמעינן מינה דלא שניא מצות מילה מכל המצות. ולעולם מברך אבי הבן, שהוא חייב למול את בנו, על מצוה זו שמקיימה קודם עשייתה, כדין כל המצות".

38 "אלמחקקין" - אנשי האמת ודורשיה. ומהר"ם אלאשקר תרגם 'החכמים', ודנה תרגם 'המדקדקים'.
39 בא' נוספה כאן הערה בשוליים (והיא העתקת לשון הרמב"ם פ"ג ה"א, בתוספת): "ויש מי שהורה, והם ר' ש' [למה] ג'ב[יל] ז"ל ורב יהודאי ז"ל, שיברכו אותה בית דין או אחד מן העם ואין ראוי לעשות כך לפי שמצוה וכו'" ובהערה נוספת בעמוד הושלם: שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצוין כל ישראל למול כל ערל שביניהם. לאמרם ז"ל (קידושין ט.ט): האב חייב בבנו וכו', ובהערה נוספת בסוף העמוד הושלם: "כפי מה שהורו עליו האסמכתות מן הכתובים והרמזים ההלכתיים" (והכוונה לדרשות הגמ' בקידושין שם מן הכתובים לחיוב האב בבנו בכל הדברים שנשנו שם), ע"כ. דברי רב יהודאי הובאו בשו"ת הגאונים ליק (ס"ה): "תוב שאילו מן קמיה (-מלפני רב יהודאי גאון): ב"ד שמלו במקום שאין אב מי יברך להכניסו בבריתו. ואמר הכל מברכין". וכן בסידור רשב"ן (עמ' קמב), שכל הנראה הוא היה מקורו של כותב ההערה, שהביא את דברי ר"ש אלג'בילי (רשב"ן) ולאחריו רב יהודאי. ועי' פירוש ר' פרחיה לשבת (קלז): שביאר גם כן שה"ש מי שהורה" בדברי הרמב"ם הוא רב יהודאי, וראה בהערות המהדיר שם שבארחות חיים ה' מילה כתוב בשם רב יהודאי להיפך, שאין מברך ברכת להכניסו אלא אבי הבן).

40 כ"ה בג, ובא': קידש.

41 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "יש אומרים שהוא יצחק ע"ה לפי שהוא [היה תחילת מי] שנימול ולכן נקרא יצחק, [י] גימט[ריא] ... היוד בא... רמז... על דריה... [עשרת] הדברות. וה[רמז] ... בצ' רומז [אל] שרה שילדה אותו [כשהיתה] בת תשעים. והח' הוא רמז לכך שהוא היה הראשון שנימול לשמונה. והק' הוא רמז לכך שאברהם הולידו כשהוא בן מאה. ולכן אמר הכתוב טו... אברהם ע"ה ויפול וג'. ויש אומרים שאשר קידש ידיד מבטן הוא יעקב אבינו ע"ה לפי שהוא נולד כשהוא מהול. [ו]הקב"ה ישיב עליכם ברכות אברהם יצחק ויעקב, וייתן לנו מה שהבטיחנו בו: וזכרתי להם ברית וכו'". ע"כ. ומ"ש ש"ידיד" הוא יצחק משום שהיה הראשון שנימול, הכוונה שהיה הראשון שנימול בתורת מצוה, וכ"כ רש"י (שבת קלז): "וכ"כ ר' פרחיה (שבת שם), וז"ל: "אשר קידש ידיד מבטן עונה על יצחק אבינו שהרי נצטוה אברהם אבינו במילה קודם שתהר שרה ביצחק ונמצא נתקדש מבטן אמו לברית מילה שהיא האות הגדולה". והדעה השניה שהוא יעקב היא דעת רב שרירא ורב האי גאון בתשובה (אוצה"ג שבת ס"י) שעח, מתשובות גאונים קדמונים סי' פח), שהו"ד בספרו הנו (שבת קלז): ושם כתב שהטעם שנקרא ידיד משום שנאמר "ואוהב את יעקב", ובערוך ע' ידיד, ובפירוש ר' סעדי אלעדני על הרמב"ם (מילה פ"ג ה"ג).

42 כ"ה בג, ובא': קודש.

43 כ"ה בא', בג: לקדשים (ונראה שהוא ט"ס). מלשון הברכה כאן מוכח שנוסחה הוא "צוה כצוית לקדושים", כנוסח הברכה ברוב כתה"י בהל' מילה (פ"ג ה"ג), וכנוסח שבתשובת הרמב"ם (בלאו סי' ריד), ולא כמקצת כתה"י: "צוה בצוית קדושים", שעל פי נוסחא זו יש שגרסו "צויה", וראה בענין זה א' קמיניצקי, "צוה להציל ידידות שאירנו משחת: עיון בניקודה ובהוראתה של צורה בברכת המילה" (לשוננו

והמל את עבדו מברך 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית שאלמלי⁴⁴ דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנא' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת'. ואם מל את עבד חברו מברך על המילה.⁴⁵ והמל את הנר מברך 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית שאלמלא דם ברית וכו'.⁴⁶

ויש במילה הלכות שאנו מקצרים בהם ומפנים אל הלכות מילה מן החבור.

וידוע שהמילה היא יסוד התורה, שעליה נכרתה ברית עם אברהם אבינו. ושלש עשרה בריתות נכרתו עליה, כמו שביארו ז"ל (גדרים לא:), ומניינן בכתוב גלוי ומבואר, כמו שביאר אבא מארי זצ"ל (פ"ג ה"ט). וצריך שתבין שברית מילה היא אות לקבלת עול האלהות והמצוות, והיא⁴⁷ אות לברית תורה, וזה לפי שהוא יתעלה אמר לאברהם, במעמד הנבואה שנגלה לו בו בחזון, על המילה (בראשית יז, ב ואילך): "ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך וכו' אני הנה בריתי אתך וכו' והקימתי⁴⁸ את בריתי ביני⁴⁹ ובינך ורעך אחרריך לדרתם⁵⁰ לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחרריך", וזה רמז מפורש שהברית שרמו אליה היא קבלת עול אלהותו יתעלה שהיא יסוד קבלת עול מצוותיו, מה שאמר לאלהים הוא על האלהות⁵¹, ומה שאמר לזרעך אחרריך הוא רמז לכך שחיווק אמונת האלהות, אשר תושלם על ידי התורה, יהיה לזרעו אחריו, שנצטוו בתורה.⁵² ובשכר האמנת האלהות

פא, תשע"ט, עמ' 179). ובאופן כללי נוסח הברכה כאן תואם לנוסח שבתשובת הרמב"ם הנ"ל, לבד משינוי אחד, שבתשובת הרמב"ם במקצת כתבי היד הנוסח הוא "בשכר ז", ואילו כאן "בשכר זאת" (אך במקצת כתה"י גם בתשובת הרמב"ם הנוסח "זאת", כמו שהעיר בלאו שם).

44 כאן הגירסא "אלמלי", ולגבי מילת הגרים הגירסא "אלמלא", וכ"ה הגירסא גם בג. ואילו ב"ספר החתום" בהל' מילה פ"ג הגירסא להיפך. ונראה שדעת רבינו שאין בזה קפידא, ובשניהם הכוונה "אילו לא". ושלא כמ"ש התוס' בשם ר"ת (מגילה כא. ד"ה אלמלא): "דהיכא שיש אל"ף בסוף אלמלא רוצה לומר אילו לא, והיכא דכתיב אלמלי ביו"ד רוצה לומר אילו היה".

45 הטעם, משום שכל העושה מצוה לחבירו מברך "על העשייה" (הל' ברכות פ"א ה"ג). ויש להעיר, שהרמב"ם (מילה פ"ג ה"ה) כתב שמברך "על מילת העבדים". ונראה שרבינו לא נחת לנוסח הברכה המדויק (לפי שגם לא המשך את שאר נוסח הברכה "שאלמלא וכו'"), וכוונתו להשמיענו רק את הדין שמברך "על העשייה".

46 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: "קטן שנולד כשהוא מהול או גר שנתגייר כשהוא מהול כשמיטפין מהם דם ברית אינן צריכין ברכה, וכך אנדרגינס (יש להוסיף: אין) מברכין על מילתו מפני שאינו ודאי" (ומקורו מלשון הרמב"ם פ"ג ה"ו).

47 בא' נוספה כאן הערה בשוליים: והיא, כלומר המילה.

48 כ"ה בג, בא': והקימות.

49 בג: בני.

50 כ"ה בג, בא': לדרותם.

51 הרמב"ם בתשובה (בלאו סי' ריד) ביאר שאין הכוונה ב'אלהים' לקבלת עול האלהות כדברי רבינו כאן, אלא שלחיות לך לאלהים' פירושו מלשון מנהיג ומשגיח, והכוונה שה' הוא חלקנו (המשגיח עלינו) בזכות המילה, וז"ל: "שבשכר זאת המצוה היה אל חי חלקנו לעד, כמו שהבטיח כשחייבנו בה ואמר זהקימותי את בריתי ביני ובינך ורעך אחרריך לדרותם ברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחרריך". אמנם במו"נ ח"ג פמ"ט (הובא להלן בהערה) כתב שעי"י הברית אנו מתחייבים להאמין בייחוד ה', כמו שנאמר 'להיות לך לאלהים'.

52 זהו כמ"ש הרמב"ם (בהל' ע"ז פ"א), שהאבות לימדו את בניהם את עיקר ייחוד ה' ואלהותו וההרחקה מע"ז "והיה הדבר הולך ומתגבר בכני יעקב ובנלוים עליהם, ונעשת בעולם אומה שהיא יודעת את יי". עד שארכו הימים לישראל במצרים, וחזרו ללמוד מעשיהם ולעבוד עבודה זרה כמותן... וכמעט קט היה והעיקר ששתל

וקבלת עול התורה תירש את ארץ כנען, ולכן אמר אחר כך (שם, ח): "ונתתי לך ולזרעך אחרוך את ארץ מגריך"⁵³ את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים". ולאחר מכן אמר, כפתיחה לנבואה אחרת, תוספת לענין, באותו המעמד עצמו (שם, ט-יא): "ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמר וכו' ואת בריתי אשר תשמרו וכו' המול לכם כל זכר ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם", הרי כבר ביאר בפירושו שהמילה אות ברית, כלומר אות הברית שנאמר בה "להיות לך לאלהים ולזרעך אחרוך", והתבארו הברית ואת הברית.⁵⁴ והבן את הנקודה המחוכמת הזו, לפי שהיא דקה וגדולה, וכבר רמז אליה אבא מארי זצ"ל גם כן ב"מורה" (ח"ג פמ"ט).⁵⁵ והוא יתעלה, הוא שמבקשים ממנו לגלות את דקדוקי ספרו ונפלאות תורתו, כמו שהתחנן נביאו⁵⁶ ואמר (תהלים קיט, יח): "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".⁵⁷

הערה⁵⁸

התורה הרגישה את ברית מילה בהרגשה חזקה,⁵⁹ לפי שהיא אות האלהות כמו שביארנו, ולפי שהיא אות הנמצא תמיד ואינו נפרד משומר התורה מראשית לידתו כשהוא בן שמונת

אברהם נעקר וחזרו בני יעקב לטעות העמים ותעייתם, ומאהבת י"י אותנו, ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, עשה משה רבינו ורבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבינו ובהר י"י בישראל לנחלה, הכתיבן במצוות, והודיעם דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עבודה זרה וכל הטועים אחריה". הרי שקודם מתן תורה חזרו בני ישראל לטעות העמים מכיון שלא היתה להם תורה המורה מהו משפט עובדי ע"ז, ולכן חיזוק עיקר האלהות ודחיית עבודה זרה הושלם רק ע"י מתן תורה לזרעו של אברהם אבינו שנצטוו בה. ועוד כתב הרמב"ם (מו"ג ח"ג פכ"ט): "וכבר ידעת מלשון התורה במקומות רבים, שהכוונה הראשונה מן התורה כולה היתה להסיר עבודה זרה ולמחות זכרה וכל הנתלה בה".

53 כ"ה בג, בא': מגורין.

54 ה'ברית' היא התורה, הכוללת את האמנת האלהות ועול המצוות, ו'אות הברית' היא המילה שהיא אות על התורה.

55 שם כתב הרמב"ם: "ויש במילה לדעתי עוד עניין אחר חשוב מאוד, והוא שיהיו כל בעלי ההשקפה הזו, כלומר: סוברי ייחוד השם, יש להם סימן אחד גופני הכוללם, ולא יוכל מי שאינו מהם לטעון שהוא מהם, והוא נכרי, לפי שאפשר שיעשה כן כדי להשיג תועלת או להתנכל לאנשי הדת הזו. ומעשה זה לא יעשהו האדם בעצמו או כבנו אלא מתוך דעה ברורה, כי אין זו שריטה בשוק או כויה בזרוע, אלא דבר שהיה קשה מאוד מאוד. וידוע גם ערך האהבה והעזרה המתפתחים בין בני אדם שכולם ב'אות' אחד, והיא כעין הברית והמבטח. וכך המילה הזו, היא הברית אשר כרת אברהם אבינו על האמנת ייחוד השם. וכך כל הנימול הרי הוא נכנס בברית אברהם, ומתחייב בבריתו להיות בדעה על הייחוד: 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחרוך'".

56 כאן בכמה מקומות בכתביו קורא רבינו לדוד המלך נביא, וכ"מ בסוטה (מח): ובסדר עולם (פרק כא), וכ"כ רס"ג בהקדמתו לספר התהלות (פירושו לתהלים, עמ' כד) ובעוד מקומות, והאריך בזה רבינו נסים במגילת סתרים השיב על דברי הטוענים שדוד ושלמה לא היו נביאים (ראה י' קאפח, 'מגילת סתרים לרב נסים גאון, כתבים ח"א עמוד 387, וקטע זה נדפס בזיהוי מוטעה על שם רבא"ם בסוף ספרו 'מלחמות ה' מהרו' מרגליות עמוד קטז), וכ"כ ר' מימון אבי הרמב"ם באגרת הנחמה (עמ' לח), וכ"כ הרמב"ם בפ"ז משמונה פרקים: "וכן דוד, עליו השלום - נביא, אמר (שמואל ב, כג ג): 'לי דבר צור ישראל'". אך מדברי הרמב"ם עצמו במורה הנבוכים (ח"ב פרק מה) עולה שדוד לא הגיע למעלת נבואה אלא לרוח הקודש, ע"ש. ועי' בהערת ר"מ מימון לפירושו רבינו לתורה (בראשית כה, כג. הע' כז) שדן בזה.

57 וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו למשנה זו"ל: "ואין לאדם לעשות עם הלימוד וההשתדלות בעסק התורה אלא לכוון את לבו לה', ויתפלל לפניו ויתחנן שיחנהו דעת ויעזרהו ויגלה לו הסודות הכמוסים בכתבי הקדש, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן, והוא אמרו: 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'". וכ"כ רבינו בפירושו לתורה (בראשית ב, ט, לו, מ).

58 במספר פרקים מספר המספיק הוסיף רבינו 'הערה' לאחר סיום הפרק, שענינה 'לעורר' את הלומד על ענין מסוים השייך למה שנתבאר באותו הפרק (גם במו"ג הוסיף הרמב"ם 'הערות' בסופם של פרקים

ימים ועד זמן מיתתו. ולכן מי שחסר את האות הוזה שבינו ובין אלהיו ומת בלעדיו, נכרת ממנו העולם הבא, כמו שאמר הכתוב (בראשית יז, יד): "וערל זכר וכו' ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר". ונתן יתעלה את האות הזה בייחוד כאבר הידוע ולא כאבר אחר זולתו, לפי שהאבר הזה הוא כלי הזרע, והברית היא לאברהם אבינו ולזרעו אחריו, אמר (בראשית יז, ז): "והקימותי את בריתי ביני וביניך ובין זרעך אחריו לדרתם וכו'", והמקום הראוי ביותר לברית הזו הוא אבר הזרע⁶⁰, והבן זאת.

ומצות ציצית ומזוזה ותפלין הן גם כן אותות בינינו לבין אלהי ישראל, וכולן מקשרות בינינו ובין האמנת האמת לגבי יתעלה ולגבי תורתו.⁶¹ וזה, שהאות בכל אחת מהן היא גלויה לעינים, לפי שהציצית תועלתה הראשונה היא זכירת המצוות ועשייתם, וסופה - "והייתם קדשים לאלהיכם אני יי אלהיכם" (במדבר טו, מ-מא) וכו',⁶² והציצית היא אות במלבוש, ולהיכן שיפנה שומר התורה לכנפות מלבושו, יזכר במצוות יי ויעשה אותם, כמו שאמר הכתוב (בראשית טו, לט): "וראייתם אותו וזכרתם"⁶³ וכו'. וניתנה האות הזאת כמלית, ולא במלבוש אחר זולתה, לפי שהמלית היא העליונה שבכל המלבושים, וכוללת את הראש והגוף⁶⁴, ואינה כמצנפת שמכסה את הראש בלבד, ולא ככגד המיוחד לגוף בלא הראש, והיא

מסויימים). ב'הערה' זו מבאר רבינו את תכליתן של מצוות מילה, ציצית, תפלין ומזוזה, שנתבאר הלכותיהם בפרקים הקודמים.

59 נראה שהכוונה לכך שנכרתו עליה י"ג בריתות.

60 אפשר: 'איבר ההולדה' (מ"ע פרידמן במילוננו עמ' 525). בגליון א נוספה הערה בגליון: "זיכרון לכך שברית המילה מחויבת לאברהם ולזרעו עד עולם". ע"כ. יש להעיר שהרמב"ם (מ"ג ח"ג פמ"ט) כתב סיבות אחרות לכך. לפי טעמו הראשון שם למצוות המילה כתב, שהסיבה שהמילה נעשית באיבר הזרע היא כדי למעט את התאוה. ולפי הטעם השני שם כתב, שהטעם למילה באבר זה הוא משום ש'מעשה זה לא יעשהו האדם בעצמו או בכחו אלא מתוך דעה ברורה, כי אין זו שריטה בשוק או כויה ברוע, אלא דבר שהיה קשה מאד מאד".

61 כלומר, ההאמנה באמת, שהיא - שיש לעבוד אותו יתעלה ולקיים את תורתו.

62 כוונת רבינו, שהתועלת המושגת תחילה במצוות הציצית עבור שומר התורה, היא זכירת המצוות כדי לעשותן מבחינה חיובית, ועל ידי כך הוא מגיע לתועלת הסופית שהיא מעלת הקדושה, והיא הקדושה הפנימית והמיוחדת (השייכת לדרך הנעלה, היא 'דרך החסידות'). כמ"ש רבינו בחלק הרביעי (מהד' פלדהיים עמ' 4): "ומי שהבין סוד הציצית וזכר בלבישתה את מצוות ה' להצילו מן השכחה שהיה שרוי בה ולא יתור אחרי לבבו ויתעלה למעלת הקדושה הפנימית האמיתית, כמו שנאמר: 'והייתם קדשים לאלהיכם'... הרי זה הולך בדרך הפנימית המיוחדת. ואמרנו "מיוחדת" כי זוהי מדרגה שלא כל שומר תורה מגיע אליה, ואמרנו "פנימית" כי לא נזכר חיובה במפורש והעובר על הדברים האלה לא יענש בידי אדם". וראה דברי רבינו בפרק על הציצית (מהד' דנה עמ' 274): "ותכלית מצות הציצית גדולה, מבוארת בפסוק: 'וראייתם אותו וזכרתם וכו'". ודי במצוה אחת שעושים אותה כדי שתביא לעשיית כל המצוות בגלוי, ומונעת מהעברות, ושומרת את הלב מההפרעות ומן היציאה מהדת. אמרו ז"ל (ספרי במדבר קטו, ברכות יב:): "אחרי לבבכם, זו מינות, ואחרי עיניכם, זו זנות". ומושגת הקדושה - "והייתם קדושים לאלהיכם וכו'". וכתב ר' עובדיה בנו של רבינו בספרו "מאמר הבריכה" פרק ז' (מתורגם): "אשר לציצית ותפלין ומזוזה, הרי הם נמסרו כסימנים להזכרת הנפש בעת השכחה מאותו הענין המכוון, והוא אמרו בציצית: 'וראייתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'", ובתפלין: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון וגו'".

63 בגליון א נוספה הערה בגליון: "ונשאו החכמים לזה משל על אדם שציווה את חברו בציווי כלשהו ואמר לו: 'חברי, עליך לזכור את ציוויי, והיזהר שלא תשכח[ח]', ואם חששת שתשכח אז קח את ה... הזה ותקשרהו על ירך על דרך הזיכרון ואז תזכור ולא תשכח" (אודה לר' אלי שעובי שסייעני בקריאת הערה זו ותרגומה). 64 מדברי רבינו מבואר ב' ענינים בטלית המחויבת בציצית: א. שצריך שתהא מעל כל המלבושים, ב. שצריך שהטלית תקיף גם את הראש. התנאי הראשון עולה גם מדברי רבינו לעיל בפרק על הציצית (מהד' דנה עמ' 269), שכתב: "ודבריו בפסוק אחר "על ארבע" מורים על כך שהכוונה לכסות (בערבית: ללעצ'י, והיא

גם כן מלבוש כבוד, והמלית ראויה לאות הזאת יותר משאר המלבושים.⁶⁵ ויש בציצית סוד אחר, והוא: שהיא קישוט לשומרי התורה, בדומה למה שמתקשט עבד המלך בקישוט שלו, ונושא עליו את האות שלו, כדי להתנאות בין בני האדם בהיותו עבד המלך המיוחד לשרתו ונושא את האות שלו,⁶⁶ "וראו כל עמי הארץ כי שם יי נקרא עליך" (דברים כח, י), וכן כדי שיוכר בעת התעסקותו בענייניו שהוא עבד למי שציווהו וכיכרו במלבושו, לשון התורה (דברים כו, יח): "ויי האמירך היום" וכו'.⁶⁷

ואשר למוזוה, הרי היא אות בדירה, ושומר התורה ימצא אותה לנגדו כל זמן שנכנס לביתו, ויזכר על ידה בייחוד השם⁶⁸ וכל מה שנכלל בשתי פרשיות הכתובות בה⁶⁹ מן הזיווה לתורתו יתעלה ולעבודתו, והאזהרה מזולת זה. ולפי שענינים אלו הכתובים במוזוה הם מוסתרים בתוך תבניתה⁷⁰, ויתכן שיונחו או יישכחו משום שהם מכוסים, הצריכו⁷¹ בה, כמו שכללה הקבלה⁷², שהיא כתוב עליה מבחוץ⁷³ שם משמותיו הגדולים יתעלה, והוא שדי,

יריעת בד שמתעטפים בה, ע"י פה"מ להרמב"ם כלים פ"כ מ"ו) וכיוצא בה, שהיא בעלת ארבע קצוות, לא איזה בגד שיהיה בכגדי הגוף בעלי השרוולים והצווארונים וכיוצא בהם (ויש שהוכיחו מאן שלדעת רבינו טלית שאינה מעל כל המלבושים פטורה מציצית, ראה בספר כליל תכלת (טבגר) עמ' קנג הע' 21, וראה פה"מ להרמב"ם מנחות פ"ד מ"א במהד' הרב קאפח הע' 2 שהוכיח שלדעת הרמב"ם רק בגד שאדם מתעטף בו חייב בציצית, וע"ע בד"ץ זה בספר תורת הקדמונים (להרב עמנואל מולקנדוב) ח"א סי' ה' שהרחיב בוה). וכן משמע בספר הביאור לר' תנחום הירושלמי (הוצאת מוה"ק, שופטים יד, יב), על הכתוב 'שלישם סדינים', וז"ל: "ואין ספק שזה משהו שהיה מנהגם להתעטף בו מעל הבגד כמו "טילסאן" (בגד עליון) וכדומה, ומשום כך חייבה ההלכה ציצית על הבגד העליון, שבו מתכסים מעל הכסות, ואמרה שיש לו ארבע כנפיים". ואת התנאי השני כתב רבינו שם בהמשך דבריו: "ודבריו "אשר תכסה בה" מורים על שני ענינים... והשני, שיהא מכסה את הגוף או רובו ככסות, לא כמצנפת שהיא מכסה את הראש בלבד וכיוצא בזה, או ככסות קטנה ששיעורה אינו מספיק לכיסוי הראש ומרבית הגוף". ושני תנאים אלו הובאו בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' רכ), וז"ל: "שהצורה שיוצא בה ידי חובתו היא שיהיה עטוף בו (כלומר, עטוף מעל כל המלבושים), וכבר כסה ראשו ורובו" (-שצריך שתקיף גם את הראש). ונמצא שלדעת הרמב"ם ורבינו יש להקפיד שהטלית תהא על הראש במשך כל העת, בכדי שיקיים בה מצות הציצית.

65 כוונת רבינו שאות הציצית ניתנה דווקא בטלית, משום שהיא המלבוש המעולה ביותר שישנו לאדם, מחמת התנאים שנתבאר.

66 ביאור זה דומה לדברי התוס' (מנחות מג: ד"ה חותם של טיט): "מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושיין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה". ורבינו מוסיף שזה אינו ככל חותם עבדות, אלא קישוט מיוחד.

67 רבינו כאן מפרש "האמירך" מלשון גדולה וכבוד (וכן כתב ב'הערה' לפרק על הברכות (מהד' דנה עמ' 257): "כשאתה עולה על מצוה" אשר קדשנו" תן דעתך לקדושת מצוות שהן המביאות לנו כבוד באמצעות דיני התורה, עליהם נאמר... "ויי האמירך היום"), וכ"כ ר' יונה אבן ג'נאח (בספר השרשים ערך 'אמר'), ור' יהודה אבן לעם והראב"ע בפירושיהם שם שהוא מלשון גדולה (וכע"ז תרגם רס"ג שם: 'ומרך אללה' - עשאך ה' לארון והשליטך). ואילו מלשון הרמב"ם במו"נ (ח"ב פמ"ג) נראה שפירש "האמירך" כלשון הטבה ואהבה.

68 כלשון הרמב"ם (מוזוה ספ"ו): "וכל עת שייכנס ויצא יפגע בייחוד שמו של הקב"ה".

69 בגליון א נוסף: ...שהן שמע ווהיה אם שמוע.

70 כלומר, שפופרת הקנה או העץ שבה מונחת המזוזה (ונקט רבינו לשון 'תבנית' 'קאלב' בערבית) על כך לעיל בפרק המזוזה מהד' דנה עמ' 266).

71 בערבית: 'אוג'ב', שמשמעותו לפעמים היא 'חיוב והכרח', ולפעמים 'רשות שאינו מחויב' (וכמו שייסד רבינו בראש הפרק על חובות התפילה, מהד' דנה עמ' 60), אמנם כאן וודאי שהוא רשות, שהרי הרמב"ם כתב (בהל' מוזוה פ"ה ה"ד) שאינו אלא מנהג, ולכן תרגמו "הצריכו".

72 לשון רבינו כאן "שכללה הקבלה" (שכד"כ משמש בכתבי רבינו ובית מדרשו לענין שנתבאר בדברי חז"ל) אודות כתיבת שם שדי, שאינו אלא מנהג בעלמא, כלשון הרמב"ם שהובא בהערה לעיל, צריך לבארו כמוסב על דברי הרמב"ם, שדרך רבינו לקרוא גם להם 'קבלה' (וכנראה שזהו משום שבמשנה תורה נכללו כל דברי

יתברך שמו ויתעלה זכרו⁷⁴, שיהיה זה מבטא ומעורר ומוזכר את העיקר שהכל סובב עליו, שיהיה זכור תמיד ולא יסור מן הדעת.⁷⁵ וניתנה על המזוזה הימנית ממזוזות הפתח, לפי שתשומת לב האדם היא לימין על הרוב, ובפרט אם היה חכם, "לב חכם לימינו"⁷⁶ (קהלת י, ב). ויש עניין נוסף בכך שהיא על הפתח, והוא שיהיה היכר על הנכס שהאדם מתפאר בו, שהוא שלו יתעלה⁷⁷, כפי שהורטים לוחות על בתי המלכים לומר שהם שייכים להם, כדי שיהיה היכר לדורים בהם ולזולתם, ועל ידי זה⁷⁸ יינצל מן היהירות וההתפעלות מן הרכוש הגורמת לכפירה, כמו שאמר יתעלה (דברים ח, יד): "ובתים טובים תבנה וישבת וכו' ורם לבבך ושכחת את יי אלהיך וכו' וזכרת את יי אלהיך וכו'".

ואשר לתפילין, הרי הם אות מיוחד וקשור יותר באדם⁷⁹, מזכירים לו את הייחוד והאלהות ויציאת מצרים וכל מה שנכלל בארבע פרשיות שבתפילין⁸⁰, לפי שאין ברשות כל אחד כסות החייבת בציצית, ואין כל אחד דר בבית החייב במזוזה, והואיל וכל אחד מישראל חייב בתפילין, הרי הם אות הנמצא לכל מי שאין לו בית חייב במזוזה ולא כסות המחוייבת בציצית. ולפי שענייניהם הכתובים בפסוקיהם מכוסים גם כן בתבניתם, כותבים עליהם מה שכללה הקבלה⁸¹ על עור תבניתם: שין מימין ושין משמאל⁸², כמו מה שנכתב על המזוזה מבחוץ.

חז"ל). ראיות לכך ראה במאמרו של ר' כרמיאל כהן "סמכותו של 'משנה תורה' לעומת המקורות התלמודיים בעיני רבי אברהם בן הרמב"ם" (קובץ מברכת משה, ב, עמ' 897 ואילך). ופשוט שאין לומר שכוונת רבינו למה שהובא בוזהר (ואתחנן, ח"ג דף רסו). שיש לכתוב שם שדי מבחוץ, שהרי לא ראה רבינו את ספר הזוהר, וכמ"ש ביבי"א (ח"ח יו"ד סי' כח) על כיוצא ב: "בודאי לא היתה סמיכתו של הרמב"ם במה שהתיר לכתוב שדי מבחוץ על סמך דברי הזוהר, שהרי לא נתגלה בימיו. וכמ"ש כיו"ב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' נא) ד"ה וכיוצא, שלא יתכן לומר שהרמב"ם יצא לו דבר זה מדברי הזוהר הקדוש, שהרי ספר הזוהר לא נתגלה אפילו לאחרונים כמו הרשב"א והרא"ש, קל וחומר שלא נתגלה בימי הרמב"ם.

73 צ"ע שהרי מכניס את המזוזה ל'תבנית מעץ או קנה', כמ"ש רבינו לעיל בתחילת פרק המזוזה (מהד' דנה עמ' 266), וא"כ גם השם שדי אינו נראה מבחוץ אלא מוסתר בתבניתה של המזוזה, ומה ההפרש בינו ובין "הענינים הכתובים במזוזה המוסתרים בתוך תבניתה". ובשיטמ"ק נמחות (לב, אות א) הביא בשם תוס' אחרות: "שנהגו העולם עתה לכתוב שם שדי מבחוץ כנגד האויר שלפני והיה, ונוקבין הסף לקרונו מבחוץ". וכפ' הרמ"א (יו"ד סי' רפח סט"ו): "ומניחין נקב בקנה נגד שם שדי שיהא נראה מבחוץ". אמנם רבינו לא כתב כן במפורש שיש לנקוב את הקנה (נראה בבירור שאין לומר שכוונת רבינו שיש לכתוב שם שדי על הקנה מבחוץ, מאחר שלא מצינו מנהג כזה בשום מקום. אף בגניזת קהיר נמצאו מזוזות עתיקות רבות (שעתיקותן מוכחת מצורת הכתב שבהן), שברובן אכן נכתב השם שדי באחורי הקלף).

74 בא נוספה כאן הערה בגליון: "לפי שהשמות הנאים נחלקים בחלוקה [ראשונה] לעצמיים ותארים, והנה העצמיים הם נחלקים לו' חלקים, והם יוד הא ואן הא], או אדני, ואל, ואלוהים, ואהי[ה, ואלוה], ושדי, וצ'באות. כל המוחק מה[ן] וכו'. אבל התא[רים], הרי אין קץ להם ואין א... לריבויים, כגון הגדול הגבור וכו'. והצריכ[ן] שיכתוב על המזוזה מבחוץ שם מן השמות הקדושים הטה[ורים] שנקרא בהן הקב"ה ...ל...ל".

75 בגליון א נוסף: "כמו מאמר החסיד ע"ה: שויתי יי וגו' אומר מי שלא... וכו'".

76 בגליון א נוסף: "ענין אחר, לב וג', לב החכם פונה אל הדברים המועילים ביותר, ולב הכסיל מחובר אל הענינים החסרים".

77 פרופ' מ"ע פרידמן במילונו (עמ' 338) מצייע לתקן כאן את המקור הערבי ולתרגם כך: "ויש משמעות נוספת שזאת (ה-מזוזה) היא על השער, והיא כדי להראות כי בעלות הנכסים שהאדם מתפאר בה (היא) לה' יתעלה".

78 בגליון א נוסף: "כוונתו ב"זה" - המ[זוזה]".

79 מכיון שכל אחד מחויב בהם, ואינו תלוי אם יש לו בית או כסות, כדמפרש ואזיל.

80 בגליון א נוסף: "שהן קדש לי וזהוהי [כי יביאך] ושמע וזהוהי א[ם שמוע]".

81 כמו שאמרו (שבת כח: ובהל' תפילין פ"ג ה"א): "שין של תפילין הלכה למשה מסיני".

82 בגליון א נוסף על "שין מימין": "בג' ראשים". ועל "שין משמאל": "בד' ראשים, ובקשר שלרא[ש] דלת ובקשר [ליד] יוד, ונעשו האו[ן]תיות שדי, כמו וכו'".

והתפליין, למרות שהם חובה על כל אחד, הואיל ואי אפשר ללובשם תמיד⁸³, וכן לא בכל מצב, משום כבודן והקושי שבתנאי לבישתם⁸⁴, ויהא מנוע שומר התורה מהאות הזה גם כן ברבות מעיתותיו, לכן ציוונו בברית מילה שהיא אות בגוף האדם ואינה נבדלת ממנו, כסימן הטבעה שמסמנים בו את קנין המלך, לפי שאנחנו קניינו יתעלה: "הלא הוא אביך קנך" (דברים לב, ו). אמרו ע"ה (מנחות מג:): 'תנו רבנן, הביבין ישראל שחבבן המקום במצוות, תפילין בראשיתן ובזרועותיהן, ציצית בכנדיהן, מזוזה בפתחיהן, ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך.⁸⁵ ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום, אמר אוי לי שאני ערום מן המצוות⁸⁶, כיון שנסתכל במילה נתקררה דעתו, אחר שיצא אמר עליה שירה⁸⁷. ר' אלעזר אומר, כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בכנפו ומזוזה בפתחו, מוחזק אני בו שלא יחמא, שנא' (קהלת ד, יב) "והחוט המשולש לא במהרה ינתק" ואומר (תהלים לד, ח) "חונה מלאך ייי סביב ליריאי ויחלצם".

ודע זאת, והבן את ערך מה שהתורה רוממה אותנו על ידו, ושמרה אותנו בו מן ההתרחקות ממנו⁸⁸, ומשכה אותנו להתקרב אליו ולהיות קשורים בו ולהרהר בו⁸⁹, ולהישמר ממה שמחייבות המחשבות המזדמנות הקשורות בחומר ובהתעסקות בו, "כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו" (תהלים קג, יד).



83 בגליון א נוספה הערה בגליון: "משום מאמר הספר האמיתי (-התורה): ושמרת את החקה וג' ובא הפירוש ימים ולא לילות, ואמר גם כן והיה לך לאות יצאו שבתות וימים טובים שגופן אות. ולבישתם גם כן אינה מחויבת בכל מצב וכו'". ע"כ.

84 בגליון א נוספה הערה: "מפני שהתפליין [צריכין] גוף נקי כגוף [אלישע] בעל כנפים" (ויש להעיר שברוב כתה"י בהל' תפליין (פ"ד הט"ו) איתא: תפליין צריכין גוף נקי 'כאלישע', ויש שהוסיפו 'בעל כנפים', אך בנוסח הספר החתום ליתא).

85 בגליון א נוספה הערה: "בתפלה שלרא[ש] ושליד שתיים, ציציות בארבע [כנפות], הרי שש, ומזוז[ה] שבע]. ענין אחר: שייך לברכות שלקריית שמע בערב ובבקר, בערב מברך שת[ים] לפניו וב' לאחריה, ובבקר מברך שתיים לפניו ואחת לאחרי[ה]. לקיים ז' ביום וג'. ובשע[ה] וכו'".

86 בגליון א נוספה הערה בגליון: "לפי שלא היו לו שם לא ציצית ולא מזוזה ולא תפליין שאלו הם המוכיחין עליו (ונראה שלכאן שייכת ההערה בראש הגליון: ומכיון שנשאר אז ריק... מהמצות קונן על נפשו, כיון שנסתכל וכו' [ו])."

87 בגליון א נוספה הערה: "[ל]מנצה על השמינית [מאי] על השמ' [על המי]לה שנתנה [בשמיני] וכו' והי"ח(?) עוד נוספה הערה: והיה בטוח בנפשו שהיא אינה ריקה ממצוה יקרה נכבדה ונעלה, אחר (שיצא) וכו'".

88 מה'.

89 בה'.

רבי יעקב ריישר זצ"ל

רבי יעקב נולד לאביו ר' יוסף¹ כפראג בראשית שנות ה'ת², רבינו למד שם בצעירותו ובהמשך נתמנה לדיין בבית הדין שם.³ בשנת תע"ד נתמנה רבינו לאב"ד ורמייזא לשלש שנים⁴, אח"כ בשנת תע"ז עבר לכהן כאב"ד מיץ⁵ עד סוף ימיו. רבינו היה חתנו של הגאון רבי בנימין וואלף שפירא אב"ד מדינת פיהם.⁶ רבי בנימין וואלף היה אביו של מהר"ר אליה שפירא⁷ ריש מתיבתא ודרשן כפראג, בעל

- 1 ראה הסכמת רבי יוסף על ספר בנו שבות יעקב חלק ב'. וראה גם בהסכמת רבי בנימין וואלף שם: "כמהר"ר יעקב יציץ ופרח דאין ומורה, בן המרום הרב מוהר"ר יוסף רישא דרישא חסידא ופרישא".
- 2 ספר מנחת יעקב נדפס פעם ראשונה בשנת תמ"ט [שנת 'משפטך'], בשער הספר נזכר רבינו דיי"ן בי דינא רבה, לא ידוע לנו גילו, אבל קשה לשער שהיה צעיר מאוד. [ראה שמות חכמים שכתב שרבינו נולד בשנת ת"ל, ולדבריו רבינו נתמנה לדיין בגיל פחות מעשרים שנה, ראה במבוא לספר שבות יעקב הוצאת מכון זכרון אהרן].
- 3 שער ספר מנחת יעקב הובא בהערה לעיל.
- 4 כן כתב רבינו בהקדמתו לספרו שבות יעקב ח"ב. רבינו מתאר את ישיבתו שם בזה"ל: "ומקצוי ארץ באו תלמידים הגונים ללמוד בישיבתי, וכמה רבנים גדולים חקרי לב משכימים לבוא בצל קורתיו ולהריץ אלי אגרותיהם כשאל מדעת לסמוך על הוראתי ותהי זאת נחמתי".
- 5 רבינו בהקדמתו לספרו שבות יעקב ח"ב: "ואני לגדולה עלה עליתי, ולעיר ואם בישראל ק"ק מיץ לאב"ד ור"מ נתקבלתי, ומשלחן גבוה וזה זכותי, למקום תורה עיר מלאה חכמים וסופרים טוב אחריק מראשית...". וראה גם (ח"ג סי' קי"ט) "כי ת"ל כל הרבנים שהמה שוכנים סביב מדינת מיץ סרים למשמעתי ושואבים ממימי תורת כי נתברר להן שהאמת ליעקב ואין אני נוטה ולהוט אחר הבעע כמו איזה מורים שלא כהלכה הנ"ל". וכן בכמה תשובות חותם רבינו פה מיץ, עי' ח"א סי' י"ב וכן במקומות רבים כותב מזכיר שאלות שאירעו אצלו במיץ ומנהגי מיץ [עי' ח"ב סי' ק"ה וסי' ק"ט ובסי' קמ"ג, ועי' גם ח"ג סי' א' ובסי' י', ובסי' כ"ט ובסי' מ"ה ובסי' קי"ד ובסימן קל"ג].
- 6 גם הרב חיד"א בשם הגדולים (מערכת הספרים אות ש', ערך שבות יעקב) מתאר את רבינו כ"אב"ד דק"ק מיץ". ראה הסכמת רבי בנימין וואלף לשר"ת שבות יעקב (ח"ב) "...חתני חביבי כבני הרב הגדול החריף יחלק שלל זרוע אף קקד טרף טורף גאון יעקב אשר אהב סלה יועץ גבור שר פלא כמהר"ר יעקב יציץ ופרח...", וכן רבינו בהקדמתו לספרו הנ"ל מתאר כי הציעו לו את כס הרבנות בעיר וורמייזא, ומספר שם על התלבטותו לעזור חמיו, וז"ל "ומביית אמ"ו חמי הגאון אשר עדיין היה בחיים חיותו ובעלו חמדתי וישבתי", וראה גם הקדמת רבינו לספר חק יעקב שמספר על שיקומו ע"י חמיו אחרי האסון שקרה בעיר פראג, וראה גם חיד"א (שם הגדולים מערכת הגדולים א קל"ח).
- רבי בנימין וואלף היה בנו של הגאון מהר"ר רבי אהרן שמעון שפירא אב"ד פראג, שהיה גם רב בפונקפורט, למברג, בריסק, לובלין וקראקא. על מצבתו של רבי אהרן שמעון נחרט "משיח ד' נשיא אלקים שר התורה הגאון המפורסם חסיד ועניו רבן של כל ישראל". גם הרב חיד"א בשה"ג (מערכת הגדולים אות א' קל"ח) מתארהו בשבחים מפליגים: "מהר"ר אהרן שמעון אב"ד ור"מ בק"ק פראג, איש האלקים קדוש, ובנו מהר"ר בנימין וואלף אב"ד דק"ק פיהם ונכדו הרב אליהו רבה וזוטא, וחתנו של מהר"ר בנימין הרב שבות יעקב ומנחת יעקב. והרב אליהו רבה וגיטו לפעמים מזכירים איזה חדוש דין מהגאון הרא"ש ואירע דבר להרב שפתי כהן עם הרב הרא"ש כמ"ש הרב שבות יעקב ח"א סי' ל"ו". רבינו בעל השבות יעקב מזכיר כמה פעמים את חו"ר רבי אהרן שמעון [ראה שבות יעקב ח"א סי' פ"ח, וח"ב סי' י"ג וסי' כ"ז וסי' נ"ח וסי' פ"ח. וראה גם חק יעקב סי' תמ"ב סק"א, וסי' תמ"ו סק"ג וס"ה, ותמ"ז סק", ותנ"א סקנ"ד וסקס"ג, ותנ"ג סקט"ז, ותס"ב סק"א, וראה גם מנחת יעקב כלל ע"ה סק"א, וכלל פ"ו סק"א, וכלל פ"ט סק"כ]. רבי בנימין וואלף מילא מקום אביו כאב"ד פראג בשנת ת"מ. ברבנות זו כיהן עד שנת תס"ב, אז עלה ונתמנה כרב מדינת פיהם כולה. נלב"ע ב' שבט תע"ה.
- רבינו מציין בחיבוריו את חמיו, עי' מנחת יעקב (כלל י"ז סק"א), וראה שבות יעקב (ח"א סי' צ"ה) שכתב "עד שהצעתי הדברים לפני איזה גדולי ההוראה, ה"ה חמי הגאון מהר"ו נר"ו ובניו גיסי הרבנים שיחיו". [רבינו גם מזכיר את בית חמיו לשבח, ראה ח"ב סי' י"ג וסי' כ"ז וסי' נ"ח וסי' פ"ד, וראה גם חק יעקב סי' תנ"א סקנ"ד]. [יש לציין לעלי תמר (שקלים פ"ב ה"ד) שכתב שעל מצבת הגאון רבי בנימין וואלף, בנו הגאון בעל אליה רבא וחתנו הגאון בעל שו"ת שבות יעקב, חקוק דמות זאב. עיי"ש שמוכיח שאין בזה איסור].
- 7 בנו בכורו של רבי בנימין וואלף היה הגאון רבי אהרן יחיאל מיכל רב ביהכ"ס החדשה כפראג, וכמעט ולא נודעו לנו פרטי תולדותיו. ראה עלי תמר הקדמה לירושלמי (אות ב'), "מצאתי בספר גלעד העתקה מהכתוב

מחבר הספר הנודע אליה רבה ואליהו זוטא. רבינו מזכיר בספריו חידושים מגיסו בעל האליה רבה עשרות פעמים, בפרט בספרו חק יעקב על הלכות פסח. מבטרי כתביו של רבינו ניכר כי העריך מאוד את גיסו בעל האליה רבה⁸, ומפי כתבו אנו למדים על שבת חיבוריו, וכלשונו: "גיסי הרב בספרו אליה זוטא על הכל עשה יפה בעטו, אשר העמיק והרחיב העיון בעוצם בינתו"⁹. גיס נוסף של רבינו היה הגאון רבי דוד אופנהיים אשר מילא מקום חותנו ברבנות פראג, שגם הוא היה חתן רבי בנימין וואלף הנזכר. רבינו מזכיר בספריו גם חידושים מגיסו זה עשרות פעמים, ומתייחס לגיסו זה בהערכה מופלגת: "וביותר גיסי הגאון הגדול המפורסם מהר"ד אופנהיים נר"ו, סלעי ומצודתי, אשר ראות פניו כפני אלהים פללתי, ובמושב זקנים ישבתי"¹⁰.

תלאות רבות עברו על רבינו כפי שכותב בעצמו בהקדמות לספריו. בהיותו בפראג פרצה שריפה בעיר ששרפה גם את ביתו, ורבינו נותר ללא קורת גג. בשריפה זו נשרפו גם חיבורים שחיבר. רבינו מודה לחמיו רבי בנימין וואלף על שעזר לו לשקם את ביתו: "ובמבחר דיווריו אעופה ואשכונה"¹¹.

בכ' אלול שנת תע"ד שיכל רבינו את בנו יחידו, הגאון ר' שמעון ריישר בעל מחבר ספר שמן למנחה¹². רבינו בהקדמת ספרו שבות יעקב (ח"ב) מספיד את בנו אהובו, "בני יחידי אשר גידלתי מאס ברע ובטוב בחר, ידע למשקל ומטרח לעמוד בקשרי מלחמה של תורה, בחריפתו מעקר ונוחר ואור תורתו היה זורח כעפעפעי שחר, כשמעון אשר החל רוח ד' לפעמו בכל תאחר, לאב"ד ור"מ בעיר רוזניץ, ומשם עלה לדרשן בפראג, וברכו בו ובתורתו לאמור דילדה אמו כר' שמעון תלד היום ומחר, והיה ידו בכל לדרוש את התורה במ"ט פנים ואחור, קרא ושנה הרבה ולא נבחר, היה באניות סוחר, אחרי כל השבחה הזה כשהגיע לחצי ימיו בשנת יוסף דעת יוסף מכאוב, נלקח מאתי בן חכם ישמח האב, ובשרי עלי יכאב, ועל זאת לבי דואג ודואב, ועשיתי אבל יחיד יום ד' כ' אלול כמשנכנס אב, כי מאוד מאוד גדל הכאב".

באמצע ימי השבעה הציעו לו להיות אב"ד עיר וורמייזא, רבינו פירש דבר זה כאות מן השמים כי מעתה יחל כוכבו לדרוך: "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה שלוותך ורענן בהיכלי". רבינו ממחיש גם התלבטותו אם לעזוב את אביו הזקן וחמיו רב המדינה, וגם את קושי הפרידה מגיסו הגאון ר' דוד אופנהיים¹³. על אף

על המצבות מבית העלמין העתיק בפראג במספר ס"ו, כתוב בזה הלשון: 'הגאון רבי אהרן יחיאל מיכל רב של ביהכנ"ס החדשה בפראג, בנו בכורו של הגאון רבי בנימין וואלף שפירא הרב האב"ד בפראג והמדינה, פירש כל תלמוד ירושלמי בפירוש מספיק וקרא שם הספר "לב ים התלמוד"'. ע"כ. ועיי"ש מש"כ בזה. [יש לציין למש"כ רבינו (בח"א ס' צ"ה) "עד שהצעתי הדברים לפני איזה גדולי ההוראה ה"ה חמי הגאון מהר"ו נר"ו ובניו גיסי הרבנים שיחיו"].

8 ראה לדוגמה (ח"ג ס' ס"ה) "ופוק חזי מאן גברא רבה מסהיד עלה, ה"ה כבוד גיסי הגאון מהר"ר אלי' שפירא נ"ע בספר אלי' רבה".

9 רבינו בהקדמתו לספרו חק יעקב.

10 הקדמת רבינו לשבות יעקב ח"ב. וראה גם תשובה שכתב רבינו לגיסו (ח"ג ס' ל"א) "ודוד בא עד הראש לכל דבר הר גבוה ותליל כהר תבור יושב בעבור שפתותיו שושנים נוטפה מור עובר על כולם הולך וגובר ה"ה אהו' אדוני גיסי הגאון הגדול המפורסם בכל פנה ועבר נ"י פ"ה ע"ה כמהור"ר דוד נר"ו". וראה גם שבות יעקב (ח"ג ס' קט"ו): "ושלחתי שאלה ותשובה זאת לשלשה גאונים מפורסמים. הראשון שבראשון גיסי הגאון הגדול המפורסם מהור"ר דוד אופנהיים אב"ד ור"מ דק"ק פראג נר"ו וכו'".

11 ראה בארוכה הקדמת חק יעקב.

12 רבי שמעון השאיר אחריו בן יחיד, הלוא הוא הגאון רבי נחמיה שנתמנה לדיין במיץ בעת בה כיהן כאב בית הדין הגאון בעל הפני יהושע. רבי נחמיה נפטר במיץ בכ"ב אלול שנת תקל"ה, בנו היה הקצין ר' זלמן ריישר שהביא מנחת יעקב ח"ג לבית בדפוס.

13 הוא לא מזכיר את גיסו בעל האליה רבה שכבר נפטר אז.

ההתלבטות והקושי לעזוב עיר מולדתו, כיון שרבינו ראה את עצם ההצעה כסימן מן השמים, ולכן קיבל את ההצעה.

לא ארכו הימים והופרעה שוב שלוותו, כמו שמספר בהקדמת ספרו שבות יעקב: "אך עדיין לא שלותי ולא שקטתי, באשר פגעו בי שונאי הנם ששמעו וראו מאשר יקרת ונכבדתי, בקנאה ושנאה והדפני ועצמו מצמיתי לדבר עלי סרה ושקר עותותי". על אף העלילות רבינו שתק, וכלשונו: "על כל זה אנכי דממתי, ואל ד' אלקים אשים דברתי, להשכים ולהעריב בית המדרש ולבי כמים שפכתי ואחת אבקש ואותה שאלתי, להסיר מלבי קנאת בני אדם יושבי שער שותי שכר נגינתי, ולא יבוש יעקב קוה קויתי".

רבינו תולה שבזכות השתיקה ששתק למחפשי רעתו, זכה לעלות לגדולה ולהתקבל לאב"ד עיר ואם בישראל ק"ק מיץ: "וד' ראה בעניי ושמע שוועתי.. ופקע עיני דבעי למחזי בישועתי, ואני לגדולה עלה עליתי, ולעיר ואם בישראל ק"ק מיץ לאב"ד ור"מ נתקבלתי, ומשלחן גבוה זכה זכיתי, למקום תורה עיר מלאה חכמים וסופרים טוב אחרית מראשיתי".¹⁴

גם בעיר מיץ לא שקט רבינו, ושוב קמו עליו זדונים ובקשו עלילה, וכמו שמספר רבינו בהקדמת ספרו עיון יעקב, "זכיתי בע"ה ספרי עיון יעקב גמרת וטפחתי ורביתי ונגמר בשנת תפ"ח... ובאותו זמן ועידן נעשה לי עוד נס... שקמו עלי זדונים תקיפא כפרזלא שונאי הנם להכחידני בשקר עלילה לתפוס אותי ח"ו בבית הכלא... ברוך ד' אשר מידם הצילנו". בסוף ימיו גם סבל מכאבי עיניים וכמעט ונסתמא, אך אח"כ נתרפא, וכנגד זה השלים חיבורו עיון יעקב "לשלם עין תחת עין להשלים חיבורי עיון יעקב על כל עין יעקב".¹⁵

רבינו נפטר בשנת תצ"ג ח' שבט בשבת קודש אחר מנחה, כמו שנכתב בפנקס של הקהילה "נפלה עטרת ראשנו הגאון מוה"ר יעקב מפראג נפטר ביום שבת קודש לאחר מנחה ונקבר למחרת ביום א' ט' שבט תצ"ג".¹⁶

רבינו חיבר חיבורים במגוון תחומים, שו"ת שבות יעקב ג' חלקים, מנחת יעקב על תורת הטאת לרמ"א, תורת השלמים על שו"ע הלכות נדה, סולת למנחה והוא מהדו"ב לספריו מנחת יעקב ותורת השלמים, שבות יעקב על כללי קים לי ומיגו, פאר יעקב הגהות על הש"ס, עיון יעקב על עין יעקב, קונטרס לא הביט און ביעקב - להשיב על השגות שהשיגו ג' גדולי עולם על דבריו, שנדפס כנספח לשו"ת שבות יעקב ח"ג.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 1128 נמצא ספר שו"ת פנים מאירות (אמשרדס תע"ה) שהיה שייך להג"מ רבי יונתן אייבשיץ זצ"ל וממנו הגיע אל רבי יעקב זצ"ל ורשם עליו את הערותיו, ובזה אנו מדפיסים אותם.

הערות על ספר שו"ת פנים מאירות

סימן י. וכן נראה דמותר להשכיר לגוי בהמתו בפסח אף אם הגוי מאכילה חמץ דאין הישראל נהנה מזה כיון דלא ברירא לי' שיתן חמץ וישראל אדעת' דהתירא נתכוון אבל לומר לגוי תן מזונג' לבהמתי ואני אשלם לך אין בידי לחלוק על ש"ע אף שלענין דינא

14 רבינו בהקדמה לשבות יעקב שם.

15 רבינו הקדמה לעיון יעקב.

16 אשל עולם עמ' קס"ב.

נראה דגם בזה מותר מ"מ אין בדינו לחלוק על פסקי הגאונים' אלא ברא' ברורה. עיין הדין ברור בספרי ח"י - [חק יעקב] ס"ם תמ"ח (סקכ"ד).¹

סימן יו. כתב הט"ז בא"ח סי' שכ"א הא דכתב הש"ע דאסור למלוה בשר מבושל או ביצה מבושלת' להניחה וכו'.² כאן אינו מחדש דבר, גם המ"א שם סק"ז [הב"א דאסור].³

סימן קב. וכיון דלא גזרו גבי תקיעות דר"ה א"כ מותר כל היום לתקוע אף שכבר יצא * משא"כ בשאר יו"ט.⁴ וכן הוא להדיה בא"ז (ח"ב סי' רסו) הובא בר"מ בא"ח סי' תקפ"ח⁵ וזה

1 דנהה בשו"ע (תמ"ח סי' ז') איתא אסור ליתן בהמתו לאינו יהודי להאכילה בימי הפסח, אם הוא יודע שמאכיל אותה פסולת שעורים שהוא חמץ, וכתב החק יעקב (שם סקכ"ד) וז"ל וכתב בעולת שבת [סק"ד ד] דבדיעבד שרי, כמו בפרה שנתפטמה בכרשיני עכו"ם, כמבואר ביורה דעה סימן קמ"ב [סעיף יא], עכ"ל. ואפשר דלא דמי זה לזה, כיון שבהמתו אכלה בפסח חמץ עכו"ם שאסור בהנאה תוך הפסח, נמצא שנהנה מחמץ. מכל מקום צריך להשליך דמי הנאה לאיבוד מה שהיה מן הצורך להוציא על בהמתו, דבשלא גבי פרה שנתפטמה בכרשיני עכו"ם דמייירי בבהמה שהיתה של עכו"ם, ודומה לזה בהמת עכו"ם שנתפטמה בפסח מחמץ ג"כ פשוט שמותר, מה שאין כן הכא צריך להשליך עכ"פ דמי הנאה שנהנה ישראל במה שהאכילה לבהמתו חמץ, וישליך אותו הנאה לים, או ימכרנו כולו לעכו"ם חוץ מדמי איסור שבו, כדין נהנה מדבר שאסור בהנאה. אכן המעיין בסוגיא דסוף פרק כל העכו"ם [עבודה זרה מט, א] יראה דמותר דיעבד בכל ענין, מטעם זה וזה גורם, וצ"ע ע"כ.

2 בשו"ע שם מבואר שאסור למלוה בשר מבושל וביצה מבושלת להניחה, וכתב הט"ז שלכאורה האיסור בבשר מבושל תלוי במחלוקת הראשונים בטעם האיסור למלוה צנון, לדעת רש"י שהוא בגלל תיקון יש איסור גם בזה, אבל לדעת הרמב"ם שהוא משום שדומה לכובש כבשים א"כ לכאורה אין איסור בזה, כיון שאין הדרך לכבוש אלו, וגם לדעת רש"י ע"כ אינו אסור מעיקר דינא כיון שאינו תיקון גמור, היות ואינו מתקשה, אלא שהאיסור הוא טירחא בשבת, כיון שיכול לעשות אחר זמן למה יעשה עכשיו, שוב הביא הט"ז לשונו של השבלי הלקט "הטעם דמליחה אב מלאכה הוא במשנה גבי צבי ואף על גב דההיא אינה מליחת בשר ועוד שיוכל לומר אמלח חתיכה ואוכלנה ואח"כ נמלך כו' אפ"ה אין לעשות כן במבושל הואיל ואין הבשר נפסד בלא מלח" עכ"ל, ומדקדק מזה הט"ז דדוקא משום שאין רווח בזה שמולח עכשיו יש איסור להערים, אבל אם טוב לו שימלח עכשיו ממה שימלח אח"כ כגון שהוא עכשיו קצת חם ויקבל טפי המלח אין איסור בדבר, והיינו לשיטתו שכל האיסור הוא טירחא לא לצורך, וכאן כיון שיש צורך מותר. והפנים מאירות חולק עליו דגם להרמב"ם יש איסור, דמעשה השהיה המאכל עם מלח הרי הוא ככובש כבשים, וגם לדעת רש"י יש איסור מעיקר דינא, דכל הוספת טעם הוא תיקון. ורבינו בתשובותיו שו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' יב) דן בדין מליחת המלפפונים, וכתב שם שלדעת הרמב"ם יש איסור כיון שהוא דומה לכבישה, כדברי הפנים מאירות, אולם במה שכתב הפנים מאירות שלדעת רש"י כל תיקון אסור, כתב השבות יעקב דהיינו דוקא לרבי יהודה בר חביבא (שבת קח:): אבל למאי דקי"ל כרב חזקיה ודאי הדין עם הט"ז.

3 שכתב משמע להניחה מסעודה לסעודה אסור, משמע שבכל אופן אסור, ודלא כהט"ז, ודברי רבינו עולים יפה לשיטתו בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' י"ב) שמסכים לדברי הפנים מאירות שלדעת הרמב"ם יש איסור, דמעשה השהיה המאכל עם מלח הרי הוא ככובש כבשים.

4 הט"ז כתב להוכיח שאין איסור לתקוע ביו"ט, והחכם צבי הקשה עליו מכמה מקומות, חדא מגמרא (שבת קיד:): שמבואר שתקיעה ביו"כ הוא שבות ולא מתירין השבות של תקיעה אלא להפריש מאיסור ולא להתיר, עוד הוכיח מתוס' חולין (דף פד: ד"ה תקיעת) שבגמרא שם מבואר דתקיעת שופר בגבולים אין ודאה דוחה שבת, וספיקה דוחה יום טוב, וכתבו תוס' דשייך איסור נמי ביו"ט דאם אשה היא זה הטומטום אסור להוציא לצרכה דהא לא מיחייבא, מבואר שיש איסור תקיעה גם ביו"ט.

וכתב הפנים מאירות דיש ללמוד זכות על הט"ז, דהמעין בט"ז יראה שלא דן אלא על יו"ט של ר"ה ומה שכתב ביו"ט גרידא ר"ל ביו"ט של ר"ה שחל בחול, משא"כ בר"ה שחל בשבת וכן בשאר יו"ט מודה הט"ז דאיכא שבות, וכן בטומטום לצד שהיא אשה אין חיוב תקיעה, ולכן ר"ה אצלו הוא כשאר יו"ט, ודבריו הובאו גם בשערי תשובה (תקצ"א), ועי' גם במשנ"ב (שם סק"ג) "עיין בט"ז שדעתו דיו"ט של ר"ה אינו דומה לשאר יום טוב בזה", ושם בשעה"צ (סק"ג) כתב "כן הליצו בעדו שגם הוא מודה לשאר יום טוב

ודאי נעלם מבעל חכם צבי (סי' לה) שהוא ראי' ברורה לדעת המ"ז (סי' תקצו סק"ב), ולא ידעתי במה רוצה לדחות דברי המ"ז הרי דבריו המה משמעות התוספ' דר"ה ברף ל סוף ד"ה [ו]כיבנה עיי"ש⁶ ודוק.



דאסור, כדי שלא יסתור ש"ס מפרש, עיין בשערי תשובה". נציין שגם בנו של החכם צבי היעב"ץ בספרו מור וקציעה (תקצ"א) מסכים עם דברי המ"ז, ומתרץ קושיותיו של אביו. ויש לציין שבשערי תשובה (שם) כתב לעי' בספר רב משולם בראש הספר ענינים מלוקטים מהח"צ ז"ל שכת' אשר כתבת ליישב תמיה' בספרי ע"ש שדבריו סובבים לדחות מ"ש הפנים מאירות על השגתו על המ"ז ע"ש, ועי' גם דעת תורה (שם סק"א) שהביא מהיראים כדברי החכם צבי, עיי"ש.

5 ז"ל האור זרוע שם כיון שהותרה התקיעה לאנשים אפילו רצה לתקוע כל היום הרשות בידו אף על פי שיצא כבר עכ"ל, הרי להדיא דדוקא בר"ה יש להתיר, ומבואר מדבריו שבשאר יו"ט אסור, והיינו כתירוץ הפנים מאירות.

וראה גם אליה רבה (תקצ"ו סק"א) שהעיר על הלבוש שהשמיט מה שמבואר ברמ"א שאסור לתקוע בר"ה אחרי זמן התקיעה, וכתב "אפשר דס"ל כאור זרוע [ח"ב סי' רטו] שהביא בדרכי משה [סי' תקפח סק"א] דמותר אפילו לגדול כל היום", וכעין זה באליה זוטא (שם).

6 ז"ל התוספות (שם) ידיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם בשבת', מבואר להדיא דדוקא ר"ה שחל בשבת יש איסור ולא בכל יו"ט ר"ה.

ספונות

הרב יחיאל שלוש

תשובות הרדב"ז ומהריק"ש בענין בירור יחוסם של יהודי קוג'ין

מבוא

תשובות רבותינו הרדב"ז ותלמידו מהריק"ש המובאות כאן, עוסקות בבירור יחוסם של יהודי העיר קוג'ין (קוצ'ין), ובמחלוקת הסוערת שהתחוללה בין הקהילות השונות בעיר סביב שאלה זו.

השאלה הופנתה לראשונה לרבינו הרדב"ז לערך בשנת ש"י, בעקבות פניה שהגיעה אליו מיהודי העיר, במטרה להשקיט את המחלוקת. הרדב"ז ערך את תשובתו בנידון, ולאחר שנים חזרה השאלה ועלתה לפני תלמידו מהריק"ש. את תשובתו בחר מהריק"ש לכתוב כמענה לטופס השאלה הראשון שנשלח לרדב"ז, ובכמה מקומות בתשובתו הוא מזכיר ודן בתשובת רבו שעמדה לפניו.

תשובת הרדב"ז לא נדפסה בקובצי תשובותיו, והיא מצויה בתוך כרך גדול בכתיבת-יד של תשובות הרדב"ז שברשות ספריית בית המדרש לרבנים בניו-יורק.¹ התשובה נדפסה לראשונה בשנת תר"צ ע"י פרופ' א. מארכס, בכתב העת הצרפתי REJ, כרך פט, 1930.² כאן אנו מביאים את התשובה מוגהת בשנית על בסיס כתה"י הנ"ל [ובתיקון כמה שיבושים וחסרונות שנפלו בכתב העת הנ"ל], בתוספת ציונים והערות ומו"מ בדבריו.

תשובת מהריק"ש נדפסה בספרו שו"ת אהלי יעקב סימן צט,³ והיא מובאת כאן מוגהת מחדש על פי כת"י מספריית ליהמן ניו-יורק,⁴ שם מצויה התשובה בהעתקת סופר אשר עמדה לנגד עיני מהריק"ש, עם תוספות ותיקונים בשולי הגיליונות בכתי"ק.

- 1 MS R135. דפים: 267-ב - 270-א. תודתינו לספריה הנ"ל על אדיבותם ורשותם לפרסם דפים אלו.
- 2 והעותקה משם במאמרו של הרב יעקב הלוי ליפשיץ בקובץ זכור לאברהם תשנ"ב (עמ' מז והלאה). וראה גם שמחה אסף, 'באהלי יעקב' (עמ' 254-255).
- 3 נדפס בליוורנו תקל"ג. התשובה נערכה במסגרת עבודתינו על מהדורה חדשה מוגהת ומוערת לספר אהלי יעקב, העומדת לראות אור בקרוב בע"ה.
- 4 D150, דפים 9 ע"א - 11 ע"ב. תודתינו לבעלי הספריה על אדיבותם ורשותם להשתמש בכתי"י. תשובת מהריק"ש מצויה גם בתוך קובץ כת"י בעניני קבלה ברשות בהמ"ל (מספרו במתכ"י: 10835), ובסופה נכתב: "להיות שנעתק מספר הרב הגדול כמוהר"ר יעקב קאשטרו זלה"ה אות באות תיבה בתיבה, ולהיות אמת וצדק חתמנו שמותינו פה מצרים יע"א בשליש אחרון לחדש מנחם, משנתינו זאת תקי"ג. והחותמים [על] ההעתק המה שני גיבורי התורה: ה"ר מהר"ר נסים שלמה אלגאזי נר"ו, ושני לו מהר"ר אברהם חיון נר"ו". ע"כ. מסיום הדברים נראה שהעתקה זו אינה זו שעליה חתמו החכמים הנז', אלא היא העתקת סופר מן ההעתקה שעליה חתמו. ובאמת ישנן שיבושים רבים מאוד בהעתקה זו, כולל כאלו הניכרים לכל מעיין. מכל מקום יש לשער שענינה של העתקה זו בחתימת ובעדות החכמים, קשורה לפולמוס

הלכות אסורי ביאה

א. אשה צנועה אם לא מופת הסגור בעולם אסור לה שפוקה טהור לה
 עם כעל כחזה מותרת עם יונקו ולא צולה להר כעלוק סוף חס
 הולכה טעם פרה לה לכה מוגנתה ועכבה עם כעל טהור
 והנלמד כחברת
 ט. אלה כהודו מוזי קוף טיע עם כעל הטע מותר
 כעל ברתם יקו ועם הם יהונם מעקרק ועוה להם
 והם המוחסם והעל אהם כעל כעלים טעם עטרת והם נעציהם כעל
 מוקף הכבדה כהמנייתים חנים מרמנעם שינחם וקובין להם
 טעלים ויע להם על זה מריכות יקטטור לען קץ יוע כאלו
 הנטאים לער קרין להם עכסם העקין יש מקצתם עכאל ועם
 יהונם טוהים מנאכץ הקבנה ומעלהן עין נאמין ונתן ל טחאם
 קין עפחהן יהולדו מהם כעס וכסוד נעמנדו חורם מופת
 טיעו להם חו מוכט טיעו להם עזר כוח מוח ומעטדות עמנדו
 חורם נעטמו חורם מרבות עם טעיהם כחוקר יונחם יש מקצת
 על עמנדו חורם חלא כעזר העסמם כחורו להם והארוך כחיל
 ידעכס מה לכת על חעט לו והטמו והקר ט נאמר טהור
 החוקר נעמאר כחוקר יהיה עם הטור ואין מוי טיענע טעל ונעמאר
 לעפחון ויע מקצתם טעיו טעלים טעל חכותיהם טעל יהיה יונחם
 מקצתם טעל לעם עכבות ומקצתם לעם טעמנדו ח מוכט טעל
 יהיה קטן חו מעל על חו הם יונחם טעלח עכבה נעטות
 כעל חורן נעטמן ומקצתם טעמנדו חו חורם חעכסם טעמנדו ח
 טעל ויחסי טעמנדו נעטמו עכדים וטענדו כל ומקצתם טעמנדו ח
 נעטנדו חדים ויע מקצתם טעמנדו ח חיל חעטבים כעל
 חעל חעמנדו טעמנדו טעמנדו טעמנדו ח חיל חעטבים כעל
 חעל חעמנדו טעמנדו טעמנדו טעמנדו ח חיל חעטבים כעל
 וכחל חעמנדו טעמנדו טעמנדו טעמנדו ח חיל חעטבים כעל
 חעל חעמנדו טעמנדו טעמנדו טעמנדו ח חיל חעטבים כעל
 חעל חעמנדו טעמנדו טעמנדו טעמנדו ח חיל חעטבים כעל

צילום כתב יד תשובת הרדב"ז

א. רקע היסטורי

לצורך הבנת העניין נביא את הרקע ההיסטורי שקדם לתשובה זו.⁵

העיר קוצ'יץ (או: קוצ'י) היא עיר נמל, שבעבר היתה בירת ממלכת קוצ'י, וכיום חלק ממדינת קרלה בדרום-מערב הודו. בעיר היתה ידועה בעבר קהילה יהודית עתיקת יומין, אשר בשיא גודלה מנתה כמה אלפי יהודים. מועד הגעתם של ראשוני היהודים לקוצ'יץ וסביבתה הוא על פי מסורת הקהילה עוד בזמן שלמה המלך, כאשר שלח סוחרים ל'אופיר' להביא זהב לבית המקדש הראשון (ראה מלכים א' פ"ט) והתיישבו במקום, או לפי מסורת אחרת, בעת גלות שלמנאסר מלך אשור. יש המאחרים את בואם של היהודים לעיר עד לתקופת חורבן בית שני, או למאות הראשונות שלאחריה.

יהודי קוצ'יץ נחלקו לשתי מעמדות: המיוחסים - הם צאצאי ה"יהודים מעיקרא" שהגיעו מארץ ישראל עם יוסף רבן, בהן משפחות מיוחסות כגון משפחת עזר המיוחסת לדוד המלך, משפחת זכאי, רחבי ועוד. והלא מיוחסים - אלו היו צאצאי עבדים שנקנו על ידי משפחות המיוחסים, וכן על ידי סוחרים ממדינות שונות שעברו בעיר, והשתחררו. לקבוצה זו נספחו גם גוים מבני המקום שנתגיירו, וכן גוים גמורים. עם השנים הלכה קהילתם והתרחבה עד שגדלה אף יותר מן הקהילה היהודית המקורית. צאצאי העבדים עסקו במסחר והלכו והתעשרו, לעומת הקהילה היהודית המקורית שהלכה והדלדלה.

לערך בשנת ש"י נשאל רבינו הרדב"ז מאת בני קהילה אודות מצבם ההלכתי של הלא-מיוחסים כמתואר בשאלה שלפנינו. הרדב"ז השיב שמאחר שמסתבר שאבותיהם של אותם הלא-מיוחסים לא עברו טבילה כראוי לשם עבדות, א"כ בנייהם גוים גמורים, ועליהם לעבור טבילה וגיוור לחומרא ויהיו כישראלים ויותרו לבוא בקהל, ובכך יוסר מהם השנאה והמחלוקת. ואולם תשובת הרדב"ז לא הועילה להשקיט את המחלוקת (ראה להלן), ולאחר שנים רבות הפנו יהודי קוצ'יץ שאלה זו שוב לרבינו מהריק"ש אשר חיזק את דברי רבו והוסיף עליהן, ופסק להיתר הקהל אחר שיעברו טבילה כדת, מצד שלש ספיקות כמובא בתשובה. בשנים מאוחרות יותר נתעוררה בקוצ'יץ מחלוקת נוספת שהדי הפולמוס שלה נמשכו עד הדורות האחרונים. היה זה בעקבות הגעתם של יהודים פורטוגזים לאחר כיבוש הודו על ידי פורטוגל בראשית המאה הט"ז. יהודים אלו המכונים 'לבנים' או 'פארדסים' התערו בתחילה עם קהילת המיוחסים ה'שחורים' ונישאו להם בלבד, אך בד בבד שמרו על קשרים טובים עם היהודים הלא מיוחסים שהיו מבוססים יותר ובעלי אמצעים. אך במהלך השנים החלו הלבנים להתייחס לכלל קהילות השחורים כזרע עבדים שאינו מיוחס, ואחר שצברו כח ושררה החלו מבזים ומפלים אותם בכל דרך. לא זו בלבד, אלא שהלבנים אף החלו לטעון שהם הם תושבי העיר המקוריים שהגיעו אליה עם יוסף רבן, ואילו כל השחורים הם זרע עבדים שנספחו לקהילה במהלך הדורות.⁶

שהתחדש מפעם לפעם בקהילת קוצ'יץ, כדלהלן. כמו כן מצויה התשובה בכת"י בניהו מס' ק' 1, שכותרו "חלופי אגרות בין קהלות כלכתה וקוצ'יץ" (מס' במתכ"י: 44053), ושם הועתקה דוקא מהנדפס.

5 התבססו בדברינו בין היתר על מאמרו של נפתלי בר-גיורא 'מקורות לתולדות היחסים בין היהודים הלבנים והשחורים בקוג'יץ', בתוך: ספונות, א, תשי"ז (עמ' רמג-רעח); שמואל רפאלי, 'קדמוניות היהודים במלבר' (ירושלים תרס"ב), ובמקורות הנוספים שצויינו בהערות להלן. עוד על פרשה זו ראה: אברהם בן יעקב, יהודי כבל בתפוצות, ח"א פרק ח; א' ד' פינקעל, 'היהודים השחורים והלבנים בקוג'יץ', הצפירה שנה יז, 196, כ"ד אלול תר"ן.

6 ראה דבריו של הנוסע ר' יעקב ספיר (אבן ספיר ח"ב פרק כה) שביקר שם בשנת תר"ב: "עד היום הזה רבה המשטמה בין הלבנים והשחורים. הלבנים אומרים כי השחורים היו עבדי אבותיהם, והנשיא הגדול יוסף רבן ובני דורו לקחו מהאומות יושבי הארץ לעבדים ולשפחות והכניסום בדת משה וישראל כמשפט עבדים נעננים, ואחר כך כשחזר עליהם הגלגל מדרו בהם ולא השתחררו, והצירו והרעו להם מאד. על כן מחזיקים

במחלוקת זו עסקו כמה מפוסקי הדורות שעמדו לימין היהודים השחורים, בין היתר בהתבסס על תשובת מהריק"ש, אך יודגש שאינה זו שעומדת במרכז השאלות שלפנינו. השאלות שנשלחו לרדב"ז ומהריק"ש אינן עוסקות בויכוח שבין קהילת הלבנים והשחורים, כי אם בתוך קהילת השחורים עצמה - בין המיוחסים לשאינם-מיוחסים. על כך עמד כבר שליח ארץ ישראל הרה"ג ר' חיים יעקב כהן פיינשטיין, ששהה בקוצ'ין בראשית שנת תרמ"ז:⁷

"כפי הנראה מכאן [מטופס השאלה שלפנינו] שהמאה בעלי בתים המיוחסים כוונתו על האינם לבנים, ולא על הלבנים הפרדשים היושבים כעת בעיר קוג'ין, כי היכן הלכו כל המשפחות ולא נשאר מהם זכר, וכל המשפחות הנמצאים עתה המה חרשים, לא מומן השאלה. אלא כודאי כוונתו על האינם לבנים המיוחסים, ופשוט". וכן: "ונראה מוזאת השאלה שלא נזכר בה לא לבנים ולא שחורים, אלא [כצ"ל] מיוחסים ואינם-מיוחסים, והם האורחי הארץ, היינו האינם לבנים, והם שבאו עם יוסף רבן ז"ל".

יחד עם זאת, לצד החלוקה הנ"ל שבין קהילות השחורים והלבנים, הוסיפה להתקיים בקוצ'ין גם החלוקה הראשונה שבתוך קהילת השחורים עצמה, זו שעליה נסובות תשובות הרדב"ז ומהריק"ש - בין המיוחסים לשאינם-מיוחסים, ובשנת תרמ"ה לערך כותב הראשון לציון הגאון רבי רפאל מאיר פאניז'ל במכתב לקהילת בומביי שבהודו:⁸

"ובענין יהודי קוג'ין, בלי ספק שכל אלה שהם שמה בחוקת מיוחסים אין בהם שמץ ספק, כי כבר נמצא במהריק"ש כי היו בהם מיוחסים ושאינם-מיוחסים ושתמיד היתה מריבה ביניהם כמו שהוא עד היום, ועל ידי התיקונים והסייגים וגדרים שגדרו להם אבותיהם המה שומרים יחוסם עד היום הזה. וגם שאמת נכון הדבר שבעיתים רחוקות מתחתנים זה עם זה, עיניהם פקוחות לדקדק בענין זה..."

מכאן שאף תשובת מהריק"ש לא עשתה פרי להשקיט המחלוקת, ועד הזמן האחרון שמרו המיוחסים על ייחוסם ודחו את האינם מיוחסים [מזרע העבדים] להיכנס לקהלם.⁹ לא זו בלבד, אלא שאחר בואם של היהודים הלבנים לעיר נוצרו בקוצ'ין בפועל שלש מעמדות:

1. מיוחסים [השחורים] 2. שאינם-מיוחסים [השחורים מזרע העבדים]. 3. הלבנים.

במכתביו בין השנים תרמ"א-תרמ"ה פעל ר"מ פאניז'ל להשקיט המחלוקת בכללה ולבטל הפילוגים שבין כל המחנות. ביחס לקהילת השחורים המיוחסים הוא פוסק כי הם 'ישראלים גמורים כשרים לכל דבר שבקדושה, ובנותיהם מותרים אפילו לכהנים בלי ספק', ודוחה מכל וכל את עלילות הלבנים עליהם אשר הם 'דברים של מה בכך אשר כל העומד עליהם מכיר וידע כי בשקר יסודם'. וביחס לקהילת האינם-מיוחסים הכריע גם הוא כמהריק"ש להצריכם טבילה, 'ואחר הטבילה יהיו נחשבים ישראלים גמורים לכל דבר... ואם ישמעו לעצה לטבול הנשים כנוז, אז כולם שוים לטובה, אנשים אחים אנחנו'.

אותם בעיניהם כעבדים עד היום, אף שמהדין יצאו לחירות רק צריכים גט שיחרור. אם יבוא השחור בבית הלבן לא ירשהו לשבת בביתו, ויעמוד לפניו כעבדא קמיה מאריה. ואם יבוא פעם לבית הכנסת של הלבנים לא יתנוהו לשבת על הכסא, וישבו כעבדים על הארץ אצל הפתח. לא יעלו לספר תורה ולא יצרפום למנין לכל דבר שבקדושה, ולא יתנום ללבוש בפניהם טלית ותפילין כדין עבד כנעני לכל דבר, ולא יתחתנו עמהם בשום אופן. יותר קל להם לשחרר שפחותיהם ולקחת אותן לנשים מקחת לנשים בנותיהם של אלה, כל כך נשתרשה השנאה בלבם עד שיחשבו לסכנה אם יתחתנו עמהם".

7 הקדמה לקונטרס 'משבית מלחמות' שנדפס בסוף ספר אמרי שבת, קראקא, תרמ"ט. בקונטרס זה מברר ר"י פיינשטיין את זכותן של היהודים השחורים, ומוכיח כי הם תושבי הארץ המקוריים. על ר"י פיינשטיין וכן על שליחותו בקוצ'ין ראה במאמרו של אברהם יערי 'שלוחים מארץ-ישראל לתמיך', בתוך קובץ סיני, ד, עמ' תטז והלאה.

8 המכתב הובא (בדילוגים) בקונטרס 'משבית מלחמות' ובס' 'קדמוניות היהודים במלבר' הנ"ל.

9 ייתכן שהסיבה לכך הייתה חוסר רצונם של האינם-מיוחסים לקבל על עצמם את הטבילה שהצריכם מהריק"ש.

פסקו של הראש"ל ר"מ פאניזל נתקבל, כפי שמעיד ר"ח פיינשטיין, בכל ערי הודו, אשר קיבלו את קהילת השחורים המיוחסים ושאינם-מיוחסים כישראלים גמורים. מלבד בקוצ'ין עצמה, שם כפי הידוע הוסיפו להתקיים שלוש המעמדות עד הדור האחרון ועלייתם לא"י.

ב. תאריך התשובות

בתשובתו כותב הרדב"ז אודות יהודי העיר: "שלא היו יודעים מתורה שבעל פה, אלא תורה שבכתב כפי מה ששמענו, כי לא נודעו אלא מקרוב כמו נ' שנה מזמן שכבשו הפורטוגיזי"ש האינדיא...". מאחר וכיבוש הודו ע"י הפורטוגלים החל בסביבות שנת ר"ס (1500), יש ללמוד שזמנה של תשובה זו הוא כחמישים שנה לאחר מכן, שנת ש"י (1550) בערך.¹⁰

את זמנה של תשובת מהריק"ש לעומת זאת, קשה להעריך. היא נכתבה ודאי אחר פטירת הרדב"ז בשנת של"ג (כעשרים שנה אחר כתיבת תשובתו בנידון). בין היתר משום שמהריק"ש מזכירו בברכת המתים. כך כותב מהריק"ש בתחילת תשובתו: "ראיתי מגלה עפה, אוגרת אמרי שפר מדברי רבינו הגדול זלה"ה בתשובת שאלה זו זה שנים רבות, ועתה כי ארכו הימים והזמן גרם כמה הרפתקי, חזרו ושאלו יושבי הארץ ההיא. ולכן כמתלמד מדברי רבינו ז"ל ודולה מים מחכמתו העמוקה אשר למדתי בימי חרפי לפניו...".

ג. המסקנות ההלכתיות העולות מתשובות הרדב"ז ומהריק"ש

את תשובת הרדב"ז לשאלה זו ניתן לסכם כך: א. יש להניח שאותם עבדים שנקנו בעבר על ידי אבותיהם של המיוחסים לא הוטבלו כהלכה, שכן לפי הידוע לא היו יודעים להם באותם שנים הלכות עבד כנעני. לפי זה דינם של כל הלא מיוחסים הוא כגוים גמורים, ולא כעבדים, ויכולים לטבול עתה לשם גירות ויותרו בקהל המיוחסים. ב. אם אכן יודע שהיו בקהל הלא מיוחסים עבדים שהוטבלו כדן על ידי אבותיהם של המיוחסים, אפילו עבד אחד או שפחה אחת ונתערבו בקהל ואינם ניכרים, אין לכל קהל הלא מיוחסים תקנה, מאחר שלא קיבלו גט שחרור מאדונייהם וכיום אין מי שיוכל לתת להם גט כזה, והרי כולם אסורים לבא בקהל ישראל המיוחסים. ג. אף במצב דברים זה מציין הרדב"ז שאסור לקרותם עבדים, מאחר ויצאו לחירות ביאוש הבעלים, ודינם כישראלים גמורים לכל דיני התורה, אלא שאסורים לבוא בקהל.

על נקודה זו השנייה חולק מהריק"ש¹¹, וע"ז נסובה עיקר תשובתו. לדעת מהריק"ש, מאחר וישנן כמה כתות בתוך קהל זה "שהיתירן פשוט כמו שכתב רבינו" [הרדב"ז], יש להסתפק על כל אחד ואחד מקהל הלא מיוחסים שמא הוא מכל אחד מכתות אלו, והרי כולם מותרים מכח כמה ספיקות, כפי שמבאר באריכות בתשובה. וזאת אף אם נאמר שאיסורן הוא מדאורייתא, קל וחומר אם האיסור מדרבנן, כנ"ז כל זה בתשובה.

נמצא, שעל מסקנת הרדב"ז שפסק: "ואם יש שם קצת עבדים או שפחות שטבלו לשם עבדות כדן וכשורה ונתערבו בהם באופן שאינם ניכרים, איני רואה להם תקנה כיון שלא הגיע לידן גט שחרור כתיקון רז"ל" - חולק מהריק"ש באמרו: "והשתא אמינא לה, דלפי מה

10 יש להעיר כי בהעתקת מארכס לתשובת הרדב"ז הנוסח "כי לא נודעו אלא מקרוב כמו כ' שנה", ולפ"ז המדובר על שנת ר"פ לערך. וכך קבע תאריך זה ש. אסף (לעיל הערה 2) על סמך העתקה זו. ואולם בכתה"י נראה די ברור כמו שהעתקתי: נ'.

11 בראשית תשובתו כותב מהריק"ש שהוא כותב את דבריו "כמתלמד מדברי רבינו ז"ל ודולה מים מחכמתו העמוקה". וכמו כן בסוף התשובה: "זהו מה שנראה לי להורות בנדון זה למעשה כגומר את ההלל אחר דברי רבינו". אולם נראה שאלו לשונות ענוה והתבטלות כלפי הרדב"ז, ובכדי שלא להציג עצמו כחולק על רבו, אך למעשה מתוכן דברי מהריק"ש עולה שהוא מכשיר את קהל הלא מיוחסים גם בהיתנן מצב דברים כזה שלדברי הרדב"ז אין להם תקנה.

שבא בשאלה, אע"פ שיש שם קצת עבדים או שפחות שטבלו לשם עבדות כדין וכהלכה ונתערבו בהם, עם כל זה כיון שאין ניכרים אלו שטבלו לשם עבדות, כולם יטבלו לשם גירות ומותרים לבא בקהל, והרי הם כשאר ישראל".

נקודה זו היא אולי גם הרקע ההיסטורי לכך שחזרה השאלה ועלתה שוב למרות פסיקת הרדב"ז. הרדב"ז הניח כאמור שהעבדים הראשונים לא הוטבלו כדין וכהלכה לפי התנאים שמנה, עד שכותב "בריא לי שלא היה בהם כל אותם התנאים שהרי לא היו בעלי תורה וכו', ואם כן לדבריו היה לשאלה זו להיות מוכרעת בהיתר פשוט, והיה לקהל המיוחסים לקבל לתוכו את הלא מיוחסים על פי פסיקת הרדב"ז. מדוע אם כן לא שקט העניין? נראה מכך, ועוד יותר מכך שמהריק"ש ייחד את הדיבור בתשובתו אך ורק על ענין זה, שלטענת המיוחסים עכ"פ, היו אבותיהם של הלא מיוחסים עבדים גמורים על פי ההלכה, דהיינו שהוטבלו כדין, אשר במקרה זה אף הרדב"ז פסק שאין להם תקנה להיכנס בקהל המיוחסים. זאת כנראה אחת הסיבות לכך שחזרה השאלה ונשאלה שוב לאחר שנים ארוכות לפני מהריק"ש, ועל כך השיב להיתר כאמור מסיבות אחרות.

תשובת הרדב"ז

שאלה נשאלה מהודו מאי קוג'י, שיש שם כמו תשע מאות בעלי בתים, הק' מהם הם יהודים מעיקרא ושורש להם והם מיוחסים, והשאר הם בני עבדים ובני שפחות, והם עשירים ובעלי מצות ו(ה)צדקה. והמיוחסים אינם [מתחננים] עמהם, וקורין להם עבדים, ויש להם על זה מריבות וקטטות לאין קץ. ויש באלו העשירים אשר קורין להם עבדים חלוקין: יש מקצתם שבאו לשם יהודים סוחרים מארץ תוגרמה ומארץ עדן ואלמין¹² ומן אל עג'אם¹³, וקנו שפחות והולידו מהם בנים ובנות, ושחררו אותם מפני שילדו להם, או מפני שיש להם נחת רוח מהן ומשירותן שחררו אותם, והניחו אותן בארצותן עם בניהם בחזקת יהודים. ויש מקצתם שלא שחררו אותם, אלא בשעת הליכתם ברחו להם, והאדון כדי שלא יתעכב מהליכתו לא חשש לו והניחו והלך, ואחר שהלך האדון נשאר בחזקת יהודי עם השאר, ואין מי שיערער עליו ונשאר לעצמו. ויש מקצתם שהיו עבדים של אבותיהם של היהודים המיוחסים, מקצתם טבלו לשם עבדות, ומקצתם לשם שחרור¹⁴, ומפני שהיו היורשין קטנים או מצד שלא היו להם יורשים נשאר עבדיהן ושפחותיהן בני חורין לעצמן, ומקצתם שחררו אותם מדעתם. ויש מקצתם שהיו גוים גמורים ונעשו עבדים ונתערבו באלו, ומקצתם שנתגיירו ונתערבו בהם. ויש מקצת שפחות שיצאו מיד אדוניהם מן דינא דמלכותא, שהביאו עדים שילדו לאדוניהם בנים, וכפי דיני המלכות כל מי שתלד בן או בת מאדוניה תצא לחירות.

וכל חלקי הגוים האלו נתחתנו אלו באלו, והחזיקו בדת ישראל, ונעשו קהל גדול בעלי תורה ועשירים וקרובים למלכות והשרים, והם עיקר משא ומתן הסוחרים. והיהודים המיוחסים הם להפך, שהם המעט ועניים, וקורין לאחרים זרע עבדים מצד קנאה ושנאה, ואין

12 - תימן.

13 - ככה"נ פרס. במאמרו של מארכס העתיק בטעות: אלכוכאס [-הקוקוז], וציין שבאהלי יעקב הנוסח "אל עג'אם". ואולם קריאה זו בכתה"י שגויה, וגם שם הנוסח כבאהלי יעקב.

14 הכוונה שטענו אותם עבדים שבעת טבילתם כיוונו הם לשם בן חורין ולא לשם עבדות. ועי' יבמות מה, ב: הלוקח עבד מן העובד כוכבים וקדם וטבל לשם בן חורין, קנה עצמו בן חורין. וראה שו"ע י"ד סי' רסז ס"ט.

מי שיוכל לברר עליהם שהם עבדים, אבל כפי הנראה לא ניתן לשום אחת מהן גט שחרור, כי לא היו בקיאים בו ולא יודעין פי' עניינו.

ועתה יורה המורה אם מותר למיוחסין להתערב בהם, אם יש להם דין עבדים או גרים. ואת"ל שהם עבדים, אם יש להם תקנה או לא. ואם ראוי לגעור באותם שקוראים להם עבדים או לא. על הכל יכתוב בארוכה, כי אין שם בעלי תורה שיבינו דבר מתוך דבר.

תשובה, הנני משיב על ראשון ראשון, וממנו ית' מענה לשון. דע כי אין העבד נכנס תחת כנפי השכינה להיות חייב במצות שהאשה חייבת בהם אלא הגברים במילה ומבילה והנקבות במבילה, וצריך שיוודעו להם מקצת מצות קלות וחמורות כדין הגר, וצריך שתהיה המבילה בפני שלשה לפי שהוא מקצת גרות, ומודיעו בפני השלשה דיינים שמטבילו לשם עבדות, (ובמקום הכשר המבילה) [ובמקום הכשר למבילה]. וכל הדברים המעכבים נגר מעכבים בעבד להיות דינו כעבד כנעני. וכן כתב הרמב"ם ז"ל פי"ג מהלכות איסורי ביאה (היא"ו) ז"ל: כשם שמלין ומטבילין את הגרים, כך מלין ומטבילין את העבדים הנלקחים מן הגוים לשם עבדות וכו'. ואין העבד טובל אלא בפני ג' וביום נגר, שמקצת גרות הוא. וג' דברים לעיכובא: מילה, ומבילה במקוה כשר, וג' דיינים. ואם חסר אחד מכל אלו אינו גר ולא עבד, אלא הרי הוא גוי. וב' דברים אלו לכתחילה ולא לעיכובא: הודעת מקצת מצות, ומבילה ביום, לדעת מקצת הפוסקים. ולדעת קצתם אפילו אלו השני דברים הם לעיכובא, שאם לא הודיעוהו מקצת מצות, או שהמטבילוהו בלילה, אינו גר.¹⁵ והכי איתא ביבמות פרק החולץ (מו, ב): רבי הושעיה בריה דרבי חייה איתו לקמיה גר שמל ולא טבל, אמר ליה שהי כאן ונטבלך למחר. שמע מינה תלת, שמע מינה גר צריך שלשה, ושמע מינה לעולם אינו גר עד שימול ויטבול, ושמע מינה אין מטבילין את הגר בלילה. ע"כ. ופסק[ה] הרי"ף ז"ל.

הילכך בנדון שלנו, אם אותם היהודים הסוחרים הבאים מארץ מרחקים אשר קנו עבדים ושפחות המטבילו אותם לשם עבדות כדין וכשורה, הרי יש להם דין עבדים כנעניים. אבל אם לא עשו כן, הרי הם גוים גמורים, ואם נתגיירו אח"כ כדין, הרי הם גרים גמורים, ואם לא נתגיירו, יטבלו כולם עתה לשם גרות, והרי הם כשרים גמורים לבא בקהל ישראל ולהתחתן בהם, ואינם צריכין גט שחרור כלל. וכפי מה שיראה מתוך השאלה שלא היו מטבילין אותם לשם עבדות, אלא קונים אותם בדמים, וחושבים שבכסף שנתן בו הוא עבד כנעני אשר צריך גט שחרור. ואין זה אמת, שאינו אלא גוי גמור ואין צריך גט שחרור, אלא אם אמר לו לך לעצמך הרי הוא לעצמו, ואם נתגייר הרי הוא גר וכשר.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל בשם התוס' ז"ל: ¹⁶ אם קדם וטבל קודם שימטבילנו רבו לשם עבדות אינו צריך גט שחרור. ומינה נמי דאי אמר (לה) [ליה] קודם מטבילה זיל, לא צריך גט שחרור,

15 לענין טבילה ביום, עי' בטור וב"י סי' רסח ס"ג דעות הפוסקים. ולענין הודעת מקצת מצות, ע"ע בתשו' רדב"ז ח"ד סי' פו (אלף קנז) שכ' שאין זה רק למצוה מן המוכרח, אבל בדיעבד גר גמור הוא. וע"ע בב"י וערך לחם שם ס"ב.

16 לשון זו הובאה במ"מ שם. והביאו גם הב"י יו"ד סי' רסז ס"ט. ומקור דבריו בחידושי הרמב"ן ורשב"א יבמות מה ע"ב בלשון אחר, ע"ש. וראה גם שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תנג (תתצד): "הילכך כל מי שלא טבל כלל טובל עתה לשם גירות ואינו צריך גט שחרור, דכל שקדם וטבל לשם בן חורין קודם שימטבילו רבו לשם עבדות אינו צריך גט שחרור, דכל שאין לו בו קנין הגוף לא צריך גט שחרור. וכן העלה הרמב"ן ז"ל ורבתינו הצרפתים ז"ל".

דכל שאין לו בו קנין הגוף אין צריך גם שחרור, מדאמרינן (קדושין טז, א) עבד עברי גופו קניו, דאי לא, לימא ליה באנפי תרי זיל, וכן דעת הצרפתים ז"ל. ומסתברא דאע"ג דקנה עצמו, חייב הוא לכתוב לרבו שטר על דמיו, ע"כ. וכן הסכים הרשב"א ז"ל.

הרי לך כלל גדול באלו הספקות, שאם חסר אחד מחמשה תנאים לדעת מקצת הפוסקים שאני סומך עליהם בהוראה זו, ואלו הן: מילה, ומבילה במקוה כשר, בפני שלשה, וביום, ומודיעים לו מקצת מצות, ואם חסר אחד מאלו, אין לו דין עבד, אלא הרי הוא גוי שנתגייר וכשר לבוא בקהל. ובריא לי שלא היה בהם כל התנאים, שהרי לא היו בעלי תורה, ואפילו במקומותינו אין כל אלו הפרטים, ולא ספרים אלא מקרוב. ועל כן דעתי סומכת להתיר אותם לבא בקהל, וגם כל הגרים אשר נספחו עליהם. וראוי לגעור במי שקורא אותם עבדים, וקרוב בעיני שחייב מלקות, דהכי אמרינן בנגמרא הקורא לחבירו עבד סופג את הארבעים, מדה כנגד מדה, שהרי הוא רצה לחייבו מלקות אם יבא על בת ישראל.¹⁷ ואע"ג שכתוב בשאלה שמקצתם טבלו לשם עבדות, השואל לא ידע משפטי המבילה ותנאיה, וכל שכן אבותם הראשונים שלא היו יודעים מתורה שבעל פה אלא תורה שבכתב כפי מה ששמענו, כי לא נודעו אלא מקרוב כמו ג' שנה, מזמן שכבשו הפורטוגזים האינדיים. וזכורני שבאו משם כתבים לשלוח להם ספרים, שלא היו בידם לא משנה ולא תלמוד ולא פוסקים, ומהיכן ידעו משפטי עבד כנעני. ואם הדבר הוא כאשר כתבתי שלא טבלו כהוגן לשם עבדות, הרי הם גרים גמורים וכל הנלוים עליהם עתה, ובתנאי שיעשו להם כמשפטי הגרים מילה ומבילה במקוה כשר וביום. ואם יש מקצת עבדים שהוטבלו כהוגן לשם עבדות, אפילו עבד אחד או שפחה אחת שנתערבה בהם, הרי הם בחזקת ספק עבדים, וצריך לברר אם מותרים לבא בקהל או לא.

ואבאר כל חלק וחלק מאשר באו בשאלה בע"ה. ואומר, כי אותם אשר קנו שפחות וטבלו אותם לשם עבדות כדון וכשורה ואח"כ באו עליהן, לדעת מקצת הגאונים הולד כשר, שאין אדם עושה בעילתו בעילת [זנות], ובודאי שחררה ואחר בא עליה. ולדעת הרי"ף ז"ל הוא ספק, ואילו הכא לחומרא והכא לחומרא, וכן כתב בפרק כיצד יבמות ה, א). ולדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהל' עבדים ה"א) הולד עבד כמות. ולדעת הרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל שאנו סומכים עליהם, אסורות לבא בקהל האמהות והולדות אם לא כתבו להם גם שחרור כדון וכהלכה.

גם אותם שהניחום מפני שהיה להם נחת רוח מהם, אם כתבו להם גם שחרור מותרים לבא בקהל, ואם לאו אסורים לבא בקהל, דאיסורא דאית ביה לא פקע אלא בנגט שחרור, וכן דעת הרמ"ה.¹⁸ וכן כתב הרמב"ם ז"ל פ"ח מהלכות עבדים (ה"ז): עבד שהשיאו רבו בת חורין, או שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שאמר לו רבו לקרא ג' פסוקים בס"ת (מפני) [בפני] צבור, וכן כיוצא באלו הדברים שאין חייב בהם אלא בן חורין, יצא לחירות, וכופין את רבו לכתוב לו גם שחרור, ע"כ. ואע"פ שיש מי שכתב¹⁹ דהא דכופין את רבו לכתוב לו גם

17 ע"י קדושין כח, א: הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי, ממזר סופג את הארבעים, רשע יורד עמו לחייו [וע"י רש"י שם ובתוס' ר"י הזקן]. וכך הוא בתשובת מהריק"ש ע"ש. וצ"ע.

18 הובא בטור יו"ד סי' רסז.

19 הרא"ש בגיטין פ"ד סי' כה. וע"י בזה בתשו' מהריק"ש להלן ובמ"ש בהע' שם.

שחרור הוא כדי שלא יאמר לו עבדי אתה, מכל מקום דעת הרב ז"ל כדעת הרמ"ה שאין האיסור נפקע אלא בגט שחרור, דבשלמא ממון מפקיעין באומדן דעתא, אבל איסורא לא.²⁰ ואפילו שנרצה להקל באלו, איך נקל באותן שברחו מפני רבם והניחום מחמת אונס, אין כאן אפילו אומדן דעתא. וכן אותם שיצאו מאת אדוניהם מדינא דמלכותא, שהדבר ברור שאין שאין דינא דמלכותא מפקיע האיסור אע"פ שמפקיע הממון. וכן אותם שהניחו יורשין קמנים, אע"פ [שיצאו]²¹ מהם אסורין לבא בקהל עד שיגיע לידם גט שחרור. וכן כל אותם שנתערבו בהם אסורין לבא בקהל עד שיטבלו לשם גירות, וכמו שכתבתי למעלה. ואין צריך להודיע להם מקצת מצות, שכבר נהגו בדת ישראל.²²

כללות הדברים, שכל מיני המשפחות אשר נזכרו בשאלה, אם לא טבלו לשם עבדות ככל משפטי הטבילה אשר כתבתי למעלה, והם: מילה, ומבילה במקוה הכשר למבילה, ובפני שלשה, ושיטבלו ביום, ושיודיעו להם מקצת מצות, ואם חסר אחד מן התנאים הללו אין להם דין עבדים, וטובלים עתה לשם גירות ומותרין לבא בקהל הם ונשיהם ובניהם. ואע"פ שיש מקצת פוסקים שסוברים שאין כל החמשה דברים מעכבין, כדאי הם אותם המחמירים שאומרים שכולם מעכבים לסמוך עליהם בשעת הדחק כדי להתיר את הקהל הגדול הזה לבא בקהל ישראל ולהסיר מהם השנאה והמחלוקת. ואם יש שם קצת עבדים או שפחות שטבלו לשם עבדות כדון וכשורה, ונתערבו בהם באופן שאינם נכרים, (אינו) [אינו] רואה להם תקנה כיון שלא הגיע לידם [ם] גט שחרור כתיקון רז"ל. וכיון שהם מתנהגים בכל המצות כישראל, אסור לקרותם עבדים, שאינם אלא גרים, אלא שאסורין לבא בקהל, ויצאו לחירות, דמסתמא נתיאשו מהם הבעלים כיון שאי אפשר לברר עליהם שהם עבדים כאשר בא בשאלה. ודמאי להיאי דאמרינן (גמין לח, א) עבד שברח מבית האסורין אם נתיאש ממנו רבו יצא לחירות, וכופין את רבו וכותב לו גט שחרור. וגדולה מזו אני אומר, שאפילו היה אפשר לברר בעדים שזה עבד אביו או שפחת אביו, יצא לחירות, דאומדן דעתא הוא שנתיאשו מהם, ועל ידי אומדנא נפקע הממון, אבל לא האיסור. ואפילו לדעת האומרים דלא מפקיע ממוןא באומדנא אפילו היכא דמוכח, כהיאי דגמל האוחר בין הגמלים (ב"ב זג, א), מכל מקום מודים הם דמוקמינן ממוןא מאומדנא,²³ והכא אוקומי ממוןא, שהרי העבד מוחזק בעצמו, וזה ברור.²⁴ והגלד"כ.

תשובת מהריק"ש²⁵

תשובה, ראיתי מגלה עפה אוגרת אמרי שפר מדברי רבינו הגדול זלה"ה בתשובת שאלה זו זה שנים רבות, ועתה כי ארכו הימים והזמן גרם כמה הרפתקי, חזרו ושאלו יושבי הארץ ההיא.

20 כ"פ גם בח"ג סו"ס תנג, וכ' דהכי הויטא פשטא דסוגיא דתלמודא כדעת הרמב"ם והרמ"ה. וע"ע שם סי' תקכ שהאריך בזה. ובדברי מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב סימן יא.

21 כ"ג להוסיף.

22 ראה כיו"ב בבבדק הבית י"ד סו"ס רסח לענין בני האנוסים. והובא בערך לחם שם ס"ב.

23 כיו"ב ברדב"ז ח"ד סי' קצח (אלף רסט): ואף על גב דאיכא פלוגתא אי מפקיע ממוןא באומדנא דמוכח, כהיאי דגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, הרא"ש ז"ל פסק בתשובה דקיימא לן כר' אחא דמפקיע ממוןא. ואפילו למאן דפליג עליה ואמר דלא מפקיע ממוןא מאומדנא, מוקמין ממוןא מאומדנא. וכע"ז כתב בח"א סי' קכח וסי' רפז, ח"ג סי' תריד, ועוד. וראה הערה הבאה.

24 ע"ע בתשובת הרדב"ז ח"ב סי' תקצח מ"ש מעין דבריו כאן.

25 כנז' במבוא, תשובת מהריק"ש באה על אותו נוסח שאלה שעמד לפני הרדב"ז [למעט שינויי נוסח קלים], ולפיכך לא חזרנו להעתיקה כאן.

ולכן כמתלמד מדברי רבינו ז"ל ודולה מים מחכמתו העמוקה אשר למדתי בימי חרפי לפניו, אציע מאי דאמרינן בניטין פרק השולח (לח, א): אמתיה דמר שמואל אישתבאי, פרקוה לשום אמהתא ושדרוה ליה, שלחו(ה) ליה אנן כרשב"ג סבירא לן, את אי נמי כרכנן סבירא לך אנן לשום אמהתא פרקינן לה ניהלה. ואינהו סבור לפני יאוש הוה, ולא היא לאחר יאוש הוה. ושמואל לא מבעיא דאשתעבודי לא משתעבד בה, אלא גיטא דחירותא נמי לא אצרכה. שמואל לטעמיה, דאמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גם שחרור, שנאמר וכל עבד איש מקנת כסף, עבד איש ולא עבד אשה, אלא עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד, ע"כ. ואיכא תנאי דסברי כשמואל בפרק החולין (יבמות מח, א) ובפרקא בתרא דניזיר (סב, ב). ואמרינן בהשולח בתר הכי (למ, א) אמר עולא אמר רבי יוחנן המפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גם שחרור, ע"כ. ואמרינן תו בתר הכי (שם ע"ב) דאמר רבי יהושע בן לוי אמרו לפני רבי אמר נתייאשתי מפלוני עבדי מהו, אמר להן אומר אני אין לו תקנה אלא בשטר, ואמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבי, גמר לה לה מאשה, מה אשה בשטר אף עבד נמי בשטר, ע"כ.

וכתב הרשב"א ז"ל בחידושו (לח, א) וז"ל: המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גם שחרור שנאמר וכל עבד וגו', ואע"פ דלכולי עלמא גם שחרור מנטא אשה גמרינן ליה בגזרה שוה דלה לה, ואשה אינה מתגרשת בייאוש בעלים ובהפקר, קסבר שמואל דשחרור גם ודינו גמרינן מאשה, אבל דיני עבד לא גמרינן מאשה שלא יהא העבד משתחרר אלא במה שהאשה מתגרשת בו. ולכולי עלמא אית לן למימר [הכין] דלא גמרינן להו לגמרי, דהא אשה אינה יוצאה בכסף ועבד יוצא בכסף, כרכי וכרכי ישמעאל דלקמן. אלא דשמואל סבר דכיון דכתיב וכל עבד איש, עבד שיש עליו רשות רבו קרוי עבד, אבל עבד שאין רשות אדון עליו אינו קרוי עבד כלל, [ו]כיון דאיכא קרא דקא ממעט ליה דלא יהא כאשה לא גמרינן ליה מאשה. ורב ורבי יוחנן דאמרי צריך גם שחרור סברי דאף לענין זה גמרינן ליה [מאשה], כשם שאין אשה מתגרשת בייאוש ובהפקר, אף העבד אינו יוצא בייאוש עד שיכתוב לו גם שחרור, וקרא דכתיב וכל עבד איש מקנת כסף מוקמינן ליה לדרשא אחרינא, דעבד שיש רשות אדון עליו מילתו מעכבת את רבו מלאכול בפסח, אבל עבד שאין רשות אדון בו אינו מעכבו מלאכול בפסח אע"פ שצריך גם שחרור ממנו, דהא גבי אכילת פסחים הוא דכתיב, וכל היכא דאיכא למדרשיה בדרשא אחרינא לא מפקינן ליה מגזרה שוה דלה לה. עכ"ל.

הרי דלכולי עלמא כל עבד שנתייאשו ממנו בעליו חשוב כהפקר ויצא לחירות²⁶, ולשמואל אפילו גם שחרור אינו צריך, ואפילו לרבי יוחנן דאמר צריך גם שחרור דלא גריר איסורא בתר ממונא, אינה גזרה שוה גמורה לה לה מאשה להחשיבה כדבר תורה, דהא אשה אינה יוצאה בכסף, ועבד יוצא בכסף. גם התוספות כתבו שם (מ, א ד"ה הא) אמאי דאצריך רבינא גיטא דחירותא מכני מרוותא קמאי, וז"ל: אי נמי הכא בעי גם מדרכנן, שלא יאמר לו עבדי אתה, כדאמרינן לקמן לחד תנא ביצא בראשי איברים, ע"כ. וכן כתב הריטב"א ז"ל²⁷ אהך דיצא

26 ראה גם ערך לחם יו"ד סי' רסח סע' סד.

27 מתאים לנדפס במהד' מוה"ק כחידושי הריטב"א לגטין, שכ"כ שם (מב, ב ד"ה עבד יוצא): "ובדין הוא דלא ליבעי גם שחרור דהא רחמנא זכי ליה, אלא כיון דלא כתיב בהדיא לא ידעי בה אינשי ואתו למימר קא שרו עבד למיעל בקהל". [בחידושי רבינו קרשקש לגיטין שנתייחסו בעבר בטעות לריטב"א אין כלום מזה.

בראשי איברים, דמדרבנן לחוד הוא דצריך גמ שחרור. והענין עצמו מוכיח קצת דמדרבנן לחוד הוא דצריך גמ שחרור אחר צאתו לחירות להפקיע איסורו לבא בקהל, שהרי עיקר חיוב הבא על השפחה אינו כי אם מכת מרדות מדברי סופרים כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פרק י"ב מהלכות איסורי ביאה (ה"א), עיין שם.²⁸

והשתא אמינא לה, דלפי מה שבא בשאלה, אע"פ שיש שם קצת עבדים או שפחות שטבלו לשם עבדות כדון וכהלכה ונתערבו בהם, עם כל זה כיון שאין (דברים) [נכרים] אלו שטבלו לשם עבדות, כלם יטבלו לשם גירות ומותרים לבא בקהל, והרי הם כשאר ישראל.²⁹ והטעם,

ומכאן שלפני מהריק"ש עמדו חי' הריטב"א המקוריים. וכן עולה ממקומות נוספים בס' אהלי יעקב. וראה במבוא למהד' מוה"ק הנ"ל שכתבו שהחידושים עמדו לפני חכמי מצרים הרב"ז ורבי בצלאל אשכנזי, ויש להוסיף עליהם את מהריק"ש].

28 ע"ע ברמב"ם שם פט"ו ה"ד. וכ"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת רב"ז ח"ב סי' תקצח, וח"ד סי' קפח (אלף רנט), ושו"ת מהרש"ם יו"ד סי' קצו, ע"ש. אלא שאיני מבין מ"ש מהריק"ש להוכיח מזה לנ"ד, שהרי דברי הרמב"ם אמורים גם בשפחה גמורה שלא נתיאשו ממנה בעליה כלל, ואף בזה ס"ל שאיסורה מדרבנן, וא"כ על כרחך שאין זה ענין לנ"ד, שאע"פ שודאי איסורה לבא בקהל מדרבנן לשיטת הרמב"ם, מ"מ עצם הגדרתה כשפחה הוא מדאורייתא, וצ"ב.

ומ"מ בעיקר הדברים, עיין בטור אה"ע סי' ד שכתב: ולאחר ששחררו רבו או הפקירו או שהניח לו רבו תפילין או שהיה רבו ש"צ וקראו לעלות לתורה הרי הוא כישראל לכל דבר. והק' הבי"ד דמשמע מדבריו דמותר בבת ישראל, ובגטין (לח ע"ב) אמרו שצריך גט שחרור, וכ"כ הרמב"ם והטור עצמו ביו"ד סימן רס"ז, וכיון דמעוכב גט שחרור הוא היאך מותר בבת ישראל. ותירץ דהטור ס"ל כהרא"ש (גטין פ"ד סי' כה) לענין עבד שנשא בת חורין בפני רבו, דהא דמצריכינן ליה גט שחרור משום שלא יאמר האדון לא שחררתיו ועבדי הוא, אבל ודאי אנן אזלינן בתר אומדן דעתא דודאי שחרריה ומפקיעין אותו ממנו, ומותר בבת חורין. ע"כ. ומתבאר מדברי הבי"ד שמבאר בדעת הרא"ש שהמפקיר עבדו אין צריך גט שחרור אלא מדרבנן שלא יאמר לו עבדי אתה, וה"ז כסברת מהריק"ש. ולא עוד אלא שלדברי הבי"ד מותר כבר עתה לישא בת ישראל, אלא שמוטל על רבו לכתוב לו גט שחרור וכמ"ש הרא"ש שם לענין הנושא ב"ח בפני רבו.

