

ב"ה
שנה כא
גליון ג (קכג)
שבט - אדר תשס"ו

קובץ בית אהל וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילן 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים "מתבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

התוכן

עמוד

ה	מרכותינו בעלי התוספות נ"ע מכתבי יד
יט	רבי יצחק קציגין זלה"ה מרבני קאסאלי (- ש"פ -)
לד	רבי ברוך משה נחמיה לאבל זצ"ל פרעשבורג - ירושלים (- תשי"א)

גנוזות

פירושי בעלי התוספות על התורה (ח)
פרשת שלח, קרח, חקת, בלק
בענין צוואת שכיב מרע
הדר קבלוה בימי אחשורוש

חידושי תורה

לז	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	כסוגיא דמנא תבירא תבר
מ	הרב אברהם ישעיה וולפא ראש ישיבת יגדיל תורה, ירושת"ו	בענין נאסרה עליו שעה אחת
נ	הרב שמעון קמינצקי, בני ברק	כמצות כתיבת ספר תורה
נו	הרב חיים אורי לינדר, ירושת"ו	בענין הב לן ונכרך
סב	הרב יהושע שטיינברג כולל ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב	בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

בירורי הלכה

סט	הרב דוד לאו רב העיר מודיעין	בענין תיקון עירובין (א)
פו	הרב דוד אריה ציינווירט ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין הוספת מים לתוך מכשיר אידוי בשבת קודש
צג	הרב יצחק אהרן טרבילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	בענין מעות שיצאו מיד הלוח ונפטר מהם ועדיין לא הגיעו ליד המלוה
צח	הרב שלמה זלמן שמעיה ר"כ קארלין סטאלין, מודיעין עילית מח"ס "עיונים בהלכה" "ברכת מועדיך"	הנחת חלה בשבת על גבי קדירה ריקנית שעל גבי פלטה חשמלית
קג	הרב צבי הירש שיינברג מח"ס "ליבון הלכות" "שינון הלכות" ירושת"ו	מתנות לאביונים כהלכתה
קיג	הרב יואב רוזנטל קארלין סטאלין, ירושת"ו	ברין קטן שהגדיל בפורים

לשון חכמים

בהלכות כתיבת מגילת אסתר

הרב נפתלי הירצקא רייזמן, בני ברק קיט

הערות

קכז

בענין זוחלין במקוה - הרב משה מנחם שפירא, מח"ס "מורשה" ירושת"ו / בענין אין הולכין בממון אחר הרוב - הרב אלימלך וינברג, ר"כ גור רמת גן / בענין זיהוי דג התכלת - הרב מאיר שלזינגר, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים / מילי מעלייתא - הרה"ח ר' חיים נחום ליכטנשטיין זצ"ל, חצור הגלילית / אמירה נעימה לפרשיות לך לך וירא - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / פרפראות למגילת אסתר (ב) - הרב ישראל דנדרוביץ, ערד / בענין כהן גדול שאינו מתענה אם כשר לעבודה - הרב לוי שיש, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב ארז סלע, אוצר החכמה, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שניאור זלמן דיטון, מח"ס "זכרון צבי", ירושת"ו / חביבות נרות חנוכה - הרב אברהם חיים הרש, מח"ס ביכורי אברהם, ב"ב / תמיהה בפרשת ויחי - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בענין גזירת חז"ל במקום מצוה - הרב אברהם הירשמן, ירושת"ו / בענין מצוה בו יותר מבשלוcho בתקיעת שופר - הרב חיים בן אריה / מאחרית לראשית - הרב יהודה שביב, ר"מ ישיבת הר עציון / בענין עשיית עילוי נשמה לנפטר - הרב ישראל ברעסלאיער, ירושת"ו / הערות עמ"ס פסחים - הרב יהודה קוק, מח"ס "גופת צופים", בני ברק / הערות שונות - הרב ישראל יצחק הייבלום, ירושת"ו / בירורים בהלכה - הרב אברהם דהן, בני ברק / בדברי רש"י בענין המתפלל אחורי בית הכנסת - הרב דניאל ציגלמן / הערות שונות - הרב אליהו שטינציגר, בני ברק / הערות שונות - הרב אהרן בהר"ן, בני ברק.

תיקוני סופרים

קעג

השמטה בגליון רעק"א על שו"ע חו"מ סי' קצ"ח - הרב שלמה זלמן טרבילו, ביתר
הערה בספר חפץ חיים - הרב אברהם דהן, בני ברק
מעוות לתקן - הרב בצלאל דבליצקי, בני ברק.

גנוזות

רבותינו בעלי התוספות נ"ע

פירוש תוספות על התורה

פרשת שלח

ג ב שלח. [ר"ת] שומע לעצה חכם (משלי יב טו).¹ כ"א

¹ שם כתוב ושומע בו"ו החיבור.

שלח [לך אנשים]. פרש"י שכולם חשובים וחכמים, וקשה מנלן לרש"י, שלח' לך אנשים' ס"ת חכם¹, אנשים פירש רש"י חשובים ואותה שעה כשרים היו, וקשה (בלומ) [בקורה] כתיב (להלן טו כו) סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים, א"כ מצינו אנשים לשון רשעים, ו[ה]תירוץ דיש חילוק בין אנשים ל[ה]אנשים כדאמרין () לא דמי איש להאיש, א"נ שאני התם דכתיב רשעים גביהו אבל אנשים סתם צדיקים, אבל קשה מפרשת ואלה שמות דכתיב (שמות ב יג) שני אנשים עברים נצים, גם יש לתרץ אצל אנשים עברים נצים גם כתיב באותו פסוק ויאמר לרשע למה תכה רעך, ומ"מ היכי דכתיבי אנשים סתם כשרים הם. כ"ב

¹ רוקח עמ' מז ורבינו אפרים עמ' פז ועמ' צ ופענח רזא ובעה"ט.

שלח לך. יסוד רש"י לדעתך כלומר להנאתך ולטובתך, ותימה מה הנאה יש למשה בזה ששלח מרגלים, והלא נגזרה גזרה עליו שלא יכנס לארץ כשבייל עון שהיה בידו, וי"ל שכשבייל עון מרגלים היו ישראל במדבר ארבעים שנה יום לשנה כדי לקיים הפסוק במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום יום לשנה, ונתארכו ימיו של משה ארבעים שנה וזה הנאתו וטובתו. כ"ב

ג ב כלם אנשים. ל[שון] חשיבות הוא, וקש"י [א מדכתיב] (להלן טו כו) סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים[ם], וי"ל דשאני בין אנשי[ם] להאנשים ולא דמי איש להאיש, א"נ שאני הת[ם] [דכתיב] [ב] רשעי[ם] [גב] [ה], אבל אנשים סתם צדיקי[ם]. כ"א

ג יא למטה יוסף למטה מנשה. וקשה במקום אחר הוא אומר (לעיל א י) (למטה יוסף למטה אפרים) [לכני יוסף לאפרים], אלא כך שמעתי לפי שגדו בן סוסי היה ממנשה היה מספר דבה רעה על הארץ, וגד"י עולה לחשבון י"ז, רמז לך הכתוב כשהיה יוסף בן י"ז כתיב (בראשית לו ב) ויבא יוסף את דבתם רעה וגו', לכן כתיב למטה יוסף למטה מנשה.¹ כ"ב

¹ רוקח עמ' מז ורבינו אפרים עמ' צא ופענח רזא.

ג יט הטובה היא אם רעה. פירושה קלי' [ם] אמ' [ר] להם אם הם של צונמה פי' הערוך הרי זה בתולת קרקע.¹ כ"א

¹ יש לתקן מאמר זה ע"פ תנחומא (ו) ומה הארץ השמנה היא אם פירותיה קלים אם שמנים אמר להם הסתכלו באבנים ובצורות שלה אם של צונמא הם הם שמנים וכו'.

ג כ היש בה עץ [וגו'] והתחוקתם ולקחתם מפרי הארץ. קשי' [א] למה לא אמר מפרי העץ כמו שהוכיח כבר היש בה עץ, י"ל אמר להם משה אם תמצאו אילנות ועצים עם פירות הרי טוב, ואם לא אז תקחו מפרי הארץ. כ"א

ג כא פרש"י כמין גא"ם ד' יוונית לארכה. כ"א

ג כב ויעלו בנגב. כמין גאם הלכו, והוא בלשון אשכנז ווינקול מוש כלומר כמין כ"ף י"א כמין גו"ן. כ"ב

ויעלו בנגב. פרש"י הפסולת של ארץ ישראל, וא"ת מנלן, אלא י"ל בנגב לשון ארץ יבישה כלומי[ר]...¹ כ"ב

¹ ע"פ עלו זה בנגב כתב בפענח רזא פירוש בארץ נגובה ויבשה.

אחימן מיומן שבאחיו, ששי שמשים הארץ כשחיתות, תלמי שמשים הארץ תלמי[ם] תלמים.¹ ועי"ל ששי ע"ש שהיה חזק כשיש.² כ"א

¹ סוטה לד.ב. ² ע"ש סוטה לד.ב. ברש"י, וכ"ה במרב"ר פט"ז יא.

ג כג ויבאו עד נחל אשכול וגו'. תימה למה כרתו מיד היה להם להמתין עד שהיו חוזרים ואז היה להם לברות, כי לאחר כן נאמר וישבו מתור הארץ וגו' משמע שלא כרתו באותו [זמן], וי"ל לפי שהיו יראים שמא לא היו מוצאים גדול כזה, כי בכוננתם היו כדי להוציא דבה כלומר כשם שפירותיהן משונים כך עמה משונים.¹ כ"ב

¹ ברוקח עמ' מט וברבינו אפרים עמ' צב כתבו ע"פ "ולקחתם מפרי" בנימ' מפירות בינוניים.

ויברתו משם זמורה. ק'[שה] למה לא המתינו עד חזרתם, וי"ל שהיו יראים שמא לא ימצאו כל כך פירות משונות כאילו כי להוציא דיבה רעה נתכוונו.¹ כ"א

¹ ברוקח עמ' מט וברבינו אפרים עמ' צב כתבו ע"פ "ולקחתם מפרי" בנימ' מפירות בינוניים.

ויברתו משם זמורה ואשכול וגו'. וקשה לפי רש"י היה לו לומר זמורה עם האשכול, אבל כשהוא אומר זמורה עם האשכול משמע תרי, אלא י"ל זמורה לחוד ואשכול לחוד זמן הזמורה עושה המוט¹ ובעוד שהיא מחוברת נקראת זמורה וכשהיא קשורה נקראת מוט. כ"ב

¹ חזקוני.

וישאוהו במוט בשנים. פי' בשני מומות, כיצד מוט מפוצל בשני ראשין ושנים משימין על צואריהן בפיצול זה מכאן וזה מכאן וכן בראש השני נמצא ד' במוט זה וד' במוט זה והיו שני מומין קשורין זה על זה והאשכול קשורה עליה ותלוי למטה בשני תי'.¹ כ"ב

¹ פי' הרא"ש.

ג כד וישבו מתור הארץ. תימה היאך יוכלו לילך במ' יום ארץ ישראל שהיא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, י"ל שקפץ להם הארץ.¹ כ"ב

¹ רש"י.

ג כו וילכו ויבואו אל משה. [פרש"י] מה הליכתן ב[עצה] רעה אף ביאתן ב[עצה] רעה, מנלן, אלא י"ל מקרא יתירא דרשינן כבר נאמר וישבו מתור הארץ.¹ כ"ב

¹ כן פרש"י בסוטה לה, א ד"ה וילכו.

ג כז וגם ילידי הענק ראינו שם. במדרש שהיה ענק שהגיד לשרה כשרצה אברהם לשחוט את בנו, וזה רמז הענק ראינו ש'ם ר"ת למפרע שרה, מרבינו אליעזר מוורמיישא. כ"ב ג ג ויהם בלב. ולמה שתק יהושע, וי"ל דודאי פתח, ואמרו לו [ראש] קטיעא ימלל פי' מי שאין לו בנים ואינו חושש אם (יהיה) [יחיה] אם ימות לכך שתק.¹ כ"א

¹ ע"פ סוטה לה, א.

עלה נעלה. לכך כתיב עלה בה"א בל' [שון] יחיד אפי' איש יחידי כ"ש וכ"ש כשנעלה כולנו ונוכל להם.¹ כ"א
¹ פענח רזא.

ג לא כי חזק הוא ממנו. רש"י פירש כביכול כלפי מעלה אמרו, מגלן לרש"י, וי"ל כי רש"י יש לו כח מדקאמר ממנו, אם לא כתיב ממנו ולא כתיב כי חזק הוא היה משתמע כי חזק הוא אם היו הכנענים חזקים וישראל יותר או שוה להם אמאי אמרו לא נוכל אם כן לשתוק ממנו אלא ודאי כלפי מעלה אמרו. כ"ב

למה כעס הק' על מרגלי' [ם] בשביל שאמרו חזק הוא ממנו, וגם י"ל כשאמרו שליחותם אז ויהם בלב ואמ' [ר] האמת והנכון ואז צעקו המרגלים בדאי הוא ואמרו כל הרעות שנא' [מר] וישובו וילינו וכו'. כ"א

ג לב אנשי מדות. פי' אנשי' [ם] מלומדי מלחמה ובתיהם מלאין כלי זיין כמ' [ו] (שמאל א' ז' לח) וילבש שאול את דוד מדיו פי' כלי זיינו.

ג ג הנפילים בני ענק. פרש"י [מבני] שמחזאי וגו' והא נימחו במכול, וי"ל מבני עוג יצאו שני' בו (דברים ג יא) מיתר הרפאים. כ"ב

מדרש () ונהי בעיינינו כחגבים בתו של עגלון מלך מואב הלכה בגן אביה ומרגלי' [ם] הלכו בה ליקח פירות ונחבאו בקליפות רמונים והיו (סבורה) [סבורים] שמערות היו, והיא באה וראת [ת] אותם בתוך הקליפ' [ן] וזרקה אותם מעל החומה כי סבורה היתה שחגבי' [ם] היו בתוכה.¹ כ"א

¹ ברוקח עמ' מ ובעה"ט, ונוכר זה ג"כ בתוס' שאנץ סוטה לה, א בשם מדרש, אולם לא על בתו של עגלון מלך מואב אלא על בתו של ענק, ועגלון היה כמאה שנים אח"כ, וצ"ע.

יד ט כי לחמנו הם. אפילו לא נגרשם כשנה ראשונה יהיו לנו למס ויתנו לנו לחם ומוזן.¹ כ"א
¹ פענח רזא.

סר צלם מעליהם. פירש"י איוב וחביריו, וקשה אם בשביל איוב וחביריו [י] עבוד השם על שבועתו מה שנשבע לאברהם ליצחק ליעקב לתת להם את הארץ, אם כן אז זכותם יעמוד יותר מזכות אבות, וי"ל אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה כי אין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים, והיה זכותם מאחר את ישראל במדבר עד שמתו אילו, אפילו הכי היה קשה לישראל להמתין כל כך לכך נאמר כי סר צילם כלומר אין להם שום זכות, וקשה למה החניף כלב המרגלים יותר מיהושע, שהרי ביהושע לא כתיב ורוח אחרת,¹ וי"ל יהושע לא היה ירא מהמרגלים לפי שהשם יה בשמו.² כ"ב

¹ ורש"י פי' להלן (יד כד) על ורוח אחרת שתי רוחות אחת כפה ואחת בלב.² פענח רזא.

יד יח ה' ארך אפים ורב חסד. ותימה למה לא אמר [ו]אמת כמו שאמר בעגל, וי"ל משום שאמר בכאן (לעיל יב) אכנו בדבר ואוריחנו ואם התפלל משה אמת או היה צריך השם לאמת דבריו לכך לא רצה לומר [ו]אמת. כ"ב

¹ פענח רזא.

יד כד וקשה כשאמר הקב"ה ועבדי כלב ולמה לא הזכיר נמי יהושע, וי"ל לפי שרצה לומר אחרי כן וזרעו יורישנה, ועל יהושע לא היה יכול לומר כן לפי שלא היה לו בנים. כ"ב

¹ פענח רזא וחזקוני.

יד כז מתי לעדה. ר"ת מ'פיהם ת'ולעים י'וצאי' [ם] (ממבורם) [ל'מיבורם] ע'ל ד'בת ה'ארץ, עדה במילוי גימ' עשר. כ"ב

¹ שרשיי פירש מכאן לעדה שהיא עשרה.

עד מתי לעדה. ר"ת מ'תי' מ'לשינים ת'ולעים י'צאו, ל'ע'ד'ה' ר"ת ל'מיבורם ע'ל ד'בת ה'ארץ. כ"ב

יד לו במנפה. פרשיי שיצאו תולעים מן הלשון תוך מיבורם, וא"ת מנא ליה, וי"ל מידה כנגד מידה כי הם הוציאו דיבה על טבור הארץ¹, מכאן למד רש"י. כ"ב

¹ ברד"ק יחזקאל לח יב: ונקראת א"י טבור הארץ לפי שהיא באמצע העולם כמו שהטבור באמצע הגוף.

יד מ ועלינו אל המקום אשר אמר ה' כי חמאנו. והלא הקב"ה מקבל תשובה ואז כשאמרו חמאנו או עשו תשובה, וי"ל [דהיינו] כשאדם עושה תשובה קודם גזר דין אבל אחר גזר דין לא, ועוד שכאן נגזר עליהם על ידי מעשה עגל לפי שמיתת ע"ז היא בכרת והם שהיו בעדים ובהתראה הרגו בני לוי, והם שהיו בעדים בלא התראה נבדקו כסומה, והם שלא היה להם לא עדים ולא התראה המתינו עד מעשה מרגלים וזהו היה בכרת שלהם וששים שנה כדאמרינן¹ לא מת אחד מהם פחות מס' שנה. כ"ב

¹ רש"י יד לג.

טו א וקשה למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת נסכים, וי"ל לפי שהם חמאו באשכול לכן צוה (ל)הקב"ה להביא נסכים מאשכול כדי להתכפר. כ"ב

טו ו פלגם מכלל כבש ושה יצא ולכלל איל לא בא, איל בן שנה קרוי פלגם, ויום אחד לאחר מכאן קרוי (כבש) [איל] או תייש, פלגם ב[י]ן י"ב חדש לי"ג, ל[ישון] פלג¹ פי' מחולק. כ"ב

¹ כ"ב גם בכרטרורא פרה פ"א מ"ג.

טו כא מראשית עריסותיכם. הפסוק מתחיל ומסיים במ"ם, עין יפה אחד מארבעים. כ"ב

¹ ורקח עמי נו ורכינו אפרים עמי צה ובעה"ט, וצ"ע כי כאן מדובר במצות חלה ששיעורו אחד מכ"ד או ממ"ח.

טו ל את ה' הוא מגדף. פרשיי מכאן שמכרך את השם בכרת, תימה והא כתיב בפרשת אמור (ויקרא כד טו) ונוקב שם ה' מות יומת, וי"ל התם בעדים ובהתראה אבל הכא בלא עדים ובלא התראה. כ"ב

טו לב מעמר היה פי' עשה עומר[ים] מהעצים ומעמר מהאבות מלאכות. כ"ב

טו ד וקשה ולמה היה משה מסופק במיתת המקושש, והלא כל המיתות שאומרים סתם אינו אלא בחנק, וי"ל שהיה סבר כאיסי בן יהודה דאמר (שבת ו:) ארבעים אבות מלאכות מ' חסר אחת ומסיק שאינו חייב על אחת מהן, ומוזה היה מסופק איזה היא מלאכת שאינה חייבים עליה ושמא זאת היתה לכן נסתפק. כ"ב

טז לח כתיב ציצת חסר י', רמו שבזכות ציצית הכנף עתידין עשרה בני אדם מכל אומה ולשון להדבק בישראל שנאמר (זכריה ח כג) אשר יחזיקו עשרה אנשים וגו' בכנף איש יהודי¹, לכך רמו ב' החסרה. כ"ב
¹ ע"פ שבת לב,ב.

קשי' [א] למה צריך קשרי' [ם] בציציות, וי"ל לפי שהקשר הוא כמו זכרון כדאמרי¹ קשור לך קשר באזורך כדי שתזכור. כ"א
¹ נראה פירושו כדאמרי אינשי.

טז ט וראיתם אותו. מהו אותו, פירוש שתזכו לראות פני השכינה בשכר ציצית שאתם מתעמלים בהם. כ"ב
 פרשת קרח

טז א ויקח קרח. בגימ' [ב] מקח רע זה. כ"ב
¹ בעה"ט ע"פ סנהדרין קט,ב.

קרח. בגימ' אלעזר לכן ערער על הכהונה. כ"ב
¹ פענח רזא.

מדרש () אשתו של קרח מסיתו¹ ואומרה לו לך ות[ת]קוטט עם משה ואתה נוצח, כי אביך יצהר לשון שמן והשמן צף על פני מים², ומשה נקרא על שם המים דכתי' [ב] (שמות ב') כי מן המים משיתיהו לפיכך תנצח זהו שאמ' [ר] החכם (משל' ז כא) הטתו ברוב לקחה. כ"א
¹ עיין תנחומא ג. ² במדבר"ר פי"ח יג.

ודתן ואבירם. וא"ת למה לא מתו בג' ימי אפלה כשאר רשעים, י"ל כי לא מתו כי אם רשעי' [ם] שלא האמינו בהקדוש ב"ה ולא רצו לצאת, אבל הם האמינו ורצו לצאת, גם הם לא עשו צדה לדרך. כ"א

טז ב ואנשים מכני ישראל חמשים ומאתים. וקשה למה לא פחות או יותר, וי"ל על שם ונר רשעים ידעך (משל' י טו).¹ כ"ב
¹ רוקח עמ' סה ורבינו אפרים עמ' קג ובעה"ט.

קשי' [א] למה לקח קרח נ"ר אנשי' [ם] לא פחות ולא יותר, לקיים מה שנאמ' [ר] (איוב כא ז') נר רשעים ידעך. כ"א
¹ רוקח עמ' סה ורבינו אפרים עמ' קג ובעה"ט.

ועוד י"ל למה לקח קרח ר"ן אנשים לא פחות ולא יותר, י"ל שהיה ברעתו לכמל הקמרת שהיה בו כמגנין נ"ר סמים. כ"א
¹ צריך ביאור מה כוונתו.

טז טז אתה וכל עדתך היו לפני ה'. וקשה ולאחר כך אמ' [ר] אתה והם ואהרן מחר, אלא כך אמר קרח מה אתה וכל עדתך אין לי עמך שום דבר אם יבא אהרן לקראתי או אבא ברצון אבל עמך אין לי עמך אז אמר אתה ואהרן וגו'.¹ כ"ב

¹ פענח רזא בשינוי לשון בהבנת כוונתו וז"ל: אתה והם ואהרן, וקשה הלא כבר אמר אתה וכל עדתך וגו', ויש לומר דלכן כפל הדבר ללמוד מזה תשובת קרח, שעל שאמר לו אתה וכל עדתך היו לפני ה', מיהר קרח ונכנס לתוך דבריו להשיב מה לי ולך הלא לא עליך אני מערער כי אם על אהרן, יעמד בעל ריבוי לנגדי ולא אתה, אז אמר משה אולם כדברין, אתה והם אהרן מחר וגו'. ר' רחבי"ה.

טז יט ויקהל עליהם קרח בדברי ליצנות וכו' ואית מדרש בשוחר טוב ראו מה שהם מנהיגים עלינו ענייה אחת בשכונתינו והיתה לה שדה אחת שממנה הייתה מתפרנס [ת] בדוחק באותה שדה, שכרה מאחד שור ומאחד חמור התחילה לחרוש בהן אמר לה משה לא תחרוש בשור ובחמור יחדו ואברה השכר, חזרה ושכרה אחר והחרשתו וזרעתו לעת הקציר בא אהרן ליטול תרומה גדולה, בא לוי ליטול מעשר כשראתה זה לא יכלה לסבול ומכרה השדה וקנאה בדמי השדה כשבה אחת, בא אהרן ליטול ראשית הגז הלכה מתוך כעס ושחמה בא ליטול הזרוע והלחיים והקבת, עמדה והחרימה הבשר בא אהרן ולקח הכל דכתי' [ב] [במדבר יח יד] כל חרם בישראל לך יהיה.¹ כ"א

¹ במדרש שוחר טוב בשינוי לשון.

טז כא הברדלו מתוך העדה הזאת. ובפרשה שניה [להלן כד] אמר העלו, ובפרשה שלישית [להלן יז י] אמר הרומו, אלא קח תיבות שניה [מן] הברדלו היינו ב' ומן העלו ע' ומן הרומו ר' אותיות ב'ע'ר' רמז לך שהיו שוטים.¹ כ"ב

¹ רבינו אפרים עמ' ק.

טז ל יברא ה'. פיר(ו)ש [רש"י] בריאה חדשה להמית, וא"ת מה אמר אם יברא וכי משה לא ידע שעשרה דברים נבראו בע"ש ופי הארץ אחד מהם, אלא כך אמר משה אני יודע שנברא פי הארץ לבלוע ואם לאלו נבראו הרי טוב, ואם לאו ראוי שיבראו בריאה חדשה לבלעם משום שאילו רשעים. כ"ב

כ"י נ'אצו ה'אנשים. ר"ת כהן, על מה שערערו על הכהונה.¹ כ"א

¹ וקח עמ' טז ופענח רזא ובעה"ט ומוסיפים חיבת האלה והוא ר"ת כהן.

טז לא ויהי ככלותו לדבר וגו' ותבקע. ללמדך [שמ] כ"מ שהוא [רוצה] להצמיח הפורענות מצמיח שם.¹ כ"ב

¹ במדבר פ"ח יט.

טז לב ותבלע אותם. תימ' [ה] למה נקנסו בבליעה היה לו לקונסם בשרפה, וי"ל הם רצו להיות גבוהים מכל לכן הושפלו מכל. כ"א

טז לג וירדו הם וכל אשר להם. אמרו רבותינו [במדבר פ"ח יז] אפי' כלים שלהם מתגלגלין ובאין לחוכה שנעשה הארץ כמשפך אפי' כלים ששאלה לחברתה אברה ממנו. כ"ב

ומה ראה בדתן [ואבירם] שהורידם חיים שאולה לדונם במיתה משונה שלא מת בו אדם מעולם, תשובה לדבר כשאמר משה לחמשים ומאתים איש קחו לכם איש מחתתו וגו' קבלו דבריו, וכששלח לקרא לדתן [ואבירם] אמרו לא נעלה שאפי' אמר הקב"ה בחרתי את אהרן

לכהן לא נשמע לו, והוא שאמר משה אם כמות כל האדם אלו שמרדו בהקב"ה, ד"א אמר משה ברור לי שברא פה לארץ אבל איני יודע היכן הוא אבקש ממך שיברא אותו במדבר פה שברא מששת ימי בראשית. כ"ב

טז לד וכל ישראל וגו' נפו לקלם. לקלם כמו (ל)קלם דנבוכדנצר (ימיה כט כג), שהוא לשון שרפה.¹ כ"א

¹ רוקח עמ' טז וסח ופענח רזא.

יז כ אשר אבחר בו מטה"ו יפר"ח. בנימ' משיח.¹ כ"ב

¹ פענח רזא, ומוסיף: שבימיו תחזור הכהונה ויפרח מטה אהרן.

יז כו ויעש משה. פסוק זה מתחיל גם מסיים בעשייה, מלמד שהביא משה קורה אחת מאילן שקדים וחתכה ובקעה ל"ב חלקי[ם] ושיפם ועשאם י"ב מטות ונתן אחד לכל נשיא וכל אחד כתב בכתב על מטתו וחזר ולקחם ועשאם אגודה אחת ומטה אהרן בתווק.¹ כ"א

¹ רוקח עמ' ע ורבינו אפרים עמ' קד ע"פ במדבר"ר פי"ח כג.

יח יט-כא גבי אהרן מצינו שבניו יהיו כהני[ם] אחריו שהרכה פעמי[ם] כתי[ב] לחק לך ולבניך אחרים עד עולם, אבל ללויים מנא לך, וי"ל מדכתיב בזאת הפרש[ת] גבי אהרן לחק לך ולבניך עד עולם, וסמך ליה ולבני לוי, וא"ו מוסיף על ענין ראשון.¹ כ"א

¹ ברוקח עמ' עב כתב ולבני לוי סמך אצל ברית מלח, כשם שבכרית כרותה לכהנים כך ללויים לכך והכהנים הלויים.

פרשת חקת

יט ב ויקחו אליך פרה. תימ' [ה] היה לו לומר [ר] ויקחו אליך ונשאר לך י"א כנגד י"א שבמי[ם] שחמאו בעגל ובאה פרה לכפר עליהם. ועוד י"ל ישראל שכפרו להק' שהוא אחד בעשרת הדברות תבא פרה ויכפר עליה[ם]. כ"א

למה לי עלה וי"ל אשר לא עלה עליה הזכר ואם עלה פסולה.¹ כ"א

¹ דהול"ל אשר לא היה עליה עול, אלא רומז לדין דעלה.

ויקחו אליך. למה נאמר אליך וי"ל כפרש"י, א"נ אליך אגלה טעמי פרה ולא לאחרים.¹ כ"א

¹ תנחומא ח.

אמרתי אחכמה והיא רחוקה גימטריא פרה אדמה.¹ כ"א

¹ בפענח רזא וי"ל: פרה אדמה בגי' הי"א רחוקה כמאמר שלמה ע"ה (קהלת ז כג) אמרתי אחכמה וגו'.

יט ו עץ ארוז ואזוב ושני תולעת. פרש"י כנגד שלשת אלפי איש¹, וקשה מנלן, אלא סמך לדבר א'רו אזוב שני ר"ת למפרע שלשת אלפי איש. כ"ב

¹ הוא בסוף פרשת פרה אדמה מיסודו של ר' משה הדרשן.

יט ט [והניח מחוץ למחנה. פרש"י לג' חלקים מתחלקת וכו'] ואחד ניתן בחיל. פי' בחצר לשו[ן] חל וחומה (איכה כ ח)¹, הר המשחה פי' הר הזותים. כ"א

¹ אכן עזרא באיכה שם: כמו ותעמוד בחל והוא מקום סביב חומה.

יט טז [על פני השדה. פרש"י רבותינו דרשו לרבות גולל ודופק], י"מ גולל ארון דופק כסוי. כ"א
 1 פירוש מחודש הוא ועיין בתוספות נזיר נד, א ד"ה הגולל וכמה שנסמן שם.

יט כ ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל. כיון שאמר למעלה (יש
 י) ונכרתה, כרת שני למה, וי"ל שלא תאמר בנוגע במת שלם ונכנס באוהל שהמת בו ואח"כ
 נכנס למקדש ענוש כרת, אבל בנוגע על פני השדה בחלל חרב או בעצם אדם או בקבר ונכנס
 למקדש אימא לא יהא ענוש כרת קמל"ן קרא אחרינא לריבוי שגם זה ענוש כרת, וקשה למה
 נאמר מקדש ומשכן, וי"ל אם נאמר משכן ולא נאמר מקדש (ואם נאמר מקדש ולא נאמר
 משכן) הייתי אומר על המשכן יהא חייב [שהרי משוח בשמן המשחה] לכך נאמר מקדש, ואם
 נאמר מקדש ולא נאמר משכן הייתי אומר על המקדש יהא חייב שהרי [קדושתו] קדושת עולם
 אבל על המשכן לא יהא חייב לכך נאמר משכן ולכך נאמר מקדש. כ"ב
 1 שבועות טז, ב.

יט כב מה שנאמר וכל אשר יגע בו הטמא [פרש"י] הוה שנטמא במת יטמא משמע ז' ימים,
 ואח"כ נאמר והנפש הנוגעת [פרש"י בן] בטמא מת תטמא עד הערב אם כן קשיא קראי
 אהרדי, וי"ל אחד נגע במת ואחד נגע בו בשעה שהוא נגע והוא שנגע במת צריך ז' שהוא אב
 הטומאה והוא שנגע בו צריך עד הערב. כ"ב
 1 ע"ז לז, ב ועיין בחוד"ה דיקרב.

כ א ותמת שם מרים. [פרש"י אף היא] בנשיקה מתה, בנשיקה לשון משנה (ביצה ז:): בחיבור
 כלומר מרים נתחבר[ה] בצדקות כמשה ואהרן, אעפ"י שכתב ותדבר מרים. כ"ב

ותמת שם מרים יסוד רש"י בנשיקה מתה, ותימה וכי היה נכון לומר כך, אלא כך שמעתי
 בנשיקה כמו נשקו בר פנ יאנף (תהלים כ יב) לשון טהרה, וצריך לומר שמתה בטהרה
 שנתרפא[ה] [מצרעת[ה]]. בשם הר"ה אלישע. כ"ב

ותמת שם מרים. [פרש"י] אף היא בנשיקה מתה, וקשה מנלן לרש"י, לומדין מג"ש
 כתי[ב] אצל אהרן וימת שם אהרן אף כאן כתיב ותמת שם מרים מה להלן בנשיקה אף כאן
 בנשיקה, וילפינן ג"ש משם שם¹, [שם] ר"ת מיתה שיקה. כ"ב
 1 כ"ב יז, א.

כ י ויקהילו משה ואהרן את הקהל. וקשה והלא ישראל ס' ריבוא היו ואתה אמרת (פתח
 אוהל מועד) [אל פני הסלע], אלא י"ל זה אחד מן המקומות שהחזיק (הקב"ה ה)מועט [את]
 (ב)[ה]מרובה, כיוצא בדבר יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד (בראשית א ט), העולם כולו
 היה מים ואתה אומר אל מקום אחד, החצר ק' באמה ורוחב חמשים וכל ישראל עומדים בתוכו
 [שנאמר ואת כל העדה הקהל פתח אהל מועד], אלא זה הכל מן המקומות שהחזיקו (מועט
 במרובה) [המועט את המרובה] וכן הרבה. כ"ב
 1 ויק"ר פ"י ט.

כ"ב יען לא האמנתם בי. וקשה היאך טעה משה ואהרן בכך שאמר להם הקב"ה ודברתם אל
 הסלע והם הכהו, וי"ל שלא טעה בהכאה שהרי מצינו דיבור לשון הכאה כמו ידבר עמים

תחתינו (תהלים מז ד), ועל זה לא כעס הקב"ה עליהם אלא דאמרי נוציא לכם מים ותלו הגדולה בהם, שהיה להם לתלות הגדולה בהקב"ה ולכך כעס.¹ כ"ב

¹ דעת זקנים ורבינו אפרים עמ' קח ורוקח עמ' עח ופענח רזא כשם פירוש רי"ח בשינוי לשון, ועיין ברוקח שם הערה סז מ"ש בשם גליון בכת"י.

יען לא האמנתם בי. וקשה אהרן מה חטא והלא הוא לא הכה, וי"ל שהיה לו למחות ולא מחה.¹ כ"ב

¹ רבינו אפרים עמ' קח.

כי ולא נשתה מי באר. פירש"י אעפ"י שיש לנו באר, וקשה והלא כבר מתה מרים ואז פסק הבאר כדכתיב (לעל כ ב) ולא היה מים לעדה, וי"ל זה הבאר שאמרו עליו שירה ואין מוקדם ומאוחר בתורה.¹ כ"ב

¹ צ"ב כי הרי ארז"ל כי הבאר חזר להם בזכות משה ואהרן.

לא נמה ימין ושמאל. וקשה מנלן, וי"ל שאמרו בכל סביבותם יש לנו רשות להרוג ולאבד אבל בנבולך לא נמה לפי שאסר לנו ללחום עם בני עשו. כ"ב

כי יט במסלה נעלה. וקשה בתחילה אמרו דרך המלך נלך ועתה אמרו במסלה נעלה, וי"ל בתחילה בקשו להם לעבור בהרוח¹ כדרך המלך כדאמרינן (כ"ב צט:) דדרך המלך אין לו שיעור, אבל עתה אמרו במסלה במקום הרים שאין שדה דרך מסלה קטנה.² כ"ב

¹ ר"ל בריחה. ² פענח רזא.

ככו לר' יחיאל מפרי"ש היאך היה לבוש בגדי[ם] על הר ההר הא אינו הכהן חוץ לעזרה, וי"ל מה שהם מקודשי יציאת חוץ היינו דווקא[א] בשעה עבודה אבל בשלא שעה עבודה אין חומר בבגדים.¹ כ"א

¹ צ"ע בלשון פסקא זו ונראה שיש כאן כמה ט"ס.

כאא וישמע הכנעני. פרש"י עמלק היה, וקשה אם עמלק היה למה נקרא שמו כנעני, וי"ל לפי שישאל נאסרו להלחם בבני עשו שנאמר (דברים ב ה) אל תתגרו בהם, וכשבא עמלק והתגרה בהם אמר הקב"ה אין זה אסור עליכם כבני עשו אלא הרי לכם [כ]כנענים שנאמר בהם (דברים ו ב) החרם תחרים לכך נקרא כנעני.¹ כ"ב

¹ חזקוני.

וישב ממנו שבי. פרש"י אינו אלא שפחה אחת, וקשה מנלן, וי"ל בפרשת בא כתיב (שמות יב כט) עד בכור השבי ושם פירש"י שהוא בן שפחה, א"כ כ"מ שנאמר שבי היינו וכו'. ד"א וישב ממנו שבי פירש"י אינו אלא שפחה אחת, וקשה מנלן, וי"ל למדנו מנעמן כתיב (מלכים ב' ה ב) וישבו מארץ ישראל נערה קטנה, והיא היתה שפחה לאשתו כמו בן למדנו כאן מבכור השבי פרש"י זהו בני השפחות. כ"ב

כא ד למה בכו ישראל במוסרה שהיא מסע שביעית יותר ממסע ששית, י"ל כשבאו למוסרה לא יכלו לראות הר ההר ונדמה להם כאלו מת לשם כאן מת אהרן. כ"א

כא ה וידבר העם. הרעים שבהם כדאית[א] בספרי כל מקום שנא[מר] העם הרעים והחוטאים שבהן. כ"א

וידבר העם באלק'ים ובמשה. מה דברו בא'להי' אמרו אמונתו בכך כך עשה לנו כשהוציאנו ממצרים הוציאנו לסבב הארץ כדכתי' [ב] ויסב א'לקים את העם, אף אנו כן ואם היכולת בידו למה אין מעביר אותנו דרך ארצו בעל כרחו, ואם אין היכולת בידו למה הביא אותנו פה. כ"א

ועברו משה אינו חושש אם אנו מסוכבים כל ימינו שלא יכנס לארץ ולכך [אינו] חושש על טרחינו אלא הולך וסוכב כל ימיו, וזהו שפרש"י השוו עבד לקונו. כ"א

אין לחם ואין מים. כלומר אין לחם שוה ואין מים עומדי היום פסקו והיום באו ואנן תלויים.¹ כ"א

¹ פיסקא זו אינה מובנת כלל, כנראה שיש בה ט"ס.

קש' [א] מפני מה קראו הכתוב לחם הקלוקל, ותירץ רבינו דעל ידי טורח שהיו טורחין בו דכתי' [ב] וטחנו ברחים או דכו במדוכה.¹ כ"א

¹ דעת זקנים.

בלחם הקלוקל. פרש"י לפי שהמן נבלע באיברים, וקשה ומה דכתיב (דברים כג) ויתד תהיה לך על אוזן וגו' וכסית וגו', אלא כך שמעתי שכל האומות היו מכיין פרגמטיא וישראל קונים מהם וזה היו אוכלים ואף היו מוציאים.¹ כ"א

¹ יומא עה, ב.

כא וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים. [הנחשים] באו מלמטה לכבוד הבורא והשרפ' [ם] באו מלמעלה לפי שדברו נגד משה. כ"א

כא ו עשה לך שרף. תימ' [ה] ולמה עשה משה נחש אלא א"ל הק' אמחל שלי ועשה לך שרף כי המקום חם על כבודו של משה ושלח משלו מלמעלה שרף לכבודו ואמ' [ר] עשה לך שרף אמר משה אתה שלחת שרף לכבודי מלמעלה ואני אעשה מלמטה משלך נחש לכבודך כי אמר משה אם מחל מלך על כבודו אין כבודו מחול לכך עשה נחש לנגד מה שדברו נגד הש' [ם].¹ כ"א

¹ פי' הרא"ש בשינוי לשון.

עשה לך שרף. וקשה גבי נחש פירושו [רש"י] לשון נופל על הלשון, והלא אומ' עשה לך שרף, וי"ל כך אמר הקב"ה אני אמחול על שלי ועשה לך שרף, אמר לו משה אם מחל המלך על כבודו כבודו אינו מחול לכך עשה נחש כנגד מה שדיברו נגד השם.¹ כ"א

¹ פי' הרא"ש בשינוי לשון.

והיה כל הנשוק. פרש"י אפי' כלב או חמור נושכו, וקשה והא כתיב תחילה והיה כל הנשוק הוא כלל, והיה אם נשך הנחש את איש פרט, והוא כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, (איש) [נחש] אין מידי אחריני לא, מנלן לרבי' כלב וחמור, וצ"ע. כ"א

כא ו נחש נחשת. אמרו חכמי ישראל¹ אדם שנשכו נחש וראה נחשת מיד מת, ומשה עשה להגדיל הגם, וכן ויורהו ה' עץ (שמות טו כה) עץ מד היה. כ"א

¹ רמב"ן ז"ל: וידוע מדרכי הרפואות שכל נשוכי בעלי הארס יסתכנו בראותם אותם או בראות דמותם וכו'.

בכאן כתוב ה' פעמי' [ם] נחש, ובפר' [שת] תרומה נאמ' [ר] ה' פעמי' [ם] [נחשת בפרשת
 מזבח הנחשת]¹, ובבראשית נאמ' [ר] ה"פ [ה' פעמים] נחש, מכאן למד משה נחש נחשת. כ"א
¹ ברוקח עמ' פ נרמו ענין זה לכאורה.

והכיט אל נחש הנחשת. על שהיה כתורן בראש ההר ותלוי על גס והיה כל הנשוך תולה
 עיניו למעלה ומכוין לבו לשמים.¹ כ"א
¹ חזקוני ע"פ ר"ה כט,א.

כא יד את והב בסופת. כלומ' [ר] נתן להם מלך מואב בסופה ובסערה שהיה נוצח ואת
 הנחלי' [ם] כלומ' [ר] עם הנחלי' [ם] היה נוצח.¹ כ"א
¹ דעת זקנים.

כא יח באר חפרוה שרים. זה הבאר אינו כשאר בארות שהעבדים חופרי' [ם] אותם שנא' [מר]
 (בראשית) ויחפרו עבדי יצחק באר, אבל באר זה חפרוה שרים משה ואהרן [וזקני] ישראל¹
 והנשיא' [ם] על גבם עומדים ומושכי' [ם] המים. כ"א
¹ דעת זקנים.

כא יח-יט אמרו רבותינו (תנחומא חקת כא) כך אמר משה לפני הק' אחר כל הנסי' [ם] שעשיתי להם
 אני מת מתחת ידיכם, ממדבר נתת להם התורה שנא' [מר] וממדבר מתנה ומתחת ידי נחלוה
 שנא' [מר] וממתנה נחליאל, ומשנחלוה גורת עלי מיתה שנא' [מר] ומנחליאל במות, ומבא מות
 הגיא אשר בשדה מואב שנא' [מר] ויקבור אותו בניא.¹ כ"א
¹ סוף הדרוש בכעה"ט.

וממדבר מתנה. דרש רב תנחומא משה אמר לפניו אחר כל הנסים שעשיתי להם אני מת
 על ידיכם, ממדבר נתן לכם התורה שנאמר וממתנה נחליאל ומשם נקנסה עלי מיתה שנאמר
 ומנחליאל במות כלומר בא מות, ומבמות הגיא כלומר ויקבור אותו בניא¹ (תנחומא חקת כא). כ"ב
¹ סוף הדרוש בכעה"ט.

קצת תימה אמאי נתנה תורה במדבר ולא בא"י שהיתה קדושה, וי"ל כדי שלא יהיה פתחון
 פה לאומות שיאמרו אינה ניתנה לנו, ועו' [ר] שיהא הפקר לכל כמדבר ולא ירושה.¹ כ"ב
¹ מכילתא יתרו מסכתא דבחדש פ"א ב'.

כא כז יאמרו המושלים. פירש"י הוא בלעם, וקשה ולמה כתיב בלשון רבים מושלים, וי"ל
 בלעם ובעור אביו אמרו שניהם ביחד. כ"ב

כא כט במוש. הוא אבן שחורה ודמותה כדמות אשה שחורה והיו מואב וכל סביבותיו
 משתחיים לה.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' פה ופענח רוא בשם ספר (שכל) [לקח] טוב.

כא לג ויצא עוג. תימה למה לא קרא לו לשלום כמו לסיחון, וי"ל סיחון לקח קצת מארצותיו
 של מואב ועמון והיו יכולים להניחם אותם מקצת אבל עוג כל ארצו מארץ ישראל ולכך לא
 קרא לו לשלום. כ"ב

מדרש () עוג זה אליעזר עבד אברהם ונתן לו הק' שכרו בעולם הזה ונעשה עוג מלך הבשן
 וזה שפי' שמשה היה ירא שמא תעמוד לו זכות. כ"א

פרשת בלק

כב ב וירא בלק, גוח לרשעי' [ם] שיהיו סומים שראייתם מורידין אותם לנהיגם, וירא חם (בראשית ט כב), וירא עשו (שם כח ח), וירא המן (אסתר ג ה), שנא' [מר] (תהלים פו ז) [ו] ויראו [שונאי] ויבושו, אבל צדיקים יראו וישמחו (ע"פ איוב כב יט) וירא יעקב (בראשית מב א).¹ כ"א
¹ במדבר פ"כ ב.