והגאון מהרי"א אלגאזי בספר קהלת יעקב ח"א (אות רמא) תמה ע"ד הבי"ד וז"ל: ודבריו תמוהים טובא, דמילתא דפשיטא הוא דלרבי יוחנן דק"ל כותיה לגבי דשמואל דס"ל דהמפקיר את עבדו צריך גט שחרור הוי מדאורייתא, וכל זמן שלא נתן לו גט שחרור הרי הוא כעבד לכל דבר, ולא נאמרו דברי הרא"ש כי אם גבי ההיא דנושא בת חורין בפני רבו וכיוצא, דמטעם אומדנא הוא דאנן סהדי דאי לאו דשחרריה לא היה מניחו לישא בת חורין, משא"כ במפקיר דליכא שום אומדנא כי אם שמפקירו לפנינו, ומן הדין הפקר אינו מפקיע איסורא דאית ביה. ע"כ. וע"ש מה שהאריך להקשות שהרי ר' יוחנן למד כן מג"ש דלה, וכן שמואל דס"ל שא"צ גט שחרור למד כן מהפס' דכל עבד איש וכו'. וכע"ז הקשו מהר"י עייאש בס' לחם יהודה (הל' עבדים פ"ח הי"ח), ובשער המלך (הל' שגגות פ"ג ה"ב). וראה גם יד אהרן שם (סי' ד סק"ח). ובדברי מהריק"ש מתבאר ע"פ הבנתו ברשב"א שבין לשמואל בין לר' יוחנן אין זו גזרה שוה גמורה, ולפ"ז מתיישבים במקצת קושיות מהרי"א אלגאזי, ע"ש, ואכמ"ל. וע"ע שו"ת כפי אהרן ח"א (דף נד ע"ג).

29 בדבריו אלו מכוון מהריק"ש לחלוק על מסקנת הרב"ז בתשובתו בנ"ד שכתב: "ואם יש שם קצת עבדים או שפחות שטבלו לשם עבדות כדון וכשורה ונתערבו בהם באופן שאינם נכרים, אינו רואה להם תקנה כיון שלא הגיע לידן גט שחרור כתיקון רז"ל. וכיון שהם מתנהגים בכל המצות כישראל אסור לקרותם עבדים, שאינם אלא גרים אלא שאסורין לבא בקהל ויצאו לחירות, דמסתמא נתיאשו מהם הבעלים כיון שאי אפשר לברר עליהם שהם עבדים כאשר בא בשאלה". ולדעת מהריק"ש יש להתירם אף ככה"ג מכח כמה ספיקות וכפי שמפרט (ראה עוד במבוא לתשובות אות ג). ובאמת שיש לעיין בדעת הרב"ז מה טעם לא כתב להתירן משום ספיקות אלו, שהרי הוא עצמו כתב כיו"ב בתשובתו הידועה לענין הקראים (ח"ד סי' ריט, אלף רצ) שאין לחוש לדור הראשון שהיו קדושים בעדים כשרים מפני שהיא חששא רחוקה, כי שמא אותם אשר נמשכו אחר צדוק וביתוס לא היו נשואים נשים, ואת"ל שהיו נשואים, שמא לא גרש אחד מהם את אשתו וכו', ואת"ל הגיעו לכלל בנים, כל אחד מהנמצאים עתה יכול לומר איני מהם וכל אחד מותר לבא בקהל לבדו, ע"ש בדבריו [והאריך בזה מהריק"ש בתשו' סי' לג]. וה"ז מעין הספיקות שכ' מהריק"ש כאן לענין הנידון כאן, ומאי שנא הני מהני לדעת הרב"ז.

דלפי מה שבא בשאלה יש בהם כמה כתות שהיתירן פשוט כמו שכתב רבינו. הכת הא', אותם ששחררו אדוניהם או יורשיהם מאז. הכת הב', אותם שמבלו לשם שחרור כנזכר בשאלה. הכת הג', אותם שלא מבלו כלל, שאין בהם קנין הגוף כל שלא מבלו לשם עבדות, וכבר נתיאשו הבעלים מהם, וימבלו עכשו לשם גירות דהיינו לשם שחרור, וכשרים לבא בקהל. הכת הד', הגוים שנתגיירו ונתערבו בהם כנזכר בשאלה. ומעתה כל אחד מהם שבא עכשו לישא אשה ישראלית, או אשה מהן שבאה להנשא לאיש ישראלי, חששת איסורן לבא בקהל [היא] בכמה ספיקות: ספק גוי³⁰ ומבל או ימבול וכשר לבא בקהל, ספק עבד שאינו ניתר עכשו בטבילה. ואת"ל עבד, שמא לא מבל מעולם שאין בו קנין הגוף ודינו דין הגוי.³¹ ואת"ל מבל, שמא מבל לשם שחרור.³² ואת"ל מבל לשם עבדות, שמא מן המשוחררין הוא.³³ והרי זה ספק ספיקא המתהפך אחרי היותו מן העבדים ודאי ולא מן הגוים שנתגיירו: ספק מן המשוחררין הוא, ספק לא שחררו את אבותיו. ואת"ל לא שחררו, שמא הוא מאותם שמבלו לשם שחרור. ואת"ל לא מבלו לשם שחרור, שמא לא מבלו מעולם שאין בהם קנין הגוף ודין דין הגוים מעיקרן.

וקיימא לן כל ספק ספיקא אפילו בשל תורה לקולא, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל סי' אלף רי"ו, וכן כתב הרב המגיד הלכות איסורי ביאה פרק (ב') [כ'] (הל' יג), וכן כתבו כל הפוסקים ז"ל בכמה מקומות. ואף על פי שתמצא במרדכי בפרק החולץ (יבמות רמז כא) אי זה מקומות דלא אמרינן בהו ספק ספיקא לקולא בדאורייתא, כבר תירצם מהר"י ז"ל לב ז"ל בפסקיו ח"א³⁴ דכלהו הוו ספק ספיקא שאינו מתהפך, וכתבו בשם התוספות דכל ספק ספיקא שאינו מתהפך דנין אותו לחומרא, יעויין שם. והנה ספק ספיקא דנדון דידן מתהפך הוא כמו שכתבתי ואולינן ביה לקולא וכלם כשרים לבוא בקהל.

וכי תימא הרי כתבו תוספות פ"ק דכתובות (יד, א ד"ה אלמנת) וז"ל: ואת"ל דבפרק עשרה יוחסין (קדושין עה, א) משמע דאפילו מאן דמכשר אלמנת עיסה מודה בבת דפסולה גבי הא דאמר רב חסדא וכו', ומה לי אלמנה ומה לי בת, דבת נמי הוי ספק ספיקא כמו באלמנה. וי"ל דבת העיסה אין לה חזקה דכשרות. ואע"ג דבעלמא מקילין בספק ספיקא, הכא מעלה עשו ביוחסין, כי היכי דמצריך לקמן תרי רובי להכשיר אע"ג דבעלמא סגי בחד רובא. ע"כ. וכן כתב הרישב"א ז"ל פרק עשרה יוחסין.³⁵ ואם כן דילמא הכא נמי בנדון דידן משום מעלת יוחסין לא שרינן להו מטעם ספק ספיקא. וכל שכן להראב"ד ז"ל³⁶ דסבירא ליה בהך דאלמנת עיסה שלא התירו משום ספק ספיקא כי אם בנתערב בה ספק חלל שאינו מפסולי קהל, לא

30 כלומר, הכת הד' שהזכיר, מבני הגוים שנתערבו בהם ולא היו עבדים מעולם.

31 - הכת הג'.

32 - הכת הב'.

33 - הכת הא'.

34 צ"ל: ח"ג, ע"ש בסו"ס עא שכתב כן. וע"ע בח"א סו"ס יז, וח"ב סי' סח. ועכ"פ מתבאר בדברי מהריק"ש שסומך למעשה להקל בשני ספיקות, אא"כ הוא ס"ס שאינו מתהפך. וכן משמע מדבריו בתשובתו סו"ס קו וסי' קיד ע"ש.

35 ע"ש בדף עה ע"א שכתב כפירוש התוס' לענין אלמנת עיסה, אך לא כתב שם הטעם שכתבו להחמיר בבת משום דמעלה עשו ביוחסין.

36 בפירושו לעדיות פ"ח מ"ג. ולשון זו של הראב"ד שמביא מהריק"ש אינה בפירושו שם, אלא מדברי הב"י אה"ע סו"ס ז שקיצר דבריו, ע"ש.

בספק עבד שהוא מפסולי קהל. תשובתך, דלאו תרי ספיקי לחוד איכא בנדון דידן, כי אם ג' ספיקות, זולת הראשון שהוא אולי זה שבא לפנינו הוא מן הגוים שנתגיירו ונלוו אליהם, וכיון שכן אע"ג דבעלמא לא שרינן בספק ספיקא פסולי קהל אי נמי בחללות משום מעלת יוחסין כל דליכא חזקת כשרות, הכא בנדון דידן דאיכא תלת ספיקי שרינן לכתחלה.³⁷ דומה למאי דמסיימי בה תוספות דבעלמא סגי בחד רובא ומשום מעלת יוחסין מצריך תרי רובי, והכא נמי הא איכא חד ספיקא טפי ממאי דמצרכינן בעלמא להתיר.

ואם כן אפילו היה העבד שהפקירו רבו או שנתיימש ממנו צריך גט שחרור מן התורה, בנדון דידן משום הני ספיקי שרינן לבלהו לבא בקהל בלא גט שחרור. כל שכן אם צורך הגט שחרור הוא מדרבנן, דודאי אזלינן בהני לקולא לגמרי. ומה גם עתה דלשמואל ותנאי דעימיה אין צריך גט שחרור כלל אפילו בידוע בודאי שטבל זה לשם עבדות, מכיון שהפקירוהו או נתיימשו ממנו בעליו. ואע"ג דקיימא לן כרבי יוחנן, מכל מקום יש להקל בספיקן כיון דאיכא פלוגתא בעיקר דינא. ובין כך ובין כך כל הנמצאים עתה כשרים לבא אפילו בקהל כהנים משום לתא דהנך ספיקי, וקל להבין, דלעולם איכא ג' ספיקי כמו שביארנו.

ומיהו על כל פנים נראה לי להצריכם טבילה, להיות שלא היו בני תורה וקרוב לודאי הוא שלא טבלו (את) [לא] אבותיהם ולא הם. גם כי דבר נקל הוא למבול ביום בפני שלושה, ומהיות טוב אל תקרי רע. ועוד שאין לענין טבילה כי אם ספק אחד, שמא כבר טבלו לשם שחרור או [כש]שחררום או³⁸ לשם גירות, ספק לא טבלו, וראוי להחמיר בזה כיון שאיפשר. וכל המעכבן מליכנס בקהל הן של כהנים הן של לויים הן של ישראל אחר שיטבלו לשם גירות עתיד ליתן את הדין, כדון הקורא לחבירו עבד שחייב נידוי, כנודע שהוא מכ"ד דברים שבית דין מנדין עליהם, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ו מהלכות תלמוד תורה (הי"ד). ואע"פ שטובלים עתה לשם גירות אין לחוש בנשואי הנשים לכהנים, דהא לרווחא דמלתא בעלמא מצרכינן להו טבילה, אחר שזה כמה דורות הם נוהגים בדת ישראל, ופשוט הוא. זהו מה שנראה לי להורות בנדון זה למעשה כגומר את ההלל אחר דברי רבינו. וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.



37 בשו"ת יביע אומר ח"ח (אה"ע סימן יג אות ה) כתב: נראה שלא כ' כן המהריק"ש אלא לרווחא דמילתא מפני שבנידונו היו ג' ספקות, אבל להלכה גם הוא יודה שיש להתיר בספק ספיקא גם בפסולי קהל, וכמבואר בדברי המהריק"ש בהגהותיו לאה"ע (סי' ד סל"ג) וז"ל: המהריב"ל בח"א סי' י דן בענין נכרית שהביאה נערה קטנה ואמרה שזה זמן שיהודי אחד נתנה לה להניקה בשכר, ושוב לא חזר לקחתה, אי דינינן לה כאסופית, או שדינה כדון גויה ותתגייר ותהיה מותרת לבא בקהל. ולי נראה להתירה לבא בקהל אחר גירות, משום דהו"ל ס"ס, ספק גויה ספק ישראלית, ואת"ל ישראלית שמא אמת הדבר שנתן אותה לה להניקה ולא הושלכה למיתה, כדאיתא בסי' ד סל"א בדין אסופי. עכ"ל. הא קמן דשרי לה ע"פ ס"ס אף לכתחלה. (ולא חשש לפי הראב"ד בסוף עדיות הנ"ל). עכ"ל היב"א. וע"ש שהאריך בענין זה דס"ס ביוחסין. וקצ"ע ע"ז מלשון מהריק"ש שכתב דבעלמא לא שרינן בספק ספיקא פסולי קהל אי נמי בחללות משום מעלת יוחסין וכו'. משמע בפשטות דכך ס"ל לדינא לאסור בב' ספיקות ביוחסין. וע"ע בתשו' מהריק"ש סי' לג.

38 ג"ל שיש למחוק מילה זו. [או שצ"ל: אז, ושיעור דבריו כך הם: "שמא כבר טבלו לשם שחרור" - דהיינו שהם מן הכת השניה שהזכיר לעיל, שטבלו לשם שחרור מתחילה ולא לשם עבדות, "או כששחררום [אז] לשם גירות" - שהם מן הכת הראשונה ששחררום אדוניהם מאז וטבלו אז לשם גירות, "ספק לא טבלו" - שאינן מכתות אלו, אלא מהכתות הג' והד', דהיינו העבדים שלא טבלו מתחילה כלל, או הגוים שנתעברו בהם, וחייבים טבילה עתה].

חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דישון *

בגדרם של איסורי דרבנן

אם חיישינן למיעוטא

לאסור לחשוש מספק, וע"כ דהבין דמספק אין לחשוש ומדרבנן יש לחשוש, ועי' בערך ש"י (סי' ג' סעיף ב'), [ויש לעי' בלשון המנ"ח בגדר הדברים, דמשמע מלשונו דאם הוה איסור ודאי הוה יותר חמור, וכן הוה מצד אחד, אך מצד שני אם חוששין לדין תורה יש כו"כ חומרות כדיתבאר].

וכמו כן יש לדון לפי שיטת ר"מ דחייש למיעוטא, אי הביאור דבאמת כיון דהתורה אמרה שיש לסמוך על רוב, אך חז"ל מכח המיעוט גזרו איסור חדש מדרבנן, או דאה"נ מה"ת אין חוששין למיעוטא ומדרבנן חוששין למיעוטא.

והנפק"מ בין שני המהלכים הוא, דאי נימא דבעצם כיון דמה"ת בספק הולכין לקולא וכשיש רוב מותר, ע"כ חז"ל עשו תקנה חדשה והוה דין דרבנן, וגם הוה דין ודאי, אך י"ל דאה"נ מה"ת סמכין על רוב או בספק, אבל מדרבנן חוששין, וא"כ חוששין על הדאורייתא, וא"כ אולי יש לו החומר מה"ת, אך מצד שני הוה רק דין חשש ולא ודאי, ומצינו לזה כמה מקורות.

באיסור דמאי

המקור הידוע לזה הוא, דמצינו בתרו"מ דחז"ל אסרו מה שקנו מעם הארץ דשמא לא הרים תרו"מ, ואע"ג דרוב ע"ה מעשרין מ"מ הם אסרו, הרי דכאן אע"ג דיש רוב חששו למיעוט, ויש לעיין הגדר בזה.

נחלקו הראשונים בכל ספקות שבתורה, אם צריך להחמיר מן התורה או לא, ואף אם צריך להחמיר, מ"מ כשיש רוב הולכין בתר רוב גם לרבי מאיר [בפשטות], וכל זה מה"ת, אך מדרבנן בודאי מחמירין בספק, וכשיש רוב רק ר"מ חושש למיעוט, ויש לעיין בגדר הדברים.

ובראשונה יש לדון לדעת הראשונים דבספק מותר מן התורה, אם הביאור דבספק אין צריך לחשוש, או דספק לא אסרה תורה, ולכאורה יש בזה מחלוקת אחרונים, וידוע המהלך של החוות דעת, דלפי הרמב"ם התורה דיברה על ודאי ולא על ספק, וא"כ ספק מותר מדין ודאי, אך כתבתי במק"א כמה הערות על מהלך זה.

ולפי זה יש לדון בהא דאסרו חכמים מדין ספק, אם הביאור דהוה איסור חדש, או דמדרבנן צריך לחשוש, ולכאורה תלוי בטעם דספק מותר, שאם הוא מטעם דאין צריך לחשוש, כשרבנן אסרו היינו מטעם דצריך לחשוש מדרבנן לספק, אבל אם הביאור הוא דלא אסרה תורה ספק, א"כ ע"כ דכשאסרו רבנן הוה איסור חדש.

ועי' במנחת חינוך (סוף מצוה רסז), דאה"נ מצינו דחז"ל אסרו מדרבנן מדין ודאי, אבל בספיקות י"ל דאסרו מדין ספק, וצ"ב דאי התורה התירה ספק לא שייך

* תורות לפע"ח הרב אברהם אלימלך שוחט שליט"א על סיועו במאמר זה.

בע"ח, ודבר שיש לו מתירין, אם הוא איסור חדש, או דחז"ל עשאוהו כאילו לא נתבטל וצריך להתייחס לזה כאילו הוא איסור תורה, [ויש לציין דברי הכרתי (בסי"ק) שהבין עוד יותר בדעת תוס', דחז"ל בדבר הדומה לדין תורה יכולים יכולים לעשותו כתורה ממש, וכן עשאוהו כאן, והובא דבריו בנימוקי הגרי"ב (יו"ד סי' שכד סעיף י)].

ועי' בכרתי (סי' קא ס"ק א) שכתב בדבר שנתבטל מה"ת וחז"ל תקנו שלא יתבטל אין איסור ליתן לקטן, כיון דהוה רק איסור מדרבנן, אך עי' בדו"ח רעק"א (מערכה ח') שחולק עליו, דכיון דחז"ל תקנו שלא נתבטל הוה כאילו אסור מה"ת ואסור ליתן לקטן, הרי דנחלקו ממש בנקודה זאת, ולכאורה יש מקור מדברי התוס' ביבמות (דף קיד), והובא דברי רעק"א בשערי חיים גיטין (סי' כ), אך לא העיר דבכרתי דע"ז הולך רעק"א מבוואר להיפך.

ומצינו בשו"ע (יו"ד סי' קי סעיף ח) דבכל תערובת בדבר שאינו בטל מחמת חשיבותו בעיני ג' ספיקות, והביא הש"ך (ס"ק נב) דכלפי ע"ז סגי בב' ספיקות, וכתבו שם הפמ"ג והחוו"ד וכן הוא בחמדת שלמה (יו"ד סי' יח ס"ק יב - טו), בדבר חשוב חז"ל תיקנו כאילו לא נתבטל והוה כמחצה, וא"כ התערובת הראשונה אינה תערובת, משא"כ בע"ז דבעצם בטל רק משום חומרא דע"ז גזרו דאין לאכול, אבל הוה כאילו מעורב, הרי דיש שני צורות איך תקנו שלא יתבטל, אך צ"ב מהפמ"ג (בסי' קט ס"ק ה) שכתב דבכל דברים שלא נתבטל במשהו הוה כמחצה על מחצה.

אך עי' בפמ"ג (סי' קי ס"ק יד) שכתב, דדבר שאינו בטל כגון דבר חשוב הוה כקבוע, אבל ביש לו מתירין אינו בטל אך לא הוה כקבוע, ועי' ביד יהודה (סי' יא) שדן, בראשונה דכ"כ בישל"מ הוה כקבוע, ועוד אי לא הוה כקבוע ילך בתר רוב, רק אי נימא דבישל"מ גם בהולכין אחר רוב אינו מתירין, אך י"ל דאי חז"ל לא עשאוהו כקבוע הביאור שנשאר הביטול, רק חז"ל עשו

ועוד מצינו בגמ' מנחות (דף לא). דאין לתרום מחיוב על הפטור וכן להיפך, וכמו כן מדבר שחיובו מדאורייתא על דבר שחיוב מדרבנן, והביאה הגמ' שיטה דמאי הוה מחיוב על הפטור אם מפרישו על חיוב אחר דרבנן, ומשמע דמאי הוה חיוב מה"ת, אמנם התוס' ביארו בכ"מ (דף פח) שבודאי לשיטה זו הוה דמאי מדרבנן, רק הם סמכו פחות על הרוב והוה יותר קרוב לדין תורה.

ומבוואר בגמ' שבת (דף כג) בהא דדנה הגמ' אי מברכין על חיוב דרבנן, והביאה הגמ' ראייה מדמאי שאין מברכין אע"ג דהוה דרבנן, ודחה אביי דכאן הוה רק ספק דרבנן, ורבא מתרץ דרוב ע"ה מעשרין, וביאר רש"י דאי הוה ספק היו מברכין, רק כאן הוה פחות מספק, ובביאור מחלוקתם י"ל כמו שהבאנו, דלפי אביי אינו רוב גמור והוה כספק, משא"כ לרבא, עכ"פ בפשטות מבוואר בדברי שניהם דחז"ל לא עשאוהו כודאי, רק חששו, וממילא הוה רק כספק.

עוד מצינו בסוגיא דיבמות (דף קיד), בהא דנחלקו בקטן אוכל נבילות, ומקשינן בגמ' מדמאי, ודחתה הגמ' בדמאי הקילו, וכתבו התוס' דהגמ' היתה יכולה לדחות דכיון דהוה רק דרבנן אינו מחיוב להפרישו, ועוד תירצו דמאי הוא משום חשש דאורייתא לולא הסברא של בדמאי הקילו, וביאר בקובץ הערות (סי' עה ס"ק ו'), שביאור דבריהם הוא דנחלקו בגדר התקנה שתיקנו חז"ל, אם תקנו לחשוש לדאורייתא וא"כ הוה כדאורייתא, או עשאוהו איסור חדש מדרבנן, ועי' עוד מה שדנה הגמ' בכ"מ (דף נג, ודף נו) בגדר איסור דמאי, עכ"פ מבוואר דאי חז"ל תקנו שלא לסמוך על הרוב הוה כדאורייתא, [ויש לעי' אם דמאי בתרומת פירות הוה תרי דרבנן, עי' בתורת חסד (אבע"ז סי' ג)], ועי' בבית מאיר (בסי' קי) הובא לקמן.

דבר שאינו בטל מדרבנן

כמו כן יש לדון בדבר שמה"ת בטל ורבנן תקנו שלא יתבטל, כגון דבר חשוב, או

וחייב להחזיר הכסף, משא"כ באיסור דרבנן הוה רק איסור גברא, ולכן אי הוה שוגג אינו עובר על איסור כלל, וממילא כיון דלא ידע הוה היתר גמור, וממילא נקרא נהנה וחייב לשלם.

ועפ"ז יש לדון בדבר איסור שנתערב ובטל מה"ת, ורק מדרבנן אינו בטל, אי הוה כדבר שאיסורו מה"ת ואינו משלם, או דהוה כדבר שאיסורו מדרבנן וחייב לשלם.

ומצינו גמ' מפורשת בענין זה, עי' בכורות (דף לז) במי שמכר לחבירו יין נסך שלא בטל, חייב להחזיר הכסף, הרי דאע"ג דהא דלא בטל הוא מדרבנן, הוה כאילו אסור מה"ת וחייב להחזיר הכסף. וראיתי באוהל משה על בכורות שהביא בשם הספר דברי יעקב [והוא מהרב קלצקין נדפס בשנת תרצ"ב על סדר הדרף] שהעיר בזה, וכתב דאין סברא לחלק בין דרבנן לאיסור תורה שלא נתבטל מדרבנן, ונשאר בצ"ע. אך ראיתי בבית האוצר (כלל קכג) שהביא ראה מכאן דדבר שלא נתבטל מדרבנן הוה כאילו איסור תורה, וכאן הוה ע"ז דלא בטל באלף, עי' לעיל דברי הפמ"ג.

וכמו כן דנו האחרונים, בהא דמצינו דצדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, ודנו אי באיסור דרבנן נקרא תקלה כיון דהוה איסור גברא, ועי' בבית האוצר (כלל קכב) שהביא הגמ' בחולין (דף ז) שנתנו לבהמה דמאי, ואעפ"כ דנה הגמ' דהוה תקלה, ודחה דמאי דתקנו מפאת דאולי לא עישר והוה כדין תורה, ואין ראה לשאר דרבנן.

קנין דרבנן בחשש דרבנן

מבואר ביבמות (דף סז) בכהן שמת והניח עבדים, וגם הניח בנים ואשה מעוברת, ומבואר בגמ' דמכח העובר אין העבדים אוכלים תרומה, וכאן שיש לו עוד בנים יש לדון אם יכולים העבדים לאכול תרומה מחמת הנולדים או לא, והביאה הגמ' בזה כמה שיטות, דלמ"ד אחד אוכל משום דהצד שיהיה זכר הוא מיעוט ואין חוששין למיעוט, והמ"ד שאוסר חושש למיעוט, אך

איסור חדש על התערובת כל שהוא מעורב, וממילא כ"כ לא שייך לילך אחר רוב, ועי' בלשון השפ"ד (סי' קט ס"ק ה) דכל דבר שאינו בטל הוה קבוע מדרבנן.

בספק ספיקא

מבואר בשו"ע יו"ד (סי' קי סעיף ט') בהא דמהני ס"ס, וע"ז דנו הפוסקים דאי הוה ס"ס ואינו בגוף אחד לא מהני, ועי' בב"י (בסי' נז) בספק דרוסה דלא מהני ס"ס, והקשה כיון דמה"ת בטל רק כיון דהוה דבר שבמנין לא בטל, ואי הוה ספק לכאורה הוה ספק דרבנן ויהא מותר, וע"ז כתב הט"ז (בסי' קי ס"ק יב) שאין כאן קושיא כלל, דאין כאן היתר מה"ת, דכיון דמותר רק מחמת ביטול, וכאן דאמרו רבנן דלא בטל [עי' בהגהה מהט"ז] הוה כאילו מה"ת.

כן העירוני דלכאורה מפורש דעשאוהו כאילו לא בטל, [ויש לעי' בשער המלך מקוואות שמשמע דסברת הט"ז הוא ענין של גלגול שהתחיל בספק תורה, עי"ש], ועי' בט"ז שם (בס"ק ג) שכתב בהא דבעינן ב' ספיקות ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא, דהספק הראשון הוה כספק איסור מה"ת, והקשה בפר"ח מהא דבלח בלח וספק אי יש שישים אמרינן ספק דרבנן לקולא, ועי' בבית מאיר (בקונטרס דהא"ה), דהוה רק ביבש דחז"ל אסרוהו כאילו לא בטל, משא"כ בלח רק החמירו ולא הוה כאילו לא נתבטל.

בגדר דבר האסור מדרבנן

מבואר בחו"מ (סי' רלד סעיף ג') במוכר שמכר לחבירו דבר האסור בהנאה והלוקח לא ידע שהוא אסור ואכלה, ואח"כ נתברר שהיה אסור, והלוקח תובע ממנו שיחזיר לו את מעותיו, ומבואר שם דאי הוה איסור תורה צריך להחזיר המעות, אבל אי הוה איסור דרבנן אינו חייב להחזיר המעות.

ומצינו כמה מהלכים בביאור החילוק בין דאורייתא לדרבנן, ועי' בנתיבות שכתב ע"פ יסודו הידוע דאיסור דאורייתא הוה איסור חפצא, וממילא אפילו בשוגג הוה איסור

בגדר התקנה, כיון דכאן יש חשש לדין תורה, אך אי הוה דין דרבנן עשאוהו כאילו ודאי, ועי' בשער המלך (פי"ט), ועי' בשו"ת בנין עולם (סי' ה ס"ק כז). ולענין אי הוה כאיסור ודאי, עי' מה שהקשה רעק"א בכתובות (דף כז) אי מהני ברי לי באיסור שבוייה, עי' בצמח דוד על רעק"א (סי' פה), [ועי' ביביע אומר (ח"ב או"ח סי' ג ס"ק ד)].

סימנים בחשש דרבנן

מבואר בכמה מקומות דיש ספק בגמ' אי סימנים אמצעים מהני מה"ת או לא, ואי לא מהני מה"ת יש לדון במים שאין להם סוף, דמה"ת יש רוב רק רבנן חששו, אי מהני סימנים אמצעים, ועי' באוצר הפוסקים (סי' יז סעיף כד ס"ק קפח ס"ק ח) מה שדנו מתוס' יבמות (דף קטו:).

חיוב קיום שמרות

מבואר בכמה מקומות דאמנם עדים החתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בב"ד, אך מדרבנן בעי קיום, ועי' בתוס' הרא"ש ב"מ (דף ז) שהסיבה הוא דרבו הגנבים, אך ע"כ דאינו סיבה דצריך קיום מה"ת, אך מבואר בכתובות (דף כח). שהכשירו לזה קיום ע"י עדים מה שראו בקוטנן [אמנם יש מהלך דמהני מה"ת], אע"ג דמה"ת לא מהני עדות זו בכלל, וע"י זה מהני על החשש דרבנן.

איסור חלב וגבינות עכו"ם

מבואר בסוגיא דע"ז (דף לה) ועוד, וכן בשו"ע (סי' קטו) לאסור חלב וגבינות עכו"ם מחשש תערובת איסור, ויש לעי' בגדר האיסור אי אסור מספק אולי עירב, וממילא כ"כ עשאוהו כחומרא של תורה, או כיון דהיה חשש גזרו לגמרי אפילו באופן דאין חשש. ועי' בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קז), והובא בפ"ת שם (ס"ק ג) דאפילו אי אין חשש תערובת דאסור, דהוה כדבר שנאסר במנין דא"א להתירו, ועי' במטה יונתן (סי' קטז) [ועי' עוד בחו"א (יו"ד סי' מא)] דהרי

יש מיעוט דחוששין למיעוט, אך עושה תקנתא לחלוק הנכסים ויכולים לאכול, עי"ש בסוגיא.

ועי' באב"מ (סי' כח ס"ק לג) שדן אי מהני קנין דרבנן לתרומה, והביא ראייה מכאן דמכח תקנתא אוכל בתרומה, וכתב ליישב לפי דברי הרמב"ם דמה"ת ספק מותר רק מדרבנן אסור, וא"כ כל הנידון הוא מדרבנן, וא"כ סגי בקנין דרבנן.

ועד"ז דנו בלא הרמב"ם, דהגמ' דנה אם חוששין למיעוט, וא"כ כל החשש דרבנן ומהני קנין דרבנן, ועי' בזה בישרש יעקב, קר"א, ועי' בעונג יו"ט (סי' קנא). וצ"ע דהא אי חוששין לדאורייתא מה מהני קנין דרבנן, וכן דן באבני נזר (יו"ד סי' תב ס"ק ג), כן הראני הרב א. מ. גולדבלאט שליט"א.

מסיח לפי תומו

מבואר בגמ' בכמה מקומות דיש נאמנות של מסל"ת, אך מבואר בגמ' כתובות (דף כו) דזה רק בדרבנן, אבל מה"ת לא מהני, ודן רעק"א (יו"ד בסי' טז) אם לומר דעבר על בהמה ח' יום ואינו נפל אי מהני מסל"ת, ודן דכיון דהוה דרבנן, דמה"ת יש רוב דהוה בחזקת קיימא מהני, והוסיף ואין לומר דרק בתרומה דרבנן מהני, אבל כאן דחז"ל חששו אולי אינו מן הרוב והוה כספק תורה לא מהני, וע"ז מביא מג"א (סי' תקיז) בביצים שבאו ביו"ט ויש ספק אי נולדו ביו"ט, באופן דיש רוב רק רבנן חששו, אע"ג דעל צד דאינו מן הרוב הוה דין תורה מהני מסל"ת, הרי דכיון דהוה דרבנן מתייחסין לזה כמו דרבנן.

אך כאן יש להבין פשוט, דמסל"ת הוה נאמנות רק אינו מספיק לדין תורה, וע"ז יש סברא דאע"ג דחששו לדין תורה מהני, משא"כ בדבר שאין לו שייכות לדין תורה, כגון קנין דרבנן, ועי' עוד באחיעזר (ח"א סי' ה' ס"ק ח) שהביא דנחלקו בזה האחרונים אי מהני באופן כזה מסל"ת.

וכ"כ יש לעי' בשבוייה אי מהני מסל"ת, עי' באבע"ז (סי' ז) שנחלקו בזה, ואולי תלוי

גבינות עכו"ם דהוה ככל דרבנן ולא החמירו בו, [אך צ"ב בדבריו דמשמע שהבין דהשאלה הוא אי הוה חשש דרבנן או ודאי דרבנן, והביא בהמשך מהא דב"מ (דף נג) דדמאי הוא ודאי דרבנן, והא לכאורה השאלה הוא אי נתנה אותו כספק תורה או דין דרבנן, וצ"ב]. ועי' עוד בדבריו בקיצור ס"ס (דין יח), ועי' בהגהות בן המהרש"ם על תוספתא רפ"ח דיבמות, ועי' בבית יצחק [חבר] שער הספיקות (סי' כא).

ויש להאריך בדברים אלו טובא, ובאתי רק להעיר.

אי היה שומר מותר, הרי דאסרו רק משום חשש, וממילא אי אין חשש אפילו בלי שמירה מותר.

ובאמת דהוה דברים מפורשים, עי' באו"ה הובא בש"ך (כללי ס"ס אות יז - יח) בהא דבגבינות בעי ס"ס ולא הוה כשאר איסור דרבנן, דכיון דחששו אולי ערבו איסור תורה, הוה כאיסור תורה ובעי ס"ס, [ועי' בבנין עולם ויביע אומר שם]. אך עי' בבית מאיר שם שהעיר מדברי הרמב"ן יבמות (דף פב) שמחלק באיסור דרבנן אי אית ליה חומרא כשל תורה או לא, הביא



הרב יצחק יוסף ב"ר נחמיה מרק

בגדר שבועת העדאת עדים

הנתבע מאמת את תביעת התובע, ונעשה טענה חשובה, ולכן צריך שההודאה תתייחס לתביעה, שע"י זה מתחזקת טענת התובע שהנתבע מסכים לתביעתו, אבל בהודאה קודם התביעה, אין ההודאה מאמתת את דברי התובע, שההודאה אינה מתייחסת לדברי התובע, אלא הוא דבר בפני עצמו, ולכן אינו נחשב הודאה לענין שבועת מודה במקצת.

ולפ"ז נראה לכאר דברי הר"ן שלגבי העדאת עדים מהני גם קדמה עדות לתביעה, שיסוד החיוב בהעדאת עדים הוא משום שיש לב"ד ידיעה שחלק מהתביעה אמת, ולכן גם בקדמה העדות לתביעה חייב, שהרי סו"ס ב"ד יודעים את החיוב. ולא דמי למודה במקצת שיסוד חיובו מחמת דברי הבעל דין, ולכן צריך שהודאתו תתייחס לדברי התובע. ולפי זה נראה שיש ללמוד מהר"ן שיסוד החיוב במודה במקצת אינו מכח ידיעת ב"ד, כי אם מחמת הודאת הבע"ד, שאם נאמר שהחיוב במודה במקצת הוא ג"כ מכח הידיעה שיש לב"ד, א"כ גם בקדמה ההודאה לתביעה יש לחייב מחמת ידיעת ב"ד כמו בהעדאת עדים.

וביאור הדברים נראה ע"פ מה שכתבו האחרונים שהודאת בע"ד אינה בגדר נאמנות ממש, אלא הוא דין הנהגה של האדם על עצמו, ומטעם זה לא מהני הודאת בע"ד בקנס [גם במקום שאין דין מודה בקנס פטור, עי' קצות סימן א'], שחיוב קנס תלוי בב"ד, והודאת בע"ד לא חשוב ידיעת ב"ד לחייב קנס. וכמו כן יש לומר לגבי שבועת מודה במקצת שהודאת בע"ד לא נחשב כדיעת ב"ד כמו העדאת עדים, אלא יסוד דינו מחמת דברי הבע"ד עצמו שמודה לדברי הנתבע.

ויש להוסיף ביאור דהנה בכל דין תורה יש ב' דרכים איך ב"ד פוסקים את הדין, (א) ע"פ בירורים של עדות או אנן סהדי וחזקות.

א. בגמ' ב"מ דף ג. איתא, תני רבי חייא, מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מקל וחומר. ובהמשך הגמ' מבואר שהדין של העדאת עדים נלמד בצד השהו ממודה במקצת ועד אחד. ויש ראשונים דס"ל שנלמד בצד השהו ממודה במקצת וגלגול שבועה דע"א.

והנה בפשטות הסוגיא נראה שהעדאת עדים הוי ממש ע"ד שבועת מודה במקצת, והיינו שכל שנתברר לב"ד שחלק מדברי התובע אמת או ע"י הודאת בע"ד או ע"י הגדת עדות חייב הנתבע שבועה דאורייתא. אמנם נראה להוכיח בדעת כמה ראשונים שהעדאת עדים ומודה במקצת ב' דינים הם, ולא הרי זה כהרי זה, וכמו שיתבאר בע"ה.

ב. הנה הראשונים כתבו שבדין מודה במקצת חייב רק אם התביעה היתה קודם ההודאה, אבל אם קדמה הודאה לתביעה פטור משבועה, ולמדו דין זה מהגמ' בשבועות דף מ: יעו"ש. ויש לעיין מה הדין בהעדאת עדים באופן שקדמה העדות לתביעה, ובפשוטו נראה שפטור כמו במודה במקצת, וכן כתבו כמה אחרונים. אמנם הקצות (עה"ב) כתב ע"פ הר"ן בשבועות שבהעדאת עדים אין דין זה. וכן מוכח בחידושי הר"ן ב"מ ד. שרק בדין מודה במקצת יש פטור של קדמה הודאה לתביעה ולא בהעדאת עדים. וכן כתב החידושי הרי"ם (כתובות טז) בשם הפוסקים. וצריך ביאור מאי שנא העדאת עדים ממודה במקצת לענין זה.

ונראה לכאר דברי הר"ן, ע"פ מה שביאר הגר"ח [מובא בשיעורי ר' ברוך בער] טעם הפטור בקדמה הודאה לתביעה, שיסוד החיוב במודה במקצת הוא שהודאת

שגדר עדות מיוחדת הוא שב"ד אינם יודעים את המעשה, שעל כל מעשה הלואה יש רק עד אחד, ולענין חיוב קנס צריך שיהיה לב"ד ידיעה על המעשה, כיון שחיוב קנס חל ע"י ב"ד. ומטעם זה יש לומר ג"כ דלא מהני עדות מיוחדת לדין העדאת עדים, כיון שאין לב"ד ידיעה גמורה על המעשה. ולא דמי למודה במקצת שאינו תלוי בדין קנס, שיסוד החיוב במודה במקצת אינו מחמת ידיעת ב"ד, כי אם מצד דברי הבע"ד, ולכן שייך חיוב אע"פ שאין הודאתו מחייבתו בקנס. ונמצא שיש סמך מדברי הט"ז למה שכתבנו שהעדאת עדים הוי דין שבועה בפני עצמו ואינו מטעם מודה במקצת ממש.

ד. וכן נראה לבאר בזה דברי הרמב"ם (פ"ד ט"ו) שאין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שיכול לכפור בו, ולאפוקי מודה בממון שיש עליו שטר שאינו חייב משום מודה במקצת, כיון שאינו יכול לכפור בו מחמת השטר. ומבואר במאירי (דף ד:): שהטעם משום שאין זה קרוי הודאה. וכן כתב הב"י בבדק הבית (סימן פז) 'דלא מיקרי מודה במקצת אלא כשמודה בדבר שיכול לכפור אבל בדבר שאינו יכול לכפור לא מקרי מודה'. וביאור הדברים לפי פשוטו שהודאה שייך רק בדבר שאינו ידוע ושייך להכחישו, אבל בדבר שידוע לכל אינו חשוב מעשה הודאה. וכן כתב המהרי"ט [מובא בהקדמה לספר עונג יו"ט] שענין הודאה שייך רק בדבר שיכול לכפור, אבל אם מוכרח להודות לא חשוב הודאה. [וכן כתב בספה"ק עבודת ישראל (וישב) ע"ש]. ומשמע מדברי הרמב"ם והמאירי שחיוב מודה במקצת אינו רק מכח הידיעה שיש לב"ד שחייב לו מקצת, שהרי גם במודה בדבר שאינו יכול לכפור אנו יודעים מתוך הודאתו שהוא חייב, אלא טעם החיוב משום הודאת הנתבע, ולכן באינו יכול לכפור בו שחסר בשם הודאה אין חיוב מודה במקצת. אמנם לגבי העדאת עדים פשוט שהחיוב מחמת ידיעת ב"ד, ומוכח מזה כמו שכתבנו שיש חילוק בין העדאת עדים למודה

(ב) ע"פ הטענות של בעלי הדינים, ואף שאין לב"ד בירור על המעשה הרי הם פוסקים לפי הטענות [וכמו שמצינו בדין ברי ושמא למ"ד ברי עדיף וכיוצא"ב]. ונראה שהחילוק בין העדאת עדים למודה במקצת הוא, שהעדאת עדים הוא מצד הבירור שיש לב"ד, שב"ד יודעים שחלק מתביעת התובע אמת, ומשא"כ דין מודה במקצת אינו מצד הבירור שיש לב"ד, כי אם מצד דין טוען ונטען, שהבע"ד מודה לדברי התובע. וטעם החיוב בשניהם הוא משום שמתחזק טענת התובע, ונעשה לטענה חשובה, אבל מ"מ יש חילוק ביניהם, שבהעדאת עדים מתחזקת התביעה ע"י ידיעת ב"ד, ובמודה במקצת התביעה מתחזקת ע"י דברי הבע"ד, ולא מצד ידיעת ב"ד.

ולפ"ז מתבארים דברי הר"ן שמחלק בין העדאת עדים למודה במקצת לגבי דין קדמה הודאה לתביעה, שבמודה במקצת שחיוב השבועה הוא מחמת דברי הנתבע, צריך שההודאה תתייחס לתביעה, ומשא"כ בהעדאת עדים שהוא מחמת הבירור שיש לב"ד, על כן גם בקדמה העדות לתביעה חייב.

ג. וע"פ זה נראה לבאר מה שכתב הט"ז (סימן ל') שאין דין העדאת עדים בעדות מיוחדת, כגון שאחד מעיד על הלואה של יום א' ואחד מעיד על הלואה של יום ב', דאף שמצטרפים לענין חיוב ממון, אין בזה דין העדאת עדים אם העידו על חמישים. וביאר הטעם משום שדין העדאת עדים נלמד בגמ' דף ג: מק"ו דקנס, ועדות מיוחדת לא מהני לקנס, ולכן אינם מחייבים מדין העדאת עדים. וצריך ביאור למה יגרע עדות מיוחדת מכל מודה במקצת שג"כ לא מהני בקנס [וכמבואר לעיל בשם הקצות] ואפ"ה מהני הודאה לחייב שבועה. ואף שהט"ז אתי עלה מצד דרכי הלימודים עדיין צ"ב מה הטעם לחלק ביניהם.

ולפי מה שכתבנו דברי הט"ז מבוארים היטב, שהטעם דלא מהני עדות מיוחדת בקנס הוא משום שאינו חשוב ידיעה לב"ד,

שבציור זה גם לפי הרשב"א יש לחייב שבועה, שהרי ב"ד יודעים את החיוב מתוך הודאת הנתבע, ולא גרע ידיעת ב"ד מעדות, דכמו שעדים מחייבים שבועה ה"נ ידיעת ב"ד חשוב כמו עדות. אמנם ברשב"א נראה להדיא כמו הסמ"ע שגם בציור זה פטור מדין מודה במקצת, וכן כתב הקצות. אך דברי הרשב"א צ"ב דאף שאין לחייב מטעם מודה במקצת כיון שלא היה הודאה מפורשת, מ"מ יש לחייב מטעם העדאת עדים, שהרי ב"ד הוי כעדים על חיובו, וכמו שתמה הש"ך על הסמ"ע.

והקצות (עה) כתב ליישב קושית הש"ך שאין להרכיב העדאת עדים על הודאת פיו, וכיון שמכח דין הודאה אין לחייבו, משום דלא הוי הודאה מפורשת, ה"נ לא שייך לחייבו מכח העדאת עדים. והביא ראיה לזה מדין קדמה הודאה לתביעה שפטור משבועה, ולפי הש"ך קשה למה לא יתחייב מטעם העדאת עדים, שהרי ב"ד יודעים מתוך הודאתו שהוא חייב, אלא מוכח מזה שכל שאי אפשר לחייב שבועה מחמת הודאתו לא שייך לחייב גם מטעם העדאת עדים. ונראה בדברי הקצות כמו שכתבנו שהעדאת עדים ומודה במקצת אינו אותו חיוב ממש, ולכן לא שייך לצרף ב' החיובים יחד, וכל שאין לחייב מטעם מודה במקצת לא שייך לחייב מכח העדאת עדים. אך מסברא עדיין צריך ביאור למה אין לחייב מטעם העדאת עדים, דסו"ס יש כאן עדים המעידים על חיובו, ועי' בקצות שכתב שאם עדים שמעו מחוץ לב"ד דברי הודאה מהבעל דין הרי הם יכולים לחייבו אח"כ מדין העדאת עדים, אבל אם שמעו את ההודאה בב"ד באופן שאין לחייב מחמת ההודאה, כגון שקדמה ההודאה לתביעה או שלא היה הודאה מפורשת, מיגרע גרע ואינם יכולים לחייב מדין העדאת עדים. והוא תמוה מצד הסברא.

ולכן נראה לחדש בדעת הרשב"א שבדין העדאת עדים צריך ידיעה ממש, ולכן לא שייך לחייב מכח הודאת הבע"ד, שאין זה

במקצת, שבמודה במקצת צריך למעשה הודאה מצד הנתבע, שע"ז הוא מאמת את דברי התובע, ובהעדאת עדים תלוי בידיעת ב"ד לבד. [ועי' בקצות שפירש דברי הרמב"ם והב"י באופן אחר, ולפי דבריו אין ראיה למה שכתבנו].

ה. הנה הרשב"א בתשובה (ח"ב רו מובא בב"י עה) כתב יסוד בדין מודה במקצת, שדוקא מודה במקצת ממש חייב, אבל אם אינו מודה להדיא אע"פ שמתוך דבריו אנו יודעים שהוא חייב, אין בזה דין מודה במקצת. ולמד כן מהפסוק 'כי הוא זה' שלענין מודה במקצת צריך דוקא הודאה מפורשת. ומשמע מדברי הרשב"א שבדין מודה במקצת לא סגי בידיעת החיוב, אלא צריך 'מעשה הודאה' שבזה מאמת את תביעת התובע, ולכן צריך דוקא הודאה מפורשת שהמודה אומר להדיא כדברי התובע, אבל אם אינו מודה להדיא לא הוי הודאה, אע"פ שמתוך דבריו אנו יודעים שהוא חייב. ומוכח מזה כמו שכתבנו שהמחייב במודה במקצת אינו מכח ידיעת החיוב לבד, אלא משום שהנתבע מודה לתובע. אמנם בהעדאת עדים בע"כ שהחיוב הוא מכח ידיעת החיוב לבד, שהרי הבע"ד אינו מודה כלל, וזהו כמו שכתבנו שיש חילוק ביסוד החיוב בין העדאת עדים למודה במקצת, שחיוב העדאת עדים הוא מכח ידיעת החיוב ובמודה במקצת הוא משום דברי הבע"ד שמודה לתביעת התובע.

ו. והסמ"ע (סימן פז) כתב בשם הרשב"א שגם באופן שהנתבע טעה בדין, שחשב שהוא נפטר ע"י טענתו ונתברר שטעה ונתחייב ע"פ טענתו, אין זה חשוב הודאה לענין דין מודה במקצת. וכגון אם הנתבע טען בב"ד ששילם ריבית עבור המלוה בחוב אחר, וב"ד יודעים שאינו פרעון, כיון שהמלוה היה פטור לשלם את הריבית, שאע"פ שברור לב"ד מתוך דברי הנתבע שהוא חייב ממון, מ"מ אינו חייב שבועה מדין מודה במקצת, כיון שאין כאן הודאה מפורשת. והש"ך (סימן עה) תמה על הסמ"ע

ע"א, ומשמע דס"ל דאדרבא העדאת עדים דמיא טפי לע"א ולא למודה במקצת, ולכן אין צריך שתי כסף כמו בע"א. ונראה בדעת שערי אלפס דס"ל כמו שכתבנו שהעדאת עדים ומודה במקצת הוי ב' גדרים חלוקים, שהחיוב במודה במקצת הוא מכח דברי הבע"ד, והעדאת עדים הוא מכח העדות, וכן משמע בלשון הגמ' שהעדים מחייבים אותו שבועה, וס"ל שדין שתי כסף נאמר רק בשבועה שמכח הבע"ד ולא בשבועה שמכח עדות, ולכן יש לדמות העדאת עדים לשבועת ע"א לענין דין שתי כסף.

ואף שדין העדאת עדים נלמד ממודה במקצת וע"א בצד השוה, מ"מ אינו שוה לגמרי למודה במקצת. ודוגמא לכך מצינו בגמ' ב"ק דף ה': שאפשר ללמוד רגל מאש ובור בצד השוה, ומסתבר שהיה מזיק חדש בשם רגל, ולא היה בכלל אש או בור. [ודברי הרא"ש דלעיל הוא רק באבנו סכיננו ומשאו שצורת המזיק הוא בור ממש]. וביאור הדברים שהצד השוה הוא דרך לימוד ומדה בתורה שכל שדרכו להזיק חשוב מזיק, ולכן יש ללמוד בצד השוה שגם רגל חשוב מזיק. וכמו כן יש ללמוד בצד השוה שיש מחייב חדש של העדאת עדים, שלומדים מהצד השוה שכל שנתחזקה תביעת התובע ונעשה לטענה חשובה חייב הנתבע שבועה, וכל חד וחד כדאית ליה, שבמודה במקצת נתחזקה התביעה מכח הודאת הבע"ד ובהעדאת עדים הוא מכח העדות. אמנם השער משפט ס"ל שהעדאת עדים הוי ממש מדין מודה במקצת, ואין שום חילוק ביניהם, אך בדעת השערי אלפס נראה כמו שכתבנו.

ח. הנה מצינו בדברי הראשונים כמה אופנים שיש חיוב שבועת התורה אע"פ שהנתבע לא הודה במקצת, א) הר"ן (בשבועות) כתב שאם הנתבע אמר על חמישים איני יודע אם פרעתיך, הרי הוא חייב שבועת התורה על השאר. ב) דעת הגאונים שאם נתחייב הנתבע בחמישים מדין מתוך שא"י להישבע משלם, הרי הוא

חשוב בגדר ידיעה, וכמו שכתבנו לעיל בשם האחרונים שהודאת בע"ד אינו נאמנות ממש, ולא חשוב ידיעה לב"ד, וכמו דלא מהני הודאת בע"ד לחיוב קנס. ורק בתורת מודה במקצת שייך לחייב וכמו שנתבאר שיסוד חיוב מודה במקצת אינו מכח ידיעת ב"ד, אבל לבנות העדאת עדים מכח הודאה אי אפשר, שאינו חשוב ידיעה. ואתי שפיר היטב דברי הרשב"א. ולפי זה יוצא חידוש דין שגם אם שמעו עדים דברי הודאה מחוץ לב"ד, לא מהני מדין העדאת עדים, ודלא כמו שכתב הקצות בפשיטות דמהני. וכן מוכרח לדינא לפי דברי הט"ז שהובא לעיל דלא מהני עדות מיוחדת לדין העדאת עדים, כיון שאין עדות זו מחייבת קנס, וממילא מהאי טעמא לא מהני עדות של הודאת בע"ד לדין העדאת עדים, כיון שאין עדותם מחייבת קנס. [וגם לפי החולקים על הט"ז לגבי עדות מיוחדת יש לומר שעדות מיוחדת עדיף מעדות על הודאת בע"ד, שבעדות מיוחדת יש עדות גמורה על עצם החיוב, שלגבי עצם החיוב מצרפים ב' העדים, ומשא"כ בעדי הודאה ועיין].

ז. השער משפט (סימן פח) כתב שנראה לו שבשבועת העדאת עדים צריך שתי כסף כמו בשבועת מודה במקצת. ואף שנלמד בצד השוה גם מעד אחד [לרוב ראשונים], מ"מ עיקר הלימוד הוא ממודה במקצת ולא מע"א, וכן מצינו ברא"ש (ב"ק) לענין אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו, שנלמד בצד השוה מבור ואש, שיש להם דין בור לכל דבר, כיון שעיקר הלימוד הוא מבור, והלימוד מאש הוא רק לסלק את הפירכא, וה"נ עיקר הלימוד הוא ממודה במקצת, והלימוד מע"א הוא רק לסלק הפירכא. אמנם בשערי אלפס איתא שבועת העדאת עדים איתא גם בפחות משתי כסף. וכתב השער משפט שצריך לומר שהוא טעות סופר. אמנם בשערי אלפס לא משמע כן, דיעו"ש שחילק דין השבועות לכמה שערים, ובשער החמישי כתב כל דיני מודה במקצת, ואילו דין העדאת עדים כתב בשער השישי יחד עם שבועת

ידיעת החיוב לב"ד אלא משום שהבע"ד מודה לדברי התובע, וסובר הר"ן שכמו כן אם הנתבע מתחייב בדין תורה זו מדין טוען ונטען, הרי זה בדין מודה במקצת, ולכן באומר א"י אם פרעתך שהנתבע נתחייב בדין הרי זה בדין מודה במקצת. וכלל הדברים שכל שהתובע טוען טענה והנתבע לא הכחישו לגמרי, או משום שהודה לו במקצת או משום שנתחייב בדין הרי זה חייב שבועה מדין מודה במקצת. [וכן משמע בתוס' שם ששייך דין מודה במקצת בלא הודאה, שכתבו שאנן סהדי בשנים אוחזין חשוב כהודאה. ובודאי שאין כאן הודאת בע"ד ממש, אלא מוכח מתוס' ששייך חיוב מודה במקצת בלא דין הודאת בע"ד].

אמנם שיטת רש"י (קידושין סה:) שלא שייך מודה במקצת בלא הודאה, שהרי כתב שהמקור לדין הודאת בע"ד הוא מפרשת מודה במקצת. אך גם לשיטתו יש לומר כמו שכתבנו שדין מודה במקצת אינו מכח הידיעה שיש לב"ד, כי אם מצד דברי הבע"ד שמודה לדברי התובע, אלא דס"ל לרש"י שדין מודה במקצת הוא רק אם יש הודאת בע"ד ממש, שע"י מחזק הנתבע את דברי התובע באופן חזק, אבל עדיין אינו בגדר בירור וידיעה לב"ד [וכמו שכתבו האחרונים שהודאת בע"ד אינו נאמנות ממש]. ועכ"פ רש"י חולק על חידוש הר"ן ששייך מודה במקצת בלא הודאת בע"ד. וכמו כן הרשב"א בשו"ת [שהובא לעיל] חולק על הר"ן לדינא, שהרשב"א סובר שבדין מודה במקצת צריך הודאה מפורשת של הנתבע, כדכתיב כי הוא זה, ואף שנתחייב הנתבע בדין לא חשוב הודאה אם לא הודה להדיא. ולפי דרך זה יוצא שלפי שיטת הרשב"א לא שייך לחייב שבועה באומר א"י אם פרעתך. [אמנם לפי הקצות שחייב מטעם העדאת עדים שייך לחייב שבועה גם לפי הרשב"א].

חייב שבועת התורה על השאר. והרמב"ם (פ"ד גזילה) חולק שפטור משבועת התורה. ויש לעיין בביאור שיטת הר"ן והגאונים. והקצות (עה,א) כתב שחייב מדין העדאת עדים, שכל שנתחייב ע"פ ב"ד חשוב כמו עדים. ועי' מש"כ שם בדעת הרמב"ם. והוא חידוש שפסק דין חשוב כמו עדות, אע"פ שלא נתברר הדבר לב"ד. אמנם בלשון הר"ן נראה שחייב מדין מודה במקצת, וכמו שכתב 'מודה מקצת הוא שאע"פ שלא הודה כלום בבירור מ"מ מתוך תשובתו נתחייב הוא במקצת'. וגם ברמב"ם משמע שהגאונים אתו עלה משום מודה במקצת ולא משום העדאת עדים ע"ש. אך צריך ביאור איך שייך בזה דין מודה במקצת שהרי לא הודה כלום.

ותלמיד הקצות (בהערה על משוב"ג) כתב לבאר דברי הר"ן והגאונים ע"פ דברי הר"ן דף ד. שכתב לבאר טעם חיוב השבועה במתני' דשנים אוחזין לפי ר' חייא בתרייתא, שהוא מדין מודה במקצת. ואע"פ שהנתבע לא הודה כלל, הרי הוא חייב מדין מודה במקצת מן התורה, שכל מי שכופר ממון ולא מהני לו כפירתו, משום שב"ד מחייבים אותו לשלם, יש לו דין מודה במקצת, וכעין זה איתא שם ברמב"ן. והוא חידוש גדול ששייך דין מודה במקצת בלא הודאה כלל. ומטעם זה סובר הר"ן שיש לחייב באומר א"י אם פרעתך מדין מודה במקצת, ואף שלא הודה להדיא הרי זה בדין מודה במקצת. וכמו כן יש לבאר בזה דברי הגאונים לגבי חיוב מתוך שא"י להישבע משלם, שחייב שבועה מדין מודה במקצת, כיון שכפירתו לא מהני לו. ואף שהדברים מחודשים אבל כן מבואר בר"ן ורמב"ן להדיא. ואין מקור בר"ן שפסק דין הוי כמו העדאת עדים וכמו שכתב הקצות בדעת הר"ן.

ונראה שיסוד דברי הר"ן הוא כמו שביארנו שחיוב מודה במקצת אינו מכח

הרב ישראל ב"ר דוד אריה שפר

בענין שליח לקידושין שאמר 'הרי את מקודשת לי'

מבואר במסכת קידושין (דף נ"ח ע"ב) במתני' האומר לחבירו צא וקדש לי אשה פלונית, והלך וקדשה לעצמו מקודשת לשני. ובתוס' ד"ה האומר הקשו וז"ל: וא"ת מה חידוש יש כאן, פשיטא, ויש לומר דמיירי כגון דאמר השליח לאשה בשעת קידושין פלוני שלחני לקדשך לו, ובתוך כך אמר לה הרי את מקודשת לי, והיא ידעה דקידשה לנפשיה דאל"כ לא היתה מקודשת לו, ואשמועינן חידוש דמהו דתימא הא דקאמר לי לצורך משלחו קאמר קמ"ל דלא. עכ"ל.¹

מבואר בתוס' שכשאומר פלוני שלחני לקדשך לו מבינה האשה שהשליח מקדשה לצורך המשלח ודעתה לכך, ומבואר עוד, דאפ"ה אם השליח אמר אח"כ הרי את מקודשת לי מקודשת לשליח דכשאמר 'לי' היינו לעצמי.

שהק' התוס', ועוד דייק ממתני' שיש חידוש מסוים גם בזה שאינה מתקדשת לראשון וזה היה קשה לו טובא איך יחולו קידושין למשלח כשקידשה השליח לצורך עצמו ואמר 'הרי את מקודשת לי'.²

ובתירוצו תירץ שמדובר שאמר קודם 'פלוני שלחני לקדשך לו', ולכן היה הו"א שאפי' שאמר אח"כ הרי את מקודשת לי' היינו לצורך שליחותי ותתקדש לראשון, קמ"ל שכוונתו כשאמר 'לי' היינו לעצמי, וכיון דאיירי מתני' בכה"ג הוצרך להוסיף שצריך לדעת שהאשה שמעה והבינה יפה שמקדשה לעצמו דאל"כ אינה מקודשת, והוסיף גם כן שבכה"ג יכול להיות שהשליח רק טעה ואמר 'לי' ובכה"ג אינה מקודשת לשני דהקדש בטעות אינה הקדש, ועיין להלן שנדון באופן שאומר השליח 'טעיתי' האם היא מקודשת לראשון.

מחלוקת הפוסקים באופן שאומר מעיתי האם היא מקודשת לראשון

עיין בטור (סימן ל"ה) בסוף דבריו שכתב וז"ל: ואם טעה השליח וכשהיה לו לומר

שיטת הרא"ש כשאומר השליח 'מעיתי' ועיין ברא"ש (סימן א') שכתב וז"ל: וא"ת מאי קמשמע לן ברישא דמתניתין דמקודשת לשני, וכי בשביל שנהג בחבירו מנהג רמאות לא תהא מקודשת לו, ועוד מדקאמר וכן האומר לאשה משמע דומיא דסיפא דאתא לאשמועינן דמקודשת לשני ולא לראשון, מילתא דפשיטא היא היאך תתקדש לראשון, וי"ל דמיירי כשאמר לה תחלה פלוני שלחני לקדשך לו ובשעת נתינת קידושין אמר הרי את מקודשת לי, דסד"א ד'לי' דקאמר כלומר לעשות שליחותי לקדשך למי ששלחני לקדשך ותתקדש לראשון, קא משמע לן דמקודשת לשני, ומיירי שהאשה שמעה והבינה יפה קודם קבלת הקידושין שאמר הרי את מקודשת לי דאל"כ אדעתא דמה שאמר לה תחלה לקדשה לפלוני קבלה הקידושין, אבל אם טעה השליח ואמר מקודשת לי אין כאן בית מיחוש דהקדש בטעות לא הוי הקדש. עכ"ל.

מבואר בדבריו שהוקשה לו ב' קושיות, על זה שחל קידושי השני הקשה וכי מפני שנהג מנהג רמאות לא יחולו הקידושין וכמו

1 עי' בר"ן ורשב"א שהקשו ג"כ כקושיית התוס' ותירצו בב' אופנים א' - הו"א דכיון שהוא עשה שלא כהוגן ביי"ד הפקיעו את הקידושין וכדאשכחן בכמה דוכתיין. ב' - הו"א דנחשב קידושי טעות דאילו ידעה שהמשלח עשה אותו שליח לקדשה לו לא היתה מתקדשת לו, קמ"ל.

2 בקושייתו השניה דחה את תירוצי הראשונים שהבאנו בערה הקודמת, שהם לא נתנו טעם בדבריהם סברת ההו"א שיחולו הקידושין לראשון.

הנך לישני אי למלאכה קאמר א"כ מגרע עי"ז הכח דעסוקין באותו ענין, דהתם לאו טועה הוא, אבל הכא דהוא טועה לא מגרע בלשון 'לי' הכח דעסוקין באותו ענין, וה"ל כשתיקה דמהני גבי עסוקין באותו ענין, אבל היכא דאין עסוקין באותו ענין אינה מקודשת לא לראשון ולא לשני וכמ"ש. עכ"ל. ביאור דבריו שהקידושין חלים לראשון ע"י זה שעסוקין באותו ענין לפני שקידשה, ומה שאמר אח"כ הרי את מקודשת 'לי' אינו מגרע בקידושין וגם אין זה מיחל הקידושין, ולפי"ז דברי הפוסקים איירי דוקא בעסוקין באותו ענין.

אמנם ע"י בשו"ת מהריב"ל (חלק ד' סימן ח' הובא באוצר הפוסקים שם) שהקשה על החלוקה מחוקק מהא דבתשובות מהר"ם⁵ הביא על דין זה שבטעה אין כאן בית מיחוש - את המשנה דנתכוון לומר מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום, והתם הרי גם מעשר לא חל ע"ז, כיון שלמעשה אמר רק תרומה ולא מעשר ואינו חל ע"י מחשבתו, ומשמע שה"ה בקידושין לא חלו קידושין גם לראשון, וכן הביא שם משו"ת מהר"ם מלובלין שפורש שם שאין כאן בית מיחוש גם לראשון.⁶

מו"מ לגבי עידי הקיום בקידושין אלו

עוד יל"ע בדברי הרא"ש במש"כ שאם הבינה דבריו מקודשת לשני, דהנה בגמ' דף ו' הסתפקו לגבי כמה לשונות אי מהנו לקידושין, ושאלו שם בגמ' 'במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה, וקידושה מנא ידעה מאי קאמר לה', ומתרצת הגמ' דמיירי בעסוקים באותו ענין

הרי את מקודשת לפלוני' אמר 'לי' אין כאן מיחוש עכ"ל, ובפרישה שם אות י"ז כתב וז"ל: ואינה צריכה גט משום אחד מהן, דהקדש בטעות אינו הקדש עכ"ל.

ובחלקת מחוקק (ס"ק כ') באמצע דבריו כתב וז"ל: אבל אם אמר תיבת 'לי' בלא כונה אין כאן בית מיחוש, ואפשר דא"צ לקדשה פעם שנית למשלח כי תיבת 'לי' בדיעבד קאי גם על המשלח, מאחר שהכוונה היה על המשלח נאמן לפרש דבריו כך עכ"ל, מבואר מדבריו שחולק על הפרישה וס"ל שיש לשליח נאמנות לומר שטעה³, ויש כאן קידושין למשלח במה שאמר 'לי' דקאי גם על המשלח וצריכה גט ממנו.

וע"י באבני מילואים שם (ס"ק י"ב) שהקשה וז"ל: וקשה לי נהי דמה שאמר 'לי' היה בטעות ואינה מקודשת לשליח, אכתי היכי מתקדשת לראשון כיון דלא אמר הרי את מקודשת למשלח אלא לי עכ"ל. ומבואר בדבריו שעיקר קושייתו הוא כי הבין ככוונת תוס' והרא"ש שאחרי חידוש המשנה שהיא מקודשת לשני, תיבת 'לי' מתפרשת 'לעצמי', וא"כ אין כאן כלל לשון קידושין לראשון.⁴

ותירץ שם וז"ל: ואפשר דמיירי בעסוקין באותו ענין שאמר לה שמקדשה למשלחו ואח"כ כשאומר לי כיון דהוא טועה הו"ל כאילו נתן בשתיקה וממילא מקודשת לראשון מטעם עסוקין באותו הענין, ואף על גב דבפ"ק דקידושין (דף ו' ע"א) גבי הרי את מיועדת לי או הרי את מיוחדת לי בעי לה בגמ' אי לשונות הללו מועילים אפילו בעסוקין באותו ענין, היינו משום דהתם

3 לכאורה הפרישה לא חלק ע"ז שיש לשליח נאמנות, אלא ס"ל שאין כאן לשון קידושין לראשון.
 4 באמת פשוטות כונת הח"מ והבית שמואל היא שגם למסקנא תיבת 'לי' סובלת גם פירוש וכוונה לצורך משלחי ודלא כמו שהבין האבנ"מ לדבר פשוט שלי' היינו לצורך עצמי. וכע"ז דנו הפוסקים גם כן לגבי האשה אם נאמנת לומר שלא הבינה יפה שמקדשה לעצמו ותצא בלא גט ממנו, או דהוי דברים שבלב כיון דלמסקנא משמעות 'לי' היינו לעצמי, עיין בזה בבית שמואל שם (ס"ק כ"ב) מש"כ בזה.
 5 יובא להלן בהרחבה
 6 ואפי' גבי תרומה דמהני במחשבה כדילפינן מונחשב לכם תרומתכם כדאיתא בגמרא מס' ביצה (דף ד"ף יג ע"א), אפ"ה לא מהני לחול עליו שם תרומה וכ"ש לגבי קידושין דלא מהני במחשבה ויש דין דיבור כמו שמבואר בסוגיא דף ו' ע"א.

מצד האשה אלא מצד הבעל עכ"ל, וכע"ז כתב הגרעק"א. ביאור דבריהם, שהבינו שזה שצריך עידי קיום בדבר שבערוה אינו רק משום שלמעשה חל חלות בדבר שבערוה, דא"כ הרי גם האשה חל עליה דין אשת איש, אלא הענין הוא שצריכים עדים על עשיית המעשה, ובקידושין נלמד מהפסוק שמעשה הקידושין נעשה ע"י הבעל ולכן סגי בעדים על החלק שלו בקידושין, ואפי' שלמעשה צריך גם את דעת האשה בקידושין, זהו רק כדי שתבטל את עצמה כהפקר וכמש"כ הר"ן, וא"כ ה"ה הכא כדי לדעת שהבינה יפה את כוונת השליח לקדשה לעצמו אי"צ עדים.

ועדיין צ"ע, דבשלמא באופן שנתכוין השליח לקדשה לעצמו והעדים מבינים כוונת השליח ורק צריכים שאף היא תבין את דבריו, בזה מובן דלא צריך עדות על כוונת האשה, אבל באופן שהשליח טעה ואמר 'לי דס"ל לכמה פוסקים שמקודשת לראשון וכנ"ל, עדיין קשה הרי חסר עדים על דעת הבעל שרצה לקדשה למשלח, ולכו"ע הרי צריך עדי קיום על דעת הבעל.

ונראה לומר דהא שבלשוונת המסופקים ליכא חיסרון של עידי קיום, אינו כמש"כ האבנ"מ (דעל דעת האשה לא צריך עדים), אלא דכל הדין של עידי קיום בדבר שבערוה לא צריך להיות שיוודעים עכשיו שיש כאן חלות קידושין ויהיו יכולים להעיד ע"ז, אלא סגי שראו את המעשה שמיחל את הקידושין, כל שאח"כ יכול להתברר שבמעשה הזה היה קידושין, וא"כ ה"ה הכא שראו את כל המעשה קידושין ואח"כ כשיפרש השליח שכוונתו היה למשלח הרי ראו העדים את הקידושין.

ויש להוכיח יסוד זה ממה דאיתא בשו"ע הל' קידושין (סימן ל' סעיף ה') וז"ל: ספק קרוב לו ספק קרוב לה ואבדו קודם שהגיעו לידה הרי זה ספק מקודשת עכ"ל, ולכאורה

של קידושין, ועיי"ש בר"ן באמצע דבריו שכתב וז"ל: אין ה"נ דהוה מצי לאוקמה בדידעה מאי קאמר לה אלא דהכי שכיח טפי עכ"ל, מבואר בדבריו שאפי' אם עצם המעשה אינו מוכיח שחלו הקידושין דהא אינם עסוקים באותו ענין מ"מ הוי קידושין כל שאומרת שהבינה הלשון, וכן נפסק להלכה ברמ"א (סימן כ"ז סעיף ב') וז"ל: אמר לה הרי את אשתי הרי את זקוקתי⁷ וכו' מקודשת, ובהגה שם: אם הבינה דבריו או שדברו תחלה מעסקי קידושין. עכ"ל.

ועי' באבנ"מ שם (ס"ק ו') שכתב וז"ל: אם הבינה דבריו, ומשמע דאפילו אין העדים יודעין אם הבינה כל שהיא אומרת שהבינה הוי קידושי ודאי, וקשה דהא הוי כמקדש בלא עדים עכ"ל. ביאור קושייתו, דבקידושין הרי צריך עידי קיום והעדים לא רואים את זה שהאשה מבינה את דבריו ואיך יחולר הקדושין. וכן הקשה גם הגרע"א (קידושין דף ו' ע"א). ולכאורה גם בדברי הרא"ש יש להקשות כעין זה, שכיון שכתב שצריך לדעת ששמעה והבינה יפה איך יודע דבר זה לעדים, וכאן בלי לדעת הרי אינה מבינה כוונת המקדש השליח לקדשה בשבילו⁸ וחסר כאן בעידי קיום, וכן באופן שהשליח טעה הרי העדים אינם רואים שיש כאן מעשה קידושין לראשון.

ותירצו שניהם בסגנון אחד, וז"ל האבנ"מ: ואפשר כיון דעיקר הקידושין מצד המקדש כמ"ש הר"ן בנדרים (דף ל' ע"א ד"ה ואשה) ע"ש ז"ל כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמר כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומ"ש אמרינן פ"ק דקידושין דאי אמרה הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש, אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו, הלכך אין דיין בקידושין

7 המחבר שם מונה את הספיקות שנסתפקו בגמ' בדף ו.

8 כמו שדייקנו מקודם שבפשוטות מבינה שמתקדשת למשלח וצריך לברר אם הבינה את זה שאמר 'לי.

וח"ו לא נתכונתי רק לראובן, ושאלתם אם צריכה גט מן השליח, ונראה דאין צריכה גט מן השליח דקיי"ל הקדש בטעות אין הקדש עכ"ל. ובהמשך דבריו ביאר המרדכי איך יש לשליח נאמנות ע"ז וז"ל: ועוד תניא במסכת תרומות (פרק ג') ומייתי לה פרק תמיד נשחט, המכוון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים, שלמים ואמר עולה, לא אמר כלום והרי הן חולין גמורין, ומהימן לומר שכן היה בדעתו להוציא בפיו וטעה והוציא בע"א, וסמכינן עליה אף לשחוט הבהמה לחוץ ולהאכיל התרומה לזרים דעד אחד נאמן באיסורים היכא דלא איתחזק איסורא עכ"ל. מבואר מדבריו שגם כאן יש נאמנות לשליח כמו כל עד אחד באיסורים שנאמן היכא דלא איתחזק איסורא¹⁰, שנאמן גם לקולא כמו לגבי תרומה להאכילה לזרים וכדו'. ועי' בשב שמתתא (ש"ו פ"ג) שתמה ע"ז והא הוי דבר שבערוה ובדבר שבערוה אין עד אחד נאמן, ואיך הוכיח המרדכי נאמנות מתרומה לקידושין.

ובאמת עיקר דין זה שבדבר שבערוה צריך ב' עדים גם בלא איתחזק אינו ברור, דייעויין במס' גיטין (דף ב' ע"ב) שהק' שם איך יש נאמנות לעד אחד להעיד על כשרות הגט וז"ל הגמ': אימור דאמרינן עד אחד נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב ספק של שומן דלא איתחזק איסורא, אבל הכא דאיתחזק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים עכ"ל הגמ', ומשמע בגמ' שרק כיון דאיתחזק איסורא צריך ב' עדים, אבל בדבר שבערוה בלי איתחזק אי"צ ב' עדים, וכן ס"ל למהרי"ק (בשורש ע"ב¹¹), אמנם

גם שם קשה איך יש כאן אפילו ספק קידושין, הא אפילו על הצד שנפל קרוב לה אין כאן עדים ע"ז כיון שלא ראו בבירור שזה קרוב לה. ובאמת הב"ש פירש שם בענין אחר וז"ל (שם בס"ק ט'): היינו שתי כתי עדים המחולקים אם היה קרוב לו או קרוב לה, אבל אם היה לעדים ספק אם היה קרוב לה אין חשש קידושין דהוי כאלו קידש בלא עדים עכ"ל, מבואר מדבריו שהבין שהעדים צריכים לדעת ולראות בבירור בשעת מעשה שיש כאן קידושין, אבל הגרע"א בהגהותיו שם הוכיח מהרשב"א והריטב"א ביבמות (ל"א ע"א) שגם בקידושין בכה"ג בכת אחת מקודשת עיי"ש, עכ"פ מבואר מדברי רע"א כמו שהוכחנו דסגי בעדים על עיקר המעשה קידושין.⁹

מו"מ לגבי נאמנות השליח לומר שמעיה

עוד יל"ע בדברי הרא"ש שכתב שנאמן השליח לומר טעיתי, דלכאורה איזו נאמנות יש לשליח לומר שטעה בלשונו ובאמת נתכוון למשלח. ויעויין במרדכי (סימן תקכ"ב) שהביא מתשובות מהר"ם כי האי עובדא וז"ל: שוב מצאתי בתשובת מוהר"ם ז"ל שכתב אשר שאלת על ראובן ששלח שמעון לקדש אשה ושמה לאה, וכאשר בא שם הושיב שמעון השליח טובי הקהל כאשר רגילות לעשות, והראה להם ההרשאה שראובן מינהו שליח לקדש לו לאה ובירר לו עדים לקדשה בפניהם לראובן, ובעת הקידושין שהיה לו לומר הרי את מוקדשת לראובן אמר הרי את מוקדשת לי, ואמרו לו העדים למה לא אמרת לראובן, ונשבע השליח ואמר כסבור הייתי לומר לראובן

9 וכן מבואר בגמרא מס' קידושין (דף י"ב) דשם מבואר דאם העדים לא יודעים אם כסף הקידושין שוה פרוטה יכולים לברר אח"כ, ומוכח ג"כ כיסוד הזה. וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א בדף ס ע"א לגבי מקדש מעכשיו ולאחר ל' דסגי בעדים על עיקר הלשון ואי"צ עדים על כוונת המקדש עיי"ש בדבריו, ועי' בזכרון שמואל סימן מ"ט אות ה' שהרחיב ביסוד זה.

10 הגמ' ביבמות (דף פ"ח) מסתפק אם נאמן גם היכא דאיתחזק איסורא ונח' הראשונים איך קיי"ל להלכה, והמרדכי נסתפק בזה.

11 רע"א בגיליון בש"ס שם ציין את זה.

התם טעמא דמשום הכי נאמן לפוטרה מן הייבום משום דבירו לגרשה, ועוד כיון דחזקה שלוח עושה שליחותו סברא דמהימן לומר טעיתי, ועוד שהרי היא לא נתרצית להתקדש לשליח והא דשתקה משום דלא הבינה בלה"ק, ועוד האריך בראיות ועת לקצר עכ"ל.

ועיין בבית שמואל דס"ל שהמרדכי סמך בעיקר על הסברא השלישית שכתב, דחזקה שלוח עושה שליחותו, שהרי הסברא דבירו לגרשה הוא מדין מיגו והכא הרי אין לו מיגו עכ"ד, וכוונתו צ"ע דאמאי אין כאן מיגו וכ"ה בש"ש שם.¹³ והחזו"א כתב שצריכים לסברא השלישית שרק מטעם זה לא חשיב איתחזק איסורא [וזהו תירוץ הראשון במרדכי שנאמן משום דלא איתחזק] משום דבאמת הרי נראה שהיה כאן קידושין לשליח, וכך היה מוחזק בעולם, ואיך שיין לומר דלא איתחזק איסורא, ורק כיון שיש רגלים לדבר שלא נתקדשה לשליח משום דחזקה שלוח וכו' משו"ה נאמן הוא לומר שטעה ואינו נחשב שמדבר נגד החזקה, הרי שהמרדכי סמך בזה על תירוצו הג'. אמנם באמת פשוט לשון המרדכי משמע דס"ל בתירוצו הא' דהא דאינו נאמן במקום דאיתחזק איסורא זהו רק היכא שגם לדברי העד היה כאן איסור עד עכשיו וכמו טבל קודם שניתקן, משא"כ כאן שהשליח מעיד שלא היו כאן קידושין מעולם, בזה צידד המרדכי דלא חשיב איתחזק איסורא ונאמן היכא דלא הוי דבר שבערוה.

הש"ש ס"ל דאף בלא אתחזק בעי ב' עדים דהא המקור שצריך עדים נלמד דבר דבר מממון ושם אפי' כשאין מוחזק אין ע"א נאמן, וכמו שהוכיח מאבידה שיש עליה סימנים דעד אחד אינו נאמן בו, וא"כ ה"ה לגבי דבר שבערוה אין ע"א נאמן אפי' בדלא איתחזק איסורא עיי"ש, ומשו"ה הקשה על המרדכי דאיך נאמן השליח לומר טעיתי הרי אין עד אחד נאמן בדבר שבערוה, ותירץ וז"ל: ולכן נראה דהא דיליף דבר דבר מממון היינו היכא דידוע שהוא ודאי דבר שבערוה, וכגון דאיתחזק איסורא דערוה, אבל היכא דאינו ידוע אם יש כאן דבר שבערוה ועד אחד מעיד שלא היה כאן דבר שבערוה, וכהאי דשליח מעיד שלא קדשה מעולם לעצמו, בזה הו"ל כמו שאר איסורין ועד אחד מהימן בה עכ"ל, וההבנה בזה נראה שבאמת עד אחד יכול להעיד על 'דינים' של דבר שבערוה ורק לדון על מי שהיא כבר דבר שבערוה אינו נאמן וכמו להעיד על כשרות הגט או על מיתת הבעל.¹²

עוד תירץ המרדכי שם וז"ל: ועוד אפילו היכא דאיתחזק איסורא עד אחד נאמן היכא דבירו, מידי דהוה אשחיטה והפרשת תרומה ומעשר, דמעיקרא טבל והשתא סמכינן עליה משום דבירו, וכן פירש רש"י ז"ל פרק קמא דגיטין, וכן משמע ריש פרק האשה רבה, הכי נמי מהימן השליח לומר טעיתי ולא נתכוונתי לומר 'לי' אלא לראובן משום דבירו לגרשה, וכן בפרק יש נוחלין (דף קל"ד) האומר זה בני נאמן אף על גב דמוחזק לן בגויה דאית ליה אחין, ומפרש



12 הנה בפשוט נראה דס"ל כמו המהרי"ק דרק אחרי הקידושין אינו נאמן, אבל באמת יש נפק"מ וכגון באמר לשלוחו לקדש לו אשה ואין ידוע למי קידשה שמבואר בר"ן בגיטין שאין עד אחד נאמן להעיד למי נתקדשה משום שאנו דנים למי היה הקידושין וזהו דבר שבערוה, ולפי המהרי"ק ע"א היה נאמן בכה"ג שהרי אינו מדבר נגד החזקה דא"א.

13 הגם שיש נפק"מ שבכהן ליכא מיגו דהא אם היה מגרשה היה אסור בה דכהן אסור בגרושה, מ"מ בישראל עכ"פ יהיה לו נאמנות.

הרב אלימלך מרק

קריאת המגילה מתוך הכתב

היה כותבה דורשה ומגיהה

ונראה דבגמ' מוכחא מילתא דהוי ב' דינים, והוא בסוגיא דמגילה דף יח: היה כותבה דורשה ומגיהה אם כוון לכו יצא וכו'. ודנה הגמ' איך מיירי ב'היה כותבה', דאם מיירי שקורא כל פסוק קודם שכותבו, א"כ איך יצא הלא הוי בע"פ. ואם מיירי כשכתב פסוק ואז קראו, ע"ז ג"כ קשה איך יצא 'והאמר רבי חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, הלכה כדברי האומר כולה. ואפילו למאן דאמר מאיש יהודי צריכה שתהא כתובה כולה'. וצ"ע טובא, למה לא הביאו מהברייתא שהובא לעיל בגמ' שאם היו בה אותיות מטושטשות יותר מחציה ואין רישומן ניכר לא יצא יד"ח, ולמה הביאו ממרחק לחמם מדברי רב.

בגמ' מוכח דהווי ב' דינים נפרדים

והנראה ברור בזה שמהיהא ברייתא דלעיל א"א להביא ראיה לנידון זה, כיון דהכא הרי קרא את כל המגילה מתוך הכתב אחר שכתבה. והתם רוב המגילה לא קרא כלל מתוך הכתב כיון שאין רישומן ניכר, ואינו כלל ראיה לנידו"ד.

והפסול שיש לומר כאן שלא יצא יד"ח הוא רק אם יש איזה דין בהכשר המגילה שצריכה שתהא כתובה כולה ואל"ה פסולה, א"כ גם אם קרא כל המגילה מן הכתב לא יצא יד"ח כיון שלא קראה ממגילה כשירה, ועל דין זה הביאו בגמ' מקור מדברי רב שאף למ"ד שאי"צ לקרות כלל עד איש יהודי, מ"מ אם אינה כתובה כולה המגילה פסולה, וא"א לצאת ידי חובתו אף בקריאת החלק שחייב לקרות.³

שנינו במגילה (יח:), תנו רבנן השמיט בה סופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא. מיתבי היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רשומן ניכר כשרה, ואם לאו פסולה. לא קשיא הא ככולה הא במקצתה. ע"כ. מבואר בגמ' שיש דין שצריך שתהא כל המגילה כתובה ושיקרא מתוך הכתב את המגילה, אמנם אם יש רוב מגילה כתובה - כשירה, וביארו המפרשים שזה מדין רובה ככולה דלכך סגי ברוב.

בגדר הדין שצריכה שתהא כתובה כולה

והנה יש לחקור האם יש כאן ב' דינים, א' דין בקריאה שצריך לקרות כל המגילה מתוך הכתב ולא על פה. וב' הוא דין בהכשר המגילה עצמה. שצריך שתהא כתובה כולה, ואם אין כתובה כולה הרי היא פסולה. ובשני הדינים מהני בדיעבד רוב משום רובא ככולה, ולכן די בזה שרוב המגילה כתובה. או אפשר שכל מה שצריך רוב מגילה הוא רק דין בקריאתה שצריך לקרותה כולה מתוך הכתב, ולכך צריך שתהא כתובה כולה כדי שיקרא הכל מתך הכתב. אבל המגילה עצמה כשרה אף אם אינה כתובה רובה.¹

ונפק"מ אם יקרא מב' מגילות נפרדות שבכל אחת מהן כתוב פחות מרוב, ויקרא רוב או כל המגילה מתוך הכתב, דאם יש דין על המגילה שפסולה בכתובה פחות מרוב לא יצא יד"ח כיון שקרא המגילה מתוך מגילה פסולה לקריאה, אבל אם נאמר שאין דין שפסולה בפחות מרוב יצא יד"ח כיון שרוב המגילה או כולה קרא מתוך הכתב.²

1 ופשוט שאין לומר דהוי רק דין במגילה, שהרי מבואר להדיא בכל הפוסקים שאם קרא רוב המגילה בע"פ אף ממגילה שכתובה כולה לא יצא, מוכח להדיא שיש גם דין בקריאה.

2 אך אפשר שגם לפי הצד שזה רק דין בקריאת המגילה ג"כ לא יצא, ולהלן נבאר טעמם של דברים.

3 שוב ראיתי ביד אפרים שכתב ממש כדברינו, דהנה כתבו הראשונים שדין זה שרובה כשר בדיעבד הוא רק באמצע המגילה אבל לא בתחילתה, שבוה פסול אף בדיעבד. וכתב הרשב"א להוכיח כן ממימרא דרב שנפסקה להלכה, שלכאורה קשה שעד איש יהודי הוי רק מיעוט המגילה ע"ז חילק כהנ"ל. וכתב דאין לומר

אין כלל דין קריאה בתחילת המגילה למ"ד זה. וצע"ג.

ובאמת המחבר כתבו בלשון אחר לגמרי, שהביא ב' דינים נפרדים, א' שיש דין שצריך לקרותה כולה מתוך הכתב. וב' שצריך שתהא כתובה כולה לפניו.

המקור לב' הדינים

ובאמת יש לדון בדברי הגמ' גופא, מהיכן ילפינן הדין במגילה דצריך שיהא כתובה כולה ובלא"ה פסולה. דבשלמא הדין הראשון דצריך לקרותה מתוך הכתב ילפי' לה בדף יח. מ'זכירה' זכירה', דכתיב הכא והימים האלו 'זכרים' ונעשים, וכתיב התם כתוב זאת 'זכרון' ב'ספר'. ויליף מזה שצריך שיהא הזכירה ע"י ספר, אך יש לדון מהיכן לומדים הדין השני דמגילה שאינה כתובה כולה פסולה מצד עצמה.

דברי הרמב"ן דמגילה איקרי 'ספר'

הנה כתב הרמב"ן דהא דצריך שתהא כתובה כולה, נלמד מזה דמגילה איקרי 'ספר'. דכתיב 'ונכתב בספר' (ט, לב), ומדין 'ספר' צריך שתהא כתובה כולה, כמו שמצינו בס"ת שצריך שיהא כתוב כולו, ואם חיסר בו אות פסול.

ומוסיף הרמב"ן, דבכל זאת הקילו במגילה יותר מס"ת שכשירה גם אם כתובה רק רובה, כיון דאיקרי נמי איגרת דכתיב 'לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית' (ט, כט), ולכן כשחיסר בה מקצתה דהוי פסול שאינו מתפשט על פני כולה שפיר מיקרי איגרת. ולפי"ז יוצא דאם לא

מהמור משמע שהוי רק מדין קריאה

אמנם מדיוק לשון הטור בהלכות קריאת המגילה משמע שהבין שהוי רק דין בקריאת המגילה ולא בכתיבתה. שכתב (בסימן תר"צ) "וצריך לקרותה כולה ומתוך הכתב ואם קראה ע"פ לא יצא הלכך צריך שתהא כתובה כולה לפניו, ודוקא לכתחילה אבל דיבעד אם השמיט בה הסופר תיבות אפי' עד חציה וקראה הקורא על פה יצא, אבל ביותר מחציה אפילו הן כתובות אלא שהם מטושטשות ואין רישומן ניכר פסולה".

ומשמע בדבריו שכל הדין שצריך שתהא כתובה כולה הוא רק משום שצריך לקרותה כולה ומתוך הכתב. שכתב שמחמת שצריך לקרותה כולה לכן צריכה שתהא כתובה כולה. וכן בדיני כתיבת המגילה אשר בסימן תרצ"א השמיט לגמרי הדין שצריך לכתוב כולה או רובה.

וצ"ע הרבה על הטור שהרי הוכחנו מהגמ' שיש אופן שאין חיסרון הא דצריך לקרותה מתוך הכתב ומ"מ לא יצא יד"ה, באופן שכתב פסוק וקראו וכתב פסוק וקראו, שנמצא שקרא כל המגילה מתוך הכתב. ובכ"ז לא יצא כי לא היתה כתובה כולה. ואיך כתב שרק מדין קריאה מתוך הכתב צריך שתהא כתובה כולה.

וכן מדברי רב קשה על הטור, שאמר רב שאפי' למ"ד שצריך לקרוא רק מאיש יהודי, בכ"ז צריך שתהא כתובה כולה. ובהכרח שהדין שתהא כתובה כולה אין לו שייכות אם זה שצריך לקרותה מתוך הכתב, שהרי

שאה"נ דין דרב הוי רק לכתחילה, שהרי בגמ' הביאו מזה ראייה לכתב פסוק פסוק, והתם איירי אף בדיעבד. ותמהו עליו האחרונים (כנה"ג, ט"ז). שהרי התם איירי שהתחיל המגילה ולא היה כתוב בה רק פסוק ראשון, ולא איירי ברוב וא"כ שפיר מעכב אף בדיעבד. ותירץ המג"א שהוכחת הרשב"א היא שאם נאמר שדין רב הוא רק לכתחילה מהכ"ת להוכיח א"כ על גידו"ד דהוי אף בדיעבד, דלמא גם אם לא כתב רק מיעוט ג"כ כשירה בדיעבד, ואם אמת הדבר היה להגמ' להוכיח דין זה מהברייתא ולא מרב, ומזה שהוכיחו מרב מוכחא מילתא שגם לפי רב לא יצא בדיעבד.

והקשה עליו ביד אפרים, דלמא באמת רב איירי רק לכתחילה, והא דהוכיחו מרב ולא הוכיחו מהברייתא, כיון דהכא הרי איירי שקרא כל המגילה מתוך כתב, וכל הפסול הוא לא היתה כתובה לפניו, ולכן הוצרכו להוכיח מרב שמוכח מדבריו שגם על מה שאין דין קריאה כלל, בכ"ז צריך לכותבו, וזהו ממש כדברינו ב"ה.

שלא קרא את סיפור המגילה כשהיא כתובה, אלא ראה בעיניו את מה שמוציא מפיו, וזה לא נחשב כלל לקריאה מתוך הכתב.

ולפי"ז ניחא גם למ"ד שאי"צ לקרות כולה, ואפשר לקרות גם מאיש יהודי, מ"מ מודו שצריך לקרות את מה שקורין מסיפור המגילה כתובה, וגם אינהו סבירא להו שסיפור המגילה מתחיל בויהי בימי אחשורוש, רק ס"ל שאי"צ לקרות הכל, אבל מדין מתוך הכתב בעי' שתהא כל סיפור המגילה כתובה ואז נמצא שקורא את הסיפור ממה שכתוב לפניו, ולא מכח זכרונו.

ואי"צ לאיזה פסוק מיוחד שמגילה איקרי 'ספר', שבל"ז שאיקרי ספר, מ"מ מדין 'קריאת' המגילה מתוך הכתב [הנלמד מ'זכרון' 'זכרון'] צריך שתהא כתובה כולה, וכן גם לפי הר"ן שאין כלל דין בספר שיהא כתוב כולו, אכתי צריך לקרות הסיפור כשהוא כתוב, ודו"ק.

ביאור לפי"ז דברי הטור

והשתא דאתינן להכי ניישב באופן מופלא ביותר דברי הטור, שכתב הטור שרק מחמת שצריך לקרותה כולה מתוך הכתב, לכן צריכה שתהא כתובה כולה. והקשינו הרי מבואר שיש דין נוסף לזה בהכשר המגילה, ולדברינו א"ש, שכל הדין שצריך שתהא כתובה כולה הוא רק בשביל דין הקריאה שצריך לקרותה מתוך מה שכתוב הסיפור לפניו "לכך צריכה שתהא כתובה כולה".

ומחמת שדין זה הוא בעצם קריאת המגילה ולא בכתיבתה שיהא לה שם 'ספר', לכך הביאו הטור רק בהלכות קריאת המגילה, שזהו מגוף הקריאה שיהא מתוך הכתב, ולא כתב כלל בדיני כתיבת המגילה שיש דין שתהא רובה כתובה.

ביאור לפי"ז דין רובו ככולו במגילה

ובזה נבוא ליישב מה שיש להקשות עוד, על מה שהוכחנו לעיל מהגמ' שיש דין במגילה בפנ"ע שתהא כתובה כולה, דהנה הרי יש הכשר בדיעבד אם כתוב רק רובה,

כתובה כולה או לכה"פ רובה הוי מגילה פסולה שאין לה שם 'ספר'.

שיטת הר"ן שאין דין ספר שתהא כתובה כולה

אמנם עיין בר"ן (על הר"ף) שחלק על הרמב"ן וס"ל שאף בס"ת אין צריך שיהא כתוב כולו כדי לקרות בו, דיש לזה שם ספר אף אם אינה כתוב כולו. ומה שמצינו בס"ת שחסר בו אות אחת פסול לאו לענין קריאה איירי, אלא שאין יוצא על ידו חובת כתיבת ס"ת, כיון שלא מיקרי 'ספר תורה', אבל ספר גרידא שפיר מיקרי.

ולפי הר"ן צ"ע מה הפסול במגילה שחסר בה חציה, הרי אין דין במגילה רק קריאתה מתוך הכתב ולמה אין יוצא כשקורא בה, באופן שקרא הכל מתוך הכתב, או למ"ד שאי"צ לקרותה כולה, רק מאיש יהודי, הרי איקרי ספר ומה פסול יש בזה.

ביאור חדש בקראה על פה

והנראה לומר בזה, לבאר שי' הר"ן והטור, דסבירא להו דהענין לקרותה מתוך הכתב ולא בעל פה דיליף לה מזכירה זכירה, לא הוי דין שצריך שיהא הקורא רואה בעיניו מה שקורא, ולפי"ז במה שאין צריך לקרות לא שייך דין זה, אלא הוי דין שצריך לקרות סיפור המגילה מתוך כתב שיש בו סיפור מאורעות המגילה, דהיינו שאינו קורא מעצמו מכח זכרונו את סיפור המגילה, אלא קורא מתוך סיפור דברים שכתוב בכתב. ולכן אם אין כתוב רק מיעוטו ולא רובו, הרי אין כתוב כאן סיפור המגילה, אלא אותיות בעלמא, ואף מה שכן קורא מתוך הכתב ג"כ לא מיקרי מתוך הכתב, שהרי אין דין שיראה האותיות שמוציא מפיו, אלא צריך לקרות כתב סיפור המגילה. ודו"ק.

ולכן גם באופן שקרא כל המגילה מתוך הכתב, באופן שכתב פסוק פסוק וקראו, מ"מ לא נחשב שקרא המגילה מתוך הכתב כיון

שצריך שיהיו המים מי גשמים, מועיל רובו ככולו שיהא שם המקוה שם של מי גשמים⁴, ודו"ק.

וא"כ ה"ה בנידו"ד אם נאמר שיש דין במגילה שצריך שתהא כתובה כולה ובלא"ה פסולה, משום שאין לה שם ספר, א"כ איך שייך בזה רובו ככולו, הלא אין כאן כלל ספר, שהרי לא כתוב כולה. ובשלמא לגבי הדין של קריאת המגילה מתוך הכתב שייך לומר שכיון שקרא כל המגילה, ויש כאן קריאה, שפיר נאמר שנחשב כקריאה מתוך הכתב גם אם קרא מיעוטה בעל פה, ומדין רובו ככולו. אבל אם יש דין לכתוב כולה אין כאן כלל מגילה.

אמנם לפי מה שכתבנו שאין כלל דין במגילה, אלא הוי רק דין שצריך לקרותה מתוך הכתב אתי שפיר באופן מופלא, דכל מה שצריך שיהא כתוב כל הסיפור, הוא בכדי שנחשיב את מה שכתוב כסיפור המגילה, ולא כאותיות בעלמא, ואין אנו באין לומר מחמת רובו ככולו שגם מה שלא נכתב יחשב נכתב. אלא אנו באין להגדיר שם הדבר של מה שנכתב, האם הוא בגדר אותיות בעלמא, או בגדר סיפור מעשה המגילה, ובזה שייך שפיר רוב, ששם הדבר נמדד לפי רוב הדבר, וכיון שרוב הסיפור כתוב כאן שפיר מיקרי שסיפור המגילה כתוב לפנינו.

ובאמת נראה שיש עוד דין, שצריך שיקרא המגילה מתוך מה שכתוב לפניו, ולא די במה שכל הסיפור כתוב על הקלף, ולכן צריך להגיע גם לרובו ככולו על עצם הקריאה, שנחשב שפיר שקרא כל המגילה מתוך הכתב שלפניו גם אם מיעוטו קרא בע"פ.

ואכתי נשאר לנו ליישב דברי הרמב"ן שכתב דהוא מדין 'ספר', איך מהני בזה רובו ככולו וכמו דהקשינו.

וביאררו האחרונים דין זה משום רובו ככולו. ואם נאמר שיש ב' דינים שצריך בזה שלימות, בין דין בקריאה ובין דין במגילה עצמה, א"כ נצטרך לומר לפי"ז שהדין של רובו ככולו נשנה לגבי ב' עניינים בקריאת המגילה, א' בקורא מתוך מגילה שכתובה כולה וקורא רק רובה מתוך הכתב, דע"ז יש דין רובו ככולו ככל הש"ס. והב' כשהמגילה כתובה רובה - שאין פסול על המגילה שאינה כתובה כולה, מדין רובו ככולו.

יסוד האחרונים ברובו ככולו

אמנם קשה מאד לומר כן, שהרי ייסד לנו הגר"ח מבריסק (ברכ"ש יבמות סי' כ"א) כללל בדינא דרובו ככולו, דזה ברור שאין הביאור ברובו ככולו שדי בזה שיש רוב ואי"צ לכולו, שא"כ לא הוי רובו ככולו אלא די בשיעור אחר, ואי"צ לכל השיעור וזה הרי לא נכון, שהרי יש שיעור שצריך, ומחמת זה פשוט דבמקום שיש איזה דין שצריך כולו כדי שיחול עצם שם הדבר, א"א מדין רובו ככולו לומר שיש כאן שם הדבר גם ברוב השיעור, וכגון מקוה ששיעורו חכמים שיעורה מ' סאה, מדין רובו ככולו לא יוכשר מקוה של כ"א סאין, כיון שכל השם מקוה תלוי בשיעור מ' סאה, ומה שתלוי באיזה שיעור וכמות לא יועיל בזה רובו ככולו, זה פשוט.

ורק באופן שבלא כולו ג"כ יש כאן שם הדבר, וכל מה שאנו דנים הוא באיזה פרט נוסף שצריך שיהיה בשם הדבר, ופרט זה באמת אין דין מיוחד שצריך שיהא בכולו, רק צריך שיהא שם פרט נוסף זה על כל השיעור. אז אמרי' שכשאנו דנים על כללו של דבר האם יש לו פרט זה, אנו דנים לפי רוב הדבר ולא לפי כולו, דזה כבר נותן לשיעור שם הדבר. כגון מקוה שיש בו מ' סאה, ומיעוטו מים שאובין הפסולים למקוה, אנו אומרים שכיון דשם הדבר מקוה יש לו מחמת מציאות מ' סאה מים, על אותו פרט

4 עיין באחרונים בסוגיא במקואות (זכר יצחק סי' נו ועוד) שאינו מדין ביטול ברוב, אלא מדין רובו ככולו, ואכמל"ב.

שני איתא לקמן בדף יט. מימרא דרב שגם למ"ד שאי"צ לקרות רק מאיש יהודי, מ"מ צריכה שתהא כתובה כולה, מבואר שגם באופן דאיכא רוב מגילה ג"כ פסול. ואין לומר שזה רק לכתחילה, שהרי הביאו מזה ראייה בסוגיא דכתב פסוק פסוק וקרא, והתם איירי גם בדיעבד.

והנה לפי מה שיסדנו לעיל, שהגדר של לקרות כולה מתוך הכתב הוא שתהא סיפור המגילה כתוב לפניו, אתי שפיר, שהרי ברור שבאופן שסיפור הדברים מתחיל באמצע גם אם זה רק מיעוט אינו נחשב שהסיפור דברים כתוב לפניו, ורק אם הסיפור כתוב לפניו וחסר באמצע איזה קטעים אפשר ל' ששפיר מיקרי שהסיפור כתוב לפניו, כן נראה פשוט.

ובאמת שגם הרשב"א כתב לתרץ כעין זה, דשאני תחילת המגילה וסופה מאמצע המגילה, אלא שהוא הוסיף ביאור אחר בזה, שאם חסר בתחילת המגילה נחשב כספר חסר, ואין בזה שם ספר, משא"כ באמצע המגילה אינו אלא "כספר מלא ושלם שיש בו טעויות".

ומשמע להדיא מדבריו דס"ל כהרמב"ן שהפסול הוא מדין דמגילה איקרי 'ספר'. ולדרך זה באמת א"א לבאר את החילוק כמו שביארנו, שהרי ממ"נ אם אמרינן רובו ככולו גם לענין הכשר המגילה, א"כ מאי שנא איזה מיעוט חסר, שהרי אינו דין בספירת הדברים אלא דין שצריך שתהא לה שם של ספר ששייך רק אם כתובה כולה, ומהאי טעמא הוצרך לייסד שהחיסרון הוא רק כשהוי 'ספר חסר', אבל בספר שיש בו טעויות עדיין שם 'ספר מלא' עליו אלא שיש בו טעויות, ודו"ק.

ביאור חדש בהכשר רובה לפי הרמב"ן
ובדבריו הרווחנו ביאור חדש בהכשר רוב במגילה, דלפי מהלך הרמב"ן דהוי פסול

מהלך רובו ככולו במגילה להרמב"ן

אכן היה מקום לומר, עפ"י מה דיש לדון בביאור הגדרת שם 'ספר', מדוע בשם 'ספר' נכלל שיהא כתוב כולו, והחילוק בין איגרת לספר. ונראה דגדר הדברים הוא דספר פירושו ספירת דברים, דמילת 'ספר' נגזר מלשון ספירת דברים. ומשמעותה סיפור של איזה ענין, משא"כ איגרת פירושה דברים כתובים על קלף. ולכן מה שצריך שיהא לו שם 'ספר' צריך שיהא כתוב כולו, דאל"ה אין כאן השלימות של ספירת הדברים. משא"כ באיגרת לא שייך כזה פסול, כיון שכל מה שנכתב על הקלף מיקרי 'איגרת', דאין משמעות בזה לשלימותן של הדברים יחד.⁵

לפי"ז אפשר לבאר ההכשר ברובה כעין מה שביארנו בדעת הר"ן, שאם רוב הענין כתוב ורק מיעוטו אינו כתוב עדיין מיקרי ספירת הדבר ויש לזה שם גם 'ספר'.

אמנם הרי חזי' בספר תורה שלא מהני בזה רובו ככולו, וגם אם כתוב רובו עדיין פסול, הרי שהיכא דבעי' לשם ספר אין מועיל רוב מדין רובו ככולו, ונראה לדעת הרמב"ן הא דלא מועיל בס"ת רוב, משום ששם 'ספר' משמעותו הוא דבר שלם, ומשום הא לא שייך בזה רובו ככולו, וא"כ קשה מדוע במגילה כן מועיל רובו ככולו.

ובאמת שהרמב"ן עצמו נדחק בזה, מאי שנא ס"ת ממגילה לגבי רוב, וכתב דמגילה איקרי גם איגרת, מוכח להדיא שאי"ז מדין רובו ככולו, אלא באמת יש למגילה גם שם 'איגרת'. ובאמת צ"ע בביאור גדרם של דברים שמצד אחד הוי 'ספר' ומצד שני הוי 'איגרת', ומה היא הפשרה ביניהם.

דין חסר התחלת המגילה

ולבאר זאת נקדים, דהנה הרשב"א (יח: ד"ה ל"ק) הקשה סתירה, שהרי בדף יח: אמרו שאם כתובה רובה יצא בדיעבד. ומצד

5 ויש להביא סיוע לזה מדברי הרמב"ן עה"ת בפרשת בראשית, עה"פ "זה ספר תולדות אדם" כתב דקאי על ספר התורה וזהו ספירת תולדות המין האנושי עיין שם בהרחבה, הרי שהגדרת שם 'ספר' הינה ספירת דברים.

ונראה דדבר זה תלוי בין הדרכים, שאם נאמר שהחיסרון בתחילתה יותר מבאמצעה הוא משום שאין נקרא שסיפור המגילה כתוב לפניו אם מתחיל באמצע, א"כ אפשר ל שגם אם החסיר ענין שלם מסיפור המגילה אף באמצעה, לא מיקרי שהסיפור כתוב לפניו, וא"כ לא מיקרי שקורא מתוך כתב המגילה. משא"כ אם החיסרון בתחילת המגילה הוא משום שאז נראה ספר חסר, אבל באמצעה אינו נראה ספר חסר אלא ספר מלא עם טעויות כלשון הרשב"א. יש מקום גדול לומר, שאין לזה שייכות כלל לענין שלם. שהרי החיסרון הוא בניראות הספר, ולא בענין המסופר. ודו"ק.

הוספה בישוב דברי הפרמ"ג

ויש להוסיף ע"ז פרפרת נאה, דהנה מבואר בסוגיא בדף יח: שאם כתב פסוק פסוק וקראו לא יצא, דבעינן שיהא כתובה כולה.

והקשו האחרונים (הפרי מגדים במשבצות ס"ק ג', והיד אפרים במג"א סק"ה), הרי נקטינן דסגי אם קרא רוב המגילה מתוך הכתב, א"כ נימא דאמנם בשעה שקרא חציה הראשון אכן קראה על פה. אמנם אח"כ כשמתחיל לקרות חציה השני אחר שכבר כתב פסוק הראשון מחציה שני, הרי כתובה רובה והוי מגילה כשירה. וכל חציה השני קרא מן הכתב במגילה כשירה דרובה ככולה, א"כ אמאי אמרינן בגמ' דלא יצא ידי חובתו.⁶

ותירץ הפרמ"ג דלעולם צריך לקרות כולה מן הכתב, ואין מועיל רובה אפי' דייעבד, והא דמצינו שאם השמיט בה הסופר תיבות עד חציה וקראה כמתורגמן יצא, אי"ז משום דרוב המגילה קרא בכתב, אלא משום שרובה כתוב בה הרי רובה ככולה וכמו שכתובה כולה ואם כן הרי קרא 'כולה' מתוך הכתב. משא"כ אם בשעה שהתחיל לקרותה עדיין לא קרא במגילה שרובה כתוב בה, לא

מדין ספר, מה שמועיל בזה רוב באמת אי"ז מדין רובו ככולו שאז נחשב לשם ספר, אלא מכיון שרוב המגילה כתובה, אכתי יש לזה שם של ספר מלא, הגם שיש בו טעויות, ובאמת אי"צ בזה לרובו ככולו, אלא הוי הגדרה בשם ספר, ודו"ק.

ובזה נראה לבאר דברי הרמב"ן דמגילה ספר איקרי ואיגרת איקרי, דהביאור בזה דלגבי זה הוי איגרת שגם אם יהיה מלא טעויות אכתי יחשב ספר, משא"כ בספר תורה, שם ספר מעכב שיהיה שלם לגמרי בלא שום חיסרון.

הרוב במגילה מועיל רק בדיעבד

ונראה דלפי"ז מובן מה שיש להעיר, דהנה מצינו בכל התורה כולה דין רובו ככולו, ולא מצאנו בשום מקום דלכתחילה אין לסמוך על כלל זה, ומדוע כאן כתבו הראשונים שהמגילה שחסר בה מיעוטה כשירה רק בדיעבד. ולפי מה שיצא לנו דבר חדש בדברי הרשב"א, שאין ההכשר מדין רובו ככולו, אלא גדר חדש בשם 'ספר', א"כ מובן מדוע יש ענין לכתחילה שלא לסמוך על הכשר רוב, ולקרוא מתוך מגילה שלימה לגמרי, כיון שלכתחילה יש לקרות מ'ספר' שלם.

נפקותא בין הדרכים

ונראה לומר נפקא מינה גדולה בין הדרכים. דהנה דנו האחרונים לפי הרשב"א שמחלק בין תחילת המגילה לאמצעה, מה יהיה הדין כשבאמצעה חסר ענין שלם, האם זה דומה לתחילתה שפוסל אף במיעוט. וכתב הביאור הלכה שנראה לו שזו מח' הראשונים, דמשמעות הרשב"א היא שאף בהחסיר ענין שלם באמצע המגילה כשירה, ורק בתחילתה פוסל במיעוט. אמנם דעת האורחות חיים שענין שלם פוסל במיעוט אף באמצע המגילה.

6 וצריך לומר דס"ל כהפוסקים שגם אם קרא רק חציה מתוך הכתב יצא יד"ח.

אמנם נראה דיש מקום לומר באופן אחר, ובוזה נבוא ליישב דברי הפרמ"ג, דאפשר שמאחר שיש דין רובו ככולו על המגילה שנחשב שכל הסיפור דברים כתוב לפניו, שפיר מיקרי שקרא כל המגילה מתוך הכתב גם החלקים שקראן לגמרי בע"פ, ולא מדין רובו ככולו, אלא מיקרי שקרא כל סיפור המגילה מתוך הכתב, ומה שחלקים קרא בע"פ לא מעכב, משום שאין כלל דין שיראה בעיניו כשקורא, אלא כל הדין של מתוך הכתב הוא רק שיקרא את הסיפור מתוך כתב אשר כתוב בו סיפור המגילה, וכיון שגם החלקים שקרא בע"פ הינם חלק מאותו סיפור, חשיב שפיר שקראו מתוך הכתב, ודו"ק כי הדברים עמוקים.

ולפי"ז אתי שפיר דברי הפרי מגדים דכל ההיתר בדיעבד לקרוא רק רובה מהכתב הוא רק כשקוראה ממגילה שרובה כתובה, דאז אפשר לומר שקרא המגילה ממה שכתוב לפניו, אבל אם בשעה שהתחיל לקרות עדיין לא היה כתוב בה רובה הרי גם מה שראה בעיניו בשעת הקריאה חשיב על פה, שהרי מה שרואה הכתב כשקורא אינו מועיל שלא יהא נחשב לבעל פה. וא"כ לא יצא דגם מקצת ע"פ מעכב.

הוי עליה הדין של רובה ככולה ומיקרי קריאה זו ע"פ שמעכתב אף מקצתה, ע"כ דבריו.

ודבריו נפלאים ותמוהים ביותר, דאי נימא שקריאת כולה מתוך הכתב מעכב אף דיעבד, איך מהני מה שרובה ככולה לגבי המגילה, וכי כיון שיש דין רובה ככולה על המגילה נימא שקרא מתוך הכתב, הרי כל מה שדי ברובה וחשיב דהוי ככולה בפשטות הענין הוא שכשיש רוב די בזה כיון שיש כבר שם ספר למגילה גם שכתובה רק הרוב, אבל עדיין הכתב לא נכתב מכח זה, ואיך קראו מתוכו.

ונראה בביאור דבריו, לפי מה דקדם לן עד השתא בהגדרת היסוד דקריאתה מתוך הכתב, דהוי דין שצריך שיהא קורא המגילה מתוך מה שכתוב לפניו, דהנה לעיל כתבנו שגם לפי מהלך זה נצטרך לומר שיש כאן ב' גדרים ברובו ככולו, האחד הוא שמדין רובו ככולו מיקרי שסיפור המגילה כתובה לפניו, וזה צריך גם על מה שקורא ממש מתוך הכתב כהנ"ל. והב' הוא שמדין רובו ככולו נחשב שקרא את כל המגילה מתוך אותו סיפור, דהיינו גם החלקים שקרא לגמרי בע"פ.