כב ג ויגר מואב. כשהיו [ישראל] נראי' [ם] לעמוני' [ם] היו נראי' [ם] עמופי' [ם] לשלוי' [ם] ולמואב נראין מזוייגין.¹ כ"א
¹ במדבר"ר פ"כ ג.

כי רב הוא. כלומ' [ר] חזק הוא ורב כח.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' פח, וברבינו אפרים עמ' קיז: כי רב בגי' רב בכח.

כב ד כלחוד השור. בפיו העשב עם השורש כך ישראל עוקרים בתפילתן משורש עד ענף כל אויביהם. כ"א

כב ה פתורה. רש"י פי' כשולחני תרגו' [ם] שלחן פתור, מריצין ל' [שון] מניין. כ"א
 למה שלח אל בלעם, ו"ל ידע בו שיעץ רע על ישראל שנא' [מר] (שמות א י) הבה נתחכמה לו, והיה מלך בארום, בלע זה בלעם¹, בעור שנבער אביו מנבואתו.² כ"א
¹ רוקח עמ' פח פט ורבינו אפרים עמ' קכב ופענח רזא. ² רוקח עמ' פח פט.

פתורה. כלומר וועקשליד [שולחני], ושולחן תרגומו פתורא, והוא היה וועקשליד [שולחני] שנתן כתבים לכל מי שירצה.¹ כ"א
¹ תרגום וועקסלר - חלפן והוא שולחני בלשון חז"ל

כב ו לבה. [בה"א] כנגד ד' דגלי' [ם] וערב רב.¹ כ"א
¹ רוקח עמ' פט ורבינו אפרים עמ' קכג ובעה"ט ע"פ ספרי בהעלותך יא א.

לא תלך. ואח"כ אמר לו קום לך, וי"ל כדאמרינן בסנהדרין (קה). חוצפא אפילו כלפי שמיא (מעלה) [מהני], וכעס עמו הק' על שהלך בשדה ללקוט עשבי' [ם] לכישוף על ישראל. כ"א
 כב ז מאן ה' לתתי. והם אמרו לבלק מאן בלעם הלך עמנו, למה שינו לפי שלא רצו לתלות בהקב"ה, לפיכך ויוסף עוד בלק, ואם אמרו מאן ה' לא היה שולח לו שרים אחרי' [ם]. כ"א
 כב טז א' לי' נא' תמנע. בנימ' לבן, מלמד שבלעם היה לבן.¹ כ"א
¹ ע"פ סנהדרין קה, א.

כב יז וקשה למה אמר בלעם בתחילה שרי מואב, ולכסוף אחר [כך] אמר עבדי בלק, אלא בתחילה היה לבלעם גסות הרוח וקרא אותם שרי בלק, ולכסוף ראה בלעם שהיה נבאש ונמרד בעיני המקום קרא אותם עבדי בלק לפי שהיה בלעם שפל. כ"א

כב יח לא אוכל לעבור את פי ה'. כלומ' [ר] ראה שלא יכול לבטל הברכות שנתברכו [האבות] מפי הק'. כ"א

כב כד במשעול הכרמים. מהו זה פי' (הם נמכרי') [הכרמים נמסרים] (כ)[ל]שועלי'ם]¹, גדר מזה כלומ' [ר] אין אתה יכול להם יש להם תורה עם הלוחות כתובי'ם] מזה ומזה.² כ"א תנחומא בלק ח.² תנחומא שם.

בקש לקלל בני אברהם מצא שני צדדים בני ישמעאל ובני קטורה והלא בני ישמעאל נימולי'ם] ויצחק מפסיק ביניהם.¹ כ"א תנחומא בלק ח.

כב כה ותלחץ. את הקמת אבן היה שעשו יעקב ולבן ביניהם לעד שלא (רצה) לעבור את הגל הזה לרעה והוא רצה לעבור כמו שפירשתי שלכן זה בלעם לכן נשבר רגלו.¹ כ"ב רוקח עמ' צא וחזקוני.

כב כו ויעמוד במקום צר. בנימ' יעקוב.¹ כ"ב וכ"כ בש"ך עה"ת, ואיתא בדעת זקנים ובפי' הרא"ש כי הג' מקומות שבא המלאך לשטן לו הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, והמקום הג' ויעמוד במקום צר כנגד יעקב ע"פ תנחומא בלק ח ע"ש היטב.

כב כז ויפתח ה' את פי האתון. מפני מה לא גילה האתון לבלעם שהמלאך עומד בדרך כשהיה מכהו להטותו הדרך, יש אומרים מכאן שאין לגלות מי שרואה מוזק עד לאחר זמן לכך לא גילה.¹ כ"ב ספר חסידים סי' רלה-ו.

כי הכיתני זה שלש רגלים. וקשה מה ראה המלאך לעמוד בג' מקומות, אלא י"ל כך אמר המלאך וכי כך עלה על דעתך לקלל אותם שיכתוב עליהם שלש רגלים תחוג לי בשנה.¹ כ"ב תנחומא בלק ט.

כב ל אשר ר'ב'ת' ע'ל'י. בנימ' רבעתני.¹ כ"ב רוקח עמ' צא ורבינו אפרים עמ' קכד ובעה"ט ע"פ סנהדרין קה,א.

כב לב הנה אנכי יצאתי לשמן. יצאתי ממחיצתי, מכאן שהיה מלאך רחמים.¹ כ"א רוקח עמ' צא צב ורבינו אפרים עמ' קכד ע"פ במדב"ר פ"כ יג.

כב לג אותכה. מלא ה' כי [ב]ה' דברים פשעת¹ לא תלך (כב יב), (לא תלך) לא תאור (כב יב), ויקם בבקר (כב כא), ויחבוש [את אתונ] (שם), וילך (שם), הרי ה', ורצה ליטול נשמתן שנקרא בה' שמות (בר"ד פ"ד ט).² כ"א בעה"ט.² רבינו אפרים עמ' קכד, אלא שכתב הייתי נוטל נשמתך.

גם אותכה. פרש"י מקרא זה מסורס והוא כמו גם הרגתי אותך, וקשה מה אני שומע יותר מן גם אותך הרגתי, וי"ל אנו רואין ריבוי גם אצל הריגה שהוא מפל על העכבה, אם היה אומר גם אותך היה הריבוי מפל על אותך והיה שומע אותך וגם הריבוי מן אחד כמותך לפיכך צריך לסרס המקרא.¹ וי"א... מכאן חסר בכ"ב עד סופו וחבל על דאבדין בדעת זקנים ופי' הרא"ש ביתר ביאור.

וא"ת למה לא קלל בלעם את ישראל במקומו, וי"ל שאין לו רשות מה שאינו רואה בעיניו. כ"א

כב לה ויאמר מלאך ה' אל בלעם לך עם האנשים. כלומי[ר] חלקך יהיה עמהם.¹ כי"א
¹ רוקח עמ' צב ורבינו אפרים עמ' קכה ע"פ במדבר"ר פ"כ טו.

כג ד ויקר אלהים. והלא משה התפלל שלא תשרה שכינתו על אומי[ת] העולם,¹ וי"ל השרה
 שכינתו על בלעם לטובתן של ישראל כדי שיברכם. כי"א
¹ ברכות ז, א.

כג כג כי לא נחש. ל'[שון] נסיון כלומי[ר] אין לנסות אם לקללם כי לא יועיל, וא"ת על יד
 כשוף וקסמי[ם] יועיל לקלל לכך נאמר כי לא קסם.¹ כי"א
¹ דעת זקנים ורוקח עמ' צח ורבינו אפרים עמ' קכה ופענח רזא וחוקוני.

כג כז לכה נא אקחך. לכה ה' יתירה, רמז לו שיהרג עם ה' מלכי מדין. כי"א
 כה ח הקבה. ל'[שון] יריעה, קבתה. ר"ל ערותה. כי"א
 השמטה מפרשת אמור

ויקרא כד ו על השלחן המהור. בכל הכלים לא נאמר טהור כי אם ב' כלים הללו השלחן
 והמנורה לפי שלא משמשים בהם לא דם ולא חלב. כי"א



תיקון טעות

בגליון הקודם הובא בדרוש לנשואי יצחק אבינו למהר"ז גומה ז"ל בתחלת הקטע השני שני
 תיבות שלא פוענחו נכונה, וצריך להיות במקומו "בהגזול", היינו שמקור מאמר זה הוא בפ'
 הגזול.



רבי יצחק קציגין זלה"ה

מרבני קאסאלי

מעט מאוד הוא מה שידוע על פרטי תולדותיו של החכם הזה, וכל הידיעות מצטמצמות כי הוא היה בנו של הגאון רבי שמחה קציגין זלה"ה מגדולי רבני איטליה. בעיר זו כמו בעוד עיירות לא גדולות באיטליה לא היה מי שישמש כרב אב"ד קבוע, אלא החכמים שבעיר שהיו מתעסקים בעיסוקים שונים לצורך פרנסתם היו עונים על שאלות בהלכה של אנשי העיר, גם היו מדיינים ביניהם במדת הצורך, משנת שס"ט נמצא איזכורים ממנו בפנקס קאסאלי, כן נזכר שם כי בשנת שפ"ה נתמנה לסופר הקהלה, כמו כן נמצא תעודה מתעודות קהלת מנטובה כהסכם בין שתי הקהלות בענין פרעון המס לדוכס מתאריך כ' סיון שפ"ו שאושר בפני דייני קזאלי רבי יצחק בן רבי שמחה קציגין וכו', כן נמצא בפנקס קאסאלי כי בשנת שפ"ט נמתנה בנו רבי שמחה ז"ל לסופר הקהלה במקום אביו, יתכן כי בשנה זו נפטר רבי יצחק זלה"ה לב"ע.

כן נמצא ממנו בספריית סינסינטי חיבור דרושים על פרושיות השבוע בשם "שבתות ה'" כ"י שנכתב על ידי סופרו הפרטי, בראש דרוש ב' לפרשת מקץ "דרוש בפרסום רבנות נכדי אלישע קציגין", וכן נמצא בספריית פרוז חיבור פסקים ותשובות מחכמי איטליה במאה ה"ז, ובו "תשובה לשלח האלוף כמהר"ר יצחק קציגין מקסאלי" בענין נדבה להכנסת כלה, גם בספריית בודפשט אוסף קויפמן נמצא קבץ שו"ת מחכמי איטליה מהמאה ה"ז, בדפים 22-28 נמצא תשובה לרבינו, כמו"כ נמצא בספריית לידס סדר תפלה וסליחות כ"י בשם "מנחה כלולה" "לער"ח לעת מנחת ערב שנוהגים בק"ק קזאלי" נתחברו ע"י "אבי... יצחק קציגין נר"ו..." שנערך ע"י בנו של רבינו רבי שמחה זלה"ה הנזכר לעיל.

כעת הננו מפרסמים תשובה בהלכה בעניני נחלות שכתבה רבינו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 660, אולם גם היא כתיבת יד סופרו הנ"ל שכתב את ספרו שבתות ה' הנ"ל לפי הכרת כתב היד, וע"י כך זוהתה לרבינו, ובנוסף לכך כי מאחורי התשובה כתוב: מהר"ר יצחק קציגין", התשובה הוגהה בהרבה ע"י רבינו בעצמו בכתיבת ידו במחיקת קטעים שלמים ובמקביל בהוספת קטעים שלמים, התשובה הזאת היא ללא תאריך וללא חתימתו, כנראה שהתשובה הזאת היא לא אותה ששלחה לשואליו, אלא ההעתקה שהשאיר אצלו כדרך כל המשיבים, שסיימו בתשובתם כתבתי וחתמתי שמי, ועצם החתימה איננה.

בענין צוואת שכ"מ

בענין צוואת שכ"מ לבניו בתנאי שאם ימות א' מהן בלי זש"ק ירשוהו בניו האחרים, אם יכול הבן להפקיעם ע"י במתנת שכ"מ - ובדין צוואת שכ"מ הנ"ל שהעמידו היורשים ערב קבלן אהדרי לפרוע חובות אביהם ונתחייבו לפייס הע"ק, אם הע"ק קודם להיורשים לגבות מחלקו של האח המת

שאלה

יעקב בהיותו מוטל על ערש דוי ציוה מחמת מיתה וחלק נכסיו, מהם נתן אל קרוביו ומיודעיו, ומהנשאר הרביע ממנו הניח לשלש בנותיו, ושלושה רביעי נכסיו הנשארים הניח לשלשת בניו חלק כחלק יאכלו, והתנה שאם ימותו שלשת בניו יורשים הכלליים מבלי ז"ק תירשנה הבנות כל נכסיו, ואם ימות ח"ו א' אחד] מבניו בלי ז"ק יירשו נכסיו האחים הגוהרים, והצוואה נעשית ע"י סופר מתא

ובלשון לעז, ובא כתובה בלשון לעז כדברים האלה * יעקב נפטר לעולמו ג"כ בנו הקטן, וירשו נכסיו שמעון ולוי בניו, ואחרי אשר ציינו אל אחותיהם הרביע מהנכסים כנוסח הצואה באו שני האחים לידי חלוקה, ומכח פסק דין שניתן ע"י מבוררים אחרי שעשו ברירה מדעתם מכל כך אמנות רשומות מעובן אביהם כדי לפרוע כל החובות שנמצאו על אביהם וחלקו אותן האמנות המצוינות לפרוע החובות ביניהם, נשתעבדו מחדש כל א' [חד] נגד חבירו לפרוע כל א' [חד] מהם חצי החובות שהיו על נכסי העובן בזמן פלוני ולמסור ביד אחיו ראייה מהפרעון בזמן הנו', ולבטחון כל א' מהאחים הנ"ל ממה שנשתעבד כנו' נכנס יהודה דודם ערב קבלן ונשתעבד בשטר באופן מספיק שאם א' מהאחים לא יפרע חלקו מהחובות שעליו לפרוע בזמן הנו' כנו' יפרע הוא אותן החובות משלו, ונשתעבדו כל א' מהאחי' [ם] הנו' נגד הערב קבלן לפרוע ולפיים משלהם, אם באולי יפרע הע"ק בעד שום א' מהם חלקו בפרעון חובות יעקב, ואחרי כן לוי א' מהאחים לא פרע חלקו בחובות אביהם בזמן שקבל עליו לפרוע כנו' אדרכה בזכו הרבה מנכסיו, וגם מאותן האמנות אשר היו רשומות וגם מיוחדות לו לפרעון חובות אביהם כאמור הוציא ובזכו, וידי היום חלה את חוליו אשר מת בו ולא הניח זרע אחריו, וציוה ע"י סופר מתא בערכאותיהם ונתן מנכסיו לכמה בני אדם ופירש וביאר בצוואתו שהוא מכיר היינו שריקונוס נדוניית אשתו מסך פלוני, ואם באולי לא תעלה נדונייתה לסך הנ"ל פירש שנתן הסך הנ"ל לה בתורת מתנה גמורה וציון שתתפרע מחצית הסך שהניח לה על אמנת פרטית שיש לו עם ציבור א' ומחצית האחר תתפרע לבחירתה משאר נכסיו, נוסף שתקח ג"כ שתי תיבות עם מטלמלים ובגדי צמר ופשתן ומלכד תכשיטייה מלבושייה שהכניסה לו וכל השייך לתשמיש חדר מיוחד לה ככתוב בצוואה, דשאר כל נכסיו אחרי פרעון הליגנ'ט הניח לבני אחי אביו במתנת ש"מ, מעתה שאל השואל אם היה יכול ורשאי לוי הנפטר בלי ז"ק לתת במתנת ש"מ מה שנתן לאשתו ולאחרי' [ם] הואיל שכבר צויה יעקב אביהם שאם ימות א' מבניו בלי ז"ק שירשו שאר אחיו נכסיו ובתורת פיד'ו קומי'סו כאמור, נוסף שכמעט כל נכסיו שהניח ונתן הן הם אותן האמנות עצמן שהניח לו אביו בתורת פיד'ו קומי'סו, ואם תמצא לומר שמה שנתן והניח אינו כלום שואל עוד אם הערב קבלן יפרע עתה לשם האח הנפטר חלקו בחובות אביו לבעלי חובות אביו וכפי מה שנשתעבד בערו אם יוכל לקחת הערב בפרעונו אח"כ מנכסיו הנפטר קודם האח היורש מאחר שפרע החובות שהיו על נכסיו יעקב הקודמים לירשת האח, או אם נאמר שכיון שאחרי מות יעקב עשו שעבוד חדש בין האחים ונכנס יהודה ע"ק בעד כל א' מהאחים כאמור ואז לפי האמת לוי הנפטר שעבד אליו נכסיו, אם באולי יפרע בשבילו נמצא כי מאז ולא קודם לכן התחיל שעבוד לוי בנכסיו נגד הערב, וא"כ כבר קדמו האח היורש הבא מכח יעקב אביהם, ואין זה כמו אלו הערב נשתעבד נגד בעלי חובות יעקב ממש, כי הערב לא נשתעבד רק לפרוע בשביל לוי, אם לוי לא יפרע בזמנו ולוי אז נשתעבד נגדו בשביל הסילוק, ומעתה כיון שמת לוי ונפלו נכסיו לוי לפני האח החי היורש מכח צואת יעקב, הנה יהודה הערב דאכתי בשעבודיה קמא קאי שלא נתבטל בשביל כך נמצא שהניח שעבודו על קק הצבי כדן היה חוב על הראשון או לזה ואין בעלי חוב נפרעים ממנו וכו', על כל אלה יכלכל נא מעכ"ת את דבריו במשפט ושכרו כפול מן השמים.

תשובה

קודם שאבא להשיב בעיקרא דדינא אקדים שתי הקדמות תמימות מסכימות אל הצדק והיושר, האחת מה שידוע דמצוה לקיים דברי המת בכל מאי דאפשר ולאמוד דעתו וכונתו

* שני שורות בלועזית איטליאנית.

כדאיתא בפרק יש נוחלין, ולמפורסמות בדברי הפוסקים בזה אין צריך ראייה מלבד שידענו ג"כ שזכות גדול הוא לנפטר כשיירשוהו קרוביו הראויים לירש מן התורה, וכדמשמע ממתניתין דכתב נכסיו לאחרים מה שעשה עשוי, אבל אין רוח חכמי' [ם] נוחה הימנו וכו', וכיוצא בזה כתב מוהר"ש מדינה בת"ש [בתשובת שאלה] דשייכי לח"מ סי' ש"ג וסי' ש"י ולזה אמר שמואל לרבי יהודא שיננא לא תהא באעבורי אחסנתא וכו', שהרי זה פוגם בנפש הנפטר ח"ו, ולכן כתבו מהמחברי' [ם] דכל מצדקי דאיפשר עבדינן כדי לאוקומי נחלה מדאורייתא, ובהפך כתבו שעל חלוקים דקים ושנויי דחיקי אין מוציאין יורש מחזקתו וכדכתב מוהר"י נ' לב בחלק א' מהתשובות סי' קי"ח.

שנית הוא דככל ספק הבא בצואה בין מחמת הלשון הסתום שבו ובין מחמת פלוגתא דרבוותא דאית ביה אשר ממנו יצא להעביר הנחלה מהיורש או להקימו בנחלה אמרינן דהיורש ודאי והנכרי הזוכה ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, וכבר זה מתבאר מההיא דפרק החולץ גבי ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא דאמרינן התם הוה ליה יבם ודאי וספק ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, וכתב שם הרי"ף בהלכות נקוט האי כללא בידך, כל היכא דחד ודאי כירושא וחד ספק מוקמינן נכסי בחזקת ודאי ואמרינן אל האיך זיל אייתי ראייה דאית לך ושקול עכ"ל לענייננו, ומכאן למדו פוסקי' [ם] ראשונים ואחרונים ובעלי תשובות ללשונוטם במקומותם דככל ספק לשון וענין או פלוגתא דרבוותא בענין נחלה, דלכות היורש שהוא מוחזק ודאי יורש נקמינן, והר"ש מדינה ז"ל כסי' תל"ב הוסיף וכתב דאפי' לא היה מוכח כ"כ הצואה יש לדון כן משום דכל היכא דאיכא ספיקא כל דהו איכא לאוקומי ממונא בחזקתו וממונא בחזקת יורשים קאי, וכיוצא בזה מלאים הספרים מהמחברים, ולא ארים עוד את ידי לאמרוחי בכדי.

ואחרי האמת והדברי' [ם] האלה גר' [אה] לע"ד להטות לזכות שמעון בנחלתו הבאה לו מדאורייתא ומכח צואת הדין אביו ז"ל, ואימא דלא שייך בכיוצא הא דאיתא בפרק מי שמת (כ"ב קטז): שלח רב אחא בר עירא לדברי רבי יוחנן בן ברוקא נכסי לך ואחריתך לפלוני וראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון כלום דשאני הכא דאמר נכסי לך ואחריתך אם תמות בלא בנים יירש פלוני הראוי ליורשו אחריו מדאורייתא דככה"ג לאוקומי נחלה קא מכיין ולא לאפסוקה ודאי, ויש להסמך חילוק זה ממה שפירש רש"י על ההיא דפרק מציאת האישה (כתובות סז): דתניא תנו שקל לבני בשבת וכו' ואם אמר אם מתו יירשו אחרים תחתיהם בין שאמר תנו בין שאמר אל תתנו אין נותנים להם אלא שקל, ופרש"י ע"ה ואם מתו בלא בנים וכתב על זה מוהר"י קארו בטח"מ סי' רנ"ג רושם ל"ג שמעם רש"י הוא משום דקשיא ליה דהא קיימא לן שאם הראשון ראוי ליורשו אין לאחריתך כלום, וכיון שזוה הראשון שהם בניו ראויים ליורשו ירושה אין לה הפסק, לכך פירש דבמתו בלא בנים קאמר דהשתא שפיר יכול להתנות שאם לא יהיו להם בנים ימלו פלוני דבכל כה"ג יש לאחריתך, ובניך לא דוקא משמע בהדיא לפי תירוץ זה דס"ל לרש"י ז"ל ולמוהר"י קארו המפרש בנותו דלדעת רש"י יכול אדם להתנות על מי שראוי ליורשו ולומר נכסי לך, ואם תמות בלא יורשים אחריתך יהיה לפלוני, ואז יהיה לשני מה ששייר ראשון ואם יתן הראשון במתנת ש"מ לא יועיל כדאמר אב"י שכבר קדמו אחריתך וכו', ולא נימא כיון שהחזיק יורש הראשון בנכסים הוה ליה כאלו מתנה על נכסים שאינם שלו ואין כח להפסיק, ובוה יישב רש"י ע"ה דהך דאם אמר ואם מתו יירשו אחרים תחתיהם עם ההיא דרב אחא דקאמר דאם הראשון ראוי ליורשו ירושה אין לה הפסק, ומחלק רש"י דהתם ברקאמר נכסי לך לא קאמר בפירוש ואחריתך בלא בנים ימול פלוני רק

ואחריך קאמר דמשמע אף סתם אם יהיו לו בנים וכ"ש אם לא יהיו לו בני' [ב], ומשום דסבר לאפסוקה לא מהני אבל אם יפרש ויאמר בפיו דאם תמות בלא בנים אחרך לפלוני וכו', לפי תירוץ זה מהני דהא לא בעי לאפסוקי נחלה מכח הבאי' [ג] מכח המת שהן בניו ויוצאי חלציו.

איברא דמוהר"י קארו ז"ל הוסיף בזה ופי' וקאמר דבנים לאו דוקא דהא בעי נמי שלא יהיו להם יורשים אחרים דסתמא אמרינן ירושה אין לה הפסק עכ"ל, ובודאי שיש בזה דוחק דהיכי איפשר דלא יהיו להם יורשים אחרים והא אמרינן דאין לך אדם בישראל שאין לו גואל, ושמא כונת מוהר"י קארו ז"ל לומר בדעת רש"י דהך ואם מתו בני בלא יורשים פי' שאין אנו רואים להם יורשים ידועי' [ג] ירשו פלוני ופלוני מהני... "מ ומספיקא לא מעכבינן לאותן פלוני ופלוני שלא יטלו הנכסי' [ג] אחרי מות בניו בלא יורשים מספיקא שמא אית להו יורשים במדינת הים.

ונר' [אה] שלפי שהרגיש הרב ז"ל הדוחק האמור תירץ עוד דאיפשר דס"ל לרש"י דכיון דכשמתו כל בניו בלא בנים נמצא היורשים דידהו הוו אחי האב, והנך מכח דאב ירתי יכול להתנות זה שלא יירשו היורשים הראויים ויטלו זרים אחרים את הנכסים כיון דמכחו הוא דירתי, ולא אמרו דירושה אין לה הפסק אלא בנותן לכנו ויש לכן הוזה בנים או אחים דלאו מכח דאב דנותן ירתי, פי' ואז אינו יכול להפסיק מהבני' [ג] או מהאחים דלא יירתי מכחו להנחילה לזרים, אבל כשאומר ואם מתו כל בניו בלא בנים דאז נפלה הירושה לאחי האב יכול האב מעתה להפסיק ולומר יטלו אחרים כיון דמכחו אתו וכנ"ל, ויכול להתנות על אותם הנכסי' [ג] שלא יבזבזום ולא יוציאו אלא שקל וכו'.

ואי לא דמסתפינא אמינא דרש"י ע"ה ודאי בלא בנים דוקא קאמר ובמחילה אחי המת לאו מכח המת יירתי אלא מכח האב, ומהאב באה להם הנחלה כדמוכח בפרק יש נוחלין (כ"ב ע"ב): על מתניתין דהאב קודם לכל יוצאי ירכו, דאיבעיא לן אברהם ויעקב בנכסי עשו איזה מהן קודם וכו', ואסיקנא דיעקב קודם כיון דיעקב יורש עשו אחיו מכח יצחק אביו והאב יורש בקבר את בנו ומנחיל לבניו הקיימים, וכן הוא בסדר נחלות אם אין זרע לכן לא בן ולא בת ולא זרע מהם, חזרת הנחלה לאב, ואם אין האב קיים אחי המת שהן זרע האב יירתי הנה דאחי המת מכח האב יירתי גם הם, וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות נחלות וז"ל לא נמצא זרע לבן וכו' חזר הירושה לאביו, לא היה האב קיים מעיינינן על זרע האב שהם אחי המת וכו', נמצא שהאחים מכח האב יירתי ודאי, וכן כתב הסמ"ג עשין צ"ו וכן דייק הטור בח"מ סי' רע"ו שכתב אם אין האב קיים תחזור לזרעו שהם אחי המת וכו', א"כ אחי המת מכח שהן זרע האב יירתי, דמכחו באים לירש כמו אחי האב עצמן, ודברי הרב בעל הלבושים ברור מללו בזה בטח"מ (סי' תע"ז ס"א) שכתב וז"ל לא נמצא לבן בת ולא זרע תחזור הירושה לאביו של מת שאע"פ שהכתוב לא הזכירו לא הוצרכה להזכירה, חדא דהא חזינן כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין, א"כ מה שאמר ונתתם את נחלתו לאחיו משמוש נחלה הוא שהאב יורש בקבר וממנו תבא לאחים עכ"ל, ומעתה אם אמת כן הוא שהאחים יורשי' [ג] זה את זה מכח משמוש נחלה דאב כאמור יצא לאור דלדעת רש"י ז"ל כפי מה שפי' מוהר"י קארו ז"ל יכול האב לומר לכן בין הבנים נכסי לך, ואם תמות בלא בנים אחרך לפלוני ויכול להפסיק אחרי שכל עוד שהבן ימות בלא בנים, הבא לירש אח"כ מכח דאב יורש כדאמרן ויכול להתנות ולהפסיק.

ומעתה אם כפי מה שפי' מוהר"י קארו ז"ל לדעת רש"י ז"ל יכול להתנות ולהפסיק הירושה כל היכא שבאה מכחו, ואין לשלול רק כשבא להפסיק ירושת הבני' [ם] מהאב, דלאו מכחו דאב הוקן קא ירתי, כל שכן לדעת רש"י ז"ל ולדעת מוהר"י קארו ז"ל יכול ורשאי לומר נכסי לבני זה ואם ימות בלא בנים יירשו אחיו פלוני ופלוני שאינו בא להפסיק כלל הנחלה, אדרבא בא לאוקומי נחלה דאורייתא למקומה, ונ"מ מדבריו שלא יהיו לבטלה שיהיה לאחיו מה ששייר ראשון, ואם הראשון נתן במתנת ש"מ אין בדבריו כלום, ומכח לישנא יתירא נימא ביה כלהו נפקותות דאמרינן בההוא דאמ' [ר] נכסי לסכתה ובתרה לירתה שכתבו הר"ן והביאו בעל הלבושי' [ם] כסי' רמ"ח ואע"ג דההוא במתנה והכא בירושה מ"מ כיון שלדעת רש"י ז"ל דבריו קיימי' [ם] ג"כ בזה, היינו הך.

ודבר זה מתבאר עוד ממה שכתב מוהר"י קארו ז"ל בסמוך בדעת רש"י ז"ל ואיכא למידק דהא יירשו אחרי' [ם] תחתיהם קאמר, והיכי מהני לשון ירושה למי שאינו ראוי ליורשו, ותידין דלישנא דיירשו לאו דוקא, *אלא היינו לומר דאמר יטלו אחרים תחתיהם [ם] משמע בהדיא לפי זה דאלו אמר אם מתו בני בלא בנים יטלו אחרי' [ם] תחתיהם שיכול להפסיק הירושה מאחי האב ולא אמרינן ירושה אין לה הפסק, עוד תירץ תירוץ שני דלישנא דירשו דוקא ולראויים לירש קא מניח, ולפי שקשה דבלא אמירתו נמי הוו יורשים תירץ הרב ז"ל דהכא במאי עסקינן כגון שצויה להוריש אחר בניו יורש בין היורשים פי' שאמר יטלו פלוני ופלוני שאלולי אמירתו היו חולקים בין כל היורשים כלם, והשתא פי' מכח לישנא יתירא דאמ' [ר] פלוני ופלוני, שכבר היו ראויי' [ם] לירש בלא אמירתו, דרשינן שבא למעט ולהפסיק הנחלה משאר יורשי' [ם] ודבריו קיימים ואין נותני' [ם] להם אלא שקל והבני' [ם] אינם יכולים לבזו יותר משקל אע"פ שאינו מספיק להם ולא אמרינן שכיון שבא להם הירושה תחלה הרי הבני' [ם] שליטי' [ם] להוציא מה שירצו ואין אדם מתנה עליהם רק אין להם [ם] להפסיד את הבאי' [ם] אחריהם.

וכיון דלדעת מוהר"י קארו ז"ל ניתן לישנא יתירא דיריה לירדש שבא להפסיק הנחלה, כל שכן בגדון דידן שנוכל לומר שבא כדי להתנות שלא ימכור ושלא יתן הראשון במתנת ש"מ כלום ולאוקומי נחלה ואי עבר לא מהני, וכן אם לזה הראשון אין כ"ח נפרע מהנכסים הללו כדפי' הר"ן בפרק מי שמת בההוא דאמר נכסי לסכתא ובתרה לירתה, והביאו ב"י בטח"מ סי' רמ"ח יע"ש, ואע"ג דלע"ד גר' [אה] דמעיקרא קושיית מוהר"י קארו ז"ל אינה קושייא דאע"ג דאותן אחרים ראויים לירש, מ"מ הוצרך לצוות ולומר ואם מתו ירשו וכו', כדי שלא יתנו לבניו אלא שקל, אע"ג שאינו מספיק להם ולא נימא דלזרוזינהו עביד הכי, וא"כ אין כאן לישנא יתירא מ"מ נפקותות הרב ז"ל אי לישנא יתירא הוא, הם אמת ודבריו אמת ונפקא מינייהו ג"כ לענין הלכתא הנפקותות כדאמרן בלישנא יתירא דנרון דידן.

כללא דנקטינן מדברי רש"י כפי מה שפירשם מוהר"י קארו ז"ל, דיכול ורשאי אדם לצוות ולומר נכסי לבני, ואם מת בלא בנים יטלו אחרים זרים, כיון שהנחלה באה לאב בקבר כאמור וכ"ש דיכול לומר יירשו פלו' [ני] ופלו' [ני] אחרים הראויים לירש אחריו ולא יירשו פלו' [ני] ופלו' [ני] אע"ג דראויים לירש ודבריו קיימין, ואם נתן הראשון במתנת ש"מ לא מהני כדאמרינן דאין נותני' [ם] להם אלא שקל, ולא אמרינן דדברי בטלה נינהו להתנות על ממון שאינו שלו, ואין דברי רב אחא בר עיירא סותרים בזה כלל, וכבר שיבח הרב מוהר"י קארו ז"ל דרך זה של רש"י ז"ל, וכתב עליו שדרכו דרך מחודש בישוב הא דאמרינן ירושה אין לה

* תוספת זו היא מפני שהיה קשה לפענח את הכתוב בכ"י והוספנו ע"פ לשון הבי"י.

הפסק, עם ההיא דתנו שקל לבני וכו', ומדלא כתב מוהר"י קארו ז"ל שדברי הרא"ם והרמב"ם ז"ל שהביא בס' רמ"ח לישיב ברייתא דתנו שקל לבני עם הא דאמרינן דירושה אין לה הפסק פליגי אישובו של רש"י ז"ל משמע דס"ל ז"ל דכלהו תירוצי דאיתמרו בזה אמת, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ובאמת כך ראוי לומר תמיד כדי להשוות הדעות ולמעט המחלוקת בין הפוסקים, אפי' בדרך דוחק כנודע, ומעתה נימא דרש"י ז"ל דחיקא ליה לתרץ ולומר דההיא דתנו שקל דמהני להפסיק הירושה הוא משום דהניח כל הנכסים ביד שלישי דוקא, כיון דתנו שקל לבני קאמר סתם ולא משמע שהפקיד הנכסי' [ם] ביד שלישי ושיהא זה עיקר הטעם בברייתא, וכ"ש דחיקא ליה פי' הרמב"ם שפי' דברייתא מיירי שאמר בפירוש ולא משום ירושה אני נותנו להם רק במתנה דאין כל זה במשמע בלשון הברייתא, דתנו שקל לבני בלבד סתם קתני, ומשום הכי מתרץ בלשונו הצח והקצר, דאם מתו בלא בנים קאמר דסתמא דמילתא הכי משמע, ולהכי לא פי' בפי' בברייתא דדעתו של אדם קרובה אצל בנו וכן בנו וכל יוצאי ירכו, ולהכי מהני לומר ואחריהם יירשו פלוני ופלוני וכו', והרא"ם והרמב"ם לא ניחא להו כפי' רש"י, כיון דאם מתו בלבד קתני ולא קתני ואם מתו בלא בנים, ולהכי כדי לטעום טעם ועיקר לשון ואם מתו דליהו כפשטיותיה אם מתו אפי' בבנים, אמטו להכי מפרש לה דבהפקיד הנכסים ביד שלישי אי נמי כשפי' לא משום ירושה אני נותן וכו' אלא משום מתנה וכו' דאז יכול להפסיקה אפי' אם יהיו לראשון בנים, ואולם נר' [אה] לע"ד דאלו ואלו דברי אלקי' [ם] חיים, והנה מצאתי להרב ריקאנאמי ז"ל שכתב בליקוטי פסקיו בס' תקכ"ח וז"ל מי שיש לו שני בנים ועשאן יורשי' [ם] ממונו והתנה שאם ימות א' [חד] מהן בלי זרע יירשנו אחיו ומת הא' בלי זרע כתב רב אלפס שאין האשה גובה כתובתה מאותן הנכסי' [ם] דאותו התנאי לא נעשה רק בשביל אשתו שלא תגבה מאותן הנכסי' [ם] דפשיטא שאם מת א' יירשנו אחיו, ומה צורך לתנאי זה אלא פשיטא דלכך נתכוון דקיי"ל"ן כל האומר דברי' [ם] שנראין ללא צורך לטפויי מילתא אתא כדאמרינן לענין בור ורות עכ"ל, הנה נר' [אה] שדברי הרי"ף ז"ל מכוונין לדברי רש"י ז"ל שיכול להתנות בין בניו ולומ' [ך] לא' מהם אם ימות בלי זרע יירשנו אחיו ודבריו קיימי אפי' נגד שעבוד אשה דחמיר והתחיל מחיים, כדעת הרי"ם מרוטנבורק שכתב הטור בס' רמ"ח ולא אמרינן שמצוה על נכסי' [ם] שאינן שלו, רק דבריו קיימי' [ם] וכ"ש שאם הראשון יתנם במתנת ש"מ דודאי לא מהני שכבר קדמו אחריו כדאמ' [ך] אביי דהא עדיף כח המקבל הראשון לפרוע חובות מהנכסי' [ם] שקבל מלתתם במתנת ש"מ, ואע"פ כן כתב הרי"ף דמהני תנאה ולא תגבה האשה כתובתה ממנו, וכ"ש מעתה לתת במתנת ש"מ, וכל מן דין ראוי לסמוך ולקרב דעת רש"י ורי"ף ז"ל כא' ששניה' [ם] לדבר א' נתכוונו כאמור.

ומעתה יש עלינו להשוות עוד הסברות ונימא דאע"ג דמוהר"י נ' מיגש תלמידו של הרי"ף ז"ל כתב בחידושו (ביב קל) שער ד' דבאומר נכסי לך ואחריו לפלוני, וראשון ראוי ליורשו אין בדבר הפרש בין שהיה זה האחרון נכרי שאינו ראוי ליורשו או שהיה גם הוא ראוי בירושת המוריש כגון שהיה לו בן אחר זולתי זה הראשון דינו כולו אחד, שכיון שהראשון לא הוציאו מן הירושה בחייו, לאחר מיתתו נמי ירושה אין לה הפסק וכו', כדי למעט המחלוקת בין הפוסקים וכ"ש בין הרב לתלמיד ראוי שנאמר דאולי לא פליגי ארי"ף רביה ע"ה וארש"י ע"ה כפי' מוהר"י קארו ז"ל דקושטא ודאי דרש"י ורי"ף ז"ל נמי מורדו להו, דכיון דלא אמר בפירוש ואם מת בלא בנים אחריו וכו' הרי רצה להפסיקה ממנו אף אם יהיה לו בן ולתתה אחר מיתת הבן תכף ומיד לשני, וירושה אין לה הפסק מהבן לבנו ולכן בנו עד סוף כל זרע הבן

הראשון כדדרשינן אין לו עיין עליו, וזהו שסיים הר"י ׳ מיגש שם ח"ל ירושה אין לה הפסק, ואינו יורש חלקו מירושת אביו אלא בנו אבל אחיו שהוא זה האחרון אינו יורש אלא חלקו עם אחיו בנכסי אביו בלבד עכ"ל לענייננו, משמע דהא דאין לה הפסק הוא לומר דבנו בפרט יורשו ולא אחיו ואם יהיה לו בן דבריו במלים והרי הוא כמצוה על נכסי[ם] שאינם שלו, כי כן הנכסי[ם] הם באים לבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות, אבל אין הכי נמי שאלו אמר ואם מת בלא בנים אחריו לאחיד השני דבריו קיימים וכדברי הר"י ׳ ז"ל רביה שהביא הריקאנאמי ז"ל, ונפקא מינה כלהו נפקותות שמנינו למעלה, שלא יתן במתנת ש"מ, ויש לשני מה ששייר ראשון, ואם לזה אין בעל חוב נפרע ממנו, וכמו שכתב הר"י ׳ לענין פרעון כתובה, וכמו שהוכחנו מדברי רש"י ז"ל, והרי הוא מצוה על נכסי[ם] שלו כשמדקדק לומי[ר] אם ימות הראשון בלא זרע, כיון שאז חוזרת ירושת הנכסי[ם] אליו, וכוראי דהר"י ׳ ז"ל שפסק בהלכות סתם דאם ראשון ראוי ליורשו ירושה אין לה הפסק מחלק חילוק זה כנר[א]ה[ה] מתשו[ב]ה[ה] זאת.

וגלויי מילתא לע"ד יש בזה ממה שרש"י ע"ה בהיה דשלח רב אחא בריה דרב עירא לדברי רבי יוחנן בן ברוקא נכסי לך ואחריו לפלוני וראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון כלום, לא פירש נכסי לך ואחריו אם תמות בלא בנים דהוה משמע רבותא מפי, לומר דאף על פי כן אין הפסק לירושה, וכמו שפירש רש"י גבי היהא ברייתא דואם מתו בלא בנים קאמי[ר], אלא ודאי נראה דסבירא ליה ז"ל דואחריו לפלוני דוקא בסתמא ר"ל בין אם יהיו לו בנים ובין אם לא יהיו לו בני[ם] קאמר, ומשום הכי אמר רב עירא דאין לשני במקום ראשון כלום, ואפי' אם ימות הראשון בלא בני[ם] כיון שלא פי' בהדיא דבריו אם ימות בלא בני[ם] וסבר למפסקא, ואפי' אם יש לו בנים ולא פלגינן דיבורא לומי[ר] דאם לא יהיו לו בנים מיהא ליהני, כל זה ראוי לנו לקיים כדי לומר דלא פליגי הר"י ׳ מיגש ארש"י ז"ל וכ"ש על הר"י ׳ ז"ל רביה, וזו היא דרך שכבשוה רבים לדחוק עצמם להשוות המחלוקת בכל מה דאיפשר, ועל דבר זה יבא אליהו ז"ל להשוות המחלוקת כדאייתא בסוף עדיות, וכן כתב מוהר"ש מדינה בא"ה מתשובותיו סי' קכ"ה וזה לשונו ידוע כי אפוש' במחלוקת לא מפשינן וצריך כל מעיין לקרב הסברות כל האפשר, עוד שנית כי אחר שנקי[בע] שהלכה רווחת בישראל בירושת הבעל דאורייתא, ותקנת שו"ם באה לעקור דין של תורה וכו', כל מה שאפשר לדחוק וליישב כדי שלא נבטל דינא דנחלה דאורייתא הוי שפיר טובא, והביא רביה מהרשב"א עד הרי בפירוש שיש לנו לדחוק כדי לקיים ירושה אדינא עכ"ל לענייננו, וכ"ש שיש לנו לומי[ר] כמו שכתב מהררי"ק בשורש צ"ד והביא דבריו מוהר"ש מדינה ז"ל בתשובה סי' ר"י ורנ"ט ושצ"ה וז"ל ואע"ג דקיל"ן כבתראי ה"מ כשבאו דברי הראשוני[ם] בס' מובהק דמסתמא ראו האחרוני[ם] דכריהם ולא נראה להם, אבל כשדברי ראשוני[ם] לא באו בחבור אלא בתשובות אפשר שלא ראו האחרוני[ם] דכריהם, ואם ראו אפשר היו מודי[ם] להם יש לנו לפסוק בתשובה של הראשוני[ם] עכ"ל לענייננו, מעתה צאו וראו כמה יש לסמוך תשובת הר"י ׳ ז"ל אע"פ שיש מן האחרונים שלא פרוש כך.

וגלויי מילתא אית לן נמי שהרי הר"ן בסוף מציאת האשה על ההיא דתנו שקל וכו' ואם אמר אם מתו יירשו אחרים במש... דבריו הם דברי רש"י ז"ל ממש, ואילו הוה פליג כמה שפירש רש"י ז"ל ואם מתו בלא בנים קאמר הנה ודאי מייתי כדרכו בשאר מקומות והיה אומר פירש רש"י דבלא בנים קאמר, ונראה דאעפ"כ אינו מועיל וכו', אלא ודאי נוכל לומי[ר] דכשאומר לא' מכניו אם תמות בלא בני[ם] יירש אותך אחיך דבריו קיימי[ם] ולא יבזבו ליתן

מתנות לאחר המות דאין מפסידין הבאי' [ם] אחרי כן, ומעתה להשוות הדיעות נימא עוד דרמב"ם וטור נמי אולי לא פליגי ארי"ף וארש"י ז"ל כלל, שהרי הרמב"ם וטור לא כתבו מעולם בחבוריהם דאפי' באומר נכסי לך ואחר כך אם תמות בלא בנים הראוי לירש יירש פלוני הראוי לירש דלא אמר כלום דשמא כיון דלאוקומי נחלה קא מכין פשיטא להו דדבריו קיימין וכל מן דין ראוי לסמוך.

אע"פ בראש סימן רמ"ח כתב דבאומר נכסי לך ואחר כך לפלוני וראשון ראוי ליורשו שוב אינו יכול להפסיק ירושה דאורייתא מ"מ כסי' רנ"ג הביא היהא דתנו שקל לבני, דאם אמר אם מתו יירשו אחרים תחתיהם דבריו קיימים, ולא חלה ולא הרגיש לתרץ סתירת שתי ההלכות הללו דקהו בהו כל הני רבוותא דלעיל דנראה דסתרי אהרדי, אלא ודאי נראה דס"ל לטור דכיון דאמר אם מתו יירשו אחרים תחתיהם דבריו קיימים או יירשו פלוני ופלוני דמדקאמר יירשו משמע דבראויים לירש אחר מיתת בניו קאמר, על כרחין כשאין לבנים זרע מיירי בדפירש רש"י ז"ל, דאי לא לשון יירשו לאחרים במקום דאיכא בנים לראשון לא מהני דאין אלו ראויים לירש והרי הם זרים, ומשום הכי ניחא ליה כמו שניחא ליה לרש"י ז"ל ולא חשש לפרש יותר דממילא משמע וכדפי', וכל מן דין ראוי לסמוך לדעת רי"ף ורש"י אבוהון דכלהו מפרשי, וכפי מה שפי' מוהר"י קארו ז"ל בדעת רש"י, ואין להקשות א"כ למה לא פרשו זה המפרשי' [ם] או הפוסקי' [ם] האחרוני' [ם] לומ' [ר] שאם אמר נכסי לך ואם תמות בלא בני' [ם] אחר כך לפלוני דמהני דשמא לא מהני להו אלא בדאמ' [ר] ואחר כך לפלוני הראוי לירש דאז מוקים נחלה וכונתו שלא יבזו הראשון ולא יתן במתנת ש"מ ובוהו הדבר פשוט לדעתנו דמהני וזו סברה שלישיית ומכרעת.

ומעתה אף אנו נכוין לגמור כונת הרשב"א ז"ל בתשובה ש"ד שלא תהא כנגד המכרכים הרי"ף ורש"י וכל הני מפרשי ז"ל, ונימא דערך כאן לא כתב רשב"א ז"ל בש"מ שהוריש את אשר לו לבתו, והתנה שאם תפטר בלא ולד של קיימא שיחזרו מקצת הנכסי' [ם] לאחיו דלא מהני וכו' אלא משום דאפסקה לירושה מבעל דירית לה לבת מדאורייתא והבעל אינו בא מכחו דאב להתנות עליו בירושתו, אדרבה הוא קודם לאב, אבל בנדרון דרי"ף ורש"י לומ' [ר] לבן בין ב' בני' [ם] נכסי לך ואחר כך אם תמות בלא זרע נכסי לפלוני הראוי לירש, שמא יודה דיכול להתנות וכדאמרן, ומה שכתב בתשובה היהא שאין האב יכול להתנות על אותה ירושה בשום צד, לשיטתיה קאי דס"ל דלא מהני ליורש להפסיק אפי' בלשון מתנה, ולפרש לא משום מתנה וכו', כדסני ליה להרמב"ם ז"ל, אבל מאן לימא לן דס"ל נמי לרמב"ם דנכסי לך ואם תמות בלי זרע יירש הראוי לירש אחר כך דלא מהני וכדס"ל לרי"ף ורש"י ז"ל דלאוקומי נחלה מכין, וכמו שכתב הרי"ף ז"ל בתשובה, ומי זה יבא לומ' [ר] דסתמיות דשאר מפרשים יהא מחלוקת מפורש נגד הרי"ף ורש"י ז"ל, אדרבה יש לי לומר ולפרש דבריהם אפי' על צד הדוחק ולומ' [ר] שדבריהם אינם סותרים [ם] לדברי רש"י ז"ל והרי"ף ז"ל, וראיה לזה מדברי התוספות פרק האומר בקדושין שכתבו שכשיש תנא א' שחולק כפי' על דברי האמורא ויש תנא אחר שסובל' [ם] דבריו שני פירושי' [ם] יוכל האמורא לומר קים לי כהאי תנא כפי הפירוש שהאמורא מפרש בדברי אותו תנא ולא נאמ' [ר] אין ספק מוציא מידי ודאי, ומעתה אפי' יהא בסכרת רמב"ם ור"י נ' מיגש ור"ן וטור ספק אם חולקי' [ם] על רי"ף ורש"י ז"ל, יאמרו רי"ף ורש"י קים לי כפי' שאני מפרש בהם ואינם חולקי' [ם] עלי, אע"ג ששאר מפרשי' [ם] סוברי' [ם] דרמב"ם רא"ש וטור ורשב"א חולקי' [ם] על תשובת הרי"ף.

זכינו לדין א"כ דלדעת הרי"ף ורש"י ז"ל והסכים לפירושו מוהר"י קארו ז"ל בנדון דידן שציוה המת שאם ימות א' מן האחים בלא זרע יירשנו אחיו החי צואתו קיימת ומכח לישנא יתירא נדרוש דכונתו להתנות שלא יתן הראשון במתנת ש"מ ושאם ילוה אין ב"ח נפרע ממנו, ובכלהו גווני ואופני נפקותות דאמרינן בההוא דאמ' [ך] נכסי לסבתה ובתרה לירתה שכתבו הר"ן ונ"י והאחרוני' [ם] ז"ל, שאין בין האומר נכסי לך במתנה ובתרה לירתה דמהני, לאומר נכסי לך ואם תמות בלא זרע בתוך לירתך, דבכלהו דבריו קיימין ובכלהו איכא למדרש לישנא יתירא, וכדדריש לה הרי"ף ז"ל בתשובה דלאפוקי אפי' מפרעון כתובה קמתני וכ"ש שלא יתן במתנת ש"מ שכבר קדמו ירתה וכו', וכדפי' מוהר"י קארו ז"ל נפקותא אחרת גם כן בההיא ברייתא מכח לישנא יתירא, ואין מהר"י י' מיגש ומהרשב"א ומהר"ן שום גילוי של סתירה מפורשת כלל כמו שכתבתי, וכל הפלפולים ראויים לפלפל ולדקדק בכיוצא כדי להעמיד ממונא אחוקתיה הלא היא חוקת הירוש שהיא ודאי, וכמו שכתב מוהר"ש מדינה ז"ל בת"ש סי' כ"ט שראוי לפלפל ולדקדק בפלפולא כדי להעמיד חוקת הירוש ודאי, ואפי' אי הוו הרי"ף ורש"י ז"ל ומוהר"י קארו ז"ל שגנ' [אה] נוטה לדעתו יחידים בסברתם מה שאינו ראוי לשמוע היינו יכולים לומר בזכות הירוש דקים ליה לירוש כוותייהו וזכה בנכסי כנודע מדברי כל האחרוני' [ם] שיכול לומר קים לי כהני, ומה גם רי"ף ורש"י ומוהר"י קארו ז"ל, כ"ש כשאין שום הכרח לומר בהרבה מרכוחתא דפליגי על רש"י כלל, אדרבה יש דרך נכון וישר לומר דלא פליגי אהדדי בחילוקים צודקים דודאי זכה הירוש בכל נכסי אחיו המת ז"ל מכח צואת אביו ז"ל, ולא יזכו אותם המקבלים מתנות והליגא' מ כלל ועיקר.

ומה שנראה שעומד נגד סברת רש"י והרי"ף ז"ל ה"ה תשובת הרב רבינו מאיר מרוטנבורק והובאה בתשובותיו סי' ר"ס ובמדרכי ואגודה פ' יש נוחלין, והרא"ש ז"ל הביאה בתשובותיו, וגם מוהר"י בר ששת בתשובה והר"ן בחדושי, והרב אלשיך בתשובותיו חולקי' [ם] על זה, ועל כלם תשובת הרב הגדול רבינו בצלאל זצ"ל בס' ל"ג שבה הרבה לחבר ולדקדק בטוב טעמו ונימוקו בנדון כיוצא בזה, ואחרי הפלפול והבקיאות שהראה בתשובה ההיא העלה לפסק הלכה, דכיון דראשון ראוי לירשו, ושני נמי ראוי לירש את אחיו דע"כ אין הירושה באה לאחיו מכחו אלא הירושה ממילא נופלת לפני אחיו מכח אחיו המת, והלכך אין בדברי המצוה כלום, ואפי' היתה כונתו שיפסק כח בנו המת וירשנו אחיו מכחו, ולכך לא ימכור ולא יתן שום א' מהם, אין סומכים על כונתו עד שיפרש, והביא ראיה מדברי הרמב"ם ז"ל זה הוא תורף סברתו ז"ל.

ואחרי בקשת המחילה מגדולת תורתו אמינא שכבר הוכחתי דהאח מכח אב ירית ולא מכח האח המת ומשמוש נחלה דאב הוא ויכול להתנות, גם הראיה שהביא מהרמב"ם לענין דבעי תנאי מפורש אינה כל כך ראייה לע"ד דשאני התם דבא לעקור ולהפסיק הנחלה ממש, ומשום הכי סכירא ליה להרמב"ם ז"ל דאינה נעקרת ואינה מופסקת לגמרי עד שיפרש בפירוש לא משום ירושה וכו', וכולי האי ואולי, אבל לעולם אימא דכשבא להעמיד נחלה והתנאי שמתנה הם כדי להעמיד הנחלה במקומה, וכדכתב הרב גופיה ז"ל בתשובה ההיא דתנאי כזה לאוקומי נחלה מקרי ולא לאפסוקי הוי דבריו יהיו קיימין ודרשינן לישנא יתירא וכדדריש לה הרב מוהר"י קארו ז"ל כההיא דיירשו פלוני ופלוני שכבר הבאתי למעלה ובכיוצא בזה קיימא לן בר' עקיבא דדריש לישנא יתירא, ואע"ג דכתב הרא"ש בתשובה דמכח לישנא יתירא אין לומ' [ך] שעלה בדעתו שלא ימכור, והוא הדין ליתן וכו' התם ודאי מתנה מחיים קאמר... דמכירה הוי וכדקתני טעמם, אבל מתנה לאחר מיתה לא מהני גם הייתי יכול להק' [יש] עצמי

ולומר שלא ראו כל אלה הגאוני' [ם] תשובת הרי"ף ז"ל ואלו ראוה שמא היו מחלקי' [ם] כפי מימרת רב עזרא כמו שנר' [אה] שמחלק ומפרש הרי"ף ז"ל שהביאה גם הוא סתם בהלכותיו, ומתוך תשובתו אנו מגלי' [ם] פירושו בהיא מימרא.

מכל מקום כדי שלא יחלוקו כל הני רבוותא קמאי ובתראי בנדרון זה וכדי הייתי עלינו זכות האח היורש בכלהו רבוותא אמינא שבצואה זאת בא מפורש תנאו, שכפי פירוש חכמיהם בלשון וענין צואת האב ז"ל שראיתי החכמי' [ם] שבהם פירשו כי מלת סוכסימינסק' בתורת פיד' קומיס'ו, ר"ל שבמות הבן הא' בלא זרע מבאר שמעתה ומעכשיו יירש אותו בנו הנשאר בחיים במקומו של אב, ולא מכחו של בן, וזיכהו לראשון בחייו בפירות ולא בנוף זהו עדות ופירוש החכמים שבהם בביאור הלשון והענין מהמלות ההם כמות שהם, ואם בן הוא הרי בא מפורש בצואה שהפסיק הירושה מחיים, ומעכשיו ולאותה שעה שימות הא' בלא זרע, ועשאו יורש מכחו ובמקומו, וביאר א"כ כונתו בפירוש, שלא זיכהו רק לפירות ולא לנוף כמו האומר נכסי לך ואחר כך מעכשיו לפלוני, שאם מת ראשון השני מוציא מיד הלקוחות, דאמרינן דלפירות זיכהו לראשון ולא לנוף כן בראוי ליורשו ומתנה מעכשיו.

והנה הרי"ן ז"ל אחרי שהביא בחדושו דברי רשב"א שבא לדקדק מן הגמרא דאפי' באומר במעכשיו, אם הראשון ראוי ליורשו אמרינן ירושה אין לה הפסק, כתב ונראה לי שזה איפשר לדברי האומר דהאי דאמרינן נכסי לך ואחר כך לפלוני, דאם קדם הראשון ומכר דאין לשני אלא מה ששייר ראשון, אפי' באומר מעכשיו היא, אבל לדברי האומר דבאומר מעכשיו אם מכר ראשון שני מוציא מיד הלקוחות, לא אמרינן ירושה אין לה הפסק עכ"ל, ואם כי מי אני שאבוא אחרי המלך בתניא דלא מסייע, מ"מ אמינא דטעמו ונימוקו דכי היכי דאהני מעכשיו להוציא השני מיד הלקוחות משום דאמרינן דשני קנה גוף הקרקע מיום המתנה והראשון אוכל פירות בלבד, הכי נמי מהני מעכשיו להפסיק הירושה ונימא שלא הוציא והוריש לראשון רק הפירות ולשני אחריו הוריש הנוף מהיום ופירות לאחר מיתת השני, ויכול אדם להרבות ליורש זה ולמעט ליורש אחר כנודע, והוה ליה כאלו מעולם לא התחיל הראשון לירש בנוף הנכסי' [ם] כלום כיון שלא הורישם לו רק לפירות.

ומעתה לדעת הרי"ן ז"ל כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכלהו רבוותא ס"ל דבאומר ואחר כך ? במעכשיו לפלוני, אין לראשון אלא פירות ולשני נוף מהיום ופירות לאחר מיתת ראשון, ממילא משמע דס"ל ג"כ דמעכשיו מהני אף אם הראשון ראוי ליורשו, דהא לדעתו דהרי"ן ז"ל הא בהא תליא, והיא היא סברת הרמב"ן ז"ל בתשובה סי' מ"ה שפי' שם ששאלת השואל היתה בש"מ שנתן לבת בין הבנות שהיא ראויה עכשיו לירש והיתה נשואה שאם לא היתה נשואה בעל לוקח הוי וכו', והעלה שאם כתב בשויר בלשון מעכשיו הדבר פשוט שאין מקום לדברי רב אחא בר עזרא שאין ירושה זו מופסקת אלא מעכשיו נתן הנכסי' [ם] ליורשים, אלא שתלה מתנתו להם בדבר ולומר לכשתמות הבת מעכשיו יהיו הנכסי' [ם] נתונים ליורשיו, והיינו דרב הונא דאמר גבי סבתא שהבעל יורש, ואע"ג דאין הבעל נוטל בראוי כבמחוק משום דס"ל לרב הונא דכל האומר אחר כך כאומר מעכשיו דמי ועד כאן לא פסקו כרב ענן דאמר שאין הבעל יורש בעובדא דסבתא, אלא משום דקי"ל דכל האומר אחר כך לאו כאומר מעכשיו דמי הא אלו אמר ובתרה מעכשיו לירתה אפי' הבעל היה יורש, ואע"ג דשכיב בתא בחיי סבתא, וזה ברור, גם בהלכות הרב ז"ל כתוב כן עכ"ל לענייננו.

ואין לומר דאפי' אותם הפוסקי' [ם] דכמעכשיו סגי היינו דווקא בשקנו ליה מידו או כשהגיע השטר ליד המקבל מחיים הא לאו הכי לא מהני כדאיתא בגמ' והביאו הטור בס' ר"נ וכתב בעל המגיה והלבושי' [ם] שם דמתנת שכיב מרע שכתב בו שמקנה לו מהיום הוי כמתנת בריא וצריכה קנין, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהלכות זכייה, ואין הגדרן דומה לראיה ד[התם] ודאי כששכיב מרע מניח נכסיו לאחר, ואומ' [ר] לו מהיום או מעכשיו בעי קנין משום שמקנה לו וכן במתנה מחיים אם לא יחזור בו דהאיך ליקני הגוף מחיים אם לא כמו שמקנ' [ם] [הבריאי' [ם] דהיינו בקנין או כשיגיע שטר ליד המקבל, אבל ש"מ שאומר נכסי לך ואחר כך מעכשיו לפלוני והראשון ראוי ליורשו אין במשמעות מעכשיו שמקנה לשני [מיד] מיום הצואה, רק כונת המצוה לומר שמקנה לשני מעכשיו פי' מעת שזוכה הראשון שהוא עת פמירתו באופן שהראשון לא יקדים לשני, וש... כיון שהתחיל הראשון הראוי לירש בירושה ירושה אין לה הפסק ומ"ה מתני כי מעכשיו מעת שזוכה הראשון יזכה גם השני והיינו ראשון לפירות והשני בגוף, וכן מצאתי בפסקי הרב מריקאנאמי ז"ל בס' תקכ"ב וזה לשונו ש"מ שיש לו שני אחי' [ם] וכו' עד היאך יעשה יאמ' [ר] לכל א' בפני עצמו אם אתה תמות בלא זרע זכר ויהיה לאחי' האחר זרע זכר הרי נכסי נתוני' [ם] לו במתנה במעכשיו וכן יאמר לאחר שכיון שיאמר מעכשיו אגלאי מילתא דגופו של קרקע היה קנוי לו מעת פמירת המת ולא היו לאחיו אלא לפירות בעלמא, וכך משמע מתשובות רב אלפס בפירוש עכ"ל, הרי לך בהדיא שכונת מעכשיו אינו אלא לומ' [ר] שמעת פמירתו של מת יזכה השני כמו שזוכה [בוה] הראשון שאמר לו נכסי לך דכשעת מיתה קאמר, וראיה עוד נר' [אה] להביא מהא דכתב רבינו זרחיה הלוי בס' המלחמות בפ' יש נוחלין על ההיא דכל האומר אחר כך כאומר מעכשיו דמי כתב ח"ל, ומאי טעמא אמרינן כל האומר אחר כך כאומ' [ר] מעכשיו דמי מפני שסמכו ענין לו כשם שמתנת הראשון מעכשיו כך מתנת השני מעכשיו שהרי כך אמ' [ר] להם נכסי לך ואחר כך לפלוני וכו', הרי שמעכשיו של שני לא בא רק להשוותו לראשון שהראשון לא יקדים אליו, וגלויי מילתא יש לנו עוד ממה שכתב הרמב"ם ז"ל בס' הזכות פ' יש נוחלין דאמ' [ר] דאם איתא לדרכ הונא שכל האומ' [ר] אחר כך כאומ' [ר] מעכשיו דמי הא דשלח רב אחא בר רב עוא לדברי ר' יוחנן בן ברוקה נכסי לך ואחר כך לפלוני [נ], והראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון שירושה אין לה הפסק והרי אין כאן ירושה שהשני קונה מעכשיו וכיון שקונה מעכשיו אין כאן הפסק ירושה שלא חלה עליו שם יורש קודם לאחרון וכו', שמעת מינה שכונת המצוה לומר לשני מעכשיו אינה אלא לשלא יקדים ראשון לשני, אבל כל א' מהם אינו זוכה בנכסי ש"מ אלא לאחר מותו, וזהו הטעם שאינו צריך קנין בכל כי האי גוונא, והראיה ברורה שהנה בס' רמ"ח שהמגיה ז"ל כתב ויש אומרי' [ם] דלא אמרינן כבי האי גוונא פי' במעכשיו דירושה אין לה הפסק, וסברה זו עיקר, ולא הוסיף לפרש ולומר והוא שקנו מידו, ואלו לקמן בס' ר"נ במתנת ש"מ שהקנה לאחר מהיום או במעכשיו הוסיף ופירש שצריך או קנין הנה מעתה שהחלוק מבואר, וכן מוהר"י קארו ז"ל בס' רמ"ח באומר נכסי לך ואחר כך מעכשיו לפלוני [ני] כתב שאם מכר הראשון השני מוציא מיד הלקוחות ולא כתב שצריך קנין ושדין מתנת בריא יש לה, ואלו בס' ר"נ כתב דש"מ שאמ' [ר] שנותן לא מעכשיו ומקנה לו מחיים שהיא כמתנת בריא וצריך קנין או שיגיע השטר ליד המקבל והנה מעתה יצא לאור חילוקא הישר, וכן ראיתי בספ' [ר] א' מתשובות רבינו שלמה הכהן ז"ל בס' י"ח בההוא עובדא שאותו ש"מ שצוה שאם ימות הבן או הבת שתלך לו אשתו שנותן הכל לבתו ולשני בני אחיו, מעכשיו בלשון מתנה כדון ובהלכה, משמע בפ' שם שלא היה שם קנין כלל רק

מלות בלשון לעז, וכתב הרב ז"ל דהוה ליה דין מעכשיו דאפליגו ביה הרשב"א ואחריו, וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה סי' מ"ה, וז"ל בקיצור אם כתב בשיוור במעכשיו וכ"ש במעכשיו ובקנין הדברי' [ם] פשוטי' [ם] בעיני שאין כאן מקום להפסקה, ומדכתב במעכשיו וכ"ש במעכשיו ובקנין משמע בכיורוד דבמעכשיו גרידא מהני ואינו צריך קנין דאין לומי' [ר] דבמעכשיו ובמסירת השטר קאמי' [ר], שהוא א' מדרכי ההקנאה במעכשיו דא"כ מאי וכ"ש במעכשיו דקאמי' [ר] כך היה לו לכתוב אם כתב ושייור במעכשיו ובמסירת השטר או במעכשיו ובקנין הדברי' [ם] פשוטי' [ם] דמהני, אלא ודאי האמת יורה דרכו דבאומי' [ר] נכסי לך ואחריו מעכשיו לפלו' [ני], לא בעי ודאי לא קנין ולא מסירת שטר כלל, ואע"ג דבסוף אותה תשובה כתב ומה ששאלת איזה לשון יתכן יותר לכתוב בשיוור זה שיהיה קיים יכתוב בו מעכשיו בקנין גמור לכשתמות הבת בלי ולד של קיימא וכו', לאו למימרא דלא סגי מעכשיו בלא קנין אלא יתכן יותר כתב, ואי לא דמסתפינא אמינא דיתכתוב בו מעכשיו בקנין גמור אבל לאו למימרא דיקנו מידו, דדברי ש"מ ככתובי' [ם] וכמסורי' [ם] דמו, וזהו שמעולם לא כתבו בגמ' רק ואם מכר הראשון השני מוציא מיד הלקוחות, ואם איתא דמעכשיו מחיי המצוה הוה משמע ובקנין כמתנת בריא שמקנת הגוף מהיום, הוה אמרינן בגמ' ואם מכר הנותן השני מוציא מיד הלקוחות, דאם לא איך יתכן לומר דשכיב מרע דאמי' [ר] לראשון נכסי לך דמשמע ודאי מעת פמירתי ואחריו מעכשיו לפלו' [ני], דאותו מעכשיו משמעותו שיקרא לראשון ואפי' בחיי נותן, ולמאי אצטריכינן כולי האי, אלא ודאי משמען של דברי' [ם] כמו שפירשנו ודי בזה, ונמצא שלדעת כל המפרשי' [ם] ז"ל חוץ מהרשב"א ז"ל בתנאי ושיוור מעכשיו גרידא מהני להפסיק הירושה, וכבר כתב המגיה איסרלן ז"ל שסברה זו עיקר.

מעתה אחרי שדברי הצואה כפי מה שפירשום חכמיהם אשר ראיתי פירושם ברור מללו שציוה האב שבמות בן א' בלא זרע מעכשיו ינתן חלקו ליורשיו, ואבאר בפי' באותן המלות שיפסק כח הבן, ומעכשיו יירש היורש מה שירש מכחו של אב והוא... שפיד'ו קומיס'ו, הדבר ברור שאפי' מהר"ם מרוטנבורק וסייעתו ודעת רבינו בצלאל זכה היורש בירושתו שהכל כאן כמו שרצה הרב ז"ל, תנאי ההפסקה בפי', וגם תנאי מעכשיו המועיל להפסיק כאמור, וכל שכן לדעת הרי"ף ורש"י ז"ל וסייעתו שפירשתי למעלה שאפי' בלא במעכשיו ובלא תנאי ההפסקה בפירוש כל שציוה אם מת בלא בנים יירש הראוי לירש, ומקיים הנחלה במקומה כבגדון דידן ודרשינן לישנא יתירא כאמור, וכבר הארכתי לפי עניות דעתי מה שיספיק להעמיד הנחלה במקומה כאשר ראוי למטרה ולמעיל פילא בקופא דמחמא, ולמטרה בשמעתא כי היכי דתיקום נחלה דאורייתא במקומה, ואם האח המת סבר למיפסקה ולתתה במתנות ש"מ לאחרים רחמנא אמר דלא תפסק, ואפי' אי לא יהיה הכא תנאי דמעכשיו וביאור ההפסקה בפי' היה יכול היורש הגמור והמוחזק לומר קים לי כהרי"ף ורש"י כפי מה שפי' מוהר"י קארו ז"ל וסייעתו שהבאתי למעלה, דנר' [אה] דס"ל דמהני, וכבר נודע מדברי כל בעלי תשובות ראשונים ואחרוני' [ם] שנשתמשו לומר קים לי כהאי בכל כי האי גוונא בזכות היורש ודאי וכמו שכתבתי בהקדמות, כ"ש דזכות ירושתו עכשיו דאית ביה במעכשיו איתא ככולי עלמא וכמו שדקדקנו והארכנו במספיק.

הנה כי כן קרי כאן נמי דינא דרמב"ם פרק י"ב (היא) מהלכות זכיה שכתב היה חוב על הראשון או כתובת אשה ובאו לב"ד להפרע מנכסים אלו אע"פ שהראשון קיים אין ב"ד מגבים אותם וכו', ופסקו האחרוני' [ם] ז"ל כוותיה כנר' [אה] בבית יוסף סי' רמ"ח והסכימו עמו בעל ההגהות והלבושים ז"ל, ואע"ג דבנותן מתנה כתבו הרמב"ם ז"ל ודאי דגם במקום

שיכול להפסיק הנחלה מהראשון הראוי ליורשו לדעת הרי"ף ורש"י כדאית ליה אפי' בלא מעכשיו ואיך לדעת האחרים כולם במעכשיו ה"ה והוא הטעם דאין לכ"ה ולאשה על השני כלום והשני קודם להם דהא כתב הר"ן ז"ל דכמו שמעכשיו מהני במתנה, הכי נמי מהני בירושה, וכמו שכתבנו למעלה דשקול"י [ם] הם ויבואו שניהם.

וכן נר' [אה] מהטור בסי' רמ"ח שאחרי שהביא דינו של הרמב"ם ז"ל שכתב היה חוב על הראשון או כתובת אשה אין האשה גובה כתובתה וכו' כתב והרב ר' מאיר מרוטנבורק לא כתב כן שכתב בתשובה על א' שנתן לבנו קרקע והתנה שאם ימות וכו' ומת בלא זרע וכו' עד ורצו להפקיע מאותו קרקע שעבוד כתובת אלמנה, וכתב הוא שהאלמנה גובה ממנו ע"כ, ודינו של מהר"ם ודאי במי שהוריש לבנו הקרקע מיירי כדמוכח בתשובותיו [ד"ק] סי' ר"ם וכדמייתי לה המרדכי נמי תשובה זו בפרק יש נוחלין לענין ירושה וכדכתב הרא"ש בתשובה סי' ו' כלל פ"ד סי' ב', ואם איתא דהרמב"ם לא אמר דינו דהיה חוב על הראשון, רק בנותן מתנה, אבל במוריש בתורת ירושה לבנו מודה דאלמנה נפרעת מאי והרב ר' מאיר לא כתב כן דקאמר הטור, הלא גם הרמב"ם מודה בירושה, אלא ודאי דמשמע ליה לטור שדינו של הרמב"ם ז"ל הוא בין כשנותן במתנה ובין כשמוריש במעכשיו או בשאר דרכים שמפסיק הנחלה, אין האשה גובה כתובתה מהנכסי [ם] שהניח הראשון דהיא היא ומטעמא שכתבו הרב המגיד והאחרוני [ם] ז"ל, ועל זה הוסיף הטור וכתב והרב ר' מאיר מרוטנבורק לא כתב כן.

וכי היכי דליהוי זכותא דיוורש גם בזה ככולי עלמא אמינא דבגדון דידן שהאב המוריש התנה בפ' שיפסק כח הבן כשימות בלא זרע, ומעכשיו ינתן ליורשיו וכו' כמו שכבר כתבנו, ודאי יודה מהר"ם דאין אשה גובה מנכסי [ם] שהניח, שהרי לא היה אצל היורש הראשון רק פירות לבד ולא גוף כלל ועיקר, ומעיקרא קודם אותה האשה היה הגוף והקרן בעצמו לאותו השני, והיאך נשתעבד לפרעון כתובה, וקדם לה אחריד בהגוף מהיום, וקל להבין החלוק שבין גדון דידן לההוא דמהר"ם ז"ל.

ומעתה נימא שאם אפי' חוב כתובת אשה שנשתעבד לה מחיים נפל בבירא, ואין לה על מה ששייר ראשון כלום, כ"ש אם הערב יפרע אחר מיתת האח מכח מה שנשתעבד לפרוע בעד האח שמת חלקו בחובות אביו, שלא יגבה מהנכסי [ם] שהניח הראשון כלום, שבדאי לא התחילו נכסי הלזה להשתעבד נגד הערב אלא כשיפרע, ועד שפרע לא היה הערב ב"ח של האח המת כלל, והכי מוכח מההיא דגט פשוט מההוא ערבא דאבוהון דיתמי דפרעיה למלוה מקמי דלודעיניהו ליתמי, שפי' רש"י והר"ן ז"ל דעד שפרע לא היה הלזה בעל חוב של הערב יע"ש, ומה לי שיפרע הערב חוב המת הבא מכח אבי המת, או שיפרע חוב הבא מכח המת עצמו, הלא לא נשתעבדו נכסי המת לפצות הערב רק מן הפרעון ואילך או מעת ששיעבד לו נכסיו שאז נעשה הערב ב"ח של הלזה לא קודם לכן, ואפי' ששעבד האח המת כבר הנכסי [ם] שלו ועשאן אפותיקי מפורש נגד הערב בעד פרעון הערבות אם באולי יפרע הלא כבר כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ב מהלכות זכיה שאפי' היכא דאמרינן דהראשון מה שמכר מכר מ"מ כשעשאן אפותיקי או שיחדן לאשתו בכתובתה אין גובי' [ם] מנכסי [ם] אלו, וכיאר הדבר יפה נ"י בפרק יש נוחלין וז"ל והיכא שלא מכר הראשון ולא נתן אלא ששעבד ואפי' באפותיקי ומשכונא ומת יורד השני ואין חוב זה גובה ממנו, דכל שלא מכר ונתן ממש זוכה בהם אחריד אם לא החליט לו מחיים וכן דעת שני רבנן, הריטב"א ז"ל וכן פסק מוהר"י קארו... רמ"ח, ומעתה הערב כבר ממא זמן חיוביה לפרוע מעת שהעביר הזמן כמובא בשאלה,

וממ"נ אם פרע ולא הספיק לגבות מחיים מנכסי האח המת, הרי אמרו שאע"פ שהיו אפותיקי לו השני יורד ונוטל, וכ"ש אם לא פרע עדיין, שאע"פ שיתחייב מן הדין לפרוע כפי מה שנשתעבד, שלא יוכל לחזור על נכסי האח הנפטר אע"פ שנשתעבדו לו, ודבר זה אמרינן אפי' כשלא התנה נגד הראשון ואחריו מעכשיו, וכ"ש בנדון דידן דאיכא מעכשיו, שאפי' מכר ממש השני מוציא, ואפי' אם המלוים של אב יתנו לו מקומם בהקנאה גמורה וימסרו לערב השמר חוב שעל אביהם אע"פ כן כיון דלא היה הערב משועבד נגד מלוים של אב מה בכך סוף סוף אינו משועבד לפרוע רק בשביל האח המת לא לזכות האח החי, ולא לזכות המלוים של אב, ואלו רצה הערב להיות מוקדם לגבות מנכסי מי שפרע בשבילו אם באולי ימות האח שפרע בשבילו קודם שיספיק לגבות ממנו ולא יקדמו האח הבא אחריו לירש מכה צואת הזקן הוה ליה לאתנויי בשעה שערב ונשתעבד לשם כל אחד מהאחי"ם] שעל מנת כך נכנס ערב ומשתעבד וכל היכא שלא התנה איהו דאפסיד אנפשיה.

סוף דבר הכל נשמע מפי ספרים וסופרים להעמיד הנחלה ברשות יורש הוא האח החי, וכל מה שנתן האח המת במתנת ש"מ לא יועיל למקבלי מתנות ולא זיק ליורש ודאי, ואין שום חיוב ושעבוד על נכסי האח שמת לפי"ם ולפרוע מהם הערב הנו' מטעמא שכתבנו, והגר' [אה] לעניות דעתי כתבתי וחתמתי בחר דנקיטנא רשותא לכתוב דעתי הקלושה ולמוסרו ביד היורש, ואני תפלה אל החונן לאדם דעת ידריכני במעגלי צדק לכיון את ההלכה ערוכה בכל ושמורה.

★ ★ ★

רבי ברוך משה נחמיה לאבל זצ"ל*

הדר קבלוה בימי אחשורוש

ב"ה, פורים תש"ג

ויומא דפוריא אלין דוכרנא דילהון לא יפסוק מדרעי' ופורקנא מן קדם שמיא יהא להון ונחמו יתחדתי להון בעגלא.

לכבוד מרנא ורבנא גאונא וצדיקא בנן של קדשיא שושילתא דדהבא רבנא עקיבא סופר שליט"א עם כל בני ביתו וצאצאיו וצא"צ בכ"מ שהם ה' עליהם יחי'.

ה"ה הנאב"ד ה"ה הב' ונשיא נשיאי כוללי שומרי החומות יצ"ו.

אחדשתוה"ק השלוה"מ.

אמינא לשרר לקדם רבנא איזוהר רבא ויקרא דרהרת' חדא במילתא דאגדתא דבנויא דפוריא מישיך שייכי ואף כי זעירא הא מלתא ולא חזי לעייל קמי מלכא בהאי מילתא זומרתא קמיה אמינא בגין דיומי דפוריאי שביק וישרי לן מרנא וכמו אשכחית שבעתא על משאי דאיפסקוי הלכתא דאין מדקדקין בפורים ומתנתא זעירא חזי לאיצטרופי.

הנה ידועים דברי הגמ' במס' שבת פ"ח (עמוד א) ויתיצבו וכו' מכאן מודעה רבא, אמר רבא אעפ"כ הדרור קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו קיימו מה שקבלו כבר, והתוס' בד"ה מודעה רבא כתבו והא דאמר בנדרים ד' כה (עמוד א) שכרת משה ברית עם ישראל על התורה והשביעם על כך, אור"ת אבל בימי אחשורוש קבלו מדעתם מאהבת הנס. והנה ידוע מ"ש רז"ל במדרש תנחומא פ' נח שבימי אחשורוש קבלו תורה שבע"פ, והדרש צריך עיון דהא גם ע"ז יקשה מגיטין ד' ס' (עמוד ב) אמר ר"י לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא כשביל דברים שבע"פ, וכי כל הזמן עד ימי אחשורוש לא קיימו חלילה תורה שבע"פ חלילה, הלא מפורש אמרו ז"ל במס' תמורה ט"ז (עמוד א) תנא אלף וכו' ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי א' של משה א"ר אבהו אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנו בפלפולו, והלא זאת היא תורה שבע"פ, ולעיל מינה אמר גם אלפים הלכות וכו', מרובם או כולם הלא הי' תורה שבע"פ, וא"כ הלא מוכרחים אנו לומר כתירוצ' התוס'. וא"כ מאי טעמא נדו מפירוש התוס' ופירשו על תורה שבע"פ.

אבל אפשר לומר כי התגלות הנס הי' ע"י תורה שבע"פ דווקא, כי הנה במגילה ד' ט"ז (עמוד א) אמרו ז"ל אול המן אשכחי' למרדכי דיתבי רבנן קמי' ומחוי להו הלכות קמיצה, וכיותר בפסיקתא עומר בזכות העומר וכו' ישראל לארץ וכו', הבמיח הקב"ה במעמד ברית בין הבתרים וכו', בפסיקתא [דרך אגב ברש"י על התורה (ויקרא כגיא) יום ששה עשר בניסן הי' יום תנופת העומר, וקיימו דברי מ"ש ונשלמה פרים שפתינו, כמו שאמרו במדרש הקב"ה הראה לאברהם ע"י כהנים ונדמה לו תינח בזמן שביהמ"ק קיים אבל וכו', ואמר לו הקב"ה יהי' קורים בתורה וכו' ומעלה אני עליהם, הרי שקיים הלימוד במעשה הזה עפ"י תורה שבע"פ], והנה הלשון אמור והוא עפ"י גמרא מס' מנחות ד' י"א (עמוד א) א"ל אביי לרבא כיצד קומצין א"ל כדקמצי אינשי איתיביה וכו' היכי עביד וכו' א"ל היא אחת מעבודות קשות

* כתבנו אודותיו בגלין כפ"א.

שבמקדש, והנה אותו הרשע אמר לו אתא מלא קומצי קמתא דידכו ודחי עשרה אלפי ככרא כספי דידי, הרי שכל עיקר הי' ע"י תורה שבע"פ, ולכן קבלוה מאהבת הגם שהגם הי' על ידי תושבע"פ.

ה' יזכנו ויקיים ביה לא ימושו מפינו ומפי זרענו וזרע זרענו לעולם ועד.

נאום ברוך משה נחמי' לאבל

בענין הנ"ל

אור ליום ג' פורים דפרזים פעה"ק ירושלים תובב"א

חיים ושלוי' וברכה ששון ושמחה אורך ימים ושנות חיים וכל טוב עולמים לכבוד ש"ב היקר והנעלה מוכתר במעלות ומדות נחמד אף נעים וכו' וכו' כש"ת מוה"ר... שלימ"א אתה ה' תשמרהו כצנה רצון יעטרהו חיים חן וחסד יסוכבוהו וימלא ה' כל משאלות לבנו לטובה ולברכה אכי"ר.

אחדשה"ט

אחלי, הדר"כ יקבל נא כבוד מעלתו את רגשי ברכותינו ואיחולנו לכבודו ליום הולדתו בשמו"מ אשר הניץ ציץ נטע נאמנים ביום ר"ה לאילנות, ויה"ר שיקיים בו כימי העץ ימי עמי לכוחו אתו וליחה לא ינום וירוש כנשר חייו לאורך ימים דשנים ורעננים טובים ושלמים שקטים ושננים טובים ומבורכים לעד ולעולמים אכי"ר.

והנה נא ילדינו אם אמרתי ארשת שפתי הצג בקשתי לסלוח לי כי לא באתי בעמי בעתו ליום גנוסי' של כמ"ע, הנה בלב נבון כבוד מעלתו תנוח חכמה והן יזהירו דברי חז"ל כי כלי קרן של הברכות אחרי כונת הלב יסובו הדברים והן כלי ספק כבודו יודע ועוד את ברכותינו מעמק עמקי לבותינו עוד בטרם הגיעו הכתבים והדברים לדיו. והן יתן להצדיקים ולהמציא כף זכות וכך היא המדה והיה יהיה דברינו גם כעין נשלוח מנות ליום הפורים לשמחנו בשמחת כבודו באשרו והצלחתו ובריאות גופו ונהורא מעליא וכל מילי דשכיחא כיאות נפשו הטובה עליו.

והנה ברשות כבודו ארשום פה גרגרים א' ממה שאמרתי בש"ק זכור העל"ט בע"ה.

בגמ' מסכת מגילה דף טז מרדכי היה עסוק ומראה להתלמידים הלכות קמיצה ואז הרי בא להרכיבו על הסוס ופחד מרדכי ועמד בתפילה וכאשר גמר תפילתו והמן בא להרכיבו על הסוס ושאל את מרדכי כמה היו עוסקין ואמר לו כי בזמן שביהמ"ק קיים היה אדם מקריב מנחה והיה מקטיר הכהן קומץ והראה להם הקמיצה ואמר לו המן אייתי מלא קמצי דידכו ודחי עשרת אלפים ככר דידי.

ולהבין למה דוקא קומץ הראה ולמה היה צריך להראות להם ולא די בלימוד? ואמרתי ב"ה כי בגמ' מס' שבת דף פח ע"א איתא על אמרם ז"ל כפה עליהם הר כניגית אמר ראב"י מכאן מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא אפי' הכא הדר קבלוה בימי אחשורוש שנאמר קיימו וקבלו קיימו מה שקבלו כבר מפני אהבת הגם, והתוס' (ד"ה כפה) הקשו הלא מקודם אמרו ישראל נעשה ונשמע ולמה היה צריך לכפות עליהם הר כניגית ותירצו שמה יעו"ש, ובמדרש תנחומא פר' נח איתא שעיקר הכפיה היה על תורה שבע"פ וכן פירשו שמה במדרש תנחומא כי על תורה שבכתב קבלו האנשים כפיה עוד מקודם, והנה איתא בסנהדרין (ק"ו, א) ובמדרש

כי עמלק בא אחרי רפידים ולמה נקרא שמה רפידים שרפו ידיהם מד"ת, והנה מעשה דעמלק היה תיכף אחרי השבת הראשון שירד המן, וכן אמרו במס' שבת דף קיח ובתוס' דף פו. והנה היה זה באלו השתי שבועות מט"ו אייר עד ר"ח סיון כי המן ירד בט"ו באייר ואז עוד טרם זכינו לקבל התורה ואך היה לנו תורה שבע"פ מורשה מאבותינו וכן מה שנתן לנו השי"ת במרה שבת דינים כיבוד אב ופרה אדומה כדאיתא בסנהדרין נ"ו ע"ב כאשר צוך במרה ועל עונש הביטול מתורה שבע"פ בא עמלק.

והנה במס' מנחות יא ע"א אמרי' בענין הקומץ שכתוב מלא קומצו ואמנם אין מקמץ מלא קומצו מלא היד הרי זה חציצה כי הקמח נכנס לתוך האצבעות נמצא כי התורה שבע"פ מלמדת ההלכה הזאת ואם יקויים מקרא שכתוב (בכתב) פירושה שלתורה שבע"פ הרי המנחה פסולה וא"כ מאהבת הנס קבלו התורה שבע"פ קיימו וקבלו ואמרו שמה כי הקמצת הקומץ הוא מעבודות קשות שבמקדש כי קשה מאוד לכוין שלא יהיה יתר משהו ולא יהיה חסר משהו ולכן הראה להם ובזה קבלו עוד הפעם תורה שבע"פ מאהבת הנס כי הם חיינו ואורך ימינו לעולם ועד.

והנה אחרי האמור יובן היטיב מה שאמרו רז"ל (מגילה כט,א) מקדימין פר' זכור לפורים מפני "שהימים האלה נזכרים ונעשים היינו שפורים הוא תשובה על מעשה עמלק שהתיקון הוא בקבלה לקיום תורה שבע"פ כמ"ש בטור או"ח והיי עולם נמע בתוכינו הוא על תורה שבע"פ, שלום.

נאום ברוך משה נחמיה לאבל



חידושי תורה

הרב אהרן יוסף בריוול

בסוגיא דמנא תבירא תבר

דהראשון ודאי פטור משום דבתר סוף אזלינן והרי לא שכרו, אלא גם השני פטור משום ששכר כלי שאין לו דמים, היינו אף שבעצם המזיק הוא השני והיה צריך להיות חייב מכ"מ פטור שהזיק כלי שאין לו שום שווי שכבר הוא מנא תבירא, ולמדו כן דאלת"ה למה לי הטעם שפטור משום דמנא תבירא תבר, בלא"ה פטור שהרי הוא לא שכרו רק הראשון, ע"ש ברמב"ן.

וע"ע שם ברמב"ן במלחמות שהקשה באמת לשיטת רש"י וסייעתו דמבואר מדבריהם דאי אמרינן דאזלינן בתר סוף היה חייב השני לשלם ואמאי הרי שבר כלי שאין לו שום שווי, ומה ישלם.

ויש שרוצים לתרץ דעת רש"י דמיירי באופן שעדיין יכולים להציל הכלי שלא יפול וישכר, אך קשה דא"כ מדוע באמת חייב הראשון הרי עדיין היו יכולים להצילו ונמצא דהשני הוא ששכרו, ואיך אנו מייחסים השבירה לראשון בזמן שהיה אפשר להציל ובמציאות השני שכרו במקל.

ועי' חזו"א ב"ק סימן י"א אות ט' שמתרץ שיטת רש"י וז"ל ונראה דמיירי שזרק בר חיובא ובא לפנינו הנדון למי לחייב, והנה עדיין הכלי שלו כדי לתבוע נזקיו מן הזורק, וזה ששכרו במקל אם גייחס השבירה לשני, בטלה מעשה ראשון וכיון דעד השבירה עדיין הכלי שלו כדי לתבוע נזקיו מן הראשון, ויש לו לכלי כל שווי, הרי השני

ב"ק י"ז ע"ב בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשכר, מהו, בתר מעיקרא אזלינא וגופיה ההוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצרורות נינהו, תפשוט ליה מדרכה, דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושכרו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר, לרבא פשיטא ליה לרבא מיבעיא ליה. ופירש"י ד"ה ושכרו במקל קודם שנח, פטור המשכרו וחייב הזורק, אלמא בתר מעיקרא אזלינן, והואיל וסופו לישכר לכשינוח כמי ששכרו הוא דמי.

ועי' נמוקי יוסף כאן דף ז' (מדפי הרי"ף) שהביא פירש"י שכן מסתבר הפירוש והקשה על הרי"ף דסותר את עצמו שהרי פסק כשמואל והיינו דאזלינן בתר מעיקרא והראשון חייב, ואעפ"כ הביא שם תירוצו של רב ביבי על הא דתרנגולין שהיו מחטטין שהגמ' מביא ראייה משם דבתר מעיקרא אזלינן ומתריך רב ביבי דקאזיל מיניה מיניה, ולפי"ז כשפסק הרי"ף דבעינן דקאזיל מיניה מיניה היינו דסובר דבתר תבר מנא אזלינן, ונמצא סותר את דבריו. וכתב הנמ"י שהרמב"ן רוצה לתקן לסיוע הרי"ף בהיפך שפשטינן מרבה דבתר תבר מנא אזלינן. וכ"ה ברמב"ן במלחמות בסוף פירקין בארוכה שמפרש דמדברי רבה מבואר דבתר סוף אזלינן, והיינו מדקאמר רבה הטעם שהשני פטור משום דמנא תבירא תבר ולא אמר הראשון חייב, מזה למדין

וכן בשו"ע חו"מ סי' שפ"ו סעי' ד' כשפוטר המחבר את השני כתב הטעם משום דחשבינן ליה כשבור משעה שזרקו, דמשמע דאי לא חשבינן ליה כך היה חייב, ואמאי הרי פסקינן דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי.