שלום מרדכי ב"ר אפרים סגל

בענין אכילת אשת כהן בתרומה

יבואר בו בעז"ה: א. מהות 'אשת כהן' ודרגת כהונתה. ב. מהו 'קנין כספו' שמאכילו בתרומה, וטעם אכילתו. ג. גדר אכילת אשת כהן מכח בנה. ד. ברכה על אכילת תרומה - באשת ועבד כהן.

א. פתיחה

נאמר בתורה (ויקרא כב, יא): "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו", ודרשינן מינה בגמרא (יבמות סו.) דכהן שנשא אשה או קנה עבדים הרי הם אוכלים בתרומה, דקנין כספו קרינן בהו. ומדכתיב כפל הלשון 'וכהן כי יקנה נפש, קנין כספו', דרשינן דאשה שקנתה עבדים וכן עבדיו שקנו עבדים¹ גם הם יאכלו בתרומה, דדרשינן הפסוק כאילו נכתב 'כי יקנה קנין כספו נפש' (רש"י) שאף קנין קנינו של כהן אוכל בתרומה.

ובפשטות דברי הגמרא מבואר דאכילת אשת כהן בתרומה הוא מטעם דהיא קניינו של הכהן, ודומיא דבהמתו ועבדו של כהן, ולא משום קדושה דאיתוספא בה. ובאמת סברא זו צ"ב מכמה צדדים:

א. פלא הוא לומר שהאשה היא קנינו של כהן והיא דומיא דעבדו ובהמתו שקנויים לכהן למלאכתם לעשות בהם כל חפצם, שהרי אשה אינה משועבדת לבעלה כלל מן התורה, ורק מדרבנן משועבדת למעשה ידיה, וגם זה רק לאחר נישואין, ואילו באכילת תרומה אוכלת אפי' ארוסה מן התורה.²

ב. אפי' אי נימא שיש לו לכהן קנין כל שהוא באשתו, וקנין זה מספיק כדי להאכיל בתרומה, זה אינו, שהרי מבואר בתוס' (שם ד"ה אלמנה) דגבי עבד בעינן קנין הגוף, שיהא גוף העבד קנוי לו, וזה ודאי שאין לו באשתו קנין הגוף.

ג. אם דין אשתו כדין עבדו, א"כ אמאי נפסלת אשת כהן חללה מאכילת תרומה, והרי כל דין חללה אינו אלא לפוסלה מדין כהונה, וכיון שאכילתה מדין קניינו של הכהן מדוע נפסלת, והלא שפחת כהן שכנענית היא ובודאי אינה ראויה לכהונה, אעפ"כ מכיון שבעליה כהן אוכלת בתרומה.

ובפרט לפמש"כ הרמב"ם (פי"ח מאיסורי ביאה ה"ג) דשפחה שנשתחררה יש עליה דין זונה ואסורה לכהן, ואעפ"כ כל זמן שלא נשתחררה אוכלת בתרומה מכח בעליה, משום שהיא קנינו של הכהן, א"כ ה"ה אשת כהן שנתחללה מן הכהונה תאכל משום בעלה, שהרי היא קניינו, וכעבדו ושפחתו דמיא.³

1 רש"י פירש דאיירי כגון שהקנו לו אחרים על מנת שאין לרבו רשות בהם, והראשונים הרחיבו לבאר אפי' למ"ד שכשמקנים לעבד בע"מ שאין לרבו רשות בו בכל זאת קונה הרב, עיי"ש בדבריהם.
2 כן הקשה באבני מילואים (שו"ת סי' יז), והרבה אחרונים דנו בדבריו.
3 כן הקשה באמרי משה (סי' ג), וכעיי"ז הקשה הגר"ח בחידושו (סטנסיל בכורות מז), ובקובץ הערות הביא קושיא זו מהגהות כסא דהרסנא על שו"ת בשמים רא"ש (אמנם ידוע דלאו מר בר רב אשי חתום על ספר זה).

ובאמרי משה הוסיף דאע"ג דדרשינן להא דנפסלת מפסוק, מ"מ משמעות הפסוק הוא רק דכנת לוויה וישראלית שנבעלה לפסול נעשית זרה, ולכן פסלינן לה מן התרומה, וזה אינו מוכן שהרי אע"ג דהויא זרה מ"מ תאכל בתרומה משום קנין כספו דבעלה.

השתא שיש ב' פסוקים אמרינן ד'קנין כספו' לארוסה קאתי, ו'כל טהור' לנשואה].

ג. יסוד הדין עפ"י השיטות השונות במקור הדין

והיה נראה דיש לתלות פלוגתא זו ביסוד אכילת אשת כהן בתרומה, דאם ילפינן אכילת אשת כהן מ'קנין כספו', אין בה דין 'כהונה', וכל אכילתה הוא כעבדו ובהמתו של כהן שהם קנינו, ואין בהם קדושת כהונה כלל, שהרי משמעות ילפותא זו שכל אכילתה הוא רק מדין קנינו, ומאותו פסוק ילפינן גם לעבד כהן שאוכל בתרומה ומשמע שדין אחד להם.

אבל אי נימא דילפינן לה מ'כל טהור בביתך', שאשת כהן מכיון שהיא מבני ביתו אוכלת בתרומה, מסתבר לומר שאוכלת מחמת קדושה דאיתוספא בה, שכל מי שהוא מבני ביתו של הכהן הרי הוא ככהן ויש בו קדושת כהונה.⁷

ונמצא א"כ, לתוס' ותוהרא"ש אין לאשת כהן קדושה, ולר"ת יש בה קדושה, ולרש"י בארוסה אין קדושה וע"י נשואין נתוסף בה קדושה.

וזכר לדבר מצאתי באבני נזר (אבהע"ז סי' שכ"ב), שהקשה כקושיית הראשונים, למה לן תרי פסוקים לאכילת אשת כהן. ותירץ, דאי הוה ילפינן מ'כל טהור' לחודא הוה אמינא דהיא כהנת ממש משום דאשתו כגופו, ולכך קמ"ל הפסוק ד'קנין כספו'

ב. ביאור המקורות לאכילת אשת כהן
ולביאור סוגיא זו נקדים:

מצינו בספרי (פרשת קרח פיסקא ב') דדרשינן הא דאשת כהן אוכלת בתרומה מקרא אחרינא, דכתיב (במדבר יח, יג) לגבי ביכורים "כל טהור בביתך יאכלנו", עיי"ש בספרי באריכות.⁴ ולכאורה הנך תרתי למה לי, דאיתר ליה חד מהלימודים או הא דגמרא דידן או דהספרי. ומצינו ג' מהלכים בזה:

א. התוספות (יבמות סח. ד"ה קנין מהעמוד הקודם) כתבו דהפסוק דספרי אסמכתא בעלמא היא, ועיקר הדרשה הוא כגמרא דידן מ'קנין כספו',⁵ והוסיפו דכמה דרשות יש בגמרא שבתורת כהנים ובספרי דרשינן להו מפסוקים אחרים, ואינם אלא אסמכתא בעלמא. וכן הסיק בתוס' הרא"ש (קידושין י. ד"ה ארוסה).

ב. דעת הריטב"א (כתובות נח. ד"ה אלמנה) ותוס' הרא"ש (קידושין שם) בשם רבינו תם, להיפך, דדרשה דספרי עיקר הוא, ודרשה דגמרא דידן ד'קנין כספו' אסמכתא בעלמא היא.

ג. שיטת רש"י (קידושין י: ד"ה כספא וד"ה זו) דשני הדרשות צריכות הם, דהא דארוסה אוכלת ילפינן מ'קנין כספו', ונשואה ילפינן מ'כל טהור בביתך'.⁶ [ולכאורה כונתו שאם היה רק פסוק ד'קנין כספו' הוה דרשינן ליה רק לנשואה, אבל

4 ובתוס' (יבמות סח. ד"ה קנין הו"ד בהמשך) כתבו שיש שם לימוד נוסף ד"אתם וביתכם", אמנם לפנינו בספרי ליתא.

5 האבי עזרי (פ"ב מעבדים הי"א) כתב להציע שהלימוד דכל טהור בביתך הוא העיקר דרשה, אלא דמיבעיא לן קנין כספו לגלויי דקאי אאשת כהן, ולא אשאר בני ביתו, ודוקא אשתו נקריית קניינו, שהרי מתקדשת בכסף, וכסף איקרי קנין דאיתקש לשדה עפרון, ושאר הוויית ילפינן מדאתקוש הוויית להודי (כדלהלן אות ט"ו בשם רש"י ושמ"ק). אך הותר זאת בצ"ע, שהרי מדברי התוספות שהבאנו מבואר דלא כדבריו.

6 ויש להעיר דבספרי מבואר להדיא דלא כרש"י, דלהדיא קאמרינן התם דארוסה ילפינן מיתורא ד'כל טהור, ואף בגמ' יבמות משמע דמפסוק דקנין כספו ילפינן גם לגבי אשתו ממש, אלא דמדברי עולא שם מבואר דמקנין כספו ילפינן לארוסה שאוכלת ומשמע קצת כרש"י.

7 אמנם אין זה מוכרח, ואפשר לטעון דנתחדש בפסוק שכל הנטפל לכהן והוא מבני ביתו, מאכילו הכהן בתרומה, אמנם מסתבר יותר לומר שהגדר הוא שעכ"פ מקצת קדושה אית ביה, ולא דמיא לעבדו ושפחתו.

אייתנין מהמשנה דהתם ששינונו בה להדיא דעבדי מלוג של אשת כהן אוכלים בתרומה, וחזינן מהא דקנין קנינו של כהן אוכל בתרומה.

ומצאתי ב' נוסחאות בדברי הראשונים ליישוב הקושיא, בדברי התוספות הרמב"ן והרשב"א מבואר דהוה אמינא דעבדי אשת כהן אוכלים מכוחה, ולכן מיייתנין מבריייתא שאכילת עבדי אשת כהן הוא מכח הבעל, והיינו דהו"א שאשת כהן יש לה דין אכילה עצמית, ולכך קמ"ל מבריייתא שאכילתה הוא מכח בעלה, ולכן גם מאכיל עבדיה משום קניינו שקנה קנין⁹ (ועיי' בהערה בדעת תו"י).

וכן משמעות דברי רש"י במשנה שפירש (ד"ה בטעמא) דעבדי מלוג שלה אוכלין בתרומה, משום שהם קנין קנינו של כהן¹⁰, ומשמע דאין באשת כהן קדושה מצד עצמה להאכיל בתרומה.

אמנם מדברי הריטב"א ותוס' הרא"ש מבואר שאכן אכילת עבדי אשת כהן בתרומה הוא מחמתה ולא מחמת הבעל, ולכן לא מיייתנין ממתני¹¹ (ועיי' בהערה בדעת תור"פ).

למימר דלאו כהנת היא אלא קנין כספו לחוד, כעבדו ושפחתו.⁸

ולפלא הוא על הגאון האבנ"ז שלא הזכיר שכבר עמדו רש"י והתוס' ושאר ראשונים בקושיא זו.

והא מיהא חזינן מדבריו דפשיטא ליה דאי ילפינן מפסוק ד'כל טהור בביתך' הוה אמינא דהויה ככהן ממש, וא"כ להנהו ראשונים שסבורים שאכן עיקר המקור הוא מ'כל טהור בביתך', י"ל דאשת כהן כהנת היא.

ועל דרך זו ראייתי בחזו"א (אבהע"ז קל"ד בהערות ליבמות דף טו.) שכתב, דכיון דאשת כהן אוכלת רק מכח קנין כספו של כהן, וכעבד כנעני דמיא אין לה כח אכילה עצמי, ולא חשיבא כלל ככהנת, ועיי' בדבריו בהרחבה לקמן אות כ'.

ד. מחלוקת הראשונים ביבמות

ונראה דזו פלוגתא מפורשת בדברי הראשונים במקום אחר, דבגמרא (יבמות טו.) בעינן להוכיח שקנין קנינו של כהן אוכל בתרומה, ואייתנין לבריייתא דלעיל (אות א), והקשו הראשונים אמאי לא

8 ועיי"ש הנפק"מ היוצאת מכך לדינא. אך בעיקר דבריו צ"ב שהרי פסוק דקנין כספו לא מיייתר כלל דהא דרשינן לה גם לעבדו, ובירושמי מרבינן נמי בהמתו מהאי פסוקא וא"כ לא אייתר כלל לילף מיניה אשתו, וצ"ע.

9 וז"ל התוספות: דהוה אמינא דאכלי מכח האשה עצמה שאוכלת ולא מכח הבעל, עכ"ל. וז"ל הרמב"ן: הוה אמינא עבדי מלוג מחמתה הן אוכלין... וככהנים עצמן עשאן (-לנשות הכהנים) הכתוב, עכ"ל.

10 וז"ל הרשב"א: הוה אמינא שאני התם דאיהי קאכלה והלכך עבדיה נמי אכלי מחמתה, דכל שהיא אוכלת הרי היא ככהן עצמו, עכ"ל.

11 ויש להסתפק בדעת תו"י שם וז"ל: דאי מהתם הוה ידע תלמודא שפיר דמשנינן דשאני התם שהיא אוכלת ולכן עבדיה אוכלין מכוחה, עכ"ל.

10 וז"ל רש"י: בת ישראל שניסת לכהן אפילו עבדי מלוג שאינן שלו יאכלו, דהיינו קנינו שקנה קנין, וילפינן בגמרא דקנינו שקנה קנין אוכל, עכ"ל.

11 וז"ל הריטב"א: י"ל דשאני... שהיא אוכלת ג"כ והויה לה ככהן עצמו, עכ"ל. וז"ל הרא"ש: דעבדי מלוג שלה אוכלים... לא מטעם שקנינו שקנה הוי, ולא מכח הבעל אכלי אלא מכח האשה, עכ"ל.

וכעיי"ז נראה דעת תור"פ שם, אלא דיש להסתפק בכוונתו דז"ל: וי"ל דזה ודאי פשוט לו שהייתי מתרץ דכיון דלא אכלי רק מטונא דידה אין להם לאכול רק כשהיא אוכלת, אבל מבריייתא פריך שפיר משום דמשמע מתוך הבריייתא שהם אוכלים מכח הבעל ולא מטונא דאשה, דקתני קנינו שקנה קנין אוכל, ועוד דכיון דמיייתר קרא להכי משמע דמטוניה דבעל אכלי, וא"כ כי נמי לא אכלה יאכלו עבדיה מטוניה דבעל, ומ"מ משני שהם אוכלים מכח האשה כו', עכ"ל.

ועי"ז אוכלים בתרומה אף בלא שתאכל האשה. ויבואר בעז"ה לקמן אות כ"ב.

ה. דברי הרמב"ם

ובבואנו לדקדק בדעת הרמב"ם בפלוגתא זו דפליגו בה רבוותא, נראה דדעתו מוכחת שאכילת אשת כהן היא אכילה עצמית, ולא משום שהיא קניינו של בעלה הכהן, דכן משמע להדיא בג' מקומות בדבריו.

א. בפירוש המשניות להרמב"ם (גיטין פ"א מ"ו) אהא דטען ר' מאיר לחכמים ששטר שחרור לעבד כהן יש בו חובה כשם שגט אשה חוב הוא לה, 'והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתו' והשיבוהו חכמים: 'מפני שהוא קנינו'. ופירש הרמב"ם: 'שזה העבד שאוכל תרומה או שבושל כנענית אין זה מפני שנוספה לו מעלה כדי שתאמר ששחרורו חובה הוא לו, אלא הרי הוא בזה כמו שאוכלת בהמת כהן תרומה מפני שהיא קנין כספו, לא שהיתה לו מעלה והפסידה', ומשמעות דבריו שדווקא לגבי עבד אמרינן כן, משא"כ אשת כהן שאוכלת הוה מחמת מעלה וקדושה דאית בה, וכן הוכיח הגר"י ענגיל (בית האוצר קסח).

ב. הרמב"ם (פ"ו מתרומות ה"א) מונה והולך האוכלים בתרומה, וז"ל: נאכלת לכהנים, בין גדולים בין קטנים, בין זכרים בין נקבות הם ועבדיהם הכנענים ובהמתם. ולא הוזכר בדבריו שאשת כהן אוכלת בתרומה. ועל כרחק צ"ל הנכלל זה בנקבות שמנה הרמב"ם, משמע להדיא שאשת כהן הרי היא כהנת נקיבה. דאל"ה הו"ל לפרט גם אותה לחוד.¹²

ובדעת תורי"ד שם גם נראה כן, משום שפירש במשנה דטעמא דאכלו עבדי מלוג בתרומה משום דהאשה קאכלה, משמע שהיא מאכילתן.¹²

וא"כ נחלקו הראשונים למסקנת הגמ', האם עבדי מלוג של האשה אוכלים מכח האשה עצמה, וכלשון הרשב"א: 'הרי היא ככהן עצמו', או שאוכלים מכח הבעל משום קניינו שקנה קנין.

ולכאורה צ"ע בדעת התו' הרא"ש, דאיהו גופיה בקידושין מסיק דדרשא דקנין כספו הוא עיקר, וא"כ אפי' בהו"א יל"ע היאך עלה אדעתין שיאכלו העבדים מכח האשה עצמה, ולא זו בלבד אלא דגם מסקנא הכי קיימא, אכן הריטב"א א"ש לשיטתו בכתובות כדעת ר"ת דמ'כל טהור בביתך' ילפינן לה.

וכמו כן צ"ע שיטת רש"י, דהא לדידיה נשואה קאכלה מכח 'כל טהור בביתך', א"כ מהאי טעמא תאכיל עבדיה, ואמאי קאמר שמאכילה מכח קנין קנינו.

והתוספות א"ש לשיטתו דס"ל דעבדי אשת כהן אוכלים מכח הבעל משום דס"ל שאשת כהן קאכלה בתרומה מכח קנין כספו, ולכן ס"ל שאין בה כח להאכיל אלא מכח בעלה בלבד.

עוד יש להקשות על שיטת הראשונים שאוכלים מחמת עצמה, דלהדיא מבואר שם בברייתא שאכילת עבדי אשת כהן הוא מכח הכהן ולא מכח האשה. וביותר, דמסקינן התם דלדעת רבא ורב אשי מן התורה יכולים עבדי אשת כהן לאכול בתרומה אף אם אשת הכהן היא חללה, משום שהם קנין קנינו של הכהן,

והנה פשוט שבהו"א הבין שהאשה עצמה מאכילה עבדיה בתרומה, ובמסקנא כתב בכ' אופנים, חדא דהכי מבואר בברייתא ועוד שמהפסוק חזינן שאוכלים מכח הבעל, ויש להסתפק אם כוונתו דנתחדש שאינה כהנת, או דילמא דנימא שנתחדש דאע"ג שהיא כהנת אינה מאכלת עבדיה, ונראה יותר דכוונתו דאע"ג שהיא כהנת אינה מאכלת עבדיה, וכן יבואר לקמן בדעת תוהרא"ש, וע"ע לקמן אות כ"ב מה שביארנו בזה.

12 וקשה לפרש שכוונתו משום שהעבד הוא קנין קנינו ומשום דהאשה קאכלה הו"ל קנין האוכל ומאכיל, כמבואר שם בגמרא, דא"כ נקט למילתיה דוקא לרבינא דהתם דס"ל שרק קנין האוכל מאכיל לעבדיו ג"כ, ודלא כרבא ורב אשי דפליגו התם עילויה והלכתא כוותיהו.

13 ראה זו שמעתי בשם הר"ר לייבל וואלפין שליט"א מבנו הב' כמר יעקב ניי"ו ותשוח"ח לו.

אוכל, שהרי שפיר קאכלו מכח קנין שני של הכהנת.

אמנם מצאתי ביצועות מלכו על הרמב"ם שפירש כדלעיל, דאכילת אשת כהן הוא מצד עצמה ולא מחמת בעלה¹⁶, ולכן נקט הרמב"ם עבדי עבדי אשתו, שהם קניין קניינו של כהן, וא"כ אין כל ראייה מדברי הרמב"ם שחולק על החינוך, דאף אי ס"ל כותיה מ"מ מאכלת אשת הכהן את עבדי עבדיה בתרומה.

וכ"כ בקרית ספר להמבי"ט (פ"י מתרומות) כדבר פשוט שאשת כהן כהנת היא.

ז. דעת הזכר יצחק בביאור דעת הרמב"ם

ובספר זכר יצחק להג' ר' איצ'ליה מפונוביז' (סי' לא, במכתב להג"ר זלמן סנדר כהנא שפירא) נקט גם הוא בכונת הרמב"ם כפירוש הישועות מלכו, אלא שקשה לו בדברי הרמב"ם במקו"א, דהרמב"ם (פ"ז ה"כ שם) כתב דכהן שנשא שניה לעריות שאסורה לו מד"ס, היא אוכלת בתרומה ועבדיה אינם אוכלים, ולכאור' צ"ב דמה סברא איכא לחלק ביניהם, שהיא תוכל לאכול ועבדיה לא.¹⁷

ולכן כותב דיש לבאר דב' אכילות איכא באשת כהן, חדא דקנין כספו כעבדו ושפחתו של כהן ולא מדין קדושה, וחדא דקדושת כהונה שיש בה והיינו ככהן ממש, ולפ"ז צ"ל דהא דעבדיה אוכלין בתרומה, זהו רק מכח ההאכלה דקנין כספו, דע"ז נתחדש דקנין קנינו של כהן אוכל בתרומה, משא"כ האכילה דהוא מטעם קדושת כהונה שיש

ג. וביותר יש להוכיח ממש"כ לקמיה (פ"ז הי"ח): עבדי כהן שקנו עבדים ועבדי אשתו שקנו עבדים יאכלו שנאמר כי יקנה נפש קנין כספו אפילו קנין הקנין אוכל.

ומפורש לכאורה בדבריו שבין עבדיו ובין עבדי אשתו שקנו עבדים שניהם יסוד אחד להם, דשניהם חשובים קנין שקנה קנין ואוכלים בתרומה. ואין זו דרגא חדשה של עבדי עבדי קנין כספו של כהן, היינו שאשת כהן היא קניין כספו ועבדי עבדיה אוכלים מכח הבעל דלא משמע כן מלשונו כלל, אלא דעבדי עבדיו ועבדי עבדי אשתו תרוויהו כי הדדי נינהו ותרוויהו הוו קנין קנין כספו של כהן.¹⁴

ו. פלוגתת האחרונים בדעת הרמב"ם

אמנם יראתי בפצותי, משום שרבים מגדולי הדורות הוכיחו מדברי הרמב"ם הנ"ל שעבדי עבדי אשת כהן אוכלים בתרומה, דשיטת הרמב"ם היא שקניין קניין קנינו של כהן אוכל בתרומה וזהו דלא כהחינוך שכתב (מצוה ר"פ) דקניין שלישי של כהן אינו אוכל בתרומה,

כן הוכיחו הרדב"ז על הרמב"ם, והגרעק"א בהגהותיו על הרמב"ם, והערורך לנר והקרן אורה¹⁵ ובגליוני הש"ס בסוגיא דיבמות, וכן הגרצ"פ פרנק ובלבונת המנחה על החינוך, (הו"ד בשולי הגליון במהדורת מכון ירושלים).

ומשמע מכל הנהו אחרונים שנקטו כדבר פשוט שאכילת אשת כהן אינו מחמת עצמה כלל, אלא מכח בעלה, דאי אכילתה היא אכילה עצמית אין ראייה כלל שקנין שלישי

14 ראייה זו שמעתי מגיסי הר"ר ישראל וינגרטן שליט"א, ותשו"ח לו.

15 אכן שם כתב דיש לחלק בין אכילת עבדי עבדי אשת כהן לעבדי עבדי עבדי, אמנם לאו מטעמא דאשת כהן הרי היא ככהן עצמו, אלא משום שיד אשה כיד בעלה ולכן חשיבו כעבדי עבדיו, ואוכלים בתרומה מכוחו, אבל עבדי עבדי עבדי אינם אוכלים בתרומה, וכתב דזה מדויק מהא דנקט הרמב"ם דוקא עבדי עבדיה ולא הזכיר דין עבדי עבדי עבדיו, דבהא פשיטא שלא יאכלו.

16 ומייתי קרא דאתם וביתכם (עיין הערה מס' 4) וכותב דשיטת הרמב"ם כשיטת רש"י שהובאה לעיל שארוסה אינה אלא קנין כספו ונשואה כהנת היא, אמנם אין זה הכרח כלל לענ"ד בדעת הרמב"ם, ואפשר דס"ל דתרוויהו חלים כאחד בעת הנישואין, אמנם יתכן דמסתברא טפי לאוקמא כרש"י.

17 אכן ביצועות מלכו ועוד אחרונים שם הותר שם בצ"ע.

ג', יסוד שלישי שנתחדש לדרכו, דע"י דלמיפק קאי נחסר בה הקנין, ושוב אין יכולה לאכול מצד קנין כספו.¹⁸

ח. דעת החינוך ורבינו חננאל

ולכאורה אפשר להוכיח מדברי החינוך גופא דאשת כהן אוכלת מטעם דין כהונה שבה. דבתורת כהנים (אמור פ' ה') ובתוספתא (יבמות פ"ט ה"ה) והובא בירושלמי (יבמות רפ"ז) מבואר להדיא דעבדי עבדיה של אשת כהן אוכלים בתרומה, ואם נימא שאכילת אשת כהן בתרומה הוא מכח אכילת בעלה, מוכח דקנין שלישי אוכל, וקשיא לשיטת החינוך, אלא ודאי צ"ל להחינוך שעבדי עבדיה לאו קנין שלישי הם אלא קנין שני של אשת הכהן שמאכילתם.

אמנם בגיליוני הש"ס להגר"י ענגיל כתב דצ"ל דהחינוך סבר דאע"ג שבמקורות דלעיל מבואר דקנין שלישי אוכל בתרומה. מ"מ מכיון שלא הביאו כן בגמרא דידן ודאי דהבבלי פליג ע"ז, ולכן פסק החינוך כבבלי נגד התו"כ התוספתא והירושלמי.

ויש לציין דאכן רבינו חננאל (הובא דבריו ברשב"א) גורס גם בגמרא דלפנינו, "אשה שקנתה עבדים ועבדיה שקנו עבדים מנין, שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו", והיינו כדלעיל, שעבדי עבדיה ג"כ אוכלים בתרומה אלא שהחינוך גרס כגירסת רוב הראשונים דרק עבדיו שקנו עבדים ילפינן מקנין כספו, ולא עבדי עבדיה.

ויתכן דגירסת הרמב"ם בגמרא לפנינו היתה כגירסת הר"ח, ולכן פסק שעבדי עבדיה של אשת כהן אוכלים בתרומה.

ט. דעת הר"ש

במסכת תרומות שנינו: 'בת ישראל שאכלה תרומה, ואח"כ נשאת לכהן, אם תרומה שלא זכה בה כהן אכלה, משלמת

בה, היינו כל טהור בביתך, לא מצינו שתאכיל בתרומה.

ולכאורה ביאור דבריו, דאף אי נימא שנתקדשה אשת כהן בקדושת כהונה, אכתי לא הויא כהנת ממש, אלא דרגה פחותה מכהן ממש, ולכן מסברא דנפשיין לא מצינו להאכיל עבדיה, אי לאו קנין קנינו, שלא חידשה התורה אלא שכהן מאכיל עבדיו בתרומה ולא באשת כהן שאין קדושתה גמורה.

ומיישב, דלפ"ז צ"ל דאשת כהן שעומדת לצאת ממנו, כגון הני שניות שכופין אותו להוציא, חסר ב'קנין כספו' שבה, ולכן אינה יכולה לאכול מדין קנין כסף שבה, אלא מדין הקדושה שבה בלבד, ולכן לא מציא להאכיל עבדיה, שהרי קדושתה אינה יכולה להאכיל העבדים, כמשנ"ת לעיל. עכת"ד.

ובאמת כיסודו מבואר בדברי רש"י שהבאנו לעיל, שארוסה אוכלת מדין קנין כספו ונשואה אוכלת מדין כל טהור בביתך, ולכאורה נראה פשוט שלא נתבטל מהנשואה דין אכילה דקנין כספו אלא שנתוסף בה דין אכילה של כל טהור בביתך, וב' הדרכים איתנייהו בה.

אלא שלדרכו של הגר"י מפונוביז' נתחדש בכאן ג' חידושים נוספים:

א', דרק מכח זכות האכילה דקנין כספו מאכלת עבדיה בתרומה, ומצד דין כל טהור בביתך אינה יכולה להאכיל.

ב', נתחדש שדעת הרמב"ם היא שקנין שלישי אוכל בתרומה, כדעת הרבה אחרונים שהו"ד לעיל, אע"ג שפשטות דבריו משמע שזהו דין מיוחד בעבדי עבדי אשת כהן ולא דין כללי בקנין שלישי (והזכר יצחק עצמו נדחק בזה אלא דהא עדיפא ליה לישב דברי הרמב"ם המוקשים).

18 ובפרט לפמשי"ת לקמן שיטת האבני מילואים היא דקנין כספו דבעינן באכילת תרומה הוא רק קנין איסור ולא קנין ממון בודאי שקשה לומר שיתחסר בקנין איסור ע"י דלמיפק קאי.

יא. ראיית הגר"י ענגיל מהירושלמי

ובבית האוצר (קסח) כתב להוכיח מדברי הירושלמי (כתובות פ"ה ה"ד) דס"ל שאינה כהנת, דז"ל: בראשונה היו אומרים ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, דהוון דרשין [ויקרא כב יא] וכהן כי יקנה נפש קניין כספו, דלא כן מה בין קונה אשה ובין קונה שפחה, עכ"ל, משמע להדיא דהכל חד הוא שפחה כאשרו, ותרוויהו קנין כספו הוו.¹⁹

וכן צידד להכריע בבית האוצר, אמנם לא הכריע בזה למעשה, ועמש"כ לעיל אות ה' בשמו, [וע"ע מש"כ להציע שם דוהיה פלוגתא דאביי ורבא בגמרא יבמות נו:].

יב. סיכום השיטות

היוצא לנו מדברינו עד כה:

א. מדברי הרא"ש והריטב"א ביבמות משמע להדיא דס"ל דאשת כהן כהנת היא, ומשו"ה קאכלה בתרומה, וכן משמעות הר"ש בתרומות, וכן פירש הגר"י ענגיל בדעתו, אמנם בדרך אמונה הסיב כוונת הר"ש.

ב. דעת רש"י היא שנסואה היא כהנת, אמנם ארוסה לא היא אלא קנין כספו, וצ"ב בשיטתו, שביבמות כתב שמאכלת עבדיה בתרומה רק מכח קנין כספו של כהן.

ג. דעת התוס' הרמב"ן והרשב"א שאינה כהנת אלא אוכלת מדין קנין כספו של כהן בלבד.

ד. דעת התוס' הרא"ש צ"ב, שבקידושין כתב שהיא קנין כספו, וביבמות כתב שמאכלת עבדיה מכוחה.

ה. דעת הרמב"ם (וכ"כ ברבינו חננאל) היה נראה מפורש שאשת כהן כהנת היא, וכן נקט בישועות מלכו, ובזכר יצחק הוכיח ממקו"א ברמב"ם דתרי דינים איכא, קנין כספו, ועי"ז

קרן וחומש לעצמה'. וכתב הר"ש: 'דתרומה נמי אם היתה בעין לא היתה מחויבת ליתן לכהן, דנעשית כהנת בנישואיה'. וכתב בדרך אמונה (תרומות פ"ז ה"ח, ביאור ההלכה ד"ה בת) שאין לדקדק מלשון הר"ש (פ"ו מ"ב בתרומות) דהא דאוכלת אשת כהן בתרומה אינו מדינא דקנין כספו לחוד, אלא קדושה הוא דאיתוספא בה, משום דיש לומר שכוונת הר"ש 'שנעשית בהמת כהן, דמותר לשלם תשלומי תרומה גם לבהמת כהן דהוי כאילו נותן להכהן'.

אמנם לענ"ד הוא דוחק גדול להעמיס כן בדברי הר"ש, ופשטות דבריו נראה דס"ל כשיטת הראשונים דכהנת היא.

וכ"כ הגר"י ענגיל (בית האוצר קסח) להוכיח דדעת הר"ש דהיא כהנת, וקדושה אית בה.

י. ראיית הדרך אמונה

עוד הוכיח שם בדרך אמונה מהא דפליגי תנאים (פ"ח מ"א בתרומות) גבי עבד ואשה שאכלו בתרומה בשוגג אחר שמת הבעל, ור' יהושע פטר להו מתשלומי תרומה משום דהוו טועים בדבר מצוה, והנה לכאורה אם אינם כהנים מאי מצוה קעבדו, שהרי מצות אכילת תרומה לא נתחדשה אלא בכהנים, ואם אינם כהנים אינם בני מצות אכילת תרומה ולא טועים בדבר מצוה נינהו, וא"כ לכאורה מוכח דאשת כהן כהנת היא, ואף עבד כהן, נמי נימא דכהן הוא, וזה ודאי אינו.

אמנם דחה שם דאין ראייה משם, שהרי הרמב"ם (פ"ב משגגות ה"ב) פירש דטעמא דטועה בדבר מצוה פטור, הוא משום דקעביד ברשות, ולא דוקא משום דקעסיק במצוה, וא"כ ה"נ אף אם נימא שאינם כהנים, מ"מ פטורים, שהרי אכלו ברשות.

19 ומבדרא בי מדרשא בשם הגר"ח מוואלוז'ין דרש"י ותוס' נחלקו בכל הש"ס אי יש לישב שיטת הבבלי שלא תסתור את שיטת הירושלמי, או לא, דרש"י אינו טורח לישבם כהדדי, משא"כ התוס' טורחים בכ"מ לישב דבריהם שלא נחלקו זה עם זה, ולפמשנ"ת זהו ג"כ פלוגתא דהכא, שרש"י אינו מפרש כשיטת הירושלמי, משא"כ התוס', ודו"ק.

בעלה פקע לה קדושתה, ומשמע דבחי
בעלה קדושה אית בה.

ועוד יש להקשות, דבגמרא (יבמות ס"ז).
מבואר דעובר אשת כהן לאחר מיתת בעלה
אינו מאכיל עבדיו בתרומה, ובטעמא
דמילתא איכא למ"ד שזה משום דעובר
במעי זרה זר הוא. והתם איירי אפי' באופן
שהאשה אוכלת בתרומה משום בנים אחרים,
שיש לה מכהן זה, ואפ"כ קרינן לה זרה,
ולא אמרינן דכהנת היא.

והיה נראה לדחוק דיש לחלק בין אכילת
אשת כהן בחיי בעלה לאכילת אשת כהן
מכח בנה, דבחי בעלה קאכלה מטעמא
דכהנת היא, ולאחר מיתת בנה לאו כהנת
היא, אלא זכות אכילה נפרדת. אמנם זהו
דוחק גדול ואין נראה כן, (וע"ע לקמן אות
י"ט בענין אכילתה מכח בנה).

ואולי דיש לדחוק דלאו זרה ממש קאמר,
דידוע יסודו של הגרי"ז (הובא בחידושי
הגר"ח סטענסיל יבמות שם) אהא דהביא
בש"ך (י"ד שע"א סק"א) בשם הרוקח
שאשת כהן מעוברת שריא ליכנס לאוהל
המת, אף שהעובר הכהן נטמא, משום דהוה
ספק ספיקא, שמא הולד נקיבה, ואף אם הוא
זכר שמא נפל הוא.

ולכאורה קשה, דבלא"ה אין איסור
לטמאתו שהרי עובר במעי זרה זר הוא,
ואכתי אינו קדוש. ותירץ הגרי"ז שאינו זר,
אלא דלגבי דיני האכלה בתרומה חשיב זר,
ולכן אסור לטמאתו שלענין זה חשיב כהן,
ורק מטעמא דספק ספיקא שרי לטמאותו.

ועל דרך זו יתכן לומר דאף מה שנקטו
במעי 'זרה' לאו דוקא הוא, אלא שאינה
כהנת גמורה, ולכן קרינן לה זרה, ויל"ע.

עוד יש להקשות מלשון הגמרא (שם
סח:) דבת כהן קאכלה בקדושה דנפשה,
משא"כ אשת כהן קאכלה בשביל בנה.
משמע שאין זו קדושה עצמית.

והנראה דיש לומר, דאף אי נימא דילפינן
לה מ'כל טהור בביתך', ויש לה דין אכילה
עצמית מ"מ לאו כהנת היא ממש, אלא

מאכלת עבדיה, וקדושה עצמית, וע"י
קדושה זו אינה יכולה להאכיל עבדיה.

ו. אמנם הרבה אחרונים נקטו בפשיטות
דאשת כהן אוכלת רק מטעם קנין כספו, ולכן
פירשו דברי הרמב"ם באופן אחר.

ז. בדעת החינוך לכאורה צ"ל דס"ל דאשת
כהן כהנת היא, דאל"ה קשה לשיטתו
מהתו"כ והתוספתא, אמנם בגיליוני הש"ס
דחה ראייה זו.

יג. ביאור סוגיא דיבמות

וכבר הזכרנו דאם נאמר דאשת כהן כהנת
היא, תקשה לן סוגיא דיבמות דמפורש
להדיא דעבדי אשת כהן אוכלים מכח הבעל.
ולרב אשי ורבא אוכלים העבדים אפי' אם
האשה אינה אוכלת, מ"מ אוכלים משום קנין
קנינו של הכהן (אלא דרבנן גזרו שלא יאכלו
עבדיה כשהיא אינה אוכלת).

והיה נראה לומר בדרך הזכר יצחק דתרי
אכילות איכא, דקנין כספו ודכל טהור
בביתך, אלא שנאמר באופ"א במקצת,
דלדידיה רק הקנין כסף שבה יכול להאכיל
בתרומה, אמנם לישוב שיטת רבינו תם
והריטב"א צ"ל שיכולה להאכיל גם מכח
אכילתה העצמית. ולכן נקט בברייתא שעבדי
אשת כהן אוכלים משום קניינו שקנה קנין,
דגם זה אמת.

אלא דצ"ע קצת, ראשית דמשמעות שיטת
רבינו תם דהפסוק בקנין כספו אסמכתא
בעלמא הוא ותו לא, ועוד קשה קצת בשיטת
רבינא התם בגמרא שאם האשה אינה
אוכלת, גם עבדיה אינם אוכלים, ואפי'
משום בעלה, (ע"ש היסוד דקנין האוכל
מאכיל וקנין שאינו אוכל אינו מאכיל), וא"כ
אין שום נפק"מ מהאכילה הזו שיש לה מכח
שהיא קנין כספו של בעלה. ומצוה ליישב.

יד. דקדוק לשונות הגמרא

בכמה מקומות

לכאורה יש להקשות עוד, דבגמרא
(יבמות נו.) קאמר דאשת כהן לאחר מיתת

אכן דעת התוס' כבר הוכחנו בלאו הכי ממקו"א דס"ל שאוכלת רק מכח קנין כספו, ותו לא.

וגם מה שהבאנו מדברי האחרונים בדעת הרמב"ם שהוכיחו שקנין שלישי אוכל בתרומה, ותמהנו דלכאורה מוכח בב' מקומות נוספים ששיטת הרמב"ם שאשת כהן כהנת היא. אפשר דס"ל דאע"ג שאשת כהן כהנת היא, מ"מ לאו כהנת ממש היא, ואין דרגת כהונתה שוה לשל כהן ולכן מנלן שתאכיל בתרומה מכח עצמה, ולכן ודאי שכונת הרמב"ם היא שאוכלת מכח בעלה.

זו. שיטת האבני מילואים

בביאור קנין כספו

והנה בריש דברינו הקשינו דבעינן למילף מקנין כסף לאשת כהן, ומה קנין יש לכהן בה, ובודאי שאין כאן קנין הגוף. והנה נתבאר לעיל דיש שיטות דאכן אסמכתא בעלמא הוא (וכתבנו דיתכן דכו"ע מודו דילפינן נמי מקנין כספו).

ובאבני מילואים (תשובה י"ז בסוף הספר) הרחיב בענין זה, וכתב לבאר גם דין אכילת עבד כהן בתרומה, שהבאנו לעיל שתלוי בקנין הגוף שיש בו, והתוס' כתבו שאף למ"ד ק"פ כקה"ג אולינן הכא בתר קנין הגוף, וזה צ"ב דמ"ש אכילת תרומה משאר דיני ממונות.

ומקדים ביסוד פשוט שחוץ מקנין ממון שיש לאדון בגוף העבד יש לו ג"כ קנין איסור, שקנין האדון בעבד גורם לעבד דיני איסור, ולמשל שלא יוכל לישא בת ישראל מותר בשפחה כנענית ואינו חייב אלא במצות שהנשים חייבות בו, וקנין האיסור הזה נשאר אפי' במפקיר עבדו, ולכן אמרינן

ככהנת, ובודאי אין קדושתה כשל בת כהן קדיש לה גופה ממש.

ובפרט שמהפסוק בכל טהור בביתך אין ללמוד כלל שהיא כהנת, אלא דכל טהור בבית הכהן שרי באכילת תרומה, ואע"ג דמיסתברא מילתא דקדושה אית בה, והוכחנו דכן דעת כמה ראשונים, עדיין משמעות הפסוק לא מבואר דהיא לה כהנת ממש, ולכן מיסתברא מילתא דהיא דרגה פחותה בכהונה.²⁰

ולפ"ז נמצא שלא נחלקו הראשונים בפלוגתא רבה כ"כ, דנימא דחד סבר שאין בה דין כהונה כלל וחד סבר דכהנת גמורה היא. אלא דאף למ"ד דכהנת היא, אכתי אינה במדרגת כהנת ממש, ולא קדיש לה גופה כבת כהן.

ולפ"ז יתכן לישוב דעת רש"י, שהקשינו לעיל (אות ד') שסתר דבריו, שבקידושין סבר שנשואה שנלמדת מפסוק דכל טהור בביתך, א"כ לכאור' היא כהנת, וא"כ אמאי לא תאכיל עבדיה בתרומה מכח עצמה. ונראה דשיטת רש"י דרק גבי כהן גמור רבי רחמנא שמאכיל עבדו בתרומה, אמנם אשת כהן אע"ג דכהנת היא מ"מ מכיון שקדושתה פחותה לא מצינן למילף עלה שתאכיל עבדיה בתרומה, ד'כהן כי יקנה נפש', כהן גמור קאמר רחמנא ולא אשת כהן, שאינה אלא ככהנת ואין קדושתה גמורה.

וא"כ לכאורה אין ראייה מדברי הראשונים דלעיל, התוספות הרמב"ן והרשב"א שכתבו שעבדי אשת כהן אוכלים מכח הבעל, דס"ל שאשת כהן לאו כהנת היא, דאפי' אי נימא דס"ל דהיא כהנת מ"מ יתכן דס"ל שאין דרגת כהונתה מספקת להאכיל בתרומה, וכמשנ"ת בדעת רש"י.

20 והגרח"ק בדרך אמונה (פ"י מתרומות ה"ב), והקדימו באבני נזר (אבה"ע"ז סי' שכ"ב והבאנו חלק מדבריו לעיל אות ג) הוסיף להקשות דאם היא כהנת גמורה לא א"ש מה דאיתא במשנה (תרומות פ"ז מ"ב), דהתם משמע להדיא דאף כשאשת כהן אוכלת מ"מ חשיבא זרה שאוכלת בתרומה, דבת כהן שנשאת לישראל ואכלה תרומה בשוגג פטורה מלשלם משום שאינה נחשבת זרה מעיקרא, משא"כ אשת כהן שאכלה בשוגג לאחר מיתת בעלה חייבת בקרן וחומש משום שנחשבת זרה מעיקרא, ויש לעיין האם לפי תירוצונו מתורץ שפיר גמרא דהתם או לאו.

ואע"ג שחציו ב"ח, משום דהויא חציו ב"ח
 כעבד לחציו העבד שבו ואוכל מטעם עבדי
 עבדיו של כהן.

ותמה על התוס' (יבמות סו. ד"ה אלמנה)
 שחיפש ראייה דאכילה בתרומה הוא מטעמא
 דקנין איסור, ולא הוכיח מהא דארוסת כהן
 אוכלת בתרומה אע"ג שאין לו בה קנין
 ממון. וע"ע לקמן בזה.

אמנם אכתי אית לן לברורי אמאי קרינן
 לקנין איסור "קנין כספו".

וכתב לבאר באופן מחודש פירוש קנין
 כספו, דכונת התורה לקנין שנעשה ע"י כסף,
 ולכך קרינן להו קנין כספו. ומוכיח כן מדברי
 השמ"ק (כתובות נז:) בשם רש"י מהדו"ק
 וז"ל: קנין כספו הוא, שקנאה בכסף
 קידושין, עכ"ל, משמע שהיא קנין כספו
 במה שנקנית בכסף. וכן משמעות רש"י
 בסמוך (נח. ד"ה והאי) שכתב דמגלן שאשת
 כהן שנקנית ע"י שטר וביאה אוכלת
 בתרומה, משום דהוקשו היות להדדי,
 ולכאורה זה פלא דמגלן לחלק בין אשה
 שנקנית בכסף לאשה שנקנית בשטר וביאה,
 דהפסוק לכאורה קאי בין על קנין ע"י כסף
 ובין בקנין שע"י שטר וביאה, אלא ודאי
 דמוכחא מילתא שרש"י ביאר קנין כספו
 כדלעיל, דהיינו קנין שע"י כסף, ולכן נזקק
 רש"י לפרש דשאר היות ילפינן מהקישא.²¹

אכן לפי דרכו קשה טובא דאמאי אוכלת
 בהמת כהן בתרומה, שהרי אין לו בה קנין
 איסור, ומסיק דמכיון שלא שייך בבהמה
 קנין איסור כלל, לכן נקבעת הבעלות לפי
 קנין הממון שבה, ונשאר בצ"ע.

מז. דרך הקובץ הערות

בביאור קנין כספו

ובקובץ הערות (סי' מז אותיות ז-ח)
 פלפל בדברי האב"מ, והקשה לדרכו של

בגמרא (כריתות כד:) דמפקיר עבדו אוכל
 בתרומה, ובעלות הקנין הזה נקבע רק בתר
 קנין הגוף, דקנין הגוף שבו הוא הגורם
 לאיסור, ולכן רק בעל הגוף חשוב בעלים
 לגבי קנין האיסור, ואפי" למ"ד ק"פ כקה"ג
 ג"כ אזלינן בתר קנין הגוף, משום דטעמא
 דק"פ מבטל לקה"ג למ"ד ק"פ כקה"ג הוא
 משום דאין הגוף עומד אלא לפירות וכמ"ש
 הרשב"ם (ב"ב ג. ד"ה כקנין) וז"ל: ק"פ
 כקה"ג דמי כאלו קנה גופו ואותו שאין לו
 פירות אין קה"ג שיש לו כעבד כלום שאין
 הגוף עומד אלא לפירותיו והלכך הראשון
 קרוי אדון עכ"ל. וזה שייך בקנין ממון שבו
 שאין הגוף עומד אלא לפירותיו אבל קנין
 איסור שבו אינו עומד לפירות הלכך אין ק"פ
 של זה מבטל אלא קה"ג של ממון חבירו
 שהוא עומד לפירותיו, משא"כ קה"ג של
 איסור שבו לא בטיל לגבי ק"פ של זה דקנין
 איסור שבו אינו עומד לפירות, לכך אפי'
 למ"ד ק"פ כקה"ג אפי" גבי תרומה דתליא
 בקנין איסור שבו הכל הולך אחר קה"ג
 שהרי אינו עומד לפירות.²¹

ומאותה סיבה אוכלת ג"כ אשת כהן ואפי'
 ארוסת כהן ג"כ, משום שיש לבעלה בה קנין
 איסור, שנאסרת מחמתו לכו"ע, ולכן אוכלת
 מכוחו בתרומה, וגם אכילת עבד הוא מכח
 קנין האיסור שיש לבעלים בו.

ומבאר לפי"ז בטעמא דבשן ועין ודין יום
 או יומיים כעבדי מילוג אזלינן נמי בתר קנין
 הממון משום דלא מיקרי עבדו המיוחד לו
 אם חסר בקנין ממון שבו, משא"כ לגבי
 תרומה אזלינן בתר קנין איסור לחוד, ואע"ג
 שאינו עבדו המיוחד לו, וטעמא משום דלא
 בעינן עבדו המיוחד לכהן, שהרי אפילו
 עבדי עבדיו נמי אוכלים בתרומה, ולכן
 אזלינן בתר קנין האיסור לחודא, ע"ש, וכן
 הוסיף לבאר לפ"ז טעמא דחציו עבד וחציו
 ב"ח איבעיא לן אי אוכל בתרומה או לאו,

21 ע"י בזה בכרכת שמואל סי' יט ביתר ביאור.

22 אכן לפי מה שביארנו דלרש"י נשואה קאכלה מקדושה דנפשה, צ"ב בזה שהרי התם איירי באשת כהן
 ואעפ"כ קאמר להאי מילתא דהוקשו הויות להדדי,

האיסור ובין הממון גורמים כאחד לאיסורים.

אלא שבמפקיר עבדו אע"ג שאין לו את קנין הממון מ"מ העבד אסור עדיין בכל האיסורים ולכן ממשיך לאכול בתרומה מחמת קנין האיסור שבו, ובאופן זה שייך קנין האיסור לבעל הגוף לבדו, אבל בד"כ שניהם שווים בה.

ולפ"ז לק"מ מה שהקשה האב"מ מהא דבשן ועין בעינן כספו המיוחד לו ובתרומה לא בעינן, דבדאי דבתרויהו בעינן עבדו המיוחד, אלא דבעינן רק שקנין הגוף יהא מיוחד לו, ולכן בשו"ע איירי כשהבעל והאשה שותפין בעבד, לזה קנין הגוף ולזה ממון, ולכן שניהם אינם יכולים לשחרר משא"כ בתרומה גבי מפקיר עבדו איירי שרק הוא שותף בעבד, ולכן יכול להאכיל אע"ג שיש לו רק גוף לחוד,

ומבאר ג"כ (שם אות כ) מדוע לא הוכיחו התוס' מארוסה שאוכלת בתרומה, משום דהתם איירי באשה שכל קנין שבה הוא רק בגופה, ולא לגבי הממונות שלה כלל, בזה פשיטא ליה להתוס' שאוכלת מכח קנין הגוף לחוד, אלא שהתוס' רצו להוכיח שאף בעבד שקנין שיש לאדון בו עיקרו הממון שיש לו בהעבד, אעפ"כ יכול קנין הגוף לחודא לגרום לו אכילה בתרומה משום קנין הגוף שבו, ע"ש שהאריך בביאורו.

אכן לדידיה צ"ב מדוע קרי ליה התוס' לקנין איסור קנין הגוף, ובשלמא לאבני מילואים דקנין האיסור הינו חלק מקנין הגוף

האב"מ מנלן לרבות עבד שקנאו בשאר קניינים שיאכל בתרומה, שהרי גבי עבד לא אתקוש הוויות להדדי, וא"כ עבד שקנאו בשטר לא יאכל בתרומה.²³

ומכח קושיא זו כתב די"ל שדרשת הפסוק היא בב' אופנים, חדא שכל מי שהוא כספו ורכושו של כהן דהיינו עבדו ובהמתו, אוכלים בתרומה, וגם כדרך האב"מ שכל קנין של כהן ע"י כסף אוכל בתרומה, ע"ש באריכות.

והנה דבריו צ"ב רב, דלשון הגמרא לא משמע כן כלל שעבד ואשה תרי מילי נינהו, וגם לשון הפסוק לא משמע כן.²⁴

והנראה דצ"ל שאכן להו"א תליא הא מילתא באופן הקנין, אכן מאחר שהוקשו הוויות להדדי גבי אשה, חזינן שכל אופני הקנין כי הדדי נינהו ושווים קנין כסף לקנין שטר ששניהם יכולים להאכיל, וא"כ ה"ה לגבי עבד לא מסתברא מילתא לחלק בין קנייניו, שגם קנין שע"י כסף וגם קנין שע"י שטר יאכילהו בתרומה, שהרי שווים אופני הקנין לענין האכלה בתרומה.

יז. ביאור האמרי משה ב'קנין כספו'

ובאמרי משה (כג, כא) נחלק בעצם יסודו של האב"מ, שהניח כדבר פשוט שקנין האיסור שייך לבעל הגוף לחודיה, וכתב דזה אינו, דבודאי האיסור נגרם בין ע"י האיסור שבו ובין ע"י הממון שבו, וביותר כתב דאינם דברים נפרדים כלל בעצם מהותם, אלא ששניהם הם בעלות על החפץ, והבעלות הוא הגורם לאיסורים, ולכן בין

23 והוסיף שם עוד להקשות לדברי האב"מ אמאי מספקא לן במפקיר עבדו אי אוכל בתרומה או לא, דלפי דברי האב"מ פשיטא שאוכל, שהרי סו"ס קנין האיסור שבו קנוי לאדון ולפלא על הקובה"ע, שהאב"מ בתו"ד ביאר הענין דמספקא ליה משום דכפינן להוציא, ולכן מספקא לן אי אכתי חשיב ק"כ מאחר דלמיפקא קאי.

24 וגם קושייתו שהובאה בהערה הקודמת לא הבנתי היא מיושבת היא לשיטתו, דלדידיה פשיטא שלא יאכל מחמת קנין האיסור לחודא כיון שאינו כספו כלל.

ויש לציין שלפי דבריו, אפי"ו אי נימא דילפינן אכילת אשת כהן מקנין כספו אכתי היה אפשר לרין שתהא אכילתה מכח כהונה שהרי עיקר הקושי לומר שדין אשת כהן הוא מכח כהונה, אי ילפינן לה מקנין כספו הוא משום שמאותו פסוק ילפינן נמי אעבד, ובעבד ודאי שאין קדושה, אבל לדידיה תרי מילי נינהו, ויתכן שיהיו חלוקים אף בעצם מהותם.

ואע"פ שאינו כהן ואף אינו כשר מ"מ מאכילה בתרומה.²⁵

וכן דייק בדרך אמונה (פ"ו מתרומות ס"ק קמא) מלשון הרמב"ם (שם הי"ט) שבנה מאכילה "כדרך שהאכילה אביו", והיינו דהתורה חידשה דכל זמן שהבן ממנו קיים הרי הוא כאילו אביו עדיין חי ומאכילה.

ולפי צד זה אזיל ליה ראיית האמרי משה שהבאנו לעיל, שהרי אפי' אי אינה כהנת מ"מ מציא להאכיל עבדיה משום קנין קנינו של כהן.

אך יש לעיין אם שייך לקרותה קניין כספו של בעלה לאחר מיתתו, (ועי' בחי' הגר"ש שקאפ יבמות סי' ל"ו שנקט בדבר פשוט ששייך קנין לאח"מ) ובפרט קנין איסור, שהרי אינה אסורה מחמתו ובפרט באופן שנישאת לאח"מ לישאל ונתגרשה או נתאלמנה בלא בנים, שחוזרת ואוכלת בתרומה מכח בנה מן הכהן, שלכאורה נתבטל ממנה אז דין קנינו ממנה, שהרי אינה אוכלת בתרומה בעודה נשואה לישראל, ותמוה לומר שלאחר שנתגרשה או נתאלמנה חוזר דין קנין של הכהן.

ויתכן שהקנין נשאר בכל אופן, אלא שכשנישאת לישראל, אלים טפי הקנין של הישראל, והוא קובע את מעמדה כישראלית, אבל לאחר שנתגרשה או נתאלמנה מן הישראל, ואין עליה קנין אחר אז קובע קנינו של הכהן, אמנם כשיש לה בנים מהישראלי, גובר קנינו של הישראל מקנינו של הכהן, משום שקרוב טפי, ולכן דינה כישראלית ואינה אוכלת בתרומה.

שבו, אתא שפיר טפי דקרי ליה קנין הגוף, אבל לדידה שאינו תלוי כלל בקנין הגוף טפי מהממון אמאי קרי ליה קנין הגוף כלל.

יח. פסול אשת כהן חללה מתרומה - לשיטת האמרי משה והקובץ הערות

והנה בתחילת דברינו הקשינו אמאי חללה אשת כהן אינה אוכלת בתרומה.

ובקובה"ע (מז, ד) ובאמרי משה (סג, ג) הוכיחו מכאן שאכילת אשת כהן הוא מדין כהונה עצמית ולכן כשנתחללה מכהונתה אינה אוכלת שוב בתרומה.

ובאמרי משה הוסיף להביא ראיה שאכילתה עצמית, דהא אשת כהן שמת בעלה ובנה מאכילה בתרומה, מאכלת ג"כ עבדיה, כדמשמע בכל הש"ס, ואם דין אכילת אשת כהן אינו אלא משום קנין כספו של כהן, א"כ ודאי שאינה קנינה של בנה, וא"כ ודאי דצ"ל שיש לה דין אכילה מחמת בנה, ואע"ג שאין לימוד מיוחד אמרינן שמאכלת עבדיה בתרומה, וא"כ מוכח שדין אכילתה בתרומה הוא מחמת שהיא כהנת ולכן אין צריך לימוד מיוחד שתאכיל עבדיה בתרומה שהרי הם קנין כספו של כהן.

יט. אכילת אשת כהן מחמת בנה

ובאמת יש לעיין טובא באכילת אשת כהן לאחר מיתת בעלה, האם זהו דין אכילה מחמת בנה, או שבנה גורם לה שתהא קשורה לבעלה.

ונראה יותר שהוא גורם לקשר לבעלה שהרי אפי' בן בנה ממזר ג"כ מאכילה,

25 וחשבתי בזה דבר נחמד, דיתכן לפרש בזה פלוגתת הגמרא, שבגמרא (יבמות 10). קאמר רבינא שאשת כהן מאכלת עבדיה בתרומה דוקא אם היא אוכלת בתרומה משום שכל האוכל מאכיל, וכל שאינו אוכל אינו מאכיל, וקאמרינן עלה בגמרא דא"כ אשת כהן אמאי אוכלת מחמת נכדה שאינו כהן, ותרצינן דקנין האוכל קאמרינן, שקנינו של כהן שרוצה להאכיל את קנינו בתרומה הוא דוקא אם הוא בעצמו אוכל בתרומה, ואין זה קשור לדין אכילה מחמת בנה.

ומשמע התם דשיטת רבינא היא שהקנין עצמו הוא גורם האכלה בתרומה, ולא רק שגורם לקשר עם הכהן, וא"כ מדהו"א לדמות לזה דין אכילת אשת כהן מחמת בנה משמע דס"ל שהאכילה מחמת בנה הוא קנין שמאכיל, והוא עצמו המאכיל, ולא כגורם לקשר לבעלה.

אמנם אין זה פירוש מוכרח התם בדברי הגמרא, ואפשר לפרשו באופ"א כמבואר למעיין שם.

ואח"כ מת הבעל, שייך לומר שאוכלת בתרומה מחמת שבנה מקשר אותה עדיין לבעלה, אך הרי פשוט במשנה (יבמות סט): שאף אם לא נישאת כלל לכהן, אלא ילדה ממנו בן בזנות הרי היא אוכלת מכח זרעה מכהן²⁷, ובזה פשוט וברור שלא שייך כלל למימר שסיבת אכילתה היא מחמת שהבן מקשר אותה אל האב ואוכלת מכח האב, שהרי אינה קניינו של אב כלל ואין יכולה לאכול מכוחו, וכדשנינו שם 'נמצא כחו של בן גדול משל אב', ופירש רש"י: 'שהבועל לא יכול להאכילה מפני שלא בא עליה לשם קידושין ולא קנינו הוא, ובנו מאכילה'. וזו ראייה שאכילתה היא מכח בנה גרידא.

ב. דרך החזו"א

באכילת אשת כהן מכח בנה

ובחזו"א (אבהע"ז סי' קל"ד בהערות לרף סו. וחלק מדבריו הובאו לעיל) כתב דמה שנתבאר לעיל דס"ל לרבא רוב אשי דאשת כהן חללה מאכלת עבדיה בתרומה מכח בעלה, משום שהם קנין קנינו של כהן זהו דוקא כשאוכלת מכח בעלה, משום שאכילתה מכח בעלה, אינו כח עצמי אלא מכח קנינו של כהן, והרי היא כעבדו ושפחתו, אלא שהיא אינה יכולה כאכול משום שהיא כערל וטמא, אבל כשאוכלת מכח בנה הרי זה כח אכילה עצמי, וא"כ כל זמן שהיא אינה אוכלת, אינה יכולה להאכיל את עבדיה.

ודבריו מופלאים, דאמאי חשיבא כערל כלל, שהרי אינה כערל כלל ודינה צריך להיות כשפחת כהן שפסולה לכהונה, ואעפ"כ אוכלת בתרומה.

ועוד צ"ב שאכילתה מכח בעלה חלוש מאכילתה מכח בנה, שבעלה אינו גורם לה קדושה, ובנה גורם לה קדושה.

ובפרט שיש להקשות להפך, שאם אוכלת מכח בנה, א"כ אמאי כשנשאת לישראל אינה אוכלת בתרומה, שהרי בעלה הכהן אינו מבטל את הקשר שלה לבנה, ובשלמא אם הבן גורם קשר לבעל, שייך לבאר כדלעיל, אבל אם זהו דין אכילה מכח הבן, לא א"ש מדוע יתבטל כח אכילתה.

ומה שהקשינו האם שייך קנין לאחר מיתה, מבואר להדיא בגמרא שחשובה קנינו של בעלה גם לאחר מיתתו, דבגמרא איירינן גבי אלמנת כהן הזקוקה לייבום מה מעמדה בנוגע לאכילת תרומה, וקאמר בגמ' (יבמות סז): שאינה קנינו של היבם אלא: האי (-) אשה-(-) קנין כספו דאחיו הוא.

והיה נראה להביא ראייה ממש"כ בגמ' (יבמות סח): דאיירינן גבי פסול כהנת לוייה וישראלית שנבעלו לפסולים, וקאמרינן דהלימוד אתא למימר שנפסלו מאכילת תרומה, וקמיבעיא לן התם היכן מצינו לוייה וישראלית שאוכלת בתרומה, ותרצינן דמשכחת לה דקאכלה בתרומה בשביל בנה, ולכאורה למה לא תירצו דמשכחת לה דקאכלה בשביל בעלה, ונקטו אכילת בנה שמצוי פחות, ולכאורה צ"ל משום שכשאוכלת בשביל בעלה הרי דינה כבת כהן ואין צריך לימוד מיוחד לפוסלה מן התרומה, וחזינן מינה חילוק יסודי בין אכילתה מכח בעלה לאכילתה מכח בנה, שרק כשאוכלת מכח בעלה היא כבת כהן וקאכלה מקדושה דנפשה, משא"כ אכילתה מכח בנה דאז אינו דין אכילה עצמית אלא היא לוייה וישראלית, ואעפ"כ קאכלה. אכן בערוך לנר (שם) עמד בזה וכתב ליישב באופ"א, עיי"ש.²⁶

אך העירני אבי מורי שליט"א, דבשלמא כמי שהיתה נשואה לכהן והולידה ממנו בן,

26 אכן הערל"ג לשיטתו בודאי אינו יכול לתרץ כדרכינו שהרי בפשטות ס"ל שאין לאשת כהן אכילה עצמית כלל, כמשנת' לעיל שיטתו.

27 ולכן גם ברור שגם מי שהיתה נשואה לכהן ונתגרשה ממנו, אוכלת מחמת זרעה מכהן, דאף שבוה קשה לומר שהבן מקשרה אל בעלה, שהרי התנתקה ממנו לגמרי ע"י הגירושין. ולפלא על הגהות יעב"ץ (נדרים ז: ד"ה נתארמלה) דפשיטא ליה דדוקא אלמנה אכלה ולא גרושה, וכבר התפלא עליו בדרך אמונה (תרומות פ"ו ציון ההלכה ס"ק רט"ו), דודאי דלא גרע מזנות.

אכילה מכח קנין כסף א"כ אמאי לא קאכלה מחמת קנין הכסף שבה.

ולכן נראה דצ"ל דלכו"ע איכא קדושה באשת כהן, וע"י קדושה זו אוכלת בתרומה ובזה לא פליגי, וכשאין לה אותה קדושה אינה יכולה לאכול בתרומה, משום שנתחללה מכהונתה ונפסלה מאכילת תרומה.

אלא דבהא פליגי הראשונים, דשיטת התוספות ודעמיה, שכח הקדושה שבה הוא מדין קנין כסף, ולא ככהן ממש היא, והטעם שאשת כהן מקבלת קדושה ועבדים האוכלים אינם מקבלים קדושה, נראה דאמנם מסברא כל האוכל בתרומה יש בו קדושת כהונה, אלא דעבדים ושפחות ובהמות לא שייכא בהו קדושת כהונה, דהא אפילו עבדים ושפחות הם מפסולי כהונה שהרי אפי' ישראלים אינם, וכש"כ שאינם כהנים, אבל אשת כהן שהיא ישראלית כשרה שייך בה דין קדושה לכהונה. ולכן סברא הגמרא שדין כהונה יש בה וקדושה איתוספא בה, ולכשתבטל הקדושה אין לה סיבת אכילה.

אמנם שיטת רבינו תם ודעמיה, שכל אכילתה מכח קדושה הוא שהיא ככהנת לכל דבריה, ולכן כשנתחללה שוב אינה כהנת. ואע"ג שביארנו לעיל (אות יג) שגם לדידהו יש בה ג"כ קנין כסף, ולכאורה צריכה לאכול מכח הקנין כסף שבה, מ"מ סברא הוא שנתבטל ממנה דין אכילה לגמרי, בין מדין עצמות הקדושה שבה, ובין מכח קנין כסף שבה.

ודבר זה מחודש ביותר, אמנם לחומר הקושיא נראה דכן צ"ל.

ולפי"ז יתכן לתרץ דעת התוס' הרא"ש שהקשינו בריש דברינו שלכאורה סתר עצמו, דבקידושין פירש שמקור אכילתה הוא מפסוק דקנין כסף, וביבמות פירש שמאכלת עבדיה מצד עצמה.

ולדברינו אתי שפיר, דאפי' אי אינה כהנת מ"מ שפיר מאכלת עבדיה, משום קדושה

ואולי דביאורו אתי לפמשנ"ת לעיל בשיטת רש"י, דארוסה אוכלת מכח קנין כסף, ונשואה אוכלת מכח כל טהור בביתך, ולכן ס"ל דכל זמן שבעלה חי, כח האכילה הוא גם מחמת קדושה, וגם מחמת קנין כסף, ולכן מאכלת שפיר עבדיה מכח קנין כסף, אבל לאחר מיתת בעלה אין לה אלא קדושה בלבד ולכן אינה יכולה להאכיל עבדיה א"כ אוכלת ג"כ בתרומה.

אמנם אין נראה כן בדבריו, אלא דברים כפשטם, כפי שהבאנו בתחילה, דע"י שאוכלת מכח בנה נשתנה כוחה.

בא. ראיית הקובץ הערות

ובקובץ הערות (שם) הוסיף להביא ראיה שאוכלת מכח עצמה, דהו"א בגמרא (יבמות נז). שאשת כהן תאכל לאחר מיתת בעלה אף בלא בנים, משום שקבלה דין אכילת תרומה וזה פשוט שבהמת כהן אין לה "דין אכילה" בתרומה, שהרי כל אכילתה תלוי ועומד בבעליה, ואם ימכרנה או יפקירנה יתבטל ממנה דין האכילה בתרומה, וא"כ מוכחא מילתא שדין אכילת אשת כהן בתרומה אינו דומה לאכילת בהמה ועוד, אלא אוכלת מכח עצמה.

אמנם אפשר לתרץ דאכן לפי מה דמסקינן התם דכשאין לה בנים אינה אוכלת בתרומה, פירושו שאין זה אכילה עצמית אלא מכח הכהן, ולכן כשנתבטל הקשר עם הכהן בטל ממנה דין אכילה בתרומה, וכן משמעות הגמ' התם "דפקע קניניה", ומשו"ה אינה אוכלת בתרומה לאחר מיתתו.

כב. אכילת אשת כהן

לשיטת שאר הראשונים

ובעיקר קושייתנו מהא דאשת כהן חללה שאינה אוכלת בתרומה, שהאחרונים הוכיחו מכאן דאכילת אשת כהן הוא מכח עצמה, אמנם כבר הוכחנו בדעת כמה ראשונים דלאו כהנת היא, וא"כ הדק"ל. ובפרט שלפי מה שכתבנו לבאר דכו"ע מודו דאיכא ג"כ

ותוכן דבריו, דבפסול חללה נאמרו ב' דינים, חדא שנעשית כזרה, ומשו"ה בת כהן שנתחללה אינה יכולה להאכיל עבדיה בתרומה, וכן מדייק מלשון הרמב"ם שכתב (פ"ו מתרומות ה"ז) וז"ל: ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל... הרי היא אסורה לאכול בתרומות לעולם כדין כל חלל שהחלל כזר לכל דבר.

אמנם זה אינו מספיק כדי לבאר מדוע אשת כהן לא תאכל בתרומה, כמשנ"ת לעיל, ולכן צ"ל דיש כאן דין חדש של פסול הגוף לתרומה, ולכן אע"ג שלכאורה לא גרעה מעבד ושפחת כהן מ"מ לא מציא לאכול בתרומה, משום שגופה פסול לתרומה.

ולפ"ז א"ש דברי הראשונים דס"ל שאשת כהן אינה כהנת היא, דאפי' אי ס"ל שאין בה קדושה כלל מ"מ פסולה לאכול בתרומה משום פסול הגוף שבה.

וכן מדודק קצת לשון הגמרא דהנבעלת לפסול לה נפסלת מן התרומה, ולא כתבה שנפסלת מן הכהונה, משום שזהו דין מיוחד לפסול מן התרומה,

אכן ליישב דעת הרא"ש נראה דבכל זאת עדיפא לתרוצי כדלעיל, דודאי דאית בה קדושה, אלא דלאו כהנת היא, דאל"ה צ"ב רב סתירת דבריו אי אית בה קדושת כהונה אי לאו.

ובעיקר דברי הקה"י צ"ב דמנלן לחדש תרי דינים מסברא, דלתרי דינים בעינן תרי לימודים, והיכן מצינו ב' לימודים לפסול דחללה, וצ"ע.

בה. סיכום הדברים

המורם לנו מכל דברינו:

א. בגדר 'קנין כספו' נחלקו האחרונים, דלאבני מלואים ואמרי משה גדרו הוא לפי קנין האיסור שבו, ונחלקו האב"מ ואמ"מ האם בעל הגוף לחודיה גורם לקנין איסור, או דגם בעל הממון גורם לאיסור.

ולדעת קובץ הערות ב' גדרים נפרדים הם לאשת כהן ולעבד כהן.

ב. לגבי אכילת אשת כהן מחמת בנה הראינו פנים לכאן ולכאן, והנראה יותר בפשטות שהוא גורם קשר לבעל, אך קשה לומר כן מאחר דחזינן דאף בנה שלא מן הנישואין מאכילה.

דאיתניא בה. שכל הקדוש, אפילו לענין אכילה בלבד מאכיל עבדיו ג"כ בתרומה, דכח עצמו שבקדושתו יש כח להאכיל.

ולפ"ז אין הוכחה מדברי הריטב"א ביבמות שכתב שמאכלת מכה עצמה דס"ל שאשת כהן כהנת היא, שאפי' בלאו הכי יכולה להאכיל בתרומה מכחה, אמנם מ"מ הוכחנו כן מדבריו בכתובות שנקט כשיטת ר"ת דאשת כהן אוכלת מטעמא דכל טהור בביתך, וא"כ מסתבר דס"ל דכהנת היא.

ג. פלוגתת רש"י והרא"ש

ולפ"ז נפקא לן מחלוקת הפכית מן הקצה אל הקצה בין רש"י להתוס' הרא"ש, דשיטת רש"י כפי שנתבאר לעיל (אות יג) דאע"ג דס"ל שאשת כהן הויה כהנת, מ"מ מכיון שאין קדושתה גמורה לא נאמר בה הדין דמאכלת עבדיה בתרומה, דהפסוק נאמר גבי כהן כי יקנה נפש, ולא גבי אשת כהן שאין קדושתה גמורה.

ואילו דעת התוס' הרא"ש דבכלל זה דקנין כספו אוכל נכלל כל מי שהוא בקדושת כהונה, ואפי' אי לאו כהן הוא, וגם בו נאמר הדין דקנין כספו אוכל.

ד. ביאור הקהלות יעקב בפסול חללה

שו"ר בקה"י (יבמות מ) שנתקשה בענין זה דפסול חללה אשת כהן, וכנראה גם לדרידה אין דין אשת כהן ככהן, וביאר דין אשת כהן באופן נפלא, כמין חומר.

ומדברי החזו"א ראינו דבר חידוש, שע"י בנה נתחדש אצלה דין אכילה עצמי שלא היה לה קודם לכן, אמנם ביארנו דבריו באופ"א, דתרי אכילות איכא, אך הנראה יותר דלא ס"ל הכי.

ג. כפי שנתבאר בהרחבה נחלקו הראשונים האם אשת כהן כהנת היא או לאו, ובפשטות היה נראה דלמ"ד דכהנת היא לא בעינן לדין קנין כספו, אלא כהנת גמורה היא, אך הנראה יותר דגם לדידהו איכא לפרשת קנין כספו באשה וגם אינה ככהן ממש לכל דיניו. ולמ"ד דלאו כהנת היא בפשטות היה נראה דאין בה קדושה כלל, אך יותר נראה לומר דגם לדידהו יש בה קדושה, ולכן חללה אינה אוכלת בתרומה. ולפ"ז נמצא דכל פלוגתת הראשונים אינה אלא היא אית לה 'שם כהונה'.²⁸

אמנם בקה"י ביאר דגם אי לית בה קדושה כלל, מ"מ שייך בה פסול הגוף לפסלה מתרומה.

ד. נחלקו הראשונים מן הקצה אל הקצה בגדר האכלת עבדים בתרומה, דלרש"י אף כהנת אינה מאכלת עבדיה בתרומה מכח עצמה. ואילו שיטת הרא"ש שאף שאשת כהן אינה כהנת, מ"מ מאכלת עבדיה בתרומה מכח עצמה. והריטב"א והתוס' ס"ל שזה תלוי אי היא כהנת או לאו, ולכן סבר הריטב"א שמכיון שהיא כהנת, מאכלת עבדיה בתרומה מכוחה, והתוס' סברו שמכיון שאינה כהנת, אינה יכולה להאכיל עבדיה מכוחה.

כו. ברכת אשת כהן ועבדיו על אכילת תרומה

ובשולי הדברים נוסיף דבר נחמד, דהנה יש לדון בעבד כהן ואשת כהן שאוכלים תרומה, האם מברכים על אכילתם כשם שהכהן מברך, או לא.

וראתי במשנה ראשונה (תרומות פ"ח מ"א) שדייק מלשון הרמב"ם (פט"ו מתרומות הכ"ב) שכתב: 'כל האוכל בתרומה מברך... אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה...', משמע להדיא שכל האוכל מברך, ואף עבד כהן מברך על אכילת תרומה.

אמנם מסופק בנוסח הברכה, האם יכול לברך כברכתו של הכהן: 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן...', שהרי עבד ודאי לא נתקדש בקדושה של אהרן, ולכאורה יש לו לברך בנוסח אחר, אמנם יתכן שמכיון שאוכל מחמת כהן הקדוש בקדושתו של אהרן יכול לברך כברכתו של הכהן, ולא הכריע בזה.

ודבריו צריכים לי עיון, שהצד שיברך 'אשר קדשנו...' משום שאוכל מחמת אדוניו שקדוש צ"ב, דסו"ס קאמר על עצמו שקדוש בקדושתו של אהרן, (ואולי הוא כעין שיטת הראשונים שאשה מברכת על מצוות עשה שהז"ג כשמקיימת אותם, והוא מפני שאינה אומרת 'וציוני' אלא 'וציוניו' בלשון רבים, וגם כאן אינה אומרת 'קידשני' אלא 'קידשנו', אך כמובן שיש לחלק ואכמ"ל). והצד שיברך בנוסח אחר גם הוא צ"ע, שכשם שדייק מלשון הרמב"ם ש'כל האוכל' מברך שכוונתו לכלול גם הנשים והעבדים, כך גם יש לדייק שכל האוכל מברך בנוסח זה שסיים בו הרמב"ם, ואי נימא שהרמב"ם לאו דוקא נקט, א"כ אפשר דגם מה שכתב הרמב"ם שכל האוכל מברך, לאו דוקא הוא ונשים ועבדים לא יברכו. וצ"ע.

28 והשתא דאתינן להכי, אין כלל הכרח לומר שיש מי שסובר שיש לה דין כהונה, שהרי מהא דמשמע מהריטב"א ביבמות, אין זה הכרח, שהרי דעת הרא"ש שאינה כהנת ואפ"כ מאכלת עבדיה, כמשנת, ומדברי הריטב"א והרא"ש בשם ר"ת דילפינן לה מכל טהור בבייתך, אין זה הכרח גמור, שאפשר דזה קדושה בעלמא, ולא ככהנת ממש היא, (כמש"כ לעיל אות ג בהערה), אלא דטפי מסתבר לענ"ד לומר דעת הריטב"א היא שאשת כהן היא כהנת, ובהו א"ש דבריו טפי, וכ"ה דעת הרמב"ם בפשיטות, לול"ד האחרונים שהבאנו שביארו דבריו באופ"א.

וראיתי בדרך אמונה (שם ס"ק קמה, ובביאור ההלכה פ"ז הי"ח) שדחה את דברי המשנה ראשונה, וביאר דכונת הרמב"ם במש"כ 'כל האוכל מברך', למש"כ בסוף דבריו שאפי' על חלת חוצה לארץ מברך, ולא אתא לרבוויי נשים ועבדים, דודאי שאינם מברכים על אכילתם כלל.²⁹

אמנם לענ"ד דוחק הוא, שהרי ז"ל הרמב"ם שם: 'כל האוכל תרומה מברך ברכת אותו מאכל ואח"כ מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה, וכך קבלנו וראינו אותם מברכין אפילו בחלת חוצה לארץ'. ומשמע מלשונו דתרי מילי נינהו, וחדא ועוד קאמר, חדא דכל האוכל מברך, ועוד דאפי' על חלת חו"ל נמי מברך אע"ג שאינה אלא דרבנן.

והנה לדעת ישועות מלכו וקרית ספר והזכר יצחק בדעת הרמב"ם, שאשת כהן כהנת היא, פשוט לכאורה שיכולה לברך אשר קידשנו בקדושתו של אהרן וכו', אכן הדרך אמונה לשיטתו אזיל דלאו כהנת היא, ולכך פשיטא ליה שאינה יכולה לברך. אכן דין ברכה בעבד כהן עדיין צ"ע לכו"ע.



29 ומשמע שנקט כדבר פשוט שאינם מקיימים מצוה באכילתם, אכן דנו בזה האחרונים. ומשמעות התוס' (גיטין יב: ד"ה השבתוני) דעבד מקיים מצוה באכילתו, א"כ לכאו' צריך לברך, וכן הוכיח בקובץ שיעורים (פסחים אות עה).

בירורי הלכה

הרב אברהם דוד רוזנמל זצ"ל *

ראב"ד עיה"ק ירושלים

בעמח"ס באר המלך על הרמב"ם

בענין אם מותר לבשל בבין השמשות דמוצאי יו"ט כדי לאכלו בזמן זה

כ"ה חודש שבט תש"נ

לכ' יקירי הרה"ג יעקב וויינגולד שיחי

שלום רב

בנדון השאלה אם מותר לבשל בביה"ש דאפוקי יומא דיו"ט, לאוכלו בביה"ש גופי'. נראה לענ"ד לומר בזה דרך הערה בעלמא.

דס"ל דתוספת בשבת וימים טובים הוי דאורייתא, וזהו שכ' הט"ז הנז' דמשום דתוספת שבת דאורייתא, לכן יכול לגמור כל הסעודה בזמן התוספת ולא צריך להמשיך בלילה

ולפי"ז גם ביו"ט הי' יכול לגמור הסעודה בזמן התוספת יו"ט בערב יו"ט, אולם לענין אכילת מצה ואכילת הכזית בסוכה בענין דוקא שיאכל בלילה, אבל מצד אכילת יו"ט הי' יכול ג"כ לגמור מבעו"י אחרי קבלת יו"ט, ועי' בסוגיא דר"ה דף א' ע"א דמביא שם הברייתא דמרבה בתוס' יוה"כ שבת ויו"ט, שהוא בין מלפניהם ובין אחריהם, היינו מוצאי שבת ויו"ט, די שבם מצוה של תוספת יו"ט.

והתוס' שם בד"ה ורבי עקיבא, הקשו בתו"ד, מהא דאמרינן בפסחים נ"ד ע"ב, גבי יוה"כ דספקו אסור דהיינו בבין השמשות

דהא ידועים דברי הגמ' ברכות דף כ"ז דרב צלי של שבת בע"ש, וכן פסק בשו"ע סי' רס"ז סעי"ב דמפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד, ועיי"ש במשנ"ב שמביא בשם המ"א שם, ודברי הט"ז בסי' רצ"א בסו"ד, שכתב דיכול לגמור סעודתו מבעוד יום, ואף למאן דס"ל שצריך להמשיך הסעודה עד הלילה ויאכל כזית בלילה, מ"מ הקידוש שהזכיר בתפילתו וגם קידוש שעל היין שהם דאורייתא שפיר יצא בזה שקידש מבעוד יום אחר שקיבל את השבת וכמש"כ הט"ז בסי' רצ"א ס"ק א' בסו"ד שם בזה"ל: ול"נ כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, ע"כ יצא שפיר אפילו קודם הלילה, עכ"ד. ועי' גם בה"ה פ"א משביתת עשור סוף ה"ה שכ' דמדברי הרמב"ם נראה דרק ביוה"כ ובעינוי בו יש ההלכה דתוספת, אבל לא בשבת ויו"ט, אבל מדברי ההלכות וכן שאר המפרשים נראה

* נמסר ע"י נכדו הרב ש. פראג, בני ברק, תש"ח לו.

שבת באפוקי יומא, דלגבי עיולי יומא אמרינן דמפלג המנחה ולמעלה אפשר לקבל השבת, ויוצא בזמן הזה דמפלג המנחה בקידוש על היין ובתפלת שבת, מצד קבלתו את השבת, אבל באפוקי יומא לא מבואר עד איזה זמן יכול הלמשיך קדושת השבת, ואולי באמת אין זמן מוגבל לזה, ובספרים הק' יש כמה ענינים בזה, אבל עכ"פ מפורש בדברי התוס' דר"ה הנז' דחייב תוספת שבת הוא בזמן שאחר ספק חשיכה וכו'.

ולפי"ז י"ל דבהך זמן דספק חשיכה ספק אינה חשיכה דיש בזה ספק חיוב דאורייתא ואסור בכל המלאכות מספק שבת, ממילא יש ע"ז גם דין שבת מצד קבלתו לתוספת שבת, ואם רואים שחל דין שבת על הזמן שלאחר ספק חשיכה מצד קבלתו את התוספת, הלא מוכרח ע"כ שיתמשך קדושת השבת עד הזמן שלאחר ספק חשיכה, ואם קמי שמיא גליא דספק חשיכה כבר איננה קודש מצד דהוי כבר לילה, חל אמנם עליה דין שבת מצד קבלתו את התוספת שבת, וכמו שחל תוספת שבת בכניסתו מצד קבלתו, כן חל תוספת שבת מצד תוספת ביציאתו וכדברי הגמ' דר"ה הנז'.

והשתא נחזי מאי דקמן, אם חז"ל קבעו דיוצא אדם בקידוש היום שהוא דאורייתא במה שעושה זה בתוספת שבת שע"י קבלתו אם הוא מפלג המנחה, וגם הוא יכול לאכול ולגמור כל סעודת השבת מבעוד יום בערב שבת ע"י קבלתו התוספת שבת, למה לא יהא רשאי לבשל ביהש"מ של אפוקי יומא ע"מ לאכול אותו בבין השמשות גופא, הא זה נקרא נמי סעודת יו"ט, וכמו שמותר לו לבשל בבוקר של יו"ט ע"מ לאכול אחרי הצהרים, כמו כן מותר לו לבשל ביו"ט לאכול בבין השמשות שודאי קבל עליה להמשיך היו"ט גם בבין השמשות מלבד עיקר הספק חשיכה ספק אינה חשיכה, ומק"ו מזה חזינן שיוצא בקידוש על היין ובסעודה שאוכל בזמן שהוא יו"ט רק מצד

שלו, והקשו הא אפילו בעודו יום סמוך לחשיכה אסור בכניסתו או ודאי לילה סמוך ליציאתו אסור משום תוספת, וכמו כן הקשו מהא דאמרינן בשבת ל"ד ע"ב ספק חשיכה אין מדליקין, הא אפילו קודם לזה אסור מצד תוספת. וכתבו דשמא משום דסגי בתוספת משהו, אבל אם רוצים אפשר לקבל התוספת בע"ש ויו"ט מפלג המנחה ולמעלה ויש ע"ז קדושת שבת ויו"ט ולקדש על היין ולאכול כל סעודת שבת אף מבעוד יום ויצא ידי חובתו, ובפרט להנך דס"ל תוספת שבת דאורייתא, ולא דווקא התוספת שבת דמחויבים להוסיף והיינו משהו, אלא אפשר לו לקבל על עצמו כל הזמן מפלג המנחה ולמעלה.

וע"י גם ברבינו יונה ברכות פ' תפלת השחר בסוגיא דרב צלי וכו', וכ' נמי דהיינו מפלג המנחה ולמעלה דמשם ואילך יכול אם לקבל השבת בתפלתו וכו', וכ"כ הביא בשם הר"י דאורלייניש שהי' אומר שאעפ"י שתו' שבת די בכל שהוא, אפי"ה מוסיף הרבה יותר בכל תוספת שבת הוי וחייב עלי' וכו', ומסיק בזה"ל, וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה וכו' שאע"פ שחטה אחרת פוטרת כל הכרי אפי"ה אם תרם הרבה הכל דיינין לי' תרומה, עכ"ל, ובעצם דברי הר"י דאורלייניש הנז', יל"ע מכוונת דבריו שם אם ס"ל דזה מדאורייתא או רק דרבנן, אבל לפי ה"ה בשם שאר המפרשים והט"ז הנז' דנקטו כשיטת הראשונים דתוספת שבת הוי דאורייתא לכך א"ש טובא דברי הפוסקים דיכול לגמור את כל סעודתו דשבת, והקידוש, מבעוד יום דע"ש וכו'.

ולפי דברי התוס' דר"ה הנז', הנה גם התוספת שבת דאפוקי יומא, צריך להיות אחר הזמן דספק חשיכה, וזהו התוספת שבת דמחויבים אפילו בלא שיקבל תוספת זו, וכמבואר בסוגיא הנז', דמרבינן מקרא דתוספת שבת בין מלפניהם ובין מאחריהם, אולם באמת לא מבואר עד איזה זמן אפשר לקבל ולהמשיך התוספת

הוזכר בהגהות שם מדברי הספק הזה, רק החלק השני של ההגה"ה, בענין לבשל ביו"ט לצורך אכילה גסה וכו', וכבר כתב הר"ר איצק ליב הנז' בראש דבריו לשו"ע, שהוא הביא מאביו הגאון רק מה שנכתב בכתב יד קדשו ממש, ועיי"ש הנימוקים לזה ולדבריו נראה שגם ההגה"ה זו שלא נדפסה ע"י בנו, לא מרן הגאון הנז' חתים עלי'. ועיי"ש בדבריו.

ויהא רעוא שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה והקב"ה ינחנו בדרך האמת.

קבלתו בכניסתו, מכש"כ דמה שאוכל בבין השמשות של אפוקי יומא דנמי מקבל עליו ביתר תוקף את קדושת השבת ויו"ט, וכל מה שאוכל בבין השמשות הו"ל כאילו הוא ביו"ט עצמו מצד קבלתו בתור תוספת יו"ט וכנז'.

ומה שכתבת בדברך, שהספק הזה מוזכר גם בהגהות הגרעק"א לאו"ח סי' תצ"ה, כדאי לציין שבהגהות הגרעק"א על או"ח סי' הנז' שנדפסו על ידי בנו של הגרעק"א מוה"ר איצק ליב איגר בשנת תרכ"ב, לא



הרב שמואל רבינוביץ

גדר אי אמירת תחנון במקום חתן בשבעת ימי המשתה

שאלה:

אדם שהתפלל במניין שהשתתף בו חתן, אך תפילתו נמשכה עד לאחר סיום תפילת הציבור, האם עליו לומר תחנון?

תשובה:

לובש בגדי כבוד כך החתן. מה המלך הכל מקלסין אותו כך החתן הכל מקלסין אותו כל שבעת ימי המשתה, עיין שם. ובגמרא במסכת מועד קטן (כח ע"ב) אמרו מניין לחתן שמיסב בראש? שנאמר כחתן יכהן פאר, מה כהן בראש אף חתן בראש. וכהן גופיה מנלן? דתנא דבר"י וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון וכו' עיין שם. הרי שחתן דומה למלך ולכהן שהכל נגררים אחריו, דמכיון שהחתן הוא הראשון ממילא כל הבאים אחריו נגררים אחריו.

א. מקור דין אי אמירת תחנון

כשיש חתן

פסק השו"ע (סימן קל"א סעיף ד'): "נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל, ולא בבית החתן, ולא בבהכ"נ ביום מילה, ולא כשיש שם חתן". ושני טעמים עיקריים מצינו לכך.

משום שמחה:

ועיין רמב"ם (פ"ב מהלכות מלכים ה"ו) דהמלך חייב הכל בכבודו, וא"כ חתן שדומה למלך חייבין בכבודו.

ובחתן איכא מצוה על אחרים לשמחו, וכמו שאיתא בגמרא ברכות (ו ע"ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות. וכתב הרמב"ם (פי"ד מאבל ה"א) מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו' ולהכניס הכלה וכו' וכן לשמח הכלה והחתן ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. ושם (בהלכה ט') כתב הרמב"ם דמבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה עיין שם. ומבואר דהמצוה לשמח את החתן מוטלת על הרבים, ולכן הם נגררין אחריו לענין שהוא פוטר את הרבים מלומר תחנון, כי מצות שמחת החתן היא מצוה של כל הקהל, ולכן כשבא חתן לבית הכנסת כולם פטורין מלומר תחנון.

שלא לעורר מדת הדין בעת רחמים:

הלבוש (שם) נתן בו טעם אחר: "והטעם בחתן ובמילה מפני ששוריים בשמחה ועת

בדברי שו"ת רדב"ז (חלק א' סימן קע"ט) כתב: "אין לומר תחנונים בבית הכנסת שהחתן שם, כיון שהם לו ימי משתה ושמחה מק"ו מבית הכנסת שיש שם בעל מילה משום דכתיב בה שש אנכי על אמרתך וגו' וכ"ש שמחת חופה". וכעין זה כתב בשולחן ערוך הרב (סימן קלא סעיף ה'): "נהגו שלא ליפול על פניהם בבית החתן ביום כניסתו לחופה מפני שיום טוב שלו הוא".

לא נתבאר בדבריהם, כי אף אם זמן שמחה היא לחתן, מה טעם כל הקהל המתפללים עמו פטורים מלומר תחנון.

בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף סימן קל"א ס"ק ט"ו) כתב לבאר: "כי הטעם בחתן מפני שהוא שרוי בשמחה, וכיון שהוא מלך אזלינן בתריה כל הקהל". וכן כתב בבאר היטב (שם ס"ק י"א). ובמשנה ברורה (שם ס"ק כ"ג) כתב מעט אחרת: "ולא כשיש שם חתן - ומשום דמצוה לשמחו עמו השמחה נמשכת לכל הנלווים אליו".

וביאור ענין זה שהכל נמשכים אחר החתן, הוא כמבואר בפרקי דרבי אליעזר (סוף פרק ט"ו), החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן. מה המלך

מאמירת תחנון, שכן כתב: "אומר לי עמיתי מה"ר אייזק שנוהגין בריי"נוס אפילו ביום ה' רגילין החתנים לצאת מבהכ"נ קודם רצה, כדי שיוכלו לומר והוא רחום ותחינה". וכן הביא גם בדרכי משה הקצר (סימן קלא ס"ק ז').

גם בשו"ת רדב"ז (חלק א' סימן קע"ט) כתב: "אין לומר תחנונים בבית הכנסת שהחתן שם וכו', ואם אין הציבור רוצים לבטל נפילת אפים ותחנונים מוטב שיצא אחר ברכת כהנים". וכן הביא גם המגן אברהם (סימן קלא ס"ק י"ב).

מאידך, בסידור רבי יעקב עמדין (דיני נפילת אפיים אות י"ח) כתב שגם בכהאי גוונא אין הציבור אומרים תחנון בתפילה זו. וכן כתב בלקט הקמח החדש (סימן קלא ס"ק לא*) בחתן שהתחיל להתפלל עם הציבור אבל אץ לדרכו ויצא קודם שהגיע הציבור לתחנון, אין הציבור חייבים לומר תחנון. והוכיח כן ממה שכתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' כ"א) כיון דבסימן נ"ה פסק השו"ע בהתחילו בעשרה ויצאו בתחילת השמו"ע גומרין התפילה וגם קדיש תקבל, כיון שהתחילו בעשרה, ראינן דאולינן בתר ההתחלה. כן בזה אע"פ שיצא החתן אין אומרין התחנון ע"ש.

ד. חתן שאינו מתפלל

אם פוטר את הציבור

יש לעיין, אם נתאחר החתן ואינו מתפלל עם הציבור וגם אחרי כן אין ציבור והחתן מתפלל ביחידות אם אין אומרין תחנון כיון שאין מתפלל עמהם.

בלקט הקמח החדש (שם) כתב דבדאי אם חתן בא לבהכ"נ כשכבר התפלל מ"מ אין נפטרינן מתחנון, דהסברא שהקהל נגררין בתר החתן כשהוא אין אומר תחנון גם הקהל אין אומר, אבל לא אם אין אומר משום שאין מתפלל.

אמנם בדעת תורה (סימן קלא סעיף ד' ד"ה ולא כשיש) הביא בשם ספר החיים בדין אם בא החתן לביהכ"נ ואינו מתפלל שם, דיש לומר נפילת אפיים, דדוקא אם מצטרף

התעוררות מדת הרחמים, כמו בשבת ויו"ט". ובבגדי ישע שם הוסיף על דבריו וכתב שלכך אין נופלין שלא לעורר מידת הדין בעת הרחמים. וכ"כ בערוך השלחן (סימן קלא סעיף ט"ו) ובבית החתן לא יאמרו תחנון שאין לעורר מדת הדין בזמן שמחתו.

ב. פטור המתפללים עם החתן מתחנון

גם אחרי ששבו לביתם

והנה, המתפללים עם החתן פטורים מלומר תחנון, גם אחרי שהלכו לביתם, וכמו שהביא המשנה ברורה (משנה ברורה סימן קלא ס"ק כ"א) בשם אחרונים, וזה לשונו: "כתבו האחרונים דאפילו יצא [המתפלל עם החתן] אח"כ לביתו, ג"כ אין צריך לומר תחנונים, דכיון שהיה בבית החתן או בביהכ"נ בשעת התפילה חלה עליו השמחה, וכן במילה דינא הכי".

וראה בט"ז (שם ס"ק י') שכתב לבאר את החילוק בין זה לבין המתפלל בבית האבל, שאחר שיצאו המתפללים האחרים מבית האבל חייבים הם לומר תחנון, משום שבבית האבל שזכרנו ששם אין הטעם משום שחל עליו צער של האבל, דגם האבל עצמו אין פטור משום צער, אלא שמדת הדין שולטת עליו ואין ראוי להתעורר אז בנפילת אפיים שרומז למדת הדין גם כן, כמ"ש בלבוש. ועל כן גם האחרים לא יעוררו שם מדת הדין, אבל אחר שיצאו חייבים. משא"כ בחתן ובמילה דכיון שהיה בבית החתן או בביהכ"נ בשעת התפילה חלה עליו השמחה ופטור מלומר תחנון גם אח"כ.

ג. דין חתן היוצא מבית הכנסת

קודם תחנון

אך נחלקו הפוסקים מה הדין כאשר החתן נאלץ לצאת מבית הכנסת קודם אמירת תחנון, האם הציבור שהתפללו עימו עדיין פטורים מלומר תחנון, או שמא במקרה זה עליהם לומר תחנון, כיון שהחתן כבר אינו עמהם.

מדברי (תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן פ') נראה בבירור שאין הקהל נפטרים

ו. מי שהאריך בתפילתו

בנידון השאלה, באדם שהתפלל עם ציבור שהיה ביניהם חתן, ותפילתו נמשכה לאחר סיום תפילת הציבור, נראה שלדברי הכל פטור מלומר תחנון. שכיון שהתפלל עם הציבור ששמחו בשמחת החתן ובפועל לא אמרו תחנון - נמשכת שמחה זו על המתפלל גם כאשר הוא ממשיך את תפילתו לבדו. וכמו שהבאנו לעיל שהמתפללים עם החתן פטורים מלומר תחנון, גם אחרי שהלכו לביתם, וכמו שהביא המשנה ברורה (משנה ברורה סימן קל"א ס"ק כ"א) בשם אחרונים, דאפילו יצא המתפלל עם החתן אח"כ לביתו, ג"כ אין צריך לומר תחנונים, דכיון שהיה בבית החתן או בביהכ"נ בשעת התפילה חלה עליו השמחה.

ואף על פי שנתפשט המנהג שכאשר יצא החתן לפני תחנון הציבור אומרים תחנון ואין אנו ממשיכים בשמחת החתן - זהו מאחר שהפטור מתחנון חל כאשר החתן נמצא עמנו בפועל בשעת אמירתו ובאותה השעה שמחים אנו בשמחתו ולא אומרים התחנון בפניו, וכשאינו נמצא לפנינו באותה השעה שמחה זו אינה קיימת. אבל אם החתן נוכח בשעה בה חל חיוב אמירת תחנון, ובפועל פטר את הציבור מאמירתו, הרי כבר הורגשה בציבור הזה שמחת החתן בפועל, ועל כן היא נמשכת גם על היחיד המאריך בתפילתו לאחר שכבר סיימו הציבור את תפילתם.

ז. העולה לדינא

- א. אין נופלים על פניהם במקום שיש חתן, מפני שיום טוב שלו הוא, וכיון שהוא מלך אזלינן בתריה כל הקהל. ועוד, שאין לעורר מדת הדין בזמן שמחתו.
- ב. המתפללים עם החתן פטורים מלומר תחנון, גם אחרי שהלכו לביתם, דכיון שהיו בבית החתן או בביהכ"נ בשעת התפילה, חלה עליהם השמחה.
- ג. נחלקו הפוסקים מה הדין כאשר החתן נאלץ לצאת מבית הכנסת קודם אמירת תחנון, האם הציבור שהתפללו עימו עדיין פטורים מלומר תחנון, או שמא במקרה זה עליהם לומר תחנון, כיון שהחתן כבר אינו עמהם. ונתפשט המנהג בכה"ג לומר תחנון.

עמהם לתפילה פטורים. ואף די"ל "באור פני מלך חיים", וחתן דומה למלך, מ"מ כיון שאינו אלא מנהג נראה כמ"ש, אבל ביום חופתו או בבית החתן אף בשאינו מתפלל עמהם א"צ לומר נפילת אפיים ע"ש. ועל כך כתב הדעת תורה דנראה שכיון דכל נפילת אפיים רשות [כמ"ש הטור בשם רב נטרונאי גאון, ומטעם זה מקילין שלא לאומרו בבית החתן וכו', עי' פרישה], יש להקל בכל גווני.

ה. עד מתי צריך שישהה החתן במניין

בספר שיח תפילה (שער י"א) הביא את דברי הדרכי משה הקצור (סימן קלא ס"ק ז', הנ"ל) שכתב: "ובריינו"ס נוהגים שאף ביום ה' יוצא החתן מבית הכנסת קודם רצה כדי להתפלל תחינה". וכתב לדייק מדבריו דממה שכתב שיש לצאת לפני רצה ולא מספיק לצאת סמוך לפני תחנון, נראה שלא מועיל לצאת בסוף חזרת הש"ץ, כי התחנון הוא המשך לתפילה כנ"ל, ואם נשאר עד אחרי התחלת אמירת ג' הברכות האחרונות, שלכמה דינים נחשבות כברכה אחת, כבר נפטר הציבור מאמירת התחנון ושוב לא יועיל אם יצא.

אך בספר אשרי האיש (אבן העזר א עמ' קפ"ה) כתב שלדינא הורה הגר"ש אלישיב זצ"ל שבגדר תפילה עם החתן שנפטרים מתחנון העיקר תלוי אם התפלל שמונה עשרה ביחד עם הציבור ואפילו יצא החתן אחרי שמונה עשרה ג"כ פטור הקהל מתחנון. ומאידך אם החתן נכנס אחרי שמונה עשרה אינו פטור.

- ד. עוד נחלקו הפוסקים אם נתאחר החתן ואינו מתפלל עם הציבור, אם גם אז אין אומרין תחנון.
- ה. לדינא הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבגדר תפילה עם החתן שנפטרים מתחנון תלוי אם התפלל שמונה עשרה ביחד עם הציבור, ואפילו יצא החתן אחרי שמונה עשרה ג"כ פטור הקהל מתחנון. ומאידיך אם החתן נכנס אחרי שמונה עשרה אינו פוטר.
- ו. בנידון דידן, באדם שהתפלל עם ציבור שהיה ביניהם חתן, ותפילתו נמשכה לאחר סיום תפילת הציבור, נראה שלדברי הכל פטור מלומר תחנון, שכיון שהתפלל עם הציבור ששמחו בשמחת החתן ובפועל לא אמרו תחנון - נמשכת שמחה זו על המתפלל גם כאשר הוא ממשיך את תפילתו לבדו.



הרב דוד אריה צינווירט

בענין איסור כהן בגרושה

עובדא הוי בכהן שהיה נשוי אשה והיה סכסוך ביניהם, וטוען רבני הציע לבעל שיכתוב מכתב לאשתו שאם לא תהא משכנת שלום ביניהם הוא מגרשה מביתו, וציוה הבעל לטוען לכתוב זאת, והלה כתב לשונות המשמשים לשון גירושין מן התורה, אך לא כתב 'והרי את מותרת לכל אדם', והדפיס המכתב ונתנו לבעל שיחתום עליו, ואח"כ מסרו הטוען ליד האשה.

לאחר זמן בסייעתא דשמיא נתחרטו האיש ואשתו על הליכותיהם ומידותיהם ונשכח השלום ביניהם, אך דא עקא נתעורר הבעל האם לא נקלע באיסור חמור של גרושה לכהן. [וכמו כן נוגע השאלה אם היה ישראל - האם צריך לקדשה שנית].

והנה פסיקת הלכה נתונה למורי הוראה ופוסקי הלכה, אך נכתוב במאמרינו משא ומתן בהלכה לפרט הצדדים להגדיל תורה ולהאדירה, אך לא להלכה ולא למעשה. והשית"ת יהא בעזרינו ויהא נח"ר לפניו ולעושי רצונו.

לה שאינה מותרת לכל אדם, ואמנם לא כתב והרי את מותרת לכל אדם, האם גם בכה"ג נימא שאינה אסורה לכהן רק מדרבנן להרמב"ם, או דנימא דבכה"ג אסורה מה"ת לכו"ע. ולכאורה תליא חקירה זאת באם גירושין כאלו שגירשה בלשון כזה מתירה מאיסור אשת איש דאז פשוט שיש עליה איסור גרושה לכהן מה"ת לכו"ע, ואך אם נימא דאינה מתירה מאיסור אשת איש, לכאורה אסורה לכהונה רק מדרבנן לשי" הרמב"ם מכיון דנכלל בגרושה שאינה אלא מאישה דהוא ריח הגט בעלמא.

והנה שנינו במתני' מס' גיטין דף פ"ה ע"א גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם. ונפסק בשו"ע סי' קכ"ג סעיף מ"א, ובב"ש שם הביא מש"כ הרמב"ן דאף דכותב לשונות גירושין, כיון שלא כתב 'והרי את מותרת' קרוב בעיני דאם נשאת תצא, והיינו דהרמב"ן מצדד ונוטה לומר בכתב לשון הגט ולא כתב והרי את מותרת לכל אדם דלא הויא גירושין המתרת איסור א"א, ואשר לפי"ז נלמד דלענין כהונה בכה"ג לשי" הרמב"ם תהא אסורה רק מדרבנן.

ואמנם יל"ע אם מכיון דהרמב"ן כתב רק וקרוב בעיני ולא כתב בפשיטות דאם נשאת תצא חזינן דלא ברירא ליה מילתא לגמרי

א. הנה מה שאמר כל הלשון שאמר בלשון שאם אינה משכנת השלום, ואשר לפי"ז הרי הכל תלוי בהאי תנאה, וכיון לבסוף השכינו השלום ביניהם בטל הגט לגמרי, וברם הרי לא היה תנאי כפול ובוזה התנאי בטל והמעשה קיים, אמנם צריך לברר אם יש בזה לשון ומעשה גירושין.

איתא בגמ' יבמות דף צ"ד ע"א, דתניא, ואשה גרושה מאישה אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה והיינו הגט דפוסל דכהונה. ופירש"י: לא נתגרשה אלא מאשה. כגון שכתב לה גט ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם שלא נתגרשה זו לגמרי אלא מאשה נפרדה. פסולה לכהונה. אם מת והותרה לינשא.

ונפסקה הלכה זו בשו"ע אה"ע סי' ק"נ סעיף ג'. והב"י שם הביא מחלוקת הראשונים בגדר האיסור, דשיטת הרמב"ם פ"י מהל' גירושין הלכה א' דכל האיסור רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. אך שיטת השלטי גיבורים דאסורה מן התורה.

והנה פלוגתת הרמב"ם והשלט"ג הוא כשגירשה להדיא ואמר לה שהיא מגורשת רק ממנו ואינו מתירה לכל אדם, אבל יש לדון מה הדין כשגירשה סתמא דהיינו שכתב לה 'הרי את מגורשת ממני', אבל לא כתב

לא תצא, ולשי' הרמב"ם הגט כשר בדיעבד לגמרי לינשא בו.

והנה כידוע שהרי"ף בפ' המגרש במתני' שם ובגמרא הוא שחידש חידוש זה דאף אליבא דר"מ דס"ל ע"מ כרתי ג"כ ס"ל דע"ח כרתי אלא דס"ל דאף ע"מ כרתי, והרי"ף מפרש דהיינו מה דתיקן ר"ג שיחתמו העדים מפני תיקון העולם, והפשט דאם לא יהיה לנו ע"מ יועיל ותכשר הגט ע"י עדי החתימה, והראשונים שם הביאו דהרבינו אפרים תלמידו של הרי"ף נחלק עליו וס"ל דלר"מ רק ע"מ כרתי ולא ע"ח, והעדים חותמין על הגט רק כדי לידע שהגט נעשה בכשרות ומסתמא היה שם ע"מ, אבל בלי ע"מ הגט בטל. והרי"ף שם האריך בזה, והמבואר בדבריו דיש ב' ביאורים בשי' הרי"ף, ביאור א' דס"ל לר"א דאף ע"ח מועילים בגט וממש כשי' ר"מ וכשאין ע"מ רק ע"ח הע"ח כרתי ממש כמו לפי ר"מ, וביאור הב' מש"כ שם הר"ן דע"י הע"ח יש לנו ע"מ דהע"ח הם כמעידים על המסירה, או שיש לנו ראייה ואנן סהדי ע"י הע"ח על המסירה, ובמהלך הזה יש כמה דרכים בדברי הראשונים והאחרונים.

ג. והנה שנו חכמים במשנה שלשה גיטין פסולין ואם נשאת הולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים וכו', ומתני' אזלי כשיטת ר"מ דע"ח כרתי דהינו ת"ק דר"א שם ומ"מ בכתב ידו של הבעל כשר מן התורה גם בלא עדים מדכתיב 'וכתב לה', ואף דאין דבר שבערוה פחות משנים כתב ידו הוה כמאה עדים, והתורה ריבתה בזה בגיטין כבמומן דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, והנה יש לדון האם לפי ר"א דס"ל ע"מ כרתי והיה הגט בכה"ג דכתב בכת"י ואין עליו עדים האם מועיל כשלא היה ע"מ.

ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, דעת הב"ש סי' קל"א ס"ק ל"א דלפי שי' הראשונים דס"ל דלר"מ רק ע"מ כרתי, לשיטתם כתב בכת"י ואין עליו עדים לא ע"ח ולא ע"מ לא היא גט, ולפי שי' הרי"ף והרמב"ם דלר"מ אף ע"ח כרתי א"כ כתב

דהגט בטל מה"ת, אם יש לדון לענין כהונה דיש צד לומר דלא תהא רק מדרבנן אלא אף אסורה מה"ת כיון דיש צד שהיא גרושה גמורה מה"ת ולא רק ריח הגט וננקוט בזה לחומרא, וצ"ע דנפ"מ לענין ספיקא וספק ספיקא וצ"ע.

ב. ובבואנו לדון בשאלה שלפנינו, עלינו לברר האם יש בכה"ג איזה צד לדון שיהא בזה מעשה גירושין דהיינו אף לצד חומרא וחששא לפי איזה שיטה, דכי אז איכא להאי חששא דריח הגט, או דנימא דאין בזה שום צד ענין מעשה גירושין דכי אז מותרת גמורה לבעלה ותשכון השכינה ביניהם.

הנה נחלקו רבי מאיר ורבי אליעזר במס' גיטין דף פ"ו ע"א אם עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי, ונפסקה ההלכה שם דף פ"ו ע"ב כר"א דעדי מסירה כרתי, ואמנם נחלקו הראשונים אם לפי ר"א אמרינן דאף עדי חתימה כרתי או לא, דלשי' הרי"ף והרמב"ם אמרינן דאף ע"ח כרתי ואם איכא ע"ח בלי ע"מ הגט כשר מה"ת, ולשי' התוס' והרא"ש רק ע"מ כרתי וכלי ע"מ הגט בטל. ועוד הוסיפו התוס' שי' ר"ת דאף לפי ר"מ דע"ח כרתי אעפ"כ זהו לחלות כשרות הגט עצמו, אבל עדיין בעינן ע"מ לחלות מעשה הגירושין, וברם שי' הרמב"ם דגט הנעשה ע"י ע"ח לכד כשרה דאף ר"א מודה דגם ע"ח כרתי.

וב' שיטות אלו הביא המחבר באבה"ע סי' קל"ג סעיף א' וז"ל: צריך שיהיו שני עדים כשרים בשעת מסירת הגט, וכן צריך להחתים אלו העדים מלכתחילה, אבל בדיעבד אם לא היו אלא עדי חתימה ומסרו בינו לבינה כשר, וכן אם היו עדי מסירה בינו מסירה ולא היו בו עדי חתימה כשר, וי"א שאם נודע שניתן לה בלא עדי מסירה אע"פ שעדים חתומים בו פסול ע"כ. ועי' בב"ש דהגט בטל לפי שיטה זו דהרא"ש והתוס', אלא דהרמב"ם הביא שי' הגאונים דהגט פסול אך אם נשאת

לה, ובכה"ג מצאנו באחרונים מחלוקת אם צריך הסופר להקנות הגט לבעל, או דסגי אף כשלא הקנה לו.

דהנה הפר"ח ריש סי' ק"כ או' א' כתב וז"ל: מש"כ הטור בשם הרמ"ה וז"ל אמר להסופר ועדים כתבו גט ותנו לאשתי אין צריך לזכות לו הנייר קודם כתיבה, אלא אע"ג דכתבו מדידהו ויהבו לה כיון דבשליחותיה עבדי מכי יהבי לה בשליחותיה אקנויי אקני לבעל לגרושי ביה ונמצא זכיית הבעל וגירושי האשה באין כאחת ע"כ, ואני תמה עליו דאמאי איצטריך למימר דמזכו ומקנו לבעל, דאי משום דכתיב ונתן דבעינן שיהא הגט שלו הני מילי כי מגרש איהו אבל כי עביד שליח למכתב גיטא ולמיהב לאתתיה הרי השליח נכנס במקומו דשלוחו של אדם כמותו ולא בעינן תו דליהוי הגט מהבעל אלא כיון דהוי משל שליח סגי לן בהכי דכי היכי ד"וכתב" הוי איהו או שלוחיה אע"ג דלא כתב איהו מידי ה"נ ונתן הוי איהו או שלוחיה אע"ג דלא קיהיב איהו מידי, וכי קאי ונתן אשליח מצי למיהוי גיטא מהשליח דהא ונתן קרינן ביה עכ"ל הפר"ח. והנה חידוש חידוש עצום דכשהשליח שהוא שליח לכתוב וליתן הגט - כתב ונתן משלו מהני.