ואפשר לתרץ בזה דהנה התוס' שם ע"א ע"ב ד"ה וסבר לה, הקשו דאפי' בלא ר"ש אפשר לחייבו משום דינא דגרמי, דהרי ר"מ דאין דינא דגרמי, והשוחט גרם לשומר להפסיד, ותרצו שם התוס' דאיכא למימר דאפי' אי דנינן דינא דגרמי זהו רק בשורף שטרותיו של חבירו וכיוצא בו שראוי השטר לכל העולם לימכר ולגבות בו, אבל דבר הגורם לממון כשור הנסקל שאינו שוה רק לשומר שיכול להיפטר בו בזה אי לאו כממון דמי לא נחייבו משום גרמי ע"ש. וא"כ יש לומר בנידון דידן גבי זרק כלי דהכלי יש בו שויות לתביעת ממון ויכולים הבעלים למוכרו לכל אדם שיוכל הוא לתבוע את הזורק, הרי זה כשורף שטרותיו של חבירו דחייב.

אך לפי"ז נמצא דאינו חייב רק כששבר השני במזיד, דאז שייך לחייבו משום דינא דגרמי, אבל אם היה אנוס או שוגג פטור השני אף אי אזלינן בתר סוף, והוא, דהרי הש"ך סי' שפ"ו ס"ק א' כתב דגרמי חייב רק מדרבנן משום קנס, וא"כ באנוס או שוגג דלא שייך לקונסו אין לחייב משום דינא דגרמי, ולפי"ז צריכים לומר מה שהביא הגמ' רבה לפשוט בזה האיבעיא דרבא הוא משום דבפשטות רבה איירי בכל ענין אפי' אם השני שברו במקל במזיד ומוזה הוכיח הגמ' כיון דהשני פטור דהזורק שוברו.

ובאמת בלא"ה יש לומר כן, דאי איירי הגמ' באופן שהשני השובר אינו בר חיובא או שאינו חייב משום גורם, א"כ יש לחייב לראשון לזורק אפי' אי נימא דאזלינן בתר סוף, משום דינא דגרמי, שהרי לא גרע הזורק מהדוחף מטבע של חבירו לים במים צלולים שצריכים לשכור אומן להעלותו, ופטור מדין מזיק, מכ"מ חייב מדינא דגרמי

שובר כלי שלם, ע"ש. והיינו דכיון שמשמש עדיין הכלי לבעליו לתבוע מן הזורק את הנזק נמצא שיש לו עדיין דמים ושויות, ואם נייחס השבירה לשני והראשון יפטר נמצא שהשני שבר כלי שהיה שוה לבעליו כל שויו כדי לתבוע מהזורק, וכתב שם שבאמת אם הזורק אינו בר חיובא כגון חש"ו בזה יהא השני פטור אף אם נימא בתר סוף אזלינן משום שאין לכלי שום שויות שבין כך אין לו לבעלים מידי בכלי שעומד לישראל ואינו יכול לתבוע ההיזק.

ובסי' ט"ז אות כ"א ד"ה ולעיל, הוסיף עוד החזו"א דצריכים לומר דכאן מיירי שהראשון הזורק לא הגביהו בידו רק דחפו לכלי מראש הגג, דאם הגביהו הרי נעשה גזלן ע"י ההגבהה, והו"ל גזל ולא נתיימשו הבעלים וברא אחר ואכלו שרצה מזה גובה רצה מזה גובה, וא"כ יכול לתבוע מן הראשון אף אם לא נייחס השבירה אליו, וא"כ גם אי אמרינן דאזלינן בתר סוף פטור השני. שהרי שבר כלי שאין לו דמים ושויות, שהרי גם אם השבירה מתייחסת לשני יכול לתבוע מהראשון משום גזילה, ונמצא דאין לכלי שום שויות גם לבעליו, והיינו כמבואר בב"ק צ"ח ע"א "אבל שקלי' בידי' מגזל גזלה, השבחה בעי למיעבד". והיינו כיון דהגביהו הוה גזלן וחייב בהשבחה בכל אופן.

והנה מה שחידש החזו"א שיש לכלי דמים משום תביעת הבעלים שיכולים לתבוע לזורק, לכאורה צ"ע דהרי אינו רק דבר הגורם לממון ומבואר בגמ' ב"ק ע"א ע"ב גבי שור הנסקל דאם נעשה שור הנסקל אצל השומר והחזירו לבעליו אפי' אחר שנגמר דינו סובר ר"מ דפטור משום דאומר לו הרי שלך לפניך ואם בא אחר וגנבו מהשומר ושחטו אינו חייב לשלם רק אליבא דר' שמעון דסובר דבר הגורם לממון כממון דמי אבל לפי מה דפסקינן דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי עי' חו"מ סי' שפ"ו ובש"ך שם ס"ק י', וא"כ אמאי חייב השני לדידן, אי נימא דאזלינן בתר סוף.

ששברו במקל, מכ"מ שבר כלי של הפקר, ואיך שייך לחייבו.

ועל כרחק שצריכים לפרש דמיירי באופן שהבעלים רצו לשברו לאיזה תועלת ולא סתם לאבדו מן העולם, וכגון שנהנה מעצם השבירה (או בתנאים וכדו' דנהגו לשבור כלי). ונמצא דעצם השבירה היא ההשתמשות כעת, ובודאי כאשר הבעלים יורקו כלי לשברו לאיזה סיבה שהוא ובא אחד ויחטפנו באמצע הנפילה פשוט שלא יזכה בו ולא נימא שזכה מן ההפקר ויצטרך להחזירו לבעליו, שהרי הבעלים לא הפקירו אותו רק משתמש בו כעת בשימוש זה. ולכן בזה אמרינן דאי נימא דאזלינן בתר סוף ונייחס השבירה לשני, חייב לשלם לבעלים שהרי שבר כלי ששוא לבעליו כספו, שהרי לא נתן לו להשתמש בשימוש שרצה בעליו, ושימוש זה שוה לבעלים דמי הכלי (שהרי לשם כך קנאו) אבל אי אמרינן דאזלינן בתר מעיקרא, נמצא שאף שהפסיד השני לבעלים דמיו מכ"מ פטור לשלם משום דמנא תבירא תבר.

ע"י שו"ע שם שפ"ו, ואיך נפטור כאן הזורק, אלא ע"כ דאיירי שהשובר הוא בר חיובא אי נימא דאזלינן בתר סוף.

אמנם אכתי קשה לתירוצו של החזו"א מהא דאמרינן לקמן כ"ו ע"ב ואמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור מאי טעמא מנא תבירא תבר, ורש"י פי' שם ד"ה זרק "בעל הכלי" כלי מראש הגג, פטור זה ששברו במקל קודם שבירתה, שהרי סופה לישבר עכ"ל, ולכאורה כאן דמיירי שבעל הכלי עצמו זרקו, א"כ בזה לא שייך תו תביעה, שהרי הוא בעצמו זרקו, וא"כ אפי' אי נימא דלאו מנא תבירא תבר רק כלי שלם מכ"מ הרי שבר כלי שאין לו דמים ופטור, דלא שייך כאן תירוצו של החזו"א.

ונלענ"ד לומר דהנה באמת צ"ע דברי רש"י דאי איירי שבעל הכלי עצמו זרקו, מה שייך כלל לדון אי מנא תבירא תבר או לא, הרי מכיון שהבעלים זרקו הכלי הרי הוא הפקר ואין לך הפקר גדול מזה, וא"כ אפי' אי אזלינן בתר סוף, ונייחס השבירה לשני

★ ★ ★

הרב אברהם ישעיהו הלוי זולפא

לע"נ אמי מורתי הרבנית שושנה זולפא ע"ה ראש ישיבת יגדיל תורה בת הגאון רבי אברהם יצחק גרשנוביץ זצ"ל ירושלים נלב"ע כ"א שבט תשס"א. ת.נ.צ.ב.ה.

בענין נאסרה עליו שעה אחת

ושמעון שהיו נשואין שתי אחיות, דאשת ראובן אסורה על שמעון משום אחות אשה, ואח"כ מתה אשת שמעון ועי"ז פקעה ערוה דאחות אשה מאשת ראובן, ושוב מת ראובן, שפיר נופלת אשת ראובן לשמעון ומותרת לו, ולא אמרינן הואיל ונאסרה עליו שעה אחת בשעת הנשואין משום אחות אשה ה"ז אסורה עולמית, דלא מהני נשואין מפילין לאסור את הערוה עולמית, ורק לענין הצרה אמרינן נשואין מפילין, וביארו הטעם בזה"ל וי"ל דלא מהני למימר נשואין מפילין אלא לענין שאם היתה צרת ערוה שעה אחת שוב אין לה היתר אע"פ שבשעת נפילה כבר אינה צרת ערוה, אבל כאן משום נשואין מפילין לא נחשבנה כאילו נפלה בחיי אשתו ויצאה ממנו באותה שעה משום אחות אשה עכ"ל, והיינו דדין נאסרה חל רק בשעת ההיתר ליבם ושעת הנפילה בפועל ולא בשעת הנשואין, דהנשואין אינן אלא מפילין וגורמין לנפילה ולא שעת נפילה, ולכן כשפקעה ממנה ערוה דאחות אשה שריא ממילא ליבום, ולא איכפת לן שהיתה אסורה שעה אחת בשעת הנשואין מפילין, והא דלגבי הצרה אזלינן בחר שעת הנשואין מפילין ואסרינן לה לעולם, ומאי שנא הצרה מהערוה, ביארו האחרונים (קובץ הערות סי' ו' אמר"מ סי' ט"ו ברכ"ש סי' י"ג, ח"י הגרי"ז ה"ל יבום) דס"ל להתוס' דפטור צרה לאו מדין נאסרה הוא, אלא נתחדש בלצורו דיש חלות שם של צרת ערוה, וכשחל בה שם זה תו לא פקע ממנה לעולם, וככל שמות העריות שהם קיימים לעולם, ושם צרת ערוה שחל בנשואין קיים בה ופוטר אותה בשעת מיתה, והא דכתבו התוס' שהיתה צרת ערוה שעה אחת, (הרי לפי"ז היא קיימת לעולם בשם צרת ערוה ולא שעה

א) כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' יבום הלכה כ"א וז"ל וכן אם גירש אחיו את הערוה או מיאנה בו קודם שימות או שמתה בחיי בעלה ואח"כ מת אחיו, הרי צרתה מותרת וחולצת או מתייבמת, ואין אומרינן הואיל ונעשית צרה לערוה שעה אחת תאסר לעולם, שאין הצרה אסורה עד שתהיה צרת ערוה בשעת נפילה ליבום עכ"ל, והיינו דאתי לאפוקי ממ"ד נשואין מפילין וכדפי' שם המ"מ, והנה ממש"כ הרמב"ם ואין אומרינן הואיל ונעשית צרה לערוה שעה אחת תאסר לעולם, שמעינן דהא דנאסרת למ"ד נשואין מפילין אינו מטעם דגם השתא לאחר גירושי הערוה יש בה שם צרת ערוה, אלא הוא מדין נאסרה עליו שעה אחת, דהואיל והיתה צרת ערוה שעה אחת בשעת נפילה דנשואין מפילין, נעשית כאשת אח שיש לו בנים ואסורה עולמית, אבל בלא דינא דנאסרה היתה חוזרת וניתרת כשגירש את הערוה, ולא אמרינן דשם צרת ערוה קיים בה לעולם.

ב) וכן נראה מדברי רש"י ביבמות דף י"ג ע"א שכתב בזה"ל ותנא בתרייתא סבר נישואין הראשונים שהאשה נשאת לבעלה מפילים אותה לייבום, הלכך משנעשית צרת ערוה שעה אחת אסורה עולמית עכ"ל, ומבואר דשם צרת ערוה שבה אינו עולמי אלא שעה אחת בלבד, דבעינן שכל שעה ושעה תהא צרה לערוה, וא"כ כשנתגרשה הערוה או שמתה פקע ממנה שם צרת ערוה, וממילא ראויה להיות חוזרת וניתרת, אלא דכבר חל בה איסור עולמי, והיינו מדין נאסרה.

ג) אולם התוס' בדף ל' ע"א ד"ה ונאסרה וכו' כתבו דנשואין מפילין לא מהני לאשוויי דין נאסרה על הערוה עצמה, וכגון ראובן

נאסרה הוא משום דרכי נועם, פשוט הוא דלא שייך נאסרה בנשואין מפילין, דמה שנאסרה על היבם משום אחו"א בשעה שהיא אשת איש ועודה תחת בעלה אינו סותר לדרכי נועם, דמאי איכפת לה שהיא דחוייה ממנו מצד איסור אחו"א הרי באותה שעה היא בלאה"כ דחוייה ממנו מצד אשת איש, וזהו שכתבו הכא התוס' דנשואין מפילין לא משוו דין נאסרה יעו"ש, אבל פטורי אחריני מצו חיילי בנשואין.

[וראיתי בחי" רבי נחום (אות רכ"ח) דפי" דגם רש"י יסבור כהתוס' דליכא נאסרה בנשואין מפילין, וכוונת רש"י אינה לדין נאסרה, אלא שדין לצרור הוא איסור עולמי, וכלומר דשם צרת ערוה קיים בה לעולם יעו"ש, ודבריו צ"ע דהרי רש"י נקט לישנא דאיסורא שכתב אסורה עולמית, ואם בא לומר דהשם צרה הוא עולמי הו"ל למינקט לישנא דפטורא ולומר דפטורה עולמית, שהרי לשיטת רש"י אין צרת ערוה דין איסור כלל אלא פטורא, וכל האיסור שבה הוא רק איסור אשת אח, ואמאי הזכיר לשון איסורא, אלא ודאי דלא על השם צרה קאי אלא על האיסור אשת אח מיירי, וקאמר דיש בו דין איסור עולמי, ואלמא דמדן נאסרה עולמית הוא. ובאמת דגם משמעות לשון התוס' היא דאיסורא דהצרה הוא מדן נאסרה ולא משום שנמשך בה שם צרה, דהרי כתבו דשוב אין לה היתר, והיינו דהאיסור שבה אין לו היתר, ואם באו לומר דשם צרה לא פקע לעולם, לא הו"ל להעמיד דבריהם על האיסור וההיתר אלא על השם צרה ועל הפטור, אלא ודאי מודו דבטל מינה שם צרה, ורק איסור האשת אח נמשך בה לעולם ומדן נאסרה הוא, ודלא כאחרונים הנ"ל].

(ו) ובעיקר מש"כ האחרונים בדעת התוס' דנשואין מפילין לא משוו דין נאסרה בצרה וכל פטורה הוא משום דיש בה חלות עולמית של שם צרת ערוה, הנה בתרומת הדרשן סי' רכ"ג מפורש שאין הפי' כן, אלא אף להתוס' לא נמשך בה שם צרת ערוה, וכל פטורה הוא משום דין נאסרה עולמית וכדעת

אחת בלבד) כוונתם היא דהמציאות שהיתה צרה לערוה היא שעה אחת, אבל השם עצמו שחל בה מחמת זה הוא לעולם, וממילא לא בעינן לדין נאסרה ודלא כרש"י והרמב"ם, אבל שם ערוה דאחות אשה אינו קיים לעולם, דהרי להדיא התיירה התורה כשמתה אשתו ואינו בחייה, ורק מדן נאסרה הוא דשייך לאוסרה לעולם, וזה הא ליכא בנשואין מפילין.

(ד) והנה הגרי"ז בהל' יבום ג"כ ביאר כנ"ל אלא שהוסיף דהתוס' באו לחלק בין איסור לבין פטור, דפטורי יבום כולם אינן חלין אלא בשעת נפילה ממש ולא בנשואין מפילין, ולכך לא חייל דינא דנאסרה בנשואין מפילין, אבל צרת ערוה הוא דין איסור ולא פטור, ושפיר חייל שם צרת ערוה מחיים למ"ד נשואין מפילין, ולכתר דחייל תו לא פקע לעולם וכנ"ל יעו"ש, וכוונתו מבוארת בחי' הגר"ח על הש"ס דאם צרת ערוה הוא דין פטור אין זה כלל חלות שם של צרה, אלא הוא דין בערוה שהיא פוטרת צרתה, ודיני פטור לא חיילי בנשואין אלא רק בשעת נפילה ממש, וכיון שכבר נתגרשה הערוה ליכא מה שיפטונה בשעת מיתה, אבל אם צרה הוא דין איסור, שפיר הו"ל חלות שם ערוה מחודש ששמה צרת ערוה, וזה חל מחיים למ"ד נשואין מפילין, ושם זה פוטר אותה אח"כ בשעת מיתה וכמוש"כ.

(ה) מיהו לפי"מ שמבואר ברש"י ותוס' ורשב"א בדף ג' דדין צרת ערוה הוא פטור ולא איסורא, צ"ל לכאורה דלא כהגרי"ז, אלא איכא חלות שם צרת ערוה אע"פ שהוא דין פטור, וגם צ"ל דחיילי פטורי יבום אף שלא בשעת נפילה ממש, ולכך שייך שיחול שם צרת ערוה בשעת הנשואין מפילין אע"פ שאינו איסור אלא דין פטור, והכי באמת משמע ממש"כ התוס' דהטעם דליכא דין נאסרה בנשואין הוא משום שאין זו שעה של יבמה יבא עליה ולא יצאה ממנו כלל, דאלמא דפטורי אחריני שפיר חיילי בנשואין ושלא כהגרי"ז. ועי' בחי' הגרש"ש סי' ט"ו וי"ט דלפימש"כ התוס' ריש מכילתין דדין

מותרת גם למ"ד נישואין מפילין, דהו"ל הותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להיתרה הראשון, דהרי בתחילת הנישואין לא היתה צרת ערוה וגם לכסוף אינה צרת ערוה יעו"ש, והקשה מו"ר הגר"ש רזובסקי זצ"ל בשיעוריו שם אות קפ"ג דאמאי חשיבא הצרה לחזרה והותרה, הא כבר נתבאר דשם צרת ערוה לא פקע ממנה לעולם, וא"כ הו"ל ככלתו וחמותו ושאר עריות דלא חשיבי חזרו והותרו לאחר גירושין כיון דלא פקע מהם שם ערוה דידהו ע"י הגירושין, ומאי שנא צרת ערוה דחשיבא חזרה והותרה, והוכיח מזה דהרמב"ן ס"ל דפקע שם צרת ערוה מינה ודלא כביאור האחרונים בדעת התוס', והא דהצרה אסורה הוא מדין נאסרה שעה אחת וכרש"י הרמב"ם והתרוה"ד, ולכן קאמר הרמב"ן דכשמתה הערוה הו"ל חזרה והותרה הצרה, והוסיף שם דלפי"ז יחלוק הרמב"ן על התוס' ויסבור דגם בערוה עצמה אמרינן נאסרה, ואם היתה אחות אשתו בשעת נישואין לא מהני מיתת אשתו להיתרה למ"ד נישואין מפילין יעו"ש, מיהו כבר הבאתי להתרוה"ד דג"כ ביאר דפטורא דהצרה הוא מדין נאסרה, ואפה"כ הביא את דברי התוס' שחילקו בין הערוה עצמה לבין הצרה, וא"כ גם הרמב"ן מצי לסבור כחילוק התוס', אך היא גופא קשיא דמה חילוק איכא בין הערוה לבין הצרה לענין דינא דנאסרה.

(ח) והנה בעיקר מש"כ התוס' דנישואין מפילין לא משוו דין נאסרה בערוה עצמה, הקשה בירוש' יעקב שם מהא דתנן בדף ק"ט דהמגרש את אשתו והחזירה אסורה ליבם למ"ד נישואין מפילין, ומפרשין התם בגמ' שהוא משום שעמדה עליו שעה אחת באיסור, ופרש"י שכשנתגרשה עמדה עליו באיסור גרושת אחיו שהיא בכרת, וא"כ מפורש בגמ' דנישואין מפילין משוו דין נאסרה עולמית.

(ט) ותי' האמר"מ בסי' ט"ו דאין כוונת הגמ' לדין נאסרה, אלא הפי' הוא דלמ"ד

רש"י והרמב"ם הנ"ל, דז"ל התרוה"ד והיינו טעמא דלא אמרינן נישואין מפילין אלא לענין זה שאם היתה שעה אחת צרת ערוה וכו', ונראה הטעם כיון דבלאה"כ כל יבמה איכא עלה איסור אשת אח אלא דרחמנא שריא, וכי איכא עלה שעה אחת פטור מכח ערוה שוב אין לה להתיר, להכי מהני טעמא דנישואין מפילין דאינה ראויה שעה אחת בשעת נפילה והרי היא כאשת אח שיש לו בנים, אבל הכא לא מהני נישואים מפילים להזיקה בשביל כך דשוב לא תפטור, דאין מזיקים אותה בטעם כל דהו הוואיל ובלאה"כ רכיב עלה איסור אשת אח, והכי איתא בתוס' פ' ד' אחין דהא דנישואין מפילין אפי' למאן דאית ליה, אינם מפילים לגמרי כמו מיתה מפלת עכ"ד, הרי להדיא דכל מה דמהני הנישואין מפילין הוא רק לענין שתחשב הצרה לאשת אח שיש לו בנים ולאשוויי דין נאסרה, ומשום דהנישואין חשיבי שעת נפילה וכיון שאינה ראויה שעה אחת נעשה איסור האשת אח שבה לאשת אח שיש לו בנים ואסורה עולמית, ואדרבה כל מה דמהני הנישואין מפילין הוא רק משום שיש איסור אשת אח בכל יבמה שבעולם וצריך היתר על האיסור הזה, ולענין שלא להתיר האיסור מהני שעת נפילה כזו של נישואין מפילין כדי שתיאסר האשת אח שבה עולמית ולא תהא בת היתרא, אבל לשאר מילי וכגון לאשוויי חלות שם מחודש של צרת ערוה לא מהני נישואין מפילין, וכיון דהתרוה"ד נסתייע לזה מדברי התוס' חזינן דפי' כן בדעת התוס' דהצרה אסירה מדין נאסרה ודלא כפי' האחרונים הנ"ל. והדר צ"ב דברי התוס' הנ"ל מאי שנא הערוה עצמה מהצרה, ואמאי ליכא נאסרה בערוה עצמה, ואיך הבין התרוה"ד את דבריהם.

(ז) ומהרמב"ן במלחמות בדף ל' נמי מוכח דפקע ממנה שם צרת ערוה ואין איסורה אלא משום דין נאסרה, דכתב שם דאם נשא תחילה את הנכרית ואח"כ את הערוה ומתה הערוה או נתגרשה, מהראוי שתהא הנכרית

וא"כ נשארה באיסור ערוה דאשת אח בלי שום היתר עליו, ודמי ליבמה שהותרה ואח"כ נאסרה משום אחות אשה ולא מתה אשתו ולא חזרה והותרה, אלא ודאי דגם למ"ד נישואין מפילין מהני הנפילה שלבסוף להתיר את כל איסורי האשת אח שמחמת אח זה, ויש כאן מתיר גם על האיסור שמחמת הנישואין הראשונים כמו למ"ד מיתה מפלת וחשיבא חזרה והותרה, ורק מדין נאסרה עליו שעה אחת הוא דאסרינן לה, ובר מן דין, הרי כיון דהגמ' שם מדמי לה להותרה ונאסרה וחזרה והותרה אלמא דמדין נאסרה הוא, דאם מטעם האמר"מ מה זה שייך לדין הותרה ונאסרה וחזרה והותרה שהוא מדין נאסרה, וכבר הוכיח מזה הגרש"ר זצ"ל בשיעוריו שם דלא כאמר"מ, והדר קשה על התוס' מסוגיא ערוכה זו.

(יא) [ובמשנת רבי אהרן סי' י"א הערה ב' והגרש"ר זצ"ל בשיעוריו לדף ל' אות קפ"ו רצו לבאר דברי התוס' באופן אחר, דבאמת יש דין נאסרה בנישואין מפילין וכדמוכח מהסוגיא הנ"ל, אלא דהרי גם למ"ד נישואין מפילין יש דינים התלויים רק בשעת המיתה, וכגון לענין פטור בנים, דבהיו לו בנים ומתו בחייו מתייבמת גם למ"ד נישואין מפילין וליכא נאסרה, והיינו משום דהדין וכן אין לו נאמר על שעת מיתה וכדכתיב כי ימות וכן אין לו, ותליא בבנים של שעת מיתה, וא"כ י"ל דגם פטור ערוה נאמר על ערוה דשעת מיתה ולא על ערוה דשעת נישואין(דמה שהיא ערוה עליו בשעת הנישואין אינה גריעותא כלל, דהרי בלאה"כ אינה שעת היתר ליבם), ולפי"ז לא נפטרה כלל ע"י ערוה דמחיים ומשוה"כ לית בה נאסרה, אבל דין צרה תלוי גם מחיים כיון דהוא חלות שם מחודש של צרת ערוה ושייך שיחול מחיים, ולבתר דחייל תו לא פקע, ופוטר אותה אח"כ בשעת מיתה וכנ"ל, ולא מדיון נאסרה הוא ודלא כהתרוה"ד.

אך דחה זה הגרש"ר זצ"ל דמלשון התוס' משמע דחסר רק ביצאה ממנו משום אחות אשה, כלומר דאין זו שעה של אין אני קורא

נישואין מפילין הא דבכל יבמה מישתרי איסור האשת אח שבה הוא רק משום שבזמן האישות גופא יש בה כבר דין ליפול ליבום, דכיון שבשעת האישות מונח דין נפילה והיתר משוה"כ אין האישות סיבה לאסור, אבל כשגירשה וחזר ולקחה ומת, בזה אין האישות הראשונה מפלת כלל ליבום, וכיון דנתבטל דין הנפילה מאישות זו, נמצא דאין מה שיתיר את איסור האשת אח שנעשה מכח אישות זו, ורק למ"ד מיתה מפלת יש בכח הנפילה שבשעת המיתה להתיר את כל איסורי האשת אח שמאח זה ולא בעינן שתפול מחמת כל האישיות של האת, אבל למ"ד נישואין מפילין לא התירה התורה את איסורי האישות אלא רק כשהאישות הזאת גופא מפלת ליבום, וע"כ ליכא מה שיתיר את האיסור של הנישואין הראשונים יעו"ש, וכ"כ הגרש"ש בסי' י"ט והקוה"ע בסי' א'.

(י) ודבריהם תמוהין, חדא דלשון הגמ' בדף ק"ט הוא שעמדה עליו שעה אחת באיסור, ואי כדבריהם דכיון שכל האישות הראשונה אינה מפלת לכך היא אוסרת עליו א"כ אין זה מצד דשעה אחת של זמן הגירושין היא באיסור, אלא כל האישות הראשונה היא באיסור, והו"ל להגמ' לומר דבשעה זו של הגירושין נתבטל כל המתיר והמפיל של האישות ועי"ז נעשה שכל אישות האח דמעיקרא אוסרת, דהרי איגלאי דאישות זו אינה מפלת ואין בה מתיר, וביותר קשה דהרי הגמ' בדף מ"א מוכיחה ממשנה זו דיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אינה חוזרת להיתרה הראשון, דאי חוזרת להיתרה הראשון היה לה להיות מותרת ע"י הנישואין השניים אפי' למ"ד נישואין מפילין, ואי נימא כדבריהם דאין כלל סיבת היתר על הנישואין הראשונים ואסורה אפי' בלי דין נאסרה, א"כ איזה חזרה והותרה יש כאן, הרי לא נתחדש שום מתיר על הנישואין הראשונים, דהנישואין השניים שמפילין הוו מתיר רק על איסור האשת אח שחל מחמתם ולא על איסור האשת אח שמחמת הנישואין הראשונים,

נאסרה ומשום שאחות אשה יש לה היתר, וזה תימה.

(ג) ונראה לומר בזה, דתרי דיני נאסרה איכא, חדא שנאסרה שעה אחת ומחמת האי איסורא דשעה אחת חייל דין נאסרה עולמית, ועוד דינא איכא דמלכתחילה חל בה נאסרה לעולם או לזמן מסויים, אבל מצד איסורא דשעה אחת לא תיאסר עולמית, ובנישואין מפילין יש רק את הדין השני של נאסרה שמלכתחילה היא נאסרת לעולם או לזמן מסויים (ותליא בשיעור הפטור שלה וכמו שיבואר), אבל הדין הראשון של נאסרה דאיסור שעה אחת יגרום שתיאסר עולמית זה ליכא בה וכמוש"כ התוס', וכמו שיבואר.

(ד) דהנה רש"י במתניתין דריש מכילתין פ"י דמה שאשת אח שלא היה בעולמו אסורה בפילה שניה הוא משום דינא דנאסרה עולמית, וכמו"כ פ"י שם דמה שצרת בתו וה"ה שאר צרות ערוה פטורות בפילה שניה הוא משום דינא דנאסרה, והקשה בישרש יעקב בדף ל' דא"כ נמצא דהמשנה דריש מכילתין היא המקור לדין נאסרה, ואפי' באופן שלא אידחיא לה מהאי ביתא לגמרי (דהרי נופלת לשאר האחין), ואיך אמרינן בגמ' בדף ל' ע"א דדין נאסרה בלא אידחיא מהאי ביתא נתחדש רק במשנה בדף ל'.

(ט) והג"ר אהרן קטלר זצ"ל בס"י ב' הוסיף לתמוה דאמרינן בגמ' בדף ל"ב ע"א דהתנא של המשנה בדף ל"ב סבר דליכא דין נאסרה בדלא אידחיא מהאי ביתא, ותמוה דא"כ איך הבין התנא את הדין של צרת צרה הרי זה מיוסד על דינא דנאסרה, וכן איך הבין את הדין צרה באשת אח שלא היה בעולמו הרי זה מדין נאסרה וכנ"ל.

(טז) ות"י הישרש יעקב דשאני הנאסרה של דף ב' מהנאסרה של דף ל', דבדף ב' גבי בתו ואשת אח שלא היה בעולמו יש כאן פטור עולמי, דבתו פוטרת לעולם מהך נפילה שהרי אין לה היתר, וכן פטורא דכי

בה יבמה וגו' ואין כאן נאסרה עליו שעה אחת, ורק לענין זה הוא דלא חשיבא שעת נפילה, אבל לענין קביעות שם ערוה ליבום לא בעינן שעת מיתה וסגי גם בנישואין מפילין ע"ש.

ובאמת היא גופא קשיא, אמאי לא פ"י כן התוס' דתורת ערוה נקבעת לפי שעת מיתה, הרי לרבא דערוה גופה לא צריכא קרא, ופטורא דהערוה הוא משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, א"כ ודאי דהכל תלוי בשעת מיתה דאז צריך שתהא דחיה על הל"ת, אבל מחיים אין כלל נידון של דחיות הל"ת, ומאי איכפת לן שיש בה לאו דעריות, ונראה דמוכח מזה כדברי הגר"ש זצ"ל בס"י ט"ז דגם לרבא דערוה גופה לא צריכא קרא ולא נאמר פטורא בערוה אלא רק איסורא, מ"מ לבתר קרא דלצורר שנאמר בזה דערוה משווי פטור בצרה כש"כ שהיא פוטרת את עצמה וחל בה פטורא, וא"כ שפיר סברי התוס' דפטור הערוה עצמה חייל בנישואין מפילין ולא בשעת המיתה גרידא, ודמ"א לפטורא דהצרה דחייל בנישואין מפילין].

(יב) והנה התוס' ישנים השלם בדף ל' הביא תי' התוס' בתוספת טעם, וז"ל וי"ל דה"מ לענין צרה אבל לגבי היא עצמה לא אמרינן תאסר משום נשואין הראשונים אם הותרה בשעת מיתה, שהרי כל אחות אשה לעולם מותרת עכ"ל, ודבריהם סתומים וחתומים דמה טעם הוא זה שלא יחול נאסרה עולמית, הרי כל עיקר דין נאסרה עולמית נאמר באיסור אחות אשה אע"פ שיש לה היתר, וא"כ מה טעם הוא לענין שהנאסרה של שעת נישואין מפילין לא תאסור עולמית, ואם באו לומר דשעת נישואין מפילין אינה שעת נאסרה כלל, לא הו"ל ליתן טעם שכל אחות אשה לעולם מותרת, אלא יאמרו מפני שאין זו שעת נפילה ממש (דהרי זהו הטעם שלא יהי' נאסרה), אלא ודאי מודו דיש דין נאסרה בנישואין מפילין וכהתרוה"ד הנ"ל ולכן הצרה אסורה, ורק לענין הערוה עצמה ליכא

עולמית, ואהא פליג התנא בדף ל"ב וסבר דבלא אידחיא מהאי ביתא אין הנאסרה של שעה אחת אוסר אותה עולמית, אבל גבי בתו ואשת אח שלא היה בעולמו וכן אחות אשה גופא כל זמן שלא מתה אשתו, שלא בעינן לאיסורא דשעה אחת כדי שתאסור עולמית, אלא מלכתחילה יש בה פטור ערוה לעולם או לאותו זמן ומשווי את איסור האשת אח לערוה לאותו הזמן, התם כו"ע מורו דאפי' לא אידחי מהאי ביתא איכא דין נאסרה לאותו זמן וכש"ג. ונראה דכן הוא מדוייק ברש"י במשנה בדף ב' דכשהזכיר נאסרה באאשלה"ב ובצרת בתו לא הזכיר כלל נאסרה שעה אחת כלשון המשניות שבדף ל' ול"ב, אלא כתב רק שנאסרה עליו עולמית, ולהנ"ל הוא מבואר היטב דכאן מעיקרא היא נאסרת אלעולם, ולא שתחילה נאסרת שעה אחת ומזה נעשה נאסרה לעולם.

(ז) והוסיף הישרש יעקב וכ"כ הקרן אורה שם דה"ה מה דנסתפק הרמב"ם בפיהמ"ש לדף ל' אם נאסרה הוי דאורייתא או מדרבנן, ודאי לא נסתפק אלא באחות אשה וכשמתה אח"כ אשתו, אבל באאשלה"ב ובצרת ערוה פשיטא דהוי דאורייתא, דהוי מפורש במשנה דאאשלה"ב פוטרת צרתה אף מחליצה, וכן צרת בתו פוטרת צרת צרה אף מחליצה ואלמא דנאסרה הוי דאורייתא, והיינו טעמא דבתו ואאשלה"ב פוטרת עולמית ומשוו את איסור האשת אח לאיסור ערוה עולמית כשיעור פטורייהו (וכן באחות אשה עד הזמן שתמות אשתו) אבל באחות אשה לגבי הזמן שלאחר מיתת אשתו שזה מדין נאסרה שעה אחת, כזה מספק"ל להרמב"ם שמא האי דינא דנאסרה הוא מדרבנן בלבד.

(ח) ועפ"ז יתבאר היטב דברי התוס' בדף ל' הנ"ל, דכל מש"כ התוס' דבגישואין מפילין ליכא דין נאסרה, הוא רק שאין בה את הדין נאסרה של שעה אחת, שזה נתחדש בדף ל' ויסודו הוא משום כל יבמה שאין אני קורא בה יבמה וכו', ובהא הוא דקאמרי

ישבו אחים יחדיו אין לו ביטול והוי פטור עולמי לאותה נפילה, וכיון דצרת בתו ואאשלה"ב נפטרו מגפילה דאח זה עולמית, לכך גם איסור האשת אח שמאח זה נעשה אשת אח שיש לו בנים עולמית, דכל שההפקעה מהנפילה היא עולמית כך גם איסור האשת אח נעשה אשת אח שיש לו בנים עולמית, דכפי שיעור הפטור וההפקעה כך איסור האשת אח נעשה ערוה, וה"ה באחות אשה נעשה איסור האשת אח לאשת אח שיש לו בנים עד הזמן שתמות אשתו, וכן צרתה מיפטרא עד אותו הזמן, וזהו הנאסרה של המשנה בדף ב', אבל המשניות דדף ל' ודף ל"ב מיירי בערוה דאחות אשה, ולענין הזמן שלאחר מיתת אשתו, דזו מעיקרא הויא ערוה עם היתר לכשתמות אשתו ואינו פטור עולמי, וכל פטורא דהאחות אשה וההפקעה מהנפילה היה רק לזמן שהיא ערוה דאחות אשה, ומשוה"כ גם איסור האשת אח שבה לא נעשה ערוה עולמית אלא רק שעה אחת וכשיעור הערוה דאחות אשה, וממילא מהראוי להיות דאח"כ כשמתה אשתו ופקע האחות אשה יסולק גם האיסור ערוה דאשת אח, ותיחשב מעתה אשת אח שאין לו בנים ותשתרי ליבם, (ואפי' כבר נתייבמה לאח אחר מ"מ כשימות המייבם בלא בנים תשתרי אף לאח זה, וכדאמרינן הכי בדף כ' ע"א אליבא דר"ש בייבם ולבסוף נולד, ופרש"י שם דכיון שזהו איסור אשת אח שאין לו בנים, הלכך כשמת ראשון בלא בנים פקע איסורו לגבי שני ונשאה והשלישי מכח שני בא, וא"כ אף הכא שלישי מכח שני בא, ולהתוס' שם הוא מטעם שיבואו של השני מתיר את איסור האשת אח שאין לו בנים לכל האחין וכדרשינן ולקחה לו לאשה כיון שלקחה נעשית כאשתו לכל דבר, וה"ה הכא יתיר יבואו של השני גם לאח הזה, כיון דהו"ל אשת אח שאין לו בנים גם לגביו, וקמ"ל המשנה דיש דין שני של נאסרה, דעצם זה שנאסרה שעה אחת והויא אשת אח שיש לו בנים לזמן מסויים, זה עושה אותה ערוה

היה לזמן בלבד, כך צרתה ניתרת בהאי שעתא, דאין להחמיר בנאסרה של הצרה טפי מבנאסרה של הערוה עצמה.

(כ) וכבר דנו בזה האחרונים, דהאמר"מ בסי' ז' אות ג' נקט דכוונת התוס' היא להחמיר בצרה טפי מבערוה עצמה, דכמתה אשת היבם בחיי האח ואח"כ מת האח, ונפלו האחות אשה וצרתה ליבם, הרי האחות אשה מותרת ליבם כיון דנישואין מפילין לא משוו נאסרה, אבל הצרה אסורה כיון דשם צרת ערוה לא פקע מינה, ולא בעינן לדין נאסרה. אבל הגרש"ש זצ"ל בסי' ט"ו וי"ט והברכת שמואל בסי' י"ג והקוה"ע בסי' ו' נקטו דבכה"ג גם הצרה מותרת, דלא יתכן להחמיר בצרה טפי מבערוה, אלא דהוקשה להם דאמאי באמת תשתרי הצרה, הרי לדעת התוס' לא פקע מינה שם צרת ערוה ע"י גירושי הערוה, ואיך ייפקע שם זה כשהותרה הערוה עצמה ע"י מיתת אשתו, ומה זה נוגע לצרה הרי הצרה אסורה גם כשאין עמה ערוה כל שעה ושעה, דסגי שהיתה עמה שעה אחת בלבד, ותי' הקוה"ע דצרה במקום ערוה קיימא וחל בצרה תורת ערוה דאחות אשה, וממילא אף בה יש היתר של מיתת אשתו יעו"ש, וכ"ז גרם להם שיטתם בדעת התוס' דנישואין מפילין לא משוו שום דין נאסרה וכל מה שהצרה אסורה הוא משום דחל בה שם צרת ערוה לעולם ולא פקע מינה כלל, וע"כ כתבו דמהראוי שיימשך איסורה של הצרה גם לאחר מיתת אשת היבם ותהא חמירא מהערוה עצמה, דהרי מיתת אשתו אינה מפקעת שם צרת ערוה ממנה, והמתירין הוצרכו לחדש דחל בצרה שם של אחות אשה ולכן אף היא ניתרת במיתת אשתו, אך לפימשנ"ת אי"צ לכל זה, דבאמת מורו התוס' דשם צרת ערוה פקע ממנה ע"י גירושי הערוה, ולא עוד אלא דמסתברא דלא חל כלל שם צרת ערוה, דכיון דדין צרה אינו איסורא אלא פטורא גרידא ליכא כלל שם מחודש של צרת ערוה אלא הוא דין שהערוה פוטרת צרתה וכדהבאתי כן מהגרי"ז זצ"ל,

התוס' דבעינן שעת נפילה ממש ותהא שעה הראויה לקיום הקרא דיכמה יבא עליה, ונישואין מפילין לא היא שעה של יכמה יבא עליה ולכן לא שייך בה האי דין נאסרה, אבל דינא דנאסרה דנתחדש במשנה בדף ב' דכפי שיעור הפטור וההפקעה מהנפילה כך חל בה איסור ערוה דאשת אח, שאם הוא פטור עולמי נעשית גם ערוה דאשת אח עולמית ואם הוא פטור זמני כגון אחות אשה נעשית גם הערוה דאשת אח לערוה זמנית, האי דינא שייכא גם בנישואין מפילין, דזה אינו מיוסד כלל על כל יכמה שאין אני קורא בה וכו', אלא עצם הפטור וההפקעה מהנפילה משווי את האשת אח שבה לערוה ולאשת אח שיש לו בנים (ויש בכח ערוה דאשת אח זו לפטור צרה, וכדקתני במשנה בדף ב' דאאשלה"ב פוטרת צרתה וכן צרת ערוה פוטרת צרת צרה) ושעת נישואין מפילין היא שעת פטור והפקעה מהנפילה, וע"כ פטור זה משווי את האשת אח של הערוה ושל צרתה לאשת אח שיש לו בנים לכל אותו הזמן שהאחות אשה אסורה, וממילא אע"ג דגירש אח"כ את הערוה או שמתה וכבר אינה צרת ערוה דפקע מינה שם צרה וכדמוכח מהראשונים הנ"ל, אפה"כ יש בצרה איסור אשת אח שיש לו בנים לכל אותו הזמן שהאחות אשה אסורה עליו דהיינו עד שתמות אשתו, וזהו דין הנאסרה של דף ב', והוא ניהו מש"כ התרוה"ד שהצרה אסורה מדין נאסרה, דכוונתו לנאסרה של דף ב', ולא לנאסרה שעה אחת של דף ל', שזה באמת ליכא גבי נישואין מפילין וכש"נ.

(ט) ולפי"ז נמצא דכל מה שצרת האחות אשה אסורה עליו הוא רק היכא שלא מתה אשת היבם, דאם מתה אשתו לפני שמת האח ודאי דאף הצרה ניתרת ליבום כשימות האח, דהרי כל איסור האשת אח של הצרה שחל בשעת הנישואין מפילין היה לזמן בלבד דהיינו עד שתמות אשת היבם, וכמו שהאחות אשה גופה ניתרת כשמתה אשתו של יבם בחיי האח ומשום שהנאסרה שלה

מדין נאסרה בשעת נפילה, והקשה עליו בחידושי רבי ראובן סי' כ"ו דאמאי הוצרך לטעמא דנאסרה, הרי מנישואין מפילין חזינן דאסורה עולמית אפי' בלא דינא דנאסרה, וכש"כ הכא שהיתה צרת ערוה בשעת מיתה מפלת יעו"ש, ולפימשג"ת גיחא, דכוונת המאירי היא לדין נאסרה של דף ב', דס"ל להמאירי דבלאו דינא דנאסרה היתה הצרה ניתרת במיתת הערוה אפי' לאחר הנפילה, דבעינן שכל שעה ושעה חפסור הערוה את הצרה וכיון שמתה ליכא ערוה שתפטור, ומשוה"כ בעינן לדין נאסרה של דף ב', וגם בנישואין מפילין בעינן להאי דינא דנאסרה וכש"ג.

כג) והנה הירושלמי בפ"ג הלכה ח' מוכיח דמיתה מפלת מהא דבהיו לו בנים ומתו בחייו מתייבמת, ואי אמרת נישואין מפילין וערוה פוטרת צרתה אע"פ שנתגרשה, אף בנים דמחיים יפטרו מיבום, אלא ודאי הכל תלוי בשעת מיתה בין פטור בנים ובין פטור ערוה וצרה יעו"ש, אכן הבבלי הא ס"ל דיש מ"ד נישואין מפילין וחייל פטור צרה מחיים, ותיקשי מאי שנא בנים מפטור צרה, (ובקוה"ע סי' ו' אות ג' חילק עפ"מ שביארו בדעת התוס' דיש חלות שם מחודש של צרת ערוה וזה קיים לעולם, וא"כ שפיר י"ל דמחיים לא חל שום פטור, לא פטור בנים ולא פטור ערוה וצרתה, ורק שם צרת ערוה חייל מחיים, ושם זה שקיים בה פטור אותה אח"כ בשעת מיתה יעו"ש, אך כבר הבאחי שמפורש בתרוה"ד שחל פטור צרה מחיים ומדין נאסרה היא אסורה, וכן מוכח מהרמב"ן הג"ל וכן דעת רש"י והרמב"ם, ואלמא דחייל פטור גמור מחיים, והדר קשיא מאי שנא בנים שאינן פוטרין מחיים).

כד) ונראה פשוט דאיה"ג חייל מחיים פטור בנים, אלא דמ"מ הו"ל כפטור אחות אשה שהוא לזמן, דבנים אינן פוטרין אלעולם אלא לשעתן, וכשמתו הבנים בחייו נסתלק הפטור ומפלת מחדש, וזה ממש כמו באחות אשה דכשמתה אשתו של

וא"כ לאחר שנתגרשה הערוה או שמתה א"א שתפטור צרתה, והא דהצרה אסורה אע"ג דנתגרשה הערוה הוא רק מדין נאסרה וכדפי' התרוה"ד הג"ל, וא"כ פשיטא דאין להחמיר בצרה טפי מבערוה, דבאיסור אשת אח שוות הן ואין טעם להחמיר בנאסרה שלה טפי מבנאסרה של הערוה, ובאמת חל נאסרה בין בערוה ובין בצרה, אלא שזהו הנאסרה של דף ב' שעצם הפטור וההפקעה משווי איסור ערוה דאשת אח, וע"כ איסור אשת אח זה מוגבל הוא לזמן כפי שיעור הפטור וזהו רק בחייה של אשת היבם, וממילא כשמתה אשתו בשעת הנישואין מפילין הותרו הן הערוה והן הצרה דפקע מינייהו הנאסרה וכש"ג.

כא) וזהו ביאור דברי התוס' ישנים הנ"ל דכתב דנישואין מפילין לא משווי נאסרה עולמית באחות אשה אם הותרה בשעת מיתה שהרי כל אחות אשה לעולם מותרת, דכוונתו לומר דאע"ג דמפטור צרה חזינן דיש נאסרה גם בנישואין מפילין, מ"מ זהו נאסרה רק לשיעור הזמן שאחות אשה אסורה ולא טפי מהכי, דכפי שיעור הפטור וההפקעה כך היא הנאסרה, וזהו שכתב שהרי כל אחות אשה לעולם מותרת, כלומר דפטור האחות אשה הוא לזמן בלבד עד שעת ההיתר ולכן גם הנאסרה של הנישואין מפילין היא לזמן בלבד וכשמתה אשתו הותרו הערוה והצרה, ולא איירי התוס' ישנים מהדין נאסרה של דף ל' ולא נהן שום טעם למה הכא אין נאסרה זה ורק התוס' דיברו מזה, ואיהו מיירי רק על הנאסרה דאשכחן בצרה והוא הנאסרה של דף ב', ועלה קאמר דהך נאסרה יש לה היתר, דמיתלא תלי בשיעור פטור הערוה וכש"ג.

כב) וע"י במאירי לרף ב' ע"ב ד"ה וכולן שמתו וכו' שכתב וז"ל הא כל שהיא בשעת הזיקה צרת ערוה (פי' בשעת נפילה) אע"פ שמתה הערוה אח"כ אסורה לו, דהו"ל כאשת אח שהיו לו בנים כשעת מיתת הבעל ומתו שאסורה לו עולמית עכ"ל, והיינו דפקע מינה פטורא דצרת ערוה ומ"מ אסורה

ב' אי תחזור להיתירה הראשון או לא לפלוגתייהו דאמוראי בדין הנאסרה שעה אחת של דף ל' אי תחזור להיתירה הראשון או לא, דאע"ג דהם שני דיני נאסרה, מ"מ לענין אי תחזור להיתירה הראשון או לא אין לחלק ביניהם, ונתיישבו היטב דברי התוס'. ולכאורה קשה דהא אמרינן בדף ק"ט דטעמא דר' אלעזר הוא הואיל ועמדה עליו שעה אחת באיסורא, ואלמא דיש כאן דין הנאסרה שעה אחת שנתחדש בדף ל', לאו קושיא היא, דאין הכוונה לדין נאסרה שעה אחת, אלא הפ"י הוא דבשעה אחת זו של גירושין עמדה עליו כפטור עולמי וחל בה הנאסרה עולמית של דף ב', דיקא נמי דלא קתני הואיל ונאסרה עליו שעה אחת כלשון המשנה בדף ל', אלא הואיל ועמדה עליו קתני, ומשום דאין כאן נאסרה של שעה אחת ומחמת איסור שעה אחת חל איסור עולמי, אלא מתחילתה היא נאסרה עולמית, דבאותה שעה אחת של גירושין חל בה הפקעה עולמית ואיסור עולמי של גרושת אחיו שיש לו בנים וכש"נ.

כו) והנה שיטת התוס' בריש מכילתין בתי' בתרא היא, דדינא דנאסרה הוא משום דרכי נועם, והיינו דהוי דין בזיקה, דאינו ראוי שתחזור ותיזקק אליו לאחר שנפטרה ממנו, והקשה הקוה"ע בסי' א' דא"כ אמאי אסורה גם בנפילה שניה, הא בזה לא שייך כלל טעמא דדרכי נועם כיון דנפילה חדשה היא, ותי' הקוה"ע דבנפילה השניה לא בעי כלל לטעמא דדרכי נועם, אלא כיון דלא הותרה בנפילה הראשונה שוב ליכא סיבה להתיר איסור אשת אח דהראשון, דנפילה משמעון אינה מתרת איסור אשת אח דראובן, ולכאורה קשה דהרי מבואר בדף כ' גבי הא דמתיר ר' שמעון בייבם ואח"כ נולד, דנפילה שניה מתרת לנולד גם את איסור האשת אח דראשון, ומשום דאיסור אשת אח מיקריא איסורא דאית ליה היתירא, ופי' שם התוס' ושאר הראשונים דייבומי של השני מתיר את איסור האשת אח של ראובן לכל האחין ואפי' לנולד, והיתר זה נתחדש

יבם בחיי האח ונסתלקה הערוה דאחות אשה חוזרת ונופלת האחות אשה ושריא ליבם וכדפי' התוס', ודוקא במתו הבנים לאחר מיתת הבעל אינה נוקקת ליבם הואיל ולא הוי דרכי נועם, אבל בנישואין מפילין ליכא חסרון דדרכי נועם, אלא יש רק הדין נאסרה שהוא כשיעור הפטור, וכיון דהבנים פוטרין לשעתן בלבד משה"כ אף הנאסרה הוא לשעתן בלבד, וכשמתו בחייו חוזרת וניתרת ליבם (והו"מ התוס' להוכיח גם מבנים שאין דין נאסרה שעה אחת בנישואין מפילין).

כה) ומעתה ניחא מה שהקשו האחרונים על התוס' מהמגרש את אשתו והחזירה דמבואר התם דיש דין נאסרה עולמית למ"ד נישואין מפילין וזה סותר להתוס', ולהנ"ל ניחא דהתם הוא הנאסרה עולמית של דף ב', דבשעה שגירשה נעשתה הפקעה עולמית מהנפילה, דהגירושין ביטלו לחלוטין את הנפילה שהיה קיים בה מהנישואין, (דגם אם יחזור וישאנה לא תחזור האישות הראשונה להפיל) וממילא נעשה איסור גרושת אחיו לאיסור אשת אח שיש לו בנים עולמית, והוא כאשלה"ב וכצרת בתו דבזה שהם נפטרו עולמית חייל בהו דין נאסרה עולמית, ולכך אע"ג דחזר ונשא ואיכא נפילה חדשה מאותו אח, ונפילה זו ראויה להתיר גם את האיסור אשת אח שמחמת האישות הראשונה, (דכמו שלמ"ד מיתה מפלת מהני הנפילה להתירה גם בגירש אשתו והחזירה, ומשום שהנפילה מתרת את כל איסורי האשת אח שמאותו אח, כמו"כ למ"ד נישואין מפילין מהני הנפילה השניה להתיר את כל איסורי האשת אח), מ"מ אסורה מדין נאסרה עולמית, ואין בכח הנפילה השניה להתיר איסור אשת אח שיש לו בנים, אלא דלמ"ד הותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון הכא נמי תחזור להיתירה הראשון, אך ר' אלעזר סובר דלא תחזור להיתירה ויש בה הנאסרה עולמית של דף ב', ומדמינן בגמ' בדף מ"א פלוגתייהו דר' אלעזר ורבנן בדין הנאסרה עולמית של דף

שוב ליכא בה שום היתר, ואפי' בלא טעמא דדרכי נועם א"א להתירה ולכך אסורה בנפילה שניה, והא דצריך טעמא דדרכי נועם בנפילה הראשונה, תיפו"ל דכיון שנאסרה שעה אחת שוב אין לה היתר, ומה קאמרי התוס' דרק משום חסרון דרכי נועם אינה חוזרת וניתרת, תי' בחידושי רבי נחום אות י"ג דלולא טעמא דדרכי נועם לא היתה נעשית כאשת אח שיש לו בנים, ומשום דראויה היתה לחזור ולזקק באותה נפילה, ונמצא דגם בזמן אסורה לא הופקעה מהנפילה לגמרי, דמישך שייכא לנפילה ועיכוב זמני בלחוד עלה, והויא חשיבא אשת אח שאין לו בנים, אבל השתא דאיכא טעמא דדרכי נועם שזה מעכב על הזיקה, נמצא שהופקעה מכל הנפילה הראשונה, וכיון שנפטרה לגמרי ממנו ואינה שייכת לנפילה, נעשית לאשת אח שיש לו בנים וחל בה דין נאסרה עולמית, ושוב ממילא לא מציא הנפילה השניה להתיר אסור זה.

(כז) אך עוד הקשה הקוה"ע מהמגרש את אשתו והחזירה דיש דין נאסרה למ"ד נישואין מפילין, והא התם מעולם לא הי' טעמא דדרכי נועם, ולא חל נאסרה כלל לדעת התוס'.

ולפימשנ"ת דתרי דיני נאסרה איכא, נראה לומר דכל מש"כ התוס' דהוא משום דרכי נועם זהו רק בדין נאסרה שעה אחת של דף ל', אבל דין הנאסרה של דף ב' אינו מיוסד על דרכי נועם, אלא עצם הפטור וההפקעה משווי את אסור האשת אח לערוה כשיעור הפטור, ומשוה"כ במגרש אשתו והחזירה איכא דין נאסרה אפי' בלי טעמא דדרכי נועם, דהרי נתבאר דהתם הוא מדין הנאסרה של דף ב', משא"כ באחות אשה (או בנדה לס"ד דהתוס') דהתם בעינן לדין השני של נאסרה שעה אחת, התם הוא דבעינן לטעמא דדרכי נועם כדי לאסור את כל הנפילה לגמרי ולעשותה ערוה.

בולקחה לו לאשה כיון שלקחה נעשית כאשתו לכל דבר ופקע איסור אשת אח דהמת לגמרי, ורש"י פי' לה מטעם אחר דכשמת ראשון בלא בנים פקע איסורו לגבי שני ונשא והשלישי מכח שני בא, ועכ"פ מפורש אליבא דר' שמעון מיהת דבנפילה השניה יש סיבה מעליא להתיר גם את איסור האשת אח דראשון, וא"כ אמאי בנאסרה עליו שעה אחת אסורה בנפילה השניה, הא ליכא הכא טעמא דדרכי נועם כיון דנפילה חדשה היא, וגם איכא סיבת היתר מעליא אף על איסור אשת אח דראשון, ותי' הקוה"ע דדוקא לפני שנאסרה עליו מחמת הראשון אז הוא דמהני יבומו של השני להתיר אליו, וכגון בייבם ולבסוף נולד שבא ומצאה בהיתר, אבל בגוונא דנאסרה עליו שעה אחת מחמת הראשון שוב אין יבומו של השני מתיר אליו, ולכן אפי' בלא טעמא דדרכי נועם אסורה עליו מחמת אשת אח דראשון, דליכא סיבה שתתירנו יעו"ש, וביאור הדבר הוא, דהיכא שנאסרה עליו בנפילה הראשונה נעשה איסור האשת אח שבה לאיסור אשת אח שיש לו בנים וכדאמר רב יהודה אמר רב כל יבמה וכו' הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה, ושוב א"א להתיר איסור אשת אח זה ע"י יבומו של השני, דאיסור אשת אח שיש לו בנים הוא איסורא דלית ליה היתירא (וזהו גם טעמא דחכמים דאסרי אפי' בייבם ולבסוף נולד, דס"ל דמדרשא דויבמה עדיין יבומין הראשונים עליה ילפינן שעדיין היא שעת נפילה לגבי הנוולד, וממילא מצאה בשעת נפילה וחל דין נאסרה לגביו והו"ל אשת אח שיש לו בנים, ושוב אין יבומו של השני והנפילה ממנו מתרת איסור אשת אח זה ואכמ"ל) ודוקא בייבם ולבסוף נולד מתיר רבי שמעון לנוולד, דהואיל ולא מצאה בשעת נפילה ע"כ לא חל נאסרה, והו"ל אשת אח שאין לו בנים, ושפיר מהני יבומו של השני או הנפילה ממנו להתיר איסור אשת אח דראשון, משא"כ כשנאסרה בנפילה הראשונה ונעשית אשת אח שיש לו בנים,

הרב שמעון קמינצקי

בענין מצות כתיבת ספר תורה

לו לכתבו צריך שיקנהו" עכ"ל. הרי להדיא דאף ע"י קניית הס"ת יוצא בזה יד"ח יעו"ש. וצריך ביאור א"כ מהו שורש פלוגתייהו דהפוסקים בזה האם הקונה ס"ת יוצא יד"ח מצות כתיבת ס"ת או לאו.

ג. והנה כתב הרא"ש במנחות הלכות ספר תורה סימן א' וז"ל "וכן כתב הרמב"ם דמצות עשה היא לכל איש ישראל לכתוב ספר תורה לעצמו וכו' וזהו בדורות הראשונים, שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבית כנסת לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהן להגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל ידי הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות על בוריים ולכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה" עכ"ל. ומבואר דדעת הרא"ש דהאידנא איכא מ"ע לכתוב חומשין ומשנה וגמרא ופירושיהן ללמוד בהן.

וכן כתב בטור ובשו"ע יורה דעה סימן ע"ר ס"ב "האידנא מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן" וכתב עלה הט"ז שם סק"ד וז"ל "האידנא מצוה וכו' וכן כתב הטור בשם הרא"ש, ופירש בית יוסף דלא בא לפטור אותנו מכתבת ס"ת, דאדרבה יש גם לנו לכתוב וללמוד בה, אלא בא לומר שיש מצוה גם בכתבת ספרים אלו, ובדרישה חולק עליו דאין לנו ללמוד מס"ת ולזלול בכבודה, דדוקא בדורות הראשונים היו מוכרחים לכך שהיה אסור להם לכתוב דפיין דפיין אלא כולם בגלילה, וגם היו דורשין קוצי האותיות בס"ת, משא"כ עכשיו, ועל כן אינו לנו המצות עשה הזאת לכתוב ס"ת אלא בכתבת שאר ספרים ע"כ.

א. גרסינן במנחות דף ל. "ואמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ספר תורה מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני" ופרש"י וז"ל "כחוטף מצוה, ומצוה עבד אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפ"י עכ"ל.

ומבואר דדעת רש"י היא דאף הלוקח ספר תורה מן השוק קעבד מצוה, וקיים בזה מצות כתיבת ספר תורה, אלא, "דאם כתבו בעצמו הוי מצוה טפ"י עכ"ל.

איברא דהרמ"א ביורה דעה סימן ע"ר ס"א כתב בזה וז"ל "אבל לקחו וכו' הוי כחוטף מצוה מן השוק ואינו יוצא בזה" עכ"ל. ומבואר דס"ל להרמ"א דהקונה ספר תורה אינו יוצא בזה ידי חובת מצות כתיבת ספר תורה.

והט"ז שם כתב על דברי הרמ"א וז"ל "הוא נגד דברי רש"י שכתב דאם לקחה מצוה עבד, ואם כתבה הוי מצוה טפ"י עכ"ל. ובביאור הגר"א שם סק"ג כתב עלה "ודברי רש"י עיקר" עכ"ל.

ב. ויעוין במנחת חינוך מצוה תרי"ג, ובבית הלוי ח"א סימן ר' ענף ב' שכתבו להוכיח דדעת הרמב"ם דהקונה ספר תורה אינו יוצא בזה יד"ח מצות כתיבת ספר תורה והוא מדכתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת ה"א "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו וכו' ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו" עכ"ל. ומדלא הזכיר הרמב"ם שאם אינו יודע לכתוב יקנה ס"ת, שמע מינה דס"ל דהקונה ס"ת אינו יוצא בזה יד"ח. ועוד הביא שם במנחת חינוך דכן משמע מדברי הסמ"ג עיי"ש.

איברא דבבית הלוי שם סוף ענף ה' העיר בזה מדברי הרמב"ם גופיה בספר המצוות מצות עשה י"ח שכתב וז"ל "ואם אי אפשר

הרי מצינו לומר דאין המצוה מתקיימת אלא בכתיבת ס"ת כדכתיב ועתה כתבו לכם וגו' ולא בקניית ס"ת.

ה. והנה כתב החינוך בסוף מצות תרי"ג וז"ל "ונוהגת (מצות כתיבת ס"ת) בכל מקום ובכל זמן, בזכרים שהן חייבין בתלמוד תורה וכמו כן לכתוב אותה ולא הנקבות" עכ"ל, ומבואר מדבריו דנשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת, מאחר ופטורות ממצות תלמוד תורה.

ויעוין עוד בשאגת אריה סימן ל"ה ובבית הלוי ח"א סימן ו' ענף א' שכתבו כי אף מדברי הרמב"ם מבואר דנשים פטורות מכתבת ס"ת, שהרי הרמב"ם מנה הן מצוה בספר המצוות מצוה י"ח וכנ"ל, והנה בסוף מגן מצוות העשה כתב הרמב"ם "מצוה הראשונה והשנית וכו' והחמש עשרה והשמונה עשרה ואין הנשים חייבות בה" עכ"ל, הרי להדיא דס"ל להרמב"ם דנשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת.

ויעוין בבית הלוי שם ענף ג' שביאר דמקורו של הרמב"ם הוא מדאמרין בגיטין בפרק השולח דף מה: "ספר תורה תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור, עכו"ם ועבד, אשה וקטן, כותי וישראל, מומר פסולין שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה [של תפילין] ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה" ע"כ, וא"כ כיון דהיא פסולה לכתוב ס"ת אינה יכולה לצוות לשלוחה לכתוב דכל מאי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, עכת"ד, וכ"כ במנחת חינוך מ' תרי"ג עיי"ש, אכן יעוין בספר שערי יושר שער ז' פ"ז מש"כ להעיר אהך ראייה, והו"ד בס' שערי חיים קידושין ס' מ' עיי"ש.

והנה השאגת אריה שם הביא נמי הך ראייה כמקור לפטור נשים מכתבת ס"ת אלא דהקשה ע"ז שהרי נשים חייבות במזוזה וכדתנן בברכות דף כ: ואע"פ שפסולות לכתוב מזוזה וכמבואר בגיטין שם.

(והוסיף בזה הט"ז) ואף שלפי משמעות הלשון של הרא"ש משמע יותר כדברי הדרישה (דהאינדא לינא מצוה בכתיבת ס"ת אלא בכתיבת שאר ספרים) מכל מקום נכונים דברי ב"י דהיאך נבטל מצות עשה של ועתה כתבו לכם בחילוף הדורות" עכ"ל.

ומבואר דנחלקו הב"י והדרישה ברעת הרא"ש, דהב"י ס"ל דאף לרעת הרא"ש איכא האינדא מצוה בכתיבת ס"ת, ולרעת הדרישה המצוה האינדא היא רק בכתיבת שאר ספרים שלומדים בהם, והכריע הט"ז ברעת הב"י.

אכן יעוין שם בש"ך סק"ה וז"ל וכן נראה עיקר (כהדרישה) בהרא"ש, ודלא כהב"י וב"ח שכתבו שרעת הרא"ש דודאי איכא מצוה עשה בכתיבת ס"ת אפילו בזמן הזה, אלא שיש גם כן מצוה לכתוב חומשי התורה ומשנה וש"ס ופירושיהן, מיהו גם העט"ז ומגיד משנה ריש הלכות ס"ת נמשכו לדברי הב"י עכ"ל, וצ"ב מהו שורש פלוגתייהו דהפוסקים בזה.

ד. ולכאורה נראה דשורש פלוגתייהו נובע מן השאלה האם עיקר תכלית מצות כתיבת ס"ת הוא אך ורק כהכנה לקיים עי"ז מצות תלמוד תורה, וא"כ האינדא דאין לומדים מתוך הס"ת א"כ עיקר המצוה היא בכתיבת שאר ספרים, או דכתיבת ס"ת היא גם תכלית בפני עצמה ואינה רק לצורך מצות ת"ת, וא"כ אף האינדא יש מצוה בכתיבת ס"ת.

ומעתה נראה דעל זה הדרך יש לבאר נמי לשורש פלוגתייהו דהפוסקים הנ"ל לענין הקונה ס"ת האם קיים בזה מצות כתיבת ס"ת או לאו, ולכאורה נראה דאף הך פלוגתא נובעת מן הנידון הנ"ל מהי תכלית מצות כתיבת ס"ת, שכן אם היא אך ורק לצורך מצות תלמוד תורה, א"כ הרי הקונה ס"ת אע"ג שלא כתבו בעצמו, מכל מקום הרי עתה יש ברשותו ספר תורה הראוי ללמוד בו, וא"כ שפיר קיים בזה המצוה, אכן אי נימא דהו"ל מצוה בפני עצמה א"כ

ומה שכתב המנ"ח בשם התורה חיים, דמדברי הרמב"ם מהלכות מלכים, לענין ס"ת של מלך, מבואר דהמצוה היא שיהיה לו הס"ת וא"כ אם נאבד או מכרו ביטל המצוה, יעו"ש במנ"ח שכתב בתר הכי וז"ל "ומה שהבאתי בשם ספר תורת חיים דמביא ראייה מהר"מ דבנאבד אינו יוצא יש לדחות הראייה, דכאן (בס"ת של הדיוט) בכתיבה תליא כמו שכתבתי, א"כ כיון שכתב וקיים המצוה לא איכפת לן בנאבד, אבל גבי מלך וכו' המצוה עליו שיהיה לו ס"ת וכו' א"כ צריך שיהיה לו ובנאבד אין לו" עכ"ל יעו"ש.

ולכאורה נראה דהדבר תלוי בהנידון הנ"ל, דאם עיקר המצוה היא בכדי לקיים בזה מצות ת"ת א"כ הרי ודאי בעינן שיהיה לו ס"ת שיוכל ללמוד בו וכדעת החינוך דהמצוה שיהיה לו הס"ת, אכן אם המצוה היא הכתיבה וכפי שהוכיח המנ"ח מדברי הרמב"ם והיינו דהמצוה אינה לצורך מצות ת"ת אלא מצוה בפני"ע.

ולכאורה נראה דהרמב"ם והחינוך אזלי בזה לשיטתייהו דהנה הובאו לעיל דברי המנ"ח דדייק מדברי הרמב"ם דהקונה ס"ת לא יצא יד"ח ומשמע דס"ל דעיקר המצוה היא הכתיבה וכנ"ל (אכן בבית הלוי כתב דמדברי הר"מ בספר המצוות משמע איכא וכש"נ) ואילו מדברי החינוך הנ"ל דפטר נשים מכתבת ס"ת משום דפטורות מת"ת, משמע דעיקר המצוה היא לצורך מצות ת"ת, וא"כ בעינן שיהיה לו ס"ת בכדי שיוכל ללמוד בו וכש"נ.

ז. ועוד כתב במנ"ח שם וז"ל "והנה אם נאמר דהמצוה היא הכתיבה לחוד, א"כ פעם אחת כל ימי חייו מצוה עליו לכתוב וזריזים מקדימים וכו' אך אם נאמר שהמצוה שיהיה לו, א"כ בכל רגע שאין לו מבטל מצות עשה ואינו מועיל אח"כ מה שמקיים להבא על העבר, כי בכל רגע מחוייב, א"כ תיכף בהגיעו לכלל מצוות מחוייב במצוה ולא ראינו נזהרים בזה" עכ"ל.

אכן הבית הלוי שם כתב דיש לחלק בזה שכן במוזוה אין המצוה בעצם הכתיבה, משא"כ בס"ת דהמצוה היא בעצם הכתיבה וכוה אמרינן דכל מאי דאיהי לא מציא עברה לא מציא משוויא שלית יעו"ש, אכן בסוה"ד (סוף ענף ה' שם) כתב הבית הלוי "ובע"כ היה לו (להרמב"ם) עוד מקור אחר לפוטרו וצ"ע" עכ"ל.

ומ"מ יעוין בבית הלוי שם בענף ג' שביאר דטעם הרמב"ם לפטור נשים הוא משום דפטורות ממצות תלמוד תורה וכטעם החינוך הנ"ל עיי"ש, וא"כ הרי איכא בזה עוד נפק"מ בהנידון הנ"ל מהו גדר מצות כתיבת ס"ת, והוא לענין חיוב נשים בהך מצוה, דאם הכתיבה היא לצורך מצות ת"ת א"כ כשם דנשים פטורות מת"ת הה"נ דפטורות מכתבת ס"ת.

ו. ונראה כי איכא בזה עוד נפק"מ לדינא הנובעת מן הנידון הנ"ל, דהנה כתב במנחת חינוך מצוה תרי"ג וז"ל "אפשר דבכתב (הס"ת) קיים המצוה, אף שמכרו אח"כ או נאבד, דהמצוה היא רק פעם אחת לכתוב, והא כתבו, אך בספר תורת חיים בסנהדרין כאן כתב דאי מקדישה או נאבדה נתבטלה המצוה וצריך לכתוב לו אחר, ומביא שכן מבואר בפ"ג ממלכים ה"א, ובאמת כן מבואר שם בר"מ דבנאבד צריך אחרת עיי"ש, א"כ הוא הדין מכר או הקדיש, א"כ המצוה שיהיה לו ספר תורה ע"י שיכתוב ויהיה לו א"כ היא מצוה תמידית וכן נראה מלשון הרב המחבר (החינוך) שכתב שנצטוינו להיות לכל איש ישראל ספר תורה" עכ"ל.

ומבואר מדבריו דמדברי החינוך משמע דהמצוה היא שיהיה לו ס"ת, ולפ"ז אם מכרו ביטל המצוה, אכן מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ז מס"ת ה"א "מצות עשה לכתוב ס"ת לעצמו" דייק המנ"ח דעיקר המצוה היא הכתיבה, וא"כ אף אם מכרו לא ביטל המצוה שהרי כתב ס"ת.

כלל אינו מזיק למצוה זו, ויוצאין ככתיבה זו המצוה בשלימות וכו' כן נראה לי, דאין סברא כלל דמצוה הנהוגה תשתכח חס ושלום שלא יוכלו ישראל לקיים מצות עשה מן התורה בכמה דורות חס וחלילה והעיקר כמו שכתבתי" עכ"ל.

איברא דבגליון המנחת חינוך הנדמ"ח הובאו דברי הרמב"ן בסוף הקדמת פירושו על התורה דפשיטא ליה איפכא דכל חסר ומלא בטעות פוסל הספר תורה אע"פ שאינו מעלה ואינו מוריד עיי"ש, ולפ"ז הרי הדרא לכאורה הערת השאגת אריה הנ"ל לרוכתא, היאך מקיימין האידנא מצות כתיבת ס"ת וצ"ע.

ט. ולכאורה נראה דאף נידון זה תלוי בהנידון הנ"ל מהו גדר מצות כתיבת ס"ת, שכן אם הור"ל כמצוה בפני עצמה המתקיימת בעצם כתיבת הס"ת, א"כ י"ל דהאידנא דאין אנו בקיאין בחסירות ויתירות אין יוצאין בזה יד"ח מצות כתיבת ס"ת.

אכן אם ננקוט דמצות כתיבת ס"ת תכליתה הוא לצורך קיום מצות ת"ת וכש"נ א"כ הרי בס"ת אף שלא נכתב כהלכתו בחסירות ויתירות מ"מ כיון שהמשמעות לא נשתנית בזה, הרי שפיר ניתן לקיים בס"ת זה מצות ת"ת, וא"כ שפיר יוצאים בו יד"ח מצות כתיבת ס"ת.

י. ולכאורה היה נראה דאיכא בזה עוד נפק"מ הנובעת מן הנידון הנ"ל, דהנה כבר הובאו לעיל דברי הרא"ש בהלכות ס"ת סימן א' דהאידנא יוצאין יד"ח מצות כתיבת ס"ת אף בכתיבת החומשים ושאר ספרים, כיון שלומדים בהם וכש"נ.

ובתפארת שמואל על הרא"ש שם אות א' הקשה וז"ל "וקשה לפי זה א"כ הא דאמרין פרק הניזוקין (גיטין נד:): ספר תורה שכתב אזכרות שלא לשמן אינו שוה כלום, אמאי הא שוה ללמוד בו, ועיין מה שכתבתי שם" עכ"ל.

ולכאורה לפ"ז כשכתב ס"ת, ואזכרותיו כתב שלא לשמה, הרי אם ננקוט דתכלית

ולכאורה יש להוסיף בזה כי אם ננקוט דתכלית המצוה היא לצורך מצות ת"ת א"כ הרי ודאי דהוא מחוייב בזה בכל רגע ומיד כשהגיע לכלל מצוות מחוייב במצוה זו, ומה שכתב המנ"ח "ולא ראינו שנוהרים בזה" י"ל בזה דכיון דהאידנא עיקר הלימוד אינו מתוך ס"ת וכמ"ש הרא"ש הנ"ל, אלא מתוך שאר ספרים, א"כ שפיר יכול לקיים בזה מצות ת"ת ע"י שאר ספרים בהגיעו לכלל מצוות, ואינו מחוייב לכתוב דוקא ס"ת.

ח. והנה כתב הרמב"ם פ"ז מהלכות ס"ת הי"א וז"ל "אם כתב המלא חסר או החסר מלא וכו' הרי זה פסול, ואין בו קדושת ספר תורה כלל, אלא כחומש מן החומשין שמלמדין בה התינוקות" עכ"ל. וכן כתב הר"ן בפ"ב דמגילה ה' ע"ב בדפי הרי"ף בר"ה וכתב, דאם חסר אות לא קיים מצות כתיבת ספר תורה עיי"ש.

ובשאגת אריה סימן ל"ו העיר בזה וז"ל "ומכל מקום יכולני לפטור וכו' ממצות כתיבת ס"ת בזמן הזה, משום דאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסירות ויתירות, כדאמר ליה רב יוסף לאביי בפ"ק דקידושין (ל ע"א) אינהו בקיאים בחסירות ויתירות אנן לא בקיאנן, והרי ס"ת שחסר או יתר אפילו אות אחת פסולה, א"כ אין בידינו לקיים מצוה זו" עכ"ל.

ויעוין במנחת חינוך מצוה תרי"ג שכתב ליישב בזה וז"ל "ונראה לענ"ד בירורן של דברים דיש שני מיני חסר ויתר, אחד דעל ידי החסר או היתר נשתנה פירוש התיבה או יוכל להשתנות וכו' בודאי הספר תורה פסול ואין לו דין ספר תורה כי היא תיבה אחרת מכפי שנמסר לנו, וכו' אך יש חסירות ויתירות דאינו משתנה פירוש התיבה ע"י זה ככהאי גוונא אין קפידא בחסירות ויתירות, והנה החלק הראשון (חסירות ויתירות שע"י זה משתנה פירוש התיבה) ודאי לא נשכח כלל וכו' אך אותם חסירות ויתירות שלא נשתנה פירוש המילה בין חסר או יתר אינו מזיק כלל ופשיטא לי דאינו מעכב כלל וזה שכחו, וכו' וזה דלא נשתנה פירוש התיבה

לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות עכ"ל.

ובשגת אריה סימן ל"ד כתב לחקור בזה וז"ל "ויש לי לעיין לפי זה, אם עיקר קפידא דקפיד רחמנא לכתוב, על השירה לחוד קא קפיד, אלא כיון שאי אפשר לכתוב את השירה בפני עצמו, על כן חייב לכתוב כל התורה כולה מרישא לסיפא, ונפקא מינה היכא שכתב את כל התורה, ובלה ונקרע ולא נשתייר אלא השירה לחודה יוצא ידי חובת מצוה זו, אי נמי בדיעבד שעבר וכתב את השירה לחודה יוצא ידי חובתו, או דילמא כיון שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות לחוד ורחמנא אמר כתבו לכם את השירה בעל כרחך לאו שירה לחודה במשמע, דהא אין כותבין פרשיות פרשיות והוה ליה כאילו כתב רחמנא להדיא ועתה כתבו לכם התורה שיש בה שירה זו ועל כל התורה קפיד רחמנא לכתוב, ואם חסר או בלה אפילו אות אחת לא יצא יד"ח מצוה זו עד שתהא כתובה כולה לפניו עכ"ל.

יג. ולכאורה נראה דאף חקירה זו דהשאגת אריה, תלויה בהנידון הנ"ל מהו תכלית מצות כתיבת ס"ת דאם הו"ל כמצוה בפני עצמו א"כ אפשר ולוה סגי בכתיבת השירה לחודה ואם עבר וכתבה לחודה, או כשבלה או נקרע הס"ת ולא נשתייר כי אם השירה לחודה יצא בזה יד"ח.

אכן אם תכלית המצוה היא לצורך מצות ת"ת א"כ הרי ברור הוא שצריך שיכתוב כל הס"ת כדי שיוכל ללמוד כל התורה כולה מרישא ועד גמירא, ולפי"ז בכה"ג שבלה ונקרע הספר ונשתיירה רק השירה, או שעבר וכתב השירה לחודה לא יצא בזה ידי חובתו עד שתהא כולה כתובה לפניו.

העולה איפוא דמן הנידון הנ"ל מהו ענינה של מצות כתיבת ס"ת האם עצם כתיבתה היא המצוה, או שתכליתה לצורך קיום מצות ת"ת נובעין מינה ח' נפק"מ להלכה הלא המה א. האם הקונה ס"ת יצא יד"ח, שאם המצוה היא הכתיבה לא יצא

המצוה היא לקיים בו מצות ת"ת הרי שפיר יצא בזה יד"ח, ואילו אם המצוה היא כתיבת הס"ת י"ל דכיון דאינו כתוב כהלכתו לא קיים בזה המצוה כהלכתה.

אכן בתפארת שמואל בגיטין פרק הניזקין (על דברי הרא"ש שם סימן י"ד) כתב בזה וז"ל "נראה לי דאינו משלם כלום (והיינו מי ששכר סופר לכתוב ס"ת ולא כתב האזכרות לשמן) ואפילו מה ששוה ללמוד וכו' אף שהיו לומדים מקודם בס"ת כמ"ש הרא"ש בהלכות קטנות, מכל מקום בס"ת זו אסור, חיישינן שמא יקרא בו, אלא עומד לגניזה עכ"ל, ולפי"ז עולה דבס"ת שאזכרותיו נכתבו שלא לשמה אין יוצאין בו לכו"ע יד"ח מצות כתיבת ס"ת ואף אם ננקוט דתכלית המצוה ללמוד בו, מ"מ בס"ת זה שעומד לגניזה ואסור ללמוד בו הרי בזה ממ"נ אין יוצאין בו יד"ח מצות כתיבת ס"ת.

יא. ועוד כתב במנחת חינוך מצוה תרי"ג וז"ל "והנה בתשובות האחרונים חקרו אם יוצאים מצוה זו בשותפות וכו' מצד הסברא אפשר לומר דאין יוצאים בשותפות, דא"כ יכולים כל דור ודור שיהיו כל ישראל יוצאים בספר תורה אחד, אך אפשר אין הכי נמי, אע"פ דאי אפשר ללמוד מספר תורה אחד וכתוב ולמדה, אין אנו יכולים ללמוד זאת מעצמנו עכ"ל.

ולכאורה מבואר מדבריו דאף נידון זה האם יכולים לצאת בשותפות וכן אם יכולים כל ישראל לצאת יד"ח בס"ת אחד נובע מן הנידון הנ"ל, שכן אם הו"ל כמצוה בפני עצמו שענינה כתיבת ס"ת א"כ אפשר דכולם יוצאים בזה יד"ח ע"י שליח שהרי שלוחו של אדם כמותו, אכן אם תכלית המצוה היא ללמוד מן הס"ת הרי כיון שאי אפשר שכולם ילמדו מס"ת אחד וכמ"ש המנ"ח, א"כ אפשר דאין יוצאין בזה ידי חובתן.

יב. כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות ס"ת ה"א וז"ל "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו

חייב בזה. ו. כשכתב הס"ת ולא דקדק בחסירות ויתירות באופן שאין משתנה משמעות הכתוב, דמצות ת"ת הרי שפיר יכול לקיים בס"ת זה. ז. האם יוצא יד"ח בשותפות וכן האם כל ישראל יוצאין יד"ח בס"ת אחד באופן שא"א לכא"א ללמוד מס"ת אחד. ח. באופן שנקרע או בלה ונשתייר רק השירה, וכן אם עבר וכתב רק השירה, דמשום מצות ת"ת הרי ודאי ולא סגי בזה אלא בעינן שתהא כולה כתובה לפניו, שהרי ודאי אם תכלית המצוה לצורך ת"ת א"כ הרי מסתבר דכוונת התורה מעיקרא שיכתוב ס"ת בשלימותו ולא רק השירה.

יד"ח, אך אם תכליתה לקיים מצות ת"ת הרי יכול לקיים גם ע"י שקונה. ב. האם יוצאין יד"ח בכתיבת שאר ספרים, דאם התכלית היא לקיום מצות ת"ת הרי שפיר יכול לקיים מצות ת"ת אף בשאר ספרים וכש"נ, ג. האם נשים הפטורות ממצות ת"ת חייבות בכתיבת ס"ת. ד. אם מכרו או נתנו במתנה או שנאבד, דאם התכלית היא לצורך מצות ת"ת הרי עתה אין בידו ס"ת לקיים בו מצות ת"ת, וא"כ צריך לכתוב ס"ת אחרת. ה. בזמנם שהיו למדים מתוך הס"ת, האם החיוב הוא מיד בהגיעו למצוות, או דסגי במה שיכתוב פעם אחת בחייו, שהרי אם התכלית לצורך מצות ת"ת הרי ודאי דתיכף בהגיעו למצוות

★ ★ ★

הרב חיים אורי לינדר

בענין הב לן ונברך

ובתוס' שם ד"ה תיכף לנטילת ידים ברכה פירשו והלכך כיון שנטל ידיו באחרונה לאחר סעודה אסור לאכול עד שיברך והוא הדין אם אמר הב לן ונברך אפי' בלא נטילה, ומוכח מזה דדעת התוס' דגם בנטל ידיו וגם באמר הב לן ונברך אם רוצה לחזור ולברך ולאכול שרי.

ובב"י סי' קע"ט הביא מהרא"ש ורבינו יונה לחלק בין אמר הב לן ונברך לנטל ידיו, דבנטל ידיו אסור לאכול עד שיברך ברכת המזון, משא"כ באמר הב לן ונברך יכול לחזור ולברך ולאכול, ואין צריך לברך ברכת המזון, ודלא כדעת התוס' דבשניהם בין בנטל ידיו ובין באמר הב לן ונברך יכול לחזור לברך.

וביאר שם בב"י לדיעה זו דהא דאסור לשתות לאחר שנטל ידיו אפי' בברכה, דנראה דלאו מטעם היסח הדעת הוא דהיסח הדעת אינו מזיק ברכה אחרונה על מה שאכל, אלא הטעם משום דכיון דקיימא לן תיכף לנט"י ברכה הוי כאילו התחיל כבר בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה כלל, משא"כ בהב לן ונברך שאין כאן אלא טעם של היסח הדעת, ומשום הכי כשיברך תחילה על מה שרוצה לאכול סגי.

והרשב"א שם כתב תיכף לנטילת ידים ברכה כלומר תיכף למים אחרונים ברכה ומכי נטל ידיו אסור לאכול, ואפי' בברכת המוציא דכיון שנטל ידיו לברכה קבל עליה לברוכי, ואי אמר הב לן ונברך הוא הדין והוא הטעם וכ"ש הוא דהא קביל עליה בפירוש לברוכי, עכ"ל, ומפורש בזה דעת הרשב"א דגם בהב לן ונברך אסור לאכול אפי' בברכת המוציא, וכמו שפי' רש"י בפסחים בסוגי' דהב לן ונברך, וברשב"א שם הביא מהראב"ד שהביא ראי' ע"ז ממש"כ כיון דאמריתו הב לן ונברך איתסר לכו למישתי,

בגמ' פסחים דף ק"ג א' דתלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב יבא סבא אמרו לי' הב לן וניברך לסוף אמרו ליה הב לן ומישתי, אמר להו הכי אמר רב כיון דאמריתו הב לן וניברך איתסרא לכו למישתי מאי טעמא דאסיחו דעתיכו, ופרש"י כיון דאמריתו הב לן ונברך ברכת המזון אסיחו דעתיכו משתיה ואסור למישתי עד לאחר ברכת המזון, ומשמע דדעת רש"י דאסור למישתי אפי' יברך בורא פרי הגפן.

ובתוס' חולין פ"ו ע"ב פירשו אסור לכו למישתי אם לא תברכו בורא פרי הגפן אבל על ידי ברכת הגפן שרי למישתי קודם ברכת המזון, וכן כתב ברא"ש שם לקיים פי' זה, וכתב עוד וי"מ אסור למישתי עד דמברכיתו ברכת המזון, ועי"ש שחולק ע"ז, וכתב דהיסח הדעת זוקקו לברכה ראשונה אם רוצה לאכול או לשתות לפי שכבר נסתלקה ברכה ראשונה כשהסיח דעתו מלאכול או לשתות, אבל אין היסח הדעת מזיקו לברך על מה שאכל ושתה קודם שיאכל ושתה פעם אחרת דמאי נפק"מ בזה אם יאכל פעם אחרת ויברך ברכת המזון על שתי סעודות, דלא מצינו שיש חשש הפסק בין מעשה לברכה אחרונה, ואחר אכילה כל זמן שאינו רעב מאותה אכילה מצי לברך.

ובגמ' ברכות דף מ"ב א' רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן בתר דגמר סעודתייהו אייתו לקמיה מידי למיכל שקל רב פפא וקא אכיל אמרו ליה לא סבר מר גמר אסור לאכול וכו', ואסיקנא לית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דא"ר חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן וכו' תיכף לנטילת הברכה, ופרש"י ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אין סיום הסעודה תלוי לא בגמר ולא בסילוק אלא במים אחרונים, כל זמן שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול ומשנטל אסור לאכול.

וי"ל בזה ב' טעמים, או משום דכל סעודה מחוייבת בברכה לעצמה, וא"א לצרף ב' סעודות בברכה אחת לאחרונה, או י"ל דמדין הסעודה הראשונה הוא שלא יפסיק בינה לברכת המזון בסעודה אחרת ועל דרך שמצאנו דיש דברים שצריכים ברכה במקומן, והטעם בזה לכא' כדי לקשר בין ברכת המזון לסעודה, וה"נ י"ל דבזה שיפסיק בסעודה אחרת, חסר הקשר שבין ברכת המזון לסעודה הראשונה.

ונראה שזהו דעת רש"י והרשב"א והראב"ד שסוברים גבי הב לן ונברך שאסור לו לשתות אף אם יברך, שסוברים דכיון דהסיח דעתו הוי כסעודה חדשה, ולכן אסור לו לשתות עד שיברך ברכת המזון וכמו שנתבאר דעת הרמב"ם גבי שינוי מקום, ואכתי צ"ב דהא יין יש להם ברכה אחרונה מעין שלש ולמה לא יוכל לברך עליה מעין שלש וכמו בדברים הבאים לאחר סעודה דצריך לברך לפנייהם ולאחרייהם, ובשלמא לדעת הרמב"ם ניחא, שמה שסובר גבי שינוי מקום דחייב לברך למפרע לפני שחזור לאכילתו, היינו רק בדברים שיש להן אותו ברכה אחרונה כגון מפת לפת או מיין ליין, שע"ז פסק שאסור לו לחזור לאכילתו ולשתייתו עד שיברך ברכה למפרע, וכן נקט שם בלשונו רק בכה"ג עיי"ש.

והא דאי' בגמ' גבי דברים הבאים לאחר סעודה טעונין ברכה לפנייהם ולאחרייהם, איירי שאוכל בסעודתו דברים שאינן טעונין ברכת המזון ולכן אין צריך ברכה למפרע לפני אכילתו, אבל לדעת הרשב"א והראב"ד גבי הב לן ונברך דשם איירי ששותה יין בסעודתו א"כ למה לא יוכל לברך ברכה אחרונה וכמו בדברים הבאים לאחר הסעודה.

ונראה דהרשב"א לשיטתו שכתב דהא דאי' בגמ' דף מ"ח ע"א גבי שמעון בן שטח דיהבו ליה כסא ושתייה ויהבו ליה כסא אחרינא ונצטרף עמהם לברכת המזון, ומשמע שם בגמ' דהוא אינו יכול לזמן עליהם כיון שלא אכל פת אבל יכול להצטרף

ולא נטר להו אי מברכים עליה ב"פ הגפן או לא אלמא אסור למייתי אפי' בברכה קאמר. וקשה לדעת רש"י והרשב"א והראב"ד דסברי דבהב לן ונברך אסור כאכול ולשתות אפי' בברכה, דלמה אסור לו לחזור ולברך לאכול, ומה שביאר בב"י גבי נטל ידיו דכיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאלו התחיל בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתייה, א"א לבאר ביאור זה גבי הב לן ונברך, ולא ביארו לנו הראשונים למה יהא אסור לחזור ולברך ולאכול.