ודעת הרמ"ה דמועיל משום דכשהאשה מקבלת הוא כמקנה את הגט לבעל ומקבלתו ממנו, ומצאנו סברא כזאת בהלכות קידושין אבל לדעת הפר"ח מהני משום דסגי כשהגט הוא משל השליח, ועפ"י חידושו דגם ונתן מתקיימת בגיטו של השליח.

והנה בעובדא דידן א"א להכשיר מטעמא דהרמ"ה, דסברתו שייכת רק כשהשליח מוסר הגט להאשה להתגרש להדיא ולקבלו ממנו לגירושיה, דכי אז שייך לומר דהוי בקנתה הגט לבעלה ולקבלו אח"כ ממנו לאחר שיהא הגט של הבעל לגמרי, אבל בנידו"ד בוודאי דלא שייך לומר כן, אבל סברת הפר"ח דס"ל דאף כשאינה מזכה

בכת"י ואין עליו עדים הוא גט, ועיי"ש בתורת גיטין.

אמנם הערוה"ש סי' ק"ל סעיף נ"ז מחדש דאף לפי שי' הרא"ש והתוס' ורבינו אפרים דלפי שי' ר"א רק ע"מ כרתי ולא ע"ח, אעפ"כ בזה כו"ע מודו דכתב בכת"י אע"פ שאין שם עדים הגט כשר מן התורה, וכתב דתמוה הדבר לומר דבכתב יד הבעל יהיה הפרש בין ר"מ לר"א, לבד ממה שמוכח מכמה ראשונים דלא ס"ל כן.

והעולה, דגט שנכתב בכת"י ואין עליו עדים לא ע"מ ולא ע"ח בפשטות דתליא בפלוגתת הר"ף אם לר"א אף ע"ח כרתי, אבל לפמש"כ הערוה"ש בזה לכו"ע מגורשת מה"ת.

ויש לעיין בגט שהבעל חתם בחתימת ידו, אך עצם הגט נכתב ע"י אחר האם יש בזה החומרא דגט שנכתב בכת"י דמועיל אף בלא ע"מ וע"ח, דהרי שטר דכתב ידו [לענין ממונות] יש בב' אופנים או כשכתב בכתב ידו עצם השטר או שאחרים כתבו את עצם השטר והוא חתם כעד בחתימת ידו. ויש לדון בגט כזה שאחרים כתבו את עצם הגט והוא חתם בחתימת ידו אי נימא דליהוי בגט זה החומר דגט הנכתב בכתב ידו, דאז אף שלא נמסר בעדי מסירה הוי גט מה"ת לפי שי' הר"ף, ולפי"ד הערוה"ש גם לפי שי' הרא"ש והתוס', ואם נימא כן יש לנו לחוש בעובדא דידן לדין גרושה לכהן דאסורה.

ד. עוד יש לדון שהרי לא הקנה הטוען רבני את הנייר לבעל וממילא דלא הוי כאן גט כלל, ואמנם הרי אף אם נימא דחתם בחתימת ידו הוא גט כשר מה"ת אף לפי ר"מ, מ"מ מכיון דר"א ס"ל ע"מ כרתי ובעינן כתיבה לשמה ובשליחותו גם בכה"ג דהיה חתימה ידו של הבעל ג"כ ס"ל דהגט צריך להכתב לשמה ובשליחותו, אלא דמכיון דהטוען רבני שכנע את הבעל שצריך לכתוב בזה מכתב לאשתו והשתכנע לזה והרי שהטוען רבני כותבו בשליחות הבעל וגם כותבו לשמה שהרי כתבו למוסרו

גמורים שעל ידה המדפסת מכתבה אותם על נייר יש בזה שם כתיבה, ועל ספר דהיינו הנייר, דכי אז י"ל דיש בזה משום כתיבה של גט הפוסל לכהונה, וכל זה צ"ע ובירור.

ז. והנה במכתב זה לא מופיע שם האשה, רק כתב בתחילתו 'לאשתי היקרה', ובסוף חתם את שמו, ויש לדון כשלא כתב שמו ושמה אם יש לחוש לגירושין מה"ת, ובשו"ע סי' קכ"ט סעי' י"א אם לא כתב שם האיש והאשה הגט פסול והבנים ממזרים עכ"ל, ואמנם הב"ש הביא שי' המרדכי המכשיר גט ע"י ע"מ מה"ת כשלא כתב שם האיש והאשה, ובלבוש כתב שהפסול הוא מדרבנן, והגר"א דחה שי' המרדכי ובפ"ת הביא בשם הג"פ דהוא ספק מגורשת.

ואמנם כל זה בגט הניתן בעידי מסירה אבל גט שנכתב ע"י ע"ח לכאורה אף לפי שי' הראשונים דס"ל דלא בעינן מוכח מתוכו, אבל שם האיש והאשה בוודאי דצריכים ואם לא כתב בטל מה"ת לכאורה.

ומה שיש לדון הוא בגט הכתוב בכתיבת וחתמת ידו, דמכיון דלאו מדין עדות היא אלא דחידשה התורה דתועיל בכה"ג הודאת בע"ד הבעל, ואם נאמר דכשר אף לפי שי' ר"א דס"ל דע"מ כרתי דקיי"ל כוותיה האם בכה"ג כשלא כתב שם האיש והאשה יש לחשוש לחומרא דיש בזה משום גירושין וצ"ע.

ח. עוד יש לדון בשריותא דהאי איתתא ולומר דאין כאן חשש גרושה, מהא דביארו הראשונים במס' גיטין דף ע"ח במתני' דאמר לה כנסי שט"ח זה אינה מגורשת ועד שיאמר לה הא גיטך, וביארו שם התוס' דצ"ל הא גיטך כשמגרשה ואם לא אמר אינה מגורשת, והא דאיתא בגמ' גיטין (דף נ"ה ע"א) דכשאמר לה כנסי שט"ח מהני היינו דווקא כשאמר לפני זה לפני עדים שהוא מגרשה בגט זה והם יגידו לה אח"כ שנתן לה הגט לשם גירושין, ומה שאמר לה כנסי שט"ח לא ביטל את הגט ואת נתינתה לשם גירושין דמשום כיוסופא הוא דאמר כן, אבל כשנתן

להבעל מהני כשהגט של השליח - שייכת גם בנידו"ד.

ה. ובגוף חידושו הגדול של הפר"ח אולי יש לבאר שיטתו עפמ"כ הפ"ת סי' ק"כ סק"א מתשו' ברית אברהם שביאר דלפי שי' הקונדרס המובא בב"י מתבאר דגט הנכתב על דבר של הפקר ולא זכה בה הבעל דהוי גט, ורק אם הגט שייך לאדם אחר לא מועיל, אבל כשמגרש בשל הפקר מהני, ואמנם הפ"ת הביא שם דהב"י חולק עליו וס"ל דבכותב ונותן משל הפקר בודאי לא מועיל, ולכאורה הסבר מחלקותם אם ענין נתינת הגט הוא הקנאה, והגם שכבר האריך הקצוה"ח סי' ר' סק"ה דבגט בעינן רק נתינה ולא הקנאה, ואמנם יש לבאר בב' צדדים א' דהנתינה היא כדי להקנות ב' דהוא מעשה נתינה גרידא ובלא של נתינה כדי להקנות ובזה י"ל דלצד הא' דהנתינה כדי להקנות בוודאי אין שייך זאת בהפקר אבל אם זה מעשה נתינה גרידא אפשר להבין דאף אם הגט הוא משל הפקר מ"מ שייך לעשות מעשה נתינה גרידא. דכל שהגט אינו שייך לאדם אחר הוי נתינתה של הבעל.

ומעתה יש לבאר דאם מעשה הגירושין הוא ע"י שמקנה לה את הגט בוודאי שאין שייך שיקנה הגט אלא הבעל שהוא המגרש ולא שיקנה לה שלוחו, אבל אם הגירושין הוא מעשה הנתינה גרידא א"כ שייך שיעשה זאת אף השליח משלו, דמכיון דהוא השליח לגרש שייך שימסור לה את הגט משלו כדי להתגרש מכיון דמסירת הגט גרידא היא הפועלת הגירושין וזאת שייך גם כשהשליח מוסר משלו, ואכן זוהי שיטת של הפר"ח דכן ראוי שימסור השליח הגט משלו ממש.

ו. והנה עוד יש לדון אם יש בכתיבת הגט בכה"ג משום כתיבה כשרה, מכיון שהודפסה במחשב שאינה כתיבה גרידא ומעלייתא אלא דנעשה ע"י קודים, והרי בוודאי שאם ישלח מכתב זה באימייל וכדו' לא הוי כתב, אלא שלאחר שהכין את הקודים הדפיסם על הנייר, והנה אם נאמר שהקשה על הכפתור לאחר שהקודים

הרמב"ם דפסול רק מדרבנן, וביאר כן הב"ש בדע' הרמב"ם והשו"ע, ועיי"ש דהטור והר"ן כתבו דבטל דמדאורייתא ואך שי' הרמב"ם והשו"ע דפסול רק מדרבנן, וא"כ מכיון דלהרמב"ם והשו"ע מדאורייתא לא נתבטל וא"כ יש לחוש לחומרא לענין איסור גרושה לכהן, ואמנם יש לצרף שיטת הטור והר"ן דבטל מדאורייתא כשלא אמר לה כלום בשעת נתינת הגט להני היתירא שכבר נתבאר לעיל.

עוד יש לעיין במש"כ האב"מ שם בסי' סק"א ביסוד שהשריש הב"ש בסימן קל"ח סק"א דהיכא דהוי ליה נתינה גרועה גם הרמב"ם מודה דכשלא אמר לה הרי"ז גיטך הנ"ל פסול מדאורייתא, ויש לברר היטיב מה הוא הגדר של נתינה גרועה, וייתכן שמשום כך גם בנידו"ד אינו פוסל מן הכהונה מכיון דאינו גט והבן.

לסיכום: הנה מכל המבואר נמצא שהוא חשש רחוק דיהא בזה משום איסור גרושה לכהן, ולכן באופן שהאיסור גרושה לכהן יהא רק איסורא דרבנן בוודאי דיש להקל מחמת כל הספיקות הנ"ל, והרי נחלקו הראשונים אם ר"ח הגט' הוי דאורייתא או דרבנן, ורק דיש לדון דאם נימא דכשלא הזכיר והרי את מותרת וכתב בסתמא יש בזה חששא דאיסורא דאורייתא גם לפי הרמב"ם יש לדון בדבר יותר, וההוראה נתונה להעוסקים בה שיוורו ההלכה למעשה, ובאתי רק לעורר בעלמא.

לה גט ולא פירש שנותן לשם גירושין לא לה ולא לפני עדים הגט בטל. וז"ל הרשב"א שם: וה"ה נמי בדלא אמר לה כנסי שט"ח זה אלא דיהיב לה סתם אינה מגורשת אא"כ עסוקים באותו ענין וכדאמרי' בפ"ק דקידושין (דף ו' ע"א) היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש ר' יוסי אמר דיו ר' יהושע אומר צריך לפרש, אמר רב הונא אמר רב הלכה כרבי יוסי והוא שעסוקין באותו ענין.

והמבואר בדברי הראשונים דבעינן שיגלה באמירתו שנותן הגט לשם גירושין והיינו שיאמר לה או שיאמר לפני עדים דכי אז אף שאמר לה כנסי שט"ח זה משום כיסופא הרי זו מגורשת ומשום דגילה בפני העדים והם יגידו לה אח"כ. ומבואר מדברי הרשב"א דדוקא כשאמר כן לפני עדים שלא לפני מהני אבל כשאמר לאדם אחר לא, וכן מבואר מהתוספתא שהביא הרשב"א הולין אשתו אצל לבלר ונטל גיטה ונתנה לה ולא אמר לה הא גיטך רבי אומר היו עסוקין באותו ענין מגורשת ואם לאו אינה מגורשת, והרי כשהולין את אשתו להלבלר מסתמא אמר להלבלר שהוא כותב הגט כדי לגרשה ואעפ"כ דוקא כשהוי עסוקין בענין גירושין מגורשת ואם לאו אינה מגורשת.

ואמנם מה שיש לשדות בה נרגא הוא משום דלשון הרמב"ם וכן פסק השו"ע סי' קל"ו ס"א דכשנתן לה גט ולא אמר לה כלום, הגט פסול, ועיי"ש בב"ש דשי'



הרב טוביה פריינד

מאמר זה מתפרסם לזכר שם תפירתו של גאון ישראל, עמוד ההוראה, רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל - למלאת 30 שנה לעלותו לשמי רום, ביום כ' באדר ה'תשנ"ה, זכות תורתו תגן בעדנו ובעד כל ישראל.

עיונים וביאורים בהלכות תפילת הדרך

מעוטרת בפסקים פנינים, הליכות והנהגות ממשנתו של פוסק הדור
הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל

מלפניך ה' אלוקינו שתולכנו לשלום וכו'".¹
היינו שיזכיר תפילתו בלשון רבים, 'אלוקינו'
ולא 'אלוקי' 'שתולכנו' ולא שתולכני'
'ותצעדינו' ולא 'ותצעדיני' 'ותצילנו' ולא
ותצילני' וכו'.³

עוד ביררו בגמרא שם: "אימת מצלי
[אימתי מתפלל תפילת הדרך] אמר רבי יעקב
אמר רב חסדא, משעה שמהלך בדרך. [שאלו
בגמרא] עד כמה. אמר רבי יעקב אמר רב
חסדא, עד פרסה". וברש"י שם: בד"ה עד
פרסה. אבל לא לאחר שהלך פרסה. ובעל
'הלכות גדולות' מפרש עד כמה יבקש לילך
שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו
לילך אלא עד פרסה, אבל דרך פחות מפרסה
אין צריך להתפלל תפלה זו". ע"כ מדברי
רש"י.⁴

עוד ביררו בגמרא שם: "והיכי מצלי לה"
[כיצד מתפללים תפילת הדרך⁵], רב חסדא
אמר מעומד רב ששת אמר אפילו מהלך. רב
חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא קם רב

להמלך בקונו מרם היציאה לדרך

מצינו במסכת ברכות דף כ"ט ע"ב: "אמר
ליה אליהו¹ לרב יהודה אחוה דרב סלא
חסידא... וכשאתה יוצא לדרך המלך פקונך
וצא. [מבררת הגמרא] מאי המלך פקונך
וצא. אמר רבי יעקב אמר רב חסדא, זו תפלת
הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא, כל
היוצא לדרך צריך להתפלל תפלת הדרך.
מאי תפלת הדרך 'יהי רצון מלפניך ה' אלוקי
שתולכני לשלום ותצעדיני לשלום, ותסמכני
לשלום, ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך,
ותשלח ברכה במעשי ידי, ותתנני לחן לחסד
ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ברוך אתה
ה' שומע תפילה..."

עוד אמרינן שם בגמרא בדף ל' ריש ע"א:
"אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי
ציבורא", היינו שיאמר הבקשות שב'תפילת
הדרך'² בלשון רבים. ומבררת הגמרא: "היכי
נימא [כיצד יאמר בנוסח הנכון] 'יהי רצון

1 לכאורה הוא אליהו הנביא זכור לטוב.

2 וכן בשאר תפילות שתיקנום חז"ל לרבים, ראה רש"י שם. ומשנה ברורה סימן ק"י ס"ק כ'.

3 וכתב המגן אברהם בסימן ק"י ס"ק י', דמכל מקום על פי הסוד יש לומר תיבת 'ותתנני' בלשון יחיד.

4 מצינו בט"ז סימן ק"י ס"ז שכתב: "ויכול לומר אותה אפילו בעיר קודם שיוצא לדרך, ומה שכתב 'שיחזיק
בדרך', פירוש, שיהיה מוחזק בודאי לילך, וראיתי לקצת מקפידים שלא יאמר אותה עד שהוא דוקא חוץ
לעיר על השדה, ואין לזה שורש ועיקר מכל הפירושים, והרי מהר"ם היה מתפלל אותה בבוקר ביום שרצה
ללכת לדרך".

אבל במגן אברהם ס"ק י"ב וס"ק י"ד מבואר, שאין לומר תפילת הדרך קודם שיצא מן העיר ואפילו לא
לאחר שמתרחק קצת מן העיר. ובמחצית השקל על המג"א ס"ק י"ד הוסיף בזה: "ואם יש בית עומד רחוק
מן העיר תוך ע' אמה ושיריים וכן בית אחר עומד תוך שבעים אמה ושיריים של בית ראשון, וכן בית שלישי
תוך שבעים אמה ושיריים של בית שני, וכן לעולם, הכל נחשב תוך עיבורה של עיר, עד אחר שבעים אמה
ושיריים של בית האחרון". וכן משמע גם במשנה ברורה שם ס"ק כ"ט. אמנם הכריע המשנה ברורה כי
בדיעבד יש לסמוך על דברי הט"ז.

5 עפ"י פירוש התוספות שם בד"ה והיכי מצלי.

להתפלל מהלך ואע"פ שמותר". ע"כ מתוך דברי התלמוד.
 רוב דברי התלמוד הללו, הלכות פסוקות הם בשולחן ערוך סימן ק"י סעיפים ד', ה', ו', ז'. וכן רבינו חידש בה הלכות והנהגות וככל המובא לפנינו:

חסדא וקא מצלי א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא אמר ליה קאי ומצלי א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי מהיות טוב אל תקרא רע". ופירש"י שם בד"ה מהיות טוב אל תקרא רע. "הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חברתי עומדת לא אקרא רע

תפילת הדרך גדרה כ'תפילה' או כ'ברכה'

תפילת הדרך פותחת 'יהי רצון'

ואינה פותחת כ'ברוך'

שנינו בברייתא במסכת ברכות דף מ"ו סוף ע"א, והובא בשינוי קצת גם במסכת פסחים דף ק"ד ע"ב: "כל הברכות כולן פותח בהן כ'ברוך' וחותם בהן כ'ברוך' חוץ מברכת הפירות, וברכת המצות, וברכה הסמוכה לחברתה, וברכה אחרונה שבקרית שמע".

הקשו על כך בתוספות (מסכת פסחים שם בד"ה כל הברכות): "ותימה... ותפלת הדרך שחותם ואינו פותח כ'ברוך'. ויש לומר לפי שאינן ברכות אלא שבח ותפלה בעלמא".

כדברים הללו מצאנו גם בטור בסימן ק"י "ומה שאינה פותחת בברוך פרי" לפי שאינה אלא תפלה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע אלא חקת רחמים ומפני שיש בה אריכת דברים חותמין בה כ'ברוך'. והר"מ מרוטנבורק כשהיה יוצא לדרך בבקר היה אומר אחר 'יהי רצון' [שאומרים אחר 'ברכות השחר'] כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים ותהיה ברכה סמוכה לחברתה".

הרי לפנינו מחלוקת בין רבותינו הראשונים, האם תפילת הדרך גדרה כ'ברכה' או גדרה כ'תפילה'.

קיימים שישה הבדלים

בין ברכה לבין תפילה:

- א. ברכה, יש לפתוח בה כ'ברוך' ואילו תפילה, פותחים בה בנוסח 'יהי רצון'.⁶
 - ב. ברכה, צריך להזכיר בה 'מלכות' דהיינו 'מלך העולם'. ואילו תפילה, אין צריך להזכיר בה 'מלך העולם'.
 - ג. ברכה, יש לאמרה בנוסח ובמטבע שטבעו בה חכמים. ואילו תפילה, רשאים אנו להוסיף בה דברים.
 - ד. תפילה, ניתן לכוללה ב'שומע תפילה' שבתפילת שמונה עשרה. ואילו 'ברכה', אין לכוללה בתפילת שמונה עשרה.
 - ה. ברכה, אפשר וצריך לברך גם ביום שבת קודש. ואילו תפילה, שנינו בירושלמי במסכת שבת פרק ט"ו הלכה ג': "תני אסור לתבוע צרכיו בשבת".
 - ו. 'תפילה', שהיא בקשת רחמים, צריך כל אחד לבקש בפיו בעצמו. משא"כ 'ברכה' רשאי האחד 'להוציא' את חברו או להוציא את הרבים.
- [ענין זה האם וכיצד 'מוציא' האחד את חברו בתפילת הדרך - יבואר אי"ה להלן בהמשך].

מעתה נבוא להתבונן בתפילת הדרך ובהלכותיה, להבין ולהשכיל האם גדרה כ'תפילה' או שמא גדרה כ'ברכה'.

6 ראה בהמשך דברינו, שכבר נשאו ונתנו רבותינו הראשונים אודות תפילת הדרך אמאי אינה פותחת כ'ברוך'. וכן בכל אותם חמישה הבדלים בין ברכה לתפילה, נשאו ונתנו בהם רבותינו ראשונים ואחרונים, כמוכא בהמשך דברינו.

ברכה שאין בה 'מלכות' לאו שמה ברכה, מדכתיב (תהילים קמ"ה, א') "ארוממך אלוקי המלך" ולבתר כן 'ואברכה שמך', והרי מצינו דסגי ב'המלך' אף שלא אמר 'העולם', וחילק הביאור הלכה מכח זה בין אם אמר 'מלך' דלא יצא, אך אם אמר "המלך" יצא". וצ"ע למעשה כיון שסו"ס לא אמר 'העולם'.⁸

במאירי על הגמרא שם כתב ליישב קושית התוספות, דמאי דלא הזכירו מלכות בשמונה עשרה היינו משום "שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על מצוות, כלומר שהוא גוזר ועושה כרצונו, וזהו כעין מלכות, הא כל שהוא תפילה ובקשת רחמים א"צ מלכות", עכ"ל המאירי.

וכתב רבינו בזה: "והנה בתפילת הדרך לא נזכר מלכות, וע"פ המאירי אתי שפיר כיון שאין זו אלא בקשה, אך לתוס' צ"ל דמאותו טעם שאינה פותחת ב'ברוך' מהאי טעמא לא בעינן להזכיר בה מלכות".⁹

שינוי מטבע בנוסח של 'תפילת הדרך'

כאמור לעיל, בנוסח תפילת הדרך שהוזכר בגמרא, מופיע: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקי שתולכני לשלום ותציעיני לשלום ותסמכני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך ותשלח ברכה במעשי ידי ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי בא"י שומע תפילה".

אמנם הטור הוסיף בנוסח: "ואלוקי אבותינו" וכן הוסיף: "ותביאנו למחוז חפצינו לשלום". וכן הוסיף: "כי אתה שומע תפלות עמך ישראל ברחמים".¹⁰

במשנה ברורה שם ס"ק כ"ח כתב: "ואם הולך באמצע היום יסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה איזה דבר ויברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויאמר אשר יצר. ובמקום שאין יכול לעשות כל זה, כגון שאין לו על מה לברך, וגם הוא יושב בעגלה בין אנשים ואינם רוצים להמתין עליו עד שירד ויעלה, אף על פי כן מותר לומר תפילת הדרך, דכמה ראשונים סוברים דתפילת הדרך אין צריכה שתהיה סמוכה לחברתה".

ורבינו נהג לומר 'תפילת הדרך' מבלי לסמוך אותה לברכה אחרת.⁷

וקצת נראה, שגם רבינו החזיק בדעה שהעיקר להלכה שתפילת הדרך גדרה כ'תפילה' ולא כ'ברכה'.

בתפילת הדרך לא הוזכר 'מלך העולם'

הלכה פסוקה בשולחן ערוך סימן ר"ד: "כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות - אינה ברכה". והקשו רבותינו בעלי התוספות (במסכת ברכות דף מ' ע"ב ד"ה אמר), הרי הברכות של שמונה עשרה לא הוזכרה בהן 'מלכות' אפילו ברכה ראשונה של 'אבות'. ותירצו התוספות, "לגבי שאר הברכות הואיל ואינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלוקי אברהם, הוי כמו 'מלכות', דאברהם אבינו המליך הקב"ה על העולם, שהודיע מלכותו".

וכתב רבינו בזה: ולפ"ז נראה דמסתבר שאם יאמר 'ברוך אתה אבינו הגדול' או 'אב העולם' ג"כ יצא ידי חובתו. וכן מסתבר שאם יאמר 'ברוך אתה היחיד והמיוחד' דחשיב כמו 'ה' אחד' דעולה ל'מלכות'.

הוסיף רבינו וכתב: "דבביאור הלכה בסו"ס ר"ד הביא מדברי הירושלמי שכל

7 ועלהו לא יכול ח"א עמוד פ"ב.

8 מנחת שלמה - אהל ברוך, עמוד רמ"ב.

9 שם.

בשיפולא דגלימא דהגרשו"א נציין, כי באבודרהם בפרק ברכות הראיה והשבח בד"ה וכל אלו, דבריו ברור מללו שתפילת הדרך אין בה מלכות, שאינה אלא בקשת רחמים שמבקש מאת ה' שישמרהו בדרך.

10 ראה גם בבית יוסף שם בד"ה והרמב"ם. שהעיר שהרמב"ם שינה מנוסח התלמוד וגם לא הזכיר בה חתימה.

אלא טועה". והן אמנם שבשולחן ערוך השמיט הלכה זו דמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות¹³, מכל מקום לא מצינו בשום ברכה שהוסיפו בה כל כך כמו שהוסיפו בתפילת הדרך. הרי לפנינו קצת סמך, שהפוסקים החזיקו כעיקר ההלכה שתפילת הדרך גדרה כ'תפילה' ולא כ'ברכה'.

לכלול תפילת הדרך בברכת 'שומע תפילה'

כפי שכבר הבאנו לעיל, מתוך שאלות ותשובות מרבינו בהלכות תפילת הדרך, היה מורה ובא שבכל מקום שיש ספק בהלכות תפילת הדרך ובכל האופנים שכתבו הפוסקים שיאמר תפילת הדרך בלא חתימה בשם ומלכות רצוי שיכלול את תפילת הדרך בברכת 'שומע תפילה' של תפילת שמונה עשרה שמתפלל טרם יציאתו לדרכו.¹⁴ מכל הלין משמע שתפילת הדרך גדרה כתפילה ולא כברכה. שהרי לא מצינו שיהיה אפשר לכלול את 'ברכות השחר' בשומע תפילה שבשמונה עשרה.

אמירת תפילת הדרך ביום השבת

כאמור, שתפילת הדרך, אין גדרה כמו 'ברכה' שאסור לנו לשנות בה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וכדברי הרמב"ם בפרק ראשון מהלכות ברכות הלכה ה': "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה". ועל כן חידש הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א שהנוסע בשבת קודש במקום פיקוח נפש, וכגון יולדת הנוסעת בשבת קודש מעיר לעיר, וכן אלו הנוסעים יחד עם היולדת או הנהג

באבודרהם מצינו עוד הוספות, וכן חידש לומר "ותחזירנו לשלום" (באם חוזר לעירו באותו היום).

גם בסידורים שלנו מצאנו שהוסיפו בה כמה וכמה דברים.¹¹

ואכן בספר יוסף אומץ סימן תס"א כתב בזה "תפילת הדרך הארוכים הנדפסים מחדש בכמה אופנים, בעיני איסור גדול לאומרו, כי אין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכה".

מאידך, בראבי"ה ח"א ברכות סימן פ"ו כתב אודות תפילת הדרך: "ואם ירצה יוסיף כפי הענין ויכלול באמצע ברכה, כגון אם עובר בים יאמר ותצילנו ממים רעים והזידונים..."

וכן רבינו עצמו, הורה שרשאי כל יחיד להוסיף בקשות לפי ענין הדרך. ולכן כשנוסע בכלי תחבורה רשאי לומר "ותצילנו מתאונות דרכים", וכשנוסע על יד הגבול או במקומות שקיימת סכנת מחבלים ומוקשים, רח"ל, רשאי להוסיף "ותצילנו ממחבלים ומוקשים", וכן כל כיו"ב.¹²

עוד מצינו במשנה ברורה בסימן ק"י ס"ק י"ח, דאפילו שאמרו בגמרא ובשו"ע ש'צריך לאמרה בלשון רבים'. הרי שלענין "דיעבד, יצא אפילו אם אמר כל הנוסח בלשון יחיד".

מכל זה נראה שהפוסקים החזיקו כעיקר ההלכה שתפילת הדרך גדרה כ'תפילה' ולא כברכה, דלענין ברכה קיימא לן ברמב"ם פרק ראשון מהלכות ברכות הלכה ה': "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו

11 בסידורים שלנו יש כמה נוסחאות ולע"ע לא נתברר לי מקורם. אמנם לדעת הגר"ז המובא להלן רשאי כל יחיד להוסיף בה דברים.

12 אשי ישראל פרק ג' הערה ד' והערה כ"ד.

13 ראה עוד בספרינו 'שלמי ברכה' סוף פרק ח'.

14 אשי ישראל פרק ג' סעיף י"א והערה ל"ד. ומעדני שלמה (מהדורת שבט תשע"ו) עמוד מ'. והביא שם בהערה בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, שמעיקר הדין רשאי כל אחד לומר תפילת הדרך ב'שומע תפילה' שבשמונה עשרה. ומוזה שנקראת 'תפילת הדרך' ולא 'ברכת הדרך'. וכן היה נוהג הגר"ח מבריסק שהיה אומר ב'שמע קולנו' בשמונה עשרה הסמוכה לנסיעתו.

על איזה מקרה, הנחוצה לו באותה שעה לפרנסה או לרפואה וכדומה, אבל נוסח תפילה הקבוע לכולם בשוה בנוסחה אחת, אין קפידא בזה, וגם זה נכלל בלשון הירושלמי טופס ברכות כך הוא. וכן הוא בעוד אחרונים, כעין דברים הללו.

אמור מעתה: שגם ההולך בדרך ביום השבת, אין לו לומר תפילת הדרך שהרי אסור לשאול צרכיו ביום השבת.

אמנם בספר שערים המצויינים בהלכה סימן ס"ח ריש קונטרס אחרון שם כתב שגם הנוסע בשבת במקום פק"נ, מתפלל ג"כ תפילת הדרך, דהא כל הדרכים בחזקת סכנה, ואיתא בשו"ע סי' רפ"ח סעיף ט' דזועקים ומתחננים במקום סכנה, אפי' בשבת.¹⁷

נסיים פרק זה במה שמצאנו בזה"ק פרשת צו דף ל' ע"ב: "נפיק מביתיה לבר, דינא שריא עלוי... נפיק לארחא על אחת כמה וכמה... בגין כך בעי לאקדמא ולמיבעי רחמי קמי מלכא".

המסיע את היולדת, אינם אומרים תפילת הדרך ביום השבת.¹⁵

וכך שנינו בכרייתא בירושלמי מסכת שבת פרק ט"ו ה"ג: "תני אסור לתבוע צרכיו בשבת". וכעין זה גם בתלמוד בבלי במסכת שבת דף י"ב ע"א: "הנכנס לבקר את החולה [בשבת], אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא".¹⁶

עוד מצינו בתלמוד ירושלמי הנ"ל: "רבי זעירא שאל [את] רבי חייה בר בא מהו מימר 'רעינו פרנסינו'. אמר ליה טופוס ברכות כך הן". מתוך דברי הירושלמי הללו למדו כמה אחרונים להצדיק 'טופסי תפילות' שנתקנו לכל העולם בשווה ואין בהם משום איסור שאלת צרכיו בשבת. וכן הוא בשו"ת נשמת חיים, להגר"ח ברלין זצ"ל, סימן כ"ג: "על דבר אשר שאל, היאך מצלינן בשבת שמברכין החודש על חיים של פרנסה. אבל כבר כתבו האחרונים ליישב מנהג ישראל, שלא אסרו לתבוע צרכיו בשבת, אלא ביחיד העושה לעצמו תפילה מיוחדת

מפסקי הגרשו"א ב'תפילת הדרך'

השיב וכתב: "מתל אביב לירושלים, לענ"ד לגמרי פטור. שהרי צריך להיות מקום של שתי פרסאות בלי ישוב. ותודה לקל שמיושב.

"אולם באותם המקומות שיש רק ישוב ערבי, הואיל וכעת הם אויבים, יש לראותו כלא מיושב".¹⁸

תפילת הדרך בנסיעה מתל אביב לירושלים

נשאל רבינו: האם הנוסע בדרך העוברת בין ישובים (כגון מתל אביב לירושלים) צריך לברך תפילת הדרך בברכה.

15 ביצחק יקרא על משנה ברורה כרך א' עמוד 276.

אולי יתכן גם ההולך ביום השבת רגלית שלא לפיקוח נפש ויוצא פרסה מחוץ לעיר, אך עדיין הוא בתחום העיר ועדים סמוכות, שהרי לענין שבת קיימא לן במסכת עירובין דף נ"ג ע"א דעושיין את העיר כ"טבלה מרובעת". ועדיין צריך ברור בזה, יבואו חכמים יחקרו זאת ויתענגו בה.

16 ראה שו"ע סימן רפ"ח סעיפים ט' י' ובמשנה ברורה שם ס"ק כ"ח. 17 אכן יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר, שהיוצא לדרך אינו ב'חזקת מסוכן' ח"ו, שיהיה מותר לזעוק עליו בשבת. וכשם שברור לכל בר דעת שאסור ח"ו לחלל את השבת אפילו באיסור דרבנן כדי למנוע או להמנע מיציאה לדרך.

18 ועלה לא יבול ח"א, השאלה בעמוד ש"כ, והתשובה בעמוד ש"א. וכן שמעתי מתלמיד רבינו הרה"ג ר' יצחק פריימן שליט"א, כי בכביש ירושלים תל אביב אינו אומר תפילת הדרך כי זה מוקף ישובים ואין פרסה לפניו ואחריה בלי ישוב.

בספר ועלה לא יבול הוסיף והביא שם ממש"כ הגאון רבי חיים דוד הלוי ז"ל כשהולך ב"מקום של 2 פרסאות בלי ישוב". וז"ל: רבים מגדולי הפוסקים כתבו הטעם דאם הולך פחות מפרסה, 'כמו שהוא בעיר דינינן ליה', כלומר אם נסיעתו היא דרך של פרסה בלבד הרי הוא נידון כאילו לא יצא מן העיר, וסברא היא

גם פיקוח של משטרה ניידת, יתכן שרצוי לברך בלי חתימה אך הואיל וזה חדושי וזה לא נהוג אני מפתח להורות לאחריים".²¹

בתשובה נוספת שכתב רבינו, (שבה שוב הזכיר את האמור בתשובה הקודמת) העלה סברה נוספת, וכה הם דבריו:

"גם יש סברא לומר, דבמקום שלאורך כל הדרך מצויים כלי רכב הווי כולהו כשיירא אחת, ונמצא שעדיין לא יצאו לגמרי כל בני השיירא את העיר".²²

באחד השיחים סיפר רבינו, שפעם הציע לפניו הגרא"מ שך זצ"ל את ספיקו בענין תפילת הדרך, שמנהגו להמתין - קודם צאתו לדרך מב"ב לירושלים - מלברך 'אשר יצר' עד שעת הנסיעה, ואז בנסיעתו מברך 'אשר יצר' ומסמך לה תפילת הדרך. אבל עדיין אין דעתו נוחה מזה לפי שבאופן זה אין ברכת 'אשר יצר' סמוכה לזמן חיובה (וראה

אופנים שונים לומר תפילת הדרך ללא חתימת ברכה

נשאל עוד רבינו, האם אפשר לומר תפילת הדרך בין תל אביב לירושלים ללא שם בחתימת הברכה, כלומר לסיים 'ברוך שומע תפילה' גרידא. השיב, שבהחלט אפשר לומר כך, כתפילת תחנונים, והעיקר, שלא לומר את שם ד', כמטבע של חתימת ברכה.¹⁹

ואחד מחשובי תלמידיו העיד, שפעם נסע עם רבינו מירושלים לבני ברק, ואמר תפילת הדרך יחד עם 'ויברך דוד', כפי העצה המובאת בפתחי תשובה.²⁰

כנישים שמצויים בהם תדיר כלי רכב

כתב רבינו: "בעיקר הדבר מסופקני דבאותם הכבישים ובאותם הזמנים שמצויים תדיר כלי רכב וכל שכן אם יש

תפילת הדרך נתקנה בעיקרה לשם הצלה מכל אויב ואורב בדרך, ובתוך שיעור פרסה מן העיר אין חשש לסכנה זאת, שבגלל היותו סמוך לעיר אין סכנת אויבים ואורבים.

"מעשה אדם הנוסע מעירו לעיר אחרת הנמצאת במרחק של לא יותר משמונה ק"מ, הרי שארבעה ק"מ הראשונים הם בתחומה של העיר שיצא ממנה, וכאמור אין בשטח זה (פרסה) סכנה של אויבים ואורבים, וכשכנס לארבעה ק"מ של העיר השניה הרי שגם שם הוא כאילו נמצא בתוך העיר שהרי גם שם אין סכנת אויבים ואורבים. ולכן לשיטה זאת אין לומר תפילת הדרך בנסיעה של פרסה, היינו ארבעה ק"מ א"כ העיר שרוצה להגיע אליה נמצאת במרחק של יותר משמונה ק"מ מהעיר שיצא ממנה, ומינה שכל שיש רצף של ישובים ואין ביניהם יותר משמונה ק"מ אין לומר תפילת הדרך. זה נראה לי ברור ככוונת פסקו של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל".

בשיפולא דגלימא דהגרש"ז, יש מקום להעיר מדברי הבית יוסף בסימן ק"י בד"ה וכתב ה"ר יונה: "שיש מקשים על פ"י בה"ג דבדרך פחות מפרסה א"צ להתפלל תפלה זו מדאמרינן בירושלמי (ברכות פ"ד, ה"ד) כל הדרכים בחזקת סכנה ותיריך דאפשר דההיא דירושלמי לא בקרוב לעיר מיירי אלא בהולך בדרך בין הכפרים שהכל הוא בחזקת סכנה" ודו"ק.

19 חכו ממתקים ח"א עמודים שע"ח-שע"ט. מתוך רשימות הרה"ג רבי יעקב בן שמעון שליט"א, ורשימות הרה"ג רבי יוסף שוב שליט"א, ורשימות הרה"ג רבי ישראל שטיין שליט"א, וכן מפי הרה"ג רבי חיים שטר שליט"א.

20 חכו ממתקים ח"א עמוד שע"ט, בשם הגאון רבי ישראל גנס שליט"א. וכה נוסח תפילת הדרך בהתאם לעצה זו: "יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שתוליכנו לשלום ותצעידנו לשלום ותדריכנו לשלום. ותגיענו למחוז חפצנו לחיים ולשמחה ולשלום.

ותצילנו מכף כל אויב ואורב ולסטים וחיות רעות בדרך, ומכל מיני פורעניות המתרגשות ובאות לעולם ותשלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידינו. ותתנו לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו. ותגמלנו חסדים טובים ותשמע קול תחנונינו כי קל שומע ותפילה ותחנון אתה, ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד בא"י אלקי ישראל אבינו מעולם ועד עולם, לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש, שומע תפילה".

אמנם ראה ספרינו 'שלמי ברכה' פרק ק"ל, שהיה רבינו סובר שעצה זו אינה מועילה לחתימת ברכה, וצ"ב.

21 ועלהו לא יבול ח"א עמ' שכ"א. וראה עוד בספר ביצחק יקרא על משנה ברורה סימן ק"ו סעיף ז'.
22 הליכות שלמה, תפילה, פרק כ"א בארחות הלכה הערה 14.

כשנוסעים בכבישים אלו, צריך לומר תפילת הדרך ואמר שכך הוא נוהג.²⁴

תפילת הדרך בנסיעה בדרכים

שמצויים שם ישובים ישמעאלים

נשאל רבינו, האם צריך לומר תפילת הדרך כשנוסעים מירושלים לחברון (ומחברון לירושלים) והיכן יש לומר תפילת הדרך.

השיב, צריך לברך בשם ומלכות. וכשיוצאים מחברון כדי לנסוע מחוץ לעיר יש לברך תפילת הדרך מיד בצאתו מביתו, ולא להמתין עד יציאתו מן העיר. וכנסע רבינו מירושלים לחברון, הרי שבפאתי 'שכונת גילה', אמר תפילת הדרך בחתימה בשם ומלכות.²⁵

וכן מופיע ברשימותיו של אחד מחשובי תלמידי רבינו, שלא היה אומר תפילת הדרך, בנסיעה שבין ירושלים לטבריה, כי אם רק כאשר היה נוסע לשם דרך 'כביש הבקעה' [כביש 90], וכן כאשר היה נוסע לחברון, שהם מקומות הסמוכים לכפרים ערביים, רק אז היה נוהג לומר תפילת הדרך.²⁶

תפילת הדרך בנסיעה מירושלים

למעלה אדומים

נשאל רבינו, האם צריך לומר תפילת הדרך בנסיעה מירושלים למעלה אדומים.

השיב, בספר 'תהלה לדוד' [להגאון הרב דוד אורטינברג זצ"ל] כותב, שרק כאשר יש מרחק של שתי פרסאות בין יישוב ליישוב צריך לומר תפילת הדרך, אך כאשר המרחק בין יישוב ליישוב הוא קטן יותר, תמיד

במשנה ברורה סימן ז' ס"ק ו' שטוב ליהרהר לברכה (מיד). והשיב רבינו: 'אני אני מברך תפילת הדרך כלל בנסיעה כגון דא', וכנ"ל. ואמר לו הגרא"מ שך זצ"ל, יש לכם על מי לסמוך בהנהגה זו, כי גם הגרי"ז מבריסק זצ"ל לא היה אומר תפילת הדרך בכה"ג, אלא היה כוללה בברכת שומע תפילה שבשמונה עשרה.

וכן מצאנו לאחד מתלמידי רבינו שהעיד בשמו, שבנסיעה לצפת או לטבריה וכדומה, שיש ד' פרסאות ללא ישוב, לדעתו אין לברך האידנא, דכיון שיש הרבה רכבים שנוסעים שם וגם מצוי פיקוח של משטרה, לא חשיב מקום סכנה, ובפרט שהכבישים רחבים ובנויים היטב והנסיעה איננה דבר מיוחד רק מעשים בכל יום ממש שנוסעים שם, בצירוף כל זה לדעתו אין לברך עכ"פ בשם ומלכות. [ואמר עוד דסברא זו מהני גם לענין איסור יחוד, דיש להתיר בכבישים כאלו, אלא אם נוסע בשעות מאוחרות ממש בלילה ובמקומות שכמעט אין מצויים שם אנשים].

ואמר רבינו, שאמנם ידועה העצה לאומרה בתפילת שמונה עשרה שקודם הנסיעה [בשמע קולנו], אבל לא סמך על זה כל כך, והסכים שאף אם עשה כן, מ"מ יחזור ויאמרה בתוך הנסיעה בלי שם ומלכות.²³

מאידך, העיד תלמיד אחר של רבינו, שאמר כי בכל הכבישים הראשיים בארץ נראה לו לפטור מלומר תפילת הדרך כיוון שיש הרבה מכוניות ומשטרה שזה שמירה בדרך, ואין ליסטים בדרכים, אבל בכל זאת כיון שאינו רוצה לחדש אחרת מכולם, אז

23 מעדני שלמה (מהדורת שבט תשע"ו) עמוד מ'.

והוסיף שם והיינו אף בכה"ג שלדעת הגרש"ז אומרים בלי שם ומלכות, אפ"ה לא סמך כ"כ על העצה לומר בשמע קולנו. [ויש להעיר שעצה זו לומר ב'שמע קולנו', שמעתי ממור"ר הגר"מ שפירא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, שהוא היה סבור שכן הוא עיקר הדין, מדקרי לה בגמ' 'תפילת הדרך' ולא 'ברכת הדרך', וכך היה נוהג אפילו במקום חיוב ממש, שהיה אומרה בשמע קולנו בשמו"ע הסמוכה לנסיעתו, ואמר הגר"מ שפירא שעכ"פ אפשר לצרף דעתו לענין נסיעה במקום ספק חיוב, עכ"ד].

24 מתוך רשימות הרה"ג ר' יצחק פריימן שליט"א.

25 ועלהו לא יבול ח"א עמוד פ"ב.

26 רשימות הרה"ג רבי יוסף שוב שליט"א.

שיעור פרסה לתפילת הדרך

לפי שיעור זמן או שיעור במרחק השטח

נשאל רבינו, האם יש לומר תפילת הדרך לפי זמן הנסיעה, או לפי מרחק הדרך. השיב וכתב: "בנוגע לשיעור, מקובל שלענין זה מתחשבים עם מרחק השטח, ולא לפי שיעור זמן הנסיעה".²⁷

אין לומר תפילת הדרך בנסיעה

בתוך העיר אפילו במקום סכנה

היה מי שפרסם בשם רבינו, שהנוסע לכותל המערבי בתקופה של מתח בטחוני, שבני ישמעאל היו רגילים להשליך אבנים וכלי משחית על הנוסעים, ויש סכנה ופחד בנסיעה, הרי שיש לומר תפילת הדרך גם בנסיעה בתוך העיר. ורבינו הקפיד על שפירסמו בשמו שגגת הלכה. וביקש לפרסם הכחשה על הטעות והשגגה.²⁸

בשעה שזכיתי לשהות במחיצתו של גדול תלמידיו הגר"א נבנצל שליט"א שמענו מפיו: "זכורני שבאחד הימים שאל יהודי את רבינו אם בנסיעתו לכותל המערבי כשחולף הוא במקומות שמתגוררים בהם ישמעאלים, אם צריך לומר 'תפילת הדרך', השיב לו: שיכול הוא לומר 'תפילת הדרך' ללא שם ומלכות מפני הסכנה. אך מאוחר יותר כשהתפרסם הוראתו זו, לא היתה דעתו נוחה מכך, שהיה נשמע כאילו הוא מורה

נמצא המהלך בדרך בתוך מרחק של פרסה ממקום יישוב, ופטור מלומר תפילת הדרך. מכיון שבנסיעה מירושלים למעלה אדומים המרחק הוא פחות משתי פרסאות - פטורים מלומר תפילת הדרך.²⁷

ומפי אחד מתלמידיו, שמענו לכאר, כי יסודה ומהותה של תפילת הדרך שתקנו חז"ל על האדם שהיה נאלץ לצאת בדרך ולבבו היה נרעש ונרגש מפחד כף אויב ואורב וליסטים וחיות רעות. כדי לחזק לבבו, תקנו חז"ל שיהיה קורא להשי"ת מן המצר קראתי ענני במרחב, ואשר לדעת כמה ראשונים יש מצות עשה מן התורה לזעוק ולהתפלל אל השי"ת בעת צרה.²⁸

בעת אשר צר לו לאדם בצאתו לדרך, תיקנו לו חכמים תפילה מיוחדת אשר בה ישפוך לבבו לפני שומר ישראל, היא היא 'תפילת הדרך'.

לא כן בזמנינו, בנסיעות שבין הערים הגדולות אשר האדם הנוסע בהם אין בלבבו שום הרגשת פחד הכיזד יאמר את תפילת הדרך כ'מצות אנשים מלומדה', ועוד יסיים בה בשם ומלכות, החפץ להשם יתברך בתפילה זו, הלא עבודת התפילה היא העבודה שבלב ולא עבודה שבפה. אולי דברים הללו, הם הם ההסבר לשיטת רבינו, שהחזיק בדעה שאין לומר תפילת הדרך בשם ומלכות, באותם דרכים שאין בהם פחד מאויב ואורב וליסטים וחיות רעות.

27 ועלהו לא יבול ח"ג עמוד ע"ח. אך נציין את המובא ברשימות הרה"ג ר' יצחק פריימן שליט"א ששמע מרבינו שהנוסע במקומות מסוכנים, אפילו בדרך קצרה ואפילו במקומות ישוב, צריך לומר תפילת הדרך וזה כמו ליסטים.

28 ראה בזה בכאר היטב סימן ק"ו סק"א שהביא מדברי הסמ"ק שבעת צרה חובה מן התורה להתפלל וראה גם בספר החינוך מצוה תל"ג שלמד ברמב"ן דהוי ספק אם בעת צרה תפילה דאורייתא. ויש להסתפק אם כוונת הרמב"ן דוקא לצרת רבים או גם צרת יחיד דבריש דבריו כתב דהיא מצוה על צרה שתבוא על הציבור. אך מהפסוקים שהביא משמע שגם בצרת יחיד. ועיין בחינוך שם שנקט בדעת הרמב"ן שגם בצרת יחיד חובה מן התורה להתפלל. ועכ"פ גם בצרת יחיד קיים חובה מדברי קבלה לזעוק אל ה'.

29 ועלהו לא יבול ח"א. השאלה בעמו' ש"כ, והתשובה בעמו' שכ"א. אמנם בשו"ת זכרון יהודה (גרינאלד) או"ח סימן מ"ב, סבר דבכה"ג שנוסעים ברכבת או במכונית בשיעור מרחק של פרסה, אבל זמן הנסיעה הוא פחות מזמן ששיעורו חז"ל של פרסה, לא יאמר תפילת הדרך בשם ומלכות.

30 גאון ישראל עמו' 616 מפי הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א. ועלהו לא יבול ח"ג עמוד ע"ט. מפי נכדו של רבינו.

ומסתבר שאין כל כך סכנה מיד לאחר עשרה טפחים, אלא לאחר זמן קצת שהמטוס עלה באוויר כל כך עד אשר יש סכנה אם הוא יפול משם, אז הוא זמן אמירת תפילת הדרך.³⁴

תפילת הדרך

בנסיעה ברכב משוריין ומוגן

כתב רבינו, דגם כשנוסע בכלי רכב מוגן, מסתבר דמברך, אע"פ שבהיותו בתוך הרכב אין סכנה, דמ"מ זהו הטוב שעשה אתו ד', שהזמין לו רכב לעבור בו את המדבר. אולם כשעובר מעל מקומות אלו במטוס, שבאופן זה אין סכנות אלו קיימות, יתכן שאין לו לברך (אם לא מפני עצם הטיסה במטוס).³⁵

תפילת הדרך בהולך בדרך

או מפליג בספינה במשך כמה ימים

מבואר במשנה ברורה בסימן ק"י ס"ק כ"ו: "אם לן בדרך באושפיזא דצריך לברך בבוקר [תפילת הדרך] אך אם הוא נוסע כל הלילה, דהיינו שאינו לן בקביעות באושפיזא רק ינוח איזה מעט זמן באושפיזא ואחר כך חוזר לנסוע, יש לברך תפילת הדרך בבוקר בלי חתימה".

תלמיד אחד שאל מרבינו, מי שלא ישן כלילה האם בבוקר עליו לברך שוב תפילת הדרך והאם יש לברך בכל יום מחדש אם נוסעים כמה ימים, ומה דינם של הישנים תחת כיפת השמים.

לומר בכל פעם שנוסעים ל'כותל המערבי' תפילת הדרך' ללא שם ומלכות, וסבר שיש בזה משום (דברים כ', ח') 'ולא ימס את לבב אחריו'...³¹.

תפילת הדרך בטיסה

תלמיד אחד נשא ונתן עם רבינו, אודות אמירת תפילת הדרך בטיסה במטוס. והציע לפניו את חידושו של הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל (הראגטשובער)³² שאין לומר תפילת הדרך במטוס, משום שדרך באויר לא איקרי 'דרך' וכדאיתא בחולין דף קל"ט ע"ב: "אלא מעתה מצא קן בשמים דכתיב (משלי ל', י"ט) 'דרך נשר בשמים' הכי נמי דמיחייב בשילוח הקן, דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי", וכיון שמבואר דרך באויר לא איקרי דרך לכן אין לומר באוירון תפילת הדרך, אמנם רבינו לא הסכים עם סברא זו ותמה דהא זיל בתר טעמא, ואינו ענין כלל לשילוח הקן, רק כשם שהקב"ה נתן דרך בים וביבשה, כמו כן בימינו נתן דרך באויר, ויש לנו להתפלל בלכתנו בדרך זו ולהודות לו על כך, ואין זה מגרע כל עיקר מה שבזמן חז"ל לא היה דרך כזו.³³

ובסברא זו דחה רבינו גם את דברי האומרים שיש לאומרו כאשר המטוס מתחיל לנוע אך הוא עדיין נמצא על הקרקע כדי שייחשב 'דרך', וגם לא הסכים עם האומרים שמיד לאחר שעלה באויר עשרה טפחים הרי זה חשיב שנמצא כבר ברשות אחרת, ויש אז לאומרו, אלא זה תלוי בסכנה שבדבר

31 והוסיף הגר"א נבנצל ואמר, אסור בשום פנים ואופן להתגרות בהם בגויים. הדבר מהוה סכנה לכל היהודים, ולא רק לאלו המתגוררים בעיר העתיקה. חייבים לדעת שבדרכים המובילות אל ה'כותל המערבי' אירעו בהם לא אחת מקרי סכנה, ויש לנהוג בהם משנה זהירות, ולא ליכנס להרפתקאות שיש בהם סיכון מחמת שמירת הענין של 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ד', ט"ו)....

32 כן כתב בשמו בספר אישים ושיטות עמוד פ'. וראה עוד בענין זה בשו"ת ציץ אליעזר חי"א סימן י"ד. ויביע אומר ח"ב סימן י"ד. ושו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סימן נ"ט. ושו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן מ"ז. ועוד.

33 מעדני שלמה (מהדורת שבט תשע"ו) עמוד מ"א.

34 הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א ביצחק יקרא לסימן ק"י סק"ל.

35 תשובת רבינו, הובאה בהליכות שלמה, תפילה, פרק כ"א בדבר הלכה סק"ג.

וראה גם בספרנו 'שלמי שבת' פרק ע"ג עמוד שפ"ד שסבר רבינו שהחוצה מדבריות במכונית מוגנת, צריך לברך 'הגומלי', ואף על פי שהוא מוגן בתוך רכב, מכל מקום, זה הטוב שעשה עמו השי"ת שנתן לו רכב לעבור בו את המדבר.

ורבינו אמר תפילת הדרך כשהוא מיושב תוך כדי הנסיעה.³⁸

אמירת תפילת הדרך

תוך כדי נהיגה

שאלו לרבינו, האם מותר לברך ברכה תוך כדי נהיגה במכונית [דאולי יש בזה חסרון בכוונה בברכה, דהו"ל כעוסק בדבר אחר, כמובא בשו"ע סימן קצ"א סעיף ג' ובמשנה ברורה שם ס"ק ה' דאסור לעשות אף תשמיש קל בשעת ברכה]. וענה רבינו על אתר בפשיטות, שזה אסור מחמת שזה סכנת נפשות.³⁹ וכשנשאל רבינו לענין תפילת הדרך תוך כדי נהיגה, השיב, שמן הראוי לעצור את הרכב בצד הדרך כדי לאמרה בישוב הדעת.⁴⁰

האם לומר תפילת הדרך

על חשש תאונות דרכים רח"ל

יש שהביאו⁴¹ בשם החזו"א שמקיל לברך מעיר לעיר אפילו כשיש בתים לאורך הדרך, דמחשש תאונת דרכים חשיב מקום סכנה, ועכ"ז אין מברך תוך העיר דחזו"ל לא תקנו רק בנוסע מעיר לעיר, אמנם רבינו אמר בזה: שלא תקנו חזו"ל לומר תפילת הדרך מחשש תאונת דרכים. אמנם אם רוצה רשאי להוסיף ולהתחנן שיצילהו השי"ת מתאונת דרכים.⁴²

השיבו רבינו וכתב, אם יצא בלילה וישן שינת קבע אפילו תחת כיפת השמים חייב לברך מחר עוד פעם, אך מי שממשיך לנסוע יומם ולילה כמו באניה וכדומה, פסק המשנה ברורה לברך כל יום. אולם כדי לצאת מספק ברכה נהוג לכלול את התפילה תוך ברכת 'שמע קולנו' של תפילת שמונה עשרה שבלא"ה חותמים בשומע תפילה".³⁶

ולענין המפליגים בספינה במשך כמה ימים הורה רבינו: שיאמרו תפילת הדרך רק ביום הראשון, ובשאר הימים יכללו את תפילת הדרך בברכת 'שמע קולנו', ואף שבאניות שבזמנינו יש מקום מסודר לכל אחד ואחד לישון, אינו נחשב שלן בקביעות באושפיוא.³⁷

אמירת תפילת הדרך

מיושב או מעומד

מבואר בשולחן ערוך סימן ק"י סעיף ד': "ואם אפשר יעמוד מלילך כשיאמרנה. ואם היה רוכב אין צריך לירד". ובמשנה ברורה שם ס"ק כ"ב וס"ק כ"ג כתב: "אם עיכוב עמידתו יטרידו מותר לומר [תפילת הדרך] במהלך או במיושב... יושב בעגלה שאין צריך לירד אלא להעמיד הסוסים אם אפשר לו".

36 ועלהו לא יכול ח"א. השאלה בעמוד ש"כ, התשובה בעמוד שכ"א.

37 סידור מנחה שלמה עמוד 212.

בעומדינו בזה, אציין מעשה נפלא ששמענו מהגאון הנודע רבי משה שטרנבוך שליט"א, שסיפר על הגאון הצדיק רבי אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד, שהיה נוסע לעיר לונדון לצורך מגביית לטובת ישיבתו, והיה מתאכסן בבית הוריו. ופעם אחת בשעה שנסע בספינה לאנגליה, התחוללה לפתע סערה וכולם הרגישו רע עד מאד, אבל הוא לא הרגיש במאומה וכשנשאל בפליאה היאך יתכן הדבר, השיב בתמימות שוודאי הנוסעים לא התפללו כראוי תפילת הדרך, שאילולא כן לא היו ניוזקין.

38 ועלהו לא יכול ח"א עמוד פ"ב.

39 מעדני שלמה (מהדורת שבט תשע"ו) עמוד נ"ז. וע"ע באבני ישפה, תפילה, פרק י"ד סעיף י"ב.

40 ועלהו לא יכול ח"א עמוד פ"ב. וראה מסכת ברכות דף ל' ע"א על רב ששת שאע"פ שסבר שאפשר לאמרו בהליכה עצר ואמר 'מהיות טוב אל תקרא רע'.

וראה גם בספר תפילה כהלכתה פרק כ"ז בשם הגאון רבי חיים פנחס שיינברג זצ"ל שהנוהג בעצמו ברכב, ואין באפשרותו לעצור בדרך, וכשאומרה בעודו נוהג עלול להסתכן או לא לכוון בברכה - רשאי לאומרה בתפילה הסמוכה לפני הנסיעה, בתוך ברכת שומע תפילה.

41 חוט השני, הלכות ריבית עמו' קמ"ז.

42 אשי ישראל פרק נ' הערה כ"ד.

'להוציא' אחרים בתפילת הדרך

כך בחידושי רעק"א שם: "וא"כ בכל ברכות המצוות קיימא לן אם 'יצא - מוציא', (כמובא להלן) דמ"מ, כיון דאין המברך מחוייב עתה בברכה זו לא יצא בה [השומע] בלא עניית אמן". וסבר רבינו שיש לחוש לדברי הגרעק"א, ולכן יזהיר המברך את השומעים קודם שמברך שיענו אמן, כדי שיצאו ידי חובה לכו"ע.⁴⁴

עוד מצינו הבדל בין המברך כדי 'לצאת' בעצמו ו'להוציא' אחרים יחד עימו, לבין המברך רק כדי 'להוציא' את האחרים. דהמברך כדי 'לצאת' בעצמו - רשאי להוציא אחרים השומעים יחד עימו בכל הברכות ומשום שהשומע כעונה וכאילו השומע בירך בעצמו. אבל המברך רק כדי 'להוציא' אחרים - אינו רשאי לברך אלא בברכת המצוות ומשום שכל ישראל ערבים זה בזה. אבל בברכת הנהנין אינו רשאי לברך רק כדי להוציא אחרים, וככל המובא לפנינו:

אע"פ ש'יצא' - 'מוציא'

רק במצוות ולא בהנאות

תלמוד ערוך במסכת ראש השנה דף כ"ט סוף ע"א: "תני אהבה בריה דרב זירא כל הברכות כולן, אעפ"י שיצא 'מוציא', חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא - 'מוציא', ואם יצא - אינו 'מוציא'".

וברש"י שם: "אעפ"י שיצא - מוציא, שהרי כל ישראל ערביין זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם והיין - ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ובזו אין כאן ערבות, שאיננו חובה על האדם, לא ליתנהי ולא ליברך".

ארבע שאלות - ארבע חקירות

בהלכות תפילת הדרך

בענין זה של 'להוציא' יחיד או רבים באמירת תפילת הדרך, מצאנו בדברי רבינו ובחידושי תלמידיו ארבע שאלות - ארבע חקירות וככל המבואר לפנינו:

א. האם מי שחייב לומר תפילת הדרך, רשאי לאומרה ולהוציא את הרבים (או את היחידים) יחד עימו.

ב. האם מי שכבר אמר בעצמו תפילת הדרך, אם רשאי לחזור ולומר תפילת הדרך, כדי 'להוציא' אחרים.

ג. האם רשאי 'להוציא' בתפילת הדרך, את מי שיכול לומר תפילת הדרך בעצמו (ובלשון חז"ל והפוסקים: האם 'מוציא' את ה'בקי').

ד. האם רשאי 'להוציא' אחרים באמצעות השמעת תפילת הדרך ב'רמקול'.

הבדלי הלכה בין מוציא אחרים כשמברך לעצמו לבין מברך רק כדי להוציא אחרים

מצאנו שני הבדלי הלכה בין המברך⁴³ כדי 'לצאת' בעצמו ו'להוציא' אחרים יחד עמו, לבין המברך רק כדי 'להוציא' אחרים. האחד: לענין אם 'יצא' השני אפילו בלא עניית 'אמן'. והשני: לענין 'ברכות הנהנין' שאינו רשאי לברך רק כדי להוציא אחרים אלא אם כן אוכל בעצמו.

והנה בשולחן ערוך סימן רי"ט סעיף ה', נפסק: "אם בירך אחד 'הגומל' לעצמו ונתכוין 'להוציא' את חברו ושמע חברו וכוון לצאת - יצא אפילו בלא עניית 'אמן'". הוסיף הרמ"א וכתב: "כיון שהמברך גם כן חייב - יצא האחר בלא עניית אמן". כתב על

43 למרות שנראים הדברים שתפילת הדרך גדרה כ'תפילה' ולא כברכה, מ"מ לענין 'להוציא' אחרים יש בזה כמה פרטי הלכות בדומה לברכות.

44 מנחת שלמה ח"א סימן ג' אות א' בד"ה גם אפשר.

דחשיב כ'הנאה', לבין הנוסע לצורך מצוה - דחשיבא כברכת הלחם של אכילת מצה וכברכת היין של קידוש.

בחידושו וכתביו של רבינו, מצאנו שנשא ונתן בשאלות הללו וכיוצא באלו.⁴⁵

ב'תפילת הדרך'

אם אמרינן 'יצא - מוציא'

כתב רבינו: "ומסופקני במי שכבר בריך 'תפילת הדרך' האם יכול לברך עבור אחרים, מי אמרינן דרואים אותם כמחויבים בכך ואיכא ערבות, או אפשר כיון דיכולים להפסיק ולא לנסוע יותר, הרי זה דומה ללחם ויין דאמרינן 'לא ליתהני ולא ליבריך'".⁴⁶

עוד יש מקום לחקור במי שנוסע לדבר מצוה וכן בנוסע להציל נפשו או נפש איש ישראל, האם גם בענין זה אמרינן 'לא ליתהני ולא ליבריך'. כעין ענין זה חקר בו רבינו, וכתב: "נתעוררתי דהנה קיימא לן דב'המוציא לחם' של מצה דמצוה וכן ברכת היין או הפת של קידוש כיון שמחויבים באכילה זו איכא ערבות ויכולים להוציא. ולפי"ז יש להסתפק ביוהכ"פ כשחולה צריך לאכול ויש ערבות על כל אחד להאכילו משום פקו"נ, האם משו"כ גם יוכל הלה להוציאו בברכה. ונראה דהחיוב רק להברותו והאכילה לא הוי אלא היכי תמצאי אך להברותו, ודמי לאכילת פת בשבת דמבואר בשו"ע (סימן קס"ז סעיף כ') דאינו יכול להוציאו משום דאינן החיוב באכילה רק

בהמשך דברי הגמרא שם מבואר: "בעי רבא ברכת הלחם של 'מצה' וברכת היין של 'קידוש היום' מהו, כיון דחובה הוא - מפיק. או דלמא ברכה לאו חובה היא. תא שמע, דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי, הוה מקדש לן וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו".

וברש"י שם: "ברכת הלחם, של אכילת מצה שמברכין 'המוציא'. וברכת היין, שמברכין לפני קידוש. מהו, 'על אכילת מצה' ו'מקדש ישראל [הזמנים]'. לא תיבעי לך דחובה ניהו ומפיק. אלא ברכת 'המוציא' וברכת היין, מיבעיא לן, שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות בלא ברכה... כיון דחובה היא, אכילת מצה חובה עליו וכן קידוש היום חובה עליו ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה ומפיק. או דלמא, ברכת הנאה לאו חובה למצוה אתיא, שאף בכל ההניות היא נוהגת".

ומסקנת הגמרא וכן נפסקה הלכה בשו"ע בהלכות קידוש (סימן רע"ג סעיף ד') ובהלכות פסח (סימן תפ"ד), דבברכת 'המוציא' של מצה ובברכת היין של קידוש, אעפ"י שיצא - מוציא.

מעתה צריך לן תלמוד האם תפילת הדרך גדרה כ'הנאה', דאי בעי לא נסע או שמא לאחר שכבר הפליג ונסע יותר מפרסה כבר נתחייב בתפילת הדרך וחשיב כ'מצוה'. עוד אפשר שיש לחלק בין הנוסע לדבר הרשות -

45 בדומה לנד"ד יש לחקור בברכת המזון, לאחר שכבר אכל, הרי שחייב בברהמ"ז והיה הדין נותן שאעפ"י שיצא - מוציא.

ואכן דעת בעלי התוספות (בר"ה עד במסכת ברכות דף מ"ח ע"א וע"ב) וכן דעת עוד ראשונים. גם מי שלא אכל כלל וכן מי שאכל וכבר בריך ברהמ"ז, רשאי לברך ברהמ"ז כדי 'להוציא' את מי שאכל ולא בריך. ומשום שכל ישראל ערבים זה בזה. אמנם צריך לאכול מעט כדי שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'.

מאידך מצאנו בשו"ע הלכות פסח סימן תפ"ד, שמי שרוצה לעשות ה'סדר' בכמה בתים רשאי לברך ברכת 'מצה', 'המוציא' ו'אכילת מרור' כדי 'להוציא' את מי שאינו בקי, ומ"מ בברכת המזון אינו רשאי לברך (וע"ע שם במשנה ברורה ס"ק ז' ובשעה"צ ס"ק ה').

46 מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ו. ומנחת שלמה - אהל ברוך עמוד ר"ח. אמנם בשו"ת מנחת פרי סימן פ"ו, הביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דאדם שהתחייב בתפילת הדרך יכול לצאת יד"ח גם ע"י אחר שאינו חייב בה או שכבר יצא יד"ח.

ואפילו לצורך הצלת נפשו, או נפש אדם מישראל, וצריך לומר תפילת הדרך, האם רשאי מי שכבר אמר תפילת הדרך להוציא ידי חובתו. ולא הכריע רבינו בשלוש ספיקות אלו.

תפילת הדרך אם ראוי שיאמרה בעצמו או רשאי 'לצאת' בשמיעה מאחר

מצינו במשנה ברורה בסימן נ"ט ס"ק ט"ו שבברכת יוצר אור הרי שמעיקר ההלכה רשאי היחיד לצאת מהשליח ציבור, אפילו אם הוא בקי. משא"כ בתפילה דרחמי ניהו וצריך כל אחד לבקש רחמים על עצמו. ועל כן אין השליח ציבור מוציא את הבקי.⁴⁹

אמור מעתה, הלא תפילת הדרך עיקרה תפילה ותחנונים לשומר ישראל והיה מן הראוי שכל היודע בעצמו לברך ברכה זו שיאמרה בפיו ויבקש רחמים מבעל הרחמים. וכמו בתפילת שמונה עשרה אין שליח ציבור מוציא את ה'בקי'.

הן אמנם שמדברי רבינו הנ"ל מוכח שרשאי לצאת יד"ח 'תפילת הדרך' גם בשמיעה מפי אחר שעדיין לא יצא יד"ח בתפילת הדרך, וצריך בירור.

היוצא מחבירו

חייב לשמוע את כל הברכה

עוד יש להזהיר, שהשומע 'תפילת הדרך' מחבירו, חייב השומע להאזין ולהקשיב לקול התפילה. וכה כתב רבינו: "נראה דכ"ז דווקא למי שעושה מעשה ומדבר בפיו דשפיר אמרינן דכמו דמהני לענין כוונה מהני נמי להחלק שמדבר ואינו יודע כלל שמדבר, אבל מי ששומע מאחרים ונתכוין לצאת, אם באמצע לא שמע חלק מהדברים, שמעכבים גם בדיעבד, וכ"ש בסוף הברכה, דבכה"ג אפילו אם שמע את קול המדבר אך לא נתן כלל אל לבו לשמוע את התיבות,

משום 'עונג', ואם נהנה טפי כשאינו אוכל מוטב לא לאכול, וה"ה בחולה אין הערבות בעצם האכילה". מעתה גם בענין 'יציאה לדרך' היה מקום לומר, שגם הנוסע לדבר מצוה, דומה לחולה האוכל ביוהכ"פ, שיתכן לומר שגוף הנסיעה אינה מצוה אלא המצוה היא שיהיה במקום פלוני ולא עצם הנסיעה, ודו"ק.⁴⁷

מ'להוציא' בתפילת הדרך

כמי שכבר יצא לדרך

כתב רבינו: "יש להסתפק בתפילת הדרך אם יכול אחד לברך עבור חבירו, דלכאורה שאני מחולה שיב"ס ביוהכ"פ שחייבין רק להברות, אבל אין הכרח לעשות [זאת] ע"י אכילה, משא"כ בנד"ד בשעה שהוא כבר בדרך שפיר מחויב בברכה זו. אך אפשר דכיון שיכול בכל רגע להפסיק ולא לנסוע יותר ה"ז דומה לברכת הלחם והיין דאמרינן לא ליתהני ולא ליבריך, אך א"כ נמצא שעשו עבירה בזה שלא בירכו עד עתה, וצ"ע".⁴⁸

מכל מה שנתפרש לנו, עולה שרבינו החזיק בדעה:

לענין חקירה הראשונה, שמי שמחויב בתפילת הדרך ועדיין לא אמרה, רשאי לאמרה ולהוציא אחרים יחד עימו.

ולענין החקירה השניה, לגבי מי שכבר אמר תפילת הדרך, העלה רבינו להסתפק אם רשאי לחזור ולאמרה כדי להוציא אחרים. דאפשר שתפילת הדרך גדרה כמו 'לחם ויין' דאי 'יצא' אינו 'מוציא'.

ספק נוסף העלה רבינו, לגבי מי שכבר יצא לדרך וכבר נתחייב בתפילת הדרך, ואם לא יברך יש עבירה בידו, וא"כ האם מי שכבר יצא בתפילת הדרך רשאי 'להוציא'.

וספק שלישי למדנו עוד מדברי רבינו שהסתפק בדבר הנוסע בדרך לצורך מצוה

47 חידושי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לסוף מסכת ראש השנה. ומנחת שלמה - אהל ברוך עמוד ר"ז.

48 שם. ומדברי רבינו מוכח שהמחויב בתפילת הדרך ולא אמרה - עבירה היא בידו.

49 ראה עוד פרטים בזה בשו"ע סימן קכ"ד ואכ"מ.

שנהגו בכמה נסיעות וטיולים מאורגנים, שאחד משמיע את תפילת הדרך באמצעות רמקול וכל הקהל עונה אמן לצאת יד"ח בתפילת הדרך. אמנם אם כולם אומרים את כל נוסח תפילת הדרך בפיהם, וקול הרמקול רק מורה להם את 'נוסח הברכה' שאינה שגורה בפיהם, בודאי שפיר דמי.

מסתבר דאף להסוברים דיצא אע"פ שאינו מבין, מ"מ בכגון דא לא יצא".⁵⁰

שמיעת תפילת הדרך ברמקול

ולענין החקירה הרביעית, ידועה דעת רבינו, שהחזיק בדעה שאי אפשר לצאת ידי חובה של תפילה או ברכה כששומע באמצעות רמקול או טלפון.⁵¹ על כן אינו נכון מה



50 מנחת שלמה ח"א סוף סימן א'. ונציין לדברי השו"ע הרב בהלכות ספירת העומר סימן תפ"ט סעיף י"ב, דמשמע מדבריו שאפילו בלא כוונה לצאת מהשומע ומשמיע - יצא יד"ח. וזהו דלא כמו שכתוב במשנה ברורה שם ס"ק ה'.

51 ראה מנחת שלמה ח"א סימן ט'. וראה גם לעיל, שרבינו החזיק בדעה שאסור לענות 'אמן' על שמיעת ברכה ברמקול או טלפון.

הרב דוד בריזל

הפקדת מתנות לאביונים בערב פורים לגבאי צדקה שיחלקו לעניים ביום הפורים

ממנו שיצא מרשותו ואינו יכול להקנות ולהקדישו. וכיון שהגבאי צדקה נותנים בשליחות הנותנים, והנותנים אינם יכולים להקנות, ממילא גם השליחות להקנות אינה מועלת, שממון זה יש בו חסרון שלא ניתן להקנותו כלל.

במאמר שלפנינו נבאר ליישב מנהג העולם מדוע אין חוששים לטענה זו, ונוהגים להפקיד המעות בערב פורים והגבאי צדקה מקנים המעות בשליחות הנותנים אע"פ שהנותן אינו יכול להוציא מעות אלו בבית דין.

במתנות לאביונים מועיל נתינה בלא הקנאה

א. הנה אע"פ שממון שאינו יכול להוציא בדיונים אינו יכול להקנותו, מ"מ הממון נשאר של הבעלים לכל דבר ואין רשות לאחרים ליטלו ממנו, והוא רק חסרון בדני 'הקנאה' שאינו יכול להקנותו לאחרים, שהוא דין מיוחד שנלמד בגמ' (ב"ק דף ס"ט:): 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו עי"ש. אך הבעלים יכול ליתן רשות לאחרים לכלות ממון זה, שדוקא בדבר שצריך חלות הקנאה נתחדש שאין יכול להקנותו, אבל לתת רשות לכלותו שאין בזה חלות הקנאה, שפיר יכול ליתן רשות גם בדבר שיצא מרשותו

ומעתה יש לחקור האם במתנות לאביונים יש דין שהעני 'זכה' במעות אלו ויהיו שלו, או שסגי בכך שיקבל רשות מהבעלים שישתמש במעות אלו לצורכו אף שלא זכה בהם ואינם שלו.

ובפשטות נראה שעיקר מטרת התורה הוא שהעני יקבל מעות אלו לשימוש, וגם אם לא זכה בהם, מ"מ כיון שיש לו רשות

נחלקו הפוסקים האם אפשר לקיים מצוות מתנות לאביונים כשנותנים לעני בערב פורים וישתמש במעות אלו בפורים. ובשנים האחרונות המציאו גבאי הצדקה פתרון שיועיל לכל השיטות, שהנותנים מפקידים הכסף בערב פורים בתורת 'פקדון' אצל גבאי הצדקה ששומרים מעות אלו עבור הנותנים, וביום הפורים הגבאים מקנים ונותנים לעניים כספים אלו ב'שליחות' הנותנים, ובאופן זה נסתלקו כל החששות, שהרי עד שעת הנתינה היו המעות שייכים לנותנים בתורת פקדון, והרי זה כאילו הנותן בעצמו מקנה מעות אלו לאביון ביום הפורים.

אכן התפרסם בכתבי תלמידים שהגאון רבי דב לנדו שליט"א העיר שאין מועלת עצה זו למסור בתורת פקדון לגבאי הצדקה ע"מ שיתנו ביום הפורים, שהגבאים אינם יכולים להקנות מעות אלו בשליחות הנותנים כיון שזה 'ממון שאינו יוצא בדיונים' שאין הבעלים יכול להקנותם לאחרים. שהרי אילו יבוא אחד מהמפקידים לגבאי הצדקה בערב פורים או ביום הפורים קודם שחילקהו לעניים, ויבקש את פקדונו בחזרה, לא יוכלו הגבאים להחזיר לו מעותיו, שיאמרו לו הבא ראי' שהפקדת סכום זה, שהרי הגבאי לא רושם לעצמו כל מי שנתן מתנות לאביונים, ואין אפשרות לדעת מי נתן ומי לא, [והגבאי גם לא יוכל להאמין לו שנתן, שהרי אולי הוא שקרן ולא הפקיד אצל הגבאי וזה חב לאחרינא], ונמצא שמעות אלו הם 'ממון שאינו יוצא בדיונים' שמוגדר כמעות שאינם ברשותו שאינו יכול להקנותו, כמבואר בגמ' ב"מ (דף ז') 'אמר רב נחמן כל ממון שאין יכול להוציא בדיונים הקדישו אינו קדוש', ומבואר שם בגמ' שדינו כמו ממון שנגזל

שיקבל להנאתו, ולפי"ז בנ"ד סגי בקבלת ההנאה גם ללא הקנאה, וגם להפמ"ג שנסתפק שמועיל נתינה בלא הנאה, היינו דוקא באופן שיש נתינה בלא הנאה, אבל מסתבר ש גם הוא מודה שסגי בהנאה בלא הקנאה גמורה, שסו"ס יש לו מעות אלו לשימוש.

והערני ידידי הג"ר אור אשתר שליט"א שבמתנות לאביונים א"צ דין הקנאה, דהנה בפשטות מתנות לאביונים דינו כצדקה שיש לתת צדקה לעניים, ויש לברר בצדקה בכה"ג האם מקיים מצוות צדקה בממון שאינו יכול להקנותו לעני, שמבואר ברש"י (ויקרא ה יז) בשם התו"כ וז"ל: רבי אלעזר בן עזריה אומר 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה', הרי הוא אומר למען יברכך וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא ידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה, יעו"ש. ודעת רבים מהפוסקים שאבידה מוגדרת כאינה ברשותו ואינו יכול להקנותה, וכן מבואר ברמב"ם (מכירה פכ"ב ה"ט) ובשו"ע סי' רי"א סעיף ז') שאבידה מוגדרת כאינה ברשותו עי"ש, ומוכח שאע"פ שאין יכול להקנותה, מ"מ כיון שסו"ס העני קיבל ממנו מעות אלו ומשתמש בהם, הרי זה קיים מצוותו.

כשהממון נמצא בידי הגבאי צדקה

עבורו אין חסר בשלימתו

ואין מוגדר כאין יוצא בדיינים

ב. ונראה עוד לבאר מנהג העולם, שגם אם ננקוט שצריך נתינה גמורה לעני, בנדון

להשתמש בהם, שפיר קיים הנותן ידי המצוה, שאין בזה דין 'לכם' שיזכה העני בדרכי ההקנאה, אלא עצם המציאות שהעני קיבל מעות אלו לשימוש, מקיים הנותן מצוות הנתינה.¹ [ואין לומר שהרי העני לא זכה במעות אלו, ונמצא שכאשר הוא קונה במעות אלו בחנות, לא זכה המוכר במעות וממילא לא זכה העני במוצרים שקנה במעות אלו, שכיון שהבעלים נותן רשות גם למוכר להשתמש בזה, הרי המוכר מוכן להקנות גם כשלא זכה כעת במעות אלו, שגם המוכר קיבל זכות שימוש במעות אלו].

וממילא בנדון דידן גם אם נאמר שאין יכולים להקנותו, מ"מ כיון שנותן מעות אלו לעני ונותן לו רשות להשתמש בהם, כבר יצא ידי חובתו.

והנה בביאור הלכה (בסי' תרצ"ד ס"א) הביא בשם הפמ"ג שבמשלוח מנות לא מהני מתנה ע"מ להחזיר כיון שצריך להיות מאכל ומשקה כדי שישמח, אבל במתנות לאביונים הוא מסתפק עי"ש. ובשו"ת יוסף אומץ (סי' פ"ב בסופו) חולק ופשיטא ליה שלא מהני, וכן בילקוט הגרשוני (סי' תרצ"ה) כתב שלא מהני. [ובברכי יוסף סי' תרצ"ה כתב בפשיטות שבמשל"מ לא מהני מתנה ע"מ להחזיר עי"ש]. ויש לבאר צדדי הספק, שהפמ"ג הבין שבמשל"מ אין כלל דין נתינה והעיקר הוא שיקבל המנות להנאתו, אבל במתנות לאביונים נסתפק האם סגי בנתינה בלא הנאה ולכן מהני בדין מתנה ע"מ להחזיר, או שצריך דוקא הנאה.

ונראה שלפי השיטה שאין מועיל במתנות לאביונים מתנה ע"מ להחזיר, הרי מוכח להדיא שאין דין נתינה אלא עיקר הדין הוא

1 ויש להוכיח כן, שדנו הפוסקים אם יש מצוות חינוך לקטנים במתנות לאביונים, בפמ"ג (א"א תרצ"ה סקי"ד) כתב שיש דין חינוך במשלוח מנות. ובאשל אברהם להרה"ק מבוטשאטש (סי' תרצ"ה ס"ג): כתב קטנים שהגיעו לחינוך, מחנכים אותם במשלוח מנות, ואינן חוששים במתנות לאביונים, כיון שאין להם על פי הרוב מעות שלהם כלל, ולא שייך בזה חינוך עכ"ד. ולכאור' הרי הקטן בלאו הכי אינו יכול להקנות המנות והמתנות לאביונים, ודוחק לומר שמדובר דוקא בהגיע לעונת הפעוטות, ומוכח לכאור' שא"צ בזה דין הקנאה אלא גם נתינה ללא הקנאה כל שנותן רשות לאכלם ולהשתמש בזה סגי, ולכן שייך דין חינוך בקטנים. [וראה במשכן שלום למו"ר הגר"ש סגל שליט"א (ח"ב סי' ע' מה שהאריך בזה בדיון אם מועיל נתינת רשות של קטן באופן שא"צ למעשה הקנאה].

אזי יש מקום לדון שכיון שממון זה יצא משליטתו, שהרי הוא דורש ומעוניין לקיים בממון זה שימוש אחר ואין לו שליטה לעשות בו ככל חפצו, הרי זה כממון שאינו יכול להוציאו בדיונים, ואזי יש לדון אם יוכל לקיים בו מצוות מתנות לאביונים, אבל באופן הרגיל שהנותן מוכן ומעוניין שיהיה בידי הגבאי צדקה שיחזיק בו עבורו, לא שייך להגדיר שממון זה יצא משליטתו ומרשותו, שאדרבה הגבאי צדקה מחזיקו עבורו והוא שומר עבורו, ואכן אילו הגבאי צדקה היה מתכוון לגזלו, אזי אכן לא יצא ידי חובתו, אבל כיון שאין כאן קנייני גניבה ורק דין של אינו יוצא בדיונים, הרי בנד"ד אין בזה כלל הפקעה משליטתו, כיון שאדרבה הוא מעוניין שממון זה יישאר בידי הגבאי צדקה שיתן ממון זה בשליחותו לעני ביום הפורים.

הוכחות שאם הממון נשאר בשליטתו לשימוש מסוים אין מוגדר כאילו יצא מרשותו

ג. ועוד נראה להוכיח, שעיקר הדין שממון אינו יוצא בדיונים אינו יכול להקנותו מפני שיצא מרשותו, היינו כשאין לו 'שימוש כלל' בממון זה, שממון זה הופקע משליטתו לגמרי שאין לו כלל אפשרות להשתמש בו, אבל אם עדיין יש לבעלים 'שימוש מסוים' בממון זה, אע"פ שאין לו אפשרות לעשות בו כל שאר השימושים, אין מוגדר כאילו הממון יצא מרשותו כיון שעדיין יש לו שימוש מסוים בממון זה.

ולאור זאת בנדון דידן, כיון שנשאר לו השליטה בממון זה שיכול לקיים בו מצוות מתנות לאביונים, כיון שהגבאים מוכנים לתת לאביונים בשליחותו, שפיר נחשב שלא יצא מרשותו. ולפי"ז גם באופן שהמפקיד תובע מהגבאי כסף זה, והגבאי אינו רוצה להחזיר לו, ועל כן מחליט המפקיד שכסף זה ישמש לו למתנות לאביונים, הרי זה מקיים

דין זכה העני במעות אלו אע"פ שהבעלים לא היה יכול להוציאו בדיונים, דהנה בממון שאינו יוצא בדיונים אע"פ שאין הממון נמצא בתורת גזילה ואין לו בו קנייני גניבה, הרי זה כאילו יצא מרשותו של הבעלים, שהרי גם בקרקע שאינה נגזלת, מ"מ כיון שהבעלים איבד שליטתו בממון זה ואינו יכול להשתמש בו, על כן יצא ממון זה מרשותו ודינו שאינו יכול להקנותו, וכמבואר בגמ' בב"מ שם שגם בקרקע שאינה נגזלת מ"מ כל שאינה יוצא בדיונים אינו יכול להקדישו מפני שיצא משליטתו.

ומעתה נראה, שיש לחלק שלגבי גנב שקנה הגניבה בקנייני גניבה הרי זה הפקעה בעצם מרשותו של הבעלים שלכן אינו יכול להקדישו, אמנם בממון שאינו יוצא בדיונים שעיקר הסיבה שיצא מרשותו מפני שאיבד שליטתו עליו, יש אופנים שלא נחשב שאבד שליטתו עליו ולא יצא מרשותו, שאם הוא בעצמו הכניס ממון זה במטרה מסויימת שהוא מעוניין בה לכתחילה, והמטרה תתקיים גם במצב זה, נמצא שממון זה לא יצא משליטתו כלל, שבנדון דידן הגבאי מחזיק בממון זה עבור הנותן, ואע"פ שהנותן לא יוכל להשתמש בו למטרות אחרות [מפני שהגבאי לא יחזיר לו הכסף מפני הספק שמא לא הפקיד אצלו כסף זה], מ"מ כיון שכל מטרתו של הנותן היתה להשתמש בממון זה לצורך מתנות לאביונים, והגבאי מוכן לתת ממון זה בשליחות הנותן ביום הפורים לעני, הרי יש לבעל הממון שימוש גמור בממון זה שיקיים בו מצוות מתנות לאביונים, שגם אם הגבאי צדקה יחזיר לו כסף זה יתנו לעניים, א"כ אין בזה כל נפק"מ בכך שעתה לא יוכל להשתמש בממון זה לצורך אחר, שלא יצא כלל ממון זה משליטתו ורשותו, ושפיר יכול הגבאי להקנות ממון זה בשליחותו לעני.

ואכן יש לדון שאם אדם זה החליט שאינו רוצה לקיים בממון זה מצוות מתנות לאביונים, ודורש מהגבאי שיחזיר לו מעות אלו, והגבאי אינו רוצה להחזיר לו ממון זה,

דהא נשתנה ע"י לישה ואפיה ונעשה שינוי בידו וקנאו כמו קמח ועשאו מצה. וזה אינו, דדוקא במתכוון לגזול קונה בשינוי, אבל הכא לא נתכוון לגזול דאין שינוי קונה רק בגזלן. ולפ"ז אף קודם אפיה מהני שיאמר כל מי שהגיע קמחי לידו יהיה לו במתנה, דממ"נ אם נתכוון חבירו שהגיע קמחו לידו לגזול, דאז שוב אינו יכול להקנותו במתנה מטעם דהוי כגזול ולא נתיאשו הבעלים דאינו יכול להקדישו לפי שאינו ברשותו, מ"מ הא קנאו חבירו בשינוי. ואם לא נתכוין לגזולו, הרי הוא כפקדון ביד חבירו ויכול להקנותו במתנה עכ"ל. ומבואר בסוף דבריו שהטעם שיכול להקנות הקמח והמצות מפני שאם השני לא מתכוון לגזולו אלא מחזיקו בטעות, אין לו בו קנייני גניבה והרי זה כפקדון שיכול להקנותו.

והנה יש לתמוה על השאגת אריה והמקור חיים קושיא אלימתא, שהם התייחסו לשאלה שזה דומה לגזילה שממון שנגזל אינו יכול להקנותו, וע"ז תירצו שאין המחזיק בו מתכוון לגזולו, אבל מ"מ קשה שאע"פ שהשני אינו מתכוון לגזולו, הרי זה ממון שאינו יוצא בדיינים, שהרי אינו יכול להוכיח שקמח זה היה שלו, וכן אינו יכול להוכיח שלולב זה היה שלו, וא"כ כיצד יכול להקנות הלולב והקמח והמצות.

ובהשגחה פרטית הקרה ד' לידי מציאה נפלאה, שבקובץ עץ חיים (גליון מ"א, שיו"ל בניסן תשפ"ד) נדפסו גליוני כתב ידו הקדושה של המקור חיים שרשם על ספר המקור חיים המודפס, ושם עמד בקושיא זו שהרי אינו יוצא בדיינים, ונעתיק לשונו: ואף שאינו יכול להוציא בדיינים מחמת שאין ניכר, מ"מ יכול להקנות, כדמוכח בפסחים דף צ"ח ע"ב גבי שנים שנתערבו פסחיהן שיכול למנות אחר על פסחו בכל מקום שהוא עכ"ל.

ומבואר שעמד בקושיא זו שהרי אינו יכול להוציא הקמח והמצות שלו בדיינים כיון שנתערבו ואינם ניכרים, וע"ז כתב להוכיח מהגמ' בפסחים בדף צ"ח שגם

בו מצוות מתנות לאביונים. ולהלן נוכיח יסוד זה.

מבואר במשנה בסוכה (דף מ"ב ע"ב): יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את הלולב והרביית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא, והזקנים מניחין את שלהן בלשכה. ומלמדין אותם לומר, כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. למחר משכימין ובאין והחזנין זורקין אותם לפניהם ע"ש.

וכעין דין זה מבואר בב"י (בסי' תנ"ד) לגבי אפיית המצות וז"ל: כתבו הגהות מיימוניות בפרק ו' (אות ו) בשם הרוקח (סי' רפא) שטוב ללמד לומר כל מי שיגיע לידו מצה שלי הרי היא לו במתנה כדאמרינן בפרק לולב וערבה (מב:): מלמדין אותן לומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה עכ"ל. ובמג"א (שם סק"ה) כתב: ונ"ל דטוב לומר כן בשעת טחינה שלפעמים מתחלף הקמח ע"ש.

והנה בשאגת אריה (סוף סי' צ"ג) הקשה כיצד יכול להקנות הלולב והמצות, שהרי כבר יצא מרשותו שאינו יכול למצוא את הלולב והמצות שלו שהם מתערבים בשאר הלולבים והמצות, וכתב השאגת אריה וז"ל: ומ"מ מהני במכאן ולהבא שיחול המתנה על פיו לאחר שבא לולבו ומצתו ליד חבירו, ולא דמי להא דאמר ר"י גזל ולא נתיאשו הבעלים כו' זה לפי שאינו בידו, דשאני התם שבא ליד הגזלן וליד עניים בתורת גזל לפיכך יצא מרשות בעלים, אבל הכא גבי לולב ומצה לא בא ליד חבירו מצתו ולולבו בתורת גזל, אלא בטעות נתחלף של זה לזה, ואילו ידע היה נוטל את שלו ולא של חבירו אלא שטעה וכסבור שלו הוא נוטל לא יצא מרשות בעלים, ובידו להקדיש ולהפקיר וליתן במתנה לכל מי שירצה וזה ברור עכ"ל.

וכדברים הללו כתב המקור חיים (סי' תנ"ד סק"ב) וז"ל: עיין מגן אברהם ס"ק ה' עד ונ"ל דטוב לומר כן בשעת טחינה שלפעמים מתחלף הקמח. ולכאורה קשה

למימר שימנה כל אחד על של חברו קודם שימשך משלו - דהנמנה על שני פסחים אין זה מנין].

והוקשה להמקור חיים שכיון שנתערבו שני הפסחים ואין אחד מהם יכול להוציא את שלו מהשני, א"כ אינו יכול למנות איש אחר על הקרבן שלו הנמצא בידי השני, שהרי אינו יוצא בדיינים, ומכאן הוכיח שאם נתערבו ממון של שני אנשים ושניהם קיימים לפנינו, יכול אחד מהם להקנות את שלו עבור חברו, אע"פ שאינו יכול להוציא מידו בדין.²

והנה המקור חיים לא ביאר הסברא בזה, שסו"ס כיון שאינו יכול להוציא בדיינים, מדוע יכול להקנות על פסח זה.

ונראה להציע בביאור הדברים, דהנה כאשר נתערבו שני הגדיים אחד של ראובן ואחד של שמעון, וראובן בא ליקח שה אחד מהם, הוא מוכרח לתת לשמעון ממ"נ את השה השני, שהרי על הצד שהוא לוקח את השה שלו, ממילא מתברר שהשה השני הוא של שמעון, ואם ראובן לוקח את השה של שמעון, הוא מוכרח לתת בתמורה לזה את השה שלו, ויש לשמעון תביעה שגם אם יתברר שהשה שהוא מקבל הוא של ראובן, חייב ראובן להקנותו לו בתמורה לכך שראובן לקח את השה שלו. והנפק"מ בזה שכל אחד זוכה בשה שבידו מכח ודאי ולא מכח ספק, ואם ימות השה שכעת נטל ראובן לא יהיה עליו זכות תביעה על השה שנמצא כעת אצל שמעון, ולא יועיל בו תפיסה, וגם שכל אחד יוכל לקיים בו מצוות שצריך בהם לכם באופן שאין מועיל לצאת מכח הספק, [לפי השיטות שכשזוכה מכח מוחזקות אינו נחשב לכם לצאת בו יד"ח].

באופן כזה שנתערב ממונו בשל חברו יכול להקנותו לחברו אע"פ שאינו יכול להוציא ממנו בדיינים.

וביאור הוכחתו, שמבואר שם במשנה: שנים שנתערבו פסחיהן, זה מושך לו אחד וזה מושך לו אחד, זה ממנה עמו אחד מן השוק, וזה ממנה עמו אחד מן השוק, זה בא אצל זה, וכך הם אומרים, אם שלי הוא פסח זה, ידך משוכות משלך ונמנית על שלי, ואם שלך הוא פסח זה, ידי משוכות משלי ונמנתי על שלך עי"ש. [ופירש רש"י: ראובן ושמעון שנתערבו פסחיהן, ראובן מושך לו אחד, ושמעון מושך לו אחד, ראובן הולך וממנה עמו את לוי מן השוק, ואומר: כל מקום שהוא פסח שלי - הרי אתה נמנה עליו, שמעון ממנה עמו את יהודה מן השוק, דעכשו יהו שנים על כל אחד כל מקום שהוא. זה בא אצל זה - ראובן בא לו אצל פסח שמשך לו שמעון, ושמעון בא לו אצל פסח שמשך לו ראובן - וכן אומר ראובן ליהודה, הנשאר על פסח שבירר לו שמעון: אם שלך הוא פסח זה, שיפה בירר לו שמעון תחלה - הרי ידי משוכות משלי, והריני נמנה עמך על זה, ואם שלי הוא פסח זה, שלא כיווננו לברר תחלה יפה, ואין זה פסח שנימנית עליו עם שמעון - הרי ידך משוכות משלך, והמנה על זה, ולכך הוצרך כל אחד להמנות אחד מן השוק, שאם באו להתנות כשהן יחידין ולומר אם שלי הוא פסח זה ושליך שלך - הרי יפה ביררנו, ואם לאו - הריני מושך משלי ונמנה על שלך, נמצא כשהוא נמשך משלו - הרי הוא מניח פסחו כמות שהוא, כלומר: בלא בעלים, שעדיין לא נמנה אחר עליו, ואפילו לר' יוסי לית ליה, והא ליכא

2 ויש לציין שמדברי המקור חיים הללו, מוכח שסבר שבמינוי בקרבן פסח צריך הקנאה גמורה בדרכי ההקנאות, ודבר זה שנוי במחלוקת האחרונים אם מינוי לקרבן פסח הוא הקנאה בגוף הפסח, או מינוי בעלמא בדיבור, שיטת הגר"ז (הלכות קרבן פסח) שצריך הקנאה, וכן משמעות דברי רש"י בזבחים נ"ו ע"ב ד"ה למנויו וז"ל: למנויו - שנמנו בדמי לקיחתו כדכתיב לפי אכלו תכוסו (שם) עכ"ל. וכן כתב באמרי בינה דיני פסח ס"י ב' בסופו. אמנם בפתח הבית (פסחים דף צ"א: אות נ"ג, וקול הרמ"ז שם פ"ט מ"י, וחזו"א אורח ס' קכ"ה בהערות לפסחים פ"ח ב, ודברות משה קידושין ע' ק"ח, ואבי עזרי פ"ד ממעילה ה"ח, וציין לכל זה בספר זבח פסח פ"ב ה"א.

קנייני גניבה, אלא שהוא ממון שאינו יוצא בדיינים, אבל כיון שעדיין יש לו שליטה בממון זה לגבי כך שהמחזיק בו מחויב להקנות לו כנגדו, נמצא שלא יצא ממון זה משליטתו, ועל כן יכול להקנותו לשני.

ולאור זאת, יש ללמוד גם בנדון דידן, שיש לו שימוש בממון זה שיכול לצאת בו מצוות מתנות לאביונים, ושפיר יכול הגבאי להקנותו לעניים בשליחות המפקיד.

מחלוקת הירושלמי והבבלי

ביסוד המקור חיים

ד. אמנם מצינו שבירושלמי מוכח לכאור' שתירה לעיקר דברי המקור חיים, בירושלמי (בסוכה פ"ד ה"ב) מבואר שמשנה זו שכל האומר מי שהגיע לולבי זכה בו, היא דלא כר' דוסא שסובר שאין אדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו, וז"ל הירושלמי: דר' דוסא אמר בשחרית אדם צריך לומר כל מה שילקטו העניים היום מבין העמרים הבקר [הפקר] הרי הוא הבקר [הפקר]. ר' יודה אומר לעיתותי ערב עכ"ל.

וזהו ביאור כוונת המקור חיים, שאע"פ שאין כל אחד מהם יכול להוציא את גוף השה שנמצא בידי השני מפני שאינו יוצא בדיינים, מ"מ מכח מה שיתכן שהשני מחזיק בשה שלו, יש לו תביעה על חילופי השה הזה, שהשני מחויב לתת לו את השה השני כנגדו, ונמצא שממון זה עדיין בשליטתו של הבעלים בכך שמחמת ממון זה מחויב המחזיק בו להקנות לו שה אחר כנגדו, ואף שאין לו שליטה בגוף הממון יש לו זכות בערך הממון שמחויב לתת לו תמורתו. ובזה ביאר המקור חיים שאע"פ שהתחלפו הקמה והמצות [וכן הלולב] ואינו יכול להוציאו בדיינים, מ"מ עדיין לא יצא משליטתו לגמרי שהרי יש לו שימוש בערך הממון שנמצא בידי השני, שהרי השני מחויב להקנות לו בתמורה לממון זה את השה והמצות האחרות הנמצאות אצלו.³

ובזה מתבאר היטב דברי השאג"א והמקור חיים, שאכן אילו השני היה מתכוון לגזלו היה בו קנייני גניבה ולא היה יכול להקנותו, אבל כאן כיון שאינו מתכוון לגזלו ואין בו

3 ועפ"י דברי המקור חיים, נראה ליישב קושיית הנחל יצחק (בסי' ע"ג) והשערי יושר (בש"ה פ"ג) והגאון רבי זלמן סנדר שפירא (בקובץ וזאת ליהודה בעמוד רע"א) שהקשו על הגמ' ביבמות (דף צ"ט) בנתערבו ולדה עם ולד שפחתה וגדלו, שכל אחד כופה את חברו לשחרר את השני והם משתחררים ע"ש. והקשה שהרי אינו יכול להוציאו בדיינים וא"כ כיצד יכול לשחררו. [הנהגל יצחק והגרז"ס שם כתבו להוכיח שהבעלים יכול ליתן לגזלן עצמו, אמנם בשערי יושר שם חולק ששחררו אין מועיל כיון שאינו מעשה קנין מצד הנגזל, ובאופן כזה לכו"ע לא מהני]. ולפי החילוק של המקור חיים יתכן ליישב הקושיא שהרי כל אחד דורש את חברו שישחרר אותו, ובאמת מדוע יכול לכופו לשחררו, אכן הטעם לזה, שעל הצד שאתה העבד שלי הרי אתה מחויב לעבוד אותי, אלא שאיני מעביד אותך מפני שגם לך יש תביעה שאני יעבוד אותך, וממילא כל אחד מחויב לשחרר את השני בתמורה לכך שהשני אינו מעביד אותו, ובפרט בנדון זה שאין יכול להינשא אלא אם ישחרר את חברו וכל אחד מעוניין לשחרר את חברו, וממילא גם על הצד שהשני הוא העבד שלו, כיון שיש לו שליטה לגבי כך שהוא מחויב לוותר לו שהוא לא יעבוד אצלו, נמצא שיש לו סיום מסוים בממון זה, והרי זה כיוצא בדיינים כמשנ"ת.

ויש לציין, שעפ"י יסוד זה יתיישב קושיית הברוך טעם (בשו"ת עטרת חכמים סי' ט"ו) על השיטה שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ואם הקנה לחבירו לולב בקנין דרבנן צריך להקנות לו לאחר מכן בקנין דאורייתא, והקשה הברוך הטעם שהרי משעה שקנהו המקבל בקנין דרבנן הרי ממון זה אינו יוצא בדיינים וכיצד יכול להקנותו לו לקנין דאורייתא. ולפי האמור, הרי לגבי דיני דאורייתא נשאר ממון זה בשליטתו לגבי כך שהוא ייצא בו יד"ח לגבי דיני דאורייתא, וגם המקבל יצטרך להתפשר עמו כדי שיקנהו לו בקנין דאורייתא, וכיון שיש לו שימוש מסוים בממון זה לא מוגדר כאינו יוצא בדיינים. והלום ראיתי בספר ח"י רבי דוב לנדו (ב"מ סי' כ"ז אות י') שהקשה שכיצד מועיל ההקנאה בקנין דאורייתא של המוכר, שהרי בשעה שהמקבל קנאו מרבנן כבר נתייאש בו המוכר ויצא מרשותו וכיצד יוכל להקנותו, ות"י וז"ל: י"ל דאדרבה דכיון דנצרך הקנין דאורייתא לקונה לצורך מצוה ואם לא יקנהו המוכר לא יוכל הקונה לקיים המצוה, נמצא שהוא מבחינה זו בשליטתו של המוכר למנוע הקונה מלקיים מצוה דאורייתא ולכן אינו מתייאש מקנין דאורייתא עכ"ד.

יקנה הלולב שלו במתנה על הצד שהוא מחזיק בלולב שאינו שלו, נמצא שיש לבעל הלולב הזה שימוש גמור בלולב זה שיקבל תמורה מהמחזיק בו שיקנה לו הלולב שלו.

ונאמר לי מפי השמועה שכאשר הראו דברי המקור חיים הללו מכתב יד להגר"ד לנדו שליט"א, אמר הגר"ד שליט"א להעיר במה שהוכיח המקור חיים מדברי הגמ' בפסחים לנדון המג"א, שאין מובן הדמיון, שהרי יש לחלק שבנדון בגמ' בפסחים נתערבו שני פסחים של שני אנשים, ויש צד שכל אחד מהם מחזיק בשל חברו, ולכן יכול כל אחד להקנות משלו לחברו, אבל בנדון המג"א הרי ישנם הרבה שאפו שם מצות, ואין הכרח שכל אחד מחזיק בשל חברו שחבירו יקנהו לו בחזרה את שלו, ולדוגמא שאם יש שם שלושה אנשים שאפו מצות, ראובן שמעון לוי, והתחלפו המצות, הרי יתכן שראובן קיבל המצות של לוי, ושמעון קיבל המצות של ראובן, ולוי קיבל המצות של שמעון, הרי אין זכות תביעה על כל אחד שמחזיק שלו, שהרי השני אינו מחזיק שלו אלא של חברו, ומדוע באופן כזה הוא יכול להקנותו לבעלים האמיתיים. ובאמת שקושיא זו גם על המשנה בסוכה, שאם ראובן קיבל לולבו של שמעון, ושמעון קיבל לולבו של לוי, ולוי קיבל לולבו של ראובן, כיצד מועלת ההקנאה של כל אחד לחבירו.

אכן נראה ליישב בזה, שהרי גם במשנה בפסחים שם מבואר ציור שחמשה שנאבדו פסחיהם שעושים כן שממנים כל אחד את האחרים על הקרבן הזה, ויקשה כיצד יכול כל אחד להקנות ולמנות בשל חברו שהרי זה ממון שאינו יוצא בדיינים. ומוכרח בזה, שכדי שכל אחד יוכל להשתמש בקרבן שהגיע לרשותו על הצד שאין זה הקרבן שלו, וכיון שכל אחד שהתחלף לו ומחזיק את שאינו שלו, הרי כל אחד מהם נמצא בספק זה, ועל כן כל אחד צריך להקנות את שלו למי שהגיע הקרבן שלו, כדי שכולם יקנו לבעלים האמיתיים וכולם יוכלו לצאת בו ידי חובה. [ולדוגמא, כשראובן קיבל

וביארנו בפני משה וברידב"ז שם שכוונת הירושלמי לפלוגתא המובאת בגמ' בבבלי (בב"ק דף ס"ט) אם מועיל מה שאמר בעל השדה לאחר שילקטו העניים שמפקירם, שרבי דוסא אומר שאין מועיל מה שיאמר בערב שהוא מפקירן לעניים כיון שהם כבר לקחו ואינם ברשותו, ולפיכך צ"ל כן בתחילת היום קודם שילקטו, ור' יהודה חולק על ר"י וסובר שאפשר להקדיש דבר שאינו ברשותו. וכוונת הירושלמי שמשנה זו בסוכה שיכול להקנות הלולב שנמצא בידי איש אחר, מוכח שהמשנה סוברת שאפשר להקנות דבר שאינו ברשותו, שהרי הלולב שנמצא אצל חברו אינו ברשותו, ומ"מ יכול להקנותו למי שמחזיק בלולב זה.

ולכאור' יל"ע מה היא עיקר קושית הירושלמי, דלכאור' שם המחזיק בו לא התכוון לגזול את הלולב וגם הוא יוצא בדיינים שהרי אפשר לברר כל אחד של מי הוא ואפשר להוכיח בטענה שזה שלו, והרי לא התברר שיש גם גנבים שלא ירצו להחזיר, וצ"ל שכוונת הירושלמי שמהרבה לולבים אלו התחלפו חלק מהם ואין יכולת להוכיח שמא זה שלו, ולא יוכל להוכיח ולהוציא הלולב שלו בדיינים, והוא ממש כקושית המקור חיים שהוא כממון שאינו יוצא בדיינים שאינו נחשב כברשותו, ומוכח להדיא שלא כיסוד המקור חיים.

אמנם באמת שמדברי הגמ' בבבלי מוכח דלא כהירושלמי, שדנו בגמ' (ב"ק שם) אם יש סתם משנה הסוברת שמועיל להקנות דבר שאינו ברשותו, ולא הביאו משנה זו, ומוכח שסברו בגמ' דידן שאין ללמוד ממשנה זו דלא כר"י שאין יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, וכן מוכח ממה שכתבו הפוסקים להלכה לגבי קמח ומצה, אע"פ שלהלכה נפסק כר"י.

ונמצא שמוכח מדברי הבבלי כיסוד המקור חיים שביארנו, שכיון שממ"נ יש לו זכות לבעל הלולב שנאבד לולבו, שגם השני צריך לתת את הלולב שלו במתנה, מפני שאין לו זכות להחזיק בלולב זה אלא אם כן

ומ"מ נראה שגם אם נחלוק על יסוד המקור חיים, יש לחלק ששם אין לו שימוש גמור בגוף הממון שנמצא בידי השני, אלא שיש לו רק זכות שהשני מוכרח להקנות לו את שלו, אבל בנ"ד יש לו שימוש גמור בממון זה שיקיים בו מצוות מתנות לאביונים, שהוא שימוש גמור עבורו, ובזה יש לדון שגם לפי הירושלמי [לפי ביאור הפני משה והרדב"ז] נחשב שימוש גמור וכממון היוצא בדיינים שיוכל לצאת בו ידי חובתו וכמשנ"ת.

אם מועיל מה שהנותן יקנה לעני בעצמו ביום הפורים ואם אפשר לקיים המצוה בממון שהעני מוחזק בו מקודם
ה. ולכאו' יש פתרון נוסף לשאלה זו, שאע"פ שהגבאי אינו יכול להקנות בתחילה בשליחות הבעלים שהרי אינו יוצא בדיינים, מ"מ לאחר שהעני קיבל כסף זה, הרי יש דעת רבים מהפוסקים שהנגזל עצמו יכול להקנות לגזלן ממון שאינו ברשותו, שרק להקנות לאחרים אינו יכול אבל להקנות לנגזל עצמו יכול, וכיון שהממון כבר נמצא בידי העני אע"פ שהעני לא זכה בו בתחילה, מ"מ עתה כשכבר נמצא ממון זה בידו יוכל הבעלים להקנות באופן ישיר לעני.

דהנה הבית שמואל (סי' כ"ח סקט"ז) הביא בשם השארית יוסף שגם הנגזל אינו יכול להקנות לגזלן, אבל הב"ש חולק עליו שבהסכמת שניהם יכול להקנות, ובאמת שהשאג"א בעצמו שם עמד ליישב הקושיא שהקשה כיצד אפשר להקנות הלולב לאחרים, ותי' שלגזלן עצמו אפשר להקנות עיי"ש. ולפי"ז הוא תשובה גם לנדון דידן שלאחר שהעני קיבל המעות יכול הנותן להקנות לו אע"פ שיצא מרשותו.⁴

אכן יש מקום לדון בזה, שיש לחקור אם יקיים הנותן מתנות לאביונים בממון שבלאו

הקרבן של שמעון, ושמעון קיבל הקרבן של לוי, ולוי קיבל הקרבן של ראובן, הרי כדי שראובן יסכים להקנות לשמעון, מוכרח לוי להקנות לשמעון את שלו, כדי ששמעון יקנה הקרבן שלו לראובן ובתמורה לכך יקנה ראובן הקרבן שלו ללוי], וממילא יש לכל אחד מהם שימוש מסוים בממון זה שהמחזיק בממון שלו מוכרח להקנות את שלו כדי שהוא יקבל את הממון שלו וכמשנ"ת, ודו"ק.

ויש לציין בזה, שבעיקר דברי הירושלמי, מצינו מהלכים אחרים בכוונת הירושלמי שלפי פירושם אין סתירה מדברי הירושלמי ליסוד המקור חיים, שהשאגת אריה שם לאחר שביאר שבאופן שאינו גזלן מועיל ההקנאה באינו ברשותו, כתב וז"ל: ועיין בירושלמי פ"ד דסוכה על משנה זו דכל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה ותמצא ראייה לדברי ולא רציתי להעתיק ולהאריך בזה והמעייין יבין מעצמו עכ"ל. ומבואר שאדרבה למד מדברי הירושלמי ליסוד זה, ולמד כוונה אחרת בדברי הירושלמי ולא ביאר דבריו.

ובחת"ס (סוכה דף מא:) כתב וז"ל: ולומר דליקני למפרע מערב יו"ט זה תלי' בכרירה ובירושלמי מיתי להדיא ר"פ דלקמן דתלי' בפלוגתא דר' דוסא ור' יהודה גבי צנועי' בב"ק ס"ח ע"ש, וקרבן עדה במ"כ לא עמד על כוונת הירושלמי בזה ע"ש עכ"ל. וכוונת דבריו מבואר בחי' החת"ס (הנדמ"ח בסוכה דף מ"ב:) שביאר שכוונת הירושלמי שנחלקו אם מועיל ברירה שיקנה מערב החג, והוסיף שם וז"ל: ושוב מצאתי אח"כ בשאגת אריה סוף סי' צ"ג רמז אהך ירושלמי ולא פירש דבריו, אולי נתכוון למה שכתבתי כאן עכ"ל. ולפי פירוש זה בדברי הירושלמי אין סתירה מדברי הירושלמי ליסוד המקור חיים.

4 ויש לדון שגם לפי השיטות שבגזילה אין הנגזל יכול להקנות לגזלן עצמו, היינו מפני שיש בו קנייני גניבה שמפקיע לגמרי ברשותו, אבל בממון שאינו יוצא בדיינים שאין בזה קנייני גניבה, אפשר שלכל השיטות מהני. ומאידך יש לחלק שבגזלן עד כמה שהנגזל מוכן להקנות לגזלן פסקה הגזילה והגזלן מחזיקו עבור

הממון, מ"מ יכול לקדש אותה שוב בממון זה, שעל הצד שעדיין לא זכתה בממון זה מקודם והוא שלו, הוא מקדש אותה מעכשיו, ומקודשת ממ"נ עי"ש. ולפי"ז גם כאן יועיל מה שנותן לעני הממון שכבר קיבל מקודם ומוחזק בו מתורת ספק.

אכן יש לחלק שבקידושין יש דין של נתינה, וכיון שסו"ס נתן לה אע"פ שלא הוסיף לה בהנאה, כיון שכבר היתה מוחזקת בממון זה, שפיר יכול לקדשה מכח נתינה זו. אמנם במתנות לאביונים הוא דין שצריך ליתן 'הנאה' להעני, וכאן לא קיבל כל הנאה חדשה, ולכאור' זה תלוי בספק הפמ"ג האם במתנות לאביונים העיקר הוא המתנה, ומועיל במתנה ע"מ להחזיר, ולפי"ז גם כאן יועיל, אמנם לפי הצד שאין מועיל בנתינה בלא הנאה, לא יוכל לתת מתנות לאביונים בממון שכבר זכה בו העני מכח המוחזקות בספק.

וראיתי להגאון רבי מנחם כהן שליט"א בספר שם אבותי (על ענייני פורים) שדן בשאלה זו אם אפשר לתת מתנות לאביונים בממון שכבר נמצא אצל העני מכח מוחזקות וספק, וכתב להוכיח מדברי הפמ"ג במשב"ז (סי' תרצ"ה סק"ה) שיוצא ידי חובתו בנתינה כזו. הפמ"ג שם כתב בשם הפר"ח שבעיירות המסופקות אם יש לנהוג ב"ד או בט"ו, אינם חייבים בט"ו רק מקרא מגילה ולא מתנות לאביונים ומשל"מ, וכתב הפמ"ג שאין מובן החילוק בזה, ומ"מ כתב הפמ"ג שיכול ליתן לעני ב"ד ואם המעות נשאר אצלו בט"ו יכול לקיים המצוה ממ"נ שהרי עתה עומדים בט"ו ומקיים בו המצוה במעות אלו. ולכאור' קשה שכיון שהעני כבר זכה במעות אלו מכח הספק שזה שלו מי"ד, וביום ט"ו לא יוכל להוציא מידו, א"כ אין כאן מתנה כלל ביום ט"ו, וכיצד יכול לקיים בו המצוה בט"ו, ומוכח בדעת הפמ"ג

הכי כבר נמצא אצל העני בתורת ספק, שהרי מהותו של מתנות לאביונים היינו שנותן לו ממון שאינו יכול להשתמש בו עד עתה, אבל כאן כיון שהעני כבר קיבל ממון זה מקודם ע"י הגבאי צדקה, ואין הנותן יכול להוציא מידו, הרי בהקנאה זו שמקנהו כעת לעני, אינו מוסיף לעני כל תועלת.

ושאלה זו נוגעת לדינא, באחד שתובע את העני בערב פורים, ומכח דין מוחזקות זכה העני הממון זה, האם יוכל התובע לצאת ידי חובתו ביום הפורים שיחליט שמקנה את הכסף לעני בתורת מתנות לאביונים, ושאלה זו התעוררה למעשה, באדם אחד שביום הפורים היה לו שטר של מאה שקל, והיו כמה קופות של מתנות לאביונים, והכניס לקופה אחת כדי ליטול עודף תשעים שקלים, אמנם לאחר שהכניס הכסף הוצרך לסובב ראשו לעבר בנו שקרא לו, ולאחר מכן לא ידע לאיזו קופה הכניס את הכסף, ואין יודע מאיזה קופה ליטול התשעים שקל עודף, ועל כן רצה להחליט שכל התשעים שקלים שרצה לקחת עודף יהיו למתנות לאביונים. אך התעוררו בזה, שכיון שבדיני חו"מ אין יכול לתבוע כסף מכל קופה שהיא מפני הספק, הרי זה כבר ממון שאינו יוצא בדיינים ואין יכול להקנותו, ונמצא שבהקנאה זו לא הוסיף כלל במתנה לעניים, ויש לחקור האם הנותן יכול לתת מתנות לאביונים בממון שכבר זכה בו מספק.

ונדון זה נוגע גם לגבי קידושין האם אפשר לקדש אשה כשיש לה ממון זה מספק מקודם מכח מוחזקות, האם אפשר לקדש אותה כעת על הצד שלא זכתה בתחילה בממון זה, ומצינו בזה בספר קהלות יעקב להנתי"מ על אבן העזר (סי' כ"ט ס"ב) שכתב בפשיטות שאם קידש האשה באופן של ספק, שאע"פ שאין יכול להוציא ממנה

הנגזל, ועל כן נחשב כאילו ברשותו, אבל בממון שאינו יוצא בדיינים שבלא"ה אין לו כל שליטה, אולי לא יהיה מי שיקנה למחזיק בו. ולעיל בהערה הבאנו בשם הנחל יצחק והגרז"ס שפירא שגם בממון שאינו יוצא בדיינים אפשר להקנות למי שמחזיק בו עי"ש.

פתרון שהנותן יגיד בשעת ההפקדה, שבשעה שהגבאי צדקה נותן את המעות לעני, באותה שעה הבעלים בעצמו מקנה מעות אלו למקבל, שכיון שעדיין לא זכה העני במעות אלו כלל, ממילא יכול הבעלים להקנות באותה שעה ממון זה למקבל עצמו, והדבר דומה לגזלן והנגזל רוצים להקנות לאחר, שבשעה שהגזלן מוסר ממון זה לאחר, יכול הנגזל להקנות באותה שעה שהמקבל יזכה בו גם מכח הקנאתו, שכשם שהגזלן יכול לזכות בו גם אחרים יכולים לזכות בו כשמקבלו מידי הגזלן והנגזל יחד.

ולאחר העיון נראה, שבמתנות לאביונים כשברור שממון זה הגיע בתורת מתנות לאביונים, ויש ספק ממי הגיע, אזי ודאי שיקיים הנותן בו מצוות מתנות לאביונים, [ועל כן גם במעשה שהיה שנתערב שטר של מאה, יקיים מצוות מתנות לאביונים] שהרי כל הסיבה שהעניים יכולים להחזיק כסף זה, הוא רק מפני שטוענים שקיבלו זאת בתורת מתנות לאביונים, שאין צד שהעניים זכו במעות אלו ממקום אחר ומסיבה אחרת, אלא הנדון הוא ממי קיבלו מתנות אלו, וכיון שכל הסיבה למה שהעני יכול להחזיק ממון זה הוא מפני שבעל המעות נתן לו בתורת מתנות לאביונים, נמצא שהעני מחזיקו מכח הנתנה שלו, וא"כ מיד בשעת הנתנה כבר יצא ידי חובתו שממון זה שלו הגיע לידי העניים. ואינו דומה לנדון הפמ"ג שביארנו, שביום ט"ו יש צד שהעני כבר זכה אמש מפני שאמש היה פורים, ויש לו כבר סיבה עצמית להחזיק בכסף זה, ועל כן ביום ט"ו יש לדון שלא יוכל לקיים בו מחדש מצות מתנות לאביונים שלא הוסיף לו בהנאה, ודו"ק.

שאפשר לקיים מצוות מתנות לאביונים בממון שכבר נמצא בידי העני בתורת ספק עכ"ד.

והיה מקום לומר, שהפמ"ג לשיטתו שסובר שמתנות לאביונים הוא דין נתינה בלבד, שהרי דן שמועיל במתנה ע"מ להחזיר, ולכן גם כאן מהני. אכן הרי במתנה ע"מ להחזיר נסתפק הפמ"ג וכאן פשיטא ליה דמהני.

אכן לאחר העיון נראה שאין להוכיח כן כלל מדברי הפמ"ג, שהפמ"ג להדיא בנה דבריו על פי שיטת הבעל המאור שאפשר לתת מתנות לאביונים בערב פורים אם העני ישתמש בזה בפורים, והפמ"ג בסי' תרצ"ד ביאר בסברתו שכיון שהמטרה כדי שיהיה לעני מה לאכול, לפיכך שייך המצוה גם קודם כדי שיהיה לו מה לאכול. ולפי"ז מובן היטב דבריו כאן שבשעה שנותן לו ב"ד הוא יוצא ממ"ג, ואין כוונתו שבשעת ט"ו הוא נותן לו עתה, שאדרבה ביום ט"ו כבר אינו יכול לקיים המצוה במעות אלו שכבר זכה בהם העני ביום י"ד מכח הספק, אלא מתחילה ביום י"ד הוא נתן לו לט"ו ובאותה שעה שפיר קיים המצוה. ואדרבה יש כאן הוכחה להיפך, שאם כוונת הפמ"ג לסברא זו שנותן לו בט"ו ממש, לא היה צריך להסתמך על הבעל המאור, אלא כעת הוא נותן מעות אלו שהם שייכים עדיין לנותן שהרי נתן לעני ביום י"ד רק בתנאי שאכן יום הפורים הוא י"ד, ומוכח שאדרבה לולי סברת הבעל המאור לא היה מהני כלל כיון שהעני אינו מקבל כעת הנאה חדשה.

אכן מ"מ בנ"ד, גם לפי הצד שאין מועיל להקנות לעני ממון שכבר נמצא ברשותו, יש

מסקנת הדברים

א. המנהג בשנים האחרונות שרבים מפקידים מעות למתנות לאביונים אצל גבאי הצדקה, והגבאים מחלקים בשליחות הנותנים ביום הפורים לעניים. והקשה הגר"ד לנדו שליט"א שהרי המפקידים אין יכולים להקנות ממון זה כיון שאינו יוצא בדיינים, שהמפקידים לא יוכלו להוכיח בבי"ד שהפקידו הכסף, וממון שאינו יוצא בדיינים אינו יכול להקנותו. ונתבאר ליישב מנהג העולם בשלושה אופנים וכדלהלן.

ב. מסתבר שמתנות לאביונים אין צריך 'הקנאה' לעניים, אלא מועיל מה שקיבל העני רשות להשתמש בממון זה ולהוציאו, ונתינת רשות להשתמש בממון אפשר גם בממון שאינו יוצא בדיינים. [ונתבאר שאע"פ שהפמ"ג הסתפק שבמתנות לאביונים מועיל מתנה ע"מ להחזיר, מ"מ גם לשיטתו מסתבר שמועיל הנאה בלא נתינה גמורה].

ג. נתבאר שיסוד הדין שממון שאינו יכול להוציאו בדיינים אינו ברשותו, היינו מפני שהפקע ממנו שליטתו בממון זה, אך בנדון דידן, כיון שמיוזמת הנותן הכניס ממנו למצב זה שהגבאים יתנו בשליחותו, והמעות עדיין משמשים לו למטרה זו שמעוניין בה, לא שייך להגדיר שממון זה יצא משליטתו, שאדרבה הממון נמצא עבורו כדי לקיים בו מצוות מתנות לאביונים.

ד. נתבאר להוכיח ביותר, שכל ממון שאינו יוצא בדיינים, אם הממון משמש לו לשימוש מסוים, אע"פ שאינו משמש לו לכל השימושים שלו, הרי זה נחשב כלא יצא מרשותו, ויסוד זה מוכח ממה שאפשר להקנות הלולב והמצות והקרבת פסח לאחרים שקיבלו את שלו, וקשה שהרי אינו יוצא בדיינים, ומכאן הוכיח המקור חיים שכיון שהתערבו שלו בשלהם יכול להקנותו, ונתבאר שכיון שיש לו שימוש מסוים בממונו שהשני מוכרח להקנות לו בתמורה את הממון שלו, הרי זה מוגדר שלא יצא משליטתו ויכול להקנותו. [אמנם נתבאר שלכאור' יסוד זה שנוי לפי חלק מהמפרשים במחלוקת הבבלי והירושלמי, אך בנדון דידן גם לפי הירושלמי אפשר שמועיל].

ה. עוד נתבאר שלכאורה אפשר להקנות לעני עצמו לאחר שהמעות כבר נמצאים אצלו, כשם שהנגזל יכול להקנות לגזולן עצמו. [ונתבאר שיש לדון האם אפשר לתת מתנות לאביונים במעות שהמקבל כבר מוחזק בו, והוכחנו מדברי הפמ"ג שאין מועיל כן במתנות לאביונים כיון שלא הוסיף הנאה לעני, אך בנ"ד מועיל בכל אופן, וכמשנ"ת].



הרב רפאל חיים שיין

לע"נ מורי זקני הגה"ח ר' יוסף אריה ז"ל בן הרה"ח ר' צבי יחיאל לובין ז"ל מחשובי ויקירי אנ"ש וממחזיקי הישוב בעיה"ק טבריה ת"ו - נלב"ע י"א אדר א' תשפ"ד ת.נ.צ.ב.ה.

פורים בעיר הקודש טבריה - ודין הנוסע לעיר אחרת

בעקבות התרחבות הקהילה החרדית בטבריה, ולאור הנגישות שנהייתה בשנים האחרונות לנסיעות ממקום למקום, התעוררו שאלות רבות בנוגע לימי הפורים לתושבי טבריה.

כמובן ששאלות אלו נוגעות גם לשאר ערי הספיקות, אך מאמר זה מתמקד בנוגע לעיר טבריה, ולהבדלים בינה לבין שאר ערי הספיקות.

ואין כוונתי בזה להכריע, אלא לסדר הדברים ולהעלותן על שולחן מלכים.

מזרע העמלקי], והנה בשנת הנס כולם עשו בי"ד, אלא שאח"כ בני המוקפין לא עשו כלל כיון שלא היו בסכנה גדולה כ"כ, אח"כ מצאו סמך מן המקרא והתחילו לעשות פורים גם למוקפין, אולם עדיין ראו שראוי להקדים הפרזים שהיה להם נס גדול יותר וכן שהתחילו במצווה ראשון ועל כן קבעו למוקפים יום ט"ו. ולפי זה מבואר היטב שאלת הגמ' לגבי שושן הבירה מכיון שודאי בשושן היו בסכנה גדולה, וכן ביאר התשב"ץ (ג רצז).

ג. תירוץ נפלא מצאנו במאירי (שם) שהכרכים לרוב חשיבותן ראוי להם לשמוח בשני הימים, ואם הייתה קריאתם בי"ד כבר כלתה השמחה אחר שעבר יום עיקר הנס, ולכן תקנו שקורין בט"ו ואי אפשר שלא לשמוח קצת ביום י"ד שהוא תחילת הנס ועיקרו, אבל כפרים ועיירות לא הטריחום אלא ליום אחד והוא תחילת הנס. [ובענין זה יש לציין לדבריו בכתובות ז, מנהג אבותינו להמשיך הסעודה של ארביסר לחמיסר שגם חמישה עשר נס הוא].

ב. דעת הר"ן בזמן קריאת המגילה בערי הספיקות

מבואר בגמרא שחזקיה קרא בטבריא בי"ד וט"ו משום דמספקא ליה אם טבריא חשובה מוקפת חומה אם לאו [וכן נהג רבי אסי בהוצל].

א. הטעם שחילקו חז"ל את הפורים לשני ימים

הנה חז"ל חילקו את הפורים לשני ימים י"ד וט"ו, והקשו הראשונים מה ראו חז"ל לעשות כן, וגם אם נאמר שאין בזה משום 'לא תגודדו', מ"מ מדוע נחלק לכתחילה את ישראל לכיתות כיתות, הרי התורה אמרה תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם. ומצאנו בזה כמה דרכים בראשונים.

א. הר"ן (מגילה ב.) ביאר שכיון שלא נחו כולם מהמלחמה ביום אחד לכן תיקנו ימי הפורים שתי ימים, ובעיר שושן נחו ביום ט"ו, והשוו מידותיהם בין כל ערי חומה שיקיימו הפורים בט"ו. [ועיין עוד בבית יוסף סי' תרפ"ח].

אולם לפי זה קשה לשון הגמ' (ב:), שמבואר שם שכל מוקפת חומה מימות יהושע בן נון קוראת בט"ו, ושוב הקשו בגמרא אלא בשושן למה קוראין בט"ו, ולפי הר"ן קשה הרי כל התקנה של יום ט"ו היתה בגלל שושן.

ב. הרמב"ן (ב.) ביאר שבשנת הנס רוב ישראל היו בארץ ישראל שהן כבר עלו ברשיון כורש, וממילא אלו שהיו בערים מוקפת חומה לא היתה עליהם סכנה גדולה כ"כ, ואילו אלו שהיו בפרזים היתה עליהם סכנה גדולה [אפשר שבחז"ל לא הועילה חומה, כיון שיחד עמהם בתוך החומה היו

עוד יש להעיר בעיקר טעם זה דרוב, דבשלמא בעיירות שספק אם היו מוקפות חומה בזמן יהושע, שפיר י"ל שהרוב מכריע שלא היו מוקפות, אך מה שייך סברת רוב לגבי טבריא שיש בה ספיקא דינא אם ים חשוב חומה, ואיך יכריע זאת הרוב. ויעויין מה שנתבאר בזה להלן.

אמנם הפרי מגדים (סי' תרפח, מש"ז סק"ד) העלה דבספק דרבנן ואיתחזק איסורא הולכים גם בדרבנן לחומרא, משום דבכהאי גוונא כשיש ספק דאורייתא ואתחזק איסורא הולכים לחומרא מן התורה, ולפי זה ביאר להיפך, שעיקר סברת הר"ן שקורין בי"ד הוא משום רוב, דאילו בספיקא דרבנן כי האי הולכים לחומרא. [ולפי זה לא מצאנו מנוח לגבי טבריא שהיא ספיקא דינא ורוב לא שייך להכריע בו וצ"ע].

סיכום שיטת הר"ן: מעיקר הדין בעיר מסופקת אינו חייב בקריאה בשתי הימים כי אם ממדת חסידות, וצידד עוד שמעיקר הדין היה פטור לגמרי אלא כדי שלא יעקר קורין בי"ד.

א. דעת הרמב"ם ושו"ע שחייב מן הדין בב' הימים

כתב הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"א הי"א): עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה

ודנו הראשונים, אימתי צריכים לקרוא המגילה בערי הספיקות. והביא הר"ן (שם ב: מדה"ר) בשם הגאונים שקורין בי"ד משום שהולכים אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפין, והוסיף שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק דרבנן ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני¹, וכתב הר"ן וז"ל: ודאמרינן בגמרא אטבריה והוצל שהיו קורין בהן בי"ד וט"ו במדת חסידות היו נוהגים כן... והיו קורין בלי ברכה דספק דדבריהם לא בעי ברכה, אלא שראוי לברך בי"ד מפני שהולכים אחר רוב העולם, עכ"ל.

הנה ביאר הר"ן ב' טעמים לקרוא בי"ד: א. דרוב עיירות אינן מוקפות. ב. דספק דרבנן לקולא. ויש לעיין מה עיקר סברת הר"ן בזה. ונחלקו האחרונים בזה, החכמת שלמה (סימן תרפח) כתב שעיקר טעם הר"ן הוא משום ספק דרבנן לקולא, דאין לומר הטעם שהולכים אחר רוב עיירות, דכיון שידוע וניכר מקומות מוקפים הוי קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה הוא. [ויש להעיר, שבחידושי הרמב"ן לא כתב אלא טעמא דרוב, ועל כרחק שעיקר טעמו משום רוב]. וראה בהערה דברי הפוסקים בזה אם אכן נחשב לקבוע.²

1 הקשה המשנה למלך (הלכות מגילה פרק א הלכה יא), דגבי ד' כוסות שהוא ספק באיזה שתי כוסות צריך הסיבה ביאר הר"ן שהטעם צריך הסיבה בכלן כדי שלא תעקר תקנת חז"ל, וא"כ אמאי לגבי מקרא מגילה כתב הר"ן שאינו חייב מדינא אלא בי"ד. ותירץ דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו, ולכן במצות הסבה אי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא, אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקראו נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרים מכל וכל מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה בט"ו. עוד ביארו האחרונים שאינו דומה לד' כוסות כיון שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא בדיעבד.

2 האליה רבה (סי' תרפח סק"ה) הביא מהגהות אלפסי 'דרך תמים' (על מס' מגילה) שהקשה קושיא זו שזה קבוע, ותירץ דהא דאין הולכים בתר רוב בקבוע הוא כשהספק מגיע ממקום הקביעות, אבל כאן יש קבוע ויש מקום ספק ולכן הולכים אחר רוב, וכמו עשר חנויות תשעה מוכרין נבילות ואחת אין יודעים מה היא מוכרת לא נוכל לילך בה אחר רוב, עיין שם בארוכה. והפרי מגדים (סי' תרפח אשל אברהם סק"ז) תירץ דקבוע מן התורה הוא רק כשינכר האיסור במקומו, מה שאין כן בזה. ומסיים הפרי מגדים, דלכאורה בזה נסתפק הר"ן שכתב בתוך דבריו 'ואפילו תימא שזה ספק שקול', והיינו שנסתפק הר"ן אם זה נחשב לקבוע. ולולי דבריו יש לומר שהר"ן נתכוון בזה לעיר טבריא שיש בה ספיקא דינא ובה אין מועיל רוב לפשוט הספק, ובוה נצרך הר"ן לטעם אחר.

האבני נזר (או"ח סימן תקטז) ביאר דברי הרמב"ם שהוא מדינא 'דספק בקריאת המגילה לחומרא', והטעם בזה משום דנתנו לו חומר של תורה. והוכיח האבני נזר מכמה מקומות בדברי הפוסקים שדינא דמגילה חשוב כשל תורה.³

וכן כתב הטורי אבן שחיוב קריאת המגילה חשוב כדברי תורה כיון שנאמרה על ידי רוח הקודש וכולן דבר אחד אמרו שנאמר ברוח הקודש, ועיין בשו"ת בנין שלמה (סי' נ"ח) שחזיק דברי הטורי אבן, והעלה שאף שאר מצוות היום חשוב כשל תורה.

החתם סופר (או"ח קסא) צידד, דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא משום דחיוב קריאת המגילה הוא מדין הלל ודין הלל הוא מדאורייתא. אבל דחה דאין לומר כן שהרי דעת הרמב"ם הוא דקריאת הלל אינה מן התורה, וא"כ א"א לומר שקריאת המגילה תהיה מן התורה מדין הלל. ועל כן חידש שאף שספק בחיוב מדברי קבלה לקולא מ"מ באופן שאם זה היה ספק דאורייתא היה דינו להחמיר מן התורה ולא רק מדרבנן [דהיינו שאף הרמב"ם יודה שהוא לחומרא מן התורה] גם בדברי קבלה הולכים לחומרא, והיינו באיקבע איסורא, וממילא בספק של עיירות באופן שחשוב איקבע איסורא מחמירין בדברי קבלה, ובזה ביאר דברי

מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. וכדבריו פסק השו"ע (סי' תרפח סעיף ד).

וביאר המגיד משנה ועוד פוסקים, שהרמב"ם חולק על הר"ן וסובר שחייב בקריאת המגילה מעיקר הדין בשתי הימים ולא רק ממידת חסידות.

ותמהו הפוסקים מה טעם חייב מעיקר הדין, הרי כלל הוא בידינו שספק דרבנן לקולא. [ואפילו אם נחייבו בי"ד ומטעם הר"ן שלא יתבטל לגמרי, עדיין למה חייב ביום ט"ו].

ומצינו בזה ג' מהלכים, הפרי מגדים (שם א"א סק"ד) תירץ על פי דעת הרז"ה שספק דברי קבלה לחומרא, ולכן חייב בשתי הימים מדינא. ועל דרך זה הביא המשנה ברורה (סי' תרצ"ב ס"ק ט"ז) בשם הפרי מגדים שאם מסתפק אם קרא את המגילה אפשר דלא אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא משום שהוא דברי קבלה. [ויש להעיר מדברי הפרי מגדים (שם מש"ז סק"ד) שהביא איבעיא בירושלמי האם בן ט"ו מוציא בן י"ד ולא איפשטא "ולפי זה נפשטא איבעיין לקולא ככל תיקו דרבנן" וצ"ע].

3 ונביא הוכחותיו בזה. א- המג"א [סי' תרפ"ז סק"ד] הוכיח דדוקא מת מצוה ממש דוחה מקרא מגילה אבל לא בזיון קטן. ואילו מצוה דרבנן נדחה מפני בזיון קטן כדמוכח בכמה מקומות בש"ס בספק טומאה בבית הפרס ובאבנים מקורולות דבית הכסא ובשאר מקומות, ועל כרחך שמקרא מגילה חשוב כשל תורה. [יעיין עוד בתומים סי' כ"ח ס"ק י"ב]. ב- המחבר פסק [סי' תרפ"ט סעי' ב'] דאין קטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול במקרא מגילה, ואילו בנר חנוכה הביא השו"ע [בסי' תרע"ה סעי' ג'] דעת בעל העיטור דקטן שהגיע לחינוך מדליק נר חנוכה. והמג"א [סי' תרפ"ט סק"ד] הקשה עליו יע"ש. אולם הדבר ברור דאזיל לטעמי' דפסק כהרמב"ם דכל מצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה, הרי דנתנו להם חומר של תורה, ועל כן אין קטן שחיובו מדרבנן יכול להוציא. וכיון דכל הני מוכחי שדינו כשל תורה ממש. ולפי זה פסק האבני נזר דלא סמכינן בזה על חזקה דרבא, עיין שם.

ובאות כזו שם דן לגבי ספק ספיקא, וז"ל: ואין לעשות ס"ס שמא כהר"ן דמקרא מגילה דרבנן וכן התוס' סוברים כן. שהרי הוקשה להם למה אין קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא והוצרכו ליישב משום דהוי תרי דרבנן. וספק שמא הביא שתי שערות והוי לענין דאורייתא ספק ספיקא. ולענין דרבנן נסמוך על חזקה דרבא. ומצינו כהאי גוונא בפסחים (דף ט' ע"א) בחבר שהניח מגורה מלאה פירות דלענין דאורייתא הוי ספק ספיקא שמא כדרי' אושעיא ולענין דרבנן סמכינן אחזקת חבר עיין שם. [דליתא. דכיון דהשתא ספק תורה יש עליו אינו יכול לצאת במגילה ספק פסולה לעשות ספק ספיקא לכתחילה. עכ"ל].

י"ד הוא זמן קריאה לרוב העולם כדלקמיה, ור"ל דאפילו הוא מוקף חומה שדינו בט"ו אם קרא ביום י"ד יצא בדיעבד ולא הוי ברכה לבטלה.⁴

ויש להעיר על דבריהם, מדוע צריכים בכלל לקרוא בט"ו, והלא הרי יצא בי"ד ממה נפשך, ואם נפשך לומר שכיון שאינו אלא בדיעבד, ממילא אין דעתו של הקורא לצאת בקריאתו בי"ד ידי חובת קריאתו בט"ו, א"כ שוב קשה האיך יברך בי"ד משום שיוצא בממ"נ, והלא מתכוין שלא לצאת ידי חובת קריאת ט"ו.

וציין לי מו"ח הרה"ג ר' שמואל לובין שליט"א רב קהילתנו בעיה"ק טבריה, לדברי החזו"א (מגילה סי' קנ"ג סוף אות ב') שביאר שבן כרך שאסור לו לכתחילה לקרוא בי"ד יוצא בדיעבד בקריאת י"ד, כיון שלא יעקר דין ט"ו מכיון שאסור לו לכתחילה לקרוא בי"ד. אבל מי שלכתחילה יוצא בי"ד לדוגמא עיר מסופקת וכן מי שנתחייב בשתיהם, אפילו בדיעבד אינו יוצא ידי קריאתו בי"ד דאל"כ יעקר דין ט"ו.⁵

ולדבריו לכאורה לא שייך תירוץ הפרמ"ג שמברך בי"ד משום שממ"נ יוצא, שהרי בעיר מסופקת אינו יוצא בממ"נ.

שו"ר בשונה הלכות סי"א שביאר שבאופן שקורא בי"ד משום ספק נחשב כאילו מכוון בפירוש שלא לצאת אם דינו לקרוא בט"ו. אולם לפי זה לכאורה נפל ביאר הפרמ"ג ומ"ב בבירא דלא שייך לברך ממ"נ.

מהר"י אבוהב המובא בב"י עי"ש. [החידוש הוא קצת על דרך הפרמ"ג משבצות ד' בסופו מובא לעיל].

מכל דברי האחרונים הנ"ל עולה שבעיר מסופקת, קורא בשתי הימים מעיקר הדין משום שלגבי קריאת המגילה הולכים לחומרא.

דין הברכה על קריאת המגילה בערי הספיקות ועדיין צ"ב לפי שיטת הרמב"ם שחייב בשתי הימים מעיקר הדין, למה מברכים רק בי"ד, וביאר הפרמ"ג על פי דברי האחרונים שנחלקו בחייב לקיים מצווה מדין ספק כגון ספק דאורייתא לחומרא האם דינו לברך, הט"ז ס"ל שחייב בברכה ואילו המג"א ס"ל שאינו מברך, וא"כ קשה לכו"ע, לפי הט"ז קשה למה אינו מברך ביום ט"ו כיון שחייב לקרוא מספק [מזה נראה שהבין שקריאת המגילה נחשבת לדאורייתא או שדברי קבלה נחשבת כשל תורה]. ואילו לפי המג"א קשה למה מברכים בי"ד הרי בחייב במצווה מדין ספק ס"ל דאינו מברך אפילו היכא שחייב מדין ספק דאורייתא אלא היכא שחייבו בפירוש [עייין עוד בהלכות ק"ש סי' ס"ז ובדברי הפרמ"ג שם].

וביאר הפרמ"ג (משבצות ד') שממ"נ יוצא בקריאה של י"ד ואפילו אם העיר היא מוקפת חומה, לפי דברי הירושלמי שהכל יוצאים עכ"פ בדיעבד בקריאה של י"ד אף בני ט"ו, וממילא בעיר מסופקת מברך בי"ד, דיוצא ממ"נ אפילו אם חיובו ביום ט"ו.

ועל דרך זה ביאר המשנה ברורה (סימן תרפ"ח ס"ק יא) שמברך בי"ד משום דביום

4 והוא על דרך הט"ז שביאר הטעם שלא מברכים בב' ימים מהאי טעמא שממילא יוצא בקריאה של י"ד, וכעין זה עיין אליה רבה סימן תרפ"ח שדן בהטעם שלא עושים ב' ימים פורים מספיקא דינא [בכל המקומות] והא דלא קרינן בתרווייהו מספיקא דיומא כדעבדי ביום טוב, [דכתיב ולא יעבור] (מרדכי סי' תשעה). וכלבו [סי' מה ה' ע"א] מתרץ עוד לפי שאינו אלא מדבריהם, ואבודרהם [עמוד רח] מתרץ דממה נפשך יוצא, אם הוא י"ד כבר יצא, ואם י"ג הכי נמי דיצא עכ"ל.

5 עיין פרי מגדים (משבצות זהב סימן תרפ"ח ס"ק ו') ז"ל "וכן בן כרך שהיה בליל ויום י"ד בעיר ואח"כ הלך למקומו קורא בט"ו, אין זה סותר מה שכתוב בירושלמי [שם] רב חונה בשם רבי חייה רבה, הביאו הפרי חדש כאן אות א', דבן כרך שקרא בי"ד יצא, היינו שאירע שקרא כן, אבל כאן זה קרא בהיותו בן עיר ואח"כ נעשה בן כרך כו' וצ"ב כוונתו. עכ"ל.

לכנה באמצע קריאת המגילה ע"ש, ובסוף דבריו כתב ז"ל "נלע"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום דבמגילה, ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. ועיין בתוס' בדף ד' ע"א בד"ה חייב⁶ וכו', ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר. עכ"ל. והובאו דבריו בשערי תשובה סימן תרפז ס"ק א', [והוסיף להביא דברי הבר"י שאם שכח או נאנס בלילה די בקריאה דיום וא"צ לשנותה עוד פעם לתשלום קריאת הלילה ע"ש]. וכן משמע בשעה"צ תרצ"ב סקכ"ז שמחלק בין קריאת הלילה לקריאת היום, שרק ביום חשוב דברי קבלה.

גדר שאר מצוות היום

יש לרדן האם רק קריאת המגילה נחשבת לדברי קבלה, או דילמא גם שאר מצוות היום הם מדברי קבלה, ומצאנו בזה להאחיעזר (חלק ג' סי' ע"ג) שהעלה שגם בשאר מצוות חשוב דברי קבלה והולכים בהם לחומרא, וכן כתב בחלקת יעקב (סי' רל"ז) ועיין עוד להלן בשם הבניין שלמה.

שאר מצוות היום בערי הספיקות

שמחה ומתנות לאביונים - המג"א (ס"ק ה') כתב שנוהגין שמחה ומתנת לאביונים בשתייהם והפרמ"ג כתב שאינו יודע למה השמיט הרב משלוח מנות. מאידך הפרי חדש (סימן תרצ"ה סעיף ד') כתב שעיר ספק מוקפת חומה, אעפ"י שקוראים בשני הימים מחמת ספק, מכל מקום כיון שאין מברכין על קריאתה אלא בי"ד משום שהוא קריאה לרוב העולם, הוא הדין לענין סעודה שאינם עושים אלא בי"ד דומיא דרוב העולם, וסגי בהכי.⁷

וצ"ל שהם ביארו דברי הירושלמי שאף שיוצא בי"ד, מ"מ תיקנו שיקרא עוד פעם בט"ו, כדי שלא יעקר דינא דט"ו, והדברים מחודשים וצ"ע.

ברכה על הקריאה בלילה

מסתמת הפוסקים משמע שמברך בעיר ספק בין ביום י"ד ובין בליל י"ד, אולם עיין פרמ"ג (א"א ס"ק ז') שמצדד שלא יברך בקריאה של לילה. ויש לבאר הטעם על פי מה שיבואר להלן שהקריאה בלילה אינה אלא מדברי סופרים, ולכן אין הקריאה אלא ממידת חסידות. [אולם לכאורה לפי הפרמ"ג לעיל שבן כרך שקרא בי"ד יצא, יכול לברך גם בלילה שהרי יוצא בו גם על הצד שחייב בט"ו, ויכול לברך בממ"נ וצ"ע].

דברי קבלה

אחרי שהבאנו דעת הפוסקים דקריאת המגילה חמירא משום שהוא מדברי קבלה, יש לבאר לענין מה נחשבת מצוות קריאת המגילה לדברי קבלה.

נשים

בטורי אבן (מגילה ד. ד"ה נשים) ביאר הטעם שאין נשים מוציאות את האנשים, כיון שאנשים חייבים מדברי קבלה שהוא כמו של תורה ונשים חייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס והיינו מדרבנן, והתקנה אינה אלא לחומרא ולא להקל להוציא את האנשים ידי חובתם, הרי דס"ל שקריאת המגילה דנשים אינה אלא תקנה ולא מדברי קבלה.

קריאה של לילה

הנודע ביהודה (מהדורא קמא - אורח חיים סימן מא) דן אם מותר לברך קידוש

6 בתוס' שציין הובאו ג' טעמים למה עיקר הקריאה ביום: א. עיקר פרסומי ניסא הוא ביום. ב. משמעות הקרא 'ולא דומיה ל'. ג. 'נזכרים ונעשים', וכמו שעיקר הסעודה ביום גם עיקר הקריאה ביום.

7 והשמועה אומרת שהמנהג בטבריה היה שביום ט"ו נהגו בקריאת המגילה לחוד, אולם זקני הרב יוסף לובין זצ"ל היה נוהג בכל מצוות היום גם ביום השני. וזכורני כמה פעמים שאברכים ביקשו לשמוע ממנו כביכול לא היו נוהגים כל מנהגי פורים בטבריה בט"ו אלא קריאת המגילה, ולא היה נוחא ליה בזה, והיה משיב במתיקות לשונו "ומה היו עושים בי"ד....", והסביר שהרבה שנים לא היה בטבריה ישוב נרחב ומשמעותי של אנ"ש שנוכל לדעת מה עשו. וראוי לציין שמובא שהאריז"ל בצפת קיים כל מצוות היום גם בט"ו [ועיין להלן שיש אומרים שהסיבה לספק בצפת הוא משום שנראית לטבריה].

חיוב נשים בערי הספיקות

שמעתי מפסקים [מכאלו שכבר שלשה עשורים לא נמצאים בטבריה ואינם יודעים לומר בבירור] שלא נהגו הנשים בקריית שמואל לשמוע קריאת המגילה ביום השני, ואולי משום שנקטו שנשים אין חיובם אלא מדברי סופרים ולא בדברי קבלה [לפי שיטת הטורי אבן מובא לעיל] וממילא מקלינן בדרבנן וכדברי הר"ן, אולם העיד לי רב העיר טבריה הגאון ר' אהרן אירבך שליט"א רב שבבית אביו רב העיר טבריה זצ"ל קראו גם להנשים ביום השני, וכבר הרבה שנים שהוא בעצמו קורא לאמו ביום השני.

הזכרת על הניסים

כתב הפרמ"ג (תרצ"ג משבצות אות ג') והביאו המ"ב שם שאומרים על הניסים בשתי הימים ואינו חשוב הפסק כיון שהדין הוא שאומרים מספק. אולם בשער הכוונות (דף קט ע"א) כתב שהאריז"ל בשהותו בעיה"ק צפת ביום ט"ו לא אמר על הניסים משום חשש הפסק והובא בכף החיים (סי' תרפ"ח אות כ"ג) [ואולי אין ללמוד מצפת שאין מקור להספק וכנ"ל וצריך עיון]. [ובנימוקי אורח חיים חילק בין תפילת לחש לחזרת הש"ץ]. שוב ראיתי בספר פ'ורים המשולש (פרק ו הערה א) שכתב שהרב יעקב זלץ זצ"ל מצפת הודיעני דמקובל בידו מפי מר אביו ידיד נפשי הגה"צ רבי בעריש זלץ זצ"ל, שהגאון הצדיק מאבריטש זצ"ל, מחבר ספר בת עין נהג לומר בצפת על הניסים בט"ו.

ספק ספיקא לכתחילה

בעטרת זקנים (סי' תרפ"ח ד') מובא מנהג לקרוא בערי הספיקות ביום השני ממגילה

והנה הפרי מגדים (משבצות זהב סימן תרצה ס"ק ה) השיג עליו, דלמה יגרע מקריאת מגילה דצריך בשני הימים. אולם לגבי מתנות לאביונים צידד הפרמ"ג דסגי בי"ד, ומשום שבעצם אפשר לתת מתנות לאביונים גם לפני פורים אלא שהמג"א (סימן תרצ"ד ס"ק א') הביא בשם בעל המאור (מגילה א, ב) שלא יתן להם קודם פורים דלמא אכלי כו', הא לאו הכי שפיר דמי, א"כ בי"ד ממה נפשך יוצא כיון שאינו אלא חשש דלמא אכלי. ושוב חוזר בו הפרמ"ג כיון שלמעשה יש חשש שאכל להו העני בי"ד, ואין לו במה לשמוח בט"ו, ונשאר בצ"ע. [והבניין שלמה השיג על הפרמ"ג שציידד שיוצא בנתינה של י"ד, שכאן שמקיים העני מצוות סעודת פורים בי"ד מכח ספק, יותר מסתבר שכבר השתמש בו העני בי"ד מסתם מי שמביא לעני מתנות לאביונים בערב פורים שמסתבר שישאיר הכסף בשביל לקנות לפורים].

ובבניין שלמה ביאר דברי הפר"ח שהכוונה דדוקא קריאת המגילה נחשב לדאורייתא ולא שאר מצוות, אולם עי"ש שהעלה [עכ"פ בדעת המג"א] שגם שאר מצוות חשובי דאורייתא.

[ויש לדון שלגבי מתנות לאביונים ומשלוח מנות יוכל לומר קים לי כיון שהוא ספק לגבי הממון, שוב ראיתי שעמד בזה הבניין שלמה שם עי"ש. ואולי יש לבאר לפי זה השמטת המג"א שהשמיט דין משלוח מנות בט"ו, ומשום המוציא מחבירו עליו הראיה. אולם מתנות לאביונים חייב ולא שייך בהו המוציא מחבירו עליו הראיה, משום הדין של ספק לקט לקט. ואכמ"ל כי סוגיא זו ארוכה מארץ מידה⁸].

8 שוב העירוני שבחלקת יעקב או"ח רל"ז דן לגבי משלוח מנות מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, מאידך הוכיח הגאון רבי אברהם גניחבסקי זצ"ל שאין דינו כספק ממון, מהא דהעיר בתשובות אחיעזר (ח"ג סי' ע"ג אות ב') בהא דשולחין משלוח מנות על ידי שליח, וסמכין על החזקה דשליח עושה שליחותו, והא נקטינן כמאן דאמר בגמרא עירובין (ל"א ב') דרק בשל סופרים אמרינן דחזקה שליח עושה שליחותו, משא"כ בשל תורה לא אמרינן האי חזקה, ואם כן לענין משלוח מנות דבספק אזלינן לחומרא מכיון דהוה דברי קבלה, אם כן דינו כדני דאורייתא, ואם כן הוא הדין נימא דלא אמרינן החזקה דשליח עושה שליחותו. הנה חזינן דלא אתי עלה משום ספק ממון לקולא.

וכן ס"ל לרבי יוחנן בירושלמי, אולם שיטת ריב"ל בדף ג: הוא שלמדין דין קריאת המגילה מבתי ערי חומה, וכן היא המסקנה להלכה, וע"כ העלה להלכה שדין טבריה לגבי קריאת המגילה כפרוז דמי.

זכינו לדין דשלש שיטות בדבר:

שיטת הרשב"א ור"ן דהלכה כריב"ל וקורין בטבריה רק ב"ד [ציינו רע"א גליון תרפ"ח סעיף ד' והיד אפרים שם]. דעת הריטב"א [וכן נראה שיטת רש"י ותוס'] והחכם ר' מתת' דקורין רק בט"ו. שיטת הרא"ז מובא במג"א שקורין בשתי הימים. ולפי זה נמצא שטבריה בספיקא קיימא בעיקר דינה.¹⁰

ספיקא דדינא

ויש להעיר שספיקה של טבריה שונה מכל שאר הספיקות כיון שהוא ספיקא דדינא, ובפשטות לא שייך לילך בתור רוב כדלעיל, וכ"ש שאינו דומה לשאר הספיקות שנוהגים היום [צפת יפו חברון וכדומה] שבהן אין מקור באמת לספק, ויש פוסקים שאומרים שאין חוששין בזה לט"ו כלל דמהיכי תיתי לומר שהיתה מוקפת, אולם בטבריה יש ספק מוסמך מהגמרא.

קריאה בברכה בטבריה

שיטה מחודשת מציינו בערוך השולחן (סי' תרפ"ח סעיף י"ג) בדרך אפשר דבטבריה דהוה ספיקא דדינא לא יברכו לא ב"ד ולא בט"ו [כדעת הר"י בטור גם על שארי ספיקות ע"ש], אולם לפי סברת הפרמ"ג ומ"ב אין לחלק שמ"מ יכול לברך בממ"נ עיין לעיל [לגבי קריאה בלילה בברכה עיין לעיל בשם הפמ"ג].

וכן צ"ע לפי הר"ן שביאר הטעם שמברכים ב"ד הוא משום שהולכים בתר

שנכתבה בלשון יון, אולם המג"א (סי' תר"ץ ס"ק י"ג) חולק וס"ל שגם ביום השני צריך מגילה בלשון הקודש. והפרמ"ג שם ביאר שחידש לנו המג"א שאף שהיה מקום להתיר מכח ס"ס דהיינו שיש שיטה שאומרים שמי שיודע לשון הקודש יוצא ממגילה שנכתבה בלע"ז וכן הרי יש צד שהעיר פרוז, קמ"ל שאסור שאין עושין ס"ס לכתחילה. וכן הבאנו לעיל מדברי האבני נזר שאין עושים ס"ס לכתחילה במגילה [כיון שנחשב לשל תורה].

ספיקת טבריה

ועתה נבא לדון לגבי עיר טבריה, הנה במסכת מגילה ה: סתימת הגמרא היא שטבריה דינה כמוקפת, כן מבואר מקושיית הגמרא והא רבי בטבריא הוה וטבריא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון הוא. אמנם לחזקיה דינה כספק, וקרי בה ב"ד ובט"ו מספק. מאידך לגבי בית בבתי ערי חומה דריש הגמרא 'סביב' פרט לטבריה שימה חומתה. ונחלקו הראשונים האם למדין דין קריאת המגילה מבתי ערי חומה, מרש"י (דף ג:) משמע דלא יליף, ואף תוס' (שם ד"ה כרך) דס"ל דיליף, מ"מ קאמר דדוקא לגבי יישוב ולבסוף הוקף יליפינן, אבל לגבי טבריה שימה חומתה שפיר הוה חומה לענין מגילה, עיי"ש.⁹

וכן העלה הריטב"א שלמסקנא קורין בטבריה בט"ו, והוסיף שכן היא שיטת רבי יוחנן בירושלמי ושכן העלו בגמרא דידן בערכין [ולא זכינו למצוא גמרא כזו בערכין], וכן כתב בכפתור ופרח שכן היה המנהג בטבריה לקרא רק בט"ו.

מאידך הרשב"א (ג: ד"ה הא דאמר) ביאר שהיא מחלוקת הסוגיות, דהיינו בדף ה: ס"ל לסתמא דגמרא שאין למדין מבתי ערי חומה

9 בריטב"א (ג: ד"ה אמר ריב"ל) ביאר שלגבי ימה חומתה לא אתי למטעי לגבי בתי ערי חומה דזיל קרי ביה רב הוא [שלגבי מקרא מגילה זה תלוי במיגני] אולם לגבי יישוב ולבסוף מוקף אתי למיטעי דאינו מפשטיה דקרא אלא מדרשה עיי"ש.

10 עיין עוד בזה בקובץ נועם תשכד מאמר הגר"ז גרוסברג זצ"ל להוכיח שטבריה דינה בט"ו. ובספר פתחי אברהם סימן ו' השיג עליו הגאון ר' אברהם דוב אורבך זצ"ל בזה עיי"ש.

הטעם של סמוך ונראה שהם ג"כ לא היו כ"כ בסכנה כיון שיכלו לברוח לתוך מוקף, ולפי זה מוקף שאין דינו כמוקף מטעם הלכה כל שהו, אבל מ"מ כיון שלעניין מיגני היה מוקף, לא שייך לבטלו למוקף סמוך כיון שלא יברחו שם כלל.

והברכי יוסף והמשאת משה ביארו לפי שיטתם שחידשו שאין דין סמוך ונראה לנחרב, ולפי זה ביארו שחמתן נחרבה היתה באותה שעה, ולכן לא היה לטבריה דין סמוך למוקף.

מבריה עילית

כהיום ברוך ה' נתייבשה מחדש טבריה ביראים ושלמים, וקבוצות גדולות מתוכם גרים בטבריה עילית, ונשאלה השאלה בהגדרתן לגבי ספיקה של טבריה. ויש להעיר בזה שבעבר הקילו בה יותר מאשר בקריית שמואל, כיון שקריית שמואל היא ממש המשך של העיר הישנה, לא כן שיכון ד' שהיתה רק נראית ולא מחוברת, אולם כהיום רבתה העיר וגם טבריה עילית היא ממש מחוברת עד לעיר התחתית [דרך המורדות], וא"כ יש לדון בדין סמוך ונראה וכן בדין מחובר לעיר ספק [ולא דמי לתל אביב שמחוברת ליפו דשם אין ספק דדינא או מחלוקת בקבלה, אלא שיש קבלה שהיא ספק, ומה גם שבנוסף לכך יפו גם פתוחה לים, (וכבר האריכו האחרונים למצוא מקור לקבלה זו ואכמ"ל), וכן שם אינו נקראת אותה העיר ממש].

סמוך ונראה לספק

והנה הברכי יוסף הביא בשם המשאת משה דלא אמרינן דין סמוך ונראה אלא בסמוך לודאי מוקף ולא לספק מוקף, והביאו הביאור הלכה (ס' תרפ"ח ד"ה או). והקשה החזו"א (קנ"ג אות ג') שדין סמוך ילפינן מקרא, ואותו הספק שיש בעיר עצמה יש בכרך הסמוך לו, וצידד לבאר, שכיון שמעיקר הדין אפילו אם דינו בט"ו מ"מ יוצא בקריאת י"ד, והטעם שקורא בט"ו הוא

רוב הערים א"כ למה מברכים בטבריה בי"ד, הרי לכאורה לא שייך בהו רוב כיון שהיא ספיקא דדינא, [בדברי המחבר נאמרו ביאורים אחרים עיין לעיל בשם המשנה ברורה].

במחמתן למבריה

הקשו האחרונים למה נסתפקו בדינו של טבריה, הרי טבריה סמוכה לחמתן וחמתן הייתה מוקפת חומה, ונאמרו בזה הרבה פירושים, עיין חזו"א (ס' קנ"ג שנדחק בזה) שביאר שבתקופת חזקיה נחרבו חלק מהבתים שחיברו ביניהם.

והמהר"ם שיק (אורח חיים סימן קס"א) תירץ "נראה לפי עניות דעתי פשוט, דווקא כפרים הסמוכים לכרך דינם ככרך, אבל שתי עיירות גדולות, ומכל שכן אם שתיהם מוקפות חומה, כל אחת נידונת לעצמה. וכן משמע מלשון הטור והשלחן ערוך (בס' תרפ"ח סעיף ב'). דכתבו בלשון 'כפרים' הסמוכים, ואם כן לא קשה קושיא הנזכר לעיל, דאפילו אי חמתן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, מכל מקום כיון דטבריא גם כן מוקפת חומה, ומספקא לן אי גם מימי יהושע היתה מוקפת חומה, וודאי נידונת לעצמה".

ויש לציין שהפרי מגדים (תרפ"ח א"א ס"ק ג) חולק על יסוד זה, וז"ל: ודע, דמה שכתבו הטור ושו"ע (סעי' ב') "הכפרים" הסמוכים, הוא לאו דוקא, הוא הדין עיירות גדולות הסמוכים לכרך נידון ככרך, כפירוש רש"י ז"ל בריש מגילה (ב: ד"ה וכו') יהושע) עיר ועיר הסמוכה למדינה כו', וברמב"ם (מגילה א' י') העתיק המימרא כצורתה, כרך וכל הסמוך כו' עכ"ל.

ולגבי אם עיר מוקפת חומה בטילה לגבי עיר מוקפת אחרת, מצאתי על דרך זה בפתחי אברהם (להגאון הרב אברהם דוב אורבך אב"ד טבריה זצ"ל) הלכות מגילה (סימן ו' אות ב') שביאר על פי דברי הרמב"ן שמוקפים היו פחות בסכנה, ולפי זה י"ל

בצפת [עיין להלן לגבי צפת], באופן שקשה לצרף דברי הברכי יוסף לגבי ספיקו של טבריה [ובפרט שהיא מחוברת וגם נקראה על שם אותה העיר, וגם משלמים אותה ארנונה], שהרי עצם דינו תלוי במחלוקת הפוסקים, והברכי יוסף גופיה לא קמיירי בספיקא דדינא אלא בספק גרידא.

עוד שמעתי לבאר מהרב יעקב טרבלו על פי המבואר לעיל מדוע אין קוראים בטבריה בט"ו בתורת ודאי מדין סמוך לחמתן, והבאנו מהפתחי אברהם הטעם על פי דברי הרמב"ן שמוקפים היו פחות בסכנה, ולפי זה ביאר הטעם של סמוך ונראה שהם ג"כ לא היו כ"כ בסכנה כיון שיכלו לברוח לתוך מוקף, ולפי זה מוקף שאין דינו כמוקף מטעם הלכה, אבל מ"מ כיון שלעניין מיגני היה מוקף לא שייך לבטלו למוקף סמוך, כיון שלא יברחו שם כלל.

ולפי זה י"ל דסמוך ונראה לטבריה שבמצצאות ודאי נגררת כיון שיש לו חומה למיגני שוב חשוב בעצם חלק מן העיר לגבי ההכרעה לאיזה יום שייך ולא חשוב ספק על ספק.

המנהג בצפת

בשער הכוונות מובא שהאר"י ז"ל נהג בצפת שתי ימים וקיים כל מצוות היום בשתי הימים חוץ מעל הניסים לא אמר כיון שחשש להפסק, ובספר פאת השולחן (בית ישראל ג לד) צידד לבאר טעם הספק של העיר צפת שהוא משום שצפת נראית לטבריה, ומזה יש להביא ראיה דאמרינן סמוך ונראה לספיקו של טבריה, [אולם הלום ראיתי באגרות האור החיים הקדוש אגרת ז' שכותב הטעם של ב' ימים בצפת משום שיש ספק אם היא מוקפת].

שלא יעקר זמן כרכים בט"ו, א"כ י"ל דבסמוכין לא שייך לומר כן כ"כ, אולם להלכה חולק שם על הברכ"י.

וראיתי לנכון להביא מקור דברי הברכי יוסף והוא במשאת משה (חלק ב' סימן ג') שתירץ המנהג לקרוא בעיר במא אמן שהיא סמוכה לאלכסנדיה רק ב"ד, ויסד דלא אמרינן סמוך ונראה אלא כשהעיר מיושבת בישראל, והוסיף וז"ל "וכ"ש דאעיקרא מקום יש בראש לצדד דכי פלגינן יקרא למתא שסביבותיה נידונין כמוה היינו לענין קריאה בט"ו דוקא, דאילו במסופקת אי בר ארביסר או חמיסר אף על גב דבדידה קוראין בה בב' ימים מפני הספק אין הסמוכות לה בכלל הספק, דלמאי דאתרבו ממדינה ועיר דהיינו לענין קריאה בט"ו אתרבו טפי לא, ויש מקום לסמוך בזה וק"ל. עכ"ל.

ויש להעיר שלא אמרה המשאת משה אלא לסמך ולצירוף, ועוד יש להעיר דהתם אין שום מקור שהעיר היתה מהמוקפין, אלא שזו עיר קדומה, ובזה קאמר דמהכ"ת להוסיף על ספק שאינו ברור, אבל על ספק של ממש אפשר שדינו כעיר ממש, ובאמת דנו הפוסקים איזה רגליים לדבר צריך בכדי שיכנס לגדר ספק.

והנה המנהג בטבריה היה שהחמירו על השכונות החדשות לעשות ימי הפורים בשתי הימים, וכן מובא בפתחי אברהם סימן ו' ע"פ הוראת הגר"מ קליערס זצ"ל, וצידד שם שטבריה היא ספק יותר חשוב כיון שהוא ספיקא דדינא, והחידוש של הברכי יוסף אין בו אלא חידושו, או שחשו מעיקר הדין להריטב"א ולפשיטותא דרבי ורבי יוחנן שטבריה מעיקר הדין היא ט"ו.¹¹

ועיקר דברי הברכ"י מחודשים הם כנ"ל [וגם עיין לעיל שחלק עליו החזו"א], וכן מבואר מדברי הפאת השולחן לגבי המנהג

11 יש שהעירו שהרי בחז"ל מבואר שיש ערים ליד הכנרת שהיו מוקפין מימות יהושע בן נון [לדוגמא חמתן], וא"כ הרי מטבריה עליות וכדומה רואים חלק גדול מסביב הכנרת וא"כ יחשב נראה לודאי מוקף ואינו דומה לטבריה עצמה שאין אומרים בה נראה לחמתן, עיין בזה לעיל. ויש לעיין בזה.

בן ספק שנוסע באחד ימי הפורים לעיר ודאית¹²

בזה ולא לקרוא גם לפי סברת הרא"ש, משום שמעיקר הדין בן ט"ו שקרא בי"ד יצא, ואף שטעם זה בלבד אינו בכדי לפטרו כיון שעדיין חייבו חז"ל לקרא בט"ו בעיר הספיקות יהיה ההסבר מה שיהיה [עיין לעיל]. אמנם עדיין אין החיוב כ"כ חמור כיון שעיקר הקריאה כבר יצאו בי"ד, ואין הקריאה בט"ו אלא תקנת חז"ל, ולא שייך בהו ספק דברי קבלה לחומרא. ועל דרך זה צידד לומר שלא שייכת תקנה זו אלא בעיר המוקפת ולא כשנסע ממנה, ועל כן בצירוף כל שהו אם אינו בעירו הקילו בו.

הסתייגויות מצירוף ב: א. לפי החזו"א (סי' קנ"ב בדינים העולים) אף לרש"י שנפטר מכאן ומכאן מ"מ אסור לו לעשות כן.¹⁴ ב. לפי הריטב"א אינו נפטר מכאן ומכאן אלא בעקר דירתו ממש, וכאן לא עקר דירתו.¹⁵

אולם מצאנו בזה שיטה חדשה במקראי קודש (סי' י"ח) שלפי הריטב"א הנ"ל שצריך עקירת בית ממש, אין הכוונה שאם לא עקר ביתו נשאר בחיובו כמקומו שיצא ממנו [זאת אומרת שעל הצד שטבריה היא ט"ו, נשאר חייב ביום ט"ו], אלא כיון שאין לו מקום קבוע עתה, נתחייב רק ביום י"ד. ולפי זה יוכל לצאת לעיר פרוזה ולא יהיה חייב בט"ו כלל כיון שכבר קרא ויצא בי"ד. [לכאורה שיטה זו היא מחודשת, כיון שזה תלוי בעקר דירתו לגמרי, משמע שאם לא עקר דירתו לגמרי נשאר דינו כבמקום ששמה דר].

הסתייגויות מצירוף ג: כבר נתבאר לעיל שהמחבר והוא לשון הרמב"ם הכריע

ידועה מחלוקת הראשונים איך קובעים החיוב של ימי הפורים, רש"י ס"ל שי"ד קובע לי"ד, וט"ו קובע לט"ו, וכן הכריע המשנה ברורה [וכן הוא במחצית השקל], ובפשטות לפי רש"י יכול אדם להתחייב בב' ימי הפורים וכן להיפטר משני ימי הפורים. והרא"ש כתב שי"ד קובע לשני הימים, וכן הכריע הט"ז והמג"א לפי פירוש הלבושי שרד. ולפי פירוש הרא"ש אי אפשר להתחייב בב' ימי הפורים וכן אי אפשר להיפטר מהם.

ולאחרונה עלו כמה שאלות בבני ערי הספיקות כשהם נוסעים בימי הפורים מעירם לעיר אחרת, ונציגם בזאת.

א. נמצא בטבריה בי"ד ונוסע לעיר פרוזה בט"ו

הספיקות: יש לרון שכיון שנתחייב כבר בפורים של טבריה ביום י"ד, נתחייב כבר בקריאת המגילה הן בי"ד והן בט"ו מספק. וכן יש לדעת האם לכתחילה לעשות כן, כיון שלפי רש"י אפשר שאין לו פורים כלל, דאם טבריה מוקפת נמצא שבי"ד היה במוקפת ובט"ו בפרוזה, ובכה"ג לפי שיטת רש"י נמצא פטור מזה ומזה.

צדדי הפטור מקריאה בט"ו: א. שמא טבריה היא פרוזה, ב. אף אם טבריה היא מוקפת עדיין לפי רש"י נפטר מכאן ומכאן כדברי הירושלמי¹³ ג. שיטת הר"ן שעיקר החיוב בערי הספיקות הוא בי"ד, ויום ט"ו אינו אלא ממדת חסידות וא"כ אפשר שהמידת חסידות אינה אלא למי שנמצא בעיר ממש. ד. עוד שמעתי ממו"ח שליט"א סברא להקל

12 עיקר הנידון הוא לגבי בני טבריה שהיא ספק המוזכר בגמרא ובפוסקים, כמבואר לעיל. 13 ודבר חידוש ראיתי בשבט הלוי (ת, קס) שכיון שדברי הירושלמי [שם קמ"י"ג לגבי להתחייב בשתי הימים] אינו מובא בפוסקים, לדין אינו לכל היותר בגדר חומרא. וחידוש הוא.

14 יש לרון בזה שאולי מי שמקיים מצוות היום אפילו מכה ספק, אפילו אם יש צד שהוא בעצם פטור משתי הימים מ"מ אין עליו איסור בזה שמפקיע ממנו מצוות פורים ויש לרון בזה.

15 לכאורה בפרמ"ג מבואר שעשה ס"ס בכה"ג ולא חשש לשיטת הריטב"א.

הצד שמותר לנסוע, ואינו צריך לקרוא בט"ו: א. כיון שכבר קיים המצוות ביום י"ד מספק, אין עליו איסור בזה שנפטר מכאן ומכאן. כמובן זה אינו אלא לפי שיטת רש"י דאילו להרא"ש יום י"ד כבר קבע דינו גם ליום ט"ו [ואולי אם יפטר מזה ומזה לא יהיה לו עניין הפנימי של פורים]. ב. סברת הר"ן ושאר ראשונים שיום ט"ו אינו אלא ממידת חסידות, וא"כ אפשר שאף לפי הרא"ש אין לו להחמיר בזה [אולם עיין לעיל דברי ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל]. ג. הדין שאינו יוצא בעיר ספק בקריאה של י"ד אינה אלא חומרא ולא נאמרה אלא בעיר הספק עצמה.

צירוף דין סמוך ונראה לספק

ולכאורה בטבריה עילית יש לצרף שיטת הברכי יוסף שלא שייך סמוך ונראה לספק.

אולם דברי הברכי יוסף מחודשים בטעמם דלמה לא יהיה דין סמוך ונראה לספק, וביאר בזה החזו"א דעיקר סברתו הוא משום שכיון שמעיקר הדין כולם יוצאים מהקריאה ביום י"ד, אלא שהחמירו בעיר ספק לקרוא גם בט"ו שלא יעקר שם מוקף, א"כ בזה לא החמירו אלא בעיר ספק עצמו ולא בסמוך ונראה לספק.

ולפי זה העיר הרב ניסן רייזמאן שבנידון דידן שהספק הוא דילמא נפטר מכאן ומכאן, בזה לא שייך לצרף דברי הברכ"י, כיון שאם נפטר מכאן ומכאן לא יצא בקריאה של י"ד כלל, וממילא דין סמוך ונראה לספק ודין הספק עצמו שווים גם לפי הברכי יוסף.

ב. בן טבריה שנמצא בי"ד בעיר פרוזה וחוזר לטבריה בט"ו

באופן זה הוי ספק ספיקא: ספק א' - שמא פורים בטבריה בי"ד. ספק ב' - אף אם

דמחמירין בב' ימים מעיקר הדין.¹⁶ ועוד שלפי הפרמ"ג מובא לעיל בדברי הר"ן, עיקר סברת הר"ן ד"ד הוא עיקר יום החיוב, הוא משום שהולכים בתר רוב עיירות, וא"כ קשה לסמוך על רוב בטבריה שהיא ספיקא דדינא. עוד מצאתי בס"ד להגאון ר' אברהם גניחובסקי שהשיג שאפילו לפי הר"ן שהיא ממת חסידות הרי זה תליא אמאי הוי מדת חסידות, דאם היינו מפאת דסגי ביום הראשון בספיקא לקולא, ואינו דומה לד' כוסות מהאי טעמא דבן ט"ו שקרא בי"ד יצא, ואם כן עכשיו שיעזוב, הא הפקיע מעצמו חובת פורים אם טבריא דינה בט"ו.

הסתייגויות מצירוף ד: כבר הבאנו לעיל מדברי האחרונים (המג"א, ופרי מגדים) שלא הקילו בספיקות לגבי הקריאה של יום ט"ו ואפילו לא בס"ס¹⁷, וע"כ שהדין להחמיר בהם הוא כגדר מעיקר הדין. וכן מובא לעיל בשם חלק האחרונים שנחשב שמתכוין שלא לצאת ביום י"ד. ודבר זה צריך לימוד.

לסיכום: הצד שיהיה אסור לצאת בט"ו לעיר פרוזה: על הצד שטבריה היא מוקפת, אין עליו חלות פורים כלל.

הצד שיכול לנסוע, ויהא חייב לקרוא בט"ו בעיר הפרוזה: א. שיטת הרא"ש ש"ד קובע גם לט"ו. ב. גם לפי רש"י שבעצם היה לו להיות פטור בשתי הימים בכה"ג, אולם לשיטת הריטב"א שאם לא עקר דירתו לגמרי אינו נפטר משתי הימים, א"כ בפשטות נשאר חייב כמקום שממנו יצא [מקום מגורתו באמת, כיון שאין דין בן יומו פוטר משתי הימים] וא"כ חייב לקרא בט"ו במקום שהוא נמצא שם.

16 וכן יש להוכיח מזה שכתב המג"א שאין קורין בלשון לע"ז בט"ו וביאר הפרמ"ג שהוא משום שאין עושין ס"ס לכתחילה, הרי שאין ט"ו רק ממידת חסידות, אלא מעיקר הדין. אולם בשער הציון ס"ק ט' ציין לדברי הגאונים הנ"ל.

17 אולם דבר זה אינו מוכח שהרי כן מצינו להפרמ"ג שעושה ס"ס לפטור מלקיים ספק פורים של ט"ו בצירוף שיטת הרא"ש כדלהלן, ולכן יש מקום לחלק שזה שהחמיר המג"א הוא רק שאם הדין שקורא מספק אין להקל בזה וקורין כיום י"ד אבל אם דנים בעיקר חיובו ודאי אפשר לעשות ס"ס, ויש לדון בזה.

ובעיקר הדברים יש לדון טובא, שהרי לפי הרא"ש באמת קשה קצת איך מחייבין בט"ו לפי י"ד, ודבר זה מבואר בב"י שבוה שנעקר דינו מי"ד שוב נתחייב כמקום שהוא נמצא שם עכשיו ונתחייב בט"ו [כיון שהוא עכשיו במקומו]. ועל זה חידש הפרמ"ג שלא נחשב נעקר ממנו י"ד רק נעקר לגמרי כיון שעיקר דינו היה י"ד ועדיין קורא בי"ד. אבל מי שקורא באמת מעיקר הדין בי"ד וחייב בו בתורת ודאי, לא יתכן שיתחייב גם בט"ו שהרי י"ד מכריע לט"ו, והוא היה חייב בי"ד מתורת ודאי, ונראה שהוא מחודש ביותר לחייבו בט"ו בכה"ג, וצ"ע.

קריאה בברכה

בן טבריה שבי"ד שהה בטבריה, ובי"ד אחרי צהריים יצא לפרוזה ודאית ליום ט"ו ושהה שם בעלות השחר של ט"ו: יש לדון האם יכול לברך בקריאתו בי"ד בהיותו בטבריה¹⁸, כיון שלפי רש"י יש צד שאין לו פורים כלל וכנ"ל, ובפרט לשיטת הפרמ"ג והמ"ב שהסיבה שמברך בי"ד הוא משום שיוצא בממ"נ או משום קריאת י"ד או משום קריאת ט"ו, אולם כאן יש צד שאינו בר חיובא כלל ואיך יברך מספק. [ויש לדון שאם כן חייב בט"ו מכח ס"ס לחומרא¹⁹, ושוב יש לדון האם על בחיוב ס"ס יכול לברך, אולם מ"מ אין כאן ס"ס מעלייא לחייבו כיון שאינו ס"ס המתהפך].

שוב מצאתי להגאון ר' אברהם גניחובסקי (גליון 'פורורים' פורים תשע"ה ענף ה') שעמד בזה האם יחשב הברכה לבטלה [והאם יכול להוציא אחרים], וצידד לחלק שכיון שאם ישאר כאן יתחייב שפיר יכול לברך ולהוציא אחרים, אולם בסוף דבריו כתב שאין החילוק מחזור כל הצורך.

דינה בט"ו, מ"מ לפי הרא"ש אינו מתחייב בב' ימים. [לגבי זה שאינו מתחייב בב' ימים, אין לצרף שיטת הריטב"א שאפילו לרש"י אינו מתחייב בב' ימים אלא ב'עקר דירתו' ממש, כיון שבנידון שלנו הרי עיקר דירתו בטבריה ושפיר חשוב עקר דירתו].

ויש שחידשו שבכה"ג יתחייב לקרוא בשתי הימים [כך פסקו בקהלת צאנו פה עיה"ק טבריה], ויסוד שיטתם הוא [על פי דברי הפרמ"ג] שכיון שלפי הרא"ש ההתחייבות ביום ט"ו הוא לפי יום י"ד, דהיינו שאם הוא מתחייב בקריאה בי"ד ע"כ שדינו כפרוז וממילא אינו מתחייב במקומו, וא"כ בן טבריה שממילא דינו לקרא ביום י"ד [מספק], זה שעכשיו נמצא בפרוזה ודאית, אינו מפקיעו מאנשי עירו ונשאר כאנשי מקומו וחייב בקריאה של שתי הימים. ולפי זה יצא שזה שקרא ביום י"ד לא עקר דין עירו וחייב לקרוא בשתי הימים.

ולהבין יותר הדברים נעמיק שיטת הפרמ"ג, הפרמ"ג מחדש שבן פרוז ודאי שהגיע לעיר ספק לשתי הימים, ביום י"ד קורא עם אנשי עיר הספק, והרי בזה שקרא בעצם נשאר כאנשי מקומו, וממילא לא נתחייב בט"ו כלל ופטור מקריאה בט"ו. ועל פי זה למדו הפוסקים הנ"ל שכל זמן שאינו משנה דינו מעירו [אפילו עם טעם החיוב משנה] מ"מ נשאר כאנשי מקומו.

והנה לפי הנ"ל יצא דבר מחודש מאוד לכאורה שאם בן עיר ספק ילך לב' ימי הפורים לעיר ודאי פרוזה, עדיין יהיה חייב בשתי ימי הפורים כיון שלא נעקר דינו [וזה דבר שלא יתכן].

18 אין הכוונה רק לגבי ברכת הבעל קורא, אלא גם לגבי ברכת אשר הניא לכל הקהל.

19 ויש לדון האם הס"ס גורם שיכול לברך על הקריאה, עיין לעיל בעניין טעם הברכה, ולכאורה לפי הט"ו יתכן שחייב בברכה, אולם לפי המג"א לא יברך ויש לדון בזה. ולגבי ס"ס להחמיר האם אמרינן ספק ברכות להקל עיין לח"מ (ברכות ד' ז') שהעלה דלא אמרינן כן בס"ס וחייב לברך, אולם בתיבת גמא (להפרמ"ג פרשת עקב א) העלה דס"ס בדרבנן לא מחמירין וממילא אינו מברך ע"ש, ולפי זה יש לדון כאן שלפי הרבה פוסקים דינו כשל תורה לגבי ספיקות וא"כ בס"ס לכאורה לכו"ע מברך.

ויש שהעירו שעכ"פ לגבי הקריאה בלילה שכתבו הפוסקים שאינו מדברי קבלה אלא מדברי סופרים, מסתבר להקל בספק דרבנן גרידא שיכול להוציא בני עירו ויש לדון בזה.

ושאלתי את פי הרה"ג ר' אהרן אורבך שליט"א, והשיבני, שכיון שעדיין לא עקר דירתו יכול להוציא לאחרים ידי חובתם. שוב מצאתי להגאון ר' אברהם גניחובסקי (שם) שציידד כן, אולם כתב שאין מחוור כל הצורך. עוד יש לדון לפי הסברה הנ"ל שכיון שנמצא עדיין בעירו יכול להוציא אחרים, לפי זה יש לדון בי"ד בבוקר אחרי שמגיע לעיר הפרוזה האם יכול להוציא ודאי פרוז, או מכיון שכבר עשה מעשה ועבר לפרוזה חמור יותר ואינו מוציאו.

מתנות לאביונים

ידועה ההלכה שמתנות לאביונים צריכים להגיע ליד עני באופן שיוכל להשתמש בזה לסעודת פורים, ולכן כתב הבעל המאור שאין להביא מתנות לאביונים לעני לפני פורים שמא ישתמש במעות לפני פורים ולא ישאר לו לסעודת פורים, והובא דבריו במג"א (תרצד א). [עיינן פרמ"ג תרצה משב"ז אות ה'] ועל פי זה כתבו הפוסקים שבן ט"ו אינו יכול לתת מתנות לאביונים לבן י"ד שכבר אין לו סעודת פורים.

ולפי זה יצא לנו לדון לגבי ערי הספיקות:

א. בן טבריה שנמצא בפרוזה ודאית, האם יתן לפרוזה ודאי, או עדיף שיתן לעניי עירך שהם מדין ספק, ויש לדון בגדר החיוב מספק, די"ל שכיון שלמעשה חייב בקיום מצוות הפורים אפשר לצאת מתנות לאביונים בבני עירו. ולכאורה יש לדון מדין ס"ס, שהרי על הצד שטבריה היא פרוזה יוצא בו, ואפילו אם יום ט"ו הוא יום הפורים בעירו מ"מ יתכן שאפשר לתת מתנות לאביונים בערב פורים באופן שישאר לפורים, כמובא לעיל מהפרמ"ג.²⁰

בעל קורא

כיון שנתבארו כמה בעלי חיובים שונים מודאי ומספק וממדת חסידות, יש לדון אימתי יכול אחד להוציא אחרים.

בן ט"ו להוציא לבן י"ד: איבעיא הוא בירושלמי ולא איפשטא, והפר"ח ריש הסימן הכריע לחומרא עפ"י הבבלי, והפרמ"ג הכריע לקולא [עיינן בריש המאמר].

ספק להוציא לודאי: ביום י"ד לפי הפרמ"ג ומ"ב הרי גם הספק יוצא, וממילא פשיטא שמוציא לבן י"ד ודאי. והאם בן ספק יכול להוציא בט"ו לודאי, עיין חכמת שלמה שכתב שספק מוציא את הודאי, אולם יש לדון למ"ד שהוא רק מידת חסידות האם יכול להוציא חיוב מן הדין.

בעל קורא שנמצא בי"ד בטבריה ונוסע לעיר פרוזה בט"ו: יש לדון האם יכול להוציא בלילה לפני שנוסע, את בני עירו העומדים להישאר בעירם בט"ו, כיון שיש צד שאינו חייב בפורים כלל כמבואר לעיל לדעת רש"י, ואילו בני עירו ודאי חייבים [ואילו לשיטת הר"ן שעיר ספק בעצם פטור לגמרי אלא שממילא מתחייבת באחד הימים, החרשתי, די ש לומר שהוא חיוב מעיקר הדין ויש לדון בזה, אולם להלכה שלא קיי"ל כדעת הר"ן ומדין ספק חייב בשתי הימים צ"ע וכנ"ל]. והנה יש ס"ס שיכול להוציא, ספק טבריה י"ד ואפילו אם טבריה מוקפת מ"מ לפי הרא"ש הרי הוא חייב בט"ו וממילא יוצא בקריאתו לפי הפרמ"ג שבן כרך יוצא בדיעבד בי"ד, ויש לדון האם שייך בזה אין עושים ס"ס לכתחילה וכמבואר לעיל בשם הפרמ"ג לגבי לקרוא בלשון יוון, עוד יש לצרף דעת הריטב"א הנ"ל שאינו נפטר אלא בעוקר דירתו לגמרי וא"כ גם לפי רש"י חייב בקריאה בט"ו, וממילא לפי הפרמ"ג יוצא בי"ד בשביל הקריאה של ט"ו ומקרי בר חיובא, אולם מגד יש לצרף שיטת החולקים שאין בן ט"ו יוצא בי"ד.

20 אולם כבר הובא לעיל סברת הבניין שלמה שהשיג על הפרמ"ג שצייד שיוצא בתניה של י"ד, שכאן שמקיים העני מצוות סעודת פורים בי"ד מכח ספק, יותר מסתבר שכבר השתמש בו העני בי"ד מסתם מי שמביא לעני מתנות לאביונים בערב פורים שמסתבר שישאיר הכסף בשביל לקנות לפורים, ע"ש.

בימי הפורים, כיון שעיקר חיוב הספק הוא בקריאת המגילה, וקריאת המגילה שוה בכל המקומות, אלא שיש לדון באם היה בי"ד בטבריה ונסע לשבת לעיר פרוזה האם יש צד שאין לו חיוב פורים כלל.

ומצאנו בזה בהליכות שלמה (פרק כ"א הלכה א') שכתב שבפורים המשולש לכו"ע יום י"ד קובע ולא יום ט"ו ואפילו לשיטת הרא"ש, מ"מ כיון שעיקר הקריאה בי"ד, י"ד קובע. ולפי זה אין חשש לצאת לפרוזה ודאית לשבת. אולם מצאתי בפתחי אברהם לבנו הגרא"ד אורבך זצ"ל סי' ג' אות ג' שכתב להוכיח שיום ט"ו קובע גם בפורים המשולש. וצ"ע בזה.

ב. בן טבריה שנמצא בעיר מוקפת ודאית, האם צריך לתת לבן עירו מדין עניי עירך או למוקף ודאי, ויש להוסיף ששיטת החת"ס יו"ד רל"ג ורל"ד היא שעניי ירושלים קודמין.²¹

והנה לפי הר"ן שהספקות מקיימים ט"ו רק ממדת חסידות יש יותר צד שלכתחילה לא יתן לבן עירו [אף שיש לומר שכיון שלמעשה עושה סעודת פורים לזכר הנס יוצא בו וצ"ע], אולם להלכה שנפסק ששתי הימים הוא מדינא י"ל שיוצא בבן עירו. וצ"ע²²

בעניין פורים המשולש

בהאי שתא שהוא פורים המשולש בעיקרון לא אמור להיות נפ"מ היכן נמצא



21 אולם עיין שו"ת סבא קדישא ג סו"ס ל"ד שחולק וס"ל שאין קדימה לבני ירושלים. וכן עיין שבט הלוי ב קצו וחלק ה' קלה אות ה שדן שזה רק בירושלים העתיקה ולא ירושלים החדשה, מאידך עיין קובץ קול תורה דעת הגרשז"א שיש לו דין קדימה.

22 ספיקות אלו העלה בפני אא"ז מורי הגאון החסיד ר' יוסף לובין זצ"ל, בעת שהותו בימי הפורים בירושלים עיה"ק, ובהיותו ירא שמים מרבים ומדקדק בהלכה, שאלני למי עדיף לתת המתנות לאביונים.

הרב חיים יוסף ברנדווין

ברכת 'הטוב המטיב' על שינוי וריבוי היין

ובו יתבאר ישוב לסתירת דברי המשנ"ב סימן קע"ה ס"ק ד' י"ד

עיקרי ההלכות והתנאים הנצרכים לברכה זו:

על שינוי יין מברך 'הטוב והמטיב'. והוא הודאה להשי"ת שהוא טוב והמטיב, שהיטיב לנו בריבוי יין.¹ ועל כל שינוי יין מן הסתם צריך לברך,² כל שאינו יודע שהוא גרוע מהיין ששתה קודם לכן.

ואף במסופק שמא הוא גרוע,³ צריך לברך. והטעם; כיון שהוא רוצה עתה ביין הזה שטעמו שונה מקודמו, יש לו הנאה משינוי היין, צריך לברך עליו 'הטוב והמטיב'.⁴ אמנם על יין שיודע בוודאי שהוא גרוע מהיין ששתה קודם לכן אין לברך, משום שבוודאי גרוע אין לתת שבח זה. ודווקא במסתפק שמא הוא גרוע רק ממנו, אבל אם הוא מסתפק שמא הוא גרוע עד שאינו ראוי לשתותו אלא מדוחק, אין לברך.⁵

וכל זה ששותה מהיין השני מחמת שינוי וריבוי יין, ולא מחמת שכלה מהיין הראשון, ולכן בעינינו שיישאר מהיין הראשון בשעה ששותה מהיין השני.⁶

ויש בברכה זו כמה תנאים, והתנאי העיקרי הוא, שישתה עימו אדם אחר משינוי היין,⁷ ושישתו שניהם יחד בחדר אחד⁸ בשותפות. וגם שיהיו שותפים ביין [אין צריך שיהיו שותפים ממש ביין, אלא כל שהוא כעין שותף גם כן בכלל זה. וכגון בעה"ב עם בני ביתו.⁹ ובעה"ב עם אורח, בתנאי שנתן לו רשות לשתות כמה שירצה.¹⁰]

לברכת 'הטוב והמטיב', והוא שהיין השני לא היה בביתו בשעה שבירך 'בפה"ג'.

והטעם: או משום שברכת 'בפה"ג' פוטר את ברכת 'הטוב והמטיב', או משום שברכה זו נתקנה דווקא על יין שמביאים לו מחוץ לביתו לאחר שכבר בירך על היין הראשון.

האם יש תנאי נוסף לברכה זו

שאינן לברך 'הטוב והמטיב' על יין שהיה לפניו על השולחן מתחילה (ובו יתבאר דברי המשנה ברורה ס"ק ד'):

כאשר למדים את דברי המשנ"ב ס"ק ד' בפשיטות משמע לכאורה שיש תנאי נוסף

1 משנ"ב ס"ק ב': 'הוא הודאה על ריבוי היין שנודמן לו', וכך הוא דעת שאר הראשונים, ועיין רא"ש ברכות פ"ט סי' ט"ו, ואבודרהם פרק ל' 'ברכת המזון', נתנו עוד טעם לברכה זו, שביבנה ברכה זו לזכר הרוגי ביתר שנתנו לקבורה. ותיקנוה על יין, שגדרו בהם כרמיהם, ועוד שיין דומה לדם.

2 שו"ע סימן קע"ה סעיף ב'.

3 ט"ז ס"ק ד', ע"פ התוספות בברכות נט:.

4 פרישה ס"ק ב', דרישה ס"ק א', שעל שינוי יין שאינו יודע שהוא גרוע, נוסף עליו מעלה של שינוי יין (שע"י השינוי ניכר ריבוי היין), הוי דינו כאילו הוא בוודאי משובח מהיין ששתה קודם לכן, ועיין בקונטרס אגרת הפורים הערה י' בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, וראה לשון שו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין פרק י"ב הלכה ט"ז.

5 במשנ"ב ס"ק ח' בשם הט"ז.

6 משנ"ב ס"ק ב' מהמ"א.

7 שו"ע סעיף ד', וזהו יסוד ברכת 'הטוב והמטיב', שיהיה לו שותף, כדאיתא בברכות שם. ופירשו המפרשים פירוש ברכת 'הטוב והמטיב', 'הטוב לי והמטיב לאחרינא'.

8 בחבורה אחת' משנ"ב ס"ק ט"ו.

9 משנ"ב ס"ק ט"ו בשם המ"א ס"ק ד'. אשתו ובניו הוי כאילו יש להם חלק ביין, משום שחייב במזונותיהם.

10 מ"א ס"ק ד' 'כמו שעושין בסעודות גדולות'.

משום שאין ברכת הנהנין פוטרת ברכת השבח, אם כן איך אפשר לומר שברכת 'בפה"ג' פוטרת את ברכת 'הטוב והמטיב'.

וראה הערה¹¹ עוד כמה קושיות על זה.

ואם נפרש שהטעם הוא משום שמברך דווקא על יין שהביאו לו מחוץ לבית קשה: שכן במשנ"ב ס"ק ה' כתב שאם עבר וברך 'בפה"ג' על הגרוע תחילה, צריך לברך על היין השני 'הטוב והמטיב', וזה אף שהיה היין השני לפניו ובביתו בשעת ברכת 'בפה"ג'.

וכן בס"ק י"ד כתב המשנ"ב בפירושו שלכתחילה יכול לברך 'הטוב והמטיב' אף כאשר יש לו מתחילה שני יינות לפניו על השולחן, וכל שכן כשהם בביתו [וזה הסתירה הידועה שרבים נתקשו בה].

והקושיא העיקרית היא, איך יתפרשו דברי המחבר בשו"ע סעיף ג' על פי הסברות הנ"ל. שכן כתב המחבר בסעיף ג' בשם המרדכי, אם יש לפניו שני מיני יינות, הרי מצד דין קדימה בברכות צריך להקדים את היין המשובח מביניהם ולברך עליו ברכת 'בפה"ג', ואין לברך תחילה על היין הגרוע כדי לברך אח"כ על היין המשובח 'הטוב והמטיב'.

וקשה שכן על פי הסברות הנ"ל, איך שייך קדימה בברכות לכאן, שכן לפי הנ"ל אין כלל צד לומר שכאשר שני היינות לפניו יוכל לברך ברכת 'הטוב והמטיב', ודין קדימה בברכות חל דווקא כששני המינים לפניו. (כמבואר בסיומן רי"א, ולפי הנ"ל

ואם נפרש שהטעם הוא משום שברכת 'בפה"ג' פוטרת את ברכת 'הטוב והמטיב' קשה: שכן בשער הציון ס"ק ג' כתב שאם לוקח יין אחר למניין הכוסות בליל פסח, מברך עליו 'בפה"ג' וגם 'הטוב והמטיב', ומשמע מכאן שאין ברכת 'בפה"ג' פוטרת את ברכת 'הטוב והמטיב'.

וכן מדברי המשנ"ב ס"ק ב' משמע כן, שכתב שעל כוס של ברכת המזון אם שינה ממין יין ששתה בתחילה, אינו צריך לברך 'הטוב והמטיב', לפי שברכה רביעית של ברכת המזון כוללת ברכה זו. ומשמע שמעיקר הדין היה צריך לברך עליו 'בפה"ג' וגם 'הטוב והמטיב' (ורק משום ברכה 'הטוב והמטיב' נכלל בברכה רביעית).

(ואף לחולקים שם שהובא בשער הציון ס"ק ב', ג"כ משמע שאין ברכת 'בפה"ג' פוטרת את ברכת 'הטוב והמטיב', אלא שהם חולקים רק על הדין של 'נמלך', מאחר שברכת המזון הוה כנמלך, ובנמלך אין לברך 'טוב והמטיב', שכן נפסק השינוי מין ששתה בראשונה, אך לא משום שנפטר מברכת 'בפה"ג'. א"כ בין לפי מד"א זה, ובין לפי מד"א זה משמע שאין ברכת 'בפה"ג' פוטרת את ברכת 'הטוב והמטיב'.)

ועוד קשה שלא נמצא בגמרא אופן שברכת הנהנין יפטור את ברכת השבח, וכדוגמת ברכת 'שהחיינו', שעל פרי חדש, שעל הפרי מברך ברכת 'בורא פרי העץ' וברכת 'שהחיינו', ואין צד לומר שברכת 'בורא פרי העץ' תפטור את ברכת 'שהחיינו',

11 ועוד קשה איך יש בכלל הוה אמינא שברכת 'בפה"ג' תפטור את ברכת 'הטוב והמטיב', שכן הם שני ברכות שונות טעם תקנתם, וכן אינם דומים בדין (שכן נתבאר לעיל שתיקנו לברך 'הטוב והמטיב' משום הרוגי ביתר שניתנו לקבורה).

ועוד קשה שבביאור הגר"א הביא ראייה לדברי הטור סעיף א' מעובדא דרבי שהובא מהירושלמי שרבי היה מברך 'הטוב והמטיב' על כל חבית וחבית, ואף על החביות שהיו לפניו בשעה שברך 'בפה"ג', ולא נפטר ברכת 'הטוב והמטיב' ע"י שברך עליו בפה"ג'.

ועוד קשה שלא נמצא בגמרא, ולא בראשונים, שברכת 'בפה"ג' יהיה במקום ברכת 'הטוב והמטיב'. ועוד צ"ג שלא הוזכר כלל כסברה הנ"ל לא בראשונים ולא באחרונים, ואדרבא בפוסקים שאנו שותים מימיהם תמיד משמע להיפך מהסברות הנ"ל, ובתוכם: חיי אדם, שו"ע הרב (בסדר ברכת הנהנין י"ב הלכה י"ג), ערוך השולחן, ושאר הפוסקים, לבד מדברי הלבוש, אך מדבריו בסעיף ג' משמע שאין נפטר, וכמו שהקשה עליו הפמ"ג, ועיין לחם חמודות שכוונתו לעניין קדימה.

'בפה"ג', (ואח"כ על היין השני שהוא גרוע מקודמו, לא יוכל לברך 'הטוב והמטיב', וכנ"ל).

ולכן צריך לומר שהטעם שאין לברך 'הטוב והמטיב' כאשר היו לפניו הוא משום דברי המחבר בסעיף ג', שאינו יכול לברך ברכת 'הטוב והמטיב' כאשר שני היינות היו לפניו מתחילה. משום שכאשר שני היינות לפניו, חייב להקדים את המין החשוב בברכת 'בפה"ג', ולכן אינו יכול לברך אחריו 'הטוב והמטיב' שהוא גרוע ממנו.

ומשום המחלוקת בין הלבוש והלחם חמודות, נקט המשנ"ב ס"ק ד' בכלל של 'ספק ברכות להקל'. כלומר מחמת הספק צריך להחמיר כדעת הלחם חמודות, וצריך להקדים ולהביא את היין הטוב שבביתו לפניו אל השולחן, ויברך עליו ברכת 'בפה"ג', וממילא אין לברך 'הטוב והמטיב' על היין השני שהוא גרוע ממנו.

וכך יוצא שכאשר יש לו עוד יין משובח והוא בביתו ורוצה לשתותו בסעודה, הוא 'כמונח על השולחן דמי', ואינו מברך 'הטוב והמטיב', משום שצריך להקדים ולברך על היין המשובח ברכת 'בפה"ג'.¹³

ועוד יש לברר: שאף שלגבי דיני קדימה יוצא שהלחם חמודות מחמיר, א"כ אמאי נקט המשנ"ב כמותו מטעם 'ספק ברכות להקל', והרי הוה ליה לנקוט כלבוש שהוא המיקל. אלא שמשום שלגבי דיני ברכת הנהנין יוצא שהלחם חמודות הוא המיקל, משום שלפי שיטתו כל שהוא בביתו אינו מברך עוד ברכה. ועל זה נאמר שכאשר יש

כאשר ב' המינים לפניו אין שייך כלל ברכת 'הטוב והמטיב', וא"כ מפורש כאן להיפך).

וצריך לומר שהקושיא היא התירוץ. דהיינו שהטעם שכתב המשנ"ב בס"ק ד' שאין לברך 'הטוב והמטיב' כאשר היינות לפניו, היינו משום דברי המחבר בסעיף ג', שכאשר יש לפניו שני מיני יינות, אין לברך 'הטוב והמטיב', ולא מטעם שברכת 'בפה"ג' פוטר את ברכת 'הטוב והמטיב', ולא מטעם שדווקא על היין שהביאו לו מברך, אלא מהטעם שכאשר שני מיני יינות לפניו חל עליו מיד חיוב קדימה, וחייב להקדים ולבחור את היין החשוב מביניהם ולברך עליו את ברכת 'בפה"ג', וממילא אינו מברך אח"כ 'הטוב והמטיב' על היין השני, משום שהוא גרוע ממנו (וכנתבאר לעיל).

וזהו מה שכתב המשנ"ב בס"ק ד' שאין לברך 'הטוב והמטיב' כאשר הם לפניו על השולחן 'וכדלקמיה'. דהיינו שאין לברך כאשר הם לפניו מהטעם שכתב המחבר לקמן בסעיף ג'.

והוסיף המשנ"ב שיש מחלוקת מאימת חל דין קדימה, שלדעת הלבוש חיוב קדימה הוא חל דווקא כאשר שני המינים לפניו על השולחן. ולדעת הלחם חמודות (אף שמסכים עימו שיש כאן חיוב קדימה, חולק עליו בפרט זה), שכל ששני המינים בביתו צריך להקדים את המשובח תחילה, (ועיין הערה¹²).

הילכך סובר הלחם חמודות שכאשר היין המשובח בביתו (אף שאינו לפניו על השולחן), צריך להקדימו ולברך עליו

12 שלדעתו לא רק משום דין קדימה צריך להקדים את המשובח תחילה, אלא אף משום שיש חשש של ברכה שאינה צריכה, וכאן ששניהם לפניו אם יקדים את הגרוע תחילה הרי התחייב בברכה נוספת והוא ברכת 'הטוב והמטיב', ולכן כדי שלא לגרום לברכה נוספת חינם, צריך להקדים את היין המשובח תחילה.

שגבי דין קדימה מודה הלחם חמודות שחל דווקא על המינים שלפניו על השולחן, אך משום גרם ברכה שאינה צריכה יש להקדים את המין המשובח יותר כל שיש לו בביתו, ובהשיג יד (ולא במרתף). ומשום סב"ל שלא להכנס לחשש ברכה שאינה צריכה, הכריע המשנ"ב כלחם חמודות.

13 וכאשר נדייק בלשונו של המשנ"ב בס"ק ד' נראה שלא כתב 'אסור לברך כאשר שני היינות בביתו', וגם לא כתב 'לא יברך' וכו', אלא נקט בלשון 'אין צריך לברך', דהיינו שכאשר שני היינות בביתו אינו צריך לברך ברכת 'הטוה"מ', משום שצריך להקדים את היין המשובח כבר בברכת 'בפה"ג' וכנ"ל, דהיינו שכאשר שני היינות בביתו הפסיד את ברכת 'הטוה"מ' (ולא שנפטר מברכת 'הטוה"מ').

וכך ביאר הגר"ח פ"ש שינברג זצ"ל, והובא בספר חידושי בתרא במסקנא וז"ל, 'פלוגתת הלבוש והלחם חמודות הוא לעניין קדימה, ולשון המשנ"ב ס"ק ד' מטעה'. [ועיין בספרו בפנים (ולא במלקטים שהביאו רק את תחילת דבריו, ולא הביאו את מסקנתו). וכן הובא דבריו בקצרה במשנ"ב דרשו במהדורה הישנה הערה 9].

וכן משמע בפשיטות מדברי הלחם חמודות בפנים ע"ש¹⁶, ועל פי דבריו פסק המשנ"ב בס"ק ד', ודבריו הם כפי דברי המרדכי שהובא במחבר סעיף ג' (ובלחם חמודות בפנים לא מוזכר כלל כסברות שהובאו לעיל).

ונסיים בלשונו של השו"ע הרב (סדר ברכות הנהנין פ' י"ב הלכה ט"ו) וזה לשונו:

וכל מקום שמברך על השני בסתם הרי זה מברך עליו אפילו הביאוהו על השלחן בבת אחת עם הראשון ששתה תחלה ובירך עליו בורא פרי הגפן על דעת לשתות גם השני אעפ"כ מברך הטוב והמטיב כששותה מן השני כיון שהוא שני בשתיה. אבל אם יודע שהוא גרוע מחבירו וכבר הביאו לו שניהם אפילו בזה אחר זה לא יברך תחלה בורא פרי הגפן על הגרוע כדי לברך הטוב והמטיב על המשובח שהרי הוא חביב לו וכל החביב מחבירו קודם את חבירו לברך עליו ברכת הנהנין (כמו שנתבאר בפרק י') ואע"פ שלא יברך אח"כ הטוב והמטיב על הגרוע אין בכך כלום, ומ"מ אם עבר ובירך בורא פרי הגפן על הגרוע יברך הטוב והמטיב על

ספק בברכות צריך להקל, ולא לברך ברכה חנם.

[וכך מתיישבות שאר הקושיות שהקשנו לעיל: משנ"ב ס"ק ה' ביאר שכל דין קדימה הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד אם עבר על דין קדימה, ובירך 'בפה"ג' על היין הגרוע תחילה, יצטרך כעת לברך על היין הטוב 'הטוב והמטיב', ואף שהיה לפניו על השולחן (וכש"כ כשהיה בביתו).

ובמשנ"ב ס"ק י"ד ביאר שכל הנ"ל הוא בידוע שיש לפניו יין שהוא בוודאי משובח יותר מחברו, אך אם מסופק מהו היין הטוב מביניהם, אין עליו כלל חיוב קדימה, ולכן אף ששני היינות לפניו על השולחן מברך על יין אחד 'בפה"ג', ועל השני 'הטוב והמטיב'.¹⁴]

והיוצא למסקנה הנפק"מ בין אם היה בביתו או על שולחנו ואם לאו, הוא דווקא לכתחילה לגבי ברכת 'בפה"ג'. אבל לאחר שכבר בירך 'בפה"ג' אין יותר נפק"מ, שכן גבי ברכת 'הטוב והמטיב' אין כלל נפק"מ לכל זה, אלא שהברכה תלויה אך ורק האם היין הוא בוודאי גרוע, או אם לאו. שאם הוא גרוע אינו מברך 'הטוב והמטיב', ואם לאו צריך לברך (וכן צריך לברך אף שהוא מסופק שמא הוא גרוע).

וכדבר הזה ביאר הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו 'שונה הלכות' (סעיפים א' וב'). וביאר את דברי המשנ"ב ס"ק ד' בפשיטות כפי דברים אלה ע"ש [ועיין בספר וזאת הברכה פרק י"ח שהביא כן להלכה בשמו].¹⁵

14 אלא שצריך לעיין אמאי כתב המשנ"ב והמהדר יסיר מעל השולחן, א' מה מועיל זאת לפי הל"ח. ב', במסופק לכו"ע אף שהוא לפניו על השולחן מברך 'הטוה"מ'. ומקור דינו של המשנ"ב הוא מהט"ז ס"ק ד', ועיין שם שכתב 'ומי שליבו נוקפו יסיר מעל השולחן, הילכך צ"ע אמאי כתב המשנ"ב יותר חמור. 15 ובבירור הלכה אות ל"ח (מהדורה משנת תשס"ב) הביא בשם הגר"מ רובין שנדחק ליישב את דברי המשנ"ב ס"ק ד' באופן אחר, והוא דמיירי ביינות שווים, וכתב שם שהגר"מ נשאר בסוף דבריו בצ"ע, משום שדוחק לפרש שמיירי ביינות שווים, משום שלא מצינו כן בראשונים ע"ש. הילכך צ"ל שהטעם שכתב כן המשנ"ב הוא משום דיני קדימה וכנ"ל, הוא הפירוש שמתקבל ע"פ הראשונים, וכך צריך לפרש את דברי המשנ"ב. וכעין זה הובא בספר חידושי בתרא, אך נשאר בצ"ע, וסיים לפרש לעניין קדימה.

לברך ברכת 'הטוב והמטיב', משום דין קדימה בברכות, א"כ קשה איך כתב המחבר בסעיף א' בפשיטות שיכול לברך 'הטוב והמטיב', אף שהיה לו מתחילה שני היינות.

ומיישב הרמ"א²⁰, שכל חשש המחבר בסעיף ג' הוא משום שכאשר שני המינים לפניו חל חיוב קדימה, הילכך מה שכתב המחבר בתחילת דבריו בשו"ע סעיף א' מיירי באופן שלא היו היינות לפניו, אלא שהיה לו מתחילה במרתפו (לפני דברי הל"ח), הילכך אין עליו חיוב קדימה²¹, ולכן יכול לברך תחילה ברכת 'בפה"ג' על היין הגרוע, ואחריו יברך על היין המשובח 'הטוב והמטיב', אף אם שני היינות היו ברשותו מתחילה. ומשא"כ בסעיף ג' מיירי באופן ששני היינות לפניו ממש, ולכן חל עליו חיוב להקדים תחילה את היין המשובח כבר בברכת 'בפה"ג', ואחריו אין לברך 'הטוב והמטיב' על הגרוע ממנו.

ולכך בסעיף א' על דברי המחבר שכתב 'ולאו דווקא וכו' אלא ה"ה אם היה להם מתחילה שתי יינות', הגיה הרמ"א 'ודווקא שלא היה לפניו', שלכך אין חיוב קדימה²², ויכול לברך 'בפה"ג' על הרע, אף שהטוב ברשותו, ואין זה סתירה עם סעיף ג' ששם שניהם לפניו.

(ובוודאי שאין כוונת הרמ"א לחדש שצריך להביא לפניו את היין מחוץ. ובוודאי שאינו מחדש שמין אחד פוטר את השני, כמבואר בדרכי משה אות א').

והמשנ"ב ס"ק ד' בא לפרש את דברי המחבר והרמ"א יחד, על פי דברי הלבוש, וכתב: שהמחבר בא לחדש שלא דווקא

המשובח אע"פ שהביאום בכת אחת על השלחן ואפילו הביאו המשובח תחלה כיון שהוא שני בשתיה.

וכדי להבין היטב דברים אלה, יש לדעת שיש סתירה גדולה בהרבה מהנ"ל, והיא סתירה בדברי המחבר בשו"ע סעיף א' וסעיף ג', וכל האחרונים בלי יוצא מן הכלל דנים בסתירה זאת, וע"י ישוב דבר זה לא יקשה כלל דברי המשנ"ב.

ביאור הסתירה בשו"ע בקצרה:

המחבר התחיל את הסימן בסעיף א' בדברי רש"י¹⁷, 'על היין שהביאו לו לאחר שכבר בירך 'בפה"ג' מברך עליו ברכת 'הטוב והמטיב'. ועל זה כתב המחבר בשם הטור 'ולאו דווקא שהביאו להם מחדש, אלא הוא הדין אם היה להם מתחלה שני יינות, מברכין על השני הטוב והמטיב'.

והקשו האחרונים, שמשמע מסעיף א' שמברך 'הטוב והמטיב', אף אם היו מתחילה שני היינות לפניו. אך מדברי המחבר בשו"ע סעיף ג', משמע שאם היה לו מתחילה שני יינות אין לברך 'הטוב והמטיב'. והטעם משום דברי המרדכי¹⁸, שכתב דכשם שיש להקדים בברכת 'המוציא' ולברכו על החיטים ולפטור את השעורים, משום שהחטים הוא מין חשוב יותר, כך גם כאן צריך להקדים ולברך ברכת 'בפה"ג' על היין הטוב, ולפטור את הגרוע מברכת 'בפה"ג', ואחר כך על היין הגרוע אי אפשר לברך 'הטוב והמטיב', שאין לברך על השני שהוא הגרוע מקודמו.¹⁹

וכך יוצא שלפי דברי המחבר סעיף ג', כאשר יש לפניו משני מיני יינות אינו יכול

17 בברכות נ"ט ע"ב ד"ה 'הטוב והמטיב'.

18 בברכות סו"ס רט"ז.

19 שאין לברך 'הטובה"מ' על היין הרע אחר הטוב כדלעיל.

20 וכתב את דבריו בדרכי משה אות א', משום דקשיא הנ"ל מהמרדכי, קשה ג"כ הב"י על הטור. ובדברי המחבר הגיה הרמ"א בהג"ה על סעיף א' 'ודווקא שלא היה לפניו יחד וכו' וכמו שיתבאר בסעיף ג' בשם המרדכי'.

21 וכתבאר בסימן רי"א שחיוב קדימה חל דווקא כאשר ב' המינים לפניו.

22 שכן הדין בדיני קדימה שצריך להקדים רק את המין שלפניו.

להם, אלא הוא הדין אם היו להם שתי יינות, והיין המשובח היה עדיין במרתף, וכיון שהוא אינו בביתו (אף שהוא ברשותו), אינו חייב להקדימו (כבסעיף ג'), הילכך יכול לברך 'הטוב והמטיב'.

והמשנ"ב חשש לדברי הלחם חמודות, ולכן הכריע לנהוג כדבריו, ולהביא לפניו את היין המשובח, אף שהוא אינו לפניו ממש, אלא כל שהוא בביתו יקדימו, ויברך עליו 'בפה"ג', אף שמפסיד על ידי זה את ברכת 'הטוב והמטיב'.

ובס"ק ה' כתב המשנ"ב שבדיעבד שלא נהג כך, ועבר והקדים את הגרוע, יברך על המשובח 'הטוב והמטיב' (אף שהיה בביתו או לפניו על השולחן), ובס"ק י"ד דן המשנ"ב באופן שאין כלל חיוב קדימה, וכגון באופן שאינו יודע על אחד מהם שהוא משובח יותר, מברך על אחד 'בפה"ג' ועל השני 'הטוב והמטיב', אף ששניהם היו לפניו על השולחן.

סיכום דין קדימה בדיני 'הטוב והמטיב':

ברכת 'הטוב והמטיב' מברכים אף אם היין השני היה לפניו על השולחן בשעה שבירך 'בורא פרי הגפן'. אמנם אין להתעלם מדיני קדימה בברכה זו, כנתבאר במחבר סעיף ג'.

וכך כתב בסעיף ג'²³, כאשר יש לפניו שני מיני יינות, ובדעתו לשתות משניהם, ויודע שמין אחד משובח יותר, הרי מצד 'דיני קדימה בברכות' צריך להקדים לברכת 'בורא פרי הגפן' ולברך על היין המשובח. ואזי שוב אינו יכול לברך על היין השני ברכת 'הטוב והמטיב', משום שהוא גרוע מהיין ששתה תחילה וכדלעיל.

ונמצא, שרק המכיר היטב את היתרונות של היינות שלפניו, אינו יכול לברך 'הטוב והמטיב' כאשר הם לפניו מתחילה. משום שחייב להקדים את היין המשובח בברכת 'בורא פרי הגפן', וע"י כך מפסיד את ברכת 'הטוב והמטיב'.

אמנם יש אופנים שבהם אין חיוב קדימה, וחזרה ברכת 'הטוב והמטיב':

א. כאשר מסופק ואינו יודע על אחד מביניהם שהוא משובח או גרוע (וכש"כ כאשר אינו מכיר את היינות שלפניו), ככה"ג אין עליו חיוב קדימה, ומברך על איזה מהם שירצה 'בורא פרי הגפן', ועל השני מברך 'הטוב והמטיב'²⁴ [ואופן זה שכיח כיום מאוד²⁵].

23 על פי המרדכי בברכות סי' רט"ז, בשם אבי העזרי ס' קנ"ב.

24 'למסופק' יש שני מעלות אחד גבי דיני קדימה. פירוש, שיש כאן שני מעלות, דהיינו שבמסופק נפל שני הגבלות, ששני תנאים שבהלכות אלו נפלו, שאין כאן את התנאי שלכתחילה צריך להקדים את היין המשובח תחילה, וגם שאין כאן יין שהוא בוודאי גרוע.

25 כיון שכיום יש כל כך הרבה סוגי יינות, וכל כך הרבה סגנונות, ואף שהוא מבין בטעמי היינות, עדיין מצוי שיהיה מסופק, ולא ידע אם יש בניהם אחד שבוודאי גרוע מקודמו, כי לכל סוג יין יש צד מעלה מחמת

ב. כאשר יש לפניו כמה מיני יינות, וברצונו לשתות תחילה מהיין הפשוט (מחמת היותו קליל יותר, או מטעם אחר), ורק בהמשך ישתה מהיין המשובח יותר. הרי יצטרך לברך אח"כ על היין המשובח ברכת 'הטוב והמטיב', אף שהיה לפניו מתחילה.²⁶

ג. כאשר לפניו שני יינות, ועבר ובירך תחילה 'בורא פרי הגפן' על היין שיודע שהוא גרוע, (ואף שלא נהג כהוגן) צריך אח"כ לברך על היין המשובח 'הטוב והמטיב'.²⁷

ולכן כאשר שותה יין באחד מאופנים אלו (ונתקיימו בו ג' התנאים הנ"ל), הרי הוא מתחייב בברכת 'הטוב והמטיב', אף ששני היינות היו לפניו על השולחן מתחילה. ונמצא שיש רק אופן אחד שבו אינו יכול לברך 'הטוב והמטיב' כאשר היינות לפניו, והוא: כאשר יש לפניו שני מיני יינות, ויודע בוודאות שאחד טוב ואחר גרוע, ודעתו לשתות עכשיו משני היינות. הילכך חייב להקדים את היין המשובח בברכת 'בורא פרי הגפן', ומפסיד 'הטוב והמטיב'.

אולם אם עדיין לא הביאו לפניו את היין המשובח, מברך לכתחילה על היין שלפניו 'בורא פרי הגפן' (אף שיודע שיביאו לו מיד אח"כ יין משובח ממנו, ואינו צריך להמתין עם הברכה עד שיביאו לו את היין המשובח כדי לברך עליו ברכה ראשונה²⁸). ובכך כאשר יביאו לו את היין המשובח יברך עליו 'הטוב והמטיב'.²⁹

וכן כאשר יש לו במרתף יין משובח יותר מהיין שלפניו, ואף דעתו לשתות ממנו מיד אח"כ, אינו צריך להביאו לפניו ולהקדימו ולברך עליו, ויכול לכתחילה לברך על היין שלפניו 'בורא פרי הגפן', ואח"כ כאשר ישתה מהיין המשובח, יברך עליו 'הטוב והמטיב'.³⁰



טעמו וטיבו השונה. וקשה לציין על יין אחד שהוא גרוע יותר מהשני, משום שלכל יין מעלה משלו. ואף באופן שיש לפניו יין אחד שהוא ודאי יין משובח ולכן יצטרך להקדימו כי ס"ס הוא ודאי חביב עליו, אבל עדיין יכול להיות בכלל מסתפק על המין יין השני, שאינו יודע בוודאי שהוא גרוע, כנתבאר שבכה"ג יצטרך לברך 'הטוב והמטיב'.

26 לחם חמודות (דברי חמודות על הרא"ש פ"ט סי' מ"ז בסוף דבריו א"נ), וכן נפסק להלכה כרמ"א סימן רי"א ס"ה, שחייב קדימה מסויג בתנאי שרוצה עתה משני המינים בשווה, אבל אם רוצה עתה דווקא המין הפחות חשוב, אין עליו חיוב קדימה, ואף ששניהם לפניו (עיין פסקי תשובות אות א', ועיין בספר וזאת הברכה פרק י"ג ד"ה 'מקרים שאין חיוב').

וכעין זה הובא וכן הוא בשולחן הטהור להרה"ק מקאמרנא זי"ע וז"ל, 'כי לפעמים יערב לאדם יין פשוט בתחילת הסעודה ויין טוב בסוף הסעודה, וככה"ג יכול לברך לכתחילה 'בפה"ג' על היין הפשוט והחביב אצלו באותו השעה, ואח"כ יברך על היין המשובח ברכת 'הטוב והמטיב', ואינו צריך להוריד את היין המשובח מהשולחן בשעת ברכת 'בפה"ג'.

27 ב"ח, מ"א, א"ר ושאר האחרונים, והובא במשנ"ב ס"ק ה'. וכתב בשער הציון ס"ק ז' שכן משמע מהמחבר (ס"ג). ויש אשר נכשלים ואינם מקפידים להקדים את המשובח, ולכן הם מתחייבים בנקל בברכה זו.

28 וכן מבאר במשנ"ב סימן רי"א ס"ק ל"א ע"פ הרמ"א, דאפילו אם דעתו לשתות משניהם אך עדיין לא הביאו לפניו את המין החשוב, אינו צריך להמתין, עד שיבוא כדי להקדימו, ויכול לכתחילה לברך ראשונה על המין שלפניו, אף שאינו חביב עליו.

29 וזהו האופן הראשון במחבר סעיף א'. וכן מבאר במשנ"ב סימן רי"א ס"ק ל"א, דאפילו אם רוצה משניהם אך לא הביאו עדיין לפניו א"צ להמתין [ואינו צריך לחזור לברך שוב 'בפה"ג', שאין זה 'נמלך' משום שהיה דעתו עליו, וכך נפסק במשנ"ב בסימן ר"ו ס"ק כ"ו בשם הא"י].

30 וזהו האופן השני במחבר והרמ"א, על פי ביאור הלחם חמודות (על הרא"ש בברכות פ"ט מ"ז). שעל זה כתב הלחם חמודות שכונת המחבר ה"ה שהיה להם מתחילה שני היינות היינו שהיה להם במרתף (שאם היה בביתו חייב להקדימו, דכל שבביתו כלפניו דמי) והובא בשער הציון ו'.

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער

אם יש חיוב לחנך בניו הקטנים במצות משלוח מנות

(ב) ובפשטות נראה דהלכה כהפרמ"ג ודעימיה, דהרי אנן פסקינן דהאב צריך לחנך בניו הקטנים אפילו במצות דרבנן, כמו שכתב המ"ב (סי' שמ"ג סק"ג) בשם האחרונים, א"כ פשוט דגם במצות משלוח מנות הדין כן, דאין שום סברא שמצוה זה שונה משאר מצות דרבנן.

וכ"ש שכן הדין אם ננקוט כהדעות דפורים שהוא מדברי קבלה כדברי תורה דמיא, דהב"י (סי' תרפ"ו) לגבי דין תענית לפני ואחר פורים הביא מהרז"ה, דכיון דפורים דברי קבלה ודברי קבלה כמו דברי תורה, והוי ליה כשבתות וימים טובים דתניא (ראש השנה י"ט) הם אסורים לפנייהם ולאחרייהם מותרין, לפי שהם דברי תורה ודברי תורה אי"צ חיווק, והרא"ש (פ"ב דתענית סי' כ"ד) כתב כדברי הרז"ה. ובמחבר (סי' תרצ"ו ס"ז) כתב יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. ובטורי אבן (מגילה ה' ע"ב) כתב, דאסתר נאמרה לקרות ברוח הקודש ומדברי קבלה 'וה"ה שאר מצות הנוהגין בפורים', שהכל נאמר ברוח הקודש ומדברי קבלה הן דינן כשל תורה כו'. ועיי"ש בהגהות ברוך טעם, וגם בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קל"ט) כתב, דמצות משלוח מנות ומתנות לאביונים שניהם מדברי קבלה הם עיי"ש, א"כ ודאי שחייבים לחנכם במצות משלוח מנות, אבל גם אם לא ננקוט כן רק שנאמר דפורים אינו אלא מדרבנן או שנאמר דמשלוח מנות הוא רק דרבנן, אין נפקא מינה בזה לדידן כיון שאנן פוסקים דגם במצות דרבנן צריכים לחנכם.