ונראה לבאר דעתם ע"פ מה דאי' בגמ' פסחים ק"א ע"ב גבי שינוי מקום, כשהן יוצאים טעונים ברכה למפרע וכשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה, ופי' שם תוס' והרא"ש דהא דקאמר דטעונין ברכה למפרע משום דשמא ישהו מלחזור עד שירעבו ואז לא יוכלו לברך ברהמ"ז, ואם לא בירכו למפרע כשהם חוזרים טעונים ברכה לכתחילה משום היסח הדעת, אבל אין טעונים ברכה למפרע, אמנם ברמב"ם נקט להא דצריך ברכה למפרע כפשוטה ולא משום דשמא ישהו מלחזור, וז"ל הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל וחזור ומברך בתחלה וכו', חברים שהיו יושבין לאכול ויצאו לקראת חתן או לקראת כלה, אם לא הניחו שם אדם כשהן יוצאים צריכים ברכה למפרע וכשהן חוזרים צריכים ברכה לכתחילה, וכן אם היו מסובים לשתיה או לאכול פירות, שכל המשנה ממקומו הרי פסק אכילתו ולפיכך מברך למפרע על מה שאכל וחזור ומברך שניה לכתחילה על מה שהוא צריך לאכול עכ"ל, ומפורש בזה דעת הרמב"ם דצריך לברך כשהוא חוזר ברכה למפרע על מה שאכל ודלא כדעת התוס' והרא"ש.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם שסובר דצריך לברך למפרע כשהוא חוזר משום דאין לברך ברכת המזון על ב' סעודות ביחד,

ולא בדברים הבאים לקינוח כגון תאנים וענבים, וע"פ מה שנתבאר לדעת הרשב"א דביין והמרים או שאר מידי דזיין אם יברך עליהם שלש ברכות יצא, ולפ"ז אסור לאכול לפני שיברך ברכת המזון שלא יפטור בברכת המזון ב' חיובים, וא"ש מש"כ שם בלשון הגמ' גמר אסור לאכול, שאסור לאכול אפי' בברכה, ולמסקנא רק כשנטל ידיו הוי כסעודה אחרת ואסור לאכול ולפי דעת הב"י דגם כשאכא הפסק יכול לאכול בברכה צ"ל דמש"כ בגמ' בהו"א דגמר וסילק אסור מלאכול היינו עד שיברך, ולמסקנא מותר בשסילק ורק כשנטל ידיו אסור, ובנטל ידיו חמור טפי שאסור אפי' בברכה, משום דהוי כאילו התחיל בהמ"ו, ולפמש"כ בדעת הרשב"א ניחא טפי דכל מה דדנינן בגמ' שאסור לאכול הוא אפי' בברכה, ולהו"א אפי' בסילק אסור אפי' בברכה, ולמסקנא הגמ' רק בנטל ידיו אסור ואפי' עם ברכה.

ועל פי' הב"י שכתב דהטעם דתיכף לנטילה ברכה, דכיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל בברכה ואסור להפסיק באכילה ושחיה כלל, הקשה הט"ז דזה תמוה מאוד דאפי' הכין עצמו ואין כאן היסח הדעת למה לא יוכל לחזור בו דהא אין כאן הזכרת שם שמים לבטלה דהא אין לנו אלא חשש תכיפה, והאחרונים פירשו דכל מה שכתוב בגמ' הוא שאינו רוצה ליטול ידיו שנית, ולפי דעת הרשב"א א"ש דברי הגמ' בפשוטה שאף אם ירצה ליטול ידיו שנית אסור לו להפסיק לאכול או לשנות כיון דאסור לברך ברכת המזון על חיוב מוסף שאינה מכלל הסעודה וכמו שביארנו.

ולפי דעת הרשב"א מתיישב ג"כ מה דהקשו בתוס' בדף מ"ב ד"ה רבי זירא, בהא דאמרי' בגמ' שר"ז לא אכל לאחר שסילקו הלחם, שסבר שסילק אסור מלאכול, והקשו בתוס' אמאי לא אכל לברך עליה לאכול, ותי' בתוס' ושמה היה מתבשל שהיה בו פת והיה צריך ברכת המוציא ונט"י והיה טורח

להם כיון ששתה יין והקשה ברשב"א דמשמע דאיהו נמי מפיק חובתיה באותה ברכה, והא אנן קי"ל דברכת שלש אינו פוטר מעין שלש, וכדמוכח בהדיא בשמעטא דהביאו להם תאנים וענבים בדברים הבאים לאחר הסעודה דטעונין ברכה לפנייהם ולאחריהם, ותי' הרשב"א דשאני יין דמיון זיין כדאי' בר"פ כיצד מברכין, וכענין שאמרו בפ"ק (דף יב ע"א) גבי תמרא פתח וברך אדעתא דנהמא וסיים בדתמרי יצא דאפי' אמר הזן את הכל יצא דתמרי נמי מיון זייני, ולפי דברים אלו שכתב הרשב"א דברכת שלש פוטרת את היין, י"ל דזה הטעם דבאמר הב לן ונברך אסור לשנות יין, דכמו שצריך ברכה למפרע בב' סעודות כגון בשינוי מקום משום דאין לפטור בברכת המזון אחת ב' סעודות, ה"נ כיון דהיין לאחר שאמר הב לן ונברך לא שייך לסעודה, א"כ אסור לשנות יין לפני שמברך על סעודתו ברכת המזון, כדי שלא יפטור בברכת המזון גם את סעודתו וגם את היין שלא קשור לסעודתו ויש עליה חיוב נפרד דברכה אחרונה, ואין לומר שיברך גם ברכת שלש על סעודתו וגם מעין שלש על היין, שכיון שיהא רמיא עליה חיוב דברכת המזון שפוטר גם את היין לא יוכל לברך מעין שלש על היין וכמו שמפורש ברשב"א שכתב דר"פ איירי רק בתאנים וענבים, וא"ש מש"כ בגמ' דבהב לן ונברך אסור לשנות יין וכדעת הרשב"א והראב"ד דמש"כ בגמ' שאסור לשנות הוא אף בברכה וכפשוטו דברי הגמ'.

ולדעת הרשב"א שכתב דנטל ידיו הוי כמו הב לן ונברך צ"ל דזהו ג"כ הפי' בהא דאי' בגמ' ברכות דאיתו קמיה דרב פפא בתר דגמר סעודתייהו מידי למיכל, שקל ר"פ וקא אכיל וכו' ולית הלכתא אלא כי הא דא"ר חייא בר אשי אמר רב שלש תכיפות הן וכו' תיכף לנטילת ידים ברכה, ונראה לדעת הרשב"א דמש"כ בגמ' דאיתו לקמיה מידי למיכל, היינו בדברים הבאים למיכל במידי דזיין כגון פת או תמרים או דייסא,

דזיין גם לאחר הסעודה לא נחשב כאכילה מפרדת אלא הוי חלק מן הסעודה, ורק במידי דלא זיין כגון תנאים וענבים, כיון דלא זיין ואוכלם לאחר הסעודה לא נטפל לסעודה, ורק כשאוכלם בתוך הסעודה נטפל לסעודה דאינם צריכים ברכה לאחריהם, אבל במידי דזיין חשוב כחלק מן הסעודה אף שמשך ידו מן הפת, וכמו שסובר הרשב"א בדברברים הבאים מחמת סעודה גם לאחר סעודה לאחר שמשך ידו מן הפת אין צריכים ברכה כיון דהוי חלק מן הסעודה, וה"ג בכל מידי דזיין אף לאחר שמשך ידו מן הפת כיון דזיין, הוי חלק מן הסעודה, ויש כאן חיוב אחד לענין ברכת המזון, ומ"מ צריך ברכה לפניו לתמרים אף בתוך הסעודה כיון שאינן דברים הבאים מחמת הסעודה ודינו כתנאים וענבים בתוך הסעודה דצריך ברכה לפניו ולא לאחרי.

ולדעת הרמב"ם דלאחר המזון כל הדברים צריכים ברכה לפנייהם ולאחרייהם בין בדברים הבאים מחמת סעודה ובין שאין באים מחמת הסעודה, ולא חילק ג"כ בין מידי דזיין או לא, ומשמע שסובר דגם במידי דזיין צריך לברך לאחר הסעודה לפניו ולאחרי, ונראה שדעתו כמש"כ החזו"א סי' כ"ז אות ג' בהא דאמר ר"פ דדברים הבאים לאחר הסעודה טעונין ברכה לפנייהם ולאחרייהם, דאף דברכת המזון פוטר מעין ג', צריך לברך לאחרייהם, דלכתחילה לא פטר ליה ברכת המזון לברכת מעין שלש, ונראה שזהו דעת הרמב"ם, אבל לדעת הרשב"א ניחא טפי שכתב דר"פ איירי רק כתנאים וענבים, אבל במידי דזיין דנפטר בדיעבד בכרכת המזון אין צריך לברך לאחרייהם, וא"א לו לעשות הדין דלכתחילה דמעין שלש ושיש עליו חיוב דברכת המזון מצד אחר, וע"י זה יוצא בדיעבד גם החיוב דמעין שלש.

וצ"ל בדעת הרמב"ם דמה שסובר גבי שינוי מקום אסור לאכול לפני שמברך למפרע, היינו רק כשהוי ב' סעודות של פת, אבל ברוצה לחזור לאכול דברים

לעשות כך, ולפי הרשב"א י"ל דלאו משום טורח לא אכל, אלא שאסור לאכול כל מידי דזיין כגון פת או תמרים או דייסא, כדי שלא לפוטרום בבהמ"ז דסעודה ראשונה, ומירי בכל מידי דזיין ולא רק בפת, וכמו שביארנו בדעת הרשב"א.

והנה דעת הרמב"ם לענין היסח הדעת דצריך לברך על מה שחוזר לאכול ואין צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל כבר, וכדעת הרא"ש לא כדעת הרשב"א, והנה הרא"ש כתב גבי הב לן ונברך דלא צריך לברך ברכה למפרע משום שאפשר לברך ברכה אחת על ב' סעודות, וזה א"א לומר בדעת הרמב"ם שכתב בפירוש גבי שינוי מקום שצריך ברכה למפרע, ודלא כדעת הרא"ש שם דהא דצריך ברכה למפרע הוא רק גזירה שמא ישכח וכו', וצ"ל בדעת הרמב"ם דאף דלא הוי ב' סעודות מ"מ הוי היסח הדעת לענין המוציא, ויש כאן היסח הדעת מהמוציא, אבל לענין ברכת המזון כיון שעומד לפני ברכת המזון לא שייך בזה היסח הדעת, ולדעת הרא"ש גבי הב לן ונברך הוי כב' סעודות וזהו דעת הרשב"א ודלא כהרמב"ם ומ"מ סובר הרא"ש לדינא כדעת הרמב"ם ולא מטעמיה, אלא משום דיכול לברך פעם אחת על ב' סעודות.

וכמש"כ הרא"ש בפירוש גבי הב לן ונברך דאף דהוי ב' סעודות יכול לפטור בכרכת המזון פעם אחת על ב' הסעודות.

ונראה דלפי מה שנתבאר בדעת הרשב"א דסובר דא"א לברך פעם אחת ברכת המזון על ב' אכילות, צ"ל דמש"כ הרשב"א דהא דאמר ר"פ דדברים הבאים לאחר סעודה לענין ברכה לפנייהם ולאחרייהם, איירי רק במידי דלא זיין כגון תמרים דנפטר בבהמ"ז בדיעבד אין צריך ברכה לאחרייהם ונפטר בכרכת המזון שמברך על סעודתו, נראה דאין כונת הרשב"א דפוטר בכרכת המזון בפעם אחת על ב' חיובים, על אכילת הסעודה, ועל אכילת התמרים שלאחר הסעודה, אלא כונת הרשב"א דבמידי

ולדעת הרמב"ם הפליג היינו משיצא מפתח ביתו, ומשמע שסובר דלדעת הרמב"ם אפילו בשלא שהה אלא יצא מביתו וחזר צריך לברך, וכ"מ מהרמ"א דלא כהמור וקציעה, שכתב דגם למה שפסק בדבריים שצריכים ברכה במקומם א"צ לברך כששינה מקומו, מיהו אם הסיח דעתו כשחזר ודאי צריך לברך, ומשמע בדבריים שאין טעונין ברכה במקומן אף כשלא הסיח דעת צריך לברך, ולפי דברי הרמ"א והגר"א דגם בלא הסיח דעתו צריך לברך כשחזר, קשה דלמה שינוי מקום אף כשחזר למקומו גרע מהיסח הדעת וצ"ע.

ועל מש"כ המור וקציעה דבחזר למקומו נידון כשינוי מקום רק עם היסח הדעת, א"כ קשה דהא דשינוי מקום דנחלקו אמוראים איירי שהולך לאכול למקום אחר וכשלא חזר למקומו, וא"כ איירי בלי היסח הדעת, ובזה נחלקו ב"ה וב"ש לענין דברים הטעונים ברכה במקומן, ואיך מדמין לזה בגמ' הא דיצאו לקראת חתן או כלה וחזרו דאיירי עם היסח הדעת לפני שיחזרו דהא אמוראי פליגי כשלא הסיח דעתו ולא חזר למקומו, אלא אוכל במקום אחר, וא"כ איך מדמין בגמ', יוצא למקום אחר לגמרי ולא חזר ואינו מסיח דעתו, להיכי שמסיח דעתו וחזר למקומו הראשון וצ"ע.

והנה קשה עוד לדעת הרמב"ם שסובר דגבי שינוי מקום צריך לברך כשחזר ברכה אחרונה לאח"כ מברך וחזר לאכילתו, ומשמע מדברי הרמב"ם דשינוי מקום אף כשחזר. הוי כב' סעודות, וקשה דא"כ בדבריים הטעונים ברכה במקומן יהיה עליו איסור לצאת ממקומו לפני שמברך ברכה אחרונה אף כשדעתו לחזור, דכמו דחשיב שינוי מקום אף שדעתו לחזור, ה"ע ייחשב כמי שלא בייך במקומו אף כשחזר למקומו לברך, וא"כ למה סובר הרמב"ם שמוותר לו לצאת באמצע סעודתו לקראת חתן או כלה, והא טעונין ברכה לאחריהן במקומן, ובחי' הר"ן כתב דביוצא לקראת חתן או כלה צריך לברך ברכה למפרע לפני שיוצא אף שדעתו

שברכתן מעין שלש מותר, דלא יפטרם בברכת המזון אלא יברך עליהם מעין שלש לעצמן, ודלא בדעת הרשב"א שסובר דהיכי דנפטרין בדיעבד בברכת המזון אסור לאכלן לאחר שהסיח דעתו, וכמש"כ גבי הב לן ונברך דאסור לשתות יין, והיכי דליכא היסח הדעת ואוכלן לאחר הסעודה כתב הרשב"א דנפטרין בברכת המזון, ונראה דגם לדעת הרמב"ם מה שאוכלן לאחר הסעודה לא הוי כהיסח הדעת, אלא צריך לברך עליהן מעין שלש דהוי אכילה נפרדת, מ"מ אם יחזור לאכול פת הוי כחזר לסעודתו, וכן אם חזר לאכול פת לאחר שאמר הב לן ונברך הוי כחזר לסעודתו, ומש"כ החזו"א שם דבאכל פת לאחר שאמר הב לן ונברך נפטרין ב' סעודות בבה"מ פעם אחת, ונראה דזה רק לדעת הרא"ש, אבל הרמב"ם כתב בפירוש גבי שינוי מקום דאין נפטרין בפעם אחת, ועכצ"ל שחזר לסעודתו.

וקשה לדעת הרמב"ם וכדפסק בש"ע דגבי היסח הדעת בעינן רק ברכה לכתחילה ולא בעינן ברכה למפרע, דהוי רק הפסק מברכת המוציא ודלא כהרשב"א דהוי כב' סעודות, ולגבי שינוי מקום כשיצא מפתח ביתו אף כשדעתו לחזור וחזר למקומו חשיב כב' סעודות וצריך לברך ברכה למפרע, ולמה ככה"ג גרע טפי מהיסח הדעת דהב לן ונברך וכה"ג, ובמור וקציעה כתב דע לך שכל שינוי מקום הנזכר בש"ע סי' קע"ט היינו בשיש בו היסח הדעת וכו', אבל הלך למקום ולא נתעכב כלל כדי שיסיח דעתו אלא חזר מיד לא מיקרי שינוי מקום, ולפי דבריו ניחא הא דשינוי מקום אף כשחזר גרע מהיסח הדעת, דשינוי מקום הוי בנוסף להיסח הדעת.

אך פשטות דברי הש"ע והרמב"ם לא משמע כדבריו דלא כתוב דבעינן גם שיסיח דעתו כדי שייחשב הפסק להא דיצא מפתח ביתו וחזר, והגר"א כתב אהא דאי' בש"ע יצא מפתח ביתו וכו' אבל אם וכו', דהא דאי' בתוספתא דקראו חבירו לדבר עמו והפליג, דלדעת התוס' הפליג היינו ששהה,

אלא לאחר שחזור למקומו צריך לברך ברכה
 למפרע על מה שאכל מקודם לפני יציאתו,
 ומאי שנא דין זה דשינוי מקום מהא דצריך
 לברך ברכה במקומן וצ"ע. וכן קשה עמש"כ
 בגמ' חזור למקומו ומברך, והא כיון דשינה
 מקומו הוי כב' סעודות אף כשחזור למקומו
 וא"כ אף שיחזור לא קשור בהמ"ז לסעודה
 לדעת הרמב"ם, וכמש"כ גבי שינוי מקום,
 וא"כ מאי ארווח לן במה שחזור למקומו.
 וצ"ע.

לחזור, וחילק בין דברים הטעונים ברכה
 במקומן לדברים שאינן טעונים ברכה
 במקומן, דבדברים שאינן טעונים ברכה
 במקומן אין צריך ברכה למפרע לפני
 שיוצא כשדעתו לחזור, אבל לדעת
 הרמב"ם דלא חשיב שאינו מברך במקומו
 ומותר לו לצאת לפני שמברך, א"כ למה
 חשיב כשינוי מקום אף כשדעתו לחזור,
 שצריך לברך למפרע וחשיב מה שחזור
 לאכילתו כסעודה אחרת, ולא סובר בדעת
 התוס' והרא"ש והר"ן דמברך לפני יציאתו,
 וצ"ע.

★ ★ ★

הרב יהושע שטיינברג

בענין אין הולכי'ן בממון אחר הרוב

והו"ל כי פלגא ופלגא והמע"ה, ואפי' לסומכוס דאמר בפרק שור שנגח ממון המוטל בספק חולקין וקיי"ל כוותיה דסתם לן תנא התם כוותיה [כן הוא שיטת רשב"ם בכ"מ דהלכה כסומכוס]. ה"מ כגון שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה ואין ידוע לב"ד האיך היה המעשה אם ילדה קודם נגיחה או אחר כן וכו', אבל הכא שאנו יודעין האיך היה המעשה הרי זה מכרן לזה סתם ונתגלה הדבר שהיה נגחן קודם לכן, הכא מודה סומכוס דלא הוי ממון המוטל בספק אלא אזלינן בתר ההוא שטוען יפה דכיון דרובא לאו כלום הוא לא היה לו למוכר לפרש אלא הלוקח הו"ל למימר לרדיא קבעינא ליה ומדלא פי' הפסיד וכו', עכ"ל.

ופשטות דברי רשב"ם הוא כמו שביאר הפנ"י בארוכה (בליקוטים עמ"ס ב"ב), דטעמא דשמואל הוא דאי"כ ספק כלל אלא המוכר יש לו טענה טובה, דכיון דהלוקח היה לו לפרש שהוא רוצה לרדיא, וכיון שלא פירש הוה כאילו נתן רשות למוכר ליתן לו מה שירצה והלוקח הפסיד, והטעם דעל הלוקח לפרש ולא על המוכר הוא מטעם דאין הולכי'ן בממון אחר הרוב, דאם הולכי'ן בממון אחר הרוב וכיון דרוב לרדיא זבני, א"כ לא היה לו ללוקח לפרש שהוא מרוב דאדרכא על המוכר לפרש שנתן לן מהמיעוט, (וזהו באמת טעמא דרב), אבל כיון שאין הולכי'ן בממון אחר הרוב צריך הלוקח לפרש דרוצה לרדיא אף שזה רוב וכיון שלא פירש הפסיד, ועיי"ש בפנ"י שמתרץ בזה על מה שכתבו התוס' בכתובות דף עו ע"א ד"ה על בעל, דאא"ל דטעמא דשמואל הוא מדלא פי' הפסיד, דא"כ מאי איצטריך לומר דאין הולכי'ן בממון אחר הרוב, הרי אפי' הולכי'ן בממון אחר הרוב מ"מ כיון דלא פי' הפסיד, וע"ז כתב הפנ"י דלפי הנ"ל מיושב היטב, דהא

א. ב"ב צ"ב ע"א, איתמר המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, רב אמר הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך וכו' רב אמר הרי זה מקח טעות בתר רובא אזלינן ורובא לרדיא זבני, ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא בממונא לא.

בפשטות טעמא דשמואל הוא דבממונא חזקה עדיפא מרוב, ורק באיסורים רוב עדיף מחזקה, וכמבואר בתרוה"ד [סו"ס שמת ד"ה אמנם] וז"ל, ונראה דהא דקיי"ל אין הולכי'ן בממון אחר הרוב היכא דאיכא חזקת ממון נגד הרוב, אע"ג דבשאר דוכתא (היינו גבי איסורים) אמרי' רובא וחזקה רובא עדיף, דשאני חזקת ממון דאית בה טעמא המוציא מחבירו עליו הראיה ורובא לא מיקרי ראיה, עכ"ל. ולפ"ז כשאין מוחזק נגד הרוב ודאי דאזלינן בתר רוב אפי' בממונות, [ורב ס"ל דרוב הוא ראיה להוציא ממון], וכן נראה מהתוס' בכמ"מ ומהראשונים וכמו שיבואר בהמשך.

וכן הוא פשטות הסוגיא דב"ק ריש פרק שור שנגח את הפרה, דקאמר שמואל על הא דמבואר במתני' דממון המוטל בספק חולקין וע"ז קאמר שמואל דזו דברי סומכוס אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ואמרי' שם דכלל גדול אתי לאתויי דאפי' אם יש רוב נגד המוחזק מ"מ אמרי' המע"ה, ומשמע דטעמא דלא אזלינן בתר רוב הוא רק משום דיש מוחזק נגדו ורוב אינה ראיה חזקה כ"כ להוציא ממוחזק.

ב. אבל הרשב"ם בסוגיייתינו יש לו שיטה חדשה בטעמא דשמואל, וכמו שביארו גדולי האחרונים וכדלהלן, דז"ל הרשב"ם, יכול לומר לו דבממונא לא אזלינן בתר רובא אלא אחר טענה טובה, לשחיטה מכרתיו לך דהא איכא דובין לשחיטה ורובא לאו כלום הוא

דלשמואל באמת צד הרוב לא מסתבר, והסברא לזה הוא דהרי אף אם יש רוב שזה כך מ"מ הרי יש מיעוט שאינו כך ומהכ"ת שהוא מהרוב דילמא הוא מהמיעוט, ורק באיסורים הולכים בחר רוב מצד גז"כ, אבל בממונות אי"כ רוב כלל והוה כפלגא ופלגא, וכן מדויק מלשון הרשב"ם ריש הסוגיא ד"ה לשחיטה מכרתיו לך דהא איכא דזבין לשחיטה ורובא לאו כלום הוא והר"ל כפלגא ופלגא, ע"כ, ומשמע דהא דרובא לאו כלום הוא, הוא משום דאיכא דזבין לשחיטה, ודו"ק.

ובשו"ת בית מאיר (הובא להלן, ועיי"ש מש"כ ביאור אחר קצת ברשב"ם, עיין בהמשך) הוכיח כהרשב"ם מהלשון שנקט שמואל דיכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך, ואמאי לא אמר להדיא אין הולכין בממון אחר הרוב, וע"כ דכונת שמואל דיכול המוכר לומר לו דכיון דלא פירשת אם לשחיטה או לרדיא הרי זה כאילו נתת לי רשות ליתן לך מה שארצה, ולכן יכול המוכר לומר לו לשחיטה מכרתיו לך וכאילו אתה הסכמת לזה, ודוק.

וא"כ א"ש הק"ו על שמואל, דכמו במום דעלמא (שהוא באמת פלגא ופלגא ואין ע"ז רוב) אין על הלוקח לפרש שאינו רוצה את המום, ובכל מקח אם נמצא מום הוה מקח טעות אפי' כשלא פי' הלוקח, א"כ ה"נ אף דרוב עבדים יש להם מום זה, מ"מ הרי צד הרוב לא מסתבר כלל והוה כמום דעלמא ואין על הלוקח לפרש ואמאי הגיעו, והוה כונת הרשב"ם בהמשך דסתם לוקח אעבד שפירא יהיב זוזי ומום מבטל כל מקח היכא דלא נודע ללוקח, אבל לרב דס"ל דאזלינן בחר רוב גם בממונות, א"כ ע"כ הוא משום דס"ל דצד הרוב יותר מסתבר, א"כ א"ש דכיון שרוב עבדים גנבים הם, א"כ כשהלוקח אינו רוצה עבד גנב צריך לפרש ולהוציא עצמו מן הרוב, וכשלא פירש ולא הוציא עצמו מן הרוב הפסיד.

ד. וע"פ ביאור זה בדברי רשב"ם כתבו הפנ"י והחמד"ש דלהרשב"ם אף היכא

דאמרי' דמדלא פי' הלוקח הפסיד הוא רק משום דאין הולכין בממון אחר הרוב ולכן על הלוקח לפרש כיון שאי"כ רוב וכשלא פי' הפסיד, אבל אם היה הדין דהולכין בממון אחר הרוב, אין על הלוקח לפרש שהוא מהרוב ואדרבא על המוכר לפרש, ורק משום דאין הולכין בממון אחר הרוב לכן על הלוקח לפרש.

ג. וכ"כ החמד"ש כתובות דף טז על דברי רשב"ם בהמשך הסוגיא כאן, דאמרי' ת"ש המוכר עבד לחבירו ונמצא גנב או קוביוסטוס הגיעו וכו', רישא מאי טעמא לאו משום דרובא הכי איתנהו, ופי' רשב"ם רישא מאי טעמא הגיעו והלא אין לך מום גדול מגנב או קוביוסטוס ואפ"ה קנה לוקח ואע"ג דלא קבל עליו מומין בפ"י, לאו משום דרובא עבדי הכי איתנהו גנבים או קוביוסטין ולדעת כן קנאו הלוקח וכמי שקבל עליו דמי אלמא בממונא אזלינן בחר רובא וקשיא לשמואל דכיון דלא אויל בחר רובא כפלגא ופלגא דמי וא"כ אמאי הגיעו, הרי לא היה יודע הלוקח שהיה בו מום זה וסתם לוקח אעבד שפירא יהיב זוזי וכו' ומום מבטל כל מקח היכא דלא נודע ללוקח, עכ"ל.

וכתב החמד"ש דהא דכתב הרשב"ם דלשמואל הוה "כפלגא ופלגא", כונתו בזה לומר דהא דאמרי' דלשמואל אין הולכין בממון אחר הרוב אינו רק משום דמוחזק עדיף מרוב, אלא דכלל לא חשבינן שיש כאן רוב אלא פלגא ופלגא, ועיי"ש שמבאר בארוכה הא דהוכרח הרשב"ם לומר כן, משום דס"ל להרשב"ם דאם היינו אומרים דהא דאין הולכים בממון אחר הרוב הוא רק משום דמוחזק עדיף מרוב, אבל מ"מ באמת צד הרוב יותר מסתבר (ולכן באיסורים הולכים אחר הרוב) ורק בממונות אין להוציא ממון בלא ראייה גמורה, אם כן מה הקשו על שמואל, הרי כיון שרוב עבדים גנבים הם א"כ במציאות על הלוקח לפרש שאינו רוצה כמו הרוב, כיון שסוף סוף צד הרוב יותר מסתבר ויש טענה על הלוקח אמאי לא פירש, ולכן הוצרך הרשב"ם לומר

בתורת חיים, וע"ע ברמב"ן ובשטמ"ק כאן בב"ב, אבל לפי מה שנתבאר ברשב"ם א"ש דאף אם המעות ביד המוכר ג"כ קשה על שמואל, דאם לא אזלינן בתר רוב על המוכר לפרש ואם לא פ"י ה"ז מקח טעות וצריך להחזיר המעות.

ובאמת דבתורת חיים דייק כן מלשון הרשב"ם דמיירי כאן דהמעות הוא כבר ביד המוכר, מדכתב וסתם לוקח אעבד שפירא יהיב זווי, משמע שכבר נתן המעות, אלא דהתורת חיים כתב שם ביאור אחר בדברי רשב"ם בזה, יעו"ש, ולפמ"ש א"צ לזה.

ה. ועוד חילוק יש בין פ"י הרשב"ם לפי האחר, דלפ"י רשב"ם מחלוקת רב ושמואל הוא דוקא באופן שגם המוכר וגם הלוקח לא פירשו כלום בשעת המכירה והנידון ביניהם הוא מה היתה כונת המכירה, ולכן שייך לומר דכיון דהיה להלוקח לפרש [גבי מוכר שור ונמצא נגחן] ומדלא פ"י הפסיד, ולרב לא היה להלוקח לפרש שהוא מהרוב, ואדרבא על המוכר לפרש וכיון שלא פ"י הפסיד, אבל היכא שהלוקח או המוכר פירשו בשעת מכירה והנידון ביניהם הוא מה פירשו בשעת מכירה דבכה"ג הוה ספק רגיל והוה כשאר ממון המוטל בספק דלרבנן אמרי' המע"ה, ואם המוכר מוחזק במעות יכול להיות דמודה רב דהמע"ה אף שיש רוב כנגד, ואם הלוקח מוחזק במעות מודה שמואל דאזלינן בתר הלוקח שהוא גם מוחזק וגם יש לו רוב מסייע.

אבל לפ"י האחר, פלוגתא דרב ושמואל הוא גם בכה"ג כשיש ספק מה היה הפירוש, ואפ"ה לרב רוב יכול להוציא ממוחזק ולשמואל אין רוב מוציא ממוחזק, [ורק בדליכא מוחזק בכה"ג אזלינן בתר רוב], וכ"כ להדיא במאירי ב"ק דף מו ע"א הובא בשטמ"ק שם.

ובפנ"י הק' על הרשב"ם דא"כ מה הקשו בהמשך הסוגיא על רוב מהא דהאשה שנתאלמנה וכו' והיא אומרת בתולה נשאתי והוא אומר שאלמנה נשאתי דאי

דהרוב מסייע להמוחזק, כגון גבי מוכר שור ונמצא נגחן אף אם הלוקח הוא מוחזק בדמים מ"מ כיון שעל הלוקח לפרש מה הוא רוצה ומכיון שלא פ"י הפסיד אף שהוא המוחזק, דכיון שלא פ"י אמרי' שנתן רשות למוכר לתת לו מה שירצה המוכר, וכן גבי מוכר עבד ונמצא גנב, אף אם המוכר מוחזק בדמים מ"מ כיון שאין על הלוקח לפרש שאינו רוצה מום ואדרבא על המוכר לפרש לכן הוה מקח טעות ועל המוכר להחזיר המעות כמו במקח טעות דעלמא כגון יין ונמצא חומץ.

משא"כ המפרשים דברי שמואל שלא כביאור רשב"ם, אלא דטעמא דשמואל הוא דאין כח להוציא ממוחזק ע"י רוב, א"כ כל זה הוא רק כשהמוחזק הוא נגד הרוב, אבל כשאין מוחזק נגד הרוב, וכ"ש כשהמוחזק מסייע להרוב מודה שמואל דאזלינן בתר רוב, ועיין בתוס' ב"ב כג ע"ב ד"ה חוץ דגבי מציאה דאין חזקה דממונא לכו"ע אזלינן בתר רוב, ובאמת יעויין ברש"י ב"מ כד ע"ב ד"ה מי קתני דאף ברוב כנענים א"א לקחת המציאה לעצמו דלא אזלינן בתר רובא בממונא, ומשמע דגם גבי מציאה דאין המוחזק נגד הרוב לא אזלינן בתר רובא בממונא, וזה עולה שפיר עם דברי רשב"ם כאן, ויעו"ש בשטמ"ק בשם הריצב"ש.

ובאמת להמפרשים דטעמא דשמואל הוא משום דאין כח להוציא ממוחזק ע"י רוב, א"כ ע"כ צריכים לפרש דהא דהקשו על שמואל מהא דמוכר עבד ונמצא גנב, ע"כ מיירי כשהלוקח מוחזק בדמים ועדיין לא נתנו למוכר, דאם כבר נתן המעות למוכר דבכה"ג המוחזק מסייע להרוב הרי מודה שמואל דבכה"ג אזלינן בתר רוב ומה הקו' על שמואל, וע"כ כתבו התוס' כתובות דף נח ע"א סוד"ה הנהו [יעו"ש מהרש"א, מהרש"ל, וכ"ה בתוס' קידושין יא ע"א ד"ה הנהו], דמדקתני בהמשך הברייתא הרי שלך לפניך ולא קתני ה"ז מקח טעות, מזה יש לדייק דמיירי דהמעות עדיין ביד הלוקח ולכן שפיר הקשו על שמואל וכ"כ כאן

לומר לו לשחיטה מכרתיו לך כיון שהוא המוחזק, דהרי לסומכוס צריך להיות חולקין, וע"כ פי' הרשב"ם דאי"כ ספק מה היה המעשה, אלא דמייירי ששניהם סתמו ולא פירשו והגידון ביניהם הוא מה היה כונת המכירה, וטעמא דשמואל הוא דכיון דאי"כ רוב דצד הרוב לא מסתבר והוה כפלגא ופלגא לכן על הלוקח לפרש ומדלא פי' הפסיד, וזהו אפי" לוסמכוס, וכל זה נכנס באריכות לשון רשב"ם כאן.

עוד כתב שם הפנ"י די"ל דהרשב"ם רצה לאוקים דברי שמואל אף היכא שהלוקח מוחזק במעות, ולכן הוכרח לפרש דטעמא דשמואל הוא דמדלא פי' הלוקח הפסיד ולכן אפי" כשהוא מוחזק במעות חייב ליתן המעות.

אבל בכל זה עדיין לא נתיישב כל הצורך, כיון שסוף סוף בסוגיא דריש הפרה מוכח לכאוי דטעמא דשמואל הוא רק משום דהמוחזק הוא נגד הרוב, וגם יש לעיין דהרשב"ם בסוגייתנו בהמשך כתב כלשון הזה, לא אזלינן בתר רובא אלא אחר "המוחזק" אם יש לו טענה טובה, ע"כ, ומה הכניס כאן "המוחזק" הרי לא תלוי כלל מי הוא המוחזק.

ובאמת דגם בנימו"י כתב כלשון הרשב"ם וז"ל כשמואל דאמר לא אזלינן בממונן אחר הרוב כיון דאית לן כלל גדול המע"ה חשבינן לרובא כאילו לא הוי אלא פלגא, וכיון דפלגא ופלגא הוה, הלוקח היה לו לפרש שרוצה להיות מפלגא דובני לרדיא, וכיון שלא פירש איהו הוא דאפסיד אנפשיה עכ"ל, ומדבריו נראה דס"ל כמו הרשב"ם דטעמא דשמואל הוא דהיה לו לפרש, ואפ"ה כתב דזהו רק משום הכלל דהמע"ה.

ז. והנה בשו"ת בית מאיר (החדש, בהוצאת מכון ירושלים) סי' טז, ביאר באופן אחר קצת דברי רשב"ם והנ"י. [עיי"ש בד"ה אבל לע"ד], דהא דלשמואל חשיב כפלגא ופלגא אינו משום דס"ל לשמואל דצד הרוב לא מסתבר [ובאיסוריים

ליכא עדים אמרי' המע"ה וצריך ליתן רק מנה, ואמאי לא אזלינן בתר רוב נשים בתולות נישאות, ולכאוי להרשב"ם הרי כאן הוא ספק רגיל ובכה"ג יכול להיות דאף רב מודה דאין הרוב מוציא מהמוחזק, דהא דס"ל לרב דאזלינן בתר רוב אפי' להוציא ממוחזק היינו רק כשיש טענה על המוחזק אמאי לא פי' ומדלא פי' הפסיד, אבל כשלא שייך טענה זו אולי מודה רב דאין רוב מוציא מהמוחזק, עיי"ש שנשאר בצ"ע.

סוגיא דפרק הפרה להרשב"ם

ו. הנה, לכאוי יש קושיא גדולה על ביאור זה של הרשב"ם בטעמא דשמואל, מהסוגיא דריש פרק הפרה, דשם משמע לכאוי דטעמא דשמואל הוא רק דאין רוב יכול להוציא ממוחזק. וכמו שבארתי בתחילת הענין, דקאמר שם שמואל על הא דמבואר התם במתני' דממונן המוטל בספק חולקין, וע"ז קאמר שמואל דזהו דברי סומכוס אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המע"ה, ואמרי' שם כלל גדול לאתויי מאי, ואמרי' שם דאתי לאתויי ב' דינים. א. דאפי' כשהוא ברי אינו יכול להוציא ממוחזק, ועוד דאפי' כשיש רוב אמרי' המע"ה, וכדמשמע מלשון הגמ' שם כי אזלינן בתר רובא באיסורא אבל בממונא לא אזלינן בתר רובא אלא המוציא מחבירו עליו הראיה, ע"כ. ומבואר להדיא דכל הטעם דלא אזלינן בתר רוב הוא רק משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ומשמע דכשאין כאן מוחזק מודה שמואל דאזלינן בתר רוב.

והפנ"י נדחק בזה, וכתב דאה"נ דמהסוגיא דהפרה מוכח דטעמא דשמואל הוא רק משום דהמע"ה, אבל כאן היה מוכרח להרשב"ם לפרש כן בטעמא דשמואל, דהרשב"ם רצה דהך דינא דשמואל דיכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך יהא גם אליבא דסומכוס דהלכתא כמותו, (וכידוע דשיטת הרשב"ם דהלכתא כסומכוס וכמבואר כאן ברשב"ם, וכ"כ הרשב"ם בכמה מקומות בב"ב), ולכן אא"ל דטעמא דשמואל דאף שיש ספק מ"מ יכול

לרובא כאילו לא הוי אלא פלגא, ומשמע דמשום דהמע"ה לכן חשיב כפלגא, אבל ברשב"ם לא משמע כן וכנ"ל.

ח. והנראה לענ"ד לתרץ, דהנה יש לבאר אמאי כתבו הרשב"ם והנ"י דלשמואל כיון דרובא לאו כלום הוא הוי כפלגא ופלגא ולכן לא היה לו למוכר לפרש אלא הלוקח הו"ל למימר לרדיא קבעינא ומדלא פי' הפסיד, ע"כ, ולכא"ו אמאי אמרי' דעל הלוקח לפרש יותר מהמוכר, בשלמא כשהלוקח רוצה בדבר שהוא נגד הרוב (למ"ד דאזלינן בתר רוב), אז מסתבר דאם הלוקח רוצה להוציא עצמו מן הרוב עליו לפרש ואם לא פי' הפסיד, וכן להיפך אם המוכר רוצה להוציא עצמו מן הרוב עליו לפרש ואם לא פי' הפסיד [זוהו באמת טעמא דרב דהוה מקח טעות משום דהיה לו למוכר לפרש כיון דהוא הוציא עצמו מן הרוב], אבל כשיש פלגא ופלגא אמאי באמת על הלוקח לפרש ולא על המוכר, ועד כדי כך דאם הלוקח לא פי' הפסיד דאמרי' שכאילו הלוקח נתן רשות למוכר לתת לו מה שירצה המוכר, [דלא מסתבר דרק הלוקח רוצה את המכר, דהרבה פעמים גם המוכר רוצה למכור].

והביאור הפשוט לזה הוא, דכיון דהלוקח נותן המעות להמוכר והוא עושה את המוכר מוחזק במעות, והוא יודע דאם יתעורר איזה ספק על המכירה הרי המוכר יהיה המוחזק במעות, וע"כ עליו לדאוג שלא יהא שום ספק במכירה, וכיון שלא דאג ע"ז ולא פירש מה הוא רוצה ואעפ"כ הוא מוסר המעות הרי זה כאילו נתן רשות למוכר ליתן לו מה שירצה, ורק גבי מומין אין הלוקח צריך לפרש שאינו רוצה מום אפי' במום שהוא מחצה על מחצה. וכמשנת"ל מדברי רשב"ם דלוקח אדעתא דשפירי יהיב זוזי, ואפי' במום שהוא ברוב עבדים וכדו' נתבאר לעיל דלמ"ד דלא אזלינן בתר רוב ג"כ ל"צ הלוקח לפרש. [ורק למ"ד דאזלינן בתר רוב צריך הלוקח לפרש כדי להוציא עצמו מן הרוב].

ובאמת לפ"ז היה אפ"ל כמו שביארנו לעיל מהבית מאיר דרק היכא דהמוכר

הוא גזיה"כ וכמו שביאר בחמד"ש], אלא הא דחשיב פלגא ופלגא הוא רק בצירוף הא דהמוכר הוא מוחזק במעות, וזהו כעין דאמרי' בעלמא סמוך מייעוט לחזקה והוה כפלגא ופלגא, וה"נ אמרי' שע"י החזקת ממון שיש למוכר נעשה המיעוט כפלגא והוה כפלגא ופלגא, ולכן כיון דהוא כפלגא ופלגא לכן על הלוקח לפרש ואם לא פירש הפסיד, ולפ"ז הוא דוקא כשהמוכר הוא גם מוחזק במעות, אבל אם אין המוכר מוחזק במעות מודה שמואל דאזלינן בתר רוב, [וזוהו דלא כמש"כ הפנ"י והחמד"ש בדעת רשב"ם]. ולפ"ז גם א"ש הסוגיא דריש הפרה, דרק משום הדין דהמע"ה וכיון דהמוכר הוא המוחזק לכן הוה כאן כפלגא ופלגא.

[ובאמת לפ"ז לא היה צריך להרשב"ם והנ"י להוסיף דעל הלוקח לפרש ואם לא פירש הפסיד, דכיון דהוה כפלגא ופלגא והוה ספק וכיון שהמוכר הוא המוחזק המע"ה, ובשלמא להפנ"י והחמד"ש כונת הרשב"ם להוסיף בזה דאף אם המוכר אינו מוחזק במעות מ"מ הפסיד הלוקח כיון שהיה לו לפרש ולא פירש, אבל להבית מאיר הך דינא דשמואל הוא רק כשהמוכר מוחזק במעות, אבל באמת י"ל דהרשב"ם והנ"י רצו לומר האמת דכיון דפלגא ופלגא הוא א"כ אי"כ ספק כלל כיון דכפלגא ופלגא על הלוקח לפרש, [ואפי' לסומכוס], ונמצא דלהבית מאיר, רק כשהלוקח מוסר הכסף למוכר, אז צריך לפרש, וקודם שמוסר המעות א"צ לפרש].

אבל באמת ברשב"ם לא משמע כביאור הבית מאיר, וכמשנת"ל דלשון הרשב"ם בד"ה לשחיטה מכרתיו לך, דהא איכא דזבין לשחיטה ורובא לאו כלום הוא והו"ל כי פלגא ופלגא, ומשמע דהטעם דהוה כפלגא ופלגא הוא משום דרובא לאו כלום הוא, וכמשנת"ל דהטעם דרובא לאו כלום הוא, הוא משום דהרי איכא דזבין לשחיטה ומהכ"ת דהוא לא מהמיעוט הזה. ואה"נ דבלשון הנ"י משמע כהב"מ דכתב בזה"ל, כיון דאית לן כלל גדול המע"ה חשבינן

מוחזק במעות או אמרי' דעל הלוקח לפרש, אבל כשעדיין לא מסר הכסף אין על הלוקח לפרש (וכמו שנתבאר לעיל מהבית מאיר), אבל אינו מוכרח, דשפיר י"ל דכיון דסוף סוף נתחייב הלוקח הכסף להמוכר, לכן בכל מכירה על הלוקח לראות שלא יהא שום ספק במכירה כיון דסוף סוף המוכר יהא מוחזק ולכן המוכר ל"צ לדאוג לזה, ורק הלוקח צריך לדאוג לזה. ואם לא פירש הפסיד, דכאילו נתן רשות למוכר ליתן מה שירצה ולא יתעורר ע"ז שום ספק.

ועפ"ז יש ליישב היטב הסוגיא דריש פרק הפרה, דזה ודאי דאם לא היה הדין והסברא דהמע"ה ולמשל אם היה הדין ספק לעולם חולקין [אף באופן שיש מוחזק], לא היה הדין דעל הלוקח לפרש כיון דאף אם המעות יהיו אצל המוכר מ"מ כשיהיה ספק על המכירה יוכל להוציא מהמוכר לפחות חצי מהמעות, וכן להיפך אם המעות יהיו אצל הלוקח ואחרי הקנין נתעורר ספק על המכירה צריך הלוקח ליתן לפחות חצי מהמעות, וא"כ אמאי יהא דין דעל הלוקח לפרש יותר מהמוכר, הרי בכל ספק שיתעורר יפסידו שניהם בשוה, ורק אחרי דיש סברא דא"א להוציא ממוחזק לכן כיון דבדרך כלל המוכר הוא המוחזק, לכן צריך הלוקח לפרש שלא יהא שום ספק (דאם יתעורר ספק לבסוף יפסיד הלוקח), ולכן אם לא פירש הפסיד, וזהו מה דאמר שמואל, אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המע"ה, לאתויי דכיון דהוא כלל גדול דהמע"ה לכן בכל מכירה על הלוקח לפרש, ולכן במוכר שור ונמצא נגחן יכול המוכר לומר לשחיטה מכרתיו לך אף שהוא נגד הרוב כיון דעל הלוקח לפרש, [והיינו דדין זה דעל הלוקח לפרש ואם לא פירש הפסיד יוצא מהדין דהמע"ה], וכן יש ליישב דברי הרשב"ם שהבאתי לעיל דכתב דלא אזלינן בתר רובא אלא אחר "המוחזק" אם יש לו טענה טובה, דכונתו בדרך כלל מי שהוא המוחזק הוא יש לו טענה טובה דעל השני לפרש.