(ג) אבל ראיתי בספר תקון משה (משנת תרנ"ד הלכה למשה הלכות פורים) דלא כתב כן הן מדינא והן ממנהגא, דהביא דברי

(א) כתב המחבר (סי' תרצ"ה ס"ד), חייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משוכח כו', הגה ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש כו'. וכתב הפרמ"ג (א"א סק"ד) ויראה קטנים מחנכין ככל חינוך אף בדרבנן. והעתיקו בבאר יעקב (סק"י) וכף החיים (סקנ"ז) ומסגרת השלחן (על קצור שו"ע סי' קמ"ב סק"ב) וחנוך לנער (פכ"ז ס"ה) ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רל"ו אות ד').

וגם בספר אשל אברהם (בוטשאטש ס"ג) כתב, וכן קטנים שהגיעו לחינוך מחנכים אותם במשלוח מנות, ואינן חוששים במתנות לאביונים כיון שאין להם על פי הרוב מעות שלהם כלל ולא שייך בזה חינוך, וכמו כל בני עניים שפטורים מחינוך בזה דלא גריעי מגדולי עניים. ובספר עיר מבצר (סי' מ') העתיק דברי הפרמ"ג ואש"א, ועיי"ש מה שמפקפק על האשל אברהם בדין מתנות לאביונים, דהלא גם המנות אינו שלהם מ"מ כתב שצריך לחנכם, א"כ ה"ה במתנות לאביונים יכול האב ליתן לקטן שני פרוטות ויתנם הקטן לשני אביונים עיי"ש, ומבואר מדבריו דהחינוך הוא שהאב צריך ליתן להם המנות והם ישלחו אותו לריעים שלהם, וכן כתב בחנוך לנער (שם הערה ז') דאביו צריך ליתן לו מנות שיוכל לקיים המצוה עיי"ש, וגם בתשובות והנהגות שם כתב שהקטן צריך לשלוח בעצמו שזהו חינוכו, ולא מהני מה שמשלחים אחרים עבורו שהחינוך הוא בעצמו דוקא, ועיי"ש דקטן השולח לקטן ודאי יוצא, ובשו"ת מקדש ישראל (פורים סי' רל"ו) פסק ג"כ דיש לחנכם במצות משלוח מנות, והיינו שיתן האב להם מנות והם ישלחו אותו לחבירו עיי"ש.

יחנכם במצוות, והיא מצות עשה מדברי קבלה כמו שכתוב (משלי כ"ב ו') 'חנוך לנער על פי דרכו'. הרי דבימי שלמה כבר נתחייבו במצות חינוך, משא"כ הנס של פורים היה כמה מאות שנה אחריו בימי מרדכי, ע"כ איצטרך הקרא לפוטרים דאין צריכים לחנכם במצות משלוח מנות.

ובמקדש ישראל העתיק משמו בשינוי טעם דכתב שאי"צ לחנך בניו דכתיב רעהו ולא קטן, והקשה עליו דשפיר יכולין לקיים איש לרעהו כשהם יתנו לריעיהם הקטנים עיי"ש, וכנראה שלא ראה דבריו בפנים שכתב לפטרו מטעם דדרש איש ולא קטן ע"כ אינו חייב לשלוח מנות, ולא מטעם דדרש רעהו ולא קטן.

(ה) ברם צ"ע למה באמת ימעטו דמשלוח מנות אינו נוהג בקטנים גם מטעם חינוך, מאי שנא ממצות קריאת המגילה שחייבים לחנכם כמו שכתב המחבר (סי' תרפ"ט ס"א), וממצות מתנות לאביונים שחייבים לחנכם כמו שאיתא בסידור היעב"ץ (בדיני פורים) ועיר מבצר הנ"ל, וממשתה ושמתה שכתב בשו"ת היכלי שן (ח"ג סי' י') דהאב חייב לשמחם במשתה ושמתה, מהקישא דאיתנהו בזכירה ואיתניהו נמי בעשיה, ואפילו קטני קטנים נמי חייב האב לשמחם במעדנים עיי"ש, א"כ למה נאמר שהכתב בא למעט דאין במשלוח מנות מצות חינוך ואין מדמין עשיה לזכירה, ובפרט שיסוד כל מצות היום הכל מצוה אחת הוא, כמו שדייקו מהרמב"ם (ריש הלכות מגילה), א"כ מאי שנא דבמשלוח מנות פטורים ממצות חינוך, ובמגילה ומתנות לאביונים ומשתה ושמתה חייבים, וגם במקדש ישראל נתקשה עליו למה לא נחייבו לחנכו כמו על מקרא מגילה עיי"ש.

ולמעשה כיון שהתקון משה לא הביא דברי הפמ"ג ושאר גדולי אחרונים שכתבו שחייבים לחנך קטן במצות משלוח מנות והם הרבים, נראה שהלכה כוותייהו, ומה שכתב בענין המנהג שמעולם לא ראינו לחנך הקטנים במצות שילוח מנות, אצלינו באמת

הרמ"א הנ"ל דאשה חייבת במשלוח מנות כאיש, והפ"ח הקשה שם דאין דיין זה מחוור דאיש כתיב ומשלוח מנות 'איש' לרעהו ולא אשה ומנין לו זה. וכתב דמסתבר כהרמ"א דמאחר דחייבים במקרא מגילה הוא הדין דחייבים בכל המצות הנוהגות בפורים, דהרי מקשינן בכולה מכלתין דמגלה זכירה לעשיה ועשיה לזכירה דכתיב נזכרים ונעשים, והוא הדין נשים שישנם בזכירה ישנן בעשיה וכל זה פשוט.

ולענין קושיתו מדכתיב איש, כתב דנראה דממעט קטן כמו בכולי דוכתי ממעטינן מאיש או אשה [אן] קטן עיין יומא (מ"ג ע"א), והגם דבכל התורה לא אצטרך מיעוט על קטן בעשה ולא תעשה דבלאו הכי ידענא דקטן לאו בר חיובא הוא, כמו שכתב תוספות (ערכין ג' ע"א ד"ה למעוטי, וקדושין י"ט ע"א ד"ה איש), היינו מן התורה אבל בזמן מרדכי ואסתר שכבר תקנו חכמים חינוך בכל המצות, אצטרך איש למעוטי קטן דפטורים לחנכו, וזהו שמעולם לא ראינו לחנך הקטנים במצות שילוח מנות ומהכא נפקא לן. וזהו להיפך מכל דברי אחרונים הנ"ל, וע"כ הנני לבאר שיטתם למה אין ממעטינן קטנים מחינוך מצוה זו.

(ד) הנה מה שכתב דאיש בא למעט קטן, עיין בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ק"כ) דחולק שם על הפ"ח הנ"ל וכתב, דאטו כל היכא דכתיב איש להוציא את האשה, והכתיב ואסף איש טהור ולא מפקינן מניה אשה אדרבה מכשרינן באשה, ואיש להוציא את הקטן הוא דאתי, דדכותה אשכחן טובא דלא ממעטינן מאיש אלא קטן דלאו איש הוא כו'. ועיי"ש עוד (בח"ב סי' ס"ח), הרי דכבר קדמו בזה דיש לומר דהאיש כאן בא למעט קטנים, אך היעב"ץ לא ביאור דמהו ההוה אמינא שקטן יתחייב דאיצטרך קרא לפוטרו, אבל התקון משה כתב דהוא מטעם כיון שבאותו זמן כבר התחייבו לחנכם במצות, ובפשטות כונתו דחיוב חינוך כבר התחיל בזמן שלמה המלך, וכמו שכתב בחיי אדם (כלל ס"ו ס"א) אם יש לו בנים קטנים

אמנם דבר זה לאו כו"ע הוא, דבשדי חמד (מערכת א' אות שנ"ב) כתב באמת לדייק מכל אחרונים כאן דכללא זה דאיש בא למעט אשה נאמר גם בנביאים וכתובים, ולא אמרינן בזה לשון תורה לחוד ולשון נביאים וכתובים לחוד עיי"ש, ויש להביא ראיה לשיטתו ממסכת עבודה זרה (י"ט ע"א) ותוספות (ד"ה אשרי), דמשמע דגם בספר תהלים דרשינן איש ולא אשה עיי"ש, א"כ ה"ה שיש לומר דהדרש איש ולא קטן נאמר גם בנביאים וכתובים, ואין לדייק מזה שלא כדעת התקון משה.

ח) והיה מקום לפקפק על התקון משה מטעם אחר, דבספר קרבן חגיגה למהר"ם גאלנטי (משנת תס"ד סי' נ"ה) כתב, דהא דממעטינן קטן מאיש היינו דוקא בכל מקום דכתיב איש ברישא דעניינא, כמו ואיש אשר ינאף, ואיש כי ישכב, ואיש כי יקלל, ואיש כי יכה, כל הני לדרשה אתו כיון דברישא דעניינא כתיב, כלומר ראה דוקא איש ולא קטן, אבל היכא דכתיב מילת איש בתר דרישא דעניינא אורחיה דקרא למכתב הכי ולא למעוטי, אלא דיברה תורה כלשון בני אדם, ואמטו להכי לא דרשו ז"ל בפסוק כי ימצא איש גונב נפש למעוטי קטן, כי איש זה שוה לכמה איש שנכתבו בפסוקים דדרכו של כתוב לכתוב כן עיי"ש, א"כ ה"ה שיש לומר כן במצות משלוח מנות, כיון דלא כתיב בקרא ואיש ישלח מנות לרעהו וכדומה מלשונות כאלו רק כתיב משלוח מנות איש לרעהו, על כרחך דאין כונת הקרא למעט איש ולא קטן.

ובשד"ח הנ"ל הביא כעין זה מספר ערך השלחן (סי' תרצ"ה סק"ג) לפקפק על הפרי חדש הנ"ל לגבי הדרש איש ולא אשה, והשדי חמד ציין לזה ספר קרבן חגיגה הנ"ל עיי"ש, וכן כתב בספר כסא אליהו (סי' תרצ"ה סק"ה) לחלוק על הפרי חדש הנ"ל באשה על פי דברי הקרבן חגיגה עיי"ש.

ט) איברא הרבה אחרונים כתבו לחלוק על שיטת הקרבן חגיגה, מטעם דבכמה מקומות מבואר דדרשינן איש למעוטי קטן

אנו רואים שכל הילדים מקיימין המצוה כדבעי ושולחין משלוח מנות לחבריהם ביום הפורים, וכדעת כל אחרונים הנ"ל שמחייבים לחנכם בזה א"כ אין לזוז מהמנהג.

ו) ובעצם הדרש שכתב התקון משה דאיש ולא קטן, הנה בשו"ת הרד"ד (סי' מ"ז) דן בפלוגתת הרמ"א ופר"ח הנ"ל אם נשים חייבים במשלוח מנות, וכתב באמת הרבה מקראות יש דנאמר בהם איש ולא מיעטו חכמינו ז"ל נשים, כי הם ידעו צחות הלשון וידעו בקבלה איזה איש אתי למעט אשה ואין אתנו יודע עד מה, וכבר כתב המזרחי (משפטים כ"א י"ב) דכמה כתובים נאמרו בפרשת רוצחים, וחז"ל דרשו לפי הקבלה וידעו לדרוש ואנחנו לא בנין עיי"ש, וכיון דלא מצינו בגמרא שמיעטו אשה ממנות בפירש אין בכחנו למעט, וע"כ חייבין לשלוח כמו שפסק רמ"א הנ"ל עיי"ש.

וכל זה שייך גם בהדרש דאיש ולא קטן, דכיון שלא בכל מקום שאיתא בקרא איש אתי למעט קטן, א"כ אין בכחנו לעשות דרש מדעתינו שהפסוק בא למעט קטן, והמזרחי הנ"ל כתב מפורש כן גם בקטן דהכל תלוי בהקבלה עיי"ש, א"כ כיון שאין לנו קבלה כאן במשלוח מנות שכונת הקרא הוא איש ולא קטן, אין אנו יכולים לדרוש כן מעצמינו שפטורים ממצוה זו, ולכן יפה כתבו אחרונים הנ"ל דצריכים לחנך הקטנים במצות משלוח מנות כמו בכל שאר מצות היום שחייבים לחנכם.

ז) ועוד כתב הרד"ד לבאר שיטת הרמ"א בנשים, דבלי זה יש לומר דהני כללי דאיש ולא אשה רק בתורה נאמר ולא בנביאים וכתובים, כיון שאין דורשינן שלש עשרה מדות רק בתורה ולכן אין לזוז מפסק הרמ"א עיי"ש, ולפי זה יש לפקפק מטעם זה גם על התקון משה בקטן, דיש לומר דרק בתורה אמרינן למעט איש ולא קטן ולא בנביאים וכתובים.

לחנך קטן, ובלא"ה כתבו רוב אחרונים (ריש סי' תרצ"ד) דגם עני חייב במתנות לאביונים עיי"ש במ"ב (סק"ב), א"כ למה לא נחייב לחנכו בזה, וגם הפר"ח שם שטובר דעני פטור ממתנות לאביונים כתב השערי תשובה (סק"א) בשמו (סי' תרצ"ה ס"ד) דעני חייב במשלוח מנות עיי"ש, א"כ פשוט שגם לדבריו שייך חיוב חינוך בזה, דהלא גם על גדול יש ודאי חיוב לקיים מצות משלוח מנות, א"כ נכונים דבריו בסוף מה שכתב בדעת הפרמ"ג, ובענין שאר מצות הנ"ל שכתב הקנין תורה דלא מחנכין בזה הקטן, עיין מה שהעיר עליו בספר חינוך ישראל (פ"א סי' ד' אות כ"ג והערה כ"ד), וכן עיי"ש מה שהעיר בעצם היסוד שכתב דאם אינו ברי שיתחייב בזה כשיגדיל אין בו מצות חינוך ואכמ"ל.

י"ב) עוד כתב הקנין תורה, אבל יש לדון עוד דכל החינוך שיעשה כמו כן כשהוא גדול, וענין אהבה וריעות ששולח מנות מאשר לו לרעהו, משא"כ הקטן האין יתחנך במה ששולח משל אביו שיתרגל מזה לשלוח כשיגדל מאשר יגע בזיעת אפו, וע"כ דברי הפרמ"ג ז"ע, ואצלינו מחנכין הקטנים על ידי שנושאים ומביאים המשלוח מנות שההורים ישלחו על ידיהם עכ"ל.

ולא הבנתי תמיהתו, הלא אביו נותן לו המנות ושולחו לריעיו כאדם העושה בתוך שלו, א"כ מאי שנא מד' מינים שכתב המחבר (סי' תרנ"ז ס"א), קטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. וה"ה כאן קונה אביו לו שני מנות והוא שולחו לרעהו ובזה מתחנך לעשות כן גם כשיגדיל, וגם אם נאמר שלא נעשה שלו ממש, מאין לקח הקנין תורה דבריו דאהבה וריעות הוא רק כששולח מאשר לו שיגע עליו בזיעת אפו, הלא גם בלא זה חבירו שמח כשמקבל מאתו המנות ונתרבה ביניהם האהבה וריעות וצ"ע, ומה שכתב דמחנכין הקטנים ע"י שנושאים ומביאים המשלוח מנות שההורים ישלחו על ידם, כבר הבאתי מתשובות והנהגות

אף דלא דלית כתיב איש ברישא דעניינא, עיין בזה בספר קהלת יעקב (מענה לשון לשון תורה מערכת א' סי' ס"ט), וספר ארעא דישראל (מערכת א' אות כ"ז) ציין עליו בספרו כסא אליהו הנ"ל, ושד"ח שם בשם ספר מקנה אברהם (ח"ב מערכת א' אות ל"ז), ושו"ת ויקרא אברהם (או"ח סי' כ"ז), ובספר יוקח נא (סי' תרצ"ה סקמ"ה) חולק מטעם זה על הכסא אליהו, ועיין עוד בספרו טהרת המים (מערכת ת' בכללי התורה אות ד') עיי"ש, א"כ גם במשלוח מנות עדיין היה יכולים לדרוש איש ולא קטן הגם שלא נכתב איש ברישא דקרא, אבל כבר הבאתי טעם אחר שלא לדרוש איש ולא קטן, שאין לנו לחדש דרשות חדשות מעצמינו שלא מצינו בש"ס ופוסקים כמו שכתב הרא"ם.

י' ובספר יוקח נא (סקמ"ו) הביא דברי הפרמ"ג הנ"ל וכתב, דלפי מה שכתבתי לעיל (סקמ"ה) דאיש כתיב ולא אשה ואשה פטורה ממשלוח מנות, ה"ה דנימא מכ"ש איש ולא קטן כו', ולכל היותר הוה תרי דרבנן, הלכך אין להכריח לשום אדם בכך והמחמיר תבא עליו ברכה עיי"ש, ברם לפי מה דאנן פסקינן להחמיר כהרמ"א דנשים חייבות במצות משלוח מנות עיין כף החיים (סקנ"ו), א"כ אין ראיה משם נגד כל האחרונים הנ"ל לפטור קטנים מלחנכם.

י"א) ובשו"ת קנין תורה (ח"א סי' קל"ב אות ב') נתקשה על הפרמ"ג, דלא מצינו חיוב לחנך קטן במצות צדקה ולקט ופיאה או בגמילת חסדים, דרק אם יש על גדול חיוב ודאי אז יש חיוב חינוך על הקטנים, אבל היכא דעשיית מצוה תלוי ואינו בטוח לקיימה כשהוא גדול, דאולי יהיה אביו ואין ביכלתו לפזר צדקה ולקט ופיאה בזה לא הטילו לחנך קטן, וע"כ לא מצינו חיוב חינוך במתנות לאביונים, ואולי דעת הפרמ"ג דמשלוח מנות אפשר לצאת במיני מאכל ואפילו עני חייב בזה, ע"כ שייך חינוך לקטן עיי"ש.

ברם כבר הבאתי (אות ה') מכמה אחרונים דגם במתנות לאביונים חייבים

ז"ל, ואינו שונה מנשים שפסקינן דחייבת במצוה זו ואין דורשין איש ולא אשה כן נראה ב"ה.

דאין זה נקרא חינוך, וכן לא ניחא ליה בזה במקדש ישראל הנ"ל עיי"ש, א"כ לא מצינו בדבריו טעם נכון למה נכריע שלא כשיטת הפרמ"ג ודעימיה.

אבל מה שכתב המחבר וכל המרבה לשלוח לריעים משובח ומקורו הוא בהרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו), בזה עדיין יש מקום לעיין אם גם זה יש לחנך בניו, או שזה רק ענין שבח בעלמא, ודי לחנכם בעיקר המצוה לשלוח לחבר אחד ואין צריכים לחנכו כלל להרבות לשלוח להרבה ריעים וצ"ע.

י"ג) נמצא מכל זה, דעת רוב אחרונים דצריכים לחנך בנים הקטנים במצות משלוח מנות כדי שיתרגל בזה לקיימו כשיהיה גדולם, והיינו שהאב יתן להם שני מנות והם ישלחו אותו לחבריהם, וכן הוא המנהג אצלינו, ואין דורשין ומשלוח מנות 'איש' לרעהו איש ולא קטן, דאין אנו יכולים לעשות דרשות חדשות שלא מצינו בחכמינו

העולה מכל הנ"ל: שחייב האב לחנך בניו ובנותיו הקטנים במצות משלוח מנות, ולכן יתן להם שני מנות כדי שישלחו לרעהם.



הרב יהודה אקער

מעמדי תפילה לבקשת הגאולה בראש חודש

דבר גדול ומבורך הונהג לאחרונה על ידי מזכי הרבים לשם שמים, שמארגנים כינוסים ומעמדי תפילה לבקשת הגאולה ברוב עם, כשלאחר שיחות התעוררות ודברי כיבושים נאמרת תפילה מיוחדת לבקשת הגאולה בזעקה גדולה לה, פיסקא פיסקא חזן וקהל, בהמיייה והתעוררות גדולה.

וזאת על פי דברי מרן החפץ חיים (חומת הדת פ"ד) שכתב: "והנה יש עוד עיקר גדול דבר שמקרב את הגאולה, והוא התפילה והצעקה, וכמו שהיה במצרים, וכדכתיב ונצעק אל ה' אלקי אבותינו וישמע ה' את קולנו... ומלשון 'ונצעק' וכן ממה שכתוב 'וישמע ה' את קולנו' ולא כתיב את תפלתנו, משמע שאין די בתפילה בלחש כמו שאנו מתפללים בכל יום, אלא צריכים להתאסף ביחד ולצעוק לה', כגון באמירת אבינו מלכנו וכיוצא בזה, עד שישמע ה' צעקת עמו וישלח ישועתו".

אמנם מה שקבעו את הכינוסים הללו בראש חודש, יש לדון אם נכון וראוי הדבר.

אלול, לא יתחילו אלא למחרת ראש חודש אלול, משום שאין אומרים תחנונים בראש חודש. ובתוך דבריו כתב: "שהרי הקישו הנביאים ראש חודש לשבת בכמה מעלות טובות גבי שער החצר הפנימית ויבא כל בשר להשתחוות, והתורה הקישתו למועדי השמחה לתקוע בחצוצרות על הקרבן... גם אנשי כנסת הגדולה קבעו לו חתימה שיהיה לרגלים ואמרו ישראל מקדשים לרגלים ולראשי חדשים".

וכתב שם הרמ"ע מפאנו: "והשומרים לבוקר שבויניציאה שהם עדת אבירים משכימים בתחינות כל ימות השנה בבית הכנסת, אינם אומרים בשום ראש חדש אלא פזמונים כגון ברכי אצולה לרבי יהודה הלוי ואעירה שחר לראב"ע, ומרבים במזמורי השבח וההלל, לא זולת".

והנה חברת 'שומרים לבוקר' שרמ"ע מפאנו היה ממייסדיה, נוסדה להתאסף באשמורת הבוקר להתפלל בסדר סליחות ותחנונים ובקשות על הגאולה (והוזכר במשנ"ב סי' א סק"ט), ועל כך כתב הרמ"ע שבראש חודש לא אמרו אלא פזמונים שאין בהם תחנונים, ומזמורי שבח והלל בלבד.

תחנונים בראש חודש

הנה ראש חודש איקרי מועד ואין אומרים בו תחנון (ב"י וש"ע או"ח סי' קלא ס"ו), וכתב הגר"א (שם) שהוא משום איסור הספד ותענית בראש חודש. ונחלקו הראשונים אם איסור הספד ותענית בר"ח הוא מדאורייתא או מדרבנן, ולדעת רבינו חננאל (ר"ה יט.) והרמב"ם (הל' נדרים פ"ג ה"ט) ועוד ראשונים, הוא מן התורה.

ובמשנה ברורה (סי' תיו ס"ק ד) כתב בשם המג"א שטוב לומר הסליחות של יום כיפור קטן קודם תפילת מנחה, ובמקום שאומרים דברי כיבושים יאמרו ג"כ קודם תפילת המנחה. אמנם כתב שבזמנינו המנהג לומר הסליחות אחר תפילת המנחה, אך יש ללמוד מכך לגבי תחנונים ודברי כיבושים בראש חודש עצמו.

ומפורש יוצא מפי האריז"ל לגבי תיקון חצות (פרי עץ חיים שער תיקון חצות פ"ג): "כי בראש חודש או ביום שאין אומרים תחנון, אין לבכות ולהתחנן על חורבן בית המקדש ח"ו".

סליחות ותחנונים בראש חודש אלול

בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' עט) כתב שהנהיגים לומר סליחות ותחינות בכל חודש

מצוות וצדקות וכו', וכל הבקשות בענין כזה. וכל זה מותר לבקש בשבת, שאינו מעורר שברון לב בבקשה זו. לאפוקי שאר בקשות של שאר הימים הם כולם מעורבים בדברי תחנונים ממש עם קצת בקשות כאלו, אותם אין לאומרם ביום טוב וראש חודש".

ובמעבר יבק (שפתי צדק פ"א) כתב לגבי תפילה על חולה בשבת, שצריך להתפלל עליו אבל אסור לזעוק עליו, כמו שאמרו שבת היא מלזעוק, "כי זעקה היא הגדולה מעשר לשונות של תפלה, והיא היות האדם מתפלל עד שקצרה יד לשונו שיצעק מכאב לב, כי היא במקום אסיפת המחשבה, ותכלית התפלה שיעלה הצעקה מהלב, ולזה אמרו שקורעת גזר דינו של אדם וכו', ולכן אין לזעוק בשבת מכאב לב על החולה".

הנידונים במעמדי התפילה בראש חודש

לאור האמור יש לדון על מעמדי התפילה לבקשת הגאולה בראש חודש מצד ג' דברים:

א. מעמד הזעקה לה' - אף שעצם תפילה לבקשת הגאולה אין בה משום תחנונים, מ"מ תפילה של זעקה הרי היא כתחנונים, וכל אופי המעמד הוא של תפילה בשברון לב וזעקות גדולות ובכיות בקול רם, כיאה וכראוי לתפילה זו על הגאולה (כנוסח הקריאה להשתתף במעמדים אלו לזעוק ולהריע בתפילה ותחנונים על גאולתנו ופדות נפשינו).

ב. נוסח התפילה - בתפילת האור החיים הקדוש (שיסדה לאומרה אחר אמירת י"ג מידות כמבואר מנוסח התפילה), שאומרים במעמד זה, נאמר: "הננו מתחנונים וכוכים לפניך ה' אב הרחמן על גלות השכינה". ורבים רבים מתייפחים ומרימים קולם בבכי בתפילה זו.

ג. דברי הכיבושין - לפני התפילה נאמרים דברי כיבושין חוצבי להבות לעורר את הציבור לצעוק אל ה' בלב ונפש, כשהדברים

ודברי הרמ"ע הובאו להלכה בכל הפוסקים (או"ח סי' תקפ"א), שהנוהגים לומר סליחות בחודש אלול אין מתחילים בראש חודש. והמשנ"ב (שם סק"א) הוסיף בשם הפמ"ג שגם הנוהגים לומר תהילים כל חודש אלול עם תחנונים יהי רצון לא יתחילו בראש חודש.

גדר תחנונים שאין אומרים בראש חודש

הנה מה נכלל בגדר תחנונים שאין אומרים בשבת ויו"ט וראש חודש, ומה הם בגדר תפילות ובקשות שמותר לאומרם, כתב הלבוש בפירושו על התורה לבוש האורה (ריש פרשת ואתחנן): "דתחינה אינה נופלת אלא כשמתפלל האדם בכל לבו ומבקש ומתחנן מאת השי"ת בהכנעה גדולה מתוך שברון לב ובדמעה ובכי... ומטעם זה נ"ל אמרו חז"ל שאין אומרים תחינה בשבת ויו"ט וראש חודש וכה"ג, מפני שהם ימי משתה ושמחה ותענוג, ואסור לעורר עצמו בעניני התחינה השוכרת לבו של אדם, כי הטבע כן נותן שדברים אלו כשמתפלל עליהם הוא מתפלל בהכנעה ושברון לב מאד שישמע השי"ת תפילתו. אבל תפילה ובקשה נופלת גם כן על דברים שמתפלל האדם ומבקש מלפניו יתברך שיתן לו מתנות רבות מאוד יותר מכדי צרכו, שאף אם לא היה נותנם לו לא היה מצד העונש, אלא שלא זכה למדרגה גדולה כזו שמתפלל עליה, ואף על פי כן הוא מתפלל ומבקש ומפציר בתפלה עד שישמע השי"ת תפילתו ובקשתו, ומתפתה לו לתת לו בקשתו אף על פי שהיא גדולה עד מאד יותר מכדי זכותו, ותפילה כזו אין טבע האדם נותן להתפלל אותו בהכנעה ושברון לב, אלא בהפצרה בעלמא דרך בקשה, וזה מותר להתפלל אפי' בשבת ויו"ט.

וזו נ"ל היתה כוונת מסדרי סדר המעמדות שסדרו לומר בכל יום וסדרו לסיים בבקשות, ובבקשה של שבת סדרו בקשות כזו שכל ענייניה בקשה על היות טוב, כמו שהתחיל ותנני לחן ולחסד וכו' ותספיק על ידי לעשות

השעירים כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו, ואם פשטן של דברים ידוע על מגע השרץ וכיוצא, אין נסתר מנגד עיניך שנתתקן על המקדש העליון ועל טומאת הנחש הקדמוני, וכשם שאין תחינה ברגלים כך אין תחינה בראש חודש".

והמבואר בדבריו שאף שראש חודש מסוגל לתפילה על הגאולה, אין היתר משום כך להתפלל בראש חודש באופן של תחנונים.

תחנונים על הגאולה בערב ראש חודש

כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (ר"ח כסלו אות א) שראש חודש הוא זמן כפרה לכל תולדותם ומסוגל להתפלל ולהתחנן על כך, אך לפי שאי אפשר להרבות בתחינות בראש חודש, על כן קבעו יום כיפור קטן בערב ראש חודש.

ובספרים הקדושים האריכו שבערב ראש חודש ראוי להתענות ולהצטער בצער השכינה שהיא בגלות, כי מיעוט הירח הוא רמז לגלות השכינה הקדושה וצערה מהגלות, שכן על זמן הגאולה נאמר (ישעיה ל כו) 'והיה אור הלבנה כאור החמה'. ובערב ראש חודש שהלבנה מתמעטת ביותר, ראוי להצטער ולהיות מיצר ודואג על החורבן והגלות, ולשוב בתשובה על עוונותינו שהם הגורמים לאורך הגלות וצער השכינה, ולהרבות אז בתחינה על גאולתנו ופדיון נפשנו (עי' ראשית חכמה שער התשובה פ"ד, יסוד ושורש העבודה ריש שער ט, עמק המלך שער תיקוני התשובה ספ"ב ובשער טז פרק לב, בן איש חי בהקדמת ספרו משמרת החודש).

וכך כתב הפרי חדש (סי' תיו סק"א): "נהגו פה ירושלים תוב"ב שביום משמרת ראש חודש מאריכין בתפלות ותחנונים על אורך גלותינו".

וכן מבואר מסדרי התחנונים הקדומים שסידרו תלמידי גורי האריז"ל לערב ראש חודש שנקראו 'משמרת החודש', שעיקרם הם בכיה על הגלות ותחנונים על הגאולה.

גורמים לנהי ובכי גדול אצל השומעים (כמתואר בעלונים המפרסמים כינוסים אלו).

ראש חודש זמן מסוגל

לתפילה על הגאולה

והנה מארגני הכינוסים בראש חודש תומכים יתדותיהם בדברי המהרש"א (ב"מ פה:), שראש חודש הוא זמן מסוגל להתפלל על הגאולה, כי חידוש הלבנה רומז להתחדשות מלכות ישראל, כמו שאומרים בקידוש לבנה ו'לבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה'.

ואמנם זו היתה טענת רבי אברהם מנחם הכהן בעל המנחה כלולה שיש להתחיל לומר סליחות בראש חודש אלול, וכך כתב בשאלתו לרמ"ע מפאנו (נדפס בקובץ מוריה שעג-שעד תשרי תשע"ג עמ' לא): "יום ראש חודש מסוגל הוא להפיל רחמים תחינה ובקשה לסתום פי המקטרגים, כי על כן בא קרבנו שעיר דומיא דעזאזל, וכאשר הביאו חכמי האמת ברעיא מהימנא פר' פנחס (רמח)... ואם חרבה עירנו ושמש בית מקדשנו ואין בידנו שעיר עזים, מדוע לא נקח מן הבא בידנו ובפינו לשתק כח המקטרגים". ובהמשך מביא ראיה ממנהג יום כיפור קטן ותענית בערב ראש חודש שהוא משום מיעוט הלבנה וחידושה בראש חודש, וכתב: "ובר"ח עצמו הרי היא [הלבנה] כקטן שנולד דמי, ואי לאו דאיקרי מועד יותר היה ראוי להתענות ביום ר"ח עצמו מבערב ר"ח לסתום פי המקטרגים, א"כ המתחננים ואומרים הני מכילי דרחמי ודאי יאות עבדי".

ועל כך השיב הרמ"ע (בתשו' הנ"ל סי' עט): "ואם חסידים ואנשי מעשה עשו להם כפור קטן ויום צום בכל ערב ראש חודש, לא יצדק אותו השם אפילו בהשאלה לשום ראש חודש, כאשר דמית וכמו שבא בשאלה באורך, שאם באנו לדון כן בשביל שעיר החטאת, מה נאמר על שעירי הרגלים דכלהו בחדא מחתא פסיק ותני בריש שבועות כל

לרחם על ציון כי היא בית חיינו, ועגומת נפש כנסת ישראל ישקיף וירא ממרומים כי עם זו קנית עכשיו לשוא נחשב".

ובליקוטי הלכות למוהרנ"ת מברסלב (הל' ר"ח ה"ו) כתב שבערב ראש חודש נוהגים לעשות יום כפור קטן וצועקין מאוד מעומק הלב לה' יתברך, כי עיקר תיקון ראש חודש שהוא בחינת תיקון פגימת הלבנה נעשה על ידי צעקת הלב.

וכמו שכתב רבי משה זכות בהקדמתו ל'סדר משמרת החודש' (ונציה תכ) מיסודו של המקובל רבי בנימין הלוי: "ערב ראש חודש אשר בו ביום יתפללו ויתאבלו על חרבנה של ירושלים... בצום ובכי ומספד, כל ערב ר"ח מדי חודש בחדשו, על שבירת גאון עוזנו המקדש המעוז ועל שמו הגדול המחולל בגויים, וכל היום תמיד לא יחושו לבקש את ה' אלוקיהם ואת דוד מלכם, יאמר אלו'ה

הנה מבואר מכל זה, שהזמן הראוי לקבוע כינוסים אלו הוא בערב ראש חודש, שהוא זמן ראוי ומסוגל להתפלל ולזעוק על הגאולה, הן מצד עצמו משום מיעוט הירח וצער השכינה, והן מצד העת רצון של ראש חודש, להתפלל ביום שלפניו בזעקות ותחנונים לה' שיגאלנו במהרה, ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש לפדיון נפשנו.

ויהי רצון שבזכות תפילת הרבים בזעקה לה' כדת וכנכון, ישמע ה' את שוועתנו ויחיש לגאלנו גאולה שלמה ובמהרה תחזינה עינינו בשובו לציון ברחמים רבים, אמן.



הרב יצחק דובינקי

חששות ריבית בתכנית הענקת אופציות ומניות חסומות לעובדים

בשנים האחרונות מצוי מאוד בקרב החברות השונות להעניק תמלוגי עבודה, באמצעות הענקת מניות או אופציות לעובדים, וזאת כתחליף לשכרם או כתמריץ נוסף. וישנם בזה כמה סוגי תכניות שונות, ויש לדון בהם משום איסורי ריבית, וכמו שיפורט להלן. (ובתוך הדברים יובא מה שדנתי בזה עם כמה מגדולי בעלי ההוראה שליט"א).

ובראשית הדברים נביא בקצרה את עיקרי התכניות השונות, ולאחמ"כ נדון בהרחבה בס"ד בכל תכנית בפ"ע האם יש בה חשש איסור ריבית:

למכור את המניות וכמו"כ הוא אינו זכאי לקבלת רווחים (דיבידנדים) מהחברה. ב. הענקת מניות חסומות (RS) והיינו שלעובד אין זכות למכור את המניות עד למועד ההבשלה אמנם באפשרות הזו העובד זכאי לקבלת דיבידנדים רטרואקטיבי ממועד הענקת המניות.

ישנם כמה חילוקים בין תכנית הענקת אופציות לתכנית הענקת מניות חסומות: א. בהענקת מניות חסומות הם עוברות לרשותו במועד המוסכם ואין לו זכות בחירה האם הוא מעוניין בקבלת המניות. ב. במניות חסומות אין מחיר מימוש. ג. אין מועד פקיעת המניות כמו באופציות. ד. במניות חסומות מסוג (RS) העובד זכאי לקבלת המניות גם אם הוא כבר אינו עובד בחברה.

ג. תכנית הענקת מניות בזול לעובדים (ESPP): עיקרי התכנית היא שחלק ממשכורת העובד מופרש לקרן נאמנת ובתמורה לזה העובד זכאי לאחר זמן מסוים לרכוש בזול את מניות החברה באופן הבא: א. העובד זכאי להנחה של 15 אחוז מערך המניות. ב. עושים שערך

א. תכנית הענקת אופציות לעובדים (ESOP): עיקרי התכנית היא שהעובד מקבל לאחר תקופת העסקה, כתב הענקה מהחברה שבה היא מתחייבת לאפשר לו לרכוש סך מניות מסוים, מהחברה במועד מוסכם¹, ע"פ מחיר מימוש המוסכם מראש. ההטבה מותנית בכמה תנאים: א. העובד זכאי למימוש האופציה רק אם הוא עדיין עובד בחברה בזמן ההנפקה. ב. לעובד יש זמן מוגבל להחליט האם הוא מעוניין ברכישת האופציה. ג. על העובד לשלם מחיר מימוש בזמן ההנפקה וכפי שהוסכם בזמן הענקת האופציה.² ד. לעובד יש זכות בחירה האם הוא מעוניין לממש את האופציות שברשותו.

ב. תכנית הענקת מניות חסומות לעובדים: עיקרי התכנית היא שהעובד מקבל לאחר תקופת העסקה, כתב הענקה מהחברה שבה היא מתחייבת להעביר לרשותו סך מניות מסוים במועד מוסכם. בתכנית זו ישנם שני אפשרויות: א. הענקת יחידת מניות חסומות (RSU) והיינו שעד למועד הבשלת המניות לעובד אין זכות

1 בחברה ציבורית שהמניות שלה כבר מונפקות בבורסה מועד הבשלת המניות תלוי אך ורק ברצון החברה. בחברה פרטית (סטארטאפ) שהמניות שלה אינם מונפקות בבורסה מועד ההבשלה הוא בזמן ההנפקה וזה תלוי גם ברצון החברה וגם בפתוח המוצר ובגורמים שונים המשפיעים על החלטת החברה לצאת להנפקה. 2 והיה אם ערך המניה יהיה גבוה ממחיר המימוש נמצא שהעובד מרויח. ובמידה שערך המניה נמוך ממחיר המימוש נמצא שהעובד הפסיד ולמעשה הוא מפסיד לגמרי את כל ערך המניה מכיוון שאי"ז כדאי עבורו לשלם את מחיר המימוש. במקרים מסוימים החברה מסכימה להתקזז עם העובד והיינו שבמקרה שערך המניה עולה הוא יהיה פטור מלשלם את מחיר המימוש ויקבל מהחברה רק את הפער ביניהם.

והנה יש לדון שכאשר הקונה משלם למוכר את דמי הפרמיה ובתמורה לזה הוא מקבל במועד המימוש סכום גבוה יותר ממה ששילם מראש האם יש בזה חשש איסור ריבית.

ויש לדון בזה בתרתי: א. האם ברכישת כתב אופציה נחשב הדבר כפסיקה, והיינו שבתמורה להקדמת דמי המכר הקונה זכאי לקבל את המניות במועד המוסכם אפילו אם ערך המניות עלה בלא שיידרש להוסיף סכום נוסף. וכבר נתבאר בפרק איזהו נשך בדף עב: שאין פוסקין על הפירות אלא א"כ יצא השער או שיש לו. והיינו שאסור להקדים מעות ובתמורה לזה המוכר שומר ללוקח את מחיר הפירות בזמן הפסיקה, בלא שידרוש סכום נוסף בזמן קניית הפירות. ובפשטות רכישת כתב אופציה אינה נחשב כפסיקה וכמו שנתבאר בהערה³ ומ"מ גם אם נדון את הדבר כפסיקה מ"מ מכיוון שלמוכר יש ברשותו את המניות⁴ א"כ מותר לפסוק ביש לו ואין כאן איסור כלל.

ב. האם יש כאן איסור צ"א בריבית דכיוון דהלוקח משלם למוכר סכום נמוך והמוכר מתחייב לשלם לו סכום גבוה יותר אם ערך המניה יעלה. וברכישת כתב אופציה המעות נחשבים כמעות מקח והוי איסור צ"א בדרך מקח שאסור מדרבנן. ואמנם ברכישת אופציות על המדד שאין כאן מכירה כלל א"כ דמי הפרמיה נחשבים כהלוואה גמורה ובתמורה לזה המוכר מתחייב לשלם לו סכום גבוה יותר אם ערך המניה יעלה והוי צ"א בדרך הלוואה דאם לבסוף ישלם לו יותר לכו"ע הוי איסור דאורייתא.

בין מועד הענקת המניות למועד הרכישה שלהם והעובד זכאי לרכוש אותם לפי הערך הנמוך מביניהם.

האם ברכישת אופציות

ישנו איסור ריבית

א. כשאנו באים לדון האם בתכנית הענקת אופציות לעובדים ישנו איסור ריבית, בראשית עלינו לברר האם בכל רכישת אופציות בבורסה ישנו איסור ריבית והאם זה דומה למקרה שלפנינו.

צורת המסחר באופציה היא שהקונה משלם למוכר דמי פרמיה, והיינו סכום כסף הנמוך באופן משמעותי מערך המניה (בערך חמש אחוז משווי המניה) ובתמורה לזה המוכר מתחייב למכור לקונה את המניה במועד המוסכם מראש ביניהם. ע"פ מחיר מימוש מוסכם.

לקונה ישנה זכות בחירה האם לרכוש את המניה במועד המוסכם או לבחור שלא לרכוש את המניה ולהפסיד את דמי הפרמיה ששילם מראש. במידה שערך המניה יעלה על מחיר המימוש, הלוקח יבחר באפשרות רכישת המניה. ובמידה שערך המניה ירד הלוקח יבחר שלא לרכוש את המניה ולהפסיד את דמי הפרמיה.

ברכישת אופציות ישנם שני אפשרויות: א. רכישת כתב אופציה והיינו זכות לרכישת המניות בפועל. ב. רכישת אופציה בלבד והיינו שהמוכר מתחייב לשלם למוכר את ערך המניה בקיזוז מחיר המימוש שהוסכם מראש.

3 רכישת כתבי אופציה אינה נחשבת כפסיקה מכמה טעמים: א. בפסיקה הלוקח אינו יכול לחזור מדין מש"פ ואם המוכר מעמיד לו את הפירות למכירה הוא חייב לקנותם, ומשא"כ ברכישת כתבי אופציה ללוקח יש זכות להחליט האם לממש את האופציה או לבחור שלא לממש ולהפסיד את הפרמיה. וא"כ אי"ז אלא זכות קניית עתידית. ב. ואפשר לומר שעדיף מפסיקה דהתם המוכר אינו מחויב להעמיד פירות מסוימים אלא חל חיוב על הגברא להעמיד את המקח. ומשא"כ בכתבי אופציה חל שעבוד גמור על המוכר להעמיד את המניות שעליהם סוכם מראש והוי כפסיקה בדבר המסוים שנחשבת כמכירה גמורה ואין כאן חשש ריבית. (הרב א. לאבנשטיין שליט"א)

4 גם בחברת סטארטאפ שהחברה עדיין לא יצאה להנפקה והמניות אינם סחירות, מ"מ כיוון שהגדרת קניית מניות היא קניית אחוזים בחברה. והחברה כבר קיימת וא"כ נחשב כיש לו.

ליטרין נקנו לו מתחילה בעד קבלת האחריות. ג. הנחשב כריבית בדרך קנס במכר, כיוון שאינו נותן לו מעט מעט בעבור ההמתנה. אלא נותן לו את כל הסכום בב"א אם תאבד הספינה, ואין כאן אגר נטר. וא"כ יש כאן הוכחה נוספת שהמעוות לא ניתנו בדרך הלוואה אלא בדרך קניית אחריות והחייב חל בב"א בשעת אובדן הספינה.

ולפ"ז יש להתיר גם מכירת אופציות כיוון שאפשר להגדיר את העסק ביניהם כקניית אחריות שהמוכר מתחייב לבטח לקונה את עליית המדד, ומכיוון שיש פער גדול בין מה שקיבל המוכר מתחילה לבין מה שהוא משלם לבסוף אם ערך המניה יעלה וכן הסכום מתרבה בב"א. א"כ תשלום דמי הפרמיה נחשב כתשלום על האחריות ומותר וכמו שכתב הריב"ש להתיר לגבי ספינה. וכדברי הריב"ש נפסק בשו"ע בסימן קעג סעיף יט. וא"כ להלכה כאשר אפשר לפרש את העסקא כקניית אחריות הדבר מותר.

האם אפשר להגדיר הענקת אופציות לעובדים כקניית אחריות

בתכנית הענקת אופציות לעובדים, מכיוון שאחד מהתנאים למימוש האופציה היא שהעובד לא יעזוב את עבודתו בחברה וכן האופציה אינה סחירה עד להבשלת המניות. א"כ יש לדון שא"ז נחשב כקניית אחריות, מכיוון שבניגוד לסחר באופציות בבורסה שהאופציה היא ני"ע שנסחר בבורסה וא"כ הקונה מקבל דבר ממשי מהמוכר. ומשא"כ בתכנית הענקת אופציות לעובדים שהאופציה אינה סחירה א"כ הדבר לכאורה נחשב כהתחייבות עתידית של החברה לשלם לעובד במועד מאוחר, ובכה"ג אינו דומה כלל לספינה והדבר אסור כדין צ"א בריבית בדרך מקח.

והנה בתכנית הענקת אופציות לעובדים, ישנם כמה אפשרויות: א. בחברות סטארטאפ בתחילת דרכם כאשר החברה עדיין טרם גייסה את כל הסכום הדרוש לצורך פתוח המוצר. מקובל שהחברה

היתר הריב"ש שקניית אחריות מותרת

וכבר נודע להתיר בזה ע"פ דברי הריב"ש בסימן ש"ח, שכתב שם לדון גבי מה שנהגו להבטיח עשרין ליטרין על ספינה ההולכת בים ששוי התכולה שבה הוא מאה ליטרין. ואם תבא הספינה בשלום יפסיד העשרין ליטרין ואם תיטרף הספינה בים יתחייב מקבל האחריות לשלם לו מאה ליטרין. וכתב שם להתיר וז"ל: "לפי שאין כאן הלוואה אלא כעין מכר שמקבל עליו אחריות מעות האחר, בעד הסך ההוא שנותן לו זה, ואף אם יקדימו לו עתה העשרים ליטרין אין חשש בזה. וכי תימא זה שלוקח עתה עשרים ליטרין ולאחר זמן אם יארע הפסד בספינה יצטרך להשיב מאה ליטרין נמצא שהאחר יקדים עשרים ליטרין ויקבל ק' ליטרין אחר זמן והרי זו רבית, אין זה, שהדבר ידוע שאין נותן מאה ליטרין מפני הקדמת העשרים ליטרין שהוא נותן אלא מפני ההפסד שהגיע בספינה שקבל עליו אחריותו, והעשרים ליטרין הראשונים כבר קנאם המקבל מתחלה. ועוד שאין זה מתרבה מעט מעט אלא כעין קנס הוא שמתחייב יחד עתה בכל המאה ליטרין באבד הספינה ואין כאן אגר נטר ליה. דומיא דאם לא נתתי לך מכאן ועד שלש שנים הרי היא שלך שהתירו במתני' (בבא מציעא סה:)."

ומבואר מדבריו דיש להתיר מתלתא טעמי: א. שאין זה הלוואה אלא מכר שהוא קונה את אחריות המוכר על הספינה בעד עשרין ליטרין והוי כדמי ביטוח על הספינה. ב. שאת"ל שא"ז מכר אלא התחייבות המוכר לשלם טפי מחמת הקדמת המעות אם תאבד הספינה. (דהרי מדיני חו"מ ודאי לא חל קניין על קבלת האחריות וא"א לקנות אחריות ע"י קניין גמור) וא"כ זה אסור כדין צ"א בריבית. וע"ז כתב הריב"ש שהדבר ידוע שאין נותן מאה ליטרין בעד הקדמת העשרים ליטרין. וכוונתו דכיוון דיש פער גדול בין מה שקיבל המוכר למה שנתן לבסוף א"כ זה מוכיח שהעשרים

מזיעה לעובד הענקת אופציות כתחליף למשכורת בעבור עבודתם או לחילופין משכורת פחותה מהמקובל בשוק ההייטק בתוספת הענקת אופציות. ולכאורה בכה"ג אין כאן הלוואה כלל אלא מראש נקבע שתשלום המשכורת לעובד יתבצע בצורת הענקת אופציות.

ב. ישנם מקרים שבהם החברה מציעה לעובד זכות לרכישת אופציות כתחליף להעלאת שכר, ולכאורה באופן הזה יש לדון שהדבר נחשב שהעובד ממתין מלקבל שכרו בעבור אפשרות לקבל סכום גבוה יותר מהחברה בשעת הבשלת המניות והדבר אסור כדין צ"א בריבית.

האם המשכורת המופחתת

נחשבת כמחיר סיכון

ואכתי איכא לדון בזה דלכאורה ההיתר של הריב"ש מבוסס על העובדה שיש פער גדול בין מה שהמוכר קיבל מתחילה לבין מה שהוא נתחייב לבסוף וזה עצמו מחשיב את הדבר כקניית אחריות ולא כהלוואה שאין דרך להתחייב ריבית כ"כ גבוהה על הלוואה. וא"כ בהענקת אופציות ישנם מקרים שהפער אינו גדול בין הפחתת השכר לרווח בפועל בשעת הנפקת המניות וא"כ בכה"ג לכאורה אין ההיתר של הריב"ש.

ב. ישנם מקרים שבהם החברה מציעה לעובד זכות לרכישת אופציות כתחליף להעלאת שכר, ולכאורה באופן הזה יש לדון שהדבר נחשב שהעובד ממתין מלקבל שכרו בעבור אפשרות לקבל סכום גבוה יותר מהחברה בשעת הבשלת המניות והדבר אסור כדין צ"א בריבית.

ואמנם שמעתי בזה להתיר מהגר"י לנדו שליט"א דאין הדבר נחשב כלל כהלוואה מכיוון שהחברה אינה מחויבת כלל להעלאת שכר, והר"ז נחשב כהתחייבות חיצונית של החברה לעובד.⁵ ומלכתחילה היא מתחייבת לעובד לשלם את שכרו בצורת הענקת אופציות.

ואמנם בעיקר דברי הריב"ש יש לדון האם יסוד ההיתר הוא שמחמת שיש פער גדול בין הדמים שקיבל מתחילה לבין מה שהוא נותן לבסוף ובהכרח שהדבר אינו מתפרש כהלוואה.

ועדיין יש לדון במקרה שהחברה התחייבה מראש בחוזה, להעלות את שכר העובד במועדים קצובים. א"כ אם לאחר תקופה החברה מעוניינת לשנות מתנאי החוזה ולהעניק לו אופציות כתחליף להעלאת שכר נחשב הדבר כהלוואה.

אמנם שמעתי לבאר מהגרמ"מ לובין שליט"א ויסוד הדברים נתבאר לכאורה בהפלאה בקונטרס אחרון (סימן ס"ו סקי"ג) דיסוד ההיתר של הריב"ש הוא שאפשר לדון את התוספת כמחיר שווי הסיכון והיינו שהתחייבות לשלם מאה ליטרין אם תאבד הספינה שווה לעשרין ליטרין מתחילה.

ג. ישנם מקרים שבהם החברה מציעה לעובד שני אפשרויות: א. משכורת גבוהה ללא הענקת אופציות. ב. משכורת מופחתת בתוספת הענקת אופציות. וא"כ בכה"ג ודאי נחשב הדבר כהלוואה לעובד וא"כ הדבר אסור כדין צ"א בריבית.

האם האופציות לעובדים

נחשבים כמחירות

ושמעתי מהגרמ"מ לובין שליט"א להתיר זאת, ונימוקו, שאף שהאופציות אינם

ולפ"ז גם אם אין פער גדול בין המשכורת המופחתת למה שהעובד מקבל לבסוף מ"מ אם שווי המשכורת המופחתת מתומחר כשווי מחיר הסיכון הדבר מותר, וברוב המקרים אכן כך הם פני הדברים.

5 וכמו שמצינו בשו"ע בסימן קע"ו סק"ו גבי נדוניא, (ויסוד הדברים הם מדברי הרשב"א בתשובה תקכט), שאם הוא מתחייב מצידו יכול לקצוץ ע"ז ריבית כיוון שאין כאן המתנה מעות אלא הנותן מצידו נתחייב לשלם את הקרן ואת הריבית לאחר זמן. והריבית נחשבת כתוספת על הנדוניא.

ראשונה. (ואפשר לדעת המנחת יצחק שבמניות בכורה שאין זכות הצבעה בפועל אין הוא נחשב כבעלים א"כ ה"ה הכא.)

ולפ"ז אין בזה נדון כלל של הלוואה, דהרי הוא נחשב כבעלים כבר בשעת הענקת המניות.

אמנם לשיטות הסוברות שאין בעלות על מניות יש לרון האם רק כאשר הוא זכאי למכור רק במועד ההבשלה ואין לו זכות הצבעה וכעת אין הוא מקבל רווחים כלל. האם נחשב שקיבל לרשותו ני"ע ממשי או שהוי כפסיקה שהמוכר מתחייב להעביר לרשותו את המניות במועד ההבשלה. ולדינא אין נפ"מ כיוון דהוי כפסיקה ויש לו דמות.

ב. ישנה אפשרות הענקת יחידת מניות חסומות מסוג (URS) שבהם העובד אינו זכאי לקבל רווחים רק משעת מועד ההבשלה וכן המניות אינם עוברים להחזקתו רק במועד ההבשלה. ובכה"ג לכאורה נחשב הדבר כפסיקה שהחברה מתחייב להנפיק את המניות הנ"ל ולהעבירם לרשותו. ומ"מ הדבר מותר כיוון דהוי כפסיקה ביש לו. ואע"פ שהחברה טרם הנפיקה את המניות המובטחות מ"מ כיוון שהחזקת מניות בחברה משמעותה היא החזקת אחוזים בחברה, וכיוון שהחברה כבר קיימת א"כ התחייבות להחזקת מניות היינו התחייבות לקבלת אחוזים בחברה ומותר דחשיב כיש לו.

האם אפשר להתיר קניית מניות בזול

ג. בתכנית הענקת מניות בזול, תנאי התכנית הם כדלהלן: העובד מפרש חלק ממשכורתו - בדר"כ הכסף מופרש לקרן נאמנות, אמנם ישנם מקרים שבהם הכסף אינו מופרש לקרן נאמנות אלא החברה משתמשת בכסף לצרכיה - ובתמורה לזה הוא מקבל לאחר תקופה הקצובה מראש זכות לקניית מניות בהנחה של 15 אחוז מערך המניות. ובנוסף לזה החברה עושה

אמנם מדברי הריב"ש לכאורה מבואר שההיתר הוא מחמת שיש פער גדול בין הדמים מתחילה לבין מה התוספת שהוא נותן לבסוף וא"כ בנד"ד בחלק מהמקרים יש לרון האם הדבר מותר וצ"ע.

ועדיין יש לרון ולומר שהמקרה שלפנינו עדיף מספינה דהתם אין הלוקח מקבל נכס ממשי אלא רק התחייבות של המוכר ובוה יש לרון שאם אין פער גדול בין מה שנותן בתחילה למה שמקבל בסוף א"כ נרון הדבר כהתחייבות על צד ההפסד ואסור. אמנם הכא שהעובד מקבל נכס ממשי מהחברה א"כ אפשר לרון דהכא הוי הקנאה גמורה ואין כאן המתנה כלל אלא לאלתר העובד מקבל את שכרו ע"י קבלת אופציות שעתידות להרויח רווח מרובה, ואף שעכשיו אם ימכור אותם מסתבר שיפסיד ממה שהיה מקבל משכרו, מ"מ כיוון שלפי דעתו ערך המניות יעלה א"כ הדבר עדיף לו ממשכורת גבוהה.

האם לעובד יש בעלות על מניות חסומות

ב. תכנית הענקת מניות חסומות נחלקת לשני אפשרויות: א. הענקת מניות חסומות (RS) ובמקרה הזה העובד מחזיק באופן מיידי במניות רק הוא מוגבל מלמכור אותם עד למועד ההבשלה. וכן אין לו זכות הצבעה מכוח החזקתו במניות. ומאידך במועד הבשלת המניות הוא זכאי לקבלת רווחים מהחברה (דיבידנדים) וטרואקטיבי משעת העברת המניות לרשותו.

ויש לרון האם הוא נחשב כבר כבעלים משעת העברת המניות לרשותו (לשיטות הפוסקים דשייך בעלות על מניות) או שאין הוא נחשב כבעלים רק בשעת הבשלת המניות בפועל.

ובהאי ענינא שמעתי מהגר"י לנדו שליט"א שמכיוון שהוא רק מוגבל מלמכור את המניות אבל הוא זכאי לקבלת רווחים לפיכך הוא נחשב כבעלים גמור כבר משעה

שערוך בין ערך המניות בשעת ההסכם עם לקרן נאמנות הוי כמפרש בפסיקה בהוזלה ויש לעורר בזה דאם הכסף אינו מופרש באסור אפילו ביש לו וא"כ יש להקפיד שהכסף יופרש לקרן נאמנות. הנמוך מביניהם.

העולה לדינא:

- א. בתכנית הענקת אופציות לעובדים אין חשש איסורי ריבית כלל מתרי טעמי: א. האופציות נחשבות כסחירות כיוון שניתן לסחור בהם מחוץ לבורסה. ב. שווי השכר המופחת תואם את מחיר הסיכון.
 - ב. כאשר הענקת האופציות באה כתמריץ נוסף אי"ז נחשב כלל כהלוואה אלא כהתחייבות נפרדת של החברה ומותר כדין נדוניא.
 - ג. בתכנית הענקת מניות חסומות מסוג RS אין חשש ריבית מכיוון שהעובד נחשב כבעלים על המניות כבר משעת ההענקה.
 - ד. בתכנית הענקת מניות מסוג RSU אין חשש ריבית משום דנחשב כפסיקה ויש לו דמותר.
 - ה. בתכנית הענקת מניות בזול יש איסור ריבית משום דמפרש להדיא שמוזיל לו בעבור ההמתנה ואסור אפילו ביש לו.
- ואשר ע"כ יש להקפיד שהכסף יופרש לקרן נאמנות.



לשון חכמים

הרב מרדכי גרינוואלד

ישׁוב קושיית הצ"ח בסתירת שיעור רביעית לשיעור הלה וביאור שיטת הראב"ן בפסחים קט. בחשבון שיעור רביעית

הנה בענין זה כבר דשו בה רבים וגם גדולי עולם, מכל מקום שיטה זו של הראב"ן לא נתבאר יפה, ובספר מדות ומשקלות של תורה הביא דברי הראב"ן ולא האריך בזה ככל הצורך לפרש עומק דבריו, וברצוני במאמר קצר זה לפרש דברי הראב"ן ולהוסיף איזה חידושים שביחד יש לתרץ כמעט כל קושי שיש בענין השיעורים, ולא אאריך בכל השיטות רק בעיקרי הדברים

פרק א: סתירת החשבונות ושיטת החזון איש והגאון ר' חיים נאה זצ"ל

בגמרא פסחים ק"ט איתא: אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע כדתניא "ורחץ במים את כל בשרו" (ויקרא טו, טז) שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים במי מקוה, את כל בשרו מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים שיעור מקוה ארבעים סאה.¹

והנה כתב הרמב"ם (שבת פ"ז ועוד) שהאצבע האמור בכל מקום הוא האגודל² ומודדים באדם בינוני, והמהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' רלט) והמרדכי (הלכות ציצית, סי' תתקמח) וההגה"מ (קנין תשובות סי' יד) כתבו שכל האצבעות מודדים במקום הרוחב שבאצבע, ולפי זה מדדו הרבה אחרונים ומצאו שהאצבע הבינוני הוא בערך 2.4 ס"מ לפי זה יוצא שהכוס הוא 4.8 על 4.8 על 6.48 ויוצא 149.2992 סמ"ק.

והנה הרביעית יש בו ביצה וחצי כי הלוג יש בו ד' רביעית וששה ביצים הרי לרביעית ביצה וחצי, וזה אינו עולה יפה עם המציאות בביצים של זמנינו שהוא קטן הרבה אף מחצי שיעור זה, וגם הרבה אחרונים נתנו שיעור חלה לפי מ"ג ושליש ביצים של זמנם שמדדו וכן היה המנהג בכל הארצות ואינו עולה בקנה אחד עם שיעור הרביעית לפי האגודלין הבינונים, וכבר הקשו רבים קושיא זו, ומכח זה חידש הצ"ח (פסחים קטז): ועוד אחרונים שמוכח

1 החשבון של אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע יוצא לפי המקוה שגבוה שלש אמות של ו' טפחים, ולכל טפח ד' אצבעות באצבע זו יוצא חשבון הנ"ל, כמבואר ברש"י ורשב"ם ושאר ראשונים בהסוגיא שם.

2 וכאן על כרחך הוא אצבע של א' מכ"ד בטפח שבסתם היינו אגודל, כדאמרינן במנחות (מא): טפח של תורה יש בו ד' באגודל וה' באצבע.

מכל מקום גם להרמב"ם יש מקומות שהאצבע שם אין הכונה להאגודל, ראה מדות ושיעורי תורה עמוד ע"ח בהערות שפירט שבעה מקומות.

שנשתנו הטבעים ונתקטנו הביצים לכן יש להחמיר ולהכפיל שיעור החלה מכח ספק להחמיר, וכן נקט החזון איש למעשה.

אבל כאמור המנהג לא היה כן וגם אחרי הצל"ח הרבה אחרונים לא קיבלו דבריו גם בשל תורה וכ"ש בדרבנן וקשה קושית הצל"ח. ועוד יותר, יש הרבה פוסקים שאף שביעור הנפח מקילים כשיעור הנהוג דלא כהצל"ח מכל מקום בשיעור המשך נוקטים כדברי הצל"ח שהאצבע הוא 2.4 ס"מ ועכ"פ להחמיר, וזה תמוה שממה נפשך אחד מהם אינו נכון ואם בהכזית ורביעית מקילים כשיעור הקטן על כרחך האצבע אינו גדול יותר מ-2 ס"מ.

והגאון ר' אברהם חיים נאה זצ"ל בספרו שיעורי תורה קבע שיעור הביצה על פי מה שמסר הרמב"ם שיעורו לפי הדרהם המצרי, והוא מדד לפי הדרהם שבימיו והביא ראיות שלא נשתנה וקבע שיעור הרביעית ל-86.4 סמ"ק ושיעור האצבע ל-2 ס"מ, ודחק עצמו ליישב מה שלא מצינו כן באצבעות בינונית שבימינו, ועיקר דבריו שיש כמה ספיקות במדידת האגודלין לכן אין להביא ראיה ולהקשות מזה.

ואחריו באו כמה מחברים והוכיחו שהדרהם שבזמן הרמב"ם היה קטן מזה, ויוצא שיעור רביעית לפי זה כמעט 75 סמ"ק ושיעור האצבע 1.9 ס"מ, וזה מגדיל הקושיא עוד יותר שכמעט שלא נמצא אגודל בינוני בשיעור זה.

פרק ב: ישוב הסתירה על ידי חילוק שיטת הרמב"ם משיטת המהר"ם ושילוב שיטת המהר"ם עם שיטת הראב"ן

לכן נראה שבאמת שיעור הכזית לכולי עלמא שיעורו כשיעור הקטן, כמו שהיה נהוג מעולם בכל הארצות, וכדי ליישב הכל נאמר שהרמב"ם לא סבירא ליה למדוד במקום הרחב שבאצבע רק במקום הצר³ שבזה שיעור האגודל הוא 1.9, וממילא שפיר יוצא שיעור הכוס 3.8 על 3.8 על 5.13 ס"מ שהוא 74.0772 סמ"ק, או שננקוט שלהרמב"ם שיעור אצבע במקום הצר הוא 2 ס"מ ויצא הכוס 86.4 כשיעור הגאון ר' חיים נאה זצ"ל.⁴

אך עדיין קשה להמהר"ם והמרדכי שכתבו שמודדים במקום הרחב, שלפי זה הלא האצבע הבינוני הוא כמו 2.4 או יותר ס"מ ולפי זה לחשבון האצבעות של כוס הרביעית יוצא כשיעור החזון איש כמעט 150 סמ"ק, ואם כן קשה על השיעור כזית ורביעית שהיה מקובל, רק שלכאורה יש לשלב שיטתם עם שיטת הראב"ן בפסחים קט. שכתב וז"ל: אמר רב חסדא רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע, ובירושלמי (בפירוקין סה"א) אצבעים על אצבעים ברום אצבעים חסר שתות, כאשר יסד הקלירי באז ראיתה וכו' על גובה חסר שתות מאצבעים, ורואה אני כי הירושלמי חשבונו באמה של ה' טפחים ומחשב אצבעים לפי אמה של ה' טפחים שכל אצבע חסר שתות מאצבע של אמה של ו' טפחים, לפיכך הוסיף תלמוד שלנו ששה שתותין על חשבונו כדי ליתן לכל אצבע שתות שיהו האצבעים לפי חשבון ו' טפחים באמה. וכיצד שתות מאצבעים הם ב' שתותין וחצי אצבע הוא קרוב לג' שתותין משהו פחות הרי ה' שתותין משהו פחות וחומש אצבע הוא משהו יותר שתות הרי ו' שתותין חלקם ותן לכל אצבע שתות ויהו האצבעים לפי חשבון אמה

3 אף שבתשובת פאר הדור סי' ס"ו כתב שמודדים במקום הרחב כבר העיר על זה בספר מדות ושיעורי תורה עמוד פ"ב הערה 35 ובמילואים עמוד תקי"ב שלפי מקור הערבי מוכח שהרמב"ם לא כיון לזה והמתרגם טעה (ומה שכתב שם המעיר במילואים שממדת ז' שעורים מוכח כפי האצבע הרחב הלא שיעור זה קשה מיניה וביה וכבר דשו בו רבים ואינו ראיה כלל לא לצד זו ולא לצד זו).

4 מכל מקום האחרונים שכתבו שחשבון הז' שעורים של הרמב"ם עולה כפי רוחב אגודל במקום הרחב לא נחתו לזה, ראה שועה"ר סי' יא ועוד.

של ו' טפחים, ולקצר החשבון: הירושלמי מחסר ב' שתותי אצבע וחצי אצבע וחומש אצבע שהוא אצבע של ו' שתותין ופוחת שתות מו' אצבעות ומה שחומש יתר על שתות הוא פחיתה לחצי אצבע שעל הו' אצבעים, עכ"ל.

ומהראב"ן יוצא שהבין שיעור הירושלמי דלא כהתוס' בפסחים קט. שהבינו רומו חסר שתות היינו שתות של אצבע, שהראב"ן הבין שהוא חסר שתות מכל גובה רום הכוס, והיינו שני שתותי אצבע והכוס גבוה רק אצבע ושני שלישים, ונקט חסר שתות לקצר ולומר אצבעים חסר שתות.⁵

והנה לשון הראב"ן קשה מאוד וחשובו גם כן קשה ונראה משובש, מכל מקום יסודו בהיר וברור בשני נקודות, הראשון: שפשוט שחשבון הירושלמי בנוי על מקוה של אמה בת חמשה טפחים,⁶ שנית: לשלב דברי הירושלמי עם דברי הבבלי, לכן פירש שהבבלי איירי באמה בת חמשה טפחים שחילקו לכ"ד אצבעות.⁷

ועיקר יסודו פשוט, כי לכאורה חשבון הבבלי חשבון מוצק הוא על יסוד אמה על אמה ברום שלש אמות שמכיל ארבעים סאה, שלפי חשבון זה אם יש באמה ששה טפחים ובטפח ד' אצבעות יוצא במכוון חשבון הבבלי שהכוס גבוה אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, ואם כן הלא לא מצינן מאן דפליג בשיעור מקוה רק לכו"ע שיעורו מ' סאה ולכו"ע שיעור מקוה אמה על אמה ברום שלש אמות, ואם כן האיך יתיישב דברי הירושלמי ששיעור הרביעית הוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבע ושני שלישי אצבע (ולתוספות חמשה שתותי אצבע). לכן חידש הראב"ן שלהירושלמי שיעור המקוה הוא אמה על אמה ברום שלש לפי אמה של חמשה טפחים, ולפי זה שפיר עולה החשבון שהלא המקוה גבוה ששים אצבעות ויש בו ארבעים סאה הרי שכל אצבע וחצי גבוה ואמה על אמה רוחב יש בו סאה, ובסאה יש ששה קבין ובקב ד' לוגין הרי לסאה כ"ד לוגין, ובאמה של חמשה טפחים על אמה של חמשה טפחים יש בו כ"ה טפחים מרובעים, ואם כן כל טפח על טפח מכיל לוג וחסר מעט כפי חלק הטפח הנוסף, שאותו טפח צריכים לחלק לעשרים וארבעה חלקים ולהוסיף לכל טפח חלק א' מכ"ד ממנו, לכן בגובה אצבע וחצי כשמחלקים אותו לכ"ד חלקים יוצא לכל חלק גובה של א' מט"ז באצבע, נמצא שלטפח על טפח ברום אצבע וחצי צריכים להוסיף טפח על טפח ברום א' מט"ז בטפח, וביחד הוא טפח על טפח ברום אצבע וט' חלקי ט"ז מאצבע, ושני שלישי אצבע יש בו עשרה ושני שלישי חלקי ט"ז מאצבע, והוא מעט יותר

5 ובירושלמי שלנו הגירסא ברום אצבע וחצי אצבע ושליש אצבע והיינו כגירסת תוספות, מכל מקום כנראה הראב"ן היה לו גירסא אחרת, ואולי היה גורס אצבעים חסר שתות או חצי אצבע ושתות אצבע. וראה בספר העיטור (מכון כנסת, אות תתקסד) שגורס בירושלמי ברום אצבעים ושליש אצבע. ואם נגרוס שם חסר יהיה גם גירסתו כגירסת הראב"ן רום אצבעים חסר שלישי אצבע.

6 ופשוט שהבין כן בירושלמי כי מתחיל 'ורואה אני שהירושלמי חשבונו באמה של ה' טפחים', ומהיכן רואה כן, רק על כרחך ממה שעושה חשבון זה להכוס היינו שמחלק שיעור מקוה כפי חשבון רביעית מארבעים סאה, ואם כן לפי החשבון על כרחך היה לו אמה של ה' טפחים ולא דק מעט לחומר, מה שאין כן אם איירי באמה של ו' טפחים צריך הרבה יותר.

7 וזה גם כן פשוט כי אם חידש שהירושלמי איירי באמה של ה' טפחים כדי להבין גודל כוסו הרי צריך לדבר מאצבעות שלימות ולא חסירי שתות, כי חשבון כוס של הירושלמי הוא לפי אמה של ה' טפחים של כ' אצבעות ומזה יוצא גובה אצבע ושני שלישי אצבע לרביעית רוחב אצבעים על אצבעים, אבל אם נחלק המקוה של אמה של ה' טפחים לכ"ד אצבעות אדרבה יהיה החשבון כמו הבבלי ויהיה הכוס אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע מאצבעות הללו של א' מכ"ד באמה של ה' טפחים, לכן על כרחך מה שכתב שהאצבע חסר שתות כונתו על הבבלי וחסר איזה תיבות, ועל כל פנים כונתו שהבבלי לקח שיעור מקוה של הירושלמי וחילוק לכ"ד אצבעות לאמה ויצאו אצבעות קטנות, ומזה יוצא חשבון כוסו אצבעים על אצבעים ברום אצבעו וחומש אצבע, וכל זה פשוט לכל מבין.

משיעור הנ"ל והירושלמי לא דק לחומרא (וגם תוספות בחשבונם ליישב הירושלמי כתבו שהוא מעט יותר ולא דק לחומרא).

ובקוצר: אם כל אצבע במקום הרחב הוא 2.4 ס"מ, נמצא המקוה של אמה על אמה ברום שלש באמה של חמשה טפחים הוא 144 ס"מ גובה ברוחב 48 על 48 ס"מ, והוא 144X48X48 331,776 סמ"ק, ובארבעים סאה יש 3840 רביעיות הלוג⁸, ואם כן יוצא $331,776 \div 3840 = 86.4$ במכוון כשיעורו של הגאון ר' חיים נאה זצ"ל.

ומעתה כשבא הראב"ן לחידושו השני - לשלב הבבלי עם הירושלמי, מצא חשבון פשוט ליישבו, שהלא חשבון הבבלי הוא על חשבון שיש כ"ד אצבעות בכל אמה של המקוה, והמקוה הוא באמה של חמשה טפחים, ואם כן הלא מצינן בסוכה (לב): שיש חשבונות שנוטלים אמה של חמשה טפחים ועושים אותו כ"ד אצבעות, ואם כן גם כאן יש לומר שהבבלי איירי בזה, וחשבון הבבלי וחשבון הירושלמי עולה לשיעור אחד.⁹

[ואף שכאמור בתוך הראב"ן לשונו קשה מאוד וגם החשבון שם קשה שמפחית חשבון הירושלמי ששה שתותים שלמים של ששה אצבעות והכוס אינו גבוה כל כך, ועוד קשה שרק הגובה מפחית ולא הרוחב והאורך, רק באמת חדא מיתרצא בחבירתה שהחשבון מכונן ביחד עם חשבון הירושלמי שכשעושה מתוך כ' אצבעות של 2.4 כ"ד אצבעות יצא לאצבע 2 ס"מ וכשעושים כוס של 2 ס"מ לאצבע לחשבון הבבלי הוא כפי שיטת הגאון ר' חיים נאה זצ"ל שעולה גם כן 86.4 סמ"ק כהחשבון שכתבתי לעיל מהירושלמי, וזה פשוט].

וכן לחשבון הקטן של הרמב"ם שהאצבע הוא 1.9 ס"מ גם כן יש לומר כן, על ידי שננקוט שרוחב אגודל בינוני במקום הרחב הוא בערך 2.28 ס"מ כמו שכתבו כמה אחרונים (ראה מדות ושיעורי תורה עמוד צא צב) ולפי זה עשרים אצבעות 45.6 חלק אותו לכ"ד יוצא אצבע 1.9 ס"מ.

וכן יש ליישב שיטת גאוני אשכנז שכתבו שיעור הרביעית הוא 69 סמ"ק והוא עוד פחות מהרמב"ם (ראה מדות ושיעורי תורה פרק י"ג), ולפי זה יוצא האצבע כמו 1.86 ס"מ, והיינו שלקחו אצבע של רוחב 2.24 בערך ועשו ממנו אמה של חמש טפחים וחילקוהו לכ"ד אצבעות.

ס"ה היוצא: השיטת הרמב"ם הוא שמודדין ד' אגודלין מראשו שהוא צר, ויוצא האצבע 1.9 ס"מ, והרביעית יוצא 75 סמ"ק.

והמהר"ם מרוטנבורק והמרדכי שסוברים שמודדין ממקום הרחב חולקים רק על שיעור האצבע אבל על שיעור הכזית מודים לשיטת הרמב"ם, והיינו שסוברים כשיטת הראב"ן בשיעור מקוה ושיעור אצבעים הוא באצבעות קטנות א' מכ"ד באמה של ה' טפחים.

ושפיר היה המנהג לגבי הרביעית והכזית בכל מקום כשיעור הקטן, ולגבי המשך מצינן כשני השיטות, ולכן על פי רוב מצינן להחמיר כשני הצדדים, ואם אינם נביאים בני נביאים הם.¹⁰

8 שהסאה ששה קבין וקב ד' לוגין ולוג ד' רביעית ס"ה לסאה צ"ו רביעית, $40X96 = 3840$.

9 ודבר פלא מצינן שהערוך בערך רבע מביא רק שיעור הירושלמי לרביעית ולא אייתי שיעור הבבלי, אבל לפי דברי הראב"ן מובן שלא רצה להביא שיעור רב חסדא שאינו לפי האצבעות הסתמיים, לכן הביא שיעור הירושלמי לפי שאין חילוק בין הבבלי להירושלמי.

10 ובוה יש לפרש מה שמצינן בגמרא מנחות (מא:): שנקטה הלשון טפח של כל אדם, שלכאורה קשה ששיעור הטפח הוא של ד' אגודלין ולא כשיעור טפח שהוא ד' אצבעות קטנות, רק שכאמור יש לומר שלהרמב"ם לא קשה כי מה שמודדין באגודל היינו מראשו שהוא צר, וטפחו של כל אדם היינו כשסוגרוו כמו קמיצה שאז מודד ממקום הרחב שבו ושניהם עולים כשיעור אחד.

פרק ג: ליישב שיטת הראב"ן שאמה של מקוה הוא של חמשה טפחים

והנה כל זה הוא על פי ההנחה שהניח הראב"ן שאמה של מקוה הוא אמה של חמשה טפחים, ודלא כמו שפסקינן ב"ד סי' ר"א שהאמות של מקוה הוא אמה של ששה טפחים, והנה אף שגם אי היה מחלוקת לא היה קשה שבמקוה מחמירים ככל השיטות, מכל מקום אינו קושיא כלל, שכאמור להראב"ן מודדים כהמהר"ם והמרדכי במקום הרחב שאצבע הוא 2.4 ס"מ וכ' אצבעות ממנו הוא 48 ס"מ ולהרמב"ם ממקום הקצר שהוא 2.0 ס"מ וכ"ד אצבעות ממנו הוא גם כן 48 ס"מ.¹¹

רק שקשה מיומא (לא). שאמר שם אביי שגובהו של עין עיטם יותר מקרקע העזרה הוא כ"ג אמות ממה שמקוה של הכהן גדול שהיה על שער המים נכנסו בו מים מעין עיטם ושער העזרה היה גבוה עשרים אמות ומקוה גובהו שלש אמות אם כן היה צריך שיוכלו המים לילך עד כ"ג אמות גובה מקרקע העזרה, ואין מים יכולים להתעלות יותר ממקום שבאים משם לכן על כרחך עין עיטם היה גבוה מן קרקע העזרה כ"ג אמות, הרי שמדמה ג' אמות של המקוה לעשרים אמות של שער העזרה.

ואף שלכאורה יש לומר שאכן לא דמי ועשרים של השער היינו בנות ששה כמו כל אמת בנין וג' של המקוה בנות חמשה, (ראה נדה כו. מדמה טפח של הדס לשאר הטפחים אף שהוא טפח קטן שישית מן אמה של חמשה טפחים), ועוד שבכלל קשה שהמקוה אינו צריך להיות גבוה ג' אמות, רק הוא הדין אם גבוה ב' ורחב יותר, ואם כן יש לומר שהראב"ן פירש שרוצה לומר שהיה גבוה יותר מן קרקע העזרה גובה השער וגובה מקוה ולא דוקא שלש אמות.

מכל מקום נראה דאדרבה, להראב"ן יש ליישב סוגיא זו מקושיא אחרת שהקשו שם תוספות (ד"ה אמה על אמה) שלשיטתם שג' אמות היינו בלא הראש ושיעור מקוה הוא כי כשהאדם נכנס המים עולים, ואם כן קשה שכשנכנס המים יוצאים מן המקוה, ותוספות תירצו שהחקה היה גבוה מג' אמות, ועדיין צע"ג שמכל מקום כאמור אין מים עולים יותר מן המקום שבאים משם, ואם כן כשיכנס לא יעלו המים רק אדרבה ירדו להחזיר שבאו משם, ועיי"ש בתוספות, ויש לומר שמשום שהחזיר קטן נמשך איזה זמן שהמים יחזרו לתוכם ובתוך זמן הזה המים עולה ומכסה ראשו, מכל מקום להראב"ן יש לומר שאדרבה לכן צריך ג' אמות של ששה טפחים שיהיה גבוה כגבהו של אדם עד כתיפו ועוד יותר כשיעור ראשו, ועיי"ן עוד להלן בפרק ד.

וראה גם רש"י עירובין סוף פרק ד' גם כן יתיישב בזה, וכן דברי הרמב"ם בפירושו המשניות ריש עירובין שמשמע שמודדים הטפח על ידי טפחו של אדם.

ובזה מיושב גם מה שמובא בכתבי האריז"ל לפרש שיעור ג' אגודלין שבדיני ציצית שהוא הזרת והקמיצה והאמה, שלכאורה צ"ע מדברי הרמב"ם שכתב שכל האצבעות האמורים בכל מקום הוא האגודל, ולהאמור מיושב שבאמת טפח יש לו שני פירושים או טפח של אדם במקום הרחב או ד' אגודלין קצרים, וזה קאמר רב פפא שטפח של אדם יש בו כשמודדים באצבעות בראשו שהוא קצר יש בו ד' אגודלין ה' אצבעות ושש קטנות, ואם כן שפיר מובנים דברי האריז"ל שכשסוגרים טפח ולוקחים ג' אצבעות התחתונות במקומם הרחב יוצא כשיעור ג' אגודלין, וכן כתב בשערי תשובה אורח חיים סי' יא סק"ב.

והנה מה שיש מביאים משיעור שופר אין רא"י כמו שפירשו המאירי בראש השנה והרמב"ן בדרשתו לראש השנה שהיוצא לכאן ולכאן הוא להשלים החילוק בין אגודלין לסתם אצבעות, וכן האחיזה בקריעה הוא עם עובי אגודל ופשוט.

11 ומצינן גם להמאירי (שבת צב.). שמביא צד שאמה של גובה האדם הוא של חמשה טפחים, וכן כתב הפני יהושע מעצמו בסוכה ח.

פרק ד: גובהו של אדם להראב"ן וישוב מחלוקת הראשונים בזה

ומעתה יש לבאר מחלוקת אחרת שמצינן בגובהו של אדם, כי בפשטות שיעור מקוה תלוי בגובהו של אדם והלא מצינן דפליגי הראשונים בגובהו של אדם, שלתוספות (שבת צב. ועוד) הוא ג' אמות עד הכתף ולהרמב"ן (בבא בתרא ק:) הוא ג' אמות עם הראש, וכבר האריכו בזה האחרונים לבאר שיטת כל אחד וליישב שני השיטות. ולפי הנ"ל יש לומר דלהראב"ן שהאמות של המקוה הוא של חמשה טפחים אם כן גם האמות של גובה האדם הוא באמה של חמשה טפחים, נמצא גובה האדם חמשה עשר טפחים, אבל להראשונים שהאמה של מקוה הוא של ששה טפחים גם גובה האדם הוא באמה של ששה טפחים דהיינו י"ח טפחים, אם כן יש לומר דלא פליגי תוספות והרמב"ן, אלא שתוספות סבירא להו כשיטת הראב"ן שהשלש אמות הם של חמשה טפחים לכן סוברים שהוא בלא הראש והיינו ט"ו טפחים עד הכתף ועם הראש בערך י"ח טפחים, והרמב"ן סובר כשיטת שאר ראשונים שהוא של ששה טפחים לכן סובר שהוא עם הראש והיינו י"ח טפחים עם הראש.

מכל מקום לא נועיל בזה להשוות כל הדעות, כי מצינן בפירוש שהר"ן כחידושו בשבת שם וכן במיוחס להר"ן שם שכתב בהדיא שיש י"ח טפחים מן הכתף עד הקרקע.

רק שקשה מסוכה (ז: ח.) שמוכח שם שרחבו של אדם שהוא אמה היינו סתם אמה כמו השיעור של רב במשך סוכה ד' אמות שהוא אמה של ו' טפחים, רק שעיי"ש שמיישב שג' בני אדם יושבים בב' אמות, ועיי"ש בפני יהושע שמסביר שהסוגיא אכן סוברת שאמת ישיבת אדם הוא באמה של ה' טפחים וכשיטת הראב"ן.

רק שבמסכת שבת (צב.) איתא שהמוציא משא למעלה מ' טפחים חייב ולמדינן כן מן הארון שאף אם הלויים היו גבוהים ג' אמות ונשאו הארון על כתפיהם הלא גמרינן שדרך הנושא לנקוט את המשא שליש מלמעלה ושני שלישים מלמטה, ואם כן מדגובהו של אדם י"ח טפחים והיינו עד הכתף וכמו שפירשו שם תוספות והארון היה גבוה י' טפחים עם הכפורת, ונמצא שני שלישים דהיינו ששה ושני שלישי טפח היו למטה מכתפו ואם כן היה גבוה מ' טפחים.

ולפי זה קשה שאם עד הכתף יש רק ט"ו טפחים אם כן אם הארון נדלה למטה מן הכתף ששה ושני שלישי טפח נכנס לתוך העשרה טפחים.

רק שבאמת קשה משם על הרמב"ן שסובר שהשלש אמות של גובה האדם הוא עם הראש, רק שהרמב"ן פירש הגמרא שם כדרך אחד שהזכיר רש"י שמה שנושא שליש מלמעלה ושני שלישים מלמטה היינו למעלה ולמטה מן הראש ולא מן הכתף, ולפי זה פשוט שאף אם עד הכתף יש רק ט"ו טפחים מכל מקום עם הראש יש י"ח טפחים, ואם כן כשנדלה שני שלישים מן הארון למטה מן גובה ראשו עדיין הוא למעלה מן י' טפחים.

ובזה יובן מה שכתב הרמב"ן בפרשת תרומה שטבעות הארון היו בתחתיתו של הארון, שלכאורה צריך עיון גדול מסוגיא זו, אבל לפי האמור פשוט שאם צריך שהארון יעלה שליש למעלה מן ראשו אם כן כשנושאו על כתפו צריך להניח הטבעות בשליש התחתון של הארון.

ובזה יש ליישב קושיא גדולה בעירובין (מח.), דאיתא שם שלר' מאיר קונה אדם בשביתתו ד' אמות כמו גובהו ג' אמות ואמה נוסף לפשיטת ידיו ורגליו, ולכאורה צריך עיון לשיטת התוספות שעד הכתף הוא ג' אמות ואם כן הלא מן המרפק עד קצה ידו הוא גם כן אמה ואם כן כשפושט ידו למעלה יש כאן החלק מן הכתף ועד המרפק שהוא יותר מן ד' אמות, וראה ברש"ש שם שהקשה כן.

ולהנ"ל יש לומר שהלא השביתה שקונה הוא באמה של ששה טפחים, לכן אף שעד הכתף הוא ג' אמות היינו כאמור של חמשה טפחים, והחלק מן הכתף ועד המרפק משלים שיהיה לבסוף ד' אמות של ששה טפחים.

ועוד יתיישב להראב"ן מה שמצינו בבבא בתרא שרוחב הכוך היה ו' טפחים והיינו כרוחב המת עם הארון, שלכאורה קשה האיך יכנס אמה של המת ובנוסף לזה עובי הארון בתוך אמה אחת, עיי"ש בראשונים, אבל להראב"ן פשוט שאמה של המת היינו ה' טפחים ויש טפח נוסף לעובי הארון.

ומיושב גם למה נקט שם לשון ששה טפחים ולא קאמר אמה, כי אם היה אומר אמה היה מקום לטעות דהיינו אמה של רוחב האדם של חמשה טפחים, לכן פירש שצריך ששה טפחים כי צריך מקום גם לעובי דפנות הארון.

ובירושלמי סוכה (ב,ח) איתא שם ששיעור ז' טפחים של סוכה הוא כדי ליתן טפח לשלחנו, ופירושו הראשונים שהלא רוחב האדם הוא ששה טפחים וצריך עוד טפח לשלחנו ואם כן קשה על הראב"ן, רק שבאמת בירושלמי לא מפורש שרוחבו הוא ששה טפחים רק שצריך טפח לשלחנו, ואם כן יש לומר שאכן רוחבו רק חמשה טפחים ונתנו גם טפח שישי כדי לסבוב וגם טפח לשלחנו, ובאמת בכלל השיעור קשה אם הוא ממש מכוון רחבו של אדם ששה טפחים וטפח לשלחנו למה צריך שלחן משני צדדים וגם הלא רוחבו ששה רק מצד אחד ולפי האמור הוא שיעור ששיערו חכמים כדי לישב בריוח בסוכה (ועיי"ש בקרבן העדה פירוש אחר שלפי פירושו אין ראייה מן הירושלמי, מכל מקום הרא"ש סוכה פ"א לא פירש כן).

וכל זה לפי מה שהתחלנו שגובה המקוה הוא לפי גובה האדם, אבל באמת יש לומר אדרבה, שהראב"ן סבירא ליה שלא תלוי זה בזה, כי באמת קשה לכולי עלמא מה תלוי שיעור זה בזה הלא אין רוחב האדם אמה על אמה על פי רוב, וגם גובהו הלא יכול לכונן ראשו, וגם לתוספות הלא השלש אמות הוא בלא הראש, לכן יש לומר שאכן שיעור זה לא תלוי בגובהו של אדם רק האדם הוא גבוה שלש אמות של ששה טפחים, ורוחבו אמה של חמשה טפחים, ושיעור מקוה היינו לפי מה ששיערו חכמים כמה מים צריך לכסות גופו. ואדרבה לפי זה יהיה מובן יותר שאף שהאדם אינו אמה על אמה רוחב, מכל מקום צריך כל כך מים כי המקוה הוא רק אמה של חמשה טפחים.



הרב מרדכי מאיר טוקצינסקי

דעת רבני ארץ ישראל בדין יו"ט שני בישובים החדשים בארץ ישראל

כתב הרמב"ם (הלכות קדוש החדש פרק ה' ה"ט), 'אין עשיית יום טוב אחד תלוייה בקריבת המקום וכו', נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כך הוא, כל מקום שיש בינו ובין ירושלים מהלך יתר על עשרה ימים גמורים עושין שני ימים לעולם כמנהגם מקודם, שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעין אלא למקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים או פחות, וכל מקום שבינו ובין ירושלים מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו, רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא ושפרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד, ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן, או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן, עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים. מקום שבינו ובין ירושלים עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, או מקום ששכנו בו ישראל עתה, עושין שני ימים כמנהג רוב העולם'. נמצא לכאורה לפי דעת הרמב"ם שבכל עיר חדשה בארץ ישראל נוהגים שני ימים כמו בחו"ל, ולא כפי המנהג היום בכל ערי א"י החדשות.

אמנם הריטב"א (סוכה דף מ"ג.) כתב 'שכך היתה תקנת הלל ובית דינו שנלך אחר הרוב, וברוב חו"ל לא הוה שלוחין ולא ידעי בקביעא דירחא ומשום הכי עבדינן בכל חו"ל שני ימים כמנהג אבותינו, וברוב א"י היו שלוחין מגיעין ויודעין בקביעא דירחא ועושין יום אחד חוץ מראש השנה וכו', ולפיכך עכשיו עושין בכל א"י כמנהג אבותיהם לעשות כל המועדות יום אחד חוץ מר"ה, (וכ"כ הריטב"א בר"ה דף י"ח.). ומבואר מדברי הריטב"א שגם בערים החדשות בא"י נוהגים יו"ט רק ביום אחד. וכדברי הריטב"א כבר מבואר בדברי רב האי גאון רב סעדיה גאון (אוצר הגאונים ביצה ד': ע"ש).

והנה האחרונים נקטו כדברי הרמב"ם שגם בא"י עושים יו"ט שני במקומות שלא היו ישראל בשעת הראייה, וכמבואר בברכ"י (או"ח תצ"ו) ובשע"ת (שם סק"ה) בשם כמה מהאחרונים, ועיקר הנ"מ בימים ההם היתה לענין עיר של נכרים בא"י שצריך לעשות בה יו"ט שני אם לא ידוע שהיה בה ישראל בשעת הראייה ע"ש.

בתקופה האחרונה מעת הקמת הישובים החדשים בכל רחבי א"י נהיתה השאלה נוגעת למעשה לכל אותם ישובים האם עליהם לנהוג יו"ט שני, ולמעשה התקבל המנהג בכל הישובים החדשים שלא לנהוג יו"ט שני. המנהג נוסד ע"פ הוראת רבני ירושלים באותה תקופה, וכמו שכתב הג"ר חיים משה אלישר בשו"ת שאל האיש (או"ח סימן ח') לאחר שהעלה כמה צדדים לומר שאי"צ לנהוג יו"ט שני בישובים החדשים ע"ש, ומסיים 'כל זה כתבתי לבאר דעת הרמז"ל דוקא, כי להורות אינם צריכים לי, שכבר הורו להם מאותו זמן מארי דארעא דישראל, הלא המה הרב הגאון הגדול עט"ר אדוני אבי ראש"ל יש"א ברכה הי"ו והרב הגאון הגדול הרש"ס - [הגר"ש סלנט] שיחל"א והרב הגאון הגדול מוהר"י - [מהרי"ל] דיסקין זצ"ל, כי לא יעשו כי אם יום אחד ואין להרהר אחריהם'. וכ"כ הגרי"מ טוקצינסקי (שו"ת הגרי"מ ט סימן מ"ג א') 'וכן גם הורה חותני זקני מו"ר הגאון ר"ש סלנט ז"ל מלפני כששים שנה, כשהחלו אז ביסוד המושבות החדשות באר"י, והורה שאין לפקפק שעליהם לנהוג יום אחד, וכן מורים כל רבני וגדולי א"י'. וכידוע כן המנהג פשוט בכל

הישובים החדשים, [זולת יחידי סגולה החוששים לשיטת הרמב"ם בתורת חומרא ונזהרים ממלאכות ביו"ט שני].

יש לציין גם למה שכתב ראב"ד העדה החרדית הג"ר משה נחום ולנשטיין (בני משה סימן מ'), 'ובעת שנתסדו הקאלאניות, היתה צווחה גדולה פעה"ק ירושלם ת"ו, מדוע אינם עושים שני ימים, כי לפי המבואר ברמב"ם... ונצטערתי הרבה ע"ז, עד שהאיר ה' את עיני, ואמרת הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים המה, כי מצאתי להם תנא דמסייע, ה"ה הריטב"א ברה"ה... וזה שלא כדברי הרמב"ם ז"ל, ונהגו מקדמת דנא שלא כדבריו, ומאן מירמא להו מידייהו לבטל מנהגם, כיון דהוי מילין דמסתברא כדברי הריטב"א הנ"ל. וע"ע בציץ הקודש (סימן מ"א מ"ב), בתשובת הג"ר עקיבה יוסף שלזינגר (נדפס בקובץ וילקט יוסף שנה ה' סימן ק"צ), ובשו"ת התעוררות תשובה (חלק ג' סימן ש"ה וסימן ש"א).

וכתב החזו"א (או"ח סימן קל"ב ב') 'והנה נהגו בכל א"י לעשות יום אחד, ויש להם על מה שיסמכו אחרי שכן דעת הריטב"א ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ועוד דאצלנו הכל ספק ובספק גם לדעת הרמב"ם אין עושין רק יום אחד' ע"ש.

ומלשון הריטב"א ברה"ה שם 'נהוג כו"ע למיעבד בא"י כל המועדות יום אחד', מבואר שכן כבר היה המנהג מזמן הריטב"א (כמש"כ בחזו"א ובבני משה שם). וכן כתב בספר החינוך (מצוה ש"א) 'וחז"ל תיקנו גם עכשיו לרחוקים מן הארץ לעשות שני ימים, כדת שהיו עושין בזמן ההוא, ואף על פי שכל ישראל היום בקיאיין בקיבוע החדש כמו שאמרנו. אבל הקרובים וכל שכן הדירים בארץ ממש אין ראוי שיעשו כי אם יום אחד, כמנהג אנשי המקום מעולם, וכן נהגו לפי מה ששמענו'. ומשמע גם כן שכבר אז היה המנהג שבכל א"י עושים רק יום אחד (ואפילו בחזו"ל בכל המקומות הקרובים, ולכאורה פרט זה אינו כהריטב"א). [והנה בכפתור ופרח פרק נ"א מעיד שהיה המנהג ברמלה לעשות ב' ימים יו"ט, אמנם ע"ש בפרק ז' שרמלה היא גת מארץ פלשתים, ומשמע שם שלא היה בה כיבוש עולי בבל, והיה מי שאמר שלא היה בה גם כיבוש עולי מצרים].

בשנת תש"ט שלח הגרי"מ טוקצינסקי אל גדולי הרבנים 'שאלה והרצאת דברים' כיצד לנהוג בישובים החדשים בנוגע ליו"ט שני (המכתב נדפס בשו"ת הגרי"מ טוקצינסקי סימן מ"ג א'). הרבה מגדולי הרבנים נזקקו להשיב על השאלה, [עיין בשו"ת חזו"א סימן קי"ג, היכל יצחק או"ח סימן נ"ה, משפטי עוזיאל (מהדורה חדשה) סימנים מ"ו-נ', מנחת שלמה חלק ב' סימן מ"ד, ישכיל עבדי חלק ו' סימן ב'], ומסקנת כולם היתה שבכל ארץ ישראל יש לנהוג יו"ט רק יום אחד וכשיטת הריטב"א והגאונים. את מסקנת הדברים העלה הגרי"מ טוקצינסקי על מזבח הדפוס (בספר 'ארץ ישראל' חלק א' סימן ז' א' ונכפל בספר 'עיר הקדש והמקדש' פרק י"ט ב' ו) ע"ש.

לאחרונה התפרסם בספר 'חזון איש - ספר זכרון' מאמר הנקרא 'יו"ט שני בערים המסופקות לדעת החזו"א ורבני ירושלים', (וכבר קודם לכן התפרסם בירחון 'האוצר' גליון נ"ו מאמר דומה הנקרא 'היכן נוהגים יו"ט שני וקצת בדין גבול אר"י הדרומי, ובדין אילת לדיני אר"י וליו"ט שני'). תוכן המאמר הוא להוכיח שמנהג כל הערים החדשות בארץ ישראל לנהוג יו"ט יום אחד - בטעות יסודו!

לאחר העיון בתוכן המאמר מתברר שרוב הטענות אין בהם ממש, וכדי להעמיד דברים על דיוקם נשיב בעזהשי"ת על הטענות המרכזיות אחת אחת, וישמע חכם ויוסיף לקח:

(א) הרמב"ם בתשובה (סימן קכ"ה) מצדיק את מנהג צור לנהוג יו"ט שני, אמנם הגרי"מ ט כתב בספר 'ארץ ישראל' (שם) 'גם לצפון הלאה מן כזיב, צור וצידון ואפילו בתחום הלבנון (כשיהא שם ישוב ישראלי) צריכים לנהוג יום אחד. (ואם כי גם הכפתור ופרח פרק י"ד ופאת

השולחן סימן ב' ט"ו הביאו תשובת פאר הדור - לא נקטו כן רבני ארץ ישראל). ועל זה כתב המערער (אות ג') 'ורמ"ט בא כאן לחלוק על הרמב"ם ועל כל רבותינו האחרונים הנ"ל שפסקו כדברי הרמב"ם, ולהורות למעשה שלא כדבריהם'.

ובכן, דברי הגרימ"ט ברורים מאד כמה שהורה לענין צור נגד דעת הרמב"ם, כי הרמב"ם לשיטתו שדין יו"ט שני תלוי במקום שהשלוחים מגיעים, ולכן בצור גם אם היא מא"י יכול להיות שנוהגים יו"ט שני כי לא היו השלוחים מגיעים לשם, אבל לפי מה שנקטו רבני א"י כשיטת הריטב"א וכן המנהג פשוט וכו"ל, ה"ה לענין צור שהיא מא"י שצריכים לנהוג רק יום אחד, [אמנם בזה גופא יש מחלוקת אם צור היא מא"י בכיבוש עולי מצרים וכדלהלן].

(ב) כתב המערער (הערה 16) 'לענין קדושת עולי מצרים בצור וצידון. הנה ברמב"ם פ"ה הי"ב מקה"ח וכן בתשובתו על יו"ט שני בצור מפורש שהיא מסוריא. וראה בדרך אמונה תרו"מ פ"א ציון הלכה אות קע"ה שכן מוכח מירושלמי... (ורמ"ט במכתבו כתב דר"ל מכיבוש עולי מצרים בסוריא, ומלבד הקושי בעצם הדברים הנה הוא נגד כל האחרונים הנ"ל)'.
(ג) בספר 'ארץ ישראל' (שם בהערה) כתוב 'בחוברת "ירושלם" כרך ה' משנת תרס"א,

תמוה מאד שלא הזכיר המערער את מקורות דברי הגרימ"ט כפי שציין במכתבו בתוך כדי דיבור, 'והרמב"ם (קה"ח פ"ה הי"א) חשב צור מערי סוריא (ומסתבר לדעתי שר"ל בכבוש מצרים שבסוריא, וכמ"ש הכפופ"פ שהיא מכבוש מצרים, וראה תבואת הארץ דף מח מש"כ בזה)', ודברי הכפופ"פ הם בפרק י"א, שכתב שכיון שהיו מעלי מיסים נתקדשו בקדושת א"י ע"ש, וכ"כ הג"ר יהוסף שווארץ בעל תבואת הארץ [שעל דבריו סומכים כל העוסקים בענייני גבולות הארץ, והוא ממארי דהאי שמעתא ולתורתו יחלון' כלשון המערער בהערה 9] בספרו דברי יוסף (חלק ג' פרי תבואה עמוד נ') 'צור. אינו בתחום א"י עולי בבל, כי אם בתחום עולי מצרים, כאשר כתבתי בספרי דף כ"ב ע"ב'. (וכ"כ בתשובה הנזכרת להלן בענין יו"ט שני בצידון).

גם תמוה מה שכתב שדברי הגרימ"ט הם נגד כל האחרונים הנ"ל, הרי לענין כיבוש עולי מצרים בצור הביא רק את היעב"ץ במור וקציעה סימן ש"ו שכתב שלא היתה שם קדושה ראשונה, (ודברי שאר האחרונים שהביא הם רק לענין קדושה שניה או לענין צידון). והמעייין בציון ההלכה יראה שמרן הגר"ח קנייבסקי הניח את ענין צור בצ"ע, ע"ש באריכות.

ג) בספר 'ארץ ישראל' (שם בהערה) כתוב 'בחוברת "ירושלם" כרך ה' משנת תרס"א, נדפס מכתב חכם אחד ששמע מפי מו"ר חו"ז הגאון ר"ש סלנט זצ"ל, כי בזמן שסיפר לו הרה"ג רבי יהוסף שווארץ זצ"ל בעל "תבואת הארץ" מה שהדפיס בספרו (שם דף מח) בשם תשובת פאר הדור כי בעיר צור צריכים לנהוג ב' ימים, אמר לו הגאון רבי שמואל סלנט שאילו היה שואל לדעתו לא הי' מסכים שידפיס זאת להלכה'.

על שמועה זו מעיר המערער (אות ג') מכמה בחינות, וזו יצאה ראשונה 'אותו' חכם אחד... הוא מר יחיאל מיכל פינס... וברור שנטה לרפורמה ולא היה שלם באמונתו, והוסיף (הערה 16) 'שהגאון מהר"ל דיסקין זצ"ל אמר עליו רבים שהוא מין, ובמעמד הרבה ת"ח הטיל חרם על 'בית המדרש' שפתח... (והנה היה גדול אחד זצ"ל שנחלק עם מהר"ל בענין החרם, וסבר בשעתו שלפי מצב הדברים אין חובה להילחם בימ"פ, שפרנסת רבים היתה תלויה בו וכספי ציבור בסכומים גדולים היו תחת ידו, ושכאזתה תקופה התאמץ מאד להסתיר דעותיו ואכמ"ל, אבל כתב אותו גדול במפורש שידוע לו שטוענים על ספרו ימ"פ שיש בו מינות והוא לא עבר על ספרו מפני שאינו רגיל לסגנון הספר, והדעת נותנת שבא לרמוז למבינים שאינו מתווכח עם גוף ההכרעה שיש בספר דברי מינות)'.
(ג) בספר 'ארץ ישראל' (שם בהערה) כתוב 'בחוברת "ירושלם" כרך ה' משנת תרס"א, נדפס מכתב חכם אחד ששמע מפי מו"ר חו"ז הגאון ר"ש סלנט זצ"ל, כי בזמן שסיפר לו הרה"ג רבי יהוסף שווארץ זצ"ל בעל "תבואת הארץ" מה שהדפיס בספרו (שם דף מח) בשם תשובת פאר הדור כי בעיר צור צריכים לנהוג ב' ימים, אמר לו הגאון רבי שמואל סלנט שאילו היה שואל לדעתו לא הי' מסכים שידפיס זאת להלכה'.

כאן לא הביא המערער את פרטי המציאות בשלמות להבהרת הענין, שכן אותו גדול אחד זצ"ל אינו אחר מאשר הגר"ש סלנט, ולא רק סבר ש'אין חובה להילחם בימ"פ' אלא יצא להגנתו וביטל בתוקף את החרם הנזכר, ולא הוא בלבד אלא יחד עם כל הבית דין שבירושלים¹, והמערער טוען ח"ו שהגרש"ס ידע שרימ"פ הוא מין ומ"מ התחנף אליו בשביל בצע כסף. וכמובן אין מן הצורך להאריך בתגובה לדברים אלה, ונשתקע הדבר ולא נאמר, ושמאל חי ובית דינו קיים!

(ד) עתה נעתיק את הדברים של רימ"פ בשם הגרש"ס, שם מופיעה השאלה 'על אודות חגיגת יו"ט שני של גליות אם חייבים בה תושבי מושבת "בני יהודה" השוכנת על חוף ים טבריא קדמה מזרחה', ולאחר אריכות דברים הוא כותב 'וכשהרציני שאלתך לפני מר שמואל סבא מוריני הרב הגאון מו"ה שמואל סלאנט נ"י, אמר לי, כי כבר שם לבו לדבר זה, ולפי דעתו טעות סופר הוא ברמב"ם, כי תחת עיר שנתחדשה במדבר א"י צ"ל חו"ל... אבל על א"י עצמה לא תקנו כל תקנה ועומדת היא על דין תורה. כך נראה לרבינו שליט"א לפי שיטת הר"מ ז"ל. אך כשהוא לעצמו אין דעתו נוחה כלל להחמיר בערים מסופקות המנהג אפילו אם הן בסוריא, כי לא יפה כח הבן מכח האב, כלומר לא יפה כח התקנה הבאה בעקב המנהג מהמנהג עצמו שכל ספקיו להקל. וכבר דן לפניו הרב ר' יוסף שווארץ ז"ל בהלכה זו, אשר בקש להחמיר על בני צידון שיחוגו שני ימים, כמבואר בספרו "פרי תבואה", ולא הודה לו רבינו שליט"א, אלא שלא רצה אז להתעצם עמו בויכוח כדי להעבירו מדעתו. אך לכל השואל פיו בהלכה זו יורה להחזיק כמנהג א"י לקולא. ובפרט כי קולא היא דאתי לידי חומרא לענין תפלה תפילין וברכה לבטלה כנ"ל. ע"כ דברי מרן הגרש"ס נ"י.

וכותב המערער ימ"פ לא כתב מעולם שהגרש"ס אמר לו שבצור לא צריך לנהוג יומיים, ולא דן כלל בדינה של צור עצמה, וכל הסיפור המוזר על הכרעת הגרש"ס שאין להדפיס להלכה את תשובת הרמב"ם על צור ח"ו - לא נמצא שם כלל ועיקר. ואדרבא, שכל דיונו שם הוא בערים 'מסופקות המנהג', והיינו שבערים שיש להן מנהג ודאי לא להרהר כלל על דברי הרמב"ם, וכן הוא לגבי צור שמנהגה הובא ברמב"ם ונפסק בכל האחרונים.

הנה רימ"פ מראה מקום לספרו של הגר"י שווארץ 'פרי תבואה', ושם לא נמצא מאומה בענין יו"ט שני בצידון, והגר"מ"ט חיפש ומצא בספר 'תבואות הארץ' שם הביא את תשובת הרמב"ם שצריך לנהוג יו"ט שני בצור, והבין הגר"מ"ט שעל הוראה זו עצמה אמר הגרש"ס שאין הלכה כהרמב"ם, (וחשב שטעות נפלה בדברי רימ"פ שכתב צידון במקום צור). אמנם באמת כנראה דברי הגרש"ס היו בנוגע לתשובת הגר"י שווארץ בספרו 'דברי יוסף' (חלק ב' תשובה א') שם האריך בדין צידון, והורה שהם צריכים לנהוג יו"ט שני, והביא לזה ראיה מתשובת הרמב"ם לענין צור, וע"ז אמר הגרש"ס שבצידון צריכים לנהוג כמנהג א"י. ולפי זה עדיין יש לדון מה היא דעת הגרש"ס לענין צור.

והנה בדברי יוסף שם כתב, 'והנה עיר צור שכתב הרמב"ם באר היטב שעושין ב' ימים, והלא הוא כמהלך יום א' דרומה לצידון על דרך ירושלמה וסמוכה לה מצידון, ומצאנו וידענו שישבו ישראל בצור... ועם כל זה אין ראיה שהיה צור מיושב מבני עמנו בזמן שמקדשין ע"פ הראיה, ופסק שמחויבין לעשות ב' ימים, ק"ו על צידון שרחוקה מצור, ולא יש לנו ידיעה

1 כמובן אין מטרת הדברים ח"ו להביע איזה צד בויכוח שנתעצמו בו גדולי עולם זיע"א, אלא למחות על כבודם של הגרש"ס ובית דינו, והרוצה לעמוד על האמת בדעת הגרש"ס ושאר גדולי הדור, ועל עוד פרטים, יוכל לעיין במאמר 'החרם על רי"מ פינס בירושלים וקשריו עם גיסו רבי דוד פרידמן' שנדפס בהמעין (טבת תש"ט), ובמאמר 'קשרי הרב מרדכי גימפל יפה ותלמידו רי"מ פינס באספקלריית פרשת החרם בירושלים' שנדפס שם (טבת תש"ע). ואכ"מ.

שהיתה מיושב מבני עמנו אז, ואיך יעלה על הדעת לומר היותר סמוך לירושלם (צור) עושים ב' ימים, והיותר רחוק (צידון) עושים יום א' בלבד, והלא בענין הישוב בזמן הראי' ב' מקומות אלה שוים לא בצידון ולא בצור היה אז ישוב מבני עמנו בידיעה ברורה.

מבואר בדברי יוסף שהבין בדעת הרמב"ם שגם צור היא מכלל 'ערים מסופקות המנהג' שאין ידיעה אם היה שם ישוב בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראיה, ומ"מ מספק הם צריכים לנהוג יו"ט שני מספק, וכ"ש בצידון שהיא רחוקה יותר. נמצא לפי זה לדעת הגרש"ס שבערים מסופקות המנהג אין נוהגים יו"ט שני, ולכן הורה לענין צידון לנהוג רק יום אחד, וא"כ כ"ש וק"ו לענין צור שהיא יותר קרובה לירושלים שאין נוהג בה יו"ט שני, (וכפי שהביא הגרימ"ט בשם הגרש"ס).

אמנם בדעת הרמב"ם היה אפשר לפרש שמנהג צור היה מחמת שהיתה מסורת בידם מאבותיהם שלא היו השלוחים מגיעים לצור בשעת הראיה (כמו ששמעע לשון הרמב"ם בהלכות קה"ח שם). ולפי זה גם אם בצידון שיש ספק הורה הגרש"ס לנהוג יום אחד, אבל בצור שאין ספק (אע"פ שקרובה מצידון) נוהגים יו"ט שני.

אמנם מלשון הרמב"ם בתשובה לענין צור משמע לכאורה שטעם מנהג צור הוא משום ספק (וכמש"כ בדברי יוסף), וז"ל 'מה שהם עושים בזה נכון ואינם עוברים בשום פנים לא בתפלתם ולא בקידוש וזמן, לפי שכל מקום, שלא יתבאר לנו בו בביאור ללא ספק, שהיו שלוחין באין אליהם, חייבים לעשות שני ימים טובים. ומהיות ישראל בעיר מן הערים הקרובות לירושלים באותה העת לא יתחייב, שהיו השלוחים באין לשם, לפי שהיו (אולי) יחידים או היה שם חרום בדרכים, או היו הגוים מונעים השלוחים מלהכנס לאותם המקומות. ואין העיקר בזה הענין אלא המנהג (לבד), לפי שכל מקום הקרוב לירושלים עד שיוכלו השלוחים להגיע (לשם), אם היה מנהג אבותיהם...'. ומראשית דבריו מבואר שטעם מנהג צור הוא 'לפי שכל מקום, שלא יתבאר לנו בו בביאור ללא ספק, שהיו שלוחין באין אליהם, חייבים לעשות שני ימים טובים'. ומה שכתב בסוף הדברים 'אין העיקר בזה הענין אלא המנהג', היינו שהמנהג מוכיח במקום שאין נוהגים יו"ט שני שהיתה להם מסורת שהיו השלוחים באים לשם. וכך מסתבר שהמנהג לנהוג יו"ט שני אינו מוכיח שהיתה להם ידיעה שלא היו השלוחים באים לשם, שהרי לשיטתו גם מספק נוהגים יו"ט שני. ועדיין יש לעיין בכל זה.