ואף דהרשב"ם כאן כתב דגם אליבא דסומכוס דס"ל ממון המוטל בספק חולקין, אמרי' ג"כ דעל הלוקח לפרש, מ"מ גם סומכוס מודה לעצם הסברא דהמע"ה. וכמו דאמרי' בב"ק ריש הפרה למה לי קרא סברא הוא דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, ולא מסתבר שסומכוס חולק ע"ז, וגם מבואר בחזקת הבתים דף לה דהיכא דליכא דררא דממונא מודה סומכוס, וכן בתוס' ב"מ דף ק' ע"א כתבו בשם רשב"ם דסומכוס ס"ל דחולקין רק נגד חזקת מר"ק, אבל כשיש מוחזק מודה סומכוס דהמע"ה, [וברשב"ם ב"ב דף סג ע"א ד"ה סומכוס מוכח להיפך יעו"ש ברמב"ן, וצ"ע]. גם נחלקו האמוראים אם בכרי וברי מודה סומכוס דהמע"ה, ואין להאריך בזה, ועכ"פ סומכוס מודה להסברא דהמע"ה, רק דס"ל דהיכא דיש ספק וכ"א יש לו צד שזה שלו אנו פסקינן פסק של חלוקה, [ובתוס' ב"מ צו ע"ב ד"ה לימא כתבו דלסומכוס היכא דיש ספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בה ולכן חולקין]. וכיון דגם סומכוס מודה לעצם הסברא, שפיר י"ל דעל הלוקח לפרש כיון שבמציאות המוכר הוא יהיה המוחזק במעות ובכל ספק שיתעורר נצטרך לדון אם אפשר להוציא מהמוחזק או לא, ולכן על הלוקח לברר המקח ולא על המוכר.

והא דאמר שמואל בב"ק זו דברי סומכוס אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המע"ה, ונתבאר דזה כלל גדול אתי לאתויי הך דינא דעל הלוקח לפרש ואם לא פי' הפסיד, אף דדין זה הוא גם אליבא דסומכוס וכמו שנתבאר, מ"מ עיקר דברי שמואל בא לומר דאינו פוסק כסומכוס דממון המוטל בספק חולקין, אלא ס"ל כחכמים דהמע"ה, רק הזכיר שזהו "כלל גדול" לומר שסברא זו דהמע"ה הוא כלל גדול דלכן על הלוקח לפרש, וכיון דגם סומכוס בעצם מודה לסברא זו, נמצא דגם לסומכוס שייך דין זה דעל הלוקח לפרש.

11

בירורי הלכה

הרב דוד לאו

תיקון עירובין (א)

עם תיקון והעמדת העירוב בעירנו מודיעין, נברר את יסודות ההלכה של רשויות ודיני הוצאה, לפי המציאות של בנין העיר ותכנונה. אם נתייחס לחיבור המעשי שקיים עם בתי היישוב מכבים-רעות נוצר מצב שחלק מהעיר נידון כרשות היחיד גמורה מן התורה, הואיל וגדר המערכת שנכנתה לצורכי בטחון מקיפה חלק מהעיר משלוש רוחותיה, אע"פ שהמחיצות הן שתיים בלבד, כפי שיבואר לפנינו.

חלק ראשון: - בגררי רשות הרבים

מבוארת שיטת הרמב"ם שרשות היחיד היא מקום מוקף ארבע מחיצות דווקא, אלא שמבואר בדבריו עוד שגם מבואות שיש להם שלושה כתלים ולחי ברוח הרביעית נחשב רשות היחיד גמורה מן התורה, ולא צריכים שתהא זו מחיצה שלימה.

עוד פסק הרמב"ם (פי"ז ה"ט), מבוי שהכשירו בקורה אע"פ שמותר לטלטל בכולו כרשות היחיד, הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכו פטור, שהקורה משום היכר היא עשויה, אבל אם הכשירו בלחי הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכו חייב, שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית, עכ"ל. השיג עליו הראב"ד וכתב, אמר אברהם, הא מילתא קשיא טובא כיוון שמותר לטלטל בכולו אלמא במבוי שיש לו שלוש מחיצות קאמר וקיימא לן דשלוש מחיצות דאורייתא, א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור, וכי באו חכמים להקל בשל תורה להטעינו קורה, עכ"ל.

א. שיטת הרמב"ם - רשות היחיד היא ארבע מחיצות מן התורה

דין ארבע רשויות לשבת מבואר ברמב"ם (פי"ד מהל' שבת ה"א) שפסק, ארבע רשויות לשבת, רשות היחיד ורשות הרבים וכרמלית ומקום פטור, איזו היא רשות הרבים מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשים להם, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה. ואיזו היא רשות היחיד תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן, אפילו יש בו כמה מילין, אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה, ומבואות שיש להם שלושה כתלים ולחי ברוח רביעית, וכן חצר ודיר וסהר שהוקפו לדירה, כולם רשות היחיד גמורה הם, עכ"ל.

בו לחי, אבל אם יש בו לחי מצד אחד, אע"פ שאין בצד האחר לא לחי ולא קורה ולא צורת הפתח, הזורק לתוכו חייב שלחי משום מחיצה, עכ"ל.²

הראב"ד השיג על הרמב"ם אך לא כתב מקור לסתור את שיטתו, אלא שקשה לו כיוון שמותר לטלטל בכל המבוי, א"כ מיירי שיש שלוש מחיצות, וקיימא לן ששלוש מחיצות דאורייתא, א"כ איך גורעת הקורה מדין תורה. אכן במגיד משנה הזכיר על הראב"ד שבהיות פשוט לו ששלוש מחיצות הן כרשות היחיד גמורה מן התורה לכן השיג כן, אבל דעת הרמב"ם היא ששלוש מחיצות זו כרמלית מדין תורה, כלומר מדין תורה זהו מקום פטור שחכמים דנים אותו כאיסור כרמלית, לפיכך יש לדון במקורו של הרמב"ם, בסוגיה שהזכיר בעל ההשלמה, ותמה ממנה על פסק זה. על כן נביא את הסוגיה בשלמותה, ונבאר ענין זה.

גם בעל ההשלמה השיג על הרמב"ם¹ וכתב, תימה גדול הוא זה, כי מדינא דגמרא אע"פ שאין בו קורה כיוון דאיכא שלוש מחיצות הזורק מתוכו לרשות הרבים חייב, דשלוש מחיצות דאורייתא לזרוק ולטלטל ורבנן אחמירו בטלטול עד דאיכא קורה או לחי, ובפ"ק דעירובין (יב, ב) גרסינן אלא אי אתמר הכי אתמר אמר רב יהודה מבוי שאינו ראוי לשיתוף הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב, הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור, אלמא קסבר לחי משום מחיצה וקורה משום היכר, משום שאינו ראוי לשיתוף מבוי מפולש שאין בו אלא שתי מחיצות, ואיתיביה ר' יעקב לרבא הזורק בתוכו יש לו לחי חייב אין לו לחי פטור, הכי קאמר א"צ אלא לחי הזורק לתוכו חייב, אין לו אלא לחי פטור, פירוש הכי קאמר, א"צ אלא לחי שיש בו שלוש מחיצות הזורק לתוכו חייב אע"פ שאין בו לחי, לחי ודבר אחר כגון מבוי מפולש הזורק לתוכו פטור כשאין

1 נדפס על גיליון הרמב"ם מהדורת ר"ש פרנקל, נדפס בסוף ספר בדק בתים עמ' לה, הובא בסוף ספר ההשלמה על ביצה מהדורת הר"א חפוטא, עמ' קלד-ה. וראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' רסה.
2 לפי פירושו של בעל ההשלמה בגמ' נמצא ששלוש מחיצות בלי לחי זהו רשות היחיד להתחייב עליו, ואיך פסק הרמב"ם שאין רשות היחיד בלי ארבע מחיצות, וכתב שם, אחר כן מצאתי פירוש רבינו נסים דגריס בפ"ק אלא אי אתמר הכי אתמר, אמר רב יהודה מבוי שנשתתפו בו הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור, ונראה כי הרב ז"ל סמך על גירסא זו, עכ"ל. קטע זו הועתק גם על ידי ר' שרגא אברמסון בחמשה ספרים לרב נסים גאון (עמ' 2-111), וכן בפירוש התלמוד לרב נסים המצורפים לפירוש רבנו חננאל השלם על עירובין שם, אך יש לתמוה על המהדירים שלא תמיהו על גירסא זו, מדוע לא חזרה הגמ' ושאלה במדויק דווקא מבוי שנשתתפו בו והכשירוהו בלחי הזורק לתוכו חייב, משמע אם לא נשתתפו בו הזורק לתוכו פטור, וכי כבר קובע האם רשות היא רשות היחיד או הרבים.
אכן גירסא אחרת בגמ' שם ישנה כראשונים שהיא כשיטת הרמב"ם, כמו שכתב בנו של הרמב"ם רבינו אברהם (שו"ת ברכת אברהם סי' כג), אלא אי אתמר הכי אתמר, אמר רב יהודה מבוי הראוי לשיתוף הכשירו בלחי. כלומר, לא גורסים "דנשתתפו", אלא "הראוי לשיתוף", וכן כתב המאירי שכן היא גירסת גאוני ספרד, וגירסת רבינו חננאל שם. לפי גירסא זו העניין מיושב, ואין השיתוף מעלה או מוריד, אלא כיוון שיש לו שלוש מחיצות והוא ראוי לשיתוף, לפיכך אם עשו לו לחי בצד הרביעי נעשה רשות היחיד גמורה להתחייב עליה, כשיטת הרמב"ם. (ראה גם באור שמח פי"ז מהל' שבת הכ"ה שכתב שהרמב"ם גורס בגמ' כגירסת רבינו חננאל. אמנם החזון איש כחידושו על הרמב"ם מפרש את הגירסא לפנינו גם על פי שיטת הרמב"ם, ויבואר לקמן).

בספר הליכות אליהו לרבי אליהו פיינשטיין מפרו"זין (על הרמב"ם פי"ז מהל' שבת ה"ט), בתחילה כתב לפרש את הגמ' בגירסא שלפנינו גם אליבא דהרמב"ם, כעין פירוש החזון איש שהובא לעיל, שהכוונה שאין ראוי לשיתוף היינו שאין לו שלוש מחיצות, וכן הוסיף ביאור בדרך זו, ומסיק שהרמב"ם גורס כה"ח. עוד הביא את דברי המגיד משנה שכתב שם, ואינו גורס בסוגיא י"א, ב, דלמא קא סברי בית שמאי ד' מחיצות דאורייתא וכי' מחייב, אלא אסור, וכך היא גרסת ר"ח ז"ל, ויש לרבינו פירוש לפי שיטתו בגירסא זו, עכ"ל. (זו הגהת הרמ"ך על הרמב"ם שם, והביאו הכסף משנה. העיר בהליכות אליהו על הכסף משנה שלא הביא שכבר יישב זאת המגיד משנה, עכ"פ הר"ח לשיטתו).

שהברייתא מדברת בתיקון על ידי לחי ולכן אין חילוק בין עירבו או לא עירבו, ולעולם בתיקון על ידי קורה יש חילוק בין עירבו ללא עירבו.

מצאתי שכן תמה הקקין דיונה שם וכתב, צ"ע למה הקדים רב ששת טעמא וכו', בקיצור הו"ל להקשות דהכא אמר בקורה הזורק לתוכו פטור והתם משמע וכו' חייב, ואם יש מקום לומר דהתם מיידי דהיתרא בלחי א"כ מאי מקשה עתה, דלמא לעולם גבי לחי אפילו לא נשתתפו חייב הא קורה לא נשתתפו פטור ובנשתתפו חייב, והתם דלא בין עירבו ובין לא עירבו איירי בתיקון בלחי. וראה שם שהניח בתימה.³

עוד מצאתי למהר"ל בספר גור אריה שם שכתב, מקשים דה"ל להקשות מיד והתניא, בלא וכי ככר עושה וכו', ויראה לומר דבלאו הכי הוי מצינו לומר דברייתא איירי בהכשירו בלחי, וכאשר הכשירו בלחי אז אין חילוק בין עירבו ובין לא עירבו, והשתא דדייקנין טעמא דלא נשתתפו הא נשתתפו אפילו הכשירו בקורה נמי חייב, א"כ מצינו דעירוב עדיף מן לא עירבו, דהא גבי לחי לא הו"ל למיתני בין לא עירבו דמשמע שאין חילוק בין עירבו בין ללא עירבו, רק הוי למיתני אפילו לא עירבו נמי הזורק לתוכו חייב, דהוי משמע שפיר אפילו לא עירבו אע"ג דלא הוי כל כך לא עירבו כמו עירבו, דהא גבי קורה יש חילוק בין עירב ללא עירב, אפילו הכי גבי לחי חייב, עכ"ל. יסוד פירושו דלולי ההקדמה אין קושיא מהברייתא, דאפשר לומר ששם מדובר בלחי, אלא שלשון הברייתא בין עירבו וכו' מלמדנו שאין הנידון בלחי, דאי איירי

שנינו בעירובין (יב,ב), אמר רב יהודה מבוי שלא נשתתפו בו, הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב, הכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור. מתקיף לה רב ששת טעמא דלא נשתתפו בו הא נשתתפו בו אפילו הכשירו בקורה נמי חייב, וכי ככר זו עשה אותה רשות היחיד או רשות הרבים, והתניא חצירות של רבים ומבואות שאינם מפולשים בין עירבו ובין לא עירבו הזורק לתוכם חייב. ביאר רש"י את המימרא של רב יהודה שהוא סבר שצריך ארבע מחיצות לאשווי רשות היחיד, לפיכך יש חילוק בין לחי לקורה, שעל ידי לחי יש ארבע מחיצות הואיל ולחי משום מחיצה, אבל על ידי קורה אין מחיצה רביעית כיוון שקורה משום היכר. אלא שלפי פשוטו דייק ליה לחיוב גם בשלוש מחיצות, כלומר שלוש מחיצות שלימות וקורה, והיינו באופן שעשו בו גם שיתופי מבואות.

על כך תמהה הגמרא, וכי ככר זו עשה אותה רשות היחיד או רשות הרבים, כלומר פשוט על פי הסברא שאי אפשר שעשיית שיתופי מבואות על ידי ככר תקבע את דינו של המבוי, שאם יהיה בו שיתוף הרי זו רשות היחיד ואם לאו זו רשות הרבים. אכן למרות שסברת המקשן פשוטה, לא סגי ליה בזה, והביאו את הברייתא להוכיח כן, ולכאורה זה אינו מוכן, אם צריך להביא את הברייתא, מוכח שאין זו סברא פשוטה כל כך, ועוד אם הסברא כל כך פשוטה יש לשאול על הברייתא פשיטא, וכי מהיכן למדנו שיש חילוק בין עירבו או לא עירבו. ועוד קשה, אם מכל מקום צריך להביא הוכחה מהברייתא, שפיר יש לדחותה ולומר

3 יש לציין שבשורת הרי"י מיגאש (סי' כד) בתוך דבריו כתב, אבל מקום שהוא עצמו אינו רשות היחיד אין כח בעירוב להעתיק ולעשותו רשות היחיד, דגרסינן בעירובין בפ"ק וכי ככר עושה אותו רשות היחיד וכו', ודבר זה הדעת נוטה אליו שהעירוב אינו עושה להעתיק רשות שאינה רשות היחיד ולעשותה רשות היחיד, שהרי אי אתה מוצא בעירוב טעם לכך אלא לערב רשות היחיד כשהוא מחולק לכמה בני אדם ולעשותם כולם כאילו אחד הוא נעשה, שכיוון שמתערבים נעשו כולם כמו שותפים שדרים ברשות היחיד כולם בבית אחד והוה ליה אותו רשות היחיד כולו רשות היחיד ומותר לטלטל מבתים לחצר ומחצר לבתים, עכ"ל (וע"ע דברי יחזקאל סי' ה ענף א ס"ק ז-י שהאריך לפרש את שיטת רבינו אפרים ולסלק את הקושיות שהקשה עליו).

למדנו איפוא שלפי המהר"ל אי אפשר לשלול לגמרי שלא ייתכן שעל ידי שיתוף נעשה רשות היחיד, ואע"פ שאינו מובן בסברא, ואילו לפירוש היד דוד אין מקום להגיון כזה, ופירושו הראשון של המהר"ל לא נתברר לי, אך אפשר שביסודו הוא כשיטת היד דוד שסברא זו אין לה מקום, נמצאו איפוא שתי שיטות בעניין.

ביד דוד שם הביא את דברי הריטב"א שנראה שמפרש שהן שתי קושיות, ולדעתו אין להעמיד את הברייתא בלחי. יווקא הואיל וסתמא קתני, והרב המהדיר שם ציין ללשון המאירי שנראה מדבריו שהכל קושיא אחת, ואכן בחירושי המאירי שם מתבאר להדיא שאין כאן קושיא מצד הסברא, אלא הקושיא היא מהברייתא בלבד שמוכח ממנה שאין הדבר תלוי בשיתוף. ובאמת גם בריטב"א אין מקור לפרש שהן שתי קושיות, וגם ברשב"א כתב כדבריו, והעיקר הוא שהואיל וברייתא סתמא קתני, ואף קורה בכלל, מוכח ששיתוף אינו מעלה או מוריד. מבואר מדברי הראשונים שאין קושיא מהסברא אלא מהברייתא בלבד (ראה בגאון יעקב שם שכנראה למד שהן שתי קושיות, אך לא מובן המשך לשונו שם), אלא שצריך להבין, לדרכם של הראשונים ולפירושו הראשון של המהר"ל, מדוע הקושיא אינה פשוטה על פי הסברא בלבד.⁴

ב. שיטת הראשונים שארבע מחיצות הם מהלכה למשה מסיני

כתב רש"י (עירובין יא, ב), למימרא דקא סברי בית שמאי ארבע מחיצות דאורייתא, הלכה למשה מסיני היא במחיצות דבציר

בלחי הו"ל למימר אפילו לא עירבו, ברם אינו מובן לי, מה שייכות ההקדמה שאי אפשר שכבר יקבע רשויות לביאור זה, וצ"ע.

עוד כתב המהר"ל, ועוד דרך פריך, וכי כבר עושה אותה רשות היחיד, כלומר שעכ"פ הדבר הוא תמוה שהכבר יעשה אותה רשות היחיד או רשות הרבים, וא"כ אין לתרץ דהתם איירי בלחי אבל קורה לא, דודאי אילו היו סברא לומר דעירבו עושה רשות היחיד, הוי מצית למימר דזה איירי בלחי, אבל כבר סברא⁴ שהכבר דווקא עושה אותו רשות היחיד ובלא כבר הוי רשות הרבים, אבל כיוון שאין סברא שיהיה כבר עושה רשות היחיד או רשות הרבים, א"כ הו"ל למיתני בפירוש דדוקא בלחי אמרינן כן ולא בקורה, כי בקורה דוקא על ידי עירוב הוי רשות היחיד ולא בלי עירוב, עכ"ל. ביאור דבריו, שהקושיא מיסודה היא מכח הברייתא, ואע"פ שגם על פי הסברא העניין אינו מובן, מ"מ אין בנו כח לשאול מסברא גרידא, ברם כיוון שעצם העניין אינו מתאים עם הסברא, שפיר יש קושיא מהברייתא, כביאור המהר"ל.

היד דוד בעירובין שם הביא שנתקשה בזה הקקיון דיונה וכתב לפרש כך, לעולם הקושיא היא רק מהסברא ולא מהברייתא, הואיל ואת הברייתא אפשר להעמיד בלחי בלבד, ומה שהביא המקשן את הברייתא הוא רק כדי שלא נאמר שיש לדייק את דברי רב יהודה באופן אחר, כלומר שבלחי אע"פ שלא נשתתפו חייב, ונאמר שזהו עיקר חידושו, זה אין לומר כיוון שהוא מפורש בבריתא, לכן בהכרח שעיקר דבריו הם ללמדנו שבקורה תליא בנשתתפו דווקא, וזה כאמור תמוה על פי הסברא.

4 כנראה ט"ס יש בלשונו ובמקום "אבל כבר סברא", צריך לומר "אבל קורה סברא". יש לציין שבהגהות הגרא"מ הורבין לעירובין שם, וכן בספרו אהל משה, עמר אף הוא על פשט הסוגיא וכתב כך, וכי כבר זה עושה אותו רשות היחיד, ר"ל דבאמת מצינן למימר דחייב בקורה אפילו בלא עירבו, או דפטור אפילו עירבו, וברייתא בלחי, אבל הא לא אפשר דתלי בכבר, דא"כ לא הוי תני בין עירבו וכו', כיוון דבקורה לא שוו עירבו ולא עירבו, וא"ל דממ"נ קצת דבריו קשים או הא דקאמר דהכבר עושהו רשות היחיד או הא דהעדרו עושהו רשות הרבים ר"ל כרמלית. עד כאן דבריו, וצ"ב עומק כוונתו.

דאורייתא הוא, כן כתב הרמב"ם בספר המצוות שלו שורש ב', וכן ראיתי שהשיב בתשובה.⁶

ביאור הדברים, תמה התוס' יום טוב על הרע"ב שסתר משנתו, שהרי בתחילת מסכת עירובין כתב על המבוי שאינו מפולש מן התורה שמוטר לטלטל בו בלא שום תיקון, ורבנן גזרו עליו דלמא אתי לטלטולי ברשות הרבים גמור, והתירוהו בלחי או קורה. וכאן כתב שזו רשות היחיד מן התורה. אכן גם הר"י מלוניל סתר דבריו, שבתחילת עירובין כתב, ומדאורייתא רשות היחיד גמורה היא, אבל חכמים חששו כיוון שראשו אחד פתוח לרשות הרבים או לכרמלית, דלמא אתי למיטעי ולמישרי רשות הרבים גמורה, א"נ כי היכי דלא ליתו לטלטולי מרשות הרבים לתוכו כיוון שנפרץ במלואו לרשות הרבים, ושווה הוא לרשות הרבים אמרי דין רשות הרבים יש לו, לפיכך הצריכו לעשות היכרא, עכ"ל. נמצא שסתר משנתו.

כאמור התוס' יום טוב מבאר שלעולם היו דין תורה, אלא שנקרא דברי סופרים הואיל ואינו מפורש בתורה, אבל נחשב הדבר כדין תורה ממש לעניין חיוב מיתה ועונשים. בפשטות הדברים תמוהים שנאמר שמי שמתלטל במבוי שלא תקנוהו בלחי או קורה יהיה בכלל מטלטל ארבע אמות ברשות הרבים, או שאם יוציא משם לרשות היחיד גמורה של ארבע מחיצות יהיה בכלל מלאכת הוצאה ממש, וזה דבר תימה.

בספר חצי יהונתן על פירוש הר"י מלוניל על עירובין (להר"מ פדווא מבריסק, בעל מקור מים חיים) תמה גם על הר"י מלוניל וגם על התוס' יום טוב, "שכל מסכת עירובין מלא מזה דלחי וקורה דמועיל היינו תיקון מדרבנן, אף דנימא שלוש מחיצות דאורייתא אתי רבנן להחמיר שיהיה עוד תיקון קורה

מד' מחיצות לא הוי רשות היחיד, משום הכי בעי לחי וקורה דתהוי מחיצה מעלייתא, עכ"ל (וע"ע במאירי שם). וכך כתב המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם שם, ואי זהו רשות היחיד דאורייתא כל מקום שגבוה או נמוך עשרה טפחים ורחבו ארבעה ואורך ארבעה או יותר אפילו כמה, ואפילו לא הוקפו לדירה ולחי משום מחיצה ברוח רביעית וארבע מחיצות הלכה למשה מסיני דבציר מארבעה מחיצות לא הוי רשות היחיד, והיינו להוציא ולהכניס לזרוק ולהושיט, עכ"ל. למדנו מדברי רש"י והקרית ספר שהגדרת רשות היחיד ארבע מחיצות, והיא מהלכה למשה מסיני.

כסברא זו מצאנו בחידושי רבינו יהונתן מלוניל בתחילת עירובין (ג,א, מדפי הרי"ף) על המשנה האומרת, הכשר מבוי בית שמאי אומרים לחי וקורה, ובית הלל אומרים או לחי או קורה. כתב רבינו יהונתן, מבוי שיש לו שלוש מחיצות ודופן רביעית מפולשת לרשות הרבים כיצד הכשירו, בית שמאי אומרים לחי וקורה, דס"ל לבית שמאי דאסור לטלטל בלא ארבע מחיצות שלמות מן התורה, ואתא הלכתא למשה מסיני, דקיימא לן מחיצות הלכה למשה מסיני ואוקימתיה לרביעית בלחי וקורה, ובית הלל ס"ל דמן התורה סגי בשלוש מחיצות ואתא הלכתא להוסיף גם הרביעית, או בלחי ומשהו או בהיכר קורה, אע"ג דלאו מחיצה היא, עכ"ל.

בפירוש רבי עובדיה מברטנורא על המשנה שם כתב כדברי הר"י מלוניל, וכתב עליו התוס' יום טוב כך, ולעיל פירש דרבנן גזור וכו', הואיל ואין הדבר מפורש בתורה אע"פ שמקובל מסיני והוא דבר תורה להעניש עליו במיתה, ועונשים מקרי דברי סופרים, כמו שכתב הכסף משנה בתחילת הלכות אישות והביא ראיה לדבריו, וכן בכל מקום, אלא א"כ שאמרו ז"ל בפירוש

6 וראה גם בשו"ת חוות יאיר סי' קצב אות ה [שעמד למנות כל הלכה למשה מסיני] שהעיר בקצרה על הר"י מלוניל והרע"ב מנין לו, וציין לסוגיה בדף יא,ב.

הוא הא הלכה למשה מסיני דרבנן, וכדאמרינן בהדיא בריש פרקין מבוי דרבנן, עכ"ל. וכן כתב (יא, ב), אבל להיתר טלטול אינו מותר לטלטל בתוכו מן התורה עד דאיכא ג' מחיצות, ואתאי הלכתא למשה מסיני לאחמורי ברוח רביעית דנבעי לחי או קורה, עכ"ל.

ענין זה טעון בירור יסודי, מה היא התערובת של מהתורה ושל מדרבנן שיש כאן, ויש בזה גם הלכות סיני וגם חומרא שהחמירו חכמים, ואיך מתפרש עניין זה.

בחצי יהונתן שם תמה עוד על עיקר יסודו של רבינו יהונתן שקיימא לן שמחיצות הלכה למשה מסיני, שהרי בגמ' (ד, ב) כתוב שמחיצות הן הלכה למשה מסיני, ושאלה הגמ' שמחיצות דאורייתא, והסיקה הגמ' שההלכה היא לגוד ולכוד ולדופן עקומה, יוצא שכתב הר"ר יהונתן שלא כמסקנת הגמ' שעל עצם המחיצות נאמרה ההלכה. אכן ראיתי שגם המאירי שם כתב, והוא שאמרו מחיצין הלכה למשה מסיני, עכ"ל. והדבר תמוה, הרי הגמ' מסיקה אחרת.

ג. בדרך הלכה למשה מסיני

ותורה שבעל פה

הנראה בבירור הלכה זו הוא כך, יש דין תורה ממש, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, היינו שבתורה שבעל פה מתפרשים הכתובים, ויש גם הלכות למשה מסיני שנתנו ונאמר בהן איך לעשות את המצוות האמורות בתורה (ראה בהקדמת הקרית ספר שביאר עניין זה). מצינו עוד ענינים עליהם נאמר שמסרם הכתוב לחכמים, כלומר התורה נתנה כוח לחכמים לקבוע את ההלכות באותו עניין, ומה שהם קובעים יש לו תוקף הלכתי של דין תורה. כן כתב הרי"ף (ריש מסכת מועד קטן, על פי הגמ' בחגיגה יח, א) לעניין מלאכת חול המועד שהיא ביסודה מן התורה, אלא שהתורה מסרה לחכמים שהם יקבעו את האסור והמותר, לכל פרטיהם ודקדוקיהם, וכל מה שהם יקבעו שיש בו איסור תורה כך הוא. כך

או לחי, אבל לא כאשר עלה על דעת הר"י מלוניל דגם אליבא דב"ה תיקון לחי וקורה הוא מטעם הלכה למשה מסיני, וזו התמיהה על הר"י מלוניל. וכן תמה על התוס' יום טוב, "ותמהני מאד על זה, האיך חשב שהוא הלכה למשה מסיני כפשטות דברי הרב, והלא כל מסכת עירובין מלא מזה דלחי או קורה במחיצה רביעית הוא רק דרבנן".

אכן גם במאירי מבואר כשיטת הר"י מלוניל, שהרי כתב (בית הבחירה ב, א), וכן הדין במבוי שתום וכו', אע"פ שאין בו כלום מצד רביעי רשות הרבים גמורה הוא בין לזרוק בין לטלטל, והלכות סיני החמירה להצריך מרוח רביעי לחי או קורה להיתר טלטול וכו', שלדעת בית הלל מן התורה שלוש מחיצות הוא דבעינן בין לזרוק בין לטלטל כמו שכתבנו, ואתאי הלכתא לאוסופי אטלטול ברביעית לחי או קורה, כל זה היה בדין תורה עם צירוף הלכה, עכ"ל. מדבריו שם נראה גם שחולק על הרמב"ם הסובר שמהתורה צריכה רשות היחיד מחיצה גם ברוח רביעית, וכך כתב שם, אלא שדיה בלחי או קורה מפני שאין העניין אלא משום היכר וכו', ואע"פ שהיא מכח ההלכה קראוהו לפעמים מדברי סופרים, כמו שאמרו בסוגיה זו מבוי דרבנן אחר שאינו מן התורה, ולפעמים קורא הלכות סיני דבר תורה, וכו', עכ"ל. עוד כתב שם (ד, ב, ד"ה הייתה), בתוך הנידון על הלכה למשה מסיני לעניין חציצה בטבילה, הזכיר גם את דין המחיצה וכתב, ואע"פ שלמעלה הוא קורא הלכות סיני דרבנן, פעמים קורא אותה דבר תורה פעמים דברי סופרים, עכ"ל. כך כתב גם על המשנה של הכשר מבוי (יא, ב), ובאה הלכת סיני להחמיר בטלטול, ודיה שתעמידנה בלחי או קורה, עכ"ל. גם בחידושו (ב, א) כתב, אח"כ באו חכמים להחמיר שלא לטלטל בתוכו אלא בתוספת דבר אחר, והיא תקנת הלכה למשה מסיני שנקראת במסכת זו פעמים דאורייתא פעמים דרבנן, ובהאי דיני

ודע, זה שמסרה התורה לחכמים, אין הכוונה לכל חכם שבכל דור שיקבע כפי ראות עיניו, זה לא יתכן שהרי נמצא שנתת תורה לכל אחד ואחד, אלא הכוונה היא לחכמי הסנהדרין דוקא, והוא השופט אשר יהיה בימים ההם, ואין לך אלא שופט שבימך, וידועה שיטת הרמב"ם (פ"ב מהל' ממרים) שכתב שגם במידות שהתורה נדרשת בהן, כל הנלמד מהן הוא דין תורה ממש, הרי שהדרשות באלו המידות שהן מסורות רק לחכמי הסנהדרין שהוא בית הדין הגדול שבלשכת הגזית, ומבואר שם ברמב"ם שאע"פ שבית הדין הגדול למד הלכה זו ב"ג מידות נקבעה ההלכה לדורות, ואם בא אחריו בית דין אחר, אע"פ שהוא קטן ממנו בחכמה ובמנין, יכול הוא להורות שההוראה היתה בטעות, ומאותו היום נקבעת הלכה אחרת, על כן לשיטת הרמב"ם כל הגלמד באחת מ"ג המידות נקרא דברי סופרים, הואיל והדבר מסור בידם.

מעשה, התוס' יום טוב הביא את דברי הרמב"ם הללו שנקרא הדבר דברי סופרים אע"פ שהוא דין תורה, ולפי זה ביאר את שיטת הרע"ב שהם מתורתו של רבינו יהונתן, אבל בפשטות דבריו תמוהים, שהרי דברי הרמב"ם נאמרו רק על תורה שבעל פה הנלמדת ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, ומה זה שייך לענין טלטול והוצאה במכוי וחצר שאינם שייכים כלל ל"ג מידות. לפי מה שנתבאר בגדר הלכות דברי סופרים של הרמב"ם.

אפשר שיש לראות איזה דמיון בין הנושאים, והיינו כמו שהלכות העולות ב"ג מידות מסורות בידי חכמים, כמו כן הלכות שנמסרו לחכמים גם בלי דרשות. אבל אינו אלא דמיון בעלמא, דמה שנלמד ב"ג מידות כל זמן שהלימוד הוא בתוקפו ולא קבעו בית דין את ביטולו, הרי הוא מדאורייתא ממש, וכן ביטולו הוא רק בדרכי הלימודים לפי הכללים, כמו פירכא על קל וחומר, או על במה הצד בהצד השווה

כתבו מפרשים רבים, וכן כתב התוס' יום טוב (שביעית פרק ז מ"ג) לענין איסור סחורה במאכלות אסורות, דאע"ג דמדאורייתא אסור לעשות בהן סחורה, מדכתיב "יהיו", אי נמי מדרשא דירושלמי, אפילו הכי מדכתיב נמי "לכם" לומר ששלכם יהיה, נשאר האיסור וההיתר מסור לחכמים לפרש לנו באיזה דרך אסור ובאיזה דרך מותר, וכדאשכחן בברייתא שהביא הר"ף בריש מסכת מו"ק דחולו של מועד וכו', לדעת קצת פוסקים שסוברים דלאו אסמכתא הוא.

אכן בסוגיית רשויות שבת, בכתוב נאמר דק אב מלאכה של הוצאה, מכך שבמלאכת המשכן הוציאו דברים מרשות לרשות, וכן מהמקרא המפורש "אל יצא איש ממקומו" (ראה עירובין יז, ב), או מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול" (ראה שבת צו, ב, ועיין בתוס' בשבת ב, א, ד"ה פשט). בודאי שעיני דני רשויות מה היא רשות הרבים ומה היא רשות היחיד הם מפירושי תורה שבעל פה, ולא מהלכה למשה מסיני, שהרי לא נזכר בגמ' שזה מההלכה, ועוד נמסר בתורה שבעל פה שבאותן רשויות יש כוח ביד חכמים לקבוע איסור הוצאה וטלטול, ואינו אלא איסורא בעלמא, אע"פ שהוא איסור תורה, והוא כעין איסור חצי שיעור, שאינו לאו גמור אלא איסור תורה.

לפי זה יש לכאר גם את גדר איסור מבוי הפתוח לרשות הרבים, מחד גיסא אין זה איסור תורה ממש, ומאידך גיסא אין זה איסור דרבנן ממש. זו היא כוונת רבינו יהונתן והמאירי, ואין להקשות את קושית החצי יהונתן שבכל מסכת עירובין מבואר שהוא איסור מדרבנן, דבודאי רבנן הם שקבעו שיש לאסור, ודוקא באופנים שלדעתם יש לעשות כן, והם לפי הכללים של איסורי דרבנן, כגון ספיקא דרבנן לקולא, אבל כאשר יש איסור, האיסור הוא מן התורה הואיל והתורה נתנה לחכמים כוח לעשות כן.

על הפרוץ, מה לחצר שכן פרצתה בעשר תאמר במבוי שפרצתו בארבע, קסבר רב הונא בריה דרב יהושע מבוי נמי פרצתו בעשר, למאן קאמרינן לרב הונא והא רב הונא פרצתו בד' סבירא ליה, רב הונא בריה דרב יהושע טעמא דנפשיה קאמר. כתב התוס' (ד"ה שפרצתו בד'), וא"ת ונעשה ק"ו מלחי וקורה שאין מועיל בחצר מהני במבוי עומד מרובה וכו', וי"ל דאיכא למימר פירצת עשר תוכית, וליכא למימר דנילף שלא יועיל לחי וקורה למבוי ועומד מרובה לחצר דגמירי לה מסיני דמהני, וכן שיועיל לחי וקורה לחצר ליכא למילף, דגמירי דבעי פס ארבעה, עכ"ל. וכתב המהרש"ל בחכמת שלמה שם, דגמירי לה מסיני וכו', ויש מתמיהין הלא מבוי וחצר מן התורה שריין ומדרכנן הוא דאסירי, וא"כ איך שייך לומר בכאן הלכה למשה מסיני. וצריך לומר דהכי גמירי להו מסיני היכא שיבואו ליגזור ולאסור המבוי והחצר אזי יתקנו המבוי בלחי וקורה והחצר בעומד מרובה וכו' וכמדומה לי שמצאתי כעין זה.⁷

דברי המהרש"ל הללו הינם חידוש גדול שיש הלכה למשה מסיני באופן כזה. בשו"ת חוות יאיר (סי' קצב אות יט) הביא את המשנה בשבת (יא,א), באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קוראים אבל הוא לא יקרא, ואע"פ שהכלל הוא שבכל מקום שנאמר באמת אמר היינו הלכה למשה מסיני, הביא שם בשם הרע"ב שכאן אין לומר כן, וכמו כן ברמב"ם (פ"ה מהל' שבת ובפירוש המשנה) לא כתב שזו הלכה למשה מסיני.⁸ וכיוצא בזה הקשה חות יאיר גם על התוס', דהלא מבוי גם חצר שיש להם ג' רוחות רשות היחיד גמורה הם, רק חז"ל

שבהם, ואילו האיסור שנמסר לחכמים, הוא תלוי ברצונם בלבד, אם נראה להם לאסור או להתיר. אכן צ"ע אם באופן כזה צריכים דווקא את בית הדין הגדול בחכמה ובמנין לבטל דברי בית דין קודם, כמו בכל גזירה ותקנה, או שזה כמו מה שנלמד ביי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שכל בית דין מבטל דברי בית דין חבירו, אפילו אינו גדול בחכמה ובמנין, כמפורש ברמב"ם שם, וצ"ע.

וכיוון שנקטנו בשיטת הראשונים שדין מבוי הוא ממה שמסרה התורה לחכמים, ולשונם הוא הלכה למשה מסיני, אפשר שלשון זה הוא לאו דווקא. אבל גם אם נאמר שלשון זה הוא בדקדוק, מ"מ לפי המבואר לא שייך לשאול מדוע לא פירשו בגמ' שזו הכוונה בהלכה למשה מסיני של מחיצין, שהרי כאמור אין כאן הלכה בהלכות מחיצות, אלא בהלכות רשויות, שיש כוח ביד חכמים לאסור בהן את הטלטול וההוצאה.

ד. דברי המהרש"ל שתקנת מבוי בלחי וקורה היא גם מהלכה למשה מסיני

איתא בגמ', גופא אמר רמי בר חמא אמר רב הונא, לחי הבולט מדופנו של מבוי פחות מארבע אמות נידון משום לחי ואין צריך לחי אחר להתירו, ד' אמות נידון משום מבוי וצריך לחי אחר להתירו וכו'. אמר רב הונא בריה דרב יהושע לא אמרן אלא במבוי שמונה, אבל במבוי שבעה ניתר בעומד מרובה על הפרוץ, וקל וחומר מחצר, ומה חצר שאינה ניתרת בלחי וקורה ניתרת בעומד מרובה על הפרוץ, מבוי שניתר בלחי וקורה אינו דין שניתר בעומד מרובה

7 יש לציין שדברי התוס' הללו אינם נמצאים לא בתוס' רבינו פרץ ולא בתוס' הרא"ש שלפנינו.

8 יש לתמוה על שכתב החוות יאיר שברמב"ם לא נמצאה הלכה זו, הרי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה שלו מנה המשנה זו עם ההלכות למשה מסיני, ואכן זו תימה איך ייתכן לומר כן, כפי שכתבנו. יש לציין עוד מפירוש רבינו פרחיה על שבת (יא,א), והוא מכית מדרשו של הרמב"ם) שכתב, באמת אמרו, כל מקום שאמרו בו רבותינו ז"ל באמת אמרו הוא הלכה למשה מסיני, כך אמר רבינו שלמה הצרפתי ז"ל במסכת מציעא (א,ס), עכ"ל. ולפלא שלא הביא שכן מפורש בהקדמת פירוש המשנה לרמב"ם.

מעשרות יהיה נוהג מעשר עני בשביעית, ואין זה דוחק, עכ"ל. פשט דבריו מורה שאין כוונתו כההון עשיר, שהרי מדברי הרדב"ז נראה שיש בזה גדר ציווי, שכאשר יגזרו חכמים מעשרות בעמון ומואב, יש להם לתקן מעשר עני בשביעית, ואילו מפירוש ההון עשיר עולה שהוא רק סיפור המעשה איך יהיה ולא גדר ציווי.⁹

הרי לפנינו היסוד שכתב המהרש"ל בביאור התוס', כן סבר גם הרדב"ז בביאור המשנה והתוספתא. וכבר עמד בזה הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קלו ס"ק ב) שדברי הרדב"ז והמהרש"ל הם אותם דברים, והביא גם מה שבאמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קוראים, שהוא נמי מתפרש כן, כמו שהובא בהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, ומוכח שזו הלכה למשה מסיני ממש, והיינו שאם חכמים יגזרו על הקריאה לאור הנר בשבת לא יגזרו על החזן ותינוקות. והעמק שאלה שם הביא גם מהריטב"א (עירובין יז, ב) שכתב בשם יש מפרשים לעניין פרוץ מרובה ולעניין מיעוט המקפיד בחציצה, וכתב כן, דמדאורייתא אפילו פרוץ מרובה על העומד כשר וכו', ודאמרינן לעיל הכי אמר רחמנא לא תפרוץ רובא זהו מדינא דרבנן, דרחמנא אגמרה למשה מסיני שכן עתידים חכמים לתקן, ואשכחן כיוצא בזה בפ"ק דמכילתין

תיקנו לתקנם, ואיך ייתכן לומר בהם הלכה למשה מסיני, ותדע דאי סלקא דעתך דהיתר הוא הלכה למשה מסיני איך בעי למילף שם קל וחומר להתיר מזה לזה, הלא קיימא לן אין דנים קל וחומר מהלכה.

אכן מצינו עוד כיוצא בזה. שנינו במסכת ידיים (פ"ד מ"ג) דאמר רבי אליעזר, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. כתב שם הר"ש דלאו דווקא, דאין זה מן התורה אלא כאילו היא הלכה למשה מסיני, מיהו בתוספתא משמע דהלכה למשה מסיני ממש קאמר, וכ"ה ברע"ב ותוס' יום טוב שם. בספר הון עשיר שם כתב, הלכה למשה מסיני שכשיתחדשו זה החידוש של עמון ומואב קבל שיתחדשו שיעשרו מעשר עני, דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כולם נאמרו למשה בסיני. כעין זה כתב בהגהות הרש"ש שם על פי הגמ' במגילה (יט, ב) מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה וכו', ומה שהסופרים עתידים לחדש.

אמנם הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"ו) כתב, ונ"ל לתרץ שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה כל מה שעתידיים לחדש הנביאים והחכמים, ואמר לו כי גזרי רבנן על ארץ עמון ומואב

⁹ כאמור הרמב"ם בהלכות מתנות עניים שזכאנו כתב כמו המשנה שזו הלכה למשה מסיני, וכבר עמד בזה הכסף משנה שם, ולדעתו הרמב"ם כתב כלשון המשנה, ולפי המבואר בדבריו (פ"א מהל' תרומות) נמצא שאינו אלא תקנת חכמים. בספר ידי אליהו (לרבי אליהו גליפפא תיקון צח) לא סבר כן, והביא מהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה שקבע את הפרשת מעשר עני בשביעית בעמון ומואב בקובץ הלכות למשה מסיני. לפיכך מסיק שכמו שקבע הרמב"ם החזן רואה וכו' אע"פ שאיסור קריאה לאור הנר הוא מדרבנן, כמו כן אע"פ שעצם חייב הפרשת תרומות ומעשרות בעמון ומואב הוא מדרבנן, מ"מ מעשר עני בשביעית שם הוא הלכה למשה מסיני, ופשט לשונו מורה שנקט כהנצי"ב.

בספר צרור החיים על הרמב"ם (לרבי חיים יעקב, שד"ר בצפת, בהלכות מתנות עניים שם) דחה את פירוש הידי אליהו, מלשונו נראה שפירש שעצם החיוב או האיסור הוא מדרבנן, ועל זה נאמרה הלכה למשה מסיני, זה לא ניחא לו. לכן מסיק כשיטת הכסף משנה שאין הכוונה להלכה למשה ממש, בספר מעשה רוקח הל' מתנות עניים שם הסכים לדבריו. וע"ע בפירושו של המעדני ארץ (פ"א מהל' תרומות ה"א אות ד), ובפירושו של האבי עזרי (פ"ד מהל' שמיטה ויובל הכ"ו), ויסוד אחד לשניהם אלא שהם חלוקים איך לפרשו. יש לציין גם את דברי החזן איש (שביעית ס"י כח ס"ק ג-ד), ובתוך דבריו רמז שיש לפרש את דברי הרמב"ם שזו הלכה למשה מסיני ממש, כדעת המהרש"ל בתוס' בעירובין. וע"ע ברוך אמונה פ"ו מהל' מתנות עניים בציון ההלכה אות כו מה שכתב בשיטת הרמב"ם.

בכל מקום שהגדרת דברי סופרים כוללת גם דברים מדאורייתא כקידושי כסף, שאינם מפורשים בתורה, כמבואר ברמב"ם (ריש הל' אישות), ממילא אפשר לומר ששיטת הרמב"ם היא כרבינו יהונתן וסיעתו.

בדרך זו נראה שיתיישבו דברי הרמב"ם בריש הלכות עירובין (פ"א ה"א) שכתב, חצר שיש בה שכנים הרבה וכו', וכן הדין במבוי שיש לו לחי או קורה שיהיו כל בני המבוי מותרים לטלטל בכולו ומחצרות למבוי וממבוי לחצרות, שכל המבוי רשות היחיד הוא, וכן הדין במדינה וכו', זה הוא דין תורה, עכ"ל.