ה) עוד כתב המערער 'ולגוף הדברים בשם הגרש"ס בערים המסופקות, הנה לא מפיו אנו חיים וזכינו ויש בידינו תשובה שנכתבה על ידי הגרש"ס זצ"ל בעצמו שמבואר בה שדעתו להיפך, ראה להלן בענין המושבות החדשות'. ולהלן (אות ד') העתיק המערער את תמצית תשובת הגרש"ס שנדפסה בתורת רש"ס (סימן י"ב) ואת תשובת הראשל"צ הרב יעקב שאול אלישר בשו"ת שמחה לאיש (או"ח סימן ה' ונדפסה גם בתורת רש"ס שם), ומסיים 'ומעתה למדנו שהן לדעת הגרי"ש אלישר והן לדעת הגר"ש סלנט אם בני חו"ל שעדיין לא היו קבועים בארץ יבואו ויידו מושבה בעבר הירדן או בכל מקום שלא הגיעו השלוחים עליהם לשמור יומיים יו"ט כמנהג חו"ל, ורק אם המתיישבים הראשונים הם מא"י עליהם לנהוג יום אחד מפני מנהג מקומם הקודם הקובע למקומם החדש'.

כל ההשגה ואריכות הדברים בזה הם בשגגה, כי כל יחוס התשובה הזו אל הגרש"ס נולד בטעות גמורה, וכנראה התשובה היא מהרב יש"א.

ונבהיר את הדברים, את הספר 'תורת רש"ס' ערך הר"ר שמואל טוקצינסקי זצ"ל, שהוא העתיק את כל כתבי היד שהיו בגניזת הגרש"ס, והוא זה שליקט את כל השמועות בשם הגרש"ס שנדפסו במקומות שונים, ולקראת הבאת הספר לדפוס מסר הרש"ט את כל מה

שהעתיק וליקט לעורך בכדי לסדר את הדברים לדפוס, ובסידור הדברים לדפוס נפלו הרבה טעויות ואכמ"ל, וזו אחת מהן. בהעתקות של הרש"ט שאותם סידר המסדר לדפוס הנמצאים תח"י, שם כתב הרש"ט בראש התשובה שהתשובה היא כנראה מהרב יש"א ברכה, אבל המסדר מחק וכתב על דעת עצמו שהתשובה מהגרש"ס! ובגליון הספר תורת רש"ס הנדפס (בעותק הנמצא תח"י) העיר הרש"ט בכת"י על טעות זו (ועל עוד טעויות נוספות, לדוגמא בתורת רש"ס סימן נ"ב נתיחס מכתב האדר"ת אל הגרש"ס).² גם מתוך עיון בתשובה עצמה כבר ניכר שסגנון הלשון בתשובה אינו דומה למטבע הלשון של הגרש"ס.

1) עוד כתב המערער (הערה 17) 'ושו"ר במכתב רימ"ט לרבנים (שקדם לספרו ארץ ישראל) שכותב על תשובת הרמב"ם בדין צור, שכיון שצור היא בתוך מהלך י' ימים, והרמב"ם כתב שבתוך י' ימים אוחזין מנהגם בידם, לכן "מסתבר דהא דכתב הרמב"ם בתשובה שנוהגין ב' ימים ואין דופי במנהגם, שמדובר כשבאו מחו"ל, ומספק לא משנים מנהגם, אבל כשבאו מאר"י צריכים לנהוג יום אחד" ע"כ. ואחר המחילה רבתי, כוונת הרמב"ם פשוטה לכל קורא, שכיון שמנהג צור מדורות לעשות יומיים לכן חזקת הדברים שלא באו לשם השלוחים... ובספריו לא הביא את פירושו זה, ואולי העירו לו וביארו לו את הדברים'.

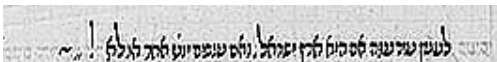
באמת פירושו זה של הגרימ"ט במכתב מבוסס על תשובת הראשל"צ הרב יש"א, שהוא נקט כך בבאור דעת הרמב"ם בהלכות קה"ח, ועל זה מיוסד גם פירושו הגרימ"ט בבאור תשובת הרמב"ם. ופלא על המערער שהזכיר שם בנשימה אחת את תשובת הרב יש"א ולא העיר שהיא מסייעת לפירושו הגרימ"ט. [ובאמת בלשון הרמב"ם בתשובה יש להעיר כנ"ל, שפתח שנוהגים יו"ט שני משום ספק ומסיים שהכל תלוי במנהג, וזה קצת מסייע לפירושו שהמנהג אינו מוכיח להיכן באו השלוחים אלא שעושים כפי מה שנהגו].

2) בספר ארץ ישראל (שם בהערה) כתב הגרימ"ט, 'שם בחוברת "ירושלם" מספר אותו החכם ששאל לשני הרבנים הראשיים הגאון הר"ר שמואל סלאנט והגאון הראשל"צ יש"א ברכה זצ"ל על מושב "בני יהודא" המושבה הראשונה שנוסדה בעבר הירדן בשנת תרמ"ט - כיצד ינהגו שם ביו"ט שני. והשיבו לו שני הרבנים הגאונים הנז' לנהוג שם יום אחד. אלא שהחכם ההוא כותב שם משום שבאו התושבים מארץ ישראל לא ישנו ממנהגם, והוספה זו לא מכוונה, כי אפילו באו המתישבים מחו"ל ינהגו שם יום אחד, כאשר בעבר הירדן היא מכבוש עולי בכל וגם היה שם ישוב בזמן קדוש הראיה'.

כבר העתקנו את דברי רימ"פ בשם הגרש"ס, ועתה נעתיק את המשך דברי הרימ"פ שם, ולמרון ראשון לציון הרב הגאון המובהק עט"ר מו"ה יש"א ברכה הי"ו ראיתי תשובה ארוכה

2 יש לציין שכבר בספר 'אדרת שמואל' הרגיש העורך (בהערה 156) לפי סגנון המכתב שהמכתב אינו מהגרש"ס. והנה המכתב עצמו אינו נושא חתימה, והוא כתוב בכתב רש"י ע"י סופר לא מוכר (ואינו כת"י הגרש"ס או אחד מספרי דייני או תלמידיו), והסיבה שהרש"ט יחס את התשובה אל הרב יש"א, כנראה היא משום שתוכן התשובה דומה לדברי הרב יש"א בשו"ת שמחה לאיש, ובפרט שהגרש"ס שלח את השאלה לענין בני עזה אל הרב יש"א ככתוב בתשובה שבשו"ת שמחה לאיש, ומסתבר שזה מה שהשיב לו הרב יש"א. ויש לציין עוד שבסיום התשובה בהעתקה (שהעתיק הרש"ט) מכת"י נוסף ויצור ישראל י"מ וימ"ן לעברו באמת וישרי' - בלשון דומה לזו שמסיים הרב יש"א את תשובתו בשו"ת שמחה לאיש, ושורה זו נמחקת ונשמטה ע"י המסדר. עכ"פ כל זה רק בגדר ההסתברות, אבל היחוס אל הגרש"ס הוא ללא שום מקור ונולד בטעות גמורה.

מצורך בזה צילום ראשית המכתב שהתיחס בטעות אל הגר"ש סלנט, והכת"י אינו מוכר, וכנראה הוא מהרב יש"א ברכה או מהסופר שהעתיק בשבילו:



כדבר עיר עזה, אשר התישבו בה ישראל מחדש אחרי שבטל בה הישוב כמאה שנה, והיא מהעירות מסופקי המנהג שעל גבול א"י, והעלה להלכה כי אחרי אשר המתישבים בה מחדש הם עדה שלמה מבני א"י ינהגו כמנהג המקום שיצאו משם. וכפי הידוע לי גם מושבת בני יהודה נוסדה על ידי עדה שלמה מבני צפת. ויצא איפא הדבר למושבה זו על פי שני צנתרי דדהבא מרי דקרתא קדישא תוב"ב לעשות יום אחד, ואין להרהר אחריהם'.

והעיר המערער (אות ד') על דברי הגרימ"ט שם, 'ולגופה של 'עדות', הנה גם בזה הדברים צע"ג, כי לפנינו שם מבואר ש'אותו חכם' - כלומר י"מ פניס לא כתב מעולם שדן עם הראשל"צ על מושב בני יהודה, ולא 'הוסיף' משלו שלדעתו האיטית זה תלוי בזה שהמתישבים באו מא"י, והדברים שלפנינו הם אחרים לגמרי ממה שנכתב שם בשמו'.

כנראה שהגרימ"ט הבין את מה שכתב רימ"פ 'ויצא איפא הדבר למושבה זו על פי שני צנתרי דדהבא מרי דקרתא קדישא תוב"ב לעשות יום אחד, ואין להרהר אחריהם', שגם הגרש"ס וגם הרב יש"א הורו בפירושו בעל פה למושבה זו לעשות יום אחד, וכלומר שאחר שראה רימ"פ את מכתב הרב יש"א שעל פיו יוצא הדין גם למושבה הזו (מכיון שהמתישבים באו מא"י) אז שאל את הרב יש"א בדין המושבה הזו והורה הרב יש"א לעשות שם יום אחד.

ח) עוד כתב המערער 'ולגבי מה שכתב שהעידו בשם הגר"ש סלנט, הנה גם בזה הדברים צע"ג, ימ"פ לא כתב שם כלל שהגרש"ס טען שעבר הירדן היא מכיבוש עולי בבל ושדינה כא"י לעשות יום אחד תמיד. אלא כתב שם שבערים המסופקות שבסוריא לא חלק הגרש"ס על הרמב"ם'. ועוד האריך בזה הרבה.

הן כל מעיין בספר 'ארץ ישראל' יראה שהגרימ"ט הביא בשם הגרש"ס והרב יש"א רק את ההלכה 'לנהוג שם יום אחד'. ואח"כ הביא בשם אותו ת"ח שהטעם הוא 'משום שבאו התושבים מארץ ישראל לא ישנו ממנהגם', ועל זה נחלק הגרימ"ט וכתב מסברת עצמו 'כי אפילו באו המתישבים מחו"ל ינהגו שם יום אחד, באשר בעבר הירדן היא מכבוש עולי בבל וגם היה שם ישוב בזמן קדוש הראיה', ודברים אלה לא נאמרו כלל לא בשם הגרש"ס ולא בשם הרב יש"א. וכל מה שמעיד המערער בשם הגרימ"ט שכתב שהעידו כך בשם הגרש"ס והרב יש"א - היא עדות מוכחשת.

ט) עוד כתב המערער 'ולגופם של דברי ימ"פ... וגם אם יתעקש המתעקש להאמין שהגרש"ס אמר כך - לא מובן כלל על מה ולמה הניח רימ"ט כמובן מאליו שעל פי 'עדות' כזו יש לקבוע הלכה למעשה נגד כל הראשונים והאחרונים. (שהרי בין להרמב"ם ובין להריטב"א יוצא שכל המקומות המסופקים בחו"ל עושים יומיים, וברור שסוריה דינה כחו"ל לכו"ע. וכך פסקו כל האחרונים וכפי שהבאנו לעיל, וגם אלו שדנו להקל במושבות הוא רק מפני שהם בא"י").

גם כאן לא מובן כלל על מה ולמה כותב המערער שהגרימ"ט קבע הלכה שלא לעשות יו"ט שני במקומות המסופקים בסוריא, ואדרבה מפורש כתב הגרימ"ט להקל רק בתוך גבולות א"י (ע"פ שיטת הריטב"א).

מה שכן הביא הגרימ"ט בשם הגרש"ס (בספר ארץ ישראל בהערה) היא הוראה אחרת, גם מורנו ורבינו חו"י הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל תמה על דברי הרמב"ם שכתב "מדבר ארץ ישראל", ואמר שאין להורות כן להלכה, והוראה זו היא מפי הגרש"ס עצמו (ולא מעדות רימ"פ), וכן נדפס בספר תורת רש"ס מכת"י הגרימ"ט וכנ"ל, וכן מובא בשו"ת שאל האיש הנ"ל. והוראה זו מקובלת להלכה על דעת כל גדולי הדור.

(י) כתב הגרימ"ט במכתב (שו"ת הגרימ"ט שם) 'ורבים וגדולים (בדור הקודם ובדור הזה) מתפלאים על דברי הרמב"ם הלחן שם (ה"ב) האומר: מקום שבינו לירושלים עשרה ימים או פחות, והוא סוריא או חול, ואין להם מנהג, או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל, עושין שני ימים כמנהג רוב עולם. טיפת דיו זו שהוסיפה קולמוסו של רבנו הגדול תיבת ארץ ישראל, הטילה מבוכה רבה באר"י עשרות רבות בשנים, מאז החלו להקים מושבות חדשות. אבל נמנו וגמרו רבני וגאוני אר"י שאין דברים אלה כפשוטם, וודאי כל אר"י מחוזקת ליו"ט אחד. כדמוכח מכל הפוסקים וגם מהרמב"ם. ובכל הש"ס והפוסקים נקרא יום השני יו"ט של גלויות. וכ"ה גם ברמב"ם... ולא אשתמט שום אחד מהפוסקים לחלק בא"י גופה בין עיר ישנה לעיר חדשה, ובין ישוב למדבר... וכל הפוסקים לא הביאו דברי הרמב"ם "מדבר אר"י", זולת הכפתור ופרח (פי"ד) שהעתיק דברי הרמב"ם'.

ועל זה כתב המערער (אות ה') 'וכל הדברים הללו צע"ג מאד וא"א לקיימם כלל, כי כל הפוסקים נקטו דברי הרמב"ם כפשוטם ולהלכה למעשה... (וגם כשדנו בדבר לא העלה אדם על דעתו 'שאיין הדברים כפשוטם' אלא שדנו שמה יש לסמוך על הריטב"א שחלק או על משמעויות משאר ראשונים שחלקו וכדלהלן)'.
 ראשית דבר יש להסביר את כוונת הגרימ"ט במה שכתב 'שאיין דברים אלה כפשוטם, וודאי כל אר"י מחוזקת ליו"ט אחד', וכיצד מתיישב הדבר בדעת הרמב"ם, והגרימ"ט עצמו מבאר זאת בהמשך המכתב, 'עכ"פ ודאי הוא שהמדובר במקום שלא הי' מעולם ספק בכל הסביבה לישוב יהודי', וזהו מש"כ הגרימ"ט שאיין להוציא מדברי הרמב"ם שבכל עיר חדשה נוהגים יו"ט שני, כי ודאי כל אר"י מחוזקת ליו"ט אחד, ורק במקום שידוע שלא היה ישוב ישראל יש לנהוג יו"ט שני לדעת הרמב"ם. וכן נקטו החזו"א ועוד פוסקים שבספק גם לדעת הרמב"ם איין עושין רק יום אחד.

ונמצא שכל השגת המערער שלא העלה אדם על דעתו שאיין הדברים כפשוטם, אינה נכונה, ואדרבה החזו"א ועוד פוסקים הסכימו שכן היא דעת הרמב"ם.
 והברכ"י והשע"ת הנ"ל (הנזכרים בהמשך מכתב הגרימ"ט) שהביאו בשם כמה פוסקים שבעיר של נכרים שאיין ידוע אם היו שם ישראל בשעה שהיו מקדשים ע"פ הראיה צריך לנהוג יו"ט שני, אע"פ שזה רק ספק ויכול להיות שהיו שם ישראל באותו הזמן, גם הם לא כתבו בפירוש לענין עיר חדשה ממש שנוהג בה יו"ט שני. ויש סברא לחלק בין עיר של נכרים לעיר חדשה, כי הטעם לומר שמספק נוהגים יום אחד בא"י היינו כי בזמן חז"ל רוב א"י היתה נתונה ביד ישראל (כמבואר בירושלמי דמאי פרק ב' ה"א וכמו שהביא החזו"א שם), ואחר שנחרבה א"י ונולד לנו הספק היכן היה ישוב ישראל הולכים בכל עיר חדשה אחר רוב א"י שהיתה נתונה ביד ישראל, משא"כ בעיר של נכרים שרואים שמקום זה יצא מכלל הרוב והוא ממיעוט א"י שהיתה נתונה ביד נכרים בזה נקטו הפוסקים הנ"ל להחמיר מספק.

וכתב הגרימ"ט בסוף המכתב הנ"ל, 'רצוי שכל רב יעיין לא דווקא בספרי אחרונים, אלא ביחוד בירושלמי שביעית פ"ו ה"א, ובעיקר במפה החדשה של מדינת ישראל'. וגם על זה תפס המערער 'ובעניי ידעתי את אשר לימדונו רבותינו שח"ו ל'כל רב' לפסוק הלכות שלא בעיין האחרונים, ובדווקא ובדווקא צריך לעיין בספריהם הקדושים...'.
 באורח פלא במקום מה שכתוב בפירוש 'שכל רב יעיין לא דווקא בספרי אחרונים', קרא זאת המערער כאילו היה כתוב 'שכל רב יעיין דווקא לא בספרי אחרונים', ועל זה כתב דברים שאינם מן הענין.

(י"ב) עוד מתמיה המערער (הערה 25 ובאריכות בהערה 2) על הסמיכה על דברי הריטב"א עצמם, 'וגם יש להעיר הערה חמורה לענ"ד, שהמעין בריטב"א יראה שעיקר סמיכתו הוא

באורח פלא במקום מה שכתוב בפירוש 'שכל רב יעיין לא דווקא בספרי אחרונים', קרא זאת המערער כאילו היה כתוב 'שכל רב יעיין דווקא לא בספרי אחרונים', ועל זה כתב דברים שאינם מן הענין.

באורח פלא במקום מה שכתוב בפירוש 'שכל רב יעיין לא דווקא בספרי אחרונים', קרא זאת המערער כאילו היה כתוב 'שכל רב יעיין דווקא לא בספרי אחרונים', ועל זה כתב דברים שאינם מן הענין.

עוד מתמיה המערער (הערה 25 ובאריכות בהערה 2) על הסמיכה על דברי הריטב"א עצמם, 'וגם יש להעיר הערה חמורה לענ"ד, שהמעין בריטב"א יראה שעיקר סמיכתו הוא

על הטענה שבמציאות בהרבה מקומות בארץ ישראל לא הגיעו השלוחים יעו"ש, אבל בדברי הרמב"ם מבואר שאפילו לצפון ודרום שהם לאורך ארץ ישראל יכלו השלוחים להגיע ועד למצרים בדרום וצור בצפון, וכל שכן שיכלו להגיע לכל הרחב, וכ"ה במציאות שלפנינו.

כדי לעמוד על דעת דברי הריטב"א נעתיק את לשונו, ויש עוד שאילה גדולה שהרי לכל מקום שהיו יכולין להגיע שלוחין יוצאין ואפילו לחו"ל וכו', ובודאי לא היו מגיעין לכל א"י שהרי היא ארבע מאות פרסה על ארבע פרסה וכו', וכיון דכן היו מקומות בא"י [שצריכין] לעשות המועדות ב' ימים כמו בחו"ל, ואם כן אמאי נהוג כו"ע למיעבד בא"י כל המועדות יום אחד לבד מר"ה ובני חוץ לארץ עושין אותן כולם שני ימים. המעיין בדברי הריטב"א רואה שעיקר הדין שבכל א"י נוהגים יום אחד היה פשוט אצלו בלא שום ראייה, ואדרבה הוא מתקשה בזה מכח מה שנקט שלא הגיעו השלוחים לכל א"י.

י"ג) כתב המערער (אות ו'), 'בספר ארץ ישראל לרימ"ט כתב באות ד' על שאלת יו"ט שני בכל הנגב הדרומי 'הלא הוא מדבר יהודה הגדול מן באר שבע עד אילת', ולבסוף 'אחר העיון' החליט לנהוג שם יום אחד "על פי מה שמצאתי כתבואת הארץ כי רבינו סעדיה גאון מתרגם מעלה עקרים היא 'עקבה', ורצה לומר עיר עקבה אשר על יד מפרץ עקבה, מפרץ ים סוף". וכותב ששלח השאלה על יו"ט שני בנגב הדרומי להרבה רבנים בארץ ישראל וכיניהם מרן החזו"א והסכימו אתו'. ולאחר אריכות דברים של ציטוט השאלות הידועות על חידושו הזה של הגרימ"ט, כתב המערער (אות ז') 'במה שהביא רימ"ט שמרן החזו"א זצ"ל הסכים אתו, הנה הדברים הם פלא עצום, והחזו"א למרות שלא רצה לסמוך על הכרעות מדוייקות בעניני הגבולות ולא הסכים להקל כלום בגבול עולי מצרים, מ"מ אמר והורה שאילת היא חו"ל והתיר למעשה לקחת ירקות בשמיטה ממקומות שהרבה לפני אילת'. עוד כתב 'והנה דברי החזו"א במכתבו אליו, שהביאם רימ"ט בספרו שם, אינם עוסקים כלל בדין הפרטי של אילת', עוד כתב בהערה 'כפי הנראה מכתבו המקורי של החזו"א נמצא תחת יד צאצאי רימ"ט, ונקוה שיודפס בשלמותו'.

נעלם מעיני מהמערער שמכתב החזו"א אל הגרימ"ט נדפס בשלמות בשו"ת חזו"א סימן קי"ג, [וכבר בשנת תשט"ז מסר הר"ר ניסן אהרן טוקצינסקי בן הגרימ"ט את העתקת המכתב אל הר"ר קלמן כהנא], ובאמת לא נתפרש שם דינה של אילת. וכנראה מכמה שמועות היתה גם דעת החזו"א שאילת היא חו"ל וכדעת רוב גדולי ישראל.

אולם מה שכתב המערער שהגרימ"ט כתב שהחזו"א הסכים עמו בדין אילת - ממש לא היו דברים מעולם, וניתי ספר נחזי, ונעתיק מספר 'ארץ ישראל' שם, 'והיות שאין לאדם כמוני לקבוע הוראה צבורית ארצישראלית דלא כהרמב"ם (בכמה צדדים: לא א"י מכבוש שני, ולא דוקא עשרה ימים, ושעל א"י לא היתה כלל התקנה) - נשלחה שאלתי זו באמצעות הגאון מוהרי"א הרצוג שליט"א הרב הראשי לא"י, לשמונה עשר מרבני א"י וגאוניה, ורובם השיבו הסכמתם להקל (יתרם לא השיבו כלל) - מהם רק בנטית דעת, מהם בהחלט גמור - ושלשה גאונים הוסיפו נופך ודברי טעם להיתר'. ואחר העתקת תוכן דברי החזו"א והגרי"א הרצוג והגר"צ עוזיאל מסיים הגרימ"ט, 'ומכיון שלא השיב אף אחד מרבני א"י ומגאוניה בהתנגדות להלכה זו - ואלה שהשיבו הסכימו להקל - אפשר להחליט סוף סוף על הלכה זו למעשה בכל גבולי א"י הקרובים והרחוקים לכל ישוב חדש שמתסד ושיתסד בעזה"י בתחומי א"י (הכתובים באלה מסעי) וגם בעבר הירדן שנמסר ע"י משה רבינו ע"ה לישראל - לנהוג יו"ט אחד כמצות התורה'. הרי שהעתיק בשם רבני א"י רק את עצם ההסכמה שבכל גבולות א"י נוהגים רק יום אחד.

הרב משה פוליטנסקי

אמירת פרשת המן

מקור האמירה

(א) כתב בספר המנהיג (הלכות שבת סי' מ"ד) בשם הירושלמי "כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ושאיך מזונותיו נחסרין".

וכעין זה כתב בספר תשב"ץ קטן (סי' רנ"ו) בשם הירושלמי "כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו, ואני ערב".

ובסידור רבי שבתי סופר נסתפק האם המילים "ואני ערב" הם מדברי הירושלמי, או שזו הוספה של התשב"ץ, והביא שבסידור מהרש"ל כתב על פרשת המן "טוב לאומרה בכל יום, והאומר בכוננת הלב וזוכר כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו' יהיו מזונותיו קצובין לו, ובירושלמי איתא כה"ג אמר רב בון ואני ערב בדבר".

וכן כתב הפרישה (סי' א' ס"ק י"ד) בשם מורו, שבירושלמי בברכות איתא "כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו".

והובאו דברי הירושלמי הללו במגן גבורים (שם ס"ק י') ובמשנה ברורה (שם ס"ק י"ג).

ואמנם בירושלמי שלפנינו לא נמצא דבר זה, וכמו שהעיר בזה בהגהות הגר"י פערלא על התשב"ץ קטן, ויש שכתבו (תורה שלימה פר' בשלח, ועוד) שכוננת הראשונים למדרשי ארץ ישראל אשר היו מכנים אותם בשם ירושלמי, אך ממה שכתב הפרישה בשם מורו שזה נמצא בירושלמי בברכות, מבואר שהכוונה לתלמוד ירושלמי כפשוטו, וכפי הנראה ברבות השנים נעלמו מאיתנו דברי הירושלמי הללו, כמו שמצינו כמה פעמים בראשונים שנהיו להם נוסחאות בירושלמי שאינם כפי התלמוד ירושלמי שלפנינו.

(ב) וכן הובאו דברי חז"ל הללו בספר מלמד התלמידים (לרבי יעקב אנטולי, פרשת וישב) וזה לשונו "העירו רבותינו באמרם כל הקורא פרשת המן אין מזונותיו נחסרים".

וכעין זה כתב רבינו בחיי (שמות פרק ט"ז פס' ט"ז) "וקבלה ביד חכמים כי כל האומר פרשת המן בכל יום מובטח לו שלא יבא לעולם לידי חסרון מזונות". והובאו דבריו בהגהות השל"ה לספר יש נוחלין.

וכן בסדר רב עמרם גאון, מובאת אמירת פרשת המן בתוך סדר מעמדות, וכן הוזכר מנהג זה של אמירת פרשת המן בארחות חיים (לרבי אהרן מלוניל, חלק א' דין התחנות והמזמורים שאומרים אחר י"ח).

(ב) וענין זה של אמירת פרשת המן בכל יום, הוזכר אף בטור (סי' א') וז"ל "וטוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן".

וכן כתב השולחן ערוך (שם סעיף ה') "טוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן".

מעם האמירה

(ג) כתב הבית יוסף, שהטעם לאמירת פרשת המן בכל יום, הוא "כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה".

והובאו דבריו בשל"ה (חולין אות רנ"ב) בשם אביו, ובפרישה (ס"ק י"ד) ובט"ז (ס"ק ד') ובלחם חמודות (ברכות סי' ב' ס"ק ט') ובעולת תמיד (ס"ק ג') ובעטרת צבי (ס"ק ט').

וכן כתב הלבוש (סי' א' סעיף ה') שטעם אמירת פרשת המן הוא "כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו לאדם בהשגחה פרטית, שכן היה במן שהשגיח השם יתברך לתת לכל אחד עומר למספר גולגולת בני ביתו".

ובביאור הגר"א (שם) כתב את המקור לדברי השולחן ערוך, ממה שאמרו ביומא (ע"ו ב') שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחי, מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה, אמר להם, אמשול לכם משל, למה הדבר דומה - למלך בשר ודם שיש לו בן אחד, פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה, ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה, עמד ופסק מזונותיו בכל יום, והיה מקביל פני אביו כל יום, אף ישראל, מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב, נמצאו כולן מכוונים את ליבם לאביהן שבשמים.

ומבואר מדברי הגר"א שנקט שאמירת פרשת המן היא כדי שעל ידי אמירת פרשה זו יכוונו את ליבם לאביהם שבשמים.

וציין עוד למה שאמרו בסוטה (מ"ח ב') רבי אליעזר הגדול אומר, כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר - אינו אלא מקטני אמנה [ובמסורת הש"ס שם הוסיף (על פי הילקוט רמז תנ"ח) שנאמר למען אנחנו הילך בתורתך].

וכן ציין למה שאמרו במכילתא (פר' בשלח מסכתא דויסע פר' ה') שבשעה שאמר ירמיה לישראל מפני מה אין אתם עוסקין בתורה, אמרו לו במה נתפרנס, באותה שעה הוציא להם צלוחית של מן, ואמר להם הדור אתם ראו דבר ה', אבותיכם שהיו עוסקין בתורה ראו במה נתפרנסו, אף אתם אם תעסקו בתורה הקדוש ברוך הוא יפרנסכם מזה.

וכן כתב המחצית השקל (ס"ק ז') "ובפרשת המן הטעם שעל ידי זה יבטח בה' ויאמין שכל הדברים באים בהשגחתו יתברך".

וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק י"ג) שהטעם לאמירת פרשת המן הוא "כדי שיאמין שכל מזונותיו באין בהשגחה פרטית, וכדכתיב המרבה לא העדיף והממעט לא החסיר, להורות שאין ריבוי ההשתדלות מועיל מאומה". והוא לקוח מלשון הארצות החיים.

צורת האמירה

(ד) כתב המשנה ברורה (שם ס"ק י"ג) "ואין די באמירה אלא שיתבונן מה שהוא אומר ויכיר נפלאות ה', וכן מה שאמרו בגמרא כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא, גם כן באופן זה".

ומקורו מדברי רבינו בחיי (ויקרא פרק ז' פס' ל"ז) שכתב לגבי קריאת פרשת הקרבנות "כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושם, וכיוצא בזה אמרו כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, הכוונה כי מתוך שיתבונן במה שיוורו הפסוקים ואל מה שירמזו, אז יכיר ויבחיין נפלאות תמים דעים ויתחזק לבו באמונת השי"ת ועבודתו, ובזה יירש חיי העולם הבא".

וכבר כתב השל"ה הק' (חולין אות רנ"ב) בשם אביו, שהביא את הטעמים שכתב הבית יוסף על אמירת עשרת הדברות ופרשת העקידה ופרשת המן, וכתב על זה "וטוב לכוין בכל זה בשעת קריאת כל פרשה ופרשה".

וכן מבואר בסידור מהרש"ל שסגולת אמירת פרשת המן היא בשאומרה בכוונה, שכתב "והאומר בכוונת הלב וזוכר כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם וגו' יהיו מזונותיו קצובין לו".

זמן האמירה

ה) הטור והשולחן ערוך הביאו את אמירת פרשת המן בידי השכמת הבוקר, יחד עם פרשת העקידה, עשרת הדברות, וקרבנות. ונראה מדבריהם שזמן אמירתה הוא בהשכמת הבוקר קודם תפילת שחרית יחד עם שאר הפרשיות.

ומלשון הטור משמע שאפשר לומר פרשה זו מיד בקומו עוד קודם עלות השחר, שהרי כתב "אמנם פרשת הקרבנות יותר טוב לאומרה ביום שהם במקום הקרבת הקרבן שזמנו ביום", ומשמע שפרשת המן אין צריך לאומרה דווקא ביום, וכבר דקדק כן בספר יפה ללב(סי' א') בשם ספר שולחן גבוה.

וכן מבואר בספר סדר היום שכתב את אמירת פרשת המן יחד עם עוד פרשיות לאחר תיקון חצות.

וכן השל"ה הק' כתב בשם אביו, שאם קם ללמוד קודם אור הבוקר, יאמר בתחילה פרשת העקידה ופרשת המן ועשרת הדברות.

וכן בסדר מעמדות שיח השדה (נדפס בלובלין שנת ת"ה) מובא סדר ברכות השחר לאומרם אף קודם אור היום, ומיד אחר כך פרשת המן ותפילה שלאחריה, ואחר כך מובא סדר הקרבנות תוך הדגשה שסדר הקרבנות אין לומר אלא ביום ולא בלילה.

וכן כתב בספר יוסף אומץ (סי' ר"י) שאם עדיין לא האיר היום יאמר עשרת הדברות ופרשת המן].

וכן נראה מסתימת כל הפוסקים, שזמן אמירת פרשת המן היא קודם התפילה.

ו) והנה, איתא בזוה"ק (פר' פנחס רכ"ו א') "דפרנסה לא חזי למישאל אלא בתר צלותא ופרנסה דמאריה, מלכא ייכול בקדמיתא ולבתר ייכלון עבדוי", וכעין זה כתב בספר חסידים (סי' תשנ"ב) שלא יהא אדם מבקש צרכיו תחילה, עד שיבקש כל חפצי שמים.

ועל פי זה כתב בספר נוהג כצאן יוסף (הנהגת כל יום אות ל"ד) בשם טעמי המצוות לריקנטי, שלא יאמר פרשת המן עד לאחר תפילת שחרית.

ז) והנה, כתב רבי חיים ויטאל בהקדמה לשער הכוונות "הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפילה פרשת המן ועשרת הדברות, ומנעני מורי [האר"י] ז"ל שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר, כי הרי בימים הראשונים קבעום בתפלה, ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח"ו תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד, לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שבטלו רבותינו ז"ל בגמרא". והובאו דבריו במחזיק ברכה (סי' א' ס"ק ח').

והנה, לגבי אמירת עשרת הדברות, פירש האריז"ל את טעמו, אך לגבי אמירת פרשת המן, לא פירש האריז"ל את טעמו, וצ"ע מה יש להפסיד באמירת פרשה זו, ובפרט שהוא נגד דברי חז"ל בירושלמי הנ"ל.

ושמא מה שמנע האריז"ל את רבי חיים ויטאל, היה רק על אמירת עשרת הדברות, ולא על אמירת פרשת המן, אמנם הלשון שם לא משמע כן, וכן היעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף ר"י ע"א) כתב שלא הביא בסידורו את פרשת המן ועשרת הדברות, על פי דברי רבי חיים ויטאל בשם האריז"ל.

ובספר יפה ללב (לבנו של רבי חיים פלאג'י, סי' א' ס"ק כד) ביאר, שקפידתו של האריז"ל היתה שלא לומר פרשת המן קודם התפילה, משום שבאמירת פרשת המן הרי הוא כמבקש צרכיו, ואין לבקש על מזונו עד לאחר התפילה.

וכעין זה כתב החיד"א בספרו טוב עין (סי' י') לגבי אמירת עשרת הדברות, שאפשר שקפידת האריז"ל היתה רק על אמירתם קודם התפילה, דדמי למה שביטלום שהיו רוצים לקבעם בתפילה, אבל לאחר התפילה אם באמצע קביעות לימודו, שפיר דמי. ואמנם שם זה נושא אחר, אך רואים מדבריו שנקט שאפשר להעמיד את קפידתו של האריז"ל לענין האמירה קודם התפילה, ולא לענין עצם האמירה.

ח) אמנם כל זה הוא רק בדעת האריז"ל, אך מסתימת הטור והשו"ע וכל הפוסקים שהביאו זה בדיני השכמת הבוקר, מבואר שנקטו לומר זה קודם התפילה וכנ"ל, וכבר כתב המשנה ברורה (סי' כ"ה ס"ק מ"ב) בשם הכנסת הגדולה, שכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים, הלך אחר הגמרא והפוסקים.

והטעם שבאמת אין זה בקשת צרכיו קודם התפילה, כתב בספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר, סי' א') שאף על פי שאומרים פרשת המן לפני התפילה אין קפידא בזה, שהרי גם אשרי שכתוב בו "פותח את ידך" אומרים קודם התפילה [וכמבואר בזה"ק הנ"ל שתהלה לדוד שקודם התפילה נאמר בתורת שבח והודאה, ורק תהלה לדוד שלאחר בתפילה נאמר בתורת בקשה], והוסיף, שמכל מקום תחינה ובקשה על מזונו ממש לא יאמר קודם תפילתו על פי דברי הזוה"ק.

וכן בספר מאסף לכל המחנות כתב בשם ספר מאורי אור, שמי שמתפלל על פרנסה בפרשה זו ככתוב בסידורים, יניח עד לאחר התפילה לחוש לדברי הזוהר.

ט) ויש שהוכיחו שיש לומר גם את התפילה על מזונותיו קודם התפילה, ממה שהסדר היום והשל"ה כתבו שיש להתפלל בעת אמירת הפרשה על מזונותיו, והרי הם כתבו את אמירת פרשת המן קודם התפילה, ואם כן מוכח מדבריהם שאף את התפילה יש לומר קודם התפילה.

אמנם זה אינו, שהרי הסדר היום והשל"ה כתבו לומר פרשת המן קודם אור היום, והרי קודם אור היום מותר לעשות מלאכה ולהתעסק בצרכיו [כמו שכתב המשנ"ב (סי' פ"ט ס"ק י"ז) בשם השל"ה], ואם כן ודאי שאפשר גם לבקש על צרכיו ומזונותיו.

[ולפי זה, היה מקום לדחות אף את הראיה על עצם אמירת פרשת המן מדברי הטור והשו"ע שכתבו את אמירתה קודם התפילה, שהרי אפשר לאומרה אף קודם עלות השחר, אך מ"מ מסתימת לשונם שכתבו זה יחד עם אמירת פרשיות הקרבנות, נראה כי אף אם אפשר לומר פרשה זו קודם עלות השחר, אין צריך לומר פרשה זו דווקא קודם עלות השחר].



כתבים

הרב אברהם אביש שור

פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' זיע"א

פרק ב

שנת תרכ"ז: העלילה על מרן אדמו"ר הזקן ה'בית אהרן'

(חלק ב)

עול חובות עצומים שהועמס בשנת תרכ"ז בגין העלילה • מכתבים לאנ"ש
בשנת תרכ"ז • נסיעותיו של מרן אדמו"ר הזקן בקהילות החסידים •
המאמצים לכיסוי החובות • מרן אדמו"ר הצעיר בצל החובות • מרן
אדמוה"צ זיע"א ברר בקפידה את הנותנים כספים לכיסוי החובות • מרן
אדמו"ר אור ישראל בסילוק החובות

עול חובות עצומים שהועמס בשנת תרכ"ז בגין העלילה:

לאחר תשלום 'הכופר' בסכומים של אלפי ר"כ, ששיערת (בחלק א' של פרק זה) שאותם לוו כדי לשחרר את מרן אדמוה"ז מבית האסורים בבריסק בשנת תרכ"ז, החלה מסכת ייסורים של מצוקה כספית אשר הלחיצה את חבורת החסידים וגרמה צער לרבתינו הקוה"ט, מרן אדמו"ר הזקן ומרן אדמו"ר הצעיר. סבל נורא גרמו החובות העצומים על רבותינו הקוה"ט, אותו היטב לתאר מרן אדמוה"צ במכתביו הקדושים לאחר הסתלקות מרן אדמוה"ז: 'ואשר ע"ז יכאב וידאב לב כל אוהבו באמת ובתמים ותצלינה אוזן שומע, וידוע לכל את גודל יסורים שהיו מזה לכ"ק זי"ע בעודו בחיים חיותו אתנו אשר ממש נגעה עד הנפש...!'

'...וישימו על לבם גודל ההכרח בזה, ובקשתי אשר לא ישנו את תפקידי בדבר גדול כזה כי לא סגי בלא"ה, וכל מי אשר דרך על אסקופה נוה קודש כ"ק מרן אדמו"ר זצוקלה"ה זי"ע יהי זריז וחכם בזה עתה בקיום דברי אלה לכבדו לנחת את רוחו הקדוש בגינתא עילאה, וגם להסיר הדאבון לבב שיש מזה עד למרבה, ויתעוררו כלם כאחד בלב אחד לשקול את כסף השילום על האמור במדה טובה מרובה ברצון לבם הטוב...!'

'...מהראוי אשר יהי' לבו חרוד וישים לנגד עיניו לעשות ככל לבו ונפשו בנתינת כספו על סילוק החובות, למען לשים הר הגדול למישור, כי נלאתי נשוא את גודל הבזיונות מקול הנוגש אשר כתרונני...'

מכתבים לאנ"ש בשנת תרכ"ז:

להלן שני מכתבים שכתבם מרן אדמוה"ז כשהם חסרים תאריכי כתיבתם, וכפי שניתן לשער, שניהם נכתבו באותו פרק זמן של שנת תרכ"ז, האחד קודם המאסר ותשלום הכופר, והשני לאחריהם. זמני כתיבתם הסמוכים משוערים לשנת תרכ"ז, כיון שבשניהם משלב ומציין מרן אדמו"ר הזקן את המלים 'ימי זיקנה ושיבה' במכתב האחד: 'שת"ל הגיעני לימי הדר שיבה' 'בהדר זקנים שיבה' ובמכתב השני: 'שב"ה הגיעני לימי השיבה והזקנה'. והנראה כי כוונתו הקדושה לשנת תרכ"ז, כי שנה זו היא בתווך, בהיותו בן ששים וחמש שנה, בין שנות הזקנה שהם ששים שנה² מלידתו בער"ח סיון תקס"ב, דהיינו שנת תרכ"ב, לבין שנות השיבה שהם שבעים שנה שיגיעו בשנת תרל"ב.

אך יש הבדלים משמעותיים בין שני המכתבים הנ"ל, שעל-פיהם אנו יכולים לשער את סדרי כתיבתם בתוך שנת תרכ"ז, - שבעיצומה של אותה שנה התרחש המקרה הנורא של העלילה בבריסק, ותשלום השוחד שניתן להצלתו של מרן אדמוה"ז שבגינו נוצרו החובות הגדולים; ולסמן בין המכתבים את המכתב הראשון ואחריו את המכתב השני. כי באחד מציין מרן אדמוה"ז כי כבר קשים עליו טלטולי הדרכים והנסיעות: וכבר הוגעתי בטילטולא דגברא דקשה כח הסבל, וכל אנשי שלומינו והדורשים אהבתי וחפצים בבריאותי לטוב כולם הסכימו בפה אחד שאשב בשלוח ובמנוחה בכיתי לחזק את בריאותי ולפרוק מעלי עול טילטול הדרך...'. קטע זה יכול לסמן כי מכתב זה הוא הראשון, בטרם קיבל את החלטתו לנסוע על פני המדינות.

ואילו במכתב השני הוא רק מסיים תקוותו כי: '...אוכל לחיות בשלוח ובשמחה והשקט בכיתי לאוי"ט' אך אינו פוסל בהחלט את נסיעותיו וטלטול הדרכים כבמכתב הראשון. כפי שאכן כך היה למעשה, ומתאים לשנת תרכ"ז, וכבר הזכרנו את דבריו הקדושים של מרן אדמוה"ז לאחר הגזירות והרדיפות של השלטון הרוסי בשנת תרכ"ו על צדיקי טשרנוביל, ובמרכזן 'גזירת צדיקאו' שבהם הגבילו את נסיעותיהם ממקום מושבותיהם, שאמר: 'קען מען דען לאזין די וועלט הפקר? פארפאלן! אויב אזוי דארף מען פאקן פעקלאך און אנהויבן ארויס פארן!' [האם יכולים והאם אפשר להזניח את העולם ולהפקירו? אם כך הם פני הדברים, צריכים לארוז חבילות ולהתחיל לנסוע...]. ואכן, מאז החל להגביר את מסעותיו הק' על פני המדינה³.

2 בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה (אבות ה' כא).

3 ספר שופריה דרבי יוחנן [ראחמיסטרויוקא] בשם הרה"ק מהרי"מ מראחמיסטרויוקא בשם הרה"ח ר' מרדכי הערש שמערלער ז"ל, הובא לעיל בחלק א של פרק זה.

הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי זצוק"ל אמר פעם אודות נסיעותיהם של צדיקי בית טשרנוביל על פני הארץ: 'אין אנו נוסעים בשביל חיוני [כלכלה, פרנסה] שלנו, אז מיר וואלטן געווען אין א וואלד וואלטן מיר אונזער חיוני געהאט [גם אם היינו ביער - היה לנו החיוני שהיינו זקוקים], אנו נוסעים בשביל טובת העולם'. מאורי אור, מכון משכנות יעקב, סקווירא, הרב יעקב יוסף ראזענבלום, הרב שמואל חיים יעקב גרובער, תשנ"ז, עמ' קפח.

ברם, קיים הבדל מהותי בין שני המכתבים הנ"ל: בראשון הוא מזרז את החסידים שהם יקבלו על עצמם ליתן בכל שנה מעמד לפי כוחם' ובכל המכתב אין כל אזכור לחובות ומיועד רק למעות מעמד ואילו החובות אינם נזכרים בו כלל.

ואילו במכתב השני אכן הוא מזכיר את כספי המעמד, אך הוא מדגיש את עול החובות: '... וגם מהמעמד לא יוחסר כמאז ונוסף לזה שיכפלו כאו"א נתינתם לא פחות מהנתינה ושיסולק לא יאוחר עד חג השבועות הבע"ל וגמירי דציבור לא מעני ואולי ע"י זה יקילו על עול החובות...'. אין ספק שמכתבו המתייחס לחובות, הוא המכתב השני, של שנת תרכ"ז – כי החובות הלכו ונלוו למרן אדמוה"ז עד אשר נאסף לעולם הנשמות בטו"ב סיון תרל"ב.

מכתב א':

בעזה"י

החיים והברכה למשמרת שלום לאנשי שלומינו ולכל המכירים אותי, ברוכים יהיו החפצים אהבתינו, מברכות השי"ת יתברכו כולם בכל טוב, הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם, יהי שלום בחילם ושלוה בארמנותם בחיים טובים ארוכים ומבורכים ככל הברכות.

שלוחים מאתי אהובי ידידי המוכ"ז, ה"ה הרב המופלג החסיד מ"ה יו"ט שמחה⁵ נ"י והמופלג החסיד ב"ב⁶ מ"ה יצחק סג"ל⁷, לכל אהובינו הקרובים, והרחוקים בריחוק מקום בגופם והלכות קרובים,

כפי שדברתי עמהם בעת היותם במחנינו בר"ה והסכימו כולם לקיים עליהם ככל הכתוב לחיים, ע"כ באתי במכתבי במעט דיבורים שיחזיקו את המרובה, ידוע להם שת"ל הגיעני לימי הדר שיבה, יאריך השי"ת ימינו ושנותינו בטוב ובנעימים בתוך כלל אחב"י, וכבר הונעתי במילטולא דנברא דקשה כח הסבל, וכל אנשי שלומינו והדורשים אהבתי וחפצים בבריאותי לטוב כולם הסכימו בפה אחד שאשב בשלוה ובמנוחה בכיתי לחזק את בריאותי ולפרוק מעלי עול מילטול הדרך...!

ע"כ עלה ברצוני שכל אנשי שלומינו והמכירים אותי ברוכים יהיו, יקבלו על עצמם ליתן בכל שנה מעמד לפי כוחם, וגם ישערו באמת ערך נתינתם פא"פ בעת היותי במחנם, ובצירוף שניהם יחד ירשימו א"ע לסלק לשני זמנים בכל שנה ושנה, וכן יהי תמיד, וכעת יסלקו לידידי המוכ"ז הנ"ל המחצה בשלימו, והמחצה לשלימו' הסילוק לשנה יסלקו בעוד חצי שנה, וכן יהי' בכל שנה ושנה, ואל ידחו א"ע באמרם שרצונם למסור לידי ממש דווקא, כי הערך הרשומים בצעמיל לא ארצה לקבל מידם רק מיד האנשים הנשלחים אליהם, ויהי' נגד רצוני ואתרעם עליו, וזאת להודיע שכל מי ששולח נתינתו לביתי, יקר בעיני בחיבה יתירה נודעת אהבתו כמים הפנים אל פנים לזכות שלא בפא"פ, ויתר פרטי הדברים שמת

4 מכתב א' על אודות כסף הקדשים של מעות מעמד. המכתב הוא מכתב כללי, לכל מקהלות החסידים בכל הערים והעיריות, ואינו מיועד לחסידים בעיר מסויימת, ובו בקשתו המפורשת להרים מעות ל'מעמד' נדפס בספר ברכת אהרן, עמ' קכז-קכח.

5 הגאון החסיד רבי יום טוב שמחה רבה של לאהישין שליך פינסק.

6 בן ביתי.

7 נראה כי הכוונה להחסיד המפורסם רבי איציקיל ברעזניצער.

כפי אהוביי ידידי המוכ"ז הנ"ל, וכפי דיבורם יקיימו ולא ישנו את תפקידי על ידם, כי אי"ה הכל יהי' למראה עיניי ויתוסף אהבה על אהבתם, ומכלל וכו',

וכל מי שיקיים ככל הכתוב לחיים, מעתה אני מברכו בברכת טוב לקבל טוב מטוב לטובים ולישרים בליבותם, יפתח השי"ת לנו את אוצרו הטוב בשפע ברכה באסמינו וכל משלח ידינו, ולהתברך ככל משאלות ליבינו לטובה ולברכה בחיים ארוכים באורך ימים ושנות חיים ושלוש בברכת בנים ובני בנים כשתילי זיתים סביב לשולחנינו בשובה ונחת בשולחנינו מלא דשן ורענן יפי פרי תואר בהדר זקנים שיבה ובתפארת בחורים כוחם יוסף השי"ת תת כוח ואומץ בנחת ושמחה ושלוש לנו בתוך כלל אחב"י שלום, ויקבלו החיים והשלום מאדה"ש, ומנאי אהובם ד"ש באהבה וחפץ בהצלחתם וברכתם ובאהבתם אהבת אמת ואהבת מנוחה ושלוש בהשקט ובטח בחיים ושמחה ושלוש ככל טוב כלל אחב"י שלום

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר זצ"ל

נא בכל מקום שיבואו האנשים אהוביי המוכ"ז הנ"ל יהיו האנשים ממחנם להם לעזר ולסעד, הן בעת היותם במחנם, והן לעסוק בזה בתמידות, ויהי' להם לזכרון טוב. גם רצוני שיתנו כאו"א מ"ק ג"פ לכל רו"כ⁸, בכדי שיהי' להצטרפות האנשים הנצרכים לי, ולא לשנות.!

מכתב ב'

ב"ה

לאנשי עיר אברוטש והדרים עליו ברחמים וחיים ושלוש יהיו להם ולנשיהם ובניהם ובנותיהם בחיים טובים וארוכים ככל טוב סלה יעמדו על הברכה

כפי שידוע להם העת הזאת ומאז ימי קדם היתה נסיעתי בכל שנה דרך מחנם ותמיד קבלו אותי בעזה"י כספ"י בדרך אהובים ומכירים ברובים יהיו ועתה שלא עלתה בידי להיות במחנם בראיית פא"פ אני שולח אהוביי ידידי ש"ב המוכ"ז וכידם רשומים ונקובים בשמותם יחיו וידוע לכאו"א נתינתו בכל שנה וכמה מהם שהתחייבו א"ע ליתן מעמד וקיימו וקבלו עליהם לשלוח בכל שנה לביתי וכעת מחמת גודל עול החובות שהשתרגו ועלו על צווארי וכמה פעמים העריכו א"ע אנ"ש ליתן לבד מנתינתם ואחרי ראיתי שלא הועיל מחמת גרעון נתינת המעמד ע"כ עלה ברצוני לבוא במכתבי דנא בפקודה לכל הסרים למשמעתי שלא יוגרע מהנתינה שנתנו בכל שנה בהיותי במחנם והמוסיף מוסיפין לו ברכה וגם מהמעמד לא יוחסר כמאז ונוסף לזה שיכפלו כאו"א נתינתם לא פחות מהנתינה ושיסולק לא יאוחר עד חג השבועות הבע"ל וגמירי דציבור לא מעני ואולי ע"י זה יקילו מעלי עול החובות וביותר אולי יעזור השי"ת בימים ושנים האילו שב"ה הגיעני לימי השיבה והזקנה יאריך השי"ת ימינו ושנותינו בתוך כלל ישראל שאוכל לחיות בשלוה ובמנוחה והשקט בביתי לאו"י"ט

8 ר"ת: 'כל אחד ואחד מעות קדימה ג פרוטות לכל רובל כסף'.

9 נדפס מתוך העתק כ"ק בקובץ 'כרם שלמה', של חסידי באבוב. שנה ג' קונטרס ד' טבת תש"מ.

ובטוח אני באהובים אשר אהבתי תקועה בלבכם מאז ומקדם שיטו אונם לקיים ככל הכתוב לכן באתי בקולמס לשוני בדברים היוצאים מן הלב לברכם בברכה משולשת בני חיי ומזוני ויצו השי"ת את הברכה באסמיהם ובכל משלח ידיהם כגודל ברכה ממקור הברכות ויותר ממה שכתוב כאן יהיו מעונים מברכת השי"ת ביתר שאת ועוז והוא יברך אתכם כאשר דבר בלי קצבה וכלי שעור בברכה עד בלי די ויקבלו אהובי הדורשים שלומינו החיים והש' מארה"ש ומנאי אה' ד"ש באהבה וחובה

הק' אהרן בהרב מ"ה אשר זצ"ל

נסיעותיו של מרן אדמוה"ז בקהילות החסידים מאז תרכ"ז:

מאז 'גזירת צדיקאוו' בשנת תרכ"ו, ו'העלילה' בחורף תרכ"ז, - חיזק מרן אדמוה"ז ותיגבר את תדירות נסיעותיו בקרב יישובי החסידים בערי ווהלין, ועל אף השישיות הרפואית וגילו המבוגר, התאמץ לנסוע מדי פעם לשמחות שנערכו בבית חתנו הקדוש וכתו הרבנית כחצרם בסדיגורא. ומכבר¹⁰ נאמרה מפי אדמוה"ז האימרה: 'מיר האבין דריי הייזער, אין קארלין, אין מעזבוז, און אין סדיגורא'¹¹, וכנראה שכוונתו הק' הייתה לנצל את הנסיעות לחזק את רוחם של החסידים, ובדרכו עבר בין קהילות החסידים בפולסיה ובווהלין וחיזק את רוחם, ופעמים שבדרכו היה משתטח על ציונו הקדוש של הבעש"ט במעזבוז שבפודליה¹². הביקורים בקהילות החסידים בערים ובעיירות שונות בדרך הארוכה מקארלין שבליטא בצפון, לסדיגורא שבבוקובינה בדרום, היו באמתלה של נסיעות שערך לרגל שמחת צאצאיו הקדושים לסדיגורא שבגליציה.

ביום י"א מנחם-אב תרכ"ו יצא מרן אדמו"ר הזקן מביתו בסטאלין לבתו וחתנו הרה"ק

10 מרן אדמוה"ז יצא מדי פעם לשמחות יוצ"ח בסדיגורא, נישואי נכדתו הבכירה הרבנית הדסה פייגא הייתה בתחילת נשיאותו של הרה"ק מסא"ג, ומסתבר שנסע. בשנת תרי"ח היו ב' חתונות בבית בתו הרבנית מסדיגורא, שהיו השמחות הראשונות אחרי יציאת חתנו הרה"ק מסא"ג ממאסרו והחלמתו מחליו, דהיינו נישואי נכדו הרה"ק רבי שלמהניו בחורף תרנ"י בסדיגורא [בכתב התנאים הוגבל זמן החתונה בשנת תרנ"ו, אך עקב מאסרו של אביו וחליו אחר שחרורו, נדחה החתונה לחורף תרנ"ן]. ונישואי נכדתו פעריל עב"ג הרה"ק רבי נחום בערניו כנראה בקיץ תרנ"י בסדיגורא. וכפי שציינו בחלק א של פרק זה, כי מרן אדמו"ר הזקן נסע בראשית קיץ תרכ"ה לווהלין כדי להשתתף בשמחת 'החתונה הגדולה' של נישואי נכדו הרה"ק רבי יצחק מבאיאן, בנו של חתנו הרה"ק רבי ישראל מסדיגורא. עם בתו של בן דודו הרה"ק רבי יוחנן מרחמסטריווקא, שנערכה ביום ט"ו סיון תרכ"ה בעיירת הגבול חאטין. ושהה גם בבית חתנו ובתו בסא"ג.

11 כתבים, עמ' 826. קובץ בית אהרן וישראל, שנה ה, אב-אלול תש"ן, גליון ל'.

12 בנסיעותיו לשמחות הנישואין של נכדו מסדיגורא, שנערכו בקיץ, היה מרן אדמוה"ז נוהג לפעמים להשתטח על ציונו הקדוש של הבעש"ט במעזבוז שהוא על אם הדרך שבין קארלין לסדיגורא (יותר מ-500 ק"מ) (המרחק בין מזבוז לסדיגורא הוא כ-200 ק"מ). ואף התעכב פעמיים במעזבוז ושהה שם בחג השבועות, אם לוח הזמנים של מועד החתונה היה סמוך לחג השבועות. סיבה לשהותו בשבועות במזבוז, גם מפני ההלילה של מרן הבעש"ט זיע"א. וייתכן שגם מפני מנהג שקיים אביו הקדוש מרן הרא"ש הגדול זיע"א, ששנים רבות נהג לנסוע עם מחותנו ורעו הרה"ק מלעכוויטש אל רבם הרה"ק רבי ברוך ממעזבוז, לחג השבועות [כ"ק אדמו"ר מסלונים זצ"ל ציין (בספרו 'נתיבות שלום', ח"ב, עמ' קמ"ח) שנסעו יחד שבע פעמים] ומרן אדמוה"ז עצמו, בהיותו צעיר מאד הצטרף פעמיים אל אביו במסע לרבי ברוך ממעזבוז לחג השבועות. וכאמור, ידוע כי פעמיים מרן אדמוה"ז עזב את עדת החסידים בפולסיה, ונסע למעזבוז בחג השבועות. וכנראה כי נסע אז לחתונות של צאצאי בתו הרבנית מרת מרים ע"ה מסדיגורא, שהתקיימו בתאריכים חודש סיון, בימים קרובים שלאחר שבועות, ובדרכו שהה בחג השבועות במעזבוז מקום ציונו של מרן הבעש"ט זיע"א. מרן אדמו"ר הרה"ק הרא"ש מקארלין הי"ד סיפר, כי מרן אדמוה"ז היה פעם אחת בחג השבועות בסדיגורא. (קובץ בית אהרן וישראל גליון פ"ג עמ' ק"י). כנראה בגלל הסמיכות לשמחת נישואין של צאצאיו בסדיגורא.

מסדיגורא כדי להשתתף בשמחת נישואי נכדתו מרת שרה רבקה עם הרה"ק רבי שלום יוסף ממעזבוו שהתקיימה ביום כ' אב בסדיגורא¹³. אך חזר לביתו בסטאלין בגלל 'ובראותי קלקול הדרך מריבוי הגשמים, שערתי בדעתי שלפי כוחי וריבוי הדרך בהליכה ובחזרה לא יספיק הזמן המצומצם וקרוב לימים הטובים הבע"ל, ע"כ היום חזרתי לביתי לחיים ולשלום'¹⁴.

בהמשך לכך כותב מרן אדמוה"ז ביום כ"א מנחם-אב תרכ"ו מביתו בסטאלין לבתו וחתנו הרה"ק מסדיגורא, '...בוודאי הי' חפצי ותשוקתי בחפיצה וחשיקה ודביקה לנסוע למחניכם על ראש שמחתינו כמאז ומקדם, וכבר הודעתי לכם במכתבי בשבוע העבר, ששמתי לדרך פעמי, וחזרתי לביתו לחיים ולשלום מחמת טעם הכתוב שם מצמצום הזמן לפי כוחי בהליכה וחזרה בסמיכות הימים ליו"ט הבע"ל, ומחמת ריבוי הגשמים, ע"כ אני שולח בייחוד את אהובי ידידי המופלג החסיד מ"ה יו"ט שמחה נ"י¹⁵ המוכ"ז למחניכם ושלוחו של אדם כמוהו¹⁶, ושמתי דבריי הטובים והמבורכים בפיו...'

ביום ח"י סיון¹⁷ תרכ"ז השתתף מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בשמחת חתונת נכדו הרה"ק רבי ישראל מסדיגורא בנם של חתנו הרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא ובתו הרבנית מרת מרים, שהתקיימה בעיר באהוש¹⁸ בחצרו של מחותנו אבי הכלה הרה"ק רבי יצחק מבאהוש¹⁹.

בנסיעותיו של מרן אדמוה"ז וביקוריו במקומות מושבותיהם של החסידים לחיזוקם בעבודת ה' פעל גם כדי להקל את משא החובות העצומים שרבעו על 'חצר הקודש' מאז השחרור מהעלילה בשנת תרכ"ז.

במכתב שכתב בקוברין שולח מרן אדמוה"ז אל בתו הרבנית מרת מרים בסדיגורא, בשנת תרכ"ט או תר"ל²⁰, הוא כותב בין היתר: 'בשבוע העבר ביום ג' [יב מנחם-אב] שלחתי מכאן [מקוברין] לידך על אידרעס שלך ששה מאות ר"כ זאגה²¹, עה"ח המגיע לך, ומן הסתם הגיע

13 היא הייתה אמורה להתקיים ביום ד' אלול ראה בהערה הבאה. כנראה שבגלל הזמן שיספיק לנסיעתו בחזרתו לסטאלין של מרן אדמוה"ז - הם הקדימו את החופה.

14 הרב דוב בער רבינוביץ, אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך ב, ירושלים תשס"ג, אגרות קכט א.ב. - רצא-רצו.

15 הגאון החסיד רבי יום טוב שמחה רבה של לאהשיין. מגדולי תלמידי מרן אדמוה"ז.

16 בכרכות, דף ל"ד ע"ב, נדרים דף ע"ב ע"ב, בבא מציעא דף צ"ו ע"א - מוכא: 'שלוחו של אדם כמותו', אך מרן אדמוה"ז היה ידוע כזהיר בלישניה. ראה כתבים עמ' 772 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה ד, אב-אלול תשמ"ט, גליון כד. וכתבים' עמ' 813 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה ה, סיון-תמוז תש"ן, גליון כט.

17 לפי לוח הזמנים הצפוף מסתבר כי בחג השבועות אותה שנה היה או במזבזו או בסדיגורא.

18 על התפילות של מרן אדמוה"ז יחד עם המחנותים בבאהוש - ראה לעיל בחלק א של פרק זה בהערה 35. ויש להוסיף כי גם מרן אדמו"ר הצעיר השתתף בחתונה, יחד עם חתנו הרה"ק רבי מרדכי מקאזמיר. הנוכחים באגרת מרן אדמו"ר הזקן בספר אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך א, פרק קט אגרת בעמ' רפט. במכתב אדמוה"ז אל הרבנית מרת חוה ע"ה.

19 'הרה"ק רבי אהרן מקארלין זיע"א הגיע ליטול חלק בראש המסובים. וסיפר הרה"ק רבי יצחק מבאהוש זיע"א שבהגיע הרה"ק רבי אהרן זיע"א לחצר הקודש בבאהוש, שלח לאמר להרה"ק אדמוה"ז רבי יצחק מבאהוש זיע"א שאחר בקשת המחילה, אמנם אין דרכו לאכול בשר אלא אם כן בדק בעצמו את סכיניהם של השוחטים. הרה"ק רבי יצחק זיע"א נענה לבקשתו, ושיגר אליו את שני השוחטים בחצר הקודש, ה"ה הגה"ח רבי שלמה שפילברג זצ"ל שהיה גם כן משמשו בקודש של הרה"ק רבי יצחק מבאהוש זיע"א, ואת הגה"ח רבי שניאור שוחט ע"ה, וסכיניהם בידם על מנת שיבדקם הרה"ק רבי אהרן מקארלין זיע"א בעצמו. בהגיעם אליו לקח הרה"ק רבי אהרן זיע"א את שני הסכינים בידו ובדקם, כאשר לאחר מכן מחה כף אל כף ואמר, אה, "כאשר אהבתי"! ירחון בית רוזין, גליון מ"ג, שנה ד, טבת תשפ"ד. על ההקפדות המיוחדות של רבותינו הקה"ט זיע"א בענייני שחיטה ראה מאמרי: 'ענייני שחיטה במשנת קרלין סטולין', קובץ באו"י גליונות כה, כו, כז, והשלמות גליון ס'. 'כתבים' עמ': 1210-1181 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה ה, תשרי-חשוון תש"ן, גליון כה.

20 אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, הרב דוב בער רבינוביץ, מכון משכנות הרועים, בניסיונות כ"ק אדמו"ר מבאיאן שליט"א, ירושלים תשס"א, כרך א, עמ' רצה. וראה שם בהערות: כי האגרת נכתבה כפי שצויין על ידי מרן אדמוה"ז ביום ג' שהוכפל בו כי טוב, י"ט מנ"א פ' עקב פה קאברין' - תאריך זה בשבוע חל בשנים תרכ"ט ותרכ"ל.

לידך טרם בא מכתב דנא לך, ולמענה"ש לשלוח לי קבלה.

במכתבו מיום י"ט תמוז שנת תר"ל של מרן אדמוה"ז לבנו מרן אדמוה"צ הוא כותב: 'זמהודענא שאני נוסע אי"ה ללעכאוויץ על שבת הבע"ל ולפני הנראה אי"ה אבוא משם בחזרה לביתי'.²²

בעת ששהה אז מרן אדמוה"ז בלעכוויטש, ביקרו הרה"ק רבי אהרן מקוידנוב ואחיו רבי שלום מקוידנוב את מרן אדמוה"ז בלעכוויטש עקב מחלתו של אביהם הרה"ק רבי ברוך מרדכי מקוידנוב בימי קיץ תר"ל²³, כדי להזכיר את אביהם לרפואה, וסיפרו לו כי אביהם על אף חולשתו צם ב"ז תמוז תר"ל.²⁴

במכתבו אל בתו הרבנית מרת מרים מסדיגורא, בעיצומם של חדשי החורף²⁵ שבת-שבט תר"א, כותב מרן אדמוה"ז: '...והנה כעת אני פה ק"ק הורדאק בבקשת אנשי אנשי שלומינו, ויכול להיות שאתעכב איזה שבועות בנסיעתי בסמוך ונראה ומד' מצעד גבר יכוננו'.²⁶

בתחילת הקיץ של שנת תר"א נסע מרן אדמוה"ז לסדיגורא לרגל נישואי נכדתו הרבנית מרת רחמה בת שבע, עם ב"ד הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב שהתקיימה ביום ד' ח"י סיון תר"א בסדיגורא, ובדרכו שהה שבועות רבים²⁷, וידוע כי היה בחאטין, ומשם המשיך לדרכו דרך לפקאן וויניצה, וביום כ"ב אב נסתלקה בסטאלין הרבנית מרת חוה ע"ה ומנוחתה כבוד בבית החיים בסטאלין.

בתחילת קיץ של שנת תרל"ב, מיד לאחר פסח, כתב מרן אדמוה"ז אל בתו הרבנית מרת מרים מסדיגורא, שהוא מתכוון לנסוע לשמחת החתונה של בתם הרבנית מרת נחמה גיטל עם הרה"ק רבי ישראל מהוסיאטין, (שהתקיימה ביום ט"ו סיון תרל"ב בסדיגורא), והוא מציין 'והנה כי שנודע קירוב הדרך מכאן למחניכם דרך בראד בכמה פרסאות מכפי הנסיעה דאשתקד מקארלין'.

מרן זיע"א יצא ביום ראשון י' סיון תרל"ב, מביתו שבסטאלין לסאדיגורא שבפרבר טשורנוביץ בבוקובינה, במסלול נסיעתו אצל רופא בעיר ראוונע וכן עצר בעיר אליק, משם הגיע לעיירה מלינוב, שם התעכב והתאכסן בביתו של אחד החסידים ושם שבת בשב"ק פרשת בהעלותך ולמחרת ביום ראשון ט"ב סיון בבוקר נסתלק שם לגנוזי מרומים²⁸.

אולי אפשר להבחין בתחילתם של דבריו בצוואתו הקדושה לבנו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א,

21 'זאגה' או 'זאגא' - פירושים: 'הסכום במילים'.

22 מתוך כתי"ק הספון באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. כתבים עמ' 1054 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה כז, ניסן-אייר תשע"ב, גליון קס.

23 נסתלק ביום ב' ר"ה תרל"א.

24 בהקדמתו לספר דברי שלום, עמ' כ'.

25 על מנהג רבותינו שהיו מגיעים לשבות בקהילות החסידים הפזורים בישובים, בחודשי החורף של שבתות השוככים - ראה לעיל חלק א' של פרק ב', הערה 6.

26 אגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך א, עמ' רצט. אגרת זו נדפסה בירחון בית רוזין, סיון תשפ"א, עמ' ט', ובהערה רשום: הרה"ק רבי מרדכי שלום יוסף מסדיגורא זיע"א כתב בצד המכתב: 'יום ב' ער"ח שבט תר"ל'.

27 קיימים מספר אגרות שכתב ביום כ"א תמוז, מחאטין, ומשם המשיך לדרכו דרך לפקאן, ביום י"ג אב הגיע לויניצה, באגרות הרה"ק מרוזין ובניו, כרך א, עמ' ש"ח.

28 ראה קובץ בית אהרן וישראל, רל"ג, עמ' ו, 'הצוואה הקדושה של מרן אדמו"ר הזקן בעל 'בית אהרן' זיע"א מקארלין לבנו מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר זיע"א'.

בעייפותו הרבה כתוצאה מנסיעותיו הארוכות:

'אור ליום א' י"ז סיוון שנת תרל"ב פה מלינאב הסמוך לדובנא, ידידי ידידי בני יחידי ואהובי כבוד שמו ה"ר מו"ה אשר שיחי'.

הנה כאשר ידוע לכל ובפרט לידיד נפשי את היסורים אשר לי מהחולאת אשר הדקטער יעניראל פעריגאב עשה לי אפיראציע ועדיין לא נתרפאתי, וכאשר נתוסף לי בעת הקיץ הזה החולאת עצירות השתן ונסעתי לבקש תרופה לחולשתי²⁹, ועל הדרך ראה אותי הדאקטער לאנדס בארג מראוונע ואמר לי אשר אשר על הדרך לנוח כמה ימים, ובאתי פה מלינאב ושכבתי כמה ימים, ואין אני רואה שום פעולה ומי יודע מה יולד יום כי בכל שעה כחותי מתמעטים ומי יודע אם אוכל לזוז מפה מלינאב כי אפשר פה מלאו שנותי כי ב"ה ימי שנותי של אדם שבעים שנה עזרני ד' ומלאתי'.

האיזכורים של הנסיעות הארוכות שציטטנו לעיל ממכתביו הקדושים, - הם הוכחה נוספת כי בשנים האמורות, על אף תשישותו אחר הניתוח בשנת תרכ"ח, נסע מרן אדמוה"ז בקהילות החסידים, בחיזוק החסידות וקבלת פדיונות וכסף קדשים לכיסוי החובות. ושהמשיך בהם בקיץ תרל"ב עד אשר עלה בסערה לשמים.

המאמצים לכיסוי החובות:

בפי החסידים נשארו כמה סיפורים מתקופה זו הקשורים לכיסוי החובות. ופעם הביאו לבית רבינו מרן אדמוה"ז איש אמיד וגביר עצום כדי שיתרום מהונו לסילוק החובות, אך רבינו אדמו"ר הזקן לא הי' אז בביתו, והכניסו אותו לבנו הרה"ק מרן אדמו"ר הצעיר, ובמקום לדבר עמו בעניין החובות אמר אליו אדמוה"צ כדברים האלו: לפני הרבה שנים היה עשיר קמצן שלא הכניס לביתו מעבר למפתן ביתו וקימץ ולא נתן לאף עני לא מאכל ולא משתה, עד שהיו בני עניים מדירים עצמם מלהכנס אליו. כשנפטר העשיר לבית עולמו, קברו אותו אנשי העיר. אך למחרת ראו אנשי החברה קדישא והנה הוא נמצא על קברו, והכניסו אותו שוב לקברו וסתמו את קברו. אך הדבר חזר ונשנה שוב ושוב. קוברים אותו ולמחרת רואים אותו נמצא על קברו, כשהגיע הדבר הזה לגדולי הדור ההוא אמרו שנעשה בו מידה כנגד מידה, כי הוא לא רצה להכניס בביתו עניים להחיות נפשם, כך הוא משפטו, גם האדמה אינה רוצה לקלוט אותו³⁰.

כשסיים רבינו מרן אדמוה"צ לספר כל זה לפני העשיר, הבטיח לרבינו שיפתח את ידו מהיום והלאה, ויקיים מצות הכנסת אורחים ביתר שאת לכל דיכפין, וגם העניק לרבינו במלוא חפניים, כדי לכסות את החובות בכמה שאפשר³¹.

29 הכוונה כנראה מלבד מטרתו העיקרית ביציאתו לדרך והיא להשתתף בשמחת הנישואין בסדיגורא.
30 ייתכן והתכוון בדבריו הקדושים למוכא בספר ראשית חכמה, שער היראה י"ב, 'מסכת חיבוט הקבר': 'שאלו את רבי אלעזר כיצד דין הקבר, אמר להם, בזמן שנפטר אדם מן העולם בא מלאך המות ויושב על קברו ומכה אותו בידו ואומר לו קום הגידה לי שמך, אומר לו גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע מה שמי, מיד מכניס רוח ונשמה בגופו ומעמידו ומחייבו בדין... ומה יעשה וינצל מדין הקבר, יהיה אוהב צדקות ואוהב תוכחות ואוהב גמילות חסדים ומכניס אורחים לתוך ביתו, ויתפלל תפלתו בכוונה, אפילו מת בחוצה לארץ אינו רואה, שנאמר (יונה ב, ג) ויאמר קראתי מצרה לי וגו'. אלא העשיר לא קלט נכונה את דבריו הקדושים.

31 פרי ישע אהרן עמ' תיג. סיפר הרה"ח ר' מענדיל ניידיטש ז"ל מסטאלין שעלה לירושלם, אחיו של ר' יאשע בסטאלין.

עוד סיפור ששרד בעניין זה: 'רבינו הרה"ק ממאלינאו זצ"ל עשה פעם הערכה מה שיתן כ"א לשלם החובות שנצטברו לו, ובאו שני בעלי בתים חשובים ומראשי הקהל מעירים שדרו בה, און האבין גיהאט אסאך געלט, והביאו כסף ומסרו לו וקיבל אותם בסבר פנים יפות'.³²

מרן אדמו"ר הצעיר בצל החובות:

'בטרם יצא מרן אדמוה"ז לדרכו האחרונה³³, מסר לבנו הרה"ק פתק מקופל כדי שיפתח את זה לעת מצוא, ושם כתב לו: שיברך שתי ברכות גם הטוב והמטיב, כממשיך שושילתא דדהבא והנהגת הנשיאות לעדת חסידי קארלין-סטאלין, בענין החובות אמר בנו הרה"ק: אם היו יודעים עד כמה זה מעיק עלי, היו החסידים פושטים הגלימא מעל כתפיהם, להציל אותו מהעושק הרב, שהוטל עליו ללא נשוא'.³⁴

לא בנקל התגבר מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א עם החובות שהעיקו על 'חצר הקודש' - ציוה רבינו [מרן אדמוה"ז] לכמה חסידים מאנשי שלומו שיראו לקבץ סכום כסף כדי לשלם החובות, והם שכחו מזה ולא קיימו פקודתו, כשהגיעו בפעם הבא שאל אותם רבינו על כך וענו לו באמתלא, והבין רבינו מפייהם שלא נכון הדבר ואין זה אמת.

פנה אליהם ואמר בזה הלשון: מיר האבין קיין מאהל קיין ליגין ניט גיזאגט³⁵, בפרט נאך אזא יאהר, און בפרט נאך אזא צייט וועלין מיר אודאי קיין ליגין ניט זאגין, [מעולם לא אמרנו דבר שקר, בפרט לאחר שנה כזאת, בוודאי שלא נאמר דבר שקר!] ואז אחז רבינו בכפתורי הקאפאטע של אחד האברכים, וסיים ואמר: כשאחד בא אצלינו ואנו אוחזים בכפתור של זה, אנו יודעים מה שעשה מיום הולדו עד עתה, והאברך עמד ורעד מפחד, וכמעט שלא נותרה בו נשמתו מגודל הפחד שפעל עליו, ואז ראו כי שם ה' נקרא עליו ויראו ממנו, זיע"א³⁶.

'כאמור נשאר הרבה חובות מרבינו אדמו"ר הזקן באלפי רוכ"כ³⁷, ורבינו הפקיד בידם [המלוים] שט"ח, ובנו הרה"ק הדרוביטשער אמר על כך שאם היו החסידים יודעים עד כמה מעיק עליו כל זה, היו פושטים הגלימא מעל כתפיהם לכסות החובות'.³⁸

באותה תקופה 'ביקש חתנו הרה"ק אדמו"ר הזקן מסדיגורא זצ"ל, לרכוש את הס"ת בסכום עצום של עשרת אלפים רוביל, כדי שיוכלו לכסות את החובות העצומים שנשאר על צוארו של בנו הרה"ק, כי אמר: שאילו יודעים עד כמה מעיק עלינו דבר זה, היו החסידים פושטים הגלימא מעל כתפיהם, בכדי לכסות כל החובות שהשתרגו ועלו על צוארי, אך חביבות הס"ת היתה גדולה מאד, ולא החליף אותה עבור כל חללא דעלמא'.³⁹

32 פרי ישע אהרן עמ' שצה. הרה"ח ר' אהרן הויזמן ששמע מהחסידים הזקנים. ומפי הרה"ח ר' חיים אשר בשם הגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל. המשך הסיפור שם כי למרן אדמוה"ז היו טענות עליהם כי לא עזרו לחסיד ר' יצחק ארבוו שהתייסר בענייתו.

33 על הסתלקותו של מרן אדמוה"ז ראה: 'אשכנתי דרבי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א' פרקים א-ב, כתבים 1088-1105 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה יב, כסלו-טבת תשנ"ז, גליון סח, קובץ בית אהרן וישראל, שנה יב, שבט-אדר תשנ"ז, גליון סט.

34 פרי ישע אהרן, עמ' שע"ז.

35 'היונגער אמר על עצמו כי עד תשע שנים לא ידע כלל מה זה שקר' כתבי ר' מאיר ברנשטיין בשם החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל. וכן איתא בכתבי ר' ישראל בנימין: 'מור"ה ק' ר' אשר זצ"ל מדרוהוביטש אמר לנו אשר אביו רבינו הק' העיד עליו אשר מקטנותו לא יצא מפיו שום דבר שקר'. ראה קובץ בית אהרן וישראל, גליון רלד, עמ' רג.

36 מכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל, בשם הגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל, ששמע מאותו האברך בעל העובדה, ונדפס בברכת אהרן עמ' קכט.

37 על סכום החובות ראה מספר גירסאות לעיל בחלק א של פרק זה בהערה 14.

38 פרי ישע אהרן, עמ' תיב-תיג.

מרן אדמוה"צ זיע"א ברר בקפידה את הנותנים כספים לכיסוי החובות:

איש אחד שגר בסטאלין והיה נגיד ונכבד בעיני העם, ורבינו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א היה עליו תרעומות, ולא יכול היה להתראות לפני רבינו בחצרות הקודש, היה לו שטר חוב בחתימת רבינו ממאלינאוו בסך של אלף ר"כ, והיה בדעתו להחזיר השט"ח ולוותר על כספו כדי שרבינו יתפייס לו, ושלא יהיה לו תרעומות עליו, ושלח לרבינו שליח נכבד עם השט"ח בהדגישו כי הוא מוחל את החוב, אך רבינו לא רצה לשמוע ולא היה ניחא לו לקבל את השט"ח.

החסיד ר' ישראל דוב שו"ב מטבריא⁴⁰, עמד שם ושמע את דברי רבינו, והתפלא מאד, כי ידע עד כמה מעיק על רבינו כל החובות, ועתה זה האיש רוצה למחול ולוותר אלף ר"כ בכדי שרבינו יתפייס עמו, ולמה אין רבינו מסכים לזה. ידוע בין אנשי שלומו שהיו נזהרים מרבינו אפילו במחשבה קטנה שהיו מחשבותיהם גלויים לפניו, על כן לא התראה ר' ישראל דוב לפניו כשלושת ימים, כי היה מפחד ממורא רבו על מחשבה זו.

אחרי שלשה ימים שלח רבינו לקרוא לו, ואמר אליו: קח בידך את המאכלת של שחיטה, ותכין לך הדרך ותיסע לכפר טריבישאוו, שם יש לנו אחד מאנשי שלומינו ששמו אלי, ותכנס לאכסניא שלו ותאמר לו שבערב נבוא לביתו ויכין לנו סעודת הערב (א וועטשערע), ועשה כפי שנצטווה, ומסר לו דברי רבינו שיבוא לבקר אותו בערב, והחסיד בעל האכסניא לא הבין מה מתרחש, הרי לא חודש ולא שבת היום...

לעת ערב הגיע רבינו במנין עשרה חסידים, והתפללו תפילת ערבית, וערכו סעודה גדולה לפניהם, וגם החסידים אנשי הכפר ששמעו מהופעת רבינו, ניגשו לסעודת הערב יחד עם רבינו, אף אם אמנם לא הבינו כוונת רבינו מה רצונו בכל הטירחה הזאת, בתוך הסעודה אמר רבינו לבעל האכסניא ר' אלי, שישפר לפניו מה שקרה עם הבית תיפלה שבכפר זה, וכל מה שעבר עליו בענין זה, והתחיל לספר מהחל עד כלה: כי המנזר בכפר כרע ונפל, והאיכרים של הכפר לא היו ביכלתם לבנותה מחדש, ופנו אל הכומר שיעשה מה שיש ביכלתו, ושלח מכתב בקשה לעיר הבירה בפעטערבורג, וקיבל מענה לשלוח תקציב של חמשת אלפים ר"כ, וכשהגיע הכסף לידו עשה חשבון לעצמו כי למה הוא צריך מבצר כזה, די לו בשלשה אלף ר"כ ואת השאר יכניס לכיסו, וידע את אשר לפניו באם יציע את הדבר לערל גוי, באם ישתכר יספר הכל לכל, אך איש יהודי לא יספר (בגלל העונש הצפוי לו) וקרא לאלי והציע לו את העסק, והבטיח לו עבור זה אלף ר"כ, חצי שלי וחצי שלך.

39 פרי ישע אהרן עמ' חצרו. הרה"ח ר' אהרן הויזמן ששמע מהחסידים הזקנים. ומפי הרה"ח ר' חיים אשר בשם הגה"ח ר' חיים מענדיל ז"ל. ושם: 'כל השנים אחר כך, היתה הס'ת מונחת בארון של כסף המוגנת מאש ח"ו, והיו מוציאים אותה לקרות בה, רק כמה פעמים בשנה, כגון ביומי דפגרא, וכשהיו ניגשים להוציא אותה, הייתה מטילה אימה ופחד על כל רואיה, וכשפתחו לקרות בה, היו האותיות מאירות ומוזהרות מאד, וראו בזה שכתבה סופר מומחה ומוכשר באופן מיוחד כזקן ורגיל'. על 'כתיבת ספרי תורה ע"י מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין' פרק א: 'ספר התורה שכתב אדמוה"ז לעצמו' ראה קובץ באר"י גליון יג, כסליו-טבת תשמ"ח, כתבים עמ' 1146 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה ג, כסלו-טבת תשמ"ח, גליון יד.

40 נולד בארץ הקודש בשנת תר"א לאביו הרב החסיד רבי משה ליב הלר אחי הגאון רבי שמואל הלר רבה של צפת. מגדולי חבורת החסידים בטבריה של מרן אדמו"ר הזקן ושל מרן אדמו"ר הצעיר ומרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין. נסע מאה"ק שבע פעמים להסתופף בצל קדשם בקארלין ובסטאלין. היה שו"ב של עיה"ק טבריה. נלב"ע בצפת ער"ח סיון תרנ"ט ונטמן בה.

זה האיש ר' אלי' היה עני מאד, ולא היו בידו חמשה ר"כ, וכאן יש בידו להרויח אלף רובל, אך בהיות ומדובר בהקמת בית תיפלה, ענה לכומר כי הוא רוצה להתייעץ על העניין, וחשב להתייעץ עם רבינו בעל הבית אהרן זצ"ל.

התחיל ר' אלי' לעלות לרגל לסטאלין כדי שיתן לו עצה הגונה בכל הענין הזה, וכך הלך כמעט חצי הדרך לרבינו, פתאום החל לחשוב, האם השתגעתי, ללכת לשאול את הרבי באם לבנות את הקלויסטער? ! וחזר לביתו, ואמר לכומר של העיירה, שאיננו יכול לקבל את העמל לידו, והכומר הציע לפני הנגיד הנ"ל, וקיבל את הצעתו ובנה לו את התיפלה, והוא נתעשר מזה באלף ר"כ מזומן.

אז נענה רבינו ואמר: איז א טויזינטער וואס אלי' האט נישט חשק גיהאט צוא נעמען, זאהלין מיר יא נעמען? [האלף שאליהו לא רצה לקבל שאנו כן נקבל?] ואז הבין ר' ישראל בער מדוע אינו רוצה לקחת השטר-חוב מיד זה, ובעבור זה לא רצה להתפייס עמו, כי לפני רבינו הי' כל זה גלוי וידוע ברוח קדשו שהופיע עליו משמיא⁴¹.

ארבעה מכתבים שכתב מרן אדמו"ר צ לכיסוי החובות במשך תקופת הנהגתו הקצרה:

לפנינו ארבעה מכתבים ממרן אדמו"ר הצעיר שכתב לאנ"ש בקריאה להרים תרומת הקודש כדי לשלם את החובות העצומים שנשארו ממרן אדמו"ר הזקן זיע"א. מכתבו האחד שהוא כפי הנראה מכתב ראשון ששלח מרן אדמו"ר הצעיר לאחר הסתלקות מרן אביו מרן אדמו"ר הזקן, וכפי שכתב במכתבו השני⁴²: 'כבר באתי אליכם בקריאה של חיבה לטובתכם, אשר תהי' זריזים בשילוח כספם על סילוק החובות שנשארו מכ"ק אדמו"ר זצקללה"ה'.

העולה ממכתביו הקדושים של מרן אדמו"ר הצעיר, כי החובות נושאים ריבית, ומשום כך הם גדלים ומתרבים, ככל שמפגרים בתשלומיהם: 'כאשר ידוע לאהובינו אנ"ש את משא החובות, אשר נשארו מכ"ק מרן אדמו"ר זי"ע, ...שולח פארותיו מדי יום ביומו להרבות הסכום ולהגדילו...'⁴³.

ואל יתפלאו מדוע הקדים זמן השילוח, יען כי ראיתי אשר על ידי משך זמן גביית האוסקלאד⁴⁴, המעמד פוחת והולך, וחלילה יתרבו חובות מחדש, ע"כ לא סגי' בלא"ה⁴⁵ 'כי ראיתי אשר המעמד פוחת והולך עי"ז, וח"ו יתרבה חובות מחדש...'

41 פרי ישע אהרן, עמ' תיב-תיג. מסיפורי הרה"ח ר' אלעזר פרידמן מצפת"ו. ומפי הרה"ח ר' חיים אשר לדרמן ז"ל. הרה"ח ר' יחיאל צבי מרגליות (ר' הירש קרייניקר) ז"ל הי' תמיד מספר זה הסיפור כדי להשריש בלב שומעם אמונת צדיקים והתקשרות בהם, והאיך להיזהר מהגה היוצא מפייהם.

42 להלן מכתב ב'.

43 להלן מכתב א'.

44 'האוסקלאד' = נכס ממושכן בגרמנית.

45 להלן מכתב ב'.

מכתב א⁴⁶

בהי"ת

בחיים והברכה למשמרת שלום, לאהוביי ידידי אנשי שלומינו נמעי נאמנים, ברוכים יהיו ומברכת שמים מעל יתברכו כלם בכל הטוב, הם וגשיהם ובניהם וצאצאיהם וזרעם לברכה, יהי שלום בחילם שלווה בארמנותם בחיים טובים ארוכים ומבורכים ממקור הברכות, וכצננה רצון תעטרם כיר"א.

כאשר ידוע לאהובינו אנ"ש את משא החובות אשר נשארנו מכ"ק מרן אאמו"ר זי"ע... שולח פארותיו מדי יום ביומו להרבות הסכום ולהגדילו, אי"ק נמצאים למרבה במקומות נמוכים אשר אין לשער ואין בידי להועיל, ואשר ע"ז יכאב וידאב לב כל אהבו באמת ובתמים ותצלינה אוזן שומע, וידוע לכל את גודל יסורים שהי' מזה לב"ק זי"ע בעודו בחיים חיותו אתנו אשר ממש נגעה עד הנפש. וביותר עתה הענין נוגע עד אין שיעור. וקול הנושים נשמע יום יום קמן וגדול שם הוא.

ע"כ שלוח מאתי כעת אהו' וידידינו ציר אמונים הר' המוכ"ז לכל אהו' ואנ"ש לאסף ולקבץ את תרומת הכסף אשר הורם עליהם כפי הרשום לעיניהם, וישומו על לבם גודל ההכרח בזה, ובקשתי אשר לא ישנו את תפקידי בדבר גדול כזה כי לא סגי בלא"ה, וכל מי אשר דרך על אסקופה נוה קודש כ"ק מרן אאמו"ר וצוקלה"ה זי"ע יהי זריז וחרד בזה עתה בקיום דברי אלה לכבדו לנחת את רוחו הקדוש בנינתא עילאה, וגם להסיר הדאבון לכב שיש מזה עד למרבה, ויתעוררו ויתעודדו כלם כאחד בלב אחד לשקול את כסף השילום על האמור במדה טובה מרובה ברצון לבם הטוב. ואיש את אחיו יעזורו בחיזוק ואימוץ להתאמץ בזה ולהחיש נתינתם ליד ידידנו המוכ"ז בשלימות המחצה כפי הרשום. וחלילה לאחר ולדחות בזה כמענה הבאת עצמם, כ"א דוקא ע"י המוכ"ז ימסרו בעין יפה וטוב עין יבורך בתוספת ברכה מרובה.

ולא אמון אם ימצא גם אחד מאנ"ש אשר יאטום אוזן ולב האבן ישים בקרבו מבלי לחוש לענין גדול זה ולא ישים לנגד פניו אימת רבו זי"ע וכבודו... ככבוד שמים, כמו שהי' אהבתו תקועה בליכם בחיים חיותו כן גם עתה יחרדו להיות זהירים וזריזים בכבודו... ככל האמור, הן הנרשמים, והן אשר לא נרשמו יביאו בעצמם להיות נימנין בדבר שבמנין ולהכתב לחיים, והכל יהי' אי"ה למראה עיני.

ובד' בטחתי ואשימה תקותי בו כי ישמעו הדברים לטוב להם, ויעשו פרי בלבבות אהו' אנ"ש בחיבה יתירה נודעת מלפנים והי' להם לזכרון עולם. ומאור הגנוז בחיי החיים יושפע עליהם שפעת כל טוב, וענן אור קדושתו יפיץ אורו להיות להם למגן ולמחסה להביא ברכה אל בתיהם בשלום ושלווה בארמנותיהם, בחיים ארוכים ומבורכים ממקור הברכות, ושמותיהם יהי' נצרה על שפתינו להזכירם ולברכם בכל הטוב, בשפע באסמיהם ובכל משלח ידיהם, לכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו כאות נפשם לטוב להם כל הימים ורצון לבם.

הדו"ש וחפץ בהצלחתם ובהרמת קרנם בשפע כל טוב בגו"ר.

אשר בהרב מ"ה אהרן זצ"ל

מכתב ב'⁴⁷

ב"ה,

שפעת שלום' וברכה וחיים עד העולם, לאהובי אנ"ש החסידים נמעי נעמנים, יושבי עיר אלוםק ומזורישקע ד' עליהם יחיו ויפרום עלימו סוכת שלומו, ומברכת שמים יתברכו הם ונשיהם ובניהם וכל אשר להם ממקור הברכות ושובע שמחות, בחיים טובים ארוכים ומבורכים ממקור הברכות כיר"א.

הנה אהובי ידידי, כבר באתי אליכם בקריאה של חיבה לטובתכם, אשר תהי' זריוזים בשילוח כספם על סילוק החובות שנשארו מב"ק אאמו"ר וצקללה"ה, וכבדי להקל מעליכם, חלקתים על שני ראטיס⁴⁸ והלום אחרי רואי כי המשולחים חזרו מדרבם, ולא בלם יחכמו בנתנית כספם כנרשם עליהם, ונפלאות זאת בעיני על אהו' אנ"ש, אשר ידעו והכירו אור המאיר כ"ק אבא מרי זיע"א, אשר הי' תמיד לרעי' מהימנא לשאת אתכם כאשר ישא אומן וכו', להשפיע לכם ברכה הן במילי דשמיא והן במילי דעלמא, ועודנה עומד לפני ה' להמליץ בעדם לפני אדון כל, ואיך לא יעמדו ויתעוררו בכל לבם ונפשם על דבר הגדול הלוה, ע"כ אמרתי לעורר אתכם בדברים מלהבים הלבבות.

אהו' אנ"ש, השמרו לכם מלרפות ידכם, ואל יקל בעיניכם דבר הנוגע במעלות קדושים וטהורים מקום עליית נשמת אור עולם באוצר חיים, וכל מי אשר הי' אהבת כ"ק זיע"א תקועה בלבו, מהראוי אשר יהי' לבו חרוד וישים לנגד עיניו לעשות בכל לבו ונפשו בנתנית כספו על סילוק החובות, למען לשים הר הגדול למישור, כי נלאתי נשוא את גודל הבזיונות מקול הנוגש אשר כתרונני. ובאשר כעת נשלח מאתי ידידי המוב"ו החסיד המופ', גין הדבר הלוה, לכן תהי' זריוזים וזהירין כ"א ביותר מבחו ויותר מטבעו ליתן את כספו ככל הנרשם עליו, בכדי שיבוא הדבר לידי גמר ולתועלת לטוב.

ותקותי בחסדי ה' וכפי הדברים הק' ששמעתי מפיו הק' זיע"א אשר בזה יפעלו טובות לנפשם ומאודם ויפתחו ארובות השמים להריק ממעל ברכות נשגבות ברוב עושר וכבוד וברכת בנים ובני בנים חו"ק ובהרמת קרנם למעלה, ואל יתפלאו מדוע הקדים זמן השילוח, יען כי ראיתי אשר על ידי משך זמן גביית האוסקלאד⁴⁹, המעמד פוחת והולך, וחלילה יתרכו חובות מחדש, ע"כ לא סגי' בלא"ה.

ובמחזוני בהשי"ת כי אנ"ש לא ישנו את תפקידי ואזהרתי בזה ככל האמור, למען תביאו עליכם ברכת טוב בכל משלח ידכם למלאות אסמיכם ברכת הצלחה בזה ובבא בנו"ר, ככל משאלות לבכם לטובה כנפשם וכנפש דו"ש וחותרם רב טוב ושלום על ישראל.

אשר בהרב מ"ה אהרן זצ"ל

47 מתוך כתי"ק הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א. נדפס בקובץ בית אהרן וישראל גליון רל"ד, עמ' רה-רט.

48 'ראטיס' = פעימות של תשלומים.

49 נכס ממושכן בגרמנית.

מכתב ג⁵⁰

ב"ה

החיים והברכה למשמרת שלום, לאהוביי אנ"ש החסידים, נמעני נעמנים, ברוכים יהי' ומברכת שמים מעל יתברכו הם ונשיהם ובניהם וכל אשר להם החונים בעיר טוראוו, שלו' יהי' בחילם ובארמנותם שלוח בחיים טובים ארוכים ומבורכים ממקור הברכות כיר"א

הנה ידידיי האהובים, כבר באתי אליכם בקריאה של חיבה לטובתכם, אשר תהי' זריזים לסלק החובות שנשארו למרבה אחרי הלכה ארון אלקים, ובכדי להקל מעליכם חלקתי על ב' ראמים, והלום אחרי רואי כי המשולחים חזרו מדרךם ולא כולם יחכמו בנתינת כספם, כנרשם עליהם על דבר הגדול הזה, ונפלאות זאת בעיני על אהוביי אנ"ש אשר ידעו והכירו אור המאיר כ"ק אאמו"ר זיע"א אשר הי' תמיד עליכם לרעיא מהימנא לשאת אתכם הן במילי דשמיא והן במילי דעלמא כאשר ישא אומן וכו' להופיע עליכם רחמים וחינה משפעת הבריכה העליונה, וגם עודנה עומד לפני ה' להמליץ בעדם לפני אדון כל, ואיך לא יחושו ויתעוררו בזה ככל לכם ונפשם, ע"כ אמרתי אמרתי לעוררם בדברים המלהיכים הלבבות.

אהוביי אנ"ש השמר לכם מלרפות ידיכם, ואל יקל בעיניכם הדבר הנוגע ברום המעלות ונוגע במעלות קדושים וטהורים מקום עליית נשמת אור עולם באוצר חיים, כי מי ומי אשר הי' אהבת כ"ק אאמו"ר זיע"א תקועה בלבו, ואשר ראה ואשר ידע גדול דאבון נפשו הק' ממשא עול החובות, מהראוי אשר יהי' חרוד ויהי' עיניו ולבו תמיד להתעורר בכל אות נפשו בנתינתו לשום הר הגדול למישור בסילוק החובות, כי גלאיתי נשוא את הבזיונות וחירופים מקול נוגש אשר כתרונני, לכן כעת נשלח מאתי ידידנו החסיד המופ' המוכ"ז, אשר ע"כ יהי' אהו' אנ"ש זהירין וזריזין כ"א ביותר מכחו להזייל זהב ולסלק בשלימות כנרשם עליהם, בכדי שיבוא הדבר לידי גמר ולתועלת לטוב.

ותקותי בחסדי השי"ת וכפי ששמעתי מדבריו הק' זצוקלה"ה אשר בזה יפעלו טובות לנפשם ומאודם לפתוח לכם ארובות השמים להריק לכם ברכה מרובה בעושר וכבוד והצלחה והרמת קרנכם כבנים וב"ב וימלאו משאלותם לטובה – ואל יתפלאו מדוע מדוע הקדים זמן השילוח יען כי ראיתי אשר המעמד פוחת והולך עיי"ז, וה"ו יתרבה חובות מחדש, לזאת אחר דברי לא ישנו את תפקידי ואזהרתי בזה למען להביא עליכם ברכת טוב בגוף ובנפש בזה ובבא, והי' לכם לזכרון עולם להגן בעדם למלאות משאלות לבכם לטובה כאוות נפשיכם וכנפש הדורש שלומם וטובם וחותם ברב טוב ושלו' על ישראל

אשר בהרב מ"ה אהרן זצ"ל

מכתב ד⁵¹

בהי"ת

רב שלום וברכה מאלוקי המערכה, לכבוד אהובינו אנשי שלומינו בכל מקום שהם ברוכים יהי' ה' עליהם יחיו חיי נחת ושובע שמחות הם ונשיהם ובניהם וצאצאיהם וזרעם לברכה יהי שלום בחילם בארמנותיהם שלווה בחיים טובים ארוכים ומבורכים ברוב הצלחה וברכה מרובה בהרמת קרנם למעלה ברו"ג מעתה ועד עולם כיר"א

מודעת זאת גלוי ומפורסם לכל אנ"ש מהות המעמד וגודל יקרת ערכו, כי הוא יסוד מוסד אשר כל הצמרכות ביתי נשען עליו, ולו חכמו ישכילו זאת מאז שנקבע המעמד אם הי' כל או"א מהרשומים והדרושים לשבח זהירין וזריון בסילוקם תמידין כסדרן כפי אשר קיימו וקבלו עליהם בודאי לא הי' נצבר לחוב רב כהיום – ולאשר נודע לי אשר יש כמה וכמה מהרשומים אשר לא שמו לבם לזאת, ונתרשלו בדבר קטן וענין גדול כזה – ולא יפה עשו – לזאת הנני כעת לבקשם ולהזהירם אשר בכל מקום בא המוכ"ז ידי"נ המופ' החסיד מ' בנימין ליב יהי' כאו"א מן הקודמין לזכות לסלק את המעמד הקצוב עליו מכבר, אף שהעמיסו על עצמם לסלק בעת הזאת ככל הכתוב עליהם לחיים על פריעת החוב של אאמו"ר וצוקללה"ה וכי לא סגי' בלא"ה עב"ז לא יגרעו מפני זה מהמעמד הקצוב למען שלא יגדל ח"ו החוב מחדש ובטחוני באהובינו שלא ישנו מכל האמור, וקוה קויתי לחסדי השי"ת כי ירחיב את גבולם ויתרומם קרן הצלחתם למעלה להביא ברכה אל תוך בתיהם בנחת בבנים וב"ב כשתלי זיתים סביב לשולחנם, ויתברכו במדה טובה מרובה במנוחה ושלווה מרוב כל בכל משאלות לבם לטובה באורך ימים ושנות חיים ושלום

אשר בהרב המפורסם מ"ה אהרן זצ"ל

מרן אדמו"ר אור ישראל בסילוק החובות:

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ספון מכתבו של הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקא זיע"א שכתב אל חסידי קארלין⁵² בו הוא משבח את החסידים השומרים אמונים מזה כשמונה שנים לינוקא קדישא: ⁵³ "...והיטיבו לראות שאחזו כולם בעבותות אהבה יעמדו על משמרתם אמונתם באיתן תקפם באגודה לפרי צדיקים...", ואכן הוא מעיד: "...ויפה כה הבן להיות ממלא מקום אבותיו הק' לארי"ט כי ממש הולך בעקבותיהם הקדושים לעבוד ד' בשמחה...". הרה"ק מרחמיסטריווקא ראה צורך לפנות אל החסידים: "יען בראותי כי הוא נחבא אל הכלים בורח מן השררות ואין חפצו לע"ע לקבל המשרה על שכמו ושרוי הוא בצער שהועמס עליו משא כבידה אשר לא יוכל שאת, זה הביאני לבוא עם הספר לעורר את האהבה התקועה בלבם...".

במכתבו של הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריווקא שכתב לחזק את אנ"ש חסידי סטולין, שנכתב בערך בחורף שנת תרמ"ב⁵⁴, הוא פונה בקריאה לחסידים שיסירו את החובות העצומים

51 הועתק מצילום כתי"ק.

52 נדפס בקובץ בית אהרן וישראל, סיון-תמוז תשנ"א, גליון לה, עמ' קמב-קמד. במאמרי 'על שושילתא דדהבא ונשמתו הק' של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין', פרק ד. כתבים 1014-1016 – קובץ בית אהרן וישראל, שנה ו, סיון-תמוז תשנ"א, גליון לה.

53 המכתב חסר תאריך כתיבתו, אולם יש לשער כי הוא נכתב לרגל הבר-מצוה, ולא מאוחר יותר, כי הרה"ק מרחמיסטריווקא אינו מזכיר במכתב זה את הינוקא בתואר "נכדי" כמכתבו אל הרה"ק מגרודזיסק הסמוך.

הרובצים על 'חצר הקודש': "...במשענת נדבת לבכם הטוב לחזקו ולאמצו בכל די מחסורו להרים נסו ודגלו עליהם, ובפרט לפרוק ממנו עול החובות אשר עלו והשתרגו על צווארו.. וכן ישימו עין לעשות תיקונים גדולים לבדק הבית לתקן המעמדות על להבא שיספיק על הוצאות הבית...".

'...לזאת עם ד' חזקו ואמצו קומו נא עורו נא והתעוררו בלכת שלהבת האמונה ואהבת אבות לבנים יזכירו ואיש את אחיו יעוררו להאציל ברכה מאת כל איש כפי הישג ידו ויותר להרים תרומה בעין יפה וברוח נדבה לידי המאספים העוסקים באמונה בדבר גדול הזה שיספיק לנקות ממנו עול החובות ולהסיר הקוצים הסובבים לכרם בית ישראל וכן ישימו עין לעשות תיקונים גדולים לבדק הבית לתקן המעמדות על להבא שיספיק על הוצאות הבית כטוב וישר בעיני אלקים ואדם, בחנוני נא בזאת אמר ד' צבאות ובגלל הדבר הזה יברכם ד' בכל משלח ידיהם, וזכות אבותיו הק' מסייעתם...'⁵⁵.

עד כמה העיקו החובות המרובים אפשר לראות מהעובדה שהרה"ק מרחמיסטריוקא זיע"א מייחס את פריעת החובות כהסרת "הקוצים הסובבים לכרם בית ישראל" בכך רמז למלשינות על מרן אדמוה"ז בבריסק, והסכום עתק של הכופר ששולם בעד שחרורו ממנו עולה החובות⁵⁶.

במכתבו⁵⁷ של הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריוקא זיע"א למחותנו הרה"ק רבי אלימלך מגרודזיסק זיע"א, שכפי הנראה נכתב בשנת תרמ"ד⁵⁸, כותב:

'יקר מאד בעיני חתן בני ונכדי הרב ר' ישראל שליט"א, כאשר ראיתו ותחי נפשי, ונפשי קשורה בנפשו ליהנות מנועם זו הדרתו המבהיק לנו בכל פינות, אשר ממש הולך בדרכי אבותיו הק', ותוכו כבדו, לכן לראות להסיר את כל המכשולים הסובבים לכרם בית ישראל, והי' פריו למאכל ועלהו לתרופה, פרי צדיק לגאון ולתפארת. יראו עינינו וישמח לבנו.

יוחנן בהרב ר"מ ממשרנאביל'

הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריוקא זיע"א מביע שוב: "לכן לראות להסיר את כל המכשולין הסובבים לכרם בית ישראל..." פיסקא שכבר השתמש בו במכתבו הכללי לחסידי קארלין המובא לעיל, ומביאו בקשר לצורך בהסרת החובות העצומים הרובצים על חצר הקודש בסטאלין, ונראה כי ענינו שייך גם לכאן, וכנראה שחזר לאחר שנים והשתמש שוב בפיסקא זו בכונתו הק' לעורר על הקלת מצב החובות הקשה שהעיק על מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א.

54 בתקופת הכנסו למצוות ביום י' כסלו תרמ"ב, ובטרם השתדך עם נכדתו בת בנו הרה"ק רבי דוד מזלטיפולי בנו של הרה"ק רבי יוחנן מרחמיסטריוקא. מכיון כי הרה"ק מרחמיסטריוקא אינו מזכיר אותו 'כנכדו'. והשידוך התקיים כפי שיש לשער, בסוף חורף תרמ"ב. ראה במאמרי הנ"ל בכתבים עמ' 1017 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה 1, סיון-תמוז תשנ"א, גליון לה.

55 'שושילתא דדהבא ומרן אור ישראל מסטולין זיע"א' פרק ד, כתבים, עמ' 1015 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה 1, סיון-תמוז תשנ"א, גליון לה.

56 ראה לעיל בחלק א של פרק זה. בהערה 14.

57 'ברכת אהרן' עמ' [קל"ח].

58 לאחר נישואיו של מרן אור ישראל מסטאלין באלול תרמ"ג, ושהותו במשך שנת תרמ"ד בבית זקינו ברחמיסטריוקא.

נראה כי באמצע שנות תר"מ, שולמו החובות הרבים שרכצו על כתפי רבותינו הקדושים. כי בשנת תרמ"ט נכנס מרן אור ישראל לגור בחצרות הקודש שנבנו מחדש לאחר השריפה בשנת תרמ"ה. סכום עלות הבניה הגיע ל-50,000 רובל ששולמו. באותו פרק זמן רכשו החסידים פטור משירות בצבא של מרן אור ישראל מסטאלין, בסכום של 30,000 רובל.⁵⁹

סכומים גדולים אלו ששולמו מצביעים כי הייתה אז רווחה בחצר הקודש בסטאלין, אולי באמצעות חסידים מסורים שידעו לפעול ולהפעיל.⁶⁰ וזאת על אף מצב הכלכלי הרוסי הכללי באותו פרק זמן, שהיה ככי רע וגרוע מאד עם עלות⁶¹ הצאר הרוסי אלכסנדר השלישי וגזירותיו הקשות על היהודים ברוח ובגשם.⁶² יש להניח כי קודם להוצאות הנ"ל שולמו בתקופה ההיא וסולקו החובות שסכומם העתק הגיע לאלפי רובלים.

סיכום פרק זה של ה'עלילה' על מרן אדמוה"ז והצלתו:

לאורך כל השנים אנו שומעים על מצוקה כספית ב'חצר הקודש' של מרן אדמוה"ז. אלא שהמחסור בכספים היה תוצאה מניהול יום-יומי של אחזקת 'חצר הקודש'. והחסידים נענים ברצון ובשמחה להשתתף בממונם ולזכות להרים 'מעמדות' לצדיק שבאמצעותם הם מתקשרים לצדיק בזה ובבא. מרן אדמו"ר הזקן אמר בעניין זה: 'אז א יוד גיט אונז אקערביל טראגין מיר עם מיט דיא ווייב און קינדער אויף די פלייצעס בזה ובבא' [יהודי שנותן לנו רובל, אנו נושאים אותו עם אשתו וצאצאיו על כתפינו בזה ובבא]. ופעם אמר לאחד: אתה יודע משום מה אני לוקח ממך כסף, וייל אויף יענע וועלט וועלין מיר דארפין פאר קאטשען דיא פאלעס, און דיר ארויס שלעפין פון דיא בלאטע נכי בעולם הבא, נצטרך להפשיל שולי הבגד ולהוציאך מהרפס[⁶³]. וחסידים בכל קהילותיהם היו מקבלים את שליחי רבוה"ק הגובים אלו זוכים למאור פנים ונפש חפיצה של החסידים.

59 המקור לשני התשלומים הנ"ל המסתכמים בסכומים אגדיים הוא גוי-נוכרי שסיקר את ראשית נשיאותו של מרן אור ישראל בסטאלין, הסכומים מופיעים בתרגום המאמר בכתבים עמ' 1044-1046 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה כה, אב-אלול תש"ע, גליון קנ.

60 ייתכן והנמנים עליהם הוא רבי זאב וואלף ניידיטש הרה"ק רבי ישעיה משולם זוסיא מטשרנוביל כותב אלו: 'ידיד ישורון וידיד נפשי הגביר המפורסם מפואר בפאר תהילה מו"ה וחסיד רודף צדקה וחסד כבוד שמו ר' זאב וואלף ניידיש...'. רבי זאב וואלף ניידיטש היה מחשובי החסידים אצל מרן אדמו"ר הזקן, ומראשי העדה בפניסק, מאמר מאדמוה"ז מובא בשמו בכתבי ר"י שו"ב, (כת"י, אות סב). היה עשיר וחוכר "מכס הבשר". וחבר מועצת העיר פינסק. נלב"ע יז שבט תרס"ג. עליו ראה בקובץ באו"י קנ עמ' קנט מובא במכתבו של הרה"ק רבי יצחק מסקוירא (כנראה משנת תרל"ד) הכותב עליו בהערכה רבה: ברם אזכור לטוב את כבוד ידיד חצר הקודש מסטאלין הגביר הנכבד המפורסם כש"ת מו"ה זאב ניידיטש נ"י הי' לי לנחת ולקורת רוח את השמועה אשר חזק לבו להיות ידיד לחצה"ק מסטאלין ונתן לבו להשתדל בכל פרטי הענינים הק' שיהי' כמקודם על מקומם כרצון חצר הקודש מסטאלין ת"ח לו הי' בעזרו בכל השתדלותו לטוב וזה יהי' ג"ר לרבותם הקדושים צוקללה"ה...". ובהערה שם.

ואולי גם הנוכרים במכתבי אור ישראל מסטאלין: 'הנג'ידן החסיד המופלג מו"ה סענדיר ניידיטש מקיץ תרמ"ט לנכון הגיעני ע"י הרי"ד דיווינסקי נ"י - כתבים עמ' 1057 - קובץ בית אהרן וישראל, שנה כז, ניסן-אייר תשע"ב, גליון קס. שעלה למלוכה בשנת תרמ"א.

61 כבר עמדנו על גזירותיו של צאר זה בשנים אלה, שאז גם עשקו את אחוזת קולודני מידי הרבנית הצדיקת מרת שרה דבורה ע"ה.

63 ספר ברכת אהרן עמ' קיד. 'שבע שמות נקראו לגהינם: שאול, אבדון, גהינם, באר שחת, טיט היון, ציה, צלמות. ובין כל אחת ואחת מהלך שלש מאות שנה, נמצא עומקה של גהינם שני אלפים ומאה שנה'. - מדרש הלל על ספר תהלים, פרק קט"ז, פסוק ח'.

אך רק בתקופה של השנים האחרונות לימי חייו הקדושים של מרן אדמו"ר הזקן, אנו מתוודעים לחובות עצומים של אלפי רובל הרובצים ומעיקים על הצדיקים זיע"א. וזאת מבלי שהמספרים ידעו לספר את המקור שמהן באו והתגלגלו החובות. אלא שהיקש המתבקש מהעלילה הנוראה על מרן אדמוה"ז בבריסק בשנת תרכ"ז, – פותר לנו את התעלומה. אלו הן הכספים בסכומים ענקיים של אלפי רובל שגויסו בהלוואות על כופר נפשו של מרן אדמוה"ז שעל שחרורו המידי מהמאסר סופר לעיל.

מכיוון שכל סיפור העלילה הנוראה לא עלה על דל שפתותיהם של החסידים מפני החרדה הגדולה, ובפרט הסיבה שגרמה לעלילה, – נשתכחו עד מהרה הגורם והסיבה לצבירת החובות העצומים של אלפי רובל,⁶⁴ שהעיקו על חצר הקודש של רבותינו הקדושים זיע"א ואנשי החצר.

רוב הסיפורים בעניין החובות העצומים של אלפי רובל הרובצים ומעיקים על חצר הקודש, מתייחסים בעיקר לתקופה של השנים האחרונות לימי חייו הקדושים של מרן אדמו"ר הזקן, והחובות העצומים המשיכו ללוות את חייו הקדושים של מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א, ולאחר הסתלקותו ב"ו באב תרל"ג המשיכו לייסר את עדת החסידים הנאנקים תחת עולה, ונוספה על הכאב והצער בהם שרויים היו קהילות החסידים בהסתלקותם של רבותינו הקוה"ט, שמצאו נוחם עם המשך שושילתא דדהבא של מרן עטרת תפארת ישראל מסטאלין זיע"א. ואשר בראשית ימי הנהגתו הצליחו להסיר את הקוצים מכרם בית ישראל'.

על הייסורים, הניתוח וההחלמה של מרן אדמו"ר הזקן בשנת תרכ"ח – בפרק הבא אי"ה



הערות

ענין תפילה בציבור אצל הצדיקים

במאמר פרקי מצוקה, רווחה והודיה של מרן אדמוה"ז זיע"א (גליון רל"ו)

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל", אחדשה"ט באה"ר כמשפט.

אודות מאמרו של ידידנו היקר איש תבונות ספרא רבה הרה"ח מוה"ר אברהם אביש שור שליט"א, בקובץ בית אהרן וישראל, מחודש כסליו - טבת תשפ"ה, על פרקי מצוקה של אדמוה"ז מקרלין ה"בית אהרן" זיע"א. והנני כותב שורות אלו בפקודת אבי אדמו"ר שליט"א.

בתוך הדברים מביא שם שאדמו"ר ה'בית אהרן' תלה הנס שלא נלקח למאסר, כפי לשונו הקוה"ט: "אנו איז דאס נישט גישעהן, ווייל מיר פליווען תפילה בציבור, וכתב מחקר שלם שהבין שזה משום שהקפיד שלא להתפלל בדאוויץ שטיבל כמנהג אדמו"ר רוזין וטשרנוביל, והסביר זאת באריכות.

והעיר אבי אדמו"ר שליט"א בכאב על שני דברים: א' משתמע שכאילו שרבוה"ק מרוזין המתפללים בחדר מיוחד אין זה נחשב לתפילה בציבור. ב' כאילו שרבוה"ק אינם מקפידים בכלל תמיד להתפלל בציבור, ועל זה הוא חולק בכל תוקף, רבוה"ק הקפידו מאד על תפילה בציבור, ורק לעיתים רחוקות היה להם ענין להתפלל ביחידות, ואף כשיצאו לדרך היה נוסע עמם מנין, ובעיקר הדין החשיבו להלכה שהתפילה בחדרם הוא נקרא ג"כ תפילה בציבור, ואף כמה מהם נהגו שאם הם היו מעשרה מתפללים נצטרפו למנין מחדרם.

ומורי אבי אדמו"ר שליט"א מסביר את כוונת אדמו"ר הב"א מקרלין זי"ע "פילעוויין", המשמעות היא לְטַפֵּחַ - לעודד, כמו שהוא עצמו כותב בעמו' ר"ג והיינו שהוא טיפח בקרב אנ"ש חסידי קרלין (ולא התכוון על עצמו) שיקפידו על תפילה בציבור בבית מדרשם, ולהתחיל מתחילת התפילה להתפלל בציבור ביחד, ולהתחיל מ"לעולם יהא אדם" או במנחה החל מקרבנות להתפלל בציבור, ולא זו אף זו שלפי זכרונו (מאחד מספרי קרלין) שצוה אם אחד אחר לתפילה, יתחיל עם הציבור היכן שאוחזים, ולדלג מעט ממזמורי פסוקי דזמרה, ואין לזה שום שייכות למנהג הדאוויץ שטיבל.

מש"כ הצדיקים האחרים לא מצינו שדיברו מענין זה להקפיד לבוא בזמן לתפילה ולהתפלל בציבור מתחילת התפילה, אף שהם עצמם התפללו בציבור וגם החסידים נהגו כך, אך לא דברו מזה.

נפתלי הירץ פלינטנשטיין

בן מרן אדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א

ראש מכון 'שפתי צדיקים'

הדין נפרדה בנו הנכבד כבלי כסף בצירוף 'פתק החלפה'

והכהן מימש את זכות החלפה (נגליון רל"ו)

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל הזוכים להגדיל תורה ולהאדירה.

בגליון רל"ו הובא מכתבו של הגר"ש סגל שליט"א, שכתב לדון בדין פדיון הבן כשהאב נותן מוצר שיש עליו פתק החלפה והכהן מימש את זכות החלפה, וכגון עובדא דהוי באחד שנתן גביעי כסף לפדיון הבן והכהן החליפם, ודבר זה שכיח הן במוצרים והן בנתינת חמש סלעים עם זכות החלפה. ותו"ד שכיון שהחלפת המוצר

היא ביטול המקח בגביעי הכסף תמורת זכות מימוש במוצרים אחרים, וא"כ כשהחליפם הכהן יוצא שפדה עם פתק ההחלפה ולא עם הגביעים וקיי"ל שאין פודים בשטרות.

ברין טעות בנתינה לפדיון הבן

ולכאורה יש מקום לדרון לפי"ז מה יהיה דין הממון שביד הכהן לאחר ההחלפה, שהרי הכהן מחזיק בממון ללא שהאב הישראל פדה את בנו ולכאורה יצטרך להחזירם לישראל, ועפ"ז יש לדרון עוד שמא הבן יהיה פדוי, ורק יהיה הדין שהמוכר אינו חייב לממש את ההחלפה וכמו שיתבאר בעז"ה.

שאם כנים הדברים שע"י מימוש ההחלפה יתבטל הפדיון, א"כ הרי יש כאן טעות שהרי האב לא נתן לכהן מתנה סתם אלא נתן לו חמש סלעים לפדיון בנו, וא"כ בודאי שזה יותר מאומדנא דמוכח שלא נתן לכהן את הגביעי כסף אם לא יחול הפדיון הבן, ודמי למי שמכר נכסיו אדעתא למיסק לארעא דישאל ופירש שמוכר בשביל לעלות לארץ ישראל שאין חיסרון של דברים שבלב.

והנה ידועים דברי התוס' (קידושין מט: ד"ה דברים שבלב, סוכה מא: ד"ה הילך, ובכ"מ) שמייסד שבכמה מקומות לא בעינן תנאי כפול וסגי בגילוי מילתא כיון שברור דעתו, וכמו במתנה ע"מ להחזיר בלולב שאי"צ לכפול תנאו, ויש שאפי' תנאי אי"צ אלא גילוי דעת כמו בהאי שמכר אדעתא למיסק לא"י, ויש מקומות שסגי באומדנא אפי' בלא שיגלה כלל דעתו כמו בשמע שמת בנו וחילק נכסיו בב"ב (קמו:), ונפסק כן להלכה בשו"ע (חור"מ רמ"ו ס"א) 'לעולם אומדים דעת הנותן, אם היו הדברים מראין סוף דעתו עושים על פי האומדן אף על פי שלא פירש'.

סוגית הגמ' בכתובות

והנה הגמ' (כתובות קב.) מביאה את המשנה (בכורות נא.) 'כתב לכהן שאני חייב לך חמש סלעים, חייב ליתן לו חמש סלעים ובנו אינו פדוי', והגמ' דנה בטעם שחייב ליתן חמש סלעים, וס"ד להוכיח כרב יוחנן שאם אמר חייב אני לך מנה בשטר חייב, ודחו בגמ' שאני התם דמשעבד ליה מדאורייתא והכתיבה היא רק לברר לו כהן, ומסיק בגמ' 'דאמר עולא דבר תורה פדוי לכשיתן, ומ"ט אמרו בנו אינו פדוי גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות', והרי שאף שבנו אינו פדוי מדרבנן חייב ליתן לו חמש סלעים ולא חשוב כטעות.

והתוס' (שם ד"ה אמאי) הקשו דלרב יוחנן דס"ל שע"י מה שכתב חייב אני לך מנה נתחייב אפי' ללא שמשועבד מדאורייתא, א"כ פשיטא שבנו אינו פדוי, שחייב הסלעים מחמת התחייבותו היא ולא משום הפדיון, ואי"צ לטעמא דעולא, וא"כ יהיה מוכח דעולא שביאר הטעם דד"ת בנו פדוי לית ליה דר"י, ותירצו התוס' וז"ל: 'י"ל דאיצטריך לפרושי הכי משום דמירי בכל ענין אפילו כתב לו שאני חייב לו ה' סלעים לפדיון, ואפי' לא כתב לו הכי סתמא דמילתא לפדיון בנו הוא דקאמר ולעולם אית ליה דר' יוחנן', דהיינו שאם התחייב מנה בשטר לר"י בנו אינו פדוי מדאורייתא, ובגוונא שנתן לפדיון בנו ואפי' בסתמא הכוונה לפדיון בנו הפדיון לא חל מדרבנן.

והרמב"ם (בכורים פ"א ה"ז) כתב הלכה זו, והר"י קורקוס הביא שם את דברי התוס', ומסיק 'ואפשר לומר דבההוא גונא (שאומר שכותב החיוב לפדיון בנו) אינו חייב ליתן, כיון דלפדיון בנו נתחייב ובנו אינו פדוי אם נותן מחמת השטר מטעמא דעולא', ולכאו' כוונתו היא מטעם הנ"ל שהוי גילוי דעת שנותן רק לפדיון בנו.

ויש להעיר שהתוס' הסיקו בדבריהם שאפי' לא כתב לו סתמא דמילתא לפדיון בנו הוא דקאמר, וא"כ לפי"ד הר"י קורקוס איך משכחת לדינא דמתניתין שחייב ליתן לו חמש סלעים, ועוד יש להקשות לדברי הר"י קורקוס שאף אם לא נימא כדברי התוס' שמסתמא נותן לפדיון הבן, מ"מ יהיה מוכח מהדין של המשנה שחייב ליתן לו חמש סלעים כרב יוחנן, שאם החיוב הוא רק מטעם שמשועבד לו מדאורייתא וכפי שדחו בגמ', א"כ כיון שבנו אינו פדוי אינו חייב ליתן, ומה שחייב ליתן ע"כ מטעמיה דרב יוחנן ומדין התחייבות, ואיך דחו בגמ' את הראיה לרב יוחנן וצ"ע.

אכן בלשון הטור והשו"ע (יו"ד סי' ש"ה ס"ד) מפורש שכתבו 'אם כתב לכהן שטר חוב על עצמו בחמשה סלעים בשביל פדיון בנו חייב ליתנם לו ואפילו הכי אין בנו פדוי', הרי שאפי' פירש בהדיא שכתב בשביל פדיון בנו חייב ליתנם לו¹, ומשמע שלא סבירא להו כהר"י קורקוס וכמו שהוכחנו לעיל בדעת התוס', ומשמע מדבריהם שאי"ז נחשב לטעות וצ"ב הטעם.

1 והטור (שם) הביא שיטת ההלכות גדולות שאם בשעת נתינת הסלעים פירש שהם לפדיון בנו בנו פדוי, אבל במשנה מבואר 'לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשא', משמע שאין תקנה אחרת וכ"כ רש"י בבכורות נא. שם (ד"ה לפיכך) 'אבל תקנתא אחריתי ליכא', וכ"כ הטור שהרא"ש חולק וכן בכ"י שם, וצ"ב דעת הבה"ג ואולי י"ל שס"ל כהר"י קורקוס שהוי כהתחייבות בטעות, ולכן יכול לומר בשעת נתינת הסלעים שהם לפדיון בנו ולא מחמת השטר ויש לעיין בזה.

והשער המשפט (סי' ט' סק"ב) דן בשאלה זו, ומייסד בדבריו בשם הט"ז (יור"ד שם) שכיון שבנו פדוי מדאורייתא ורק מדרבנן אינו פדוי אין כאן טעות², אבל אם אף מדאורייתא אין בנו פדוי הוי טעות. ובאמת שצריך ביאור בהלכה זו מב' פנים. א] אפי' שלא מצד טעות יש לדון שהרי נתן לכהן שטר זה רק לפדיון הבן, וא"כ כיון שלא חל פדיון הבן הרי לא נתן, ולא מבעיא בגוונא דהטור והשו"ע וכן במה שהציעו התוס' דמיירי באמר לו בפירוש לפדיון הבן קשה קושיא זו, אלא אף באופן שהתחייב בסתמא י"ל דלפי מה שכתבו התוס' שבסתמא הכוונה לפדיון הבן ג"כ קשה, שהרי התוס' כתבו שלכן בנו פדוי מה"ת גם לר"י, הרי שבאמת כך מתפרש חיובו, ואם מדרבנן אין בנו פדוי למה חייב ליתן, ואפשר שבשביל הערה זו כתב הט"ז שסגי בכך שמדאורי' בנו פדוי שהוא חייב.

ובאמת יש לומר שזהו טעמו של הר"י קורקוס שאם פירש שנתן לפדיון הבן אינו חייב ליתן לו, שכיון שאינו פדוי אין כלל חיוב, ולא מטעם טעות, אמנם בהגהות יד שאול (שם יור"ד הובא בהערה לעיל) כתב הטעם דהוי בטעות, ונפק"מ בזה שביד שאול פי' את דברי המשנה לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשאי, משמע שבאמת זה של הכהן אחר שנתן לו, וביאר ביד שאול ע"פ ההג"א (ב"מ פ"ה סי' ל"ב) שבנתניה בטעות אם כבר נתן לו אינו מחזיר³, ולהר"י קורקוס אם טעמו משום שלא חל הפדיון א"כ אין הממון של הכהן אם פירש לפדיון הבן⁴ אפי' לאחר שנתן לו.

ב] ועוד קשה שגם אם נאמר באמת שחשוב כפדיון הבן מ"מ קשה כיון שמדרבנן אינו פדוי הרי זה בטעות, וזו מה שהקשה השעמ"ש וע"ז תירץ שאכן בטעות גמור אינו של כהן, ושאי הכא שמדאורי' חל הפדיון ואין כאן טעות גמור. ובאמת השעמ"ש כאן סתם ולא פירש דבריו, אך בסי' רל"ד פירש שיטתו, ששם (סי' רל"ד ס"ג) נפסק בשו"ע שהגם שאם מכר דבר שאיסורו מה"ת הוי מק"ט ומחזיר הדמים אפי' אכלו, אם מכר דבר שאיסורו מדרבנן שג"כ הוי מקח טעות ויכול להחזיר הפירות כ"ז שלא אכלו, מ"מ אם אכלו אין מחזיר לו הדמים שנתן, וכן נפסק ביור"ד (סי' קי"ט ס"ג).

ועי' בסמ"ע שם מה שפירש בביאור הדין, והשיך ביור"ד (שם ס"ק י"ג) הקשה אפי' אם יהיה חיוב תשלום, מ"מ למה יהיה חיוב יותר משווי דבר האסור שמשמע בדברי השו"ע שאי"צ להחזיר לו כלום והרי הוא שילם על דבר הכשר שבד"כ שוויו מרובה, וביאר השיך וז"ל: 'אלא נ"ל הטעם דהם לא גזרו איסור כדי להוציא ממון

שור"ר שביד שאול ביור"ד שם כתב לבאר את שיטת הבה"ג כעין מה שכתבנו, וכתב מדעתו את סברת הר"י קורקוס, וכתב שביאור הגמ' בכתובות ששם רואים שלא חשוב לטעות היא, שכיון שלא כתב במפורש בשביל פדיון בני וא"כ חייב ליתן לו מכה ההתחייבות אפי' ללא פדיון הבן כיון שהוי דברים שבלב שכתב רק לפדיון בנו, ולכן חייב ליתן ואין תקנה עד שיתן לו הכהן, משא"כ כשכתב במפורש לפדיון בנו יש כ"כ טעות ולכן אינו חייב ליתן, ושוב כשנתן לפדיון בנו בנו פדוי, (לכא"ו יש לעיין שלשון הטור בדעת הבה"ג שאמר לו בשעת נתינת הסלעים ולא בשעת כתיבת השטר וצ"ב).

2 הט"ז כתב שמן התורה פדוי במה שמתחייב, אמנם פשטות הסוגיא במה שמתחייב אינו פדוי מדאורי' שהוי שטר, ורק לכשיתן אמר עולא שפדוי מדאורי' וכמו שביארו התוס' (כתובות שם ד"ה אי הכי), וכ"כ הרשב"א (קידושין ה. ד"ה מה לכסף) ועי' קצוה"ח (סי' ק"צ סק"ו), וכך הקשה בברכי יוסף שם, והתומים (סי' ס"ו סק"א) נראה שלמד ג"כ שבשטר של עצמו חל הפדיון, אך בנתיה"מ (שם) השיג על דבריו מכה דברי התוס', ובדעת הט"ז כתב שצ"ל שזו כוונתו שכשיתן פדוי מדאורי'.

3 ההג"א ביאר את דברי הגמ' לגבי פירות דקל שמה ששמיט ואכיל אי"צ להחזיר, אף שהוי מחילה בטעות מ"מ כיון שבאו ליד הקונה קנה מדין יאוש, וקצת תימה שהתוס' בב"מ שם והראשונים לא פי' כדבריו, ובשיך (חומ"מ סי' ר"ט ס"ד) ביאר את דברי השו"ע מדין מחילה כהתוס' ולא מדין יאוש, ועי' בחידושי הגרש"ש (ב"מ סי' כ"ג) שהוכיח שגם יאוש אינו חל בטעות מהירושלמי (ב"ק פ"ד ה"ח) לגבי שור הנסקל שהוזמו עדי עיי"ש, וכתב על דברי ההגהות אשר"י שתוס' והרא"ש לא ס"ל כדבריו והעלה בצ"ע, ומ"מ הקצוה"ח (סי' קמ"ב סק"א) הביא את דברי ההג"א.

4 ואם נלמד את דברי הר"י קורקוס כהיד שאול מדין טעות אולי ניישב בזה את קושיא הב' שהקשינו לדבריו, למה הגמ' לא הוכיחה כר"י ממה שחייב ליתן חמש סלעים, שבאמת מצד חלות החיוב סגי במה שחל הפדיון מדאורי', ומש"כ שאינו חייב הוא רק מטעם טעות, ואפש"ל שאם לא פירש שמתחייב לפדיון הבן אע"ג שכל חיובו הוא רק בגלל שמשועבד מדאורי' לפדיון הבן אם לא סביא לן כר"י, מ"מ לא חשוב לטעות שאם לא יצא יד"ח אינו רוצה ליתן, שהרי לא פירש שרק בשביל כך רוצה להתחייב, וכך נראה בדברי היר שאול שכתב שאם לא אמר הוי דברים שבלב ואינם דברים, ונראה שהדברים מחודשים לומר שלא חשוב טעות ודברים שבלב, ובודאי למש"כ התוס' שבנו פדוי מדאורי' אפי' בסתמא שמסתמא לפדיון הבן קאמר, אי"כ ודאי לא הוי דברים שבלב וכהיא דמת בנו וכדלעיל.

דלענין ממון אוקמוה אדין תורה, אמנם בפר"ח (שם ס"ק כ"ד) חלק על דברי הש"ך, וכתב שדברי השו"ע שאי"צ המוכר להחזיר כלום הם רק באופן שהדבר האסור שווה ככל דמי הדבר המותר.

ובנתי"מ (רל"ד ס"ג) ביאר את דברי הש"ך לפי חידושו שהאוכל איסור דרבנן בשוגג אי"צ כפרה וחשוב שנהנה כמו מבשר כשירה, (ומשמע מדבריו שהחיוב הוא רק מדין נהנה ועי' באבני חושן שם מה שהקשה ואכה"מ להאריך בזה), והשעמ"ס ס"ק א' ביאר כפשטות לשונו של הש"ך שלגבי הוצאת ממון לא תיקנו האיסור וחשוב כמו דבר הכשר, והוכיח כשיטת הש"ך מהלכה דידן שחייב ליתן אף שנתחייב בשביל פדיון הבן ואף שמדרבנן אין בנו פדוי, מ"מ לגבי הוצאת ממון לא תיקנו וחשוב כפדוי, (ועי' בדבריו שה"ה כשעדין לא נתן הממון נכון שכבר נתחייב לא תיקנו לבטל החיוב ועי' בפת"ש), ולכן ג"כ לא חשוב כטעות. ועדיין קצת צריך ביאור שהרי למעשה יש כאן טעות שצריך לפדות שוב, ומה שי"ך לומר שחכמים לא תיקנו לענין הוצאת ממון והרי בפועל יש כאן טעות, וכנראה כוונתו שרק אם אין כאן פדיון חשוב טעות, ואם יש כאן פדיון שלגבי הוצאת ממון חזינן כפדוי לא חשוב טעות.

ובדברי חיים (אויערברך סי' ג' בהג"ה מכן המחבר) כתב בדרך אחר, ולא ס"ל יסודו של השעמ"ס לגבי איסור דרבנן שלא תיקנו בשביל להפסידו ממון, וכתב שיש לחלק בין הדינים דרבנן, דתליא אם אחר הדין דרבנן אין כאן כלום או שגם אחר הדין דרבנן נשאר הדין דאורייתא, ולכן לגבי קניית דבר האסור שלמעשה יש איסור לאוכלו א"כ ודאי חשוב טעות, משא"כ בפדיון הבן הרי חכמים רק תיקנו שיצטרך שוב לפדותו ולא אמרו שלא חשוב מה שנתן לפדיון, ולכן לא חשוב נתינה בטעות כיון שיש כאן פדיון אף שמדרבנן לא סגי בכך, [ואולי יש לדמות לדין שמצינו בתרומה כשהדין הוא שתרומה ויחזור ויתרום, כגון קישות ונמצאת מרה או משאינו נקוב על הנקוב, ולא אמרינן שחשוב כהפרשה בטעות, ועי' בתוס' (יבמות פט. ד"ה קישות) שכתב שלא הוי טעות בעצם ההפרשה כיון שהם שם אחד, מ"מ מה שצריך לחזור ולתרום לא חשוב לטעות]. ונפק"מ למה שנחלקו שם בביאור הדין שהנוטל שכר לדון מדרבנן אינו דין, האם צריך הדין להחזיר המעות שלפי הדברי חיים כיון שמדרבנן אין כאן דין כלל צריך ליחשב כטעות ועיי"ש בדבריהם.

היוצא מכל הנ"ל לגבי הגמ' בכתובות שבעצם יש ב' סיבות שלא יהיה חייב, ומצד חלות פדיון סגי במה שחל מדאורי' וכנראה שדין זה מוסכם, ומצד טעות מצינו שני שיטות, להר"י קורקוס והיד שאל אם פירש שמתחייב לפדיון הבן אכן אינו חייב לשלם, ואם לא פירש כתב היד שאל שלא חשוב טעות, ולכאור' התוס' בכתובות אין סוברים כך, אך הטור והמחבר כתבו שאפי' פירש שנתן לפדיון הבן חייב ליתן לו, וביאר השעמ"ס שלא תיקנו חכמים דינם בשביל להפסידו ממון, וא"כ בנידו"ד שמדאורי' לא חל א"כ יש כאן טעות, ולכאור' יהיה הדין שהכהן צריך להחזיר לישראל מה שבידו.⁵

בגדר הנתינה של הזכות החלפה

ולכאור' יש מקום לדון מכח הדברים האלו, שיחול פדיון הבן והטעות יהיה רק כלפי הנתינה לכהן של זכות ההחלפה, וא"כ הדין הוא שכיון שהכהן קיבל את זכות ההחלפה בטעות, אין המוכר מחויב לקבל את הגביעים אם הכהן יחזיר לו ויכול לעכב, ואם קיבלם המוכר אין זה בגדר ביטול הקנין של הגביעים כיון שאין לכהן זכות זו, ויחשב כהקנאה חדשה של הכהן למוכר על הגביעים.

5 אמנם יש לציין שאף שהר"י קורקוס והיד שאל והשעמ"ס והדברי חיים דנו מצד טעות כיון שלא חל הפדיון וביארו לפי דרכם הטעם שאין כאן אין דין טעות, מ"מ מצינו מי שלמד את דברי הגמ' כפשוטם, ביד אליהו (לובלין, סו"ס ע"ח) כתב לגבי הדין שנתבאר בבכורות מט: אם פדה בתוך ל' ונתאכלו המעות קודם ל', והדין הוא שאם אמר שפודה מעכשיו ודאי אין הבן פדוי, ואם אמר שפודה לאחר ל' נחלקו רב ושמואל, ולהלכה נחלקו הראשונים והרמ"א (יו"ד ש"ה ס"ג) הביא ב' הדיעות, וכתב היד אליהו שאפי' להשיטה שאין הבן פדוי מ"מ אין הכהן צריך להחזיר המעות, [ונראה מדבריו שאפי' אם אמר מעכשיו שלכו"ע אין הבן פדוי ג"כ הדין כך].

והוכיח מהדין של חייב אני לך מנה בשטר שאף שהבן אינו פדוי חייב ליתן חמש סלעים, וביאר הטעם כיון שברצונו נתן לו (והביאו בפת"ש שם), ונראה ביאור דבריו של"ש כאן דין טעות כיון שהישראל נתן הסלעים באופן זה הוי בגדר הו"ל לאסוקי אדעתיה שמא לא יהיה פדוי ואין כאן טענת טעות, ויש לדון אם בנידו"ד גם נימא הכי, ששם פדה ע"י התחייבות או בתוך ל' וידע מה הוא עושה וזה בגדר שהו"ל לאסוקי אדעתיה, משא"כ בנידו"ד הרי רצה לפדות בהגביעים ולא חשב לפדות עם הזכות החלפה, ואולי כיון שמתברר שהחלפה מבטלת את הקנין בהגביעים יהיה כאן טענת טעות גם לדעת היד אליהו, ועדיין דבריו צריכים ביאור.

והסברה היא שיש להתייחס לנתינת האב לב' חלקים, כשנותן הגביעים הרי בזה רוצה לפדות וכמו שאמר לכהן שנותנם לפדיון בנו, וחלק שני מוסיף לו את זכות ההחלפה, וא"כ אם נאמר שההחלפה היא סתירה לפדיון, בודאי חשוב לנתינה בטעות מה שנתן את הפתק החלפה, ובודאי שזכות האב היא ליתן את הגביעים ללא פתק החלפה ולהחליט שרוצה שזה יהיה קנינו, והרי יש כאן אמירה מפורשת שפודה בהגביעים, וכיון שכן נתינת זכות החלפה היא בטעות.

ויש מקום לבעל דין לחלוק שאין כאן ב' דברים אלא דבר אחד שזה הגביעים עם זכות החלפה, ואם תבטל הנתינה מחמת הטעות יתבטל כל הפדיון עם הגביעים, אך מ"מ נראה שכיון שהטעות היא רק בחלק של הזכות החלפה, גם אם נאמר שחשוב הכל כדבר אחד שנותן לפדיון הבן, רק החלק של הזכות החלפה תבטל, שאין שום סברא לבטל את כל הנתינה.

צד שיחול הפדיון מדין גלגל החזור

אך יש מקום לומר שאי אפשר להפריד את זכות ההחלפה מהגביעים, אלא כיון שזכות ההחלפה היא ע"י תנאי במקום א"כ כ"ז שלא החליט האב שאינו רוצה להחליף רק נתן שניהם לכהן, אף שיש כאן טעות מ"מ כדי שיהיה הבן פדוי צריך החלטה מפורשת של האב שנותן לכהן רק הגביעים, וכ"ז שנתן שניהם הרי נתנם ע"י קנין שיש בו תנאי, ולא נאמר מכה האומדנא שחשוב כאילו נתן רק הגביעים וכבר החליט שאינו מחליפם, ולכן הדין יהיה שאם הכהן מחליפם כל הפדיון יתבטל וזה מב' סיבות הנ"ל, א] מצד ביטול הפדיון שכיון שאין כאן פדיון הבן שאינה חלה בשטרות, א"כ הרי לא נתן לא כלום שלא נתן לו מתנה אלא פדיון הבן ואם לא חל צריך להחזירם לישראל, ב] ועוד יש לדרון מצד טעות שהרי נתן את הגביעים בשביל פדיון הבן, וא"כ אם לא חל הפדיון יש כאן טעות ותבטל הנתינה.

אלא שיש לדרון מצד אחר שמ"מ יחול הפדיון, שהרי יש כאן גלגל החזור, שהרי אם ע"י ההחלפה תבטל הפדיון הרי מעתה חשוב כאילו לא החליפם הכהן שהרי אינם שלו כיון שאם מחליפם בטל הפדיון ובטל נתינת האב, וא"כ האב חשוב כמי שיש לו את הגביעים וא"כ שפיר יש כאן פדיון עם הגביעים לחוד, שהרי אם הכהן מחליפם לא חלה ההחלפה כיון שאם תחול ההחלפה הרי אין הגביעים שלו ואין יכול להחליפם, והיכא לירדינו דייני להאי דינא, ולכאורה יש לדרון שכיון שההחלפה אינה יכולה להתקיים שהרי א"כ אין החפץ שלו, והנתינה יכולה להתקיים אם לא תחול ההחלפה א"כ כך הוא הדין שהנתינה חלה וההחלפה לא חלה וכמו שיתבאר.

הנה בגיטין פג. כתוב הדין במי שמגרש אשה ע"מ שלא תנשאי לפלוני, ובמשנה פליגי ר"א וחכמים אם חשוב כריתות [ונחלקו תנאים אם המחלוקת בחוץ או בע"מ], ופריך ר"ע ללישנא דפליגי בע"מ 'הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק, והיו לה בניס ונתארמלה או נתגרשה ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים הא למדת שאין זה כריתות', והקשה התוס' (שם ד"ה ועמדה ונישאת) וז"ל: 'וא"ת והלא אין נישואין חלין שהרי אסורה עליו משום איסור אשת איש, ומאי שנא מדתניא בתוספתא על מנת שלא תינשאי לאבא ולאביך ה"ז גט, על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אינו גט חוששין שמה תבעל להם, משמע דבע"מ שלא תנשא להם אפילו נישאת ה"ז גט והכא אמאי הגט בטל', שכיון שאין הנישואים יכולים לחול א"כ לא עבר על תנאו, ותירץ שם התוס' שמדובר שנישאת לאחר מיתת המגרש ועכשיו ודאי חלים הקידושין שכבר מת בעלה הראשון, ומ"מ מתבטל הגט למפרע.

ובשערי יושר (שער ז' פט"ז) וקוב"ש (ב"ב רי"א) ביארו את דברי התוס' שכיון שאם יחול מוכרה להתבטל אין חל כלל, וז"ל הקוב"ש 'וזהו כלל בתורה דכל דין שאם יחול מוכרה להתבטל אינו חל כלל מתחלתו', ושניהם נתבאו בסגנון אחד לבאר את דברי רבי יהודה (כתובות נו). שהאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה, שלר"י בדבר שבממון תנאו קיים, והקשה בשערי' שהרי התנאי היא שצריכה למחול ולא לתבוע את השאר וכסות [שהרי ל"ש להסתלק מדבר שלב"ל בדין דאורי' כמבואר בב"ב (מט.) ובכתובות (פג.) וקוב"ש ביאר בזה את דברי התוס' שם (ד"ה וכדבר כהנא) עיי"ש]. וא"כ אם לאחר זמן אם תתבע השאר וכסות יתבטלו הקידושין, וביארו ע"פ התוס' שאם תתבע ולא תמחול הרי יתבטלו הקידושין ולא יהיה לה תביעה, וא"כ לא יכול לחול הדין דשאר וכסות, ושפיר מקודשת היא.

והרמב"ן (שם ד"ה והא דאקשינן) כתב על קושית התוס' 'ולי לא נראה כן אלא כל שנשאת לו דרך נישואין בטל הגט דהכי משמע תנאה', שהכוונה בתנאי היא על כרחך לא על חלות נישואין אלא על מעשה נישואין אפי' אינם חלים, וסיים הרמב"ן 'ושמענין מינה שהאומר לחבירו שדי נתונה לך ע"מ שלא תתנהו לפלוני, ונתן לו בדרך קנין בטלה מתנה ושרה חוזרת לבעלים הראשונים', ולכא' דבר זה תלוי בפלוגתת תוס' והרמב"ן, שלתוס' בכה"ג שנתן ע"מ שלא תתנהו כיון שהתנאי היא רק על נתינה לאחר והנתינה הרי אינה יכולה לחול משום שא"כ אינה שלו, א"כ שייך השדה להמקבל ולא לבעלים הראשונים כיון שלא עבר על התנאי.

והר"ן (שם מג: מדפי הרי"ף) ס"ל כהתוס' שהתנאי הוא רק על חלות נישואים ותי' את קושיית התוס' ו'ול"נ כיון שאי אפשר לגט להתבטל אלא מחמת חלות הנשואין, על כרחין הנשואין חיילי שאין לך דבר שמעכב אותן מלחול שהרי מגורשת גמורה היא [אצל כל אדם אלא שהתנה עליה כתנאי בעלמא], והרי הוא כאילו אמר לה הרי את מותרת לכל אדם ולהנשא לכל מי שתרצי, אלא שאם תנשאי לפלוני הרי את אשתי [עד שעת נישואין ומשעת נישואין ואילך אלא שבשעת נישואין אי את אשתך]⁶.

והנה הרשד"ם (סי' כ"א) כתב 'אחד שמכר אתרוג ליחיד, והתנה המוכר בפירוש עם הלוקח שלא יטלו הציבור בו, ועבר על התנאי וברכו הציבור בו, כיון דלא קיים התנאי איגלאי מילתא למפרע דגזול הוא בידו, ולא יצא ידי חובתו לא הקונה הראשון ולא האחרים'. ובאמרי בינה (הל' יום טוב סי' כ"א סק"ב) העיר שלכאור' תלוי בפלוגתת התוס' והרמב"ן, שלשיטת התוס' שהתנאי היה רק על חלות נתינה וכאן אין יכול לחול הנתינה, א"כ שפיר חל המקח שהוא קנה ורק הציבור לא יצאו יד"ח, ורק להרמב"ן שהתנאי הוא על מעשה נתינה חשוב שעבר על התנאי.

ובהמשך דבריו כתב שיכול להיות שהתוס' יודה להרמב"ן שגם נתינה כזו נכללת בתנאו, ע"פ דברי הנתינה"מ (סי' ר"ז סק"ד) שמחלק בין קידושין למכירה שקידושין אם אינם חלים אין כאן כלום ובוזה שייך סברת התוס' שאין קידושין אלו בכלל תנאו, משאי"כ מכירה ונתינה אפי' אם מתבטלת ואינה שלו, מ"מ גם מכירה של גזולן חשובה מכירה כלפי הגזולן ואינו יכול לחזור כמוש"כ המשל"מ (גזילה פ"ט ה"ז) בשם בעל התרומות, וא"כ יודה התוס' שנתינה כזו היא ג"כ בכלל התנאי, ובאבנ"מ (קמ"ג ג) כתב באופ"א שבממונות שאין חיסרון כמו בגט שכיון דפסקה פסקה יודו תוס' והרמב"ן לסברת הר"ן.

עכ"פ היוצא מהנ"ל שלכאור' רק באופן שהתנה תנאי שייך לומר סברת הרמב"ן והאמרי בינה מה נכלל בתנאו, ומוכרחים לפרש תנאו מכח מה שהתנה שלא יהיה דברים בטלים, אבל בנידוד' שאין כאן לשון תנאי אלא מציאות של ביטול הפדיון אם תתקיים ההחלפה, נראה שבוזה שפיר יודה גם הרמב"ן לסברת התוס' שכיון שהחלפה אינה יכול לחול שא"כ אין הגביעים שלו, שפיר חשוב שהגביעים שלו וההחלפה אינה חלה, ויסוד זו ס"ל לתוס' והרמב"ן והרשב"א והר"ן וכן נקטו האחרונים וכו"ל.

וראיה לזה דהגמ' (ב"ב קלז:): הגמ' אומרת לגבי מתנה ע"מ שתחזיר לי והקדשו המקבל לפני שהחזירו, אמר רב אשי חזינן אי אמר ליה על מנת שתחזיריהו הא אהרריה, אי א"ל על מנת שתחזיריהו לי מידי דחזי ליה קאמר ליה, וכתב הרמ"ה (שם) שלכאור' יש כאן גלגל החזור שאם המתנה תבטל הרי לא חל ההקדש וא"כ שפיר יכולה המתנה להתקיים, ואם המתנה תתקיים לכאור' שוב יהיה הקדש ותבטל המתנה.

והכריע הרמ"ה שהגלגל אינו חוזר וחלה המתנה ומ"מ ההקדש אינו חל, וז"ל: 'לא סלקא דעתך דכיון דעיקר טעמא דהוי [מתנה משום דלא הוי] הקדש, הילכך אף על גב דהויא מתנה לא הוי הקדש, דכי יהיב ליה על מנת דלא מקדיש ליה הוא דיהיב ליה, וכן נראה באמרי בינה (שם) שזוהי הכרעת הרמ"ה, וזה דומה ממש לנידוד', שכאן שהתנאי היה ע"מ שתחזיר לי ולא ע"מ שלא תקדישם, ל"ש את סברת הרמב"ן שנתכוון למעשה הקדש שהרי לא אמר בתנאי שלא יקדישם אלא שיחזיר לו, וסברא זו כתב באמרי בינה שם.

ויש מקום לומר שכל הדברים האלו לגבי גלגל החזור הם רק באופן של תנאי שהוא מילתא אחריתא, ובוזה שפיר מתחלק הנתינה מהתנאי וחלה הנתינה, משאי"כ באופן של טעות לא נחלק הנתינה מהתנאי והגלגל כן יתהפך, אך הרעק"א (תניינא סי' ק"ו) כבר ייסד שהדין של טעות הוא מכח פרשת תנאים שנלמד מבי"ג ובי"ד ולכאור' יהיה אותו דין, ואף דהגר"ח פליג מ"מ לענ"ד לא נראה לחלק בזה.⁷

המשך דברי הרמב"ן, ודין ספק בפדיון הבן

אמנם הרמב"ן (גיטין שם) כתב 'ועוד ממה נפשך כשהיא נשאת לזה שנאסרה עליו אם תאמר עברה על התנאי אין כאן נישואין, אם תאמר לא עברה על התנאי א"כ הגט אינו בטל ומגורשת היא אף לזה, ואי אפשר לבטל נישואיו של זה יותר משל אחרים', ומשמע שחולק על ההנחה של הנ"ל וסובר שגם באופן של גלגל

6 בפשטות כוונת הר"ן שהיא מגורשת גם לגבי פלוני בזמן הנישואין ועי' אבנ"מ (קמ"ג ג), ועי' באבי עזרי (מכירה ז') שביאר באופן מיוחד שהתנאי מבטל מכאן ולהבא למפרע.

7 והעריני חכם אחד שיש לדון ולחלק שהיסוד שייסודו הראשונים מדובר רק בדין שעכשיו רוצה להחיל וכיון שאינו יכול לחול אינו חל, אבל בתנאי שכבר היה בשעת קניית הגביעים, ועכשיו זה רק זמן עבירת התנאי המבטלת המכירה אולי ל"ש יסוד זה כיון שסיבת הדין כבר בעולם, אמנם נראה מדברי השער"י והקוב"ש שכתבו כן לגבי חיוב שאר כסות ועונה, שג"כ סיבת החיוב הינו בשעת הנישואין (שאינו יכולה לעקור הדין דאורייתא וכו"ל) ועד עכשיו מחלה, וביאור ע"פ היסוד הנ"ל שאינה יכולה לתבוע עכשיו ולהחיל את הדין אפי' שסיבת דין כבר בעולם, כיון שלמעשה לחלות הדין יש מניעה שאין יכול לחול.

החוזר, לא נאמר שמה שלא יכול לחול ללא השני אינו חל ומה שיכול לחול בלי השני כן יחול, ולא כתוס' והר"ן והרשב"א והיד רמ"ה, ובמושכל ראשון נראה שכוונת הרמב"ן היא מדין ספק וספק איסור להחמיר.

שו"ר שבאבן האזל (מכירה פ"א ה"י) פירש כעין דרך זו את דברי הרמב"ן שחולק על ההנחה הנ"ל, [אך עיי"ש בדבריו ומשמע שבתורת ודאי אינו חל הגט כיון שיהיה חיסרון בחלות ע"י התנאי, משמע שאותו היסוד שייסדו האחרונים בדברי התוס' לגבי חלות הקידושין, למד האבהא"ז בדברי הרמב"ן לגבי חלות הגט, ובפשטות ראייתו מעלה עליה עול אינה ראייה שלא כהאחרונים עיי"ש], אך כתב שמדברי הראשונים נראה שלא למדו כן את דברי הרמב"ן, ואין כוונת הרמב"ן לתרץ עוד תי' אלא להכריח את פירושו שהכוונה בתנאי היתה לדרך נישואין, שהרשב"א הביא את מהלכו של הרמב"ן וכתב ותדע לך וכו', הרי שמש"כ הרמב"ן 'ועוד' פי' הרשב"א בתורת הוכחה, שכיון שמתהפך האיסור ע"כ שכוונתו היתה על דרך נישואין, וכתב שכן מוכח גם בדברי הר"ן על הרי"ף (מג: מדפי הרי"ף) שהביא את תחילת דברי הרמב"ן וסוף דבריו לגבי מתנה והשמיט את המהלך השני של הרמב"ן, משמע שנקט שזוהי שיטתו ורק כתב סברא זו להוכחה.

ובאמת נראה שמתו"ד הרמב"ן ג"כ מוכח כדברי הראשונים, שהרי הרמב"ן אחר שכתב סברא זו מסיק ומהא שמעינן וכו' שבתנאי מתנה חשוב עבירת התנאי ע"י דרך קנין וכדלעיל, ואם נאמר שכאן הולך במהלך חדש א"כ שוב אין הכרח ליסודו שהתנאי הוא על דרך נישואין ועל דרך קנין ובאבהא"ז נדחק בלשון הרמב"ן, ובפרט אם הכוונה בדרך זו מכת ספק א"כ בממונות צריך לדון בכללי תפיסה אם חשוב המקבל לתפוס ברשות, וע"כ נראה שאין הכרח שהרמב"ן בדרך זו חולק על יסודם של הראשונים וכפי שנתבאר.

דין ספק בפדיון הבן

אגב אורחא נראה לברר קצת בענין ספק בפדיון הבן. הנה לכאורה הוי כספק בדיני ממונות וצריכים לדון מדין מוחזק, וכדברי התנא בככורות (מח:): לגבי ספק מי נולד ראשון, וכן נפסק ביו"ד (סי' ש"ה) בכמה ספיקות שהמע"ה, וכהמשנה בחולין קלד. לגבי זרוע לחיוב וקייבה שבספק אמרינן המע"ה, ובגמ' שם מפורש גם לגבי פדיון הבן. אך אליבא דאמת הדין הוא בספק אם נפדה הבן שחייב ליתן, ומצינו שגם בפדיון הבן שהדין הוא המע"ה, מ"מ אם כבר נתחייב והספק אם יצא יד"ח חייב ליתן.

הנה בככורות מט. נחלקו רב ושמואל מה הדין אם פדה בתוך ל' ולא אמר מעשיו ונתאכלו המעות, ובגמ' דידן גרסינן בדברי הגמ' 'ואף על גב דקיימא לן דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני הכא הלכתא כוותיה דשמואל', משמע שהגמ' מחשיבה זאת לאיסור, והרמב"ם (בכורים פ"א הי"ח) פסק כרב וכן ברא"ש (בכורות פ"ח ס"ה), ואף שלא היה להם גירסא זו בגמ', מ"מ הם החשיבו זאת למחלוקת באיסורים שהלכה כרב. וכבר תמה שם הרי"י קורקוס שבספק פדיון הדין הוא המע"ה וכנ"ל.

וביאר שם בב' מהלכים, א, 'אלא הנכון ג"ל דכשאנו מסופקים אם חייב בפדיון או בראשית הגז או אומרים המע"ה דממונא הוא, אבל כשהוא חייב בפדיון בודאי ואנו מסופקים אם הוא פדוי או אינו פדוי, אסור נקרא זה כיון שבודאי חייב במצוה ואנו מסופקים אם נפטר או לא נפטר ולכך אין בנו פדוי' ויבואר להלן. ב, ועוד כתב: 'א"נ אפשר דאף על גב דממונא הוא ואנו דנין ספקו להקל כיון שיש חיוב מצוה בדבר קרינן ליה אסורא לפסוק כרב לגבי שמואל', ותירוצו השני הוא במסוים לגבי מחלוקת רב ושמואל ולא לגבי ספיקות, אך הרי"י קורקוס מסיים 'והראשון עיקר'.

ובתרומת הדשן (סי' רס"ד) פסק מכת הספק כרב כיון שפדה"ב איסורא הוא ויש להחמיר, ובשערי ישר (שער ה' פכ"ה) האריך לבאר ענין זה, ובשם המהרי"ט אלגאזי כתב לבאר שזה מדין איני יודע אם פרעתיך, שגם בשמא ושמא יש חיוב לצאת ידי שמים, אך הקשה מדברי הרשב"א (גיטין עז:): שלגבי חוב שנפל ביניהם שאם זה מחצה על מחצה יחלוקו ואין חיוב לצאת ידי"ש כיון שאין רגלים לדבר, וכן לשון התרו"ד והרי"י קורקוס משמע דהוי איסורא, וכתב שם ב' מהלכים עיי"ש באורך, ומהלכו השני היא ע"פ הגמ' בחולין הנ"ל שאם יש חזקת חיוב יש דין של צדק משלך ותן לו, ומלמד מעני ורש הצדיקו, וצ"ל שיש דין זה גם במתנות כהונה.

בברכת התורה

מיכאל אליעזר קאהן

בענין הנ"ל

למערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון רל"ו העיר הדיין הגאון רש"מ סגל שליט"א, בדין הפודה את בנו בכלי כסף בצירוף 'פתק החלפה', והכהן מימש את זכות ההחלפה. ונקט בזה, שגדר העסק בזה הוא כמכירה על תנאי שאם ירצה חיזור לו, ויפקע

המכר למפרע. והוסכם שמ"מ לא יחזור המעות, אלא נתחייב המוכר לקיים את המעות בעסק פסיקה על שאר חפצים מחנותו. ו'פתק החלפה' הוא כשטר לכל המוציא, על התחייבות זו לספק חפץ אחר תמורת המעות למי שיחזיק שטר זה.

ומעתה באם הכהן אכן יחזיר את כלי הכסף, ויבוא רק בזכות דין שטר לכל המוציא על שיספק לו חפץ אחר מחנותו, הרי שיש לדון שנחשב שהאב כפרה את בנו בשטר, ואין פודין בשטרות ואף בשטר לכל המוציא, וא"כ אין בנו פדוי, עכ"ד.

ולענ"ד נראה שאף אם זו כוונת בעלי המקח, מ"מ למעשה לא כך יחול הדין, ונפק"מ לגידר"ד, וכדלהלן. איתא בגמ' (ב"מ סה:): מכר לו בית מכר לו שדה, ואמר לו לכשיהיו לי מעות החזירים לי, אסור. וביאר החו"ד (קע"ד א) וז"ל "דיש חילוק בין אמר על מנת שתחזיר כשיהיו לי מעות דהוי כמכירה על תנאי, וצריך לחזור ולהקנות לי בקנין כשמחזיר לו ולמכור מחדש, א"כ כשמחזיר הוי כמוכר מחדש ומכירה הראשונה מכירה גמורה היה רק שעל הלוקח היה חיוב קיום התנאי ואם מוחל התנאי אין צריך קנין חדש, משום הכי בסעיף ה' שם באומר בלשון על מנת המקח קיים ומותר לאכול הפירות. אבל בסעיף ו' שם וכאן דאמר סתם לכשיהיו לי מעות תחזיר לי דמי לאומר ותחזירם לי, דלא הוי מקח כלל והמעות הלואה ואסור לאכול הפירות.

ואין להקשות דמכל מקום יהיה כמו מכירה לזמן דמותר לאכול הפירות כמבואר בחו"מ (רי"ב ד'), דמה לי אם אומר קרקע זו מכור לך עד שירדו גשמים או עד שאלך למקום פלוני או עד שיהיו לי דמים. דזה אינו, דמכירה לזמן אינו מותר רק כשנותן מעות דמי המכירה שיהיו המעות למוכר לחלוטין, אבל כשמחייב המוכר להחזיר כל הדמים שקיבל הרי המעות בהלואה אצלו. אבל באומר על מנת, אף דמחזיר כל הדמים מכל מקום כיון שצריך להקנות בקנין מחדש בשעת חזרה, כחוזר ומוכרו לו דמי, דעל מנת קנין גמור הוא, עכ"ל. וע"ע בחיבורו נתיה"מ (ר"ז ז) שהסיק כדבריו לדינא, ע"ש.

והנה בתנאי זה דלכשיהיו לי מעות החזירים לי, המבטל את המקח מעיקרו, אין לחלק בו בין אם המוכר הוא שהתנה כן שיחזיר את המעות ויתבטל המקח, ובין אם הלוקח מתנה כן שיחזיר את החפץ ויתבטל המקח, וכמבואר בשו"ע הרב (ריבית נ"ה), וכמדוקדק בשו"ע (חו"מ ר"ז ה) "וכן המוכר או הלוקח שהתנה כו', עיי"ש ודו"ק.

ויסוד הענין בזה, שתנאי החיוב להחזיר את המקח לכשירצה המוכר או הלוקח, עיקרו הוא מדין שיעור [כעין דינא דזבין אדעתא למיסק לא"י]. וכמש"כ הנתיה"מ (שם סק"ה), וז"ל "עיינן בספרי מקור חיים על הלכות פסח (תמ"ח ט), שחילוק גדול יש בין תנאי ובין גילוי דעת שיש עמו אומדנא. דכל שחוזר המקח משום תנאי, כגון בעל מנת שיחזיר, צריך לעשות קנין חדש כשמחזיר, כמש"כ הרשב"א בסוכה (מ"ו:): דהמכירה והמתנה הראשונה היתה מכירה ומתנה חלוטה רק שעל הלוקח בחיוב לקיים תנאו. משא"כ בגילוי דעת באומדנא, הוי כשירור בגוף המקח, ואפילו כשהגילוי דעת והאומדנא הוא שהמכירה והמתנה הוא על מנת להחזיר, מ"מ א"צ קנין חדש בשעת חזרה, ויש כמה נפקותות לדינא, ע"ש, עכ"ל.

ומעתה נראה, שבנידור"ד שבתנאי החזרת החפץ, לא נכלל שיחזור הלוקח וימכור למוכר את החפץ הנקנה בקניין גמור, אזי תוכן התנאי הוא מפרשת שיעור [ולא כתנאי המבטל את המקח, כדנקט הגר"ש"מ סגל], וכדינא דלכשיהיו לי מעות החזירים לי, שעם החזרת החפץ בטל המקח מאיליו למפרע. ורק שמ"מ נתחייבו ול"ז, לקיים את המעות בעסק מקח חדש על שאר חפצים שבחנות, וכדין פסיקה על הפירות.

ואם כנים הדברים, אזי ממילא נראה שדין שיעור זה, שנקבע שאפשר לבעלי המקח להסתלק מהמחויבות למקח, ומקיום המעות כתמורת החפץ הנמשך, אינו נקנה לכהן במה שקיבל את כלי הכסף מאבי הבן. כלומר, שכשנתן אבי הבן [הלוקח] לכהן את כלי הכסף, לא זכה הלה בדין השיעור, לסלק את מעותיו של אבי הבן [הלוקח] מלהתקיים בידי המוכר כתמורת כלי הכסף. שמכיון שסו"ס אין המעות שלו, א"כ אין בכחו לתבוע את קיום השיעור.

שרק אם תוכן הענין היה מדין תנאי המבטל את המעשה, שפיר היה נכנס הכהן תחת אבי הבן ובא בדין ביטול המקח ע"י התנאי, ובכך יזכה נגד המוכר בדין ההתחייבות שבשטר לכל המוציא. ומשא"כ למשנ"ת שתוכן הענין הוא מדין שיעור, בזה אין שייך שיכנס הכהן תחת אבי הבן ויתבע את דין השיעור, כיון שסו"ס לא משום כך יזכה במעות המקח.

אלא שמ"מ ע"י 'פתק החלפה', זכה הכהן בהתחייבותו של המוכר לשוב ולקנות את החפץ ממנו, ולקיים את דמיו בחפץ אחר מחנותו. שאף שבין המוכר ללוקח עצמו נותן המעות, לא כך מתפרש דינו של 'פתק החלפה', וכנ"ל. אך כשנתן המוכר 'פתק החלפה' לכל המוציא, ונכלל בזה התחייבות לקיימו בכל אופן, וממילא חל הענין כהתחייבות לקנות את החפץ מהמחזיק בפתק, ולקיים את דמיו בחפץ אחר וכנ"ל.

ועפ"ז, כשמחזיר הכהן את כלי הכסף, לא נתבטל המקח למפרע, אלא כאמור רק המוכר כשב וקונה ממנו את הכלי, ונזקפו דמי הכלי בדין פסיקה על שאר חפצים שבחנותו, ונתקיים פדיון הבן כדין.

ביקרא דאורייתא
יצחק בן מנחם
ירושלים

בענין הנ"ל

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי מש"כ הרה"ג ר' שלום סגל שליט"א אודות שאלה מעניינת במי שנתן עבור פדיון הבן כלי כסף ורכש בשווי חמשת סלעים, וצירף פתק החלפה, והכהן מימש את זכות החלפה.

ובתור"ד פקפק בזה שאין לקונה זכות משכון במוצר, שהרי כל עוד אינו מחזירו לבעל החנות, לא נתבטל המקח, ולא נתחייב כלל בעל החנות לתת לו מוצר אחר, ורק כשמחזירו לבעל החנות מתבטל המקח, ואז אין לו זכות להמשיך ולהחזיק המוצר בתורת משכון כנגד החוב, [שהרי בעל החנות מוכן לתת לו מיד מוצר אחר במקומו]. ואף שהחזיקו עד עתה, אין זה מכח זכות משכון, אלא משום דלא נתבטל המקח כל עוד מחזיקו בידו, וכשהחזירו נתברר שהחזיקו בשל בעל החנות כפקדון, אך לא היה לו שום שעבוד וזכות בגביעים כנגד חיובו של בעל החנות, ומעולם לא הסכים בעל החנות לתת לו הגביעים בתורת משכון, וגם הקונה לא נתכוין להחזיקו בתורת משכון, עכ"ד.

והנה מה מאוד נכונים הדברים שכל כמה שאין הקונה מחזירו לבעל החנות אין המקח מתבטל, כי ודאי אין כוונת המוכר שבאם יהליט בעוד המקח בידו שרוצה לבטל המקח, שיתבטל המקח, כי רוצה אפי' באחריות אונסין ויותר מזה, לכן רק כשמביאו למוכר להחזירו אז מתבטל המקח.

אולם מאידך לא מובן מה הקושי בהבנת הדברים שיש כאן גם משכון, דמה שהעמידו הדברים בגוונים שהמוכר מחליפו מיד וכו', וכאילו שאין כאן מקום למשכון, הלואי שיהיה כן, אבל כמובן שהקונה לוקח בחשבון שכשיבוא להחליף יתכן שהמוכר לא ירצה להחליפו מאיזה סיבה שיכולה להתרחש, ובודאי שלא ירצה לתת לו חליפיו מיד, ולזה ודאי המקח הוא כמשכון על הדמים שנתן.

ומעתה כשהקונה מחליף המקח, ונתברר עתה למפרע שלא היה מקח, הדר הו"ל כמשכון מתחילתו על הכסף ששילם הלוקח.

ומלבד שהסברא פשוטה ונכונה, אפשר להסתייע קצת מתשובת הגרעק"א (מהדר"ט סי' פ"ח) באחד שכ' צוואה שהקנה בית פלוני לבנו פלוני בקנין במתנת בריא מעכשיו, ונגד זה מחוייב הבן ליתן לירושה סך ש' ר"ט, וכן לבנו פלוני וכו', והסתיר המתנה מבניו ולא נודע להם מזה בחייו, וכעת שבאו לזכות במתנתם ליתן דמיהם שקצב להם אביהם וביניהם בכור, והבית מאיר השיב בפשיטות שהבכור נוטל ממתנת הללו פי שנים, אבל הגרעק"א כ' שמסופק לו טובא, בזה"ל, די"ל כיון שהביתם נקנה להם בחייו והם נעשו כמו בע"ה לאביהם יתן כו"כ, א"כ הוי כמו חוב בעלמא, דאין הבכור נוטל פי שנים בראוי, "או דנידון קצת כיון דא"י לזכות במתנתם אם לא יקימו תנאיהם ליתן דמיהם [דברדאי הוי כעין תנאי, דבמה יכול להטיל חיוב עליהם אם אינו דרך תנאי] הו"ל הביתם לאביהם כעין משכנתא מהם על הדמים ההם, וכו', יעו"ש.

הרי שעל אף שהביתם היו קנויים לבנים במתנה גמורה מחיים מעכשיו, אעפ"כ עשהו האב משכנתא על הדמים שמחוייבים לו לשלם, ויש לבתים הללו דין משכנתא גם בהיות המקח קיים, ק"ו שבניד"ד שאין המקח קיים למפרע, שהלוקח יקח בחשבון שיהיה כמשכון על החליפין שהמוכר חייב להחליף לו.

בברכת התורה
ישראל אשכנזי

תגובת הכותב והרחבת הדברים

כבוד מערכת הקובץ הנפלא המפיץ אור תורה והלכה בישראל בית אהרן וישראל.

ראיתי את מכתבי הרבנים שליט"א בענין מה שהעליתי לדון בגליון הקודם, בדין פדיון הבן בכלי כסף [א] שקלי כסף] כשהכהן מימש את זכות ההחלפה להחליפם למוצרים אחרים, ודנתי בזה דלכאורה מתבטל המקח

למפרע בהחזרת המוצר למוכר, ונשארה רק התחייבות המוכר לספק מוצרים בשווי מסוים, ונמצא ההפדיון נעשה בהקנת התחייבות זו להכהן, והרי אין פודין בשטרו, [מש"כ בטבעת קדושין, גם אם הכלה מחליפתו בחנות, הרי עדיין קיבלה את התחייבות המוכר לספק לה תכשיט כבחירתה, ושפיר חלו הקדושין בחוב שהקנה לה המקדש, כדין מקדש בשטר לכל המוציאו דשפיר חלין הקדושין, כמבואר בש"ך (חו"מ ר"ס ק"צ)].

והרבנים שליט"א העירו איש לפי דרכו, וכן קיבלתי עוד כמה מכתבים מרבנים ולומדים, וגם שמעתי הרבה הערות ותשובות בע"פ, וראיתי לנכון לסדר הדברים קצת יותר בארוכה, ובתוך הדברים אביא ואתיחס גם לחלק מהדברים שהעירו בזה.

בגמ' (נדרים ל"א ע"ב וב"מ פ"א ע"א) הביאו ברייתא: 'הלוקח כלים מן התגר לשגרן לבית חמיו, ואמר לו אם מקבלין אותן ממני אני נותן לך דמיהם, ואם לאו אני נותן לך לפי טובת הנאה שבהן, נאנסו בהליכה חייב, בחזרה פטור מפני שהוא כנושא שכו'. ובגמ' (נדרים שם) הביאו מזה סייעתא לדינא דשמואל דאמר 'הלוקח כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו חייב', ודין זה איתא גם בפ' הספינה (ב"ב פ"ז ע"ב), וע"ש בתוס' (ד"ה הלוקח) שהביאו מפרש"י (ב"מ שם) דחייבו באונסין הוא מדין לוקח, והכריחו כן התוס' מהמשך הסוגיא (ב"ב פ"ח ע"א), וע"ש ברשב"ם (ד"ה והני מילי) שכתב ג"כ בפ"ה הא' דדינו כלוקח, וכ"ה בח"י הרמב"ן, וביד רמ"ה (אות קכ"א), וביאר שם דהלוקח קנאו בתנאי, שאם ירצה יוכל לחזור בו, וכשגילה דעתו דאינו רוצה לקנותו, שוב אינו חייב באחריות אונסין, אך אם נאנס קודם שגילה דעתו שחזר בו, חייב באונסין, [דסתמא כן הוא התנאי ביניהם, שיוכל הקונה לחזור בו, כל עוד החפץ בעין ויכול להחזירו למוכר], ועד"ז מבואר בח"י הר"י מיגש הו"ד בשמ"ק, דהמוכר אינו יכול לבטל המקח, רק הקונה יכול לחזור בו, ע"ש. ועי' נתיב"מ (סי' קפ"ו סק"א) שהאריך בזה, דדינו כלוקח עד שיגלה דעתו שאינו רוצה במקח, ואז מתבטל המקח למפרע, ע"ש.

וע"ע בר"ן (ע"ז ד' ע"ב מדפי הר"ף) שכתב ג"כ בהא דחייב באונסין בהליכה 'טעמא דמילתא שכיון שהדבר תלוי ברשות לוקח, הרי הן שלו עד שגילה בדעתו שאינו חפץ במקחו', [ועי' תשו' אב"נ (יו"ד סי' ת"ג) שהבין בדעת הר"ן דאין הכוונה שנעשה מקח בתנאי חזרה, אלא עצם הדבר שהקונה יכול להחליט לקנותו, מחשיבו כשלו, ע"ש דברים מחודשים מאוד, ועי' קהלות יעקב (נדרים סכ"ה), אך עי' אמ"ב (דיני שבת ס"ב) וזית רענן (כרך ב' סי' ע"ה) שהבינו בדעת הר"ן כפשוטו דהוא מקח בתנאי חזרה, ועי' קה"י שם מה שהביא מהתור"ד, ולענ"ד הוא דין מיוחד בדמאי, דאף שנתבטל המקח למפרע, מ"מ אסור לחבר לבטל מקחו ולהחזירו ללא שעשירו].

ועד"ז מצאנו בפ' א"נ (ב"מ ס"ה ע"ב) 'מכר לו בית מכר לו שדה ואמר לו לכשיהיו לי מעות החזירם לי אסור', והיינו, דאסור להקונה לאכול הפירות בינתיים, ומשום דאם יחזיר לו המוכר מעותיו, יתבטל המקח למפרע, ונמצא דאוכל פירות בשכר מעותיו שביד המוכר. הרי דסתמא כשמוכר ומתנה שיוכל להחזיר המעות ולקבל המקח, הכוונה שיתבטל המקח למפרע, והרי המקח נעשה בתחילה בתנאי, שאם יחזיר לו מעותיו יתבטל למפרע. והובא הלכה זו בשו"ע (יו"ד סי' קע"ד ס"א), ועי' שו"ע הרב (אות נ"ה), דה"ה אם הלוקח מתנה שאם ירצה להחזיר לו מקחו לאחר זמן יחזיר לו מעותיו, אין זה מכר גמור, ואסור לאכול הפירות, דגם בזה מתבטל המקח למפרע.

ולכאו' גם בנדונינו כאשר קונה כלי בחנות עם זכות החלפה, הרי שגדר הדברים הוא, דקניית הכלי מותנית, שיוכל הקונה להחזירו ולבטל המקח, [אלא דזכות הביטול הוא רק בהחזרת הכלי ליד המוכר, ולא בגילוי דעת בעלמא], אמנם, בנדונינו אין הקונה יכול לדרוש החזרת כספו, אלא יש לו זכות קניה לקנות מכל הנמצא בחנות כנגד מה ששילם.

אך באמת נוהל זה קיים כהיום, גם במקרה שנמצא מום במקח, וכגון כשקנה איזה ספר בחנות, ונמצא בו מום גמור, דמן הדין המקח מתבטל, וחייב להחזיר לו דמי המקח, אך הנוהל המקובל שאין להקונה זכות לקבל כספו, אלא להחליפו לעותק אחר, ורק אם בעל החנות אין לו עוד עותק מספר זה, חייב להחזיר לו דמי המקח.

והסיבה לכך פשוטה, דכשארם נכנס לחנות לקנות ספר מסוים, הרי אין דעתו דוקא לאותו עותק שלקח בידיו, ולכן גם אם אותו עותק שרכש וקנאו בכסף ומשיכה נתברר כעותק עם מום, ונתבטל קניינו באותו עותק, מ"מ מה שנתן דמים למוכר אינו מתבטל, ומתפרש כנתינת כסף על מנת שיוספק לו המוכר ספר כזה, וכגדר פוסק על הפירות, ולכן אין לו זכות לקבל כספו בחזרה, אלא לקבל ספר כזה שפסק עם המוכר שימכור לו.

ועל דרך זה יש להסביר גם את הנוהל בזכות החלפה, שהכוונה היא, דכשקונה איזה כלי בחנות, ומקבל זכות החלפה, הרי הדברים מתפרשים כך, דעצם קניית הכלי מותנית, והקונה יוכל להחליט תוך זמן קצוב להחזירו ולבטל הקנין למפרע, אך גם במצב זה עדיין אין לו זכות לקבל כספו בחזרה, דהכסף ניתן על דעת כן, שהמוכר התחייב לספק לו אחד ממוצרי החנות באותו שווי.

אכן הרבה העירו, דיש מקום להסביר את הנוהל בזכות החלפה באופן אחר, דבאמת אין המקח מתבטל כלל, ומה"ט אינו חייב להחזיר לו דמי המקח, אלא דהמוכר מתחייב להחליף את המוצר לפי רצונו של הקונה, והגדרתו היא, דהמוכר מתחייב למכור לו מוצר אחר שיבחר הקונה, כנגד החזרת המוצר הראשון, שזה יהווה את תשלום התמורה של המוצר החלופי.

אכן, אם כי הסכמת הפוסקים דשייך להתחייב למכור לחבירו, [עי' נתיה"מ (סי' ר"ו סק"א) מתשו' מהר"א ששון, וע"ע תשו' מהריט"ץ (ח"א סי' קפ"ז) ודברי אמת (קונ' ז' ס"ב) ועוד, ועי' אמרי יושר למהר"ם אריק (ח"ב סי' נ"ה) דכן נקטינן להלכה דמועיל התחייבות למכור, וכ"ה בספרו מנח"פ (סי' ר"ט ס"ג), וע"ש לא"א"ז במשפט שלום, ודלא כקצוה"ח (סי' ר"ו)], מ"מ צריך לזה מעשה קנין, וקשה לומר דנתינת הכסף היא מעשה קנין להתחייבות זו, שהרי הכסף ניתן עבור מקח הכלי שקנה, ואם קנין זה לא מתבטל לעולם, א"א להחשיב נתינת הכסף לקנין להתחייבות למכור. ואולי י"ל דפתק ההחלפה בצירוף חשבונית נחשב כסיטומתא להתחייבות זו.

אך לענ"ד קשה מאוד להחליט שסתמא כך מתפרש הענין, ועכ"פ יש צד גדול לפרשו באופן הא', דמקח הכלי הוא מקח מותנה, ויכול הקונה לבטל את מקח הכלי, אלא שנשאר לו זכות לקבל חפץ אחר כנגד הדמים שנתן למוכר.

ועכ"פ לפי צד זה דכשמחזיר הכלי לחנות לצורך החלפה, מתבטל למפרע מקח הכלי, הרי נמצא דהפדיון נעשה רק בזכות ההחלפה, דאבי הבן היה לו זכות לקבל מבעל החנות כלי כסף בשווי ה' סלעים, והוא מסר את הזכות לכהן, ובזה הרי א"א שיחול הפדיון, דאין פודין בשטרות, [וכבר נתבאר במכתב הראשון דנקטינן להלכה דאף בשטר לכל המוציאו אין פודין את הבן].

ומה שעדיין נשאר לדון הוא, דהרי אבי הבן והכהן מוחזקין בכלי, ויש מקום לומר, דאף אם אה"כ יתברר שלא היה בידם בבעלות גמורה, דהמקח נתבטל, מ"מ היה מוחזק בידם בתורת משכון כנגד חוב בעל החנות לספק סחורה כנגד שווי הכלי.

והרב ישראל אשכנזי במכתבו הביא בענין זה מדברי הגרע"א בתשו' (תנינא סי' פ"ח), וזה לשונו: 'מה שכתב מעכ"ת בדבר הצוואה שנעשה בקנין במתנת בריא מעכשיו, ונוסחו בית פלוני אני נותן לבני פלוני במתנת בריא מעכשיו, נגד זה מחויב ליתן לעזבוני סך ש' ר"ט, בית זה אני נותן לבני פלוני במתנת בריא מעכשיו נגד זה מחויב ליתן לעזבוני ר' ו"ט, ובפירוש התניתי שבידי לחזור ממתנה זו בכל עת שארצה, אולם אם לא יתברר עפ"י ב' עדים שחזרתי נתקיימו המתנות שלי במעכשיו וכו', וקנינא וכו', והסתרי הדבר מבניו ולא נודע להם מזה בחייו, וכעת שבאו לזכות במתנתם ליתן דמיהם שקצב להם אביהם וביניהם ככור, וראיתי ממכתבו שפשוט בעיניו דהבכור נוטל מהמעות אלו פי שנים, ולדידי מספקא טובא, די"ל כיון דהבתים נקנה להם בחייו והם נעשו כמו בע"ח לאביהם ליתן כך וכך, א"כ הוי כמו חוב דעלמא, דאין בכור נוטל פי שנים בראוי, או דנידון קצת כיון דא"י לזכות במתנתם אם לא יקיימו תנאיהם ליתן דמיהם, [דבוראי הוי כעין תנאי, דבמה יכול להטיל חיוב עליהם אם אינו דרך תנאי], הו"ל הבתים לאביהם כעין משכנתא מהם על הדמים ההם, והוא בכלל אתרא דלא מסלקי, דהא לא היה בידם לסלק אביהם להוציאו מהבתים להפקיע זכותו מהבתים, דהא שייר לעצמו הפירות כל ימי חייו, דבמהיום ולאחר מיתה גופא מהיום ופירי לאחר מיתה, וביותר בנ"ד שהיה ביד אביהם לחזור מכל וכל, א"כ לא מקרי ראוי'. [ועי' בהמשך דברי הגרע"א מה שדן עוד מצד מלוה שעמון].

הנה הרב השואל היה פשיטא ליה דבכור נוטל פי שנים, [והרב אשכנזי ייחס הדברים להבית מאיר, אך באמת הרב השואל אינו הב"מ, אלא רב אחר שנתפרש שמו בתחילת התשובה, ורק בהמשך הסימן הביא הגרע"א מדברי הבית מאיר בענין אחר], והגרע"א פשיטא ליה דלא עדיף מחוב דהוי ראוי, [ואף דבאמת אין כאן כלל חוב, אלא תנאי בעלמא, כמבואר בהמשך דברי הגרע"א, דאין הבנים מחוייבים לתת המעות, רק אם ירצו לקבל הבתים יצטרכו לשלם המעות, מ"מ כשבאים לדון אין מתחלקים היורשים במעות אלו, יש להשוותם לחוב, וסו"ס לא היה האב מוחזק בדמים אלו אלא כעין חוב], אלא דהגרע"א נסתפק ודן דאפשר דנחשב שהאב מוחזק כנגד החוב בגוף הנכסים [שכבר נקנו גופם להבנים אם יקיימו תנאים] ומחזיק בהם כמשכנתא כנגד תשלום הדמים ע"י הבנים, ואף דבקרע ליכא דין משכון, מ"מ כשמחזק בתורת משכנתא ואוכל פירותיהם באתרא דלא מסלקי שפיר נחשב מוחזק, והרי גם הכא הוא מחזיק בנכסים ואוכל פירותיהם [מכח שיוור ששייר פירות כל ימי חייו].

ועד"ז י"ל גם בנדונינו, דאף לפי הצד שיתבטל מקח הכלי, מ"מ יש להקונה זכות משכון בגוף הכלי כנגד חיובו של המוכר לתת לו סחורה כנגד שווי.

אכן באמת חזינן בדברי הגרע"א דלא ברירא ליה סברא זו, וייתכן דלא נחשב כמחזיק בבתים בתורת משכנתא כנגד דמים אלו, וכפיה"נ היינו משום דסתמא לא נחית אדעתא דהכי, ומחזיק בהם מכח זכות פירות

שלו, ולא לשם משכונא ובטחון על חוב הדמים. אמנם ייתכן דכל ספיקו של הגרע"א הוא רק בקרקע, דלא שייך בו תפיסת משכון רק באופן של משכונתא, באכילת פירות באתרא דלא מסלקי, ובוה י"ל דסתמא אין דעתו באכילת הפירות בתורת משכונתא, אבל במתנת מטלטלין בכה"ג, דסגי בעצם תפיסת המטלטלין, אפשר דבריא דסתמא מחזיק בתורת משכון כנגד הדמים, וצ"ע.

אכן כבר הערתי במכתבי הראשון, דלכאו' לא שייך לדון בנדונינו מצד תפיסת משכון, וכעת אחר הדברים, דלא דמי לנדונו של הגרע"א, דהמתנה נעשית בתנאי שיתנו כו"כ דמים, והנדון הוא על תפיסת משכון על דמים אלו, דבוה הרי גם לפי צד קיום המתנה הרי יש לו זכות להחזיק בנכסים עד שעה אחת קודם מיתה, ושפיר שייך לדון מצד תפיסת משכונא, משא"כ בנדונינו, הרי כל עוד לא הוחזר הכלי למוכר, אין כאן צד חוב כלל, דהמקח עדיין לא נתבטל, דהרי הא ברירא דאין להקונה זכות לבטל המקח רק בהחזרת הכלי ליד המוכר ולבקש החלפתו בחפץ אחר, [ולא דמי ללוקח כלי ע"מ לבקרו דסגי בגילוי דעת בעלמא שאינו רוצה במקחו]. ורק אחרי שהחזיר הכלי נתבטל המקח, ונתברר שהמוכר נתחייב להעמיד לו מה שיבחר הקונה מחפצי החנות, ומעתה לא ייתכן כלל לומר שבעת החזקת הכלי הוא מחזיק בתורת משכון, לפי הצד שיתבטל המקח, אחר שאין צד כזה שיהיה מוחזק בכלי כשיתברר שהמקח נתבטל.

והוספתי עוד, דאחר שהחזיר הכלי למוכר, ונתבטל המקח, מסתברא דאין להקונה זכות להחזיק בכלי כמשכון כנגד חיובו של המוכר, אלא זכותו לבחור מיד מה שרוצה, ורק אם המוכר יסרב לתת לו מה שבחר [דבר שאינו מצוי כלל], ויש חשש שיבריה נכסיו, בוה ייתכן שיש לו זכות לתפוס משכון כנגד חובו, ומ"מ זכות זו נוצרת רק אחר החזרת הכלי למוכר, וכשאין חשש הברחת נכסים, אין להקונה זכות משכון כלל.

אכן שמעתי מכמה מחשובי הדיינים שליט"א דפשיטא להו, דיש להקונה זכות בכלי שמוחזק בו, גם אם בסוף יתברר שנתבטל המקח, דמ"מ כיון דיש לו זכות להחליט אם לגמור מקח כלי זה או לקבל תמורתו חפץ אחר שיבחר מהחנות, והמוכר חייב לתת לו כנגד החזרת הכלי, הרי גם אם בסוף יתברר שלא חל המקח בגוף הכלי, מ"מ נחשב כמחזיק בזכות מומן בכלי זה, וזכות זו עדיפא מזכות משכון, ושפיר אפשר לפדות בו.

ולענ"ד קשה לחדש גדר חדש שלא מצאנו לו מקור בקדמונים, מה גם כאשר הדבר נוגע לקיום מצוה דאורייתא. וראיתי גם דברי ידידי חב"ב הרה"ג ר' מיכאל אליעזר קאהן שליט"א שהאר"ך בוה בטוטר"ד, והמציא בדרך חכמה צד היתר בוה, ודפח"ח.

ולמעשה לענ"ד מהראוי לתקן שפתק ההחלפה ינוסח באופן ברור, כי רכישת הכלי או שקלי הכסף היא חלוטה, אך המוכר מתחייב להחליף תוך זמן קצוב, לאחד ממוצרי החנות, בתמורה להקנתם בחזרה של הכלי או שקלי הכסף, ובוה יצאנו מכל חשש וספק.

בכל חותמי ברכות

שלום מרדכי הלוי סגל

השלמות למאמר בענין נסיעת בהן במטום (בגליון רל"ו)

עם פרסום מאמרינו בבמה חשובה זו, בענין טיסות לכהנים והמסתעף, שלחו לי מ'התאחדות טהרת כהנים' מאמרים שנכתבו בנושא זה, ולהשלמת הענין נציין כמה דברים שנתבארו בדבריהם שלא נתבארו במאמרינו.

אם מטום מקבל טומאה

הבאנו (אות י"ב) שהגאון ר' משה פיינשטיין צידד דדוקא שש המתכות הכתובות בתורה (שהם זהב כסף נחושת ברזל בדיל עופרת) מקבלים טומאה. והנה בקונטרס 'מראות כהונה' היו"ל על ידי 'התאחדות טהרת הכהנים' (ח"ג, שיצא לאור ב"ח חשון תשפ"ה) מובא, שבנו הגאון ר' דוד פיינשטיין העיד שאביו כתב כן לפפולא בעלמא ולא לסמוך על זה הלכה למעשה. עוד יש לציין שבספר יבקש דעת (תפארי"י בהקדמה לסדר טהרות אות מ"ד) מבורא ג"כ שהוא דין בכל המתכות, וז"ל: "מתכת כולל ו' מינים, זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל, ועופרת. [כך כתב רב"א זצוק"ל. ולפע"ד זה לאו דוקא דהרי בעתים הללו מצאו הטבעיים כמה מיני מתכות חדשים שלא שערם אבותינו. והגם שיי"ל שהם כולן בכלל אלו ה' מינים שזכר הגאון זצוק"ל, עכ"פ צ"ל ששם שמות של מתכות הנ"ל הן לאו דוקא, אלא כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות"]".

מצד שני בספר 'טבילת כלים' הובאה תשובת הגר"י קמינצקי זצ"ל שכתב, שכלי העשוי מאלומיניום אינו טעון טבילה כיון שאינו מששת המתכות הנזכרות. [אמנם בעיקר הדין אי טבילת כלים תלוי בדין קבלת טומאה נחלקו הפוסקים, ע"י שב יעקב (סקל"א) דס"ל דילפינן זה מזה. אבל הגידולי טהרה (סי' י"ז) חולק ע"ז, ועי' מנחת יצחק (ח"ד סי' קי"ד), ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' קט"ו) ואכ"מ].

אכן ראוי לציין שרבני טהרת הכהנים בדקו את העניין ביסודיות, והגיעו למסקנה שאין בזה נפק"מ, כי למרות ששלדת המטוס אכן מיוצרת מניקל שהיא סוג של מתכת חדשה, אבל הכנפיים עשויות ממתכת רגילה, והיות והעמידה של המטוס הוא רק ע"י הכנפיים ממילא אין נפק"מ ממה עשויה השלדה. [אלא שיש לדון האם המנוע - שהוא הוא עיקר הכלי - עשוי ממתכות אחרות, ע"י להלן].

האם המעטה הפנימי של המטוס הוא כלי בפני עצמו

והנה אפילו אם נאמר שהמעטה החיצוני של המטוס אכן מקבל טומאה, מ"מ אולי המעטה הפנימי הוא כלי בפני עצמו, והיות שהוא עשוי מפלסטיק אינו מקבל טומאה⁸, וא"כ גם יחוצץ בפני הטומאה. ויש לדון בזה מכמה צדדים: א' - הואיל והמעטה הפנימי אינו יכול לעמוד ללא המעטפת החיצונית, יש לדון בו מצד מעמיד. ב' - כיון שעיקר תשמיש הכלי הוא הסעת נוסעים, א"כ לכאורה המעטה החיצוני הוא עיקר הכלי. ועוד יותר, כיון שעיקר הכלי הוא המנוע, והוא מקבל טומאה.

והנה החזו"א (הוספות אהלות ח') דן לגבי מכונית, ומצדד שמקבלת טומאה כיון שמצופה מתכת, ולכאורה כ"ש מטוס. [ולגבי המנוע ע"י חזו"א (יו"ד רי"א) שאינו מתייחס אליו, וע"י קונטרס מראות כהונה שם]. עכ"פ קשה להקל ולהסתמך על זה שהמעטה הפנימי הוא כלי בפני עצמו.

אם המטוס יכול להיות צמיד פתיל

הנה לפי הצד שמטוס אינו מקבל טומאה, יש לדון אם יש עליו דין צמיד פתיל, שאם נחשיבו כך הרי הנוסעים לא נטמאים מהטומאה שבוקעת ועולה, וא"כ אין הכהנים נטמאים זה.

אמנם בקונטרס מראות כהונה (שם) מביאים שהגאון ר"י פישוהף שליט"א מפקפק אם דלתות המטוס יכולות להיחשב צמיד פתיל כיון שעשויות לפתוח. ועוד, שכבר נתבאר שכמעט ברור שהמטוס עצמו מקבל טומאה, וממילא אינו חוצץ בפני הטומאה אף אי נחשב כצמיד פתיל, וצ"ע בזה.

בניית נג מעל הקברים

ישנם מקומות שהנחיתות או ההמראות עוברות מעל בתי קברות קטנים, ובמקומות אלו ישנה אפשרות לבנות נג מעל הקברים לחצוץ בפני הטומאה, [ולפעמים היא גם האופציה המועדפת ואכ"מ].⁹

ואין לטעון שעדיין אם יבנו רק נג בלי דפנות, כשהמטוס יעבור יצטרף האהל של תקרת המטוס עם הגג שמעל הקברים, דזה אינו, כיון שמטוס הוא טלית המגנפנת אינו מצטרף לאהל, ורק לגבי מה שבתוך המטוס היא יכולה להביא טומאה, וכמו שנתבאר במאמרינו (אות י"ח).

8 הן אמת שנתחבטו גדולי עולם אם כלי פלסטיק מקבלים טומאה, וע"י שו"ת מנחת יצחק ח"ד סימן ל"ו שמצדד שפלסטיק מקבל טומאה, מחשש שיש בו חומרים הבאים מן העץ, ושנה משנתו בחלק ז' (סי' פ"ב), [וע"י גם שו"ת קנה בשם (חלק ב סימן פו) ושו"ת חשב האפור (חלק ג סימן מ"א), ובשו"ת באר משה (ח"ג סימן נ"ה), ובתשובות והנהגות (כרך ג סימן רנ"ז, ובכרך ה' סימן ג)], וראה גם בשו"ת אהל אברהם (סימן כד) שדן עוד טעם לומר שכלי פלסטיק מקבלים טומאה, ע"פ המבואר במסכת שבת (דף טז). שכלי זכוכית דינם ככלי מתכת משום שניתן באש, וע"פ זה דן שם שכלי עצם שאפשר להתייחס באש דינם ככלי מתכת. אמנם הסכמת האחרונים שניילון / פלסטיק אינם מקבלים טומאה, וכתבו ישובים על טענות הג"ל, ע"י חזו"א (יו"ד סי' קכ"ז) לגבי גומי ולדבריו ה"ה פלסטיק שאינו כעץ ממש, ע"י שו"ת להורות נתן (ח"י ס"א), וע"י גם בקובץ תשובות להגריש"א (ח"א סי' א', וחלק ג סי' קל"ד) ובשבט הלוי (ח"י סי' רי"ז) ע"פ המבואר ברמב"ם (פ"א כלים ה"ג) דדוקא בגד העשוי מדבר שגדל ביבשה נקרא כלי ובגד ומקבל טומאה, משא"כ פלסטיק עשוי ממעיינות הנפט, הרי הם כגדלו במים שאינו מקבל טומאה, ואין טעם לחלק בין מים מינרלים למים רגילים סו"ס אינו בכלל גדל בארץ, ובעיקר סברא זו ע"י שו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן ע"ז אות ב'). עוד טעם מבואר בשו"ת להורות נתן (ח"י סי' ס"א) שהרי מבואר בסדרי טהרה (סי' ק"צ סקי"ט) דאפילו נייר הנעשה מבגדי פשתן כיון שנטחן ופנים חדשות באו לכאן אינו מקבל טומאה ע"ש, וכ"כ בס' ביכורי יעקב (סי' תרכ"ט סק"א). ומכל שכן פלסטיק שאף אם יש בו חומר הבא מדבר המקבל טומאה, הרי פנים חדשות באו לכאן ואין זכר לראשונים ואינו ניכר מקורו כלל.

9 ויש שטענו שאין צריך לכסות את הקברים של כל רוחב מסלול של המטוס עם הכנפים, אלא רק את רוחב תא הנוסעים, מפני שהגם שכנפי המטוס יאהילו על הקבר, מ"מ לא יעבירו את הטומאה לנוסעים מפני שהוא מנפנף, ויש לפלפל בזה, מ"מ לכאורה אין נפק"מ בזה, שעל אף שמשלול הטיסה הוא מדויק, אבל בודאי בכזה א"א לצמצם.

אכן ראוי להדגיש שחייבים לסגור את הגג הרמטית, שאם יישאר אוויר כלשהו כנגד הקברים הטומאה בוקעת ועולה, וכמו שמפורש בפרק ארובה (אהלות פ"י וברמב"ם פט"ז) כמה פעמים שטומאה בוקעת אפילו כשאינו בארובה פתח טפח.

מיסות לשדה התעופה קנדי

עוד דבר שצריך בירור בעניינים אלו, הוא, שדה התעופה קנדי שיש ספק לגבי הנחיתות בשדה זה, ואציין את הדברים כפי מה ששלחו לי מ'התאחדות טהרת כהנים', "והנה נשאלו רבני אגודת 'התאחדות טהרת כהנים' אודות שדה התעופה קנדי בניו יורק אשר ישנם 2 בתי קברות יהודים שנמצאים כ 5 ק"מ מצפון מזרח שדה התעופה. ומסלול הנחיתה - מסלול 4 הינו עובר מעל בתי הקברות הנ"ל. אמנם מסלול הנחיתה 13 אינו עובר מעל ביי"ק הנ"ל.

והנה ברוב הנחיתות אין המטוסים עוברים מעל בית הקברות כדי לנחות, אלא במסלול 13 [ישנם 2 מסלולים מקבילים], אבל אם ישנה רוח מסוימת אז המטוסים נוחתים במסלול 4 - מכיוון צפון מזרח לדרום מערב ואז הם יעברו מעל ביי"ק (מפני שההמראה והנחיתה חייבים להיות נגד כיוון הרוח), ולא משנה מהיכן המטוס מגיע. השיקול לכיוון הנחיתה הינו בעיקר כיוון הרוח. וזה רובא דליתא קמן. [מבדיקת סטטיסטיקה של 5 שנים - עד 2018 יצא שזה נע בין 15 ל 43 אחוז, כך שזה רק מיעוט].

אמנם דבר זה א"א לצפות מראש, אלא כשהמטוס מגיע לטווח של 180 ק"מ משדה התעופה הוא יוצר קשר עם מגדל הפיקוח ואז נותן לו את המסלול הנחיתה המתאים כעת לפי מצב מזג האוויר והרוח. [בדקנו לדוגמא בכ"ה מרחשוון תשפ"ד בצהרים כל המטוסים נחתו במסלול 4].

אמנם לכאורה יש להקל בזה מצד רוב, כיון שרוב הטיסות אינם עוברות מעל הבית החיים, [אמנם א"א להתיר משום ביטול ברוב, אפילו אי נימא דגם בקרקע שייך ביטול, ע"י במאמרינו (הערה 41) כיון שנודע חתיכת האיסור וידוע שחלק מהטיסות עוברות מעליו], ועדיין צ"ע בזה.¹⁰

בברכת התורה ולומדיה

אברהם אלימלך לעדערייך

בענין הנ"ל

לכבוד בית אהרן וישראל השלום והברכה, תגובה למאמר ר' אברהם לעדערייך שיחי' בענין טיסות לכהנים. בסוף המאמר אות כ"ד העיר על יחוס הכהנים בזמן הזה, ותמה איך יתכן שבמדבר היו הכהנים אחוז אפסי מבני ישראל, ואילו כהיום הם מונים כשבעה אחוז מבני ישראל.

תשובה: כבר במנין בני הגולה שעלו בבית שני שנמנו בספר עזרא מוצאים אנו שמספר הכהנים המיוחסים היו למעלה מעשר אחוז מכלל בני ישראל המיוחסים, מספר הכהנים הוא 4289 מתוך 41316 ישראל מיוחסים [לא כולל נתינים וישראלים בלא יחוס], ואם תאמר שהרבה מישראלים לא עלו [וי"א שרובם לא עלו], הרי גם הכהנים לא עלו כי אם ד' משמרות מתוך כ"ד כמבואר בתענית דף כז.

בברכה

שמואל פראנק

תגובת הכותב

ראיתי דברי הרב המשיג שליט"א, הנאמרים בטוטו"ד, אכן יש לדון בראי' שלו, דהנה הראי' בנויה על הנחה שעולי בבל עלו שוה בשוה מכל השבטים, ולכן על אף שברור שרק מיעוט מכלל ישראל עלו כמו שמבואר במפרשים¹¹, מ"מ היות ויש לנו מדגם של אלפי אנשים, ומתוך המדגם הכהנים הם עשר אחוז, יש להניח שהכהנים הם בסביבות עשר אחוז מכלל האוכלוסייה.

10 והרוצה להחכים בעניינים אלו יכול לפנות ל'טהרת הכהנים' (מספר טלפון 08-3132020).
11 ע"י רש"י (כתובות כה:): "רובן נשאר בבל דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא", וע"י רשב"א ח"י אגדות (מגילה יב). "ועוד גלות בבל נמשכת שלא נתקצבו כולם רק מקצתם" וע"י מצודות דוד (נחמיה א' ב') "כי רוב הגולה ישבו בבל בשבי ומעט עלו", [וע"י רבינו בחיי בראשית (פרשת ויחי) פרק מט פסוק א].

אמנם נראה שההשערה שהעלה הרב המשיג שעולי הגולה עלו שוה בשוה לכאורה אינה נכונה כלל, שהרי הלוויים לא עלו כלל, כמפורש בפסוק (עזרא פרק ח פסוק טו) 'ומבני לוי לא מצאתי שם', וביבמות (דף פו:): מבואר שעזרא קנסם על כך, והרי מדגם כזה היה אמור לשקף כמה אחוז מלוויים יש, שבודאי אינו נכון¹², וא"כ מוכח שלא עלו שוה בשוה, ועל פי זה יתכן מאוד שאצל הכהנים היה בדיוק להיפך, ואצלם היו אחוזים יותר גדולים של עולים, והדבר יתכן מאוד שהרי ליבם בוער כאש לעלות להר השם לשרת בבית אלקינו, וכהנים זריזים בוודאי הם ליבם בקרבם לעלות ולעבוד עבודת הקודש, ועוד שלכהנים יש מתנות כהונה ויותר קל להם לעלות בלי צפי כלכלי¹³, ואף שאינו מוכח מ"מ בודאי שא"א להוכיח שהכהנים היו עשר אחוז מכלל האוכלוסייה שהוא דבר בלתי הגיוני בעליל.¹⁴

אלא שיש לרונן אולי אנחנו צאצאים של עולי בבל, ואלו שנשארנו בבבל רובם נכחדו שם, ולפי"ז מוכן מאוד איך יש אחוזים כ"כ גבוהים של כהנים, אמנם יותר מסתבר שאנחנו צאצאים מאלו שנשארנו בבבל, והדברים אינם ברורים, ראה הערה.¹⁵

עוד יש לציין שלאחרונה הראני הרה"ג ר' יהודה זייבלד שליט"א מאמר שכתב לגבי יחוס כהנים, ושם מוכיח ע"פ דנ"א (DNA) שחלק גדול מכהנים אינם כהנים¹⁶, מצד שני מוכח שם שחמישים אחוז מהכהנים יש להם סכא משותף מבערך חמש מאות שנה אחרי יציאת מצרים, [ולפי"ז עכ"פ נצטרך לחוש ל-3-4 אחוזי כהנים], ויש לרונן עד כמה מסתמכים על דנ"א ואכ"מ.

חשוב להדגיש שבודאי אין להקל ע"פ זה בשום צורה שהיא באיסורי כהונה, וכמו שכתבנו במאמרינו (אות ז), ולא כתבנו הדברים אלא לצדד שלא צריכים להחמיר בסטטיסטיקה.

בברכת והשב כהנים לעבודתם אברהם אלימלך לעדערייך

12 ואף לפי המבואר ברש"י (קידושין ט:): שאותם שקצצו בהונות ידיהם בשיניהם ואמרו איך נשיר את שיר ה' הם כן עלו, וכמו שמבואר במשנה (קידושין ט). עשרה יוחסין עלו מבבל ובכללם לויים, מ"מ מדגם של אלפי אנשים אמור לשקף גם כמה לויים כשרים יש, ואם עלו שוה בשוה מכל השכבות בודאי שהיו עולים לויים כשרים.

13 והעניי לזה אחי הרה"ג ר' דוד דוב לעדערייך שליט"א.

14 עוד יש לציין שבזמן חורבן הבית היה רצח המוני של פרחי כהונה כמו שמסופר באיכה רבה (פתיחה אות כ"ג, וכעין זה שם פ"ב פ"ד) "אייתי שמונים אלף פרחי כהונה וקטל יתהון".

15 בארץ ישראל היו הגזירות של החורבן ושל אדריאנוס, משא"כ בני בבל שישבו שקטים על שמריהם עד סוף ימי האמוראים, וכן מנהגנו הוא של בני בבל (עי' רש"י חולין נ, תוס' ע"ז לח; ריטב"א מגילה ל, ריטב"א תענית ח, רבייה תענית תתס"ג, טור או"ח קי"ז, שו"ת רדב"ז ח"ד קי"ח ור"כ, ואכמ"ל), והנה הבני בבל הם מאלו שלא עלו עי' יומא (ט): אלהא סנינא לכו, ועי' תוס' מנחות ק. ד"ה ששונים), ראה שו"ת משנה הלכות חלק ט סימן רל"ז שכתב כדבר פשוט שאנחנו צאצאים מאלו שנשארנו בבבל.

16 אני מציע הדברים כפי שקבלתי אותם מאת הנ"ל: בבדיקות הדנ"א נמצא שיש ארבעה ענפי משפחות כהנים. על אחת מהן נמנים בני משפחות רפפורט וכהנא ומשפחת החפץ חיים וכחמישים אחוז מהנחשבים כהנים, ועוד שלשה קבוצות גדולות הם קטנות יותר, אחת מהן היא של כהני גירבא.

האב המשותף של משפחת הכהנים שעליה נמנים כחמישים אחוז, היא לפני כ-2800 שנה - 550 שנה אחרי זמן יציאת מצרים שהיה בשנת ב'תמ"ח. אבל האב המשותף לכל ארבעת הענפים חי הרבה לפני אברהם אבינו, כך ששלושה מתוך ארבעת הענפים הם צאצאי גרים או עבדים.

בבבלי קידושין (דף ע:): ובירושלמי (שם) מוכא שד' מאות או ד' אלפים עבדי פשחור בן אימר נטמעו בכהונה והם יושבים בשורא דבנהרדעא. יתכן שכן קרה לעוד שני ענפים.

הממצאים מראים מצד אחד כשיטת הפוסקים שהסתמכו על יחוס הכהנים, שהרי שבמשך אלפיים השנים האחרונות כל ענף כהונה שמר על ייחוסו באופן מעורר השתאות, אכן מצד שני מוכח כמההרש"ל וסייעתו שבשלושה פעמים בהיסטוריה נטמעו משפחות אחרות - וזה כבר הספיק בשביל להביא לכך שחמישים אחוז מהמוחזקים ככהנים אינם כהנים.

מצד הדין ומצד המדע אין שום דרך להכריע מי מהענפים הוא המיוחס לאהרן הכהן. ולכן כל ארבעת הענפים הם בספק. העובדה שאחת מהן גדולה בהרבה אינה נותנת שום דין מדיני הכרעת הספקות כדי להניח בשל כך שהיא האמתית.

כדי להבין האופנים שאפשר להוכיח מאיזה דור יש להם אב משותף, ומקור הדברים ראה מאמרו של שמחה גרשון בורר (בדיקות Y-DNA: השלכות הלכתיות לעניין יחוס כהנים, גירסה אלקטרונית).

בדין ברכת הסופגניות המטוגנות בשמן (בגליון רל"ו)

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון האחרון (כסלו טבת) התפרסם מאמרו הרחב של ראש הכולל הרה"ג ר' אפרים סגל שליט"א בדין ברכת הסופגניות המטוגנות, וביאר בכמה טעמים שברכתם מזוונות אף לירא שמים. ואחד הנימוקים שהביא עפ"י דעת הט"ז שכיון שטוגנו בשמן הרי הם כנילושו בשמן, ולכן אף אילו דינם כפת, הרי כפת הבאה בכיסנין. ובאות ל"ה כתב: 'אך שמעתי מעוררים שמציאות הדברים היא שאין השמן נספג בכל הסופגניה... אך לכאורה אין סיבה לומר שמציאות הדברים שונה מזו שהיתה בזמן הפוסקים, ובכל זאת דנו זאת כנילוש בשמן, וצ"ע למעשה'.

וראשית יש להעיר שבאמת יש סיבה לשינוי המציאות מזמן הפוסקים, כאשר הקונדיטורים הרוצים להפחית את ספיגת השמן בעת הטיגון, המציאו רעיון להוסיף אלכוהול (או כל משקה המכיל אלכוהול, כברנדי וכדו') לבצק הסופגניות, וזה גורם להפחתת ספיגת השמן בעת הטיגון.¹

ולגוף הדברים, הרי פשוט שכיון שכל טעמו של הט"ז הוא משום דהוי כנילושו בשמן, ודאי לא עדיף מנילושו ממש, וככל שאין השמן נספג ונרגש בסופגניות, לא עדיף מאילו נילושו לכתחילה במים ושמן, ויש לפסוק הדין עפ"י הכללים בדין נילוש.

בברכת התורה

אהרן גוטשטיין

כולל או"ח בביהמ"ד אור ישראל

- ביתר עילית

על המאמר בדין הדלקת נר חנוכה בקערה מלאה שמן ע"י אדם אחד או כמה אנשים (בגליון רל"ו)

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

ראיתי בגליון האחרון (רל"ה) מש"כ הרב מאיר אשר קופמן בכיאר דברי הגמ' (שבת כ"ג ב') 'אמר רבא: מילא קערה שמן והקיפה פתילות, כפה עליה כלי - עולה לכמה בני אדם, לא כפה עליה כלי - עשאה כמין מדורה, ואפילו לאחד נמי אינה עולה'. שמבואר שאם הקיף הקערה בפתילות אפי' לאחד אינו עולה לנר חנוכה, והביא הרב דברי ההגהות הגרא"מ הורביץ ז"ל שמיידי דווקא כשהדליקו בבת אחת, שאם הדליקו בזה אחר זה כשהדליק הראשון לא היתה עוד נר דלוקה אינה כמדורה וכשמדליקים הנרות האחרים יהא דינה ככבתה אין זקוק לה.

אכן יש לדון בזה מכמה צדדים. שבביאר למה אם לא כפה עליה כלי הוה כמין מדורה ואינו יוצא ידי חובת נר חנוכה בזה מבואר ברש"י (ד"ה רש"י עשאה כמדורה) 'שהאש מתחברת לאמצעיתה, ואינו דומה לנר'. וכ"כ הר"ן. ונראה כוונתם שכיוון שיש בקערה הרבה פתילות תתחבר האש לפתילות ואז תיעשה מדורה ממש ולא רק שנראה כמדורה בגלל שיש כמה נרות דולקים. וכן הוא לשון הלבוש ס"ד מפני שמתחברת כל הלהב יחד והוי כמדורה. וכ"ה במ"ב ס"ק י"ג י"ד.

(ובהערות הגרי"ש אלישיב שבת כ"ג ב' מבאר 'דאף שבתחלה הוו פתילות נפרדות מ"מ כיון שבמשך הזמן יתאחדו כולם ללהבה אחת לכך הוי כמדליק מדורה ולא מדליק נ"ח. ופשוט דכ"ז הוא במצטרף האש מכמה פתילות אבל פתילה עבה מאד עדיין נחשב נר ולא אבוקה ויוצא בזה יד"ח נ"ח' הרי שהחשש שיעשה להבה אחת גדולה וזה אפשר אף אם לא ידליק את שאר הנרות.)

וכן נראה מהא שמועיל כפית כלי שאם נימא שאין האש מתחברת יחד רק שנראה כמדורה משום שיש כמה נרות קרובים מה מועיל שיש כלי שמחלקם, וכן מבואר בכף החיים אות כ"ד אם כפה עליה כלי ע"י זה אין מתחבר הלהב של הפתילות.

1 ההסבר המדעי לכך הוא, שבזמן שהסופגניה פולטת אדים אינה סופגת שמן [אידיד דטריר למיפלט לא בלע], המים שבבצק הופכים לאדים בטמפרטורה של 100 מעלות, בשונה מאלכוהול שמתנדף כבר בטמפרטורה של 78 מעלות, וע"י הוספת האלכוהול מקדימים ומאריכים את זמן פליטת האדים ואי ספיגת השמן.

ולכאורה אפי' אם לא ידליק את הפתילות האחרות אם מילא קערה בפתילות ולא ירחיק את הפתילות (ועין בטור שמביא שיטת העיטור שמיידי שאין בין הפתילות מרחק אצבע) תוך זמן מועט ייתפס ויתחבר האש לפתילות האחרות, ויראה כמדורה. והר"ז שהדליק בקערה מוקפת פתילות כמי שהדליק בלא שמן כשיעור.

ונראה עוד לדון מצד אחר, שאף אי נימא שאין חשש בנר יחיד שתאחו בשאר הפתילות ויראה כמדורה, מ"מ אינו עולה לנר כיון שדעתו להמשיך בהדלקת שאר הנרות מיד אחר הדלקת הנר הראשון ואז יראה כמדורה, נחשב כמי שהדליק נר שאינו ראוי לדלוק ולא יצא.

שבשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן נ"ח אות ב' כתב להסתפק שאף שבכבה הנר מאליו מיד לאחר ההדלקה יצא חובתו, אפשר היכי דהוא בעצמו מכבה את הנר במזיד לא יצא, דמבואר בשו"ע סי' תרע"ג ס"ב אם כבתה קודם שיעור זמנה אינו זקוק לה וכן אם לאחר שהדליקה בא לתקנה וכיבה אותה בשוגג אינו זקוק לה, וכתבו האחרונים שאם כיבה הנר במזיד צריך לחזור ולהדליקה, אמנם הפרמ"ג שם סקי"ב כתב דאינו חוזר ומברך והובא בשעה"צ ס"ק ל"ב, ועי' בה"ש שם ס"ק י"א, וכנראה דסובר דאף אם כבהו במזיד יצא.

וגם מדברי הגרא"מ מפניסק ז"ל בהג"ה למס' שבת משמע דסובר שאפי' כיבה במזיד לא זקוק לה. דאח"כ דאמר כ"ג ע"ב אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות וכו' עשאה כעין מדורה אפילו לאחד לא עלתה לו, דכתב דמיידי שהדליקם בבת אחת דאל"כ מיד שהדליק את הנר הראשון כבר יצא ידי חובתו למ"ד דכתבה אין זקוק לה, ע"כ. והרי הכא שעושהו מיד כמדורה הרי הוא כמכבה במזיד ומ"ט אין זקוק לה, אלא מוכח דסובר הגרא"מ כהפרמ"ג הנ"ל דגם במזיד יצא יד"ח.

אמנם עיקר דברי הגרא"מ ז"ל הם דלא כפשוטו הגמ' וגם הפוסקים לא הזכירו חילוק זה ולכן נראה ליישב באופן אחר, דנהגו כתבו הט"ז והמג"א שם והובא במשנ"ב ס"ק כ"ה דהמדליק במקום שיש רוח מצויה וכבתה אח"כ צריך לחזור ולהדליקה במקום שאין רוח דזה הוי כאילו לא נתן בה שמן כשיעור, ומ"מ אינו מברך, וכתב הפרמ"ג (והובא בשעה"צ שם סק"ל) הטעם שזהו מפני שלא היה ברור בשעת ההדלקה שהרוח תכבנו וא"כ במילא קערה שמן והקיפה פתילות, דבשעת ההדלקה עומד לעשותה מדורה והואיל והוא שוגג וחושב שעושה מצוה הו"ל כרוח מצויה שעתיד ודאי לכבות, ולכך אפי' לאחד לא עלתה לו וחוזר ומדליק בברכה.

ועיין שם שהאריך להסביר יסוד זה שבמצוות דצריך כוונה לקיום המצוה שהיא בינו לבין קונו, ואפי' למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה מ"מ במכוין להדיא שלא לצאת לכו"ע לא יצא וא"כ בודאי שמחשבתו בכוחה לפסול מעשה המצוה, ולכן בנר"ד שמדליק ע"מ לכבות הו"ל כמכוין בשעת ההדלקה שלא לעשותה כראוי ואינו מקיים המצוה דהוי כמכוין שלא לצאת, ולפי"ז בדקדוק אמרו בגמרא שהקיפה פתילות מקודם לאשמעיני דמיידי שכבר בשעה שהדליק את הנר הראשון גמר בדעתו להפוך את הנר למדורה.

ומוסיף להסתפק לפי"ז דאפשר שהמדליק את הנר ובכוונתו לכבותו אח"כ, גם אם ימלך בו לאחר מכן ולא יכבהו לא יצא ידי חובה מאחר שבשעת ההדלקה היתה כוונתו להדלקה פסולה וחשיבא כהדלקה שאינה ראויה, ע"כ.

ועיין להגר"ח קנייבסקי בטעמא דקרא (וישב) שמוכיח שהכל תלוי בכוונתו, ומביא ראייה מסוגיא דקערה שהקיפה פתילות ולא כפה עליה כלי דלא יצא, והרי מיד שהדליק הראשון כבר יצא ומה שהדליק אח"כ הרי זה ככיבה את הנר, שלדעת הרבה פוסקים אף בכיבה במזיד אמרינן כבתה אין זקוק לה, אע"כ דכיון שהתכוין לכבות אח"כ גרע טפי דלא כהבנת הגרא"מ.

ועיי"ש שר"ל לפי"ז ה"ה לקולא אם נתכוין לכסות הקערה לאחר ההדלקה יצא, ודברי המשנ"ב (שהביא דברי הפר"ח שצריך לכפות עליה כלי קודם ההדלקה) אמורים שבשעת ההדלקה לא נתכוין לכסות אח"כ. ועוד כתב שם דלפי"ז ה"ה אם נתכוין בשעת הדלקה להוסיף אח"כ שמן כשיעור יצא, וכן כשביטח חנוכיה פתוח בשעת ההדלקה באופן שאם ישאר כך יכבו הנרות מחמת הרוח, אעפ"כ כיון שברעתו לסגרה מיד שפיר דמי. וסיים שלמעשה צ"ע.

אכן בהערות הגרי"ש אלישיב (שם) מבאר שגם כוונת הגרא"מ הורביץ ז"ל שאם היה ברור מתחילה בהדלקת הראשון שאחרי ידליק גם השני אפי' הראשון אינו יד"ח אלא מיידי שהשני נמלך לאחר הדלקת ראשון, ולכן אין אומרים שתיפסל הדלקתו של ראשון כיון דהוה כאילו נתחדש פסול אחר ההדלקה, וכשם שאם כבתה קיימא לן שאינו זקוק לה כיון שהדליק כדיון, הוא הדיון הכא כיון שבשעת ההדלקה לא חשב השני להדליק, הראשון יצא ידי חובה במה שהדליק. ולכן ביאר שהגמ' שקאמר שאפי' ראשון לא עולה לו הנני מילי כשהדליקו כולם בבת אחת, אבל במקום שהדליקו בזה אחר זה א"כ הראשון יצא ידי חובה.

ועוד נראה שאפי' אם הראשון לא הדליק רק הנר הראשון ולא היה בכוונתו להדליק שאר הנרות כיוון שאחרים מדליקים את שאר הפתילות אינו עולה לראשון לנר, כמבואר בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן קכ"ז

ו"ל 'אבל לענ"ד לולא שאיני כדאי הייתי אומר שאין מסוגיא הנ"ל ראי' כלל דכבתה במזיד זקוק לה, דכיון שמילא את הקערה שמן והקיפה פתילות ולא כפה עלי' כלי הרואה יאמר שכולם כולל גם הראשון לשם מדורה הדליקה ולא למצות חנוכה ולכן אפי' לאחד אינה עולה. ולא מיבעיא אחר שכבר הדליקו כולם והיא כבר נראית כמדורה בודאי שיאמר הרואה כי כולה לשם מדורה נדלקה, אלא גם כשעדיין לא הדליק אף אחד הרואה את הקערה מלאה לה שמן ומוקפת פתילות בלי כפיית כלי יאמר לשם מדורה הוכנה זו ומילא שכל מי שמדליק בה אח"כ ואפי' הראשון לשם מדורה מדליקה. ועיין שם שמוכיח כן וז"ל 'בהכי מובנים לענ"ד דברי הפר"ח (סי' תרע"א סק"ד) שכ', צריך למהר לכפות עלי' כלי קודם שידליקנה, אבל אם הדליקה ואח"כ כפה עלי' כלי לא עשה כלום וצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה עכ"ל. ודבריו צ"ע מהירות זו על שום מה, הא הראשון יכול להדליקה שפיר גם קודם שכפה עלי' כלי דבהדלקת הראשון לבד עדיין בודאי אינה מדורה, רק שוב אח"כ קודם שידליק השני יכפה עליו כלי שלא תהפך להיות מדורה ואז שפיר היא עולה לכמה בני אדם. ברם להנ"ל א"ש דכל כמה שלא כפה עלי' כלי היא נראית כמין מדורה והרואה יאמר לשם מדורה הדליקה, לכן צריך למהר לכפות קודם שידליק הראשון כנלענ"ד נכון בס"ד.

ולפי כל הדברים אין לומר שמי שמדליק בקערה הנר הראשון יצא שכיון שעומד בקערה הרבה פתילות משמע בראשונים שתיאחו האש ותיהפך למדורה כן אם הוא מדליק שאר הנרות כתבו הפוסקים שדמי למדליק נר עם שמן פחות מהשיעור. ואפי' אם אינו מדליק שאר הנרות יש שכתבו שנראה כמדורה. ולכן נראה שאין עולה לנר חנוכה.

ביקרא דאורייתא

יעקב הרמן

בדברי מרן אדמו"ר הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א אודות השבתים של שובבי"ם

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל.

כ' בבית אהרן (קמג: ליקוטים להרה"ק רא"ש מסטאלין זצוק"ל) השבתים של שובבי"ם המה תיקון למי שצריך תיקון.

ויש להבין דברי קדשו הרי שובבי"ם הם סדר תעניות כידוע מהאר"י בקדוש ומוזכר במגן אברהם (ריש סי' תרפ"ה), ואין השבת הוא התיקון.

ויש לומר ע"פ שמוכר בספר בעל שם טוב על התורה (פרשת משפטים אות יז) וז"ל שאלו להבעש"ט מהו עיקר העבודה, הלא אנו יודעים ואבותינו סיפרו לנו שבימים קדמונים היו אנשי מעשה מתענים משבת לשבת ואתם בטלתם את הדבר הזה, שאמרתם שכל אדם שהוא מתענה עתיד ליתן את הדין, שנקרא חוטא, שמענה את נפשו (עיין תענית י"א א), על כן הגידו נא לנו מהו עיקר העבודה, והשיב להם הבעל שם טוב, דעתי בזה, שיראה אדם להמשיך על עצמו שלושה דברים הללו היינו אהבת ה' יתברך, ואהבת ישראל, ואהבת התורה, ואין צריך לעשות סיגופים: (בוצינא דנהורא דף י"ז).

נמצינו למידיים שג' האהבות - אהבת ה' אהבת התורה ואהבת ישראל כדורינו הוא העבודה שהוא במקום התעניות.

לפ"ז יש לומר ע"פ דברי אותו צדיק הרה"ק רא"ש מסטאלין זצוק"ל בסדה"י (בית אהרן א: ב.) יזהר לקבל ולכבד שבת בגודל הכנה רובה וכו' ולהשתעשע באהבים באהבת השם ובאהבת התורה שניתנה בשבת ובאהבת ישראל שהם מיוחדים לשבת באהבת ריעים ודיבוק חברים וכו'.

א"כ על אף שעצם תקנת שובבי"ם הוא התעניות מ"מ כהיום שהג' אהבות עומדים במקום תעניות והזמן להשתעשע' בהם הוא בשבת היינו טעמא שהשבתים של שובבי"ם המה תיקון למי שצריך תיקון.

בכבוד רב

יוחנן ב"ר יעקב חיים פילמשיק

קרלין סטאלין גבעת זאב