כתב המגיד משנה שם, דע שדין תורה מבוי בלא לחי וקורה דין המבוי הוה כדין מקום פטור (כמבואר פי"ז מהלכות שבת ה"ב), לפי שזה המבוי מבוי סתום הוא שהכשרו בלחי וקורה, ולפי זה רבינו היה לו לכתוב בכאן אפילו בלא לחי כיוון שדבריו הם בדין תורה, אלא שרבינו לא רצה להאריך לבאר בכאן מה שהחמירו חכמים בעניין המחיצות מוסף על דין תורה, ודי לו במה שביאר בהלכות שבת וכאן ביאר עניין העירוב מהו ואינו תוספת במחיצות הרשויות, עכ"ל.

אם נאמר שהרמב"ם סוחר כרבינו יהונתן, כמו שרמז התוס' יום טוב שיש מקום לומר כן, אין מקום לקושיא, דהואיל ודברי סופרים כולל גם את מה שהוא מדאורייתא, שפיר כתב הרמב"ם שעל פי דין תורה מותר לטלטל רק במבוי שיש לו לחי או קורה.

בחידושי מרן רי"ז הלוי על הלכות עירובין שם כתב על קושיית המגיד משנה כך, ואשר נראה פשוט בכיאר דברי

דאמרינן כי אתאי הלכתא לרובו ומיעוטו, עכ"ל.¹⁰

נמצא אפוא בעניין איסור המבוי ותיקונו על ידי לחי וקורה, שיש בזה שלוש שיטות. (א) פשוטות דעת הראשונים והפוסקים שהאיסור כולו הוא מדרבנן, וכן תיקון המבוי מדרבנן. (ב) שיטת תוס' על פי פירוש המהרש"ל היא שלמרות איסור מבוי מדרבנן, מ"מ תיקונו בלחי וקורה הוא מן התורה, מהלכה למשה מסיני (המהרש"א שם דרך אחרת לו בהבנת דברי התוס', עיי"ש). (ג) שיטת הר"ר יהונתן והמאירי, וכן דעת הרע"ב שעצם איסור הטלטול במבוי הוא מהלכה למשה מסיני, ונתבאר לעיל שהגדר בשיטתם הוא שהאיסור כלול במה שמסרם הכתוב לחכמים. לפיכך נראה הסבר הגמ' לפי שיטת המפרשים שאין לשלול על פי הסברא גרידא שאין הכיור קובע רשויות, דלהר"ר יהונתן וסיעתו הואיל ומצינו שדין מבוי נמסר לחכמים מכוח התורה א"כ הוה אמנא שחכמים קבעו לו דין רשות היחיד רק אם יש גם שיתופי מבואות. לכן הקושיא היא רק שמפורש בכרייתא שאינו כן.

ה. לטלטל במבוי שיש לו לחי או קורה שיטת הרמב"ם שרשות היחיד גמורה היא בשלוש מחיצות ולחי ברביעית ובאופן זה מתחייב המוציא מרשות לרשות. בתוס' יום טוב (פ"ק דעירובין מ"א-ב) כשדן בשיטת הר"ר יהונתן שדין מבוי הוא הלכה למשה מסיני, ציין גם ללשון הרמב"ם (פי"ז מהל' שבת ה"ב), שדין תורה בשלוש מחיצות בלבד מותר לטלטל, ומדברי סופרים היא הרוח הרביעית, עכ"ל. ובמה שכתב מדברי סופרים כוונתו שהיא לדאורייתא אע"פ שאינו דין תורה ממש, כשיטת הרמב"ם

10 דעה זו היא דעת הראב"ד כמו שמפורש בחידושו (שם, וכדף טו, ב). הרשב"א והריטב"א דחו את פירוש הראב"ד לעניין חציצה, ברם לעניין מחיצות מסיק שם הרשב"א שאפשר שהדבר אמת, וגם קצת ראייה יש לדבריו (וע"ע במאירי שם ד, ב, ודק"ס מגליון כת"י בשם ר' יצחק). מ"מ פשוט דברי הראב"ד הם כההון עשיר, ולא כמהרש"ל והרדב"ז, וע"ע על הנצי"ב שסייע לפירושו משיטה זו שהביא הריטב"א, שכאמור אלו פירושים שונים ביסודם. (וע"ע ב"ח או"ח סי' סג ד"ה אבל נעץ, מה שכתב גבי הלכה למשה מסיני בלחי וקורה, ובמה שכתב עליו שו"ת נפש חיה או"ח סי' לא).

ובאופן כזה הגדר אינו שעל ידי הלחי נעשה רשות היחיד, אלא זהו היתר בפני עצמו על הטלטול במבוי שאסור לטלטל בו בלי שהוא מקום פטור, אלא הוא רשות היחיד גמורה.

כרם יעויין ברמב"ם (פי"ז מהל' שבת הכ"ב) שכתב, לחי שהיה רחב הרבה¹¹ בין שהיה רחבו פחות מחצי רוחב המבוי, בין שהיה רחבו כחצי רוחב המבוי כשר ונידון משום לחי, אבל אם היה יתר על חצי רוחב המבוי נידון משום עומד מרובה על הפרוץ, עכ"ל.¹² תמה עליו המגיד משנה שם שזה נגד העולה מהסוגיא שם, שמבוי של תשע אמות, לחי של ד' אמות אינו כשר בו, דד' אמות אינו נידון משום לחי, וכן אין בזה עומד מרובה על הפרוץ. ומפני הדוחק תירץ המגיד משנה שהרמב"ם סובר שלדעת רב אשי החולק על רב הונא, גם בכהאי גוונא מועיל הלחי, ולא כמו שמשמע שבאופן זה גם רב אשי מודה לרב הונא, עיי"ש.

לפי האמור יש לפרש שזו דעתו של הרמב"ם, שכל שהוא רשות היחיד גמורה לא נאמר בו דין תיקון מבוי על ידי לחי וקורה, נמצא איפוא שבזה נחלקו האמוראים, לדעת רב הונא גם ברשות היחיד יש איסור טלטול בלי לחי וקורה, ולרב אשי אין איסור בכהאי גוונא אלא במקום פטור.

ו. בדין לחי נראה מבחוץ ושוה מבפנים

נתבאר בשיטת הרמב"ם שלחי ברוח רביעית עושה רשות היחיד דאורייתא, ומכל מקום אין זה בכל לחי שהרי פסק הרמב"ם שלחי שהוא נראה מבפנים לחי ומבחוץ אינו נראה לחי או שהיה נראה מבחוץ לחי ומבפנים נראה שהוא שוה וכאילו אין שם לחי הוא נידון משום לחי,

הרמב"ם, דשפיר נקט הכא מבוי שיש לו לחי או קורה דאי משום דין שלוש מחיצות שמוטר לטלטל מדין תורה, א"כ הלא היתרו הוא מדין מקום פטור, וכמבואר ברמב"ם פי"ד ופי"ז מהלכות שבת, דבשלוש מחיצות אין בו דין רשות היחיד, והיתרו מדאורייתא הוא כדין מקום פטור, ולפי זה אין כאן מקום לתקנתא דעירוב, דדין עירוב על רשות היחיד נאמר ולא על מקום פטור, אלא דבלא לחי וקורה אסור בלאו הכי מדרבנן משום עיקר דין רשויות, אבל עניין עירוב ואיסור דיריין לא שייך גביה, דאין דין עירוב אלא ברשות היחיד, והרמב"ם דמיירי לעניין תקנתא דעירוב, ע"כ זהו דנקט למילתיה במבוי שיש לו לחי או קורה, דאז הוא דמיחזי כרשות היחיד שנאמר בו דין עירוב, וזה פשוט בדברי הרמב"ם. (בהמשך דבריו הוסיף שגם בתיקון על ידי קורה הוי גדר רשות היחיד, אע"פ שאינה רשות היחיד גמורה מהתורה אלא מדרבנן).

אך לא זכיתי להבין כיצד מתיישבת בזה תמיהת המגיד משנה, דאף אם ננקוט בשיטת הרמב"ם שדין עירוב על רשות היחיד נאמר ולא על מקום פטור, מ"מ עיקר השאלה הייתה איך כתב הרמב"ם שכך הוא דין תורה, הרי לשיטתו אין זה דין תורה, ולדברים אלו אין יישוב בדברי הגרי"ז. וראה גם בלחם משנה שם בהסבר תמיהת המגיד משנה.

בעיקר היסוד בגדר היתר מבוי על ידי לחי וקורה שנעשה רשות היחיד מהתורה או מדרבנן, לפי שיטת הרמב"ם, יעויין בסוגיא בעירובין (ה, א-ב) שלחי הבולט מדופנו של מבוי, אם יש ברחבו ארבע אמות צריך לחי אחר להתיירו. מפורש שגם ברשות היחיד גמורה צריך לחי אחר להתיר את הטלטול,

11 יש להעיר על טעות מצורת שנפלה ברמב"ם מהדורת ר"ש פונקל, ובמקום "רחב הרבה", כפי שנדפס נכון בדפוסים הרגילים, נדפס "רחב ארבע", וצריך לתקן הדברים.

12 צ"ע כמה שפתח את ההלכה "לחי שהיה רחב הרבה", והרי לפי העולה מהגמ' זהו הרישא של ההלכה "לחי הבולט", א"כ מה היא הכפילות, ומדוע הפסיק הרמב"ם באמצע בהלכות אחרות. המגיד משנה עצמו דן בדברי הרמב"ם הללו, ולא עמד על שאלה זו, וצ"ע.

מפורש ברא"ש שלחי שאינו נראה מבפנים אין עליו תורת מחיצה, ואינו מועיל אלא לדין היכרא בעלמא.¹³

גם בשו"ת תורת רפאל (ח"ב סי' נ) כתב שאע"ג שקיימא לן שלחי הוי גם משום מחיצה, למרות שאין בו היכר כמו בעומד מאליו¹⁴, מ"מ גם כן מותר משום היכר, ואם יש היכר אזי למרות שאין בו משום מחיצה מותר, וכרבא. וראיה לזה מה שנפסקה ההלכה שלחי הנראה מבחוץ ואינו נראה מבפנים נידון משום לחי, ושם בודאי לא הוי מחיצה אלא היכרא בעלמא (כמו שכתבו התוס' והרא"ש בסוכה יט, א), ואפילו הכי מהני, היינו משום שאכן קיימא לן שלחי מהני גם משום היכרא, למרות שאין בו משום מחיצה (ועיי"ש שמיישב לפי זה את פירוש רש"י בריש עירובין), ומוזה נראה שלחי שאינו נראה מבפנים וניכר מבחוץ אם הועמד מאליו לא מהני, ואע"ג שקיימא לן כאביי שלחי הועמד מאליו הוי לחי, זה דווקא אם נראה מבפנים, דשרי משום מחיצה, אבל אם אינו נראה מבפנים, כיוון שאינו מותר רק משום היכר, ואם העמד מאליו הרי לא הוי היכר, ולא מהני.

בספר קהלות יעקב (ח"ו סי' יח) כתב כן מדעת עצמו, ואח"כ הוסיף שמצא להתורת רפאל שנקט כן, אך בסוף דבריו כתב כך, גם בעיקר דברי התורת רפאל מצאתי בעוה"ש"י בחזון איש עירובין סי' י ס"ק ב שנסתפק בזה וכתב דמהא דלא מהני נראה מבחוץ ושוה מבפנים גבי סוכה אינו ראייה, ד"ל דשפיר מחשב מחיצה מהתורה, אלא דלא

והרי נראה מבחוץ ושוה מבפנים אין סתימה ברוח הרביעית, והרמב"ם כתב (פי"ד מהל' שבת ה"א) שרשות היחיד היינו מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות, אלא שברוח הרביעית סגי בלחי, ואיך אפשר שעל ידי לחי שוה מבפנים יהיה המבוי רשות היחיד דאורייתא. לכן נראה שמה שכתב הרמב"ם שהזורק לתוך מבוי שיש לו לחי חייב, היינו דווקא בלחי גמור שנראה מבפנים.

אכן למרות שפשוט מסברא שלחי שאינו נראה מבפנים אינו נחשב מחיצה מדין תורה, מפורש העניין בדברי הרא"ש (פ"ק דסוכה סי' לד) על מירת הגמ' (סוכה יט, א), רב אשי אשכחיה לרב כהנא דקא מסכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין, א"ל לא סבר לה מר הא דאמר רבא יש לה פצימין כשרה אין לה פצימין פסולה, אחוי ליה נראה מבפנים ושוה מבחוץ אי נמי נראה מבחוץ ושוה מבפנים דאתמר נראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי, ולחי היינו פצימין. כתב שם התוס' (ד"ה דאחוי ליה), תימה האיך היה מועיל בסוכה כיוון דלא מינכר מבפנים שלישיית של טפח, דאי משום מיגו תדא דאטו מי לא עבד רב כהנא סוכה אלא בשבת, ועוד דלשלישית דאורייתא לא מהני מיגו כדפרישית לעיל, עכ"ל. כתב עליו הרא"ש, וקשה מה ענין מבוי לסוכה, במבוי איכא ג' מחיצות, ולא בעינן לחי אלא להיכרא בעלמא, הלכך סגי בנראה מבחוץ ושוה מבפנים, דבהיכרא כל דהו סגי, אבל בסוכה דופן שלישי צריך להיות ליושבי בסוכה כמו שתי הדפנות, עכ"ל. (ועיי"ש שהעמיד את הגמ' שם באיכא צורת הפתח).

13 כן ראיתי שלמד בהגהות יד איתן על הרמב"ם (לבעל משכיל לאיתן, פי"ז מהל' שבת הי"ט, וציין גם לדברי הרא"ש שם סי' ט, עיי"ש). אמנם כתב דבעירובין טו, א, שיש משמעות דלא כהרא"ש, אך בפשטות דברי התורת רפאל מבוארים. וע"ע בספר הערות מהגרי"ש אלישיב שליט"א על סוכה שם.

14 הרמב"ם כתב שם, ולחי הועמד מאליו אם סמכו עליו מקודם השבת כשר, עכ"ל. ואע"פ שבכל גוונא זו רשות היחיד, מ"מ לעניין היתר טלטול במבוי לא סגי בזה, אלא צריך חיקון לחי, אלא שאם סמכו עליו יש חיקון לחי. וראה בחידושי הגרי"ז על בכורות (י"ב), שזה גופא החילוק בין אם הנידון משום לחי שאו צריך דווקא סמכו עליו קודם השבת, אבל אם הנידון הוא משום עומד מרובה על הפרץ לא צריכים לזה, דהוי מחיצה גמורה, ועיי"ש שחידש שבעינן מבוי סתום דווקא, ולכן לא מהני בפרץ כעומד.

מחיצה מהתורה כמבואר בתוס' ורא"ש סוכה יט,א, וצ"ע.

הקהילות יעקב עצמו כתב, ולפי מה שנתבאר לעיל יש לומר דכוונתם ז"ל דכל כהאי גוונא שאינו נראה מבפנים עכ"פ לא הוי מחיצות ניכרות, ודין זה הוא אפילו בדופן השלישית לפי מה שנתבאר, וזהו דווקא בסוכה, אבל בשבת שפיר מהני דלא בעינן מחיצות הניכרות לענין שבת, וכמו שכתבתי לעיל בשם הר"ן ז"ל. עכ"ד. נראה שגם הקהילות יעקב נקט כשיטת החזון איש לפרש את דברי התוס', שאינם כדעת הרא"ש, אלא יש חילוק בין סוכה לשבת, ולפי זה אמר שהלחי הזה נחשב מחיצה שאינה ניכרת, לפיכך אע"פ שאין בה וממנה כלום לפנינו ברוח הרביעית, מ"מ נחשב שיש שם מחיצה.

בחידושי הגר"ח הלוי כתב בשיטת הרמב"ם שאין חילוק בין שבת לסוכה, אלא שמעיקר הדין אין אומרים גוד אסיק אלא במחיצות הניכרות. עצם סברא זו מפורשת גם במאירי בסוכה שם שכתב, ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במסכת שבת בפרק הזורק (ק,א) שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד, אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות, ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים, ואם כן הדבר צריך למחיצות ניכרות, עכ"ל. (וראה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' רסד וסי' רעב שהעלה סברא זו בשיטת הרשב"א),

אמנם הרמב"ם בהלכות סוכה (פ"ד ה"ח) כתב, סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין, בין שהיו נראים מבפנים ואין נראים מבחוץ, בין שהיו נראים מבחוץ ואין נראים מבפנים כשרה, עכ"ל. הרי שפסק כפשט הסוגיא להכשיר מהתורה סוכה על ידי לחי שאינו נראה מבפנים, ולא הזכיר את האוקימתא

מהני בסוכה דבעינן דופן טפח, וזה אינו דופן רק הפסק בעלמא.

אכן כך כתב החזון איש שם, ויש לעיין אי נראה מבחוץ מהני מהתורה, ואע"ג דבסוכה (יט,א) משמע בתוס' ורא"ש דלענין מהתורה לא מהני נראה דמדרבנן מהני אף כה"ג. אך לא זכיתי להבין דבריו, משמעות דברי החזון איש בדעת הרא"ש היא לחלק בין סוכה דלא מהני מהתורה, לבין שבת דמהני מהתורה, והוא תימה, הרי מפורש ברא"ש שבשבת עצמה מהני הלחי הזה שאינו נראה מבפנים רק משום היכרא ולא משום מחיצה, וכמובן שההיכרא אינו אלא דין דרבנן. גם עיקר סברת החזון איש לא הבנתי, איך שייך להתיר על ידי לחי שאינו נראה מבפנים, וצ"ע.

בקהילות יעקב (עירונין סי' יד) כתב על פי הסוגיא בסוכה (דב) שיש חילוק בין סוכה לשבת לענין מחיצות, בסוכה בעינן מחיצות ניכרות, אבל בשבת לא צריך מחיצות ניכרות. אחר כך הביא את קושיית התוס' בסוכה (יט,א) שהבאנו לעיל ואת דברי הרא"ש, וציין לדברי עצמו שהבאנו וכתב כך, ובחזון איש לעירונין סי' י"ס"ק יב מבאר קושיית התוס' דלענין שבת סגי במחיצה בעלמא, אבל לענין סוכה דבעינן דופן, וכל שאינו מבפנים אין זה דופן של אותו חלל הסוכה. נראה שבא לתקן כוונת החזון איש, שלא בא לבאר את דברי הרא"ש, שכאמור אדרבה ברא"ש מפורש שאין חילוק בזה בין שבת לסוכה לענין לחי משום מחיצה דאורייתא, אלא כוונתו לומר שבתוס' שקיצר בדבריו הכוונה היא שיש חילוק בין שבת לסוכה, ולפי זה מה שנקט החזון איש בלשונו "התוס' והרא"ש", אינו בדווקא. ברם בפשטות הוא תימה, וכוונת התוס' היא כהרא"ש, וכן מבואר גם בתוס' הרא"ש. מלבד מה שאינו מובן איך אפשר שיועיל לחי שאינו נראה מבפנים, מדין מחיצה מהתורה. יש לציין שהחזון איש עצמו (שם סי' ח ס"ק י) כתב בתוך דבריו, ואף נראה מבחוץ מהני בזה אף דאינו נחשב

מהתורה. אמנם לעניין סוכה צריך שיהא שיעור טפח, ומה שמועיל כאן ביאר הראשון לציון שם וכתב, דהפצימין הם בסוף כותלי האכסדרה, והפצימין הם במקום טפח שאנו צריכים בשלישית, ולא הצריכו בעשויה כמבוי פס ד' אלא משום שנראית כמבוי ואין עליה צורת סוכה, מה שאין כן באכסדרה דסוף סוף הנה היא סתומה הכשירו בפצימין. אכן אף שדברי הראשון לציון צריכים ביאור, מ"מ במה שנוגע לנידון דידן נראה הביאור כמו שכתבנו. (ויש לעיין עוד מלשון רש"י בסוכה שם ובמהרש"א שם יח, א, ד"ה סיכך, וכן מאירי שם).

בעיקר שיטת המגיד משנה והר"ן, וכן הוא בעוד ראשונים, שההיתר הוא משום פי תקרה יורד וסותם (ראה בשו"ע אור"ח סי' תרל סעיף ח, ומגן אברהם ומשנה ברורה). בחזון יחזקאל על התוספתא (סוכה פ"א ה"ט) מבאר שדווקא בסוכה מהני הואיל ונחשב מחיצה וסגי בזה, מה שאין כן לעניין שבת צריך שתהא מחיצה המונעת רגלי רבים לבוא לשם, וזה אי אפשר על ידי פי תקרה יורד וסותם. לכן מבואר ברמב"ם (פי"ז מהל' שבת ה"ט) שלעניין רשות היחיד בשבת לא הוי אלא כקורה שאינו מועיל לדין תורה. (ולהלן יבואר עוד יסוד זה, שאכן יש חילוק בין שבת לסוכה).

אמנם אם ננקוט בדעת הרמב"ם שסבר כהתוס' והרא"ש שלא מועיל לחי שאינו נראה מבפנים מדין תורה, ומה שבסוכה מועיל הוא כפירוש המגיד משנה שפי תקרה יורד וסותם, נראה על פי זה לבאר את לשון הרמב"ם שם (פי"ז ה"ב) שכתב, האיך מתירים מבוי הסתום עושה לו ברוח רביעית לחי אחד או עושה עליו קורה ודיו, ותחשב אותה קורה או אותו לחי כאילו סתם רוח רביעית ויעשה רשות היחיד, ויהיה מותר לטלטל בכלו, שדין תורה בשלוש מחיצות בלבד מותר לטלטל, ומדברי סופרים היא הרוח הרביעית, ולפיכך די לה בלחי או קורה, עכ"ל. תמה על הדברים בחידושי

שברא"ש שמדובר בצורת הפתח, וממילא לא בא הלחי להשלים דין תורה. אכן המגיד משנה כתב, וכתוב בהלכות והא דאמרינן על גבי אכסדרה לאו על גבה ממש אלא בסמוך לה, כדכתיב "ועליו מטה מנשה", וזהו פירושה, אכסדרה זו היא שני כותלים זה כנגד זה, ומקצתן מקורה וסמוך לקירוי על הקצה אחד סיכך הסכך וכו', נמצא שסוכה זו אין לה אלא שני כתלים, ואם יש פצימין פירוש עמודים בולטים ברוח שלישית, אע"פ שבסוכה אחרת כגון זו צריך פס ד' ומשהו כמו שנתבאר בה"ג, כאן די בפצימין לפי שעם פצימין אומרים פי תקרה של אכסדרה שהוא קרוי יורד וסותם, אבל בלא פצימין לא, עכ"ל. מבוארת איפוא שיטת הרמב"ם שהכשר הסוכה הוא על ידי פי תקרה יורד וסותם, ולעולם לא אהני הלחי כהאי גוונא מדין תורה כשיטת הרא"ש דצריך נראה מבפנים דווקא.

אמנם ראיתי בספר ראשון לציון לבעל אור החיים על מסכת סוכה שם, שעמד על דברי הרמב"ם, ושהמגיד משנה פירשו בדרכו של הרי"ף, כפי שפירש הר"ן, אבל לדעתו פשוט דברי הרמב"ם הוא שעל ידי הפצימין עצמם נחשבת כל הרוח כסתומה, ועיין שם שהביא את לשון הרמב"ם (פי"ז מהל' שבת) שעל ידי לחי או קורה נחשב כאילו רוח רביעי סתום, עיי"ש. אלא שעדיין יש לתמוה כאמור, איך יועיל הלחי שאינו מבפנים אלא מבחוץ, הרי אין הרוח הזאת סתומה כלל, כמו שתמהו התוס' והרא"ש. ונראה שאף הראשון לציון למד כסברת החזון איש והקהילות יעקב שבאופן זה מהני מדאורייתא, ולא כדעת הרא"ש.

אולי אפשר לומר, על פי מה שהבאנו לעיל בשיטת הר"ר יהונתן והמאירי שלחי וקורה בהיתר מבוי בשבת הוא הלכה למשה מסיני, לפיכך אפשר לומר שגם לחי שאינו נראה מבפנים נקרא לחי, וכמו שלחי הרי הוא בכל שהוא, כמו כן סגי בכהאי גוונא שייחשב לחי אע"פ שאינו נראה מבפנים ואפילו משהו, כפי שנקט החזון איש שמהני

כשנעשה בשבת למה סגי בלחי מערב שבת, ולזה יהיב טעמא שאין צריך מחיצה ברוח רביעית אלא מדרבנן.

לכאורה דברי החזו"א צריכים ביאור, ואולי ט"ס יש בלשונו, ובמקום "למה סגי בלחי", צריך לומר "למה בעי בלחי". ואם נכונה הגהה זו אולי כוונתו ליישב את דברי הרמב"ם כך, הנידון הוא על היתר טלטול, ולמדנו שרשות היחיד גמורה ייתכן שגם בשבת אסור לטלטל, באופן שנעשתה המחיצה בשבת, ומוכח שלא בעשיית רשות היחיד תלוי ההיתר, אלא הלחי וקורה העשויים מערב שבת, ולזה נתן טעם שהואיל והיתר זה נדרש רק מדרבנן, ומן התורה הטלטול מותר לחלוטין, על כן סגי בלחי או קורה. אך פירוש זה אינו מחזור, שהרי מ"מ הלחי מועיל מן התורה, ומה שלא מהני הנעשה בשבת הוא מטעם אחר, וצ"ע (ועיין מה שדן בזה בזכרון שמואל להגר"ש רוזובסקי סי' כו אות ג).

ז. מבויה הפתוח לרשות הרבים

והפתוח לברמליה

שנינו שם, הכשר מבויה בית שמאי אומרים לחי וקורה, ובית הלל אומרים לחי או קורה. למימרא דקא סברי בית שמאי ארבע מחיצות דאורייתא, לא, לזרוק משלוש הוא דמחייב, לטלטל עד דאיכא ארבע. בית הלל אומרים או לחי או קורה, לימא קא סברי בית הלל שלוש מחיצות דאורייתא, לא, לזרוק משתיים הוא דמחייב, לטלטל עד דאיכא שלוש.

על פי סוגיא זו תמה הרמ"ך שם על הרמב"ם שכתב בפ"ז ה"ט... זה תימה דבגמ' מסיק אליבא דבית הלל דמשתיים הוא דמחייב לזרוק, והוא אמר שאפילו

הגר"ח הלוי (פ"ז מהל' שבת הט"ו) וכתב, אשר לכאורה צ"ע, דהרי הך טעמא דבג' מחיצות מותר לטלטל מדין תורה לא צריכין דק לענין קורה דלא היא מחיצה, ואין כאן דק בג' מחיצות בלבד, וע"כ צריכין לטעמא דבג' מחיצות מותר לטלטל מדין תורה, אבל בלחי תיפוק לן דלחי היא מחיצה גמורה ויש כאן ד' מחיצות, והוי רשות היחיד גמורה מדאורייתא, כמו שפסק בפ"ז שם דמבוי שהכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב, משום דלחי היא מחיצה גמורה ונעשה בן ד' מחיצות, ולמה כלל הרמב"ם גם לחי בהך טעמא דבג' מחיצות מותר לטלטל מדין תורה.¹⁵

ליישב את קושייתו הקדים הגר"ח בגדר צורת הפתח וכתב, אכן לפי דברינו הרי ניחא, דהרי גם מבוי מפולש שהכשירו בצורת הפתח נותר בלחי, ושם הא לא הוי רשות היחיד כלל, וכמו שכתבנו דצורת הפתח אינה משלמת לדין מחיצה של רשות היחיד, וכל היתרו בלחי הוא רק משום דפקע מיניה דין רשות היחיד על ידי צורת הפתח, ונכלל בדין מבוי שניתר בלחי וקורה לדעת הרמב"ם, אף אם אין דין רשות היחיד ביה, וזהו שכתב טעמא דמדין תורה מותר לטלטל אף אם אינו רשות היחיד.

אך לא הבנתי דבריו, הרי הרמב"ם לא הזכיר בהלכה זו מדין מבוי מפולש ומהי דרך היתרו, ואיך אפשר לומר שהוא כתב כאן על מבוי זה, הרי בהלכה זו הזכיר רק מבוי סתום בג' מחיצות, ותיירו צ"ע.

החזון איש בגליונותיו על חידושי הגר"ח שם כתב על קושיית הגר"ח כך, משום שאין לחי מתיר אלא אם סמכו עליו מבעוד יום, ומחיצה הנעשה בשבת חשיבה מחיצה, וכיוון דבעינן מחיצה ברוב רביעית

15 לכאורה אמינא שבדאי נכון שאם המדובר הוא בלחי גמור הנראה גם מבפנים, אכן אין לכוללו עם קורה, אבל הרי הרמב"ם נותן טעם על כל מיני לחיים, וישנו גם לחי שהוא מתיר את הטלטול במבוי, אבל אינו עושה את המבוי לרשות היחיד, והוא נשאר מקום פטור מהתורה, והיינו הלחי הנראה מבחוץ ואינו נראה מבפנים, לפיכך כתב הרמב"ם טעם זה בין על קורה בין על לחי, שהטעם הוא הואיל ומן התורה מותר לטלטל בג' מחיצות.

בהלכותיו, וכתב בסתמא שמקום שמוקף שלוש מחיצות אינו רשות היחיד, היה לו לפרש שהיינו אם הוא פתוח לרשות הרבים דווקא, אבל באינו פתוח לרשות הרבים גם בשתי מחיצות חייב, כמו שלפי דעתו כך הסיקה הגמ', או לכל הפחות בג' מחיצות כדאיאת בגמ'. לפיכך דברי הרמ"ק צ"ע.

הרמ"ך עצמו תמה על פסק זה, שאם נאמר ששלוש מחיצות אינן רשות היחיד אלא כרמלית, נמצא שהיתר הטלטול במבוי אינו היתר לטלטל ברשות היחיד, אלא ההיתר הוא לטלטל בכרמלית, ובודאי כוונתו היא כאשר ההיתר הוא על ידי קורה, ולדעתו לא באו חז"ל לתקן היתר טלטול על כרמלית, וזה מכריח שג' מחיצות נעשה המקום רשות היחיד. אכן הרמב"ם כתב להדיא שהגדר הוא שעל ידי קורה נעשה רשות היחיד מדרבנן, כלומר גם הוא מסכים שהיתר הטלטול אינו לומר שמותר לטלטל בכרמלית, אלא יסוד ההיתר הוא שנעשה רשות היחיד.¹⁶

עוד הביא הרמ"ך שם הוכחה לשיטת הרמב"ם מהגמ' בעירובין (צד, א) שנפרצה לרשות הרבים נעשית כרמלית ואע"פ שיש לו שלוש מחיצות, ומסיק שם כפי החילוק שהעלה בין פתוח לרשות הרבים או לכרמלית, ולכן אין סתירה לסוגיית הכשר מבוי שם (יא, ב). אכן בט"ז (או"ח סי' שסג ס"ק א) הביא את הסתירה שהקשה הבית יוסף על הטור, ששם כתב שעל ידי שלוש מחיצות הוי רשות היחיד גמור מן התורה, ואילו בט"ז שמ"ה כתב שמבוי שאין לו לחי הוא כרמלית, ונדחק ליישב. לכן תירץ הט"ז על פי החילוק של הרמ"ך, שפתוח לרשות הרבים הוא כרמלית, אבל פתוח לכרמלית הוא רשות היחיד. הט"ז כתב טעם לדבר,

בשלושה הזורק לתוכו פטור, כיוון דהכשירו בקורה, ואי מוקים לה בשפתוחה לרשות הרבים דחשבינן לה ככרמלית, אפילו יש לה ג' מחיצות כמו שכתב בפ"ד ה"ד, א"כ יהא אסור לטלטל שלא באו חכמים להקל כשתקנו עירובין אלא להחמיר, כדאמרינן שם יב, ב, וכי ככר עושה אותה רשות היחיד, וצ"ע, וע"כ משוינן חילוק בין פתוח לרשות הרבים לפתוח לכרמלית, דבפרק כל גגות שם (צד, א) אמרינן בחצר שנפרצה לרשות הרבים דלרבנן המטלטל מתוכה לרשות הרבים פטור, נמצא שאע"פ שיש לו ג' מחיצות נקרא כרמלית, ובפ"ק אמרינן דלזרוק משתיים הוא דמחייב, אלמא דרשות היחיד הוא בשתי מחיצות, עכ"ל. (בהגהות הרמ"ך הנדפסים מכתב יד נוסף, וצ"ע בזה), רמז המגיד משנה לרבירי וכתב, ויש מחלקים בין פתוח לרשות הרבים לפתוח לכרמלית, עכ"ל.

פיאור דברי הרמ"ך נראה, שבתחילה הוקשה לו מלשון הגמ' (יא, ב) שאומרת אליבא דבית הלל שמשתיים הוא מתחייב בזורק, ובפשטות פירוש הגמ' שמשתיים מחייב היינו לדיחויא בעלמא, ואין זו האמת. אלא שגם לפי דיחוי זה הרי שלוש מחיצות דאורייתא, ולא בעינן מחיצה ברוח רביעית, ומ"מ הרמ"ך נקט שהגמ' מסיקה שלבית הלל משתיים הוא דמחייב, לפיכך העלה לחלק שמה שאמר הרמב"ם שאפילו בג' מחיצות אין זו רשות היחיד אלא כרמלית, והרוח הרביעית פתוחה לרשות הרבים, ולכן נעשה המקום כרמלית, והגמ' שאמרה שמשתיים הוא דמחייב כוונתה בשאינו פתוח לרשות הרבים. טעם לחילוק זה לא נאמר בדבריו, גם אינו מובן, אם חילוק זה נאמר בשיטת הרמב"ם מדוע לא הזכירו

16 ראה בשו"ת ברכת אברהם לרבי אברהם בן הרמב"ם (סי' כג) בדברי השואל הר"ר דניאל הבבלי, שאף הוא תמה על הרמב"ם כן, ולדעתו יש להוכיח מסוגיית בית שמאי ובית הלל היא שלא התיירו חכמים טלטול אלא במבוי שמתחייבים על זריקה שם, דהיינו שהוא רשות היחיד דאורייתא. להלן עוד נבאר דבריו, ברם מה שהסיק להביא ראיה ליסוד זה מהגמ' שם, וכי ככר עושה אותה רשות היחיד, לא מובן איזו הוכחה יש מסוגיא זו, והרברים צ"ע.

צריך שיהיה רשות היחיד מדאורייתא, וכיוון שהותר רק על ידי קורה, גם אם נעשה בו שיתוף עדיין אינו רשות היחיד של תורה, ואין להתיר בו את הטלטול. מסיקה הגמ' שהכי קאמר, מבוי שאינו ראוי לשיתוף, דהיינו שפתוח לרשות הרבים, וכאמור שלא תועיל בו קורה אלא לחי בלבד, לפיכך אם הכשירו בקורה פטור על הטלטול ממנו לרשות הרבים, אבל גם בו עצמו אין היתר טלטול כיוון שלא נעשה רשות היחיד, אבל אם הכשירוהו בלחי נעשה רשות היחיד של תורה, והמוציא ממנו לרשות הרבים מתחייב, וכמו כן מותר לטלטל בו עצמו על ידי שיתוף. נמצא אפוא להבנת זו בדברי הרמ"ך חידוש להלכה שרק מבוי הפתוח לכרמלית שניתר בקורה אפשר לטלטל בו על ידי שיתוף, אבל לא הפתוח לרשות הרבים. וכתב מרכבת המשנה שלא מצאנו כן בפוסקים. אכן גם אם ננקוט בשיטת הרמ"ך בעיקר ההלכה שיש חילוק בין מבוי פתוח לרשות הרבים שאינו רשות היחיד לפתוח לכרמלית שהוא רשות היחיד, אין זה מחייב את החידוש הנוסף של הרמ"ך שמבוי הפתוח לרשות הרבים, אין לו היתר בשיתוף על ידי קורה.

ברם עיקר חילוקו של הרמ"ך טיש פתוח לרשות הרבים ויש פתוח לכרמלית, וכביאורו של הט"ז, שאם הוא פתוח לרשות הרבים אזי רבים דחקי בו, ומבטלים מהמקום שם רשות היחיד ונעשה כרמלית, עיקר הדברים צריכים עדיין פירוש, אם מקום המוקף שלוש מחיצות הוא רשות היחיד מדין תורה, אין אפשר לבטל ממנו שם זה על ידי העובדה שדחקי בו רבים, ואם מכל מקום כך הוא, מה יועיל שיש בו לחי כל שהוא ברוח רביעית, הרי פשוט שאותו לחי אינו מונע את דחיקת הרבים, ומהו הגדר בהלכה זו.

(המשך יבוא אי"ה)

וזה המבוי זימנין דחקי בו רבים להכנס שם כשיש ברשות הרבים הרבה בני אדם, כדאיתא בגמ' פ"ק דשבת (ז,א), הלכך אע"פ שהוא מצד עצמו הוה רשות היחיד גמור, מ"מ הרשות הרבים מפסידו מלהיות רשות היחיד, אלא בטל אצל רשות הרבים ונקרא צידי רשות הרבים, והוי כרמלית, משא"כ כאן דלא מיירי בעניין שדוחקים שם רבים לפעמים, ממילא נשאר עליו שם רשות היחיד גמור מן התורה. אלא שהט"ז עצמו הרגיש בקושי חילוק זה מסתימת הטור בלשונו, וכמובן שברמב"ם תמוה מאד לחלק כן, כאשר לא הזכיר כלל את החילוקים הללו הנוגעים להלכה. (יש לציין שבביאור הלכה ס"י ססג) הביא שיטה זו, אך אי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם.

שוב מצאתי במרכבת המשנה (פי"ד מהל' שבת ה"א) שהאר"ך בשיטת הרמב"ם, ולדעתו מקורו בסוגיא בעירובין שהבאנו (צד,א), שהתוס' נדחק בפירושה. לאחר שביאר את הסוגיא בעירובין (יא,ב) בדברי בית הלל על פי שיטת הרמ"ך, שמדובר בפתוח לכרמלית, והסוגיא שם (יב,א) מדברת בפתוח לרשות הרבים. מסיק שם וכתב שדוחק לפרש כשיטת הרמ"ך, אלא שלא מהטעם שהרמב"ם סתם ולא חילק בין שני מיני מקומות המוקפים שלוש מחיצות, אלא משום שעל פי שיטתו עולה שלמבוי הפתוח לרשות הרבים אין היתר על ידי קורה אלא על ידי לחי בלבד, והיינו שהוא מפרש את ראיית הרמ"ך מהגמ' וכי ככר עושה אותה, שמדובר שם במבוי הפתוח לרשות הרבים, ולכן צריך ארבע מחיצות, ולזה הקשה רב ששת מאי איריא לא נשתתפו אפילו נשתתפו בו נמי, וכי ככר עושהו רשות היחיד, כלומר דהואיל ומבוי זה הפתוח לרשות הרבים צריך שיהיו לו ארבע מחיצות כדי לעשותו רשות היחיד, ועל כך אין הקורה מועילה אלא הלחי בלבד, לזה אמר, וכי ככר עושהו, כלומר להיתר טלטול מבוי

הרב דוד אריה ציינווירט

בענין הוספת מים לתוך מכשיר אידוי מים בשב"ק

שאלה: מכשיר מפזר אדים הנמצא בבית משום הקלת הנשימה והמכשיר מפזר אידוי מים וליד זה נמצא מאורר או מיווג הגורם להתפשטות האידוי לכל הבית האם יש בהוספת מים בשבת לתוך מיכל המכשיר משום איסור דאורייתא או דרבנן?
תשובה: כידוע יש ב' סוגי אידוי מים א. אידוי מים קרים. ב. אידוי מים חמים ומקודם נדון לגבי מכשיר אידוי מים קרים והשאלה בזה קשור גם לגבי אידוי מים חמים אלא דבאידוי מים חמים ניתוסף גם שאלה דמבשל ומוליד ושהיה חדשה וכאשר יתבאר לקמן. בעוה"ת.

כיו"ט לענין חמץ דאפשר דהוי מלאכה דאורייתא כמוש"כ סו"ס שי"ט עיי"ש. והיינו כדברי הרמ"א הנ"ל ומבואר דס"ל להמג"א לחשוש דהוי מלאכה דאורייתא ועכ"פ בגידו"ק. והרי דממקום שבא הרעק"א להביא ראיה דלא הוי בכה"ג מלאכת זורה מן התורה מצאנו בהפוסקים דנקטו דהוי מלאכה דאורייתא וכדאי' במג"א.

והשו"ע שם סעי' ה' (בפנים) כתב וז"ל וכן יכול מן התורה לפרר ולזרות לרוח ולא אמרינן שהזורה הוא מאבות מלאכות אלא בזורה כדי להפריש ממנו המוץ שהוא בורר פסולת מתוך אוכל אבל כשזורה כל האוכל לרוח אין כאן איסור מה"ת עכ"ל והרי דנקט השוע"ה כהרז"ה ואמנם בהג"ה שם בשוע"ה כתב כהמג"א דהוי איסור דאורייתא אבל בפנים העלה דבכה"ג הוי רק איסור מדרבנן ואשר ע"כ מותר משום מצות ביעור חמץ למיעבד כן וכן הפמ"ג שם (סי' תמ"ו) כתב על המג"א הנ"ל דצ"ע קצת מש"כ דהוי מה"ת עיי"ש והיינו דמשום כך מותר למיעבד כן משום מצות ביעור חמץ. אבל מבואר דס"ל בעלמא דעכ"פ דמדרבנן עכ"פ אסור.

ובשו"ת מנח"י ח"ו סי' כ"ו הביא דברי השוע"ה והפמ"ג וכתב וז"ל ומה דאתאן מהנ"ל דאף שפקפון על מש"כ דהוי מה"ת אבל מודו דהוי עכ"פ איסור מדרבנן וכו' והנה עפ"י הנ"ל יש לתמוה על דברי הרעק"א בתשו' שם דהביא שם את דברי

מיוזר המים אם יש בזה משום איסור זורה

כ' הרמ"א סו"ס שי"ט וז"ל הרוקק ברוח בשבת והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה (מהרי"ל בשם או"ז וירושלמי פרק כלל גדול) עכ"ל הרמ"א.

ובביאוה"ל וז"ל בתשו' ר' עקיבא איגר סי' כ' נסתפק בשופך מים מועטים מצלוחית דרך החלון והרוח מפזר הטיפות א' פונה לכאן וא' פונה לכאן אי חייב משום זורה והעלה לצדד להקל מדהשמיטו הפוסקים הירושלמי ש"מ דלא ס"ל כן אלא דמלאכת זורה הוא כעין בורר דמברר פסולת מתוך אוכל אבל בכלול פסולת אינו חייב משום זורה ואף לדעת הרמ"א יש לצדד דהיינו דווקא ברוק דכמו דאין דיש ומעמר אלא בגידולי קרקע כן אין זורה אלא בגידולי קרקע ואדם נקרא גידולי קרקע אבל לא במים דלא הוי גידו"ק. ועוד דלא ניח"ל ופס"ר דלא ניח"ל יש מתירים עיי"ש.

והנה הרעק"א שם בתשובה הביא בתו"ד וז"ל ועיין הרז"ה פ"ק דפסחים בארבעה עשר שחל בשבת. החמץ שנשאר אחר אכילתו מפזר וזורה לרוח ואין בה איסור משמע להדיא דבכה"ג לא מיקרי זורה. עכ"ל הרעק"א.

ובהגהות מב"ה שם בשו"ת רעק"א כתב וז"ל עי' ב"ח סי' תמ"ד ס"ג נראה דעתו דאין חולק שם על הרז"ה ועי' מג"א סי' תמ"ו סק"ב עכ"ל. וכונתו למש"כ המג"א סי' תמ"ו סק"ב לענין מפזר וזורה לרוח

קטנים ואינו מברר לא מיקרי ע"ז שם מלאכה רק כשרוח אחר מסייעתו.

ובשו"ת מנח"י ח"ז סי' כ"א נשאל בענין השתמשות במכשיר אדים בשבת (הורב השואל שם הוא ניהו הגר"ז פלדמן דומ"צ בלונדון מלפנים ר"מ בישביה"ק) כתב לגבי איסור הוספת מים גם במכשיר אדים קר וז"ל וגם אני דן עפ"י מש"כ בספרו ח"ו סי' כ"ו בדין רוקק משום זורה ותו"ד דהיכא דהרוח לא משתתף לא הוי זורה וכאן הרוח מפזר האדים בחדר אולי נחשב זה כזורה חוץ דבעצם חלוקת המים לאדים אין שיתוף להרוח עכ"ל והמנח"י שם כתב וז"ל ומש"כ לחשוש משום זורה היינו בהמים שיוסיפו בשבת הרי בספרי שם (סי' כ"ו) הבאתי מש"כ הרעק"א בתשו' (סי' כ') ושם מבואר לחלק בין מים לרוק המבואר בירושלמי דשייך זורה דמים לא הוי גידו"ק י"ל דאין בו משום זורה וכל זה אף לפמש"כ כ"מ דהפיזור נעשה ע"י רוח אבל כאשר הראו לי מכשיר כזה ראיתי דהפיזור נעשה ע"י המכשיר גופא ושוב שייך מש"כ בספרי ח"ה שם.

והנה גם לפמש"כ דפיזור המים נעשה ע"י המכשיר גופא והנה חזינן דדנו אי מקרי מכשיר אידי מים כמתפזר המים ע"י רוח או לא והמנח"י ש"ל דהוי כמתפזר ע"י המכשיר עצמו לא ע"י הרוח וברם נראה דאף לפי הבנת המנח"י מ"מ באופן דתוך החדר נמצא מאורר או מיזוג המפזר את אידי המים ובאופן שזולת האיוורור לא הוי מתפשט אידי המים כפי הצורך כאשר מתפזר ע"י האיוורור לפי"ז י"ל דכן הוא נחשב כזורה ע"י הרוח דלכאורה לא בעינן שיהא זורה דווקא ע"י הרוח הטבעי וגם ע"י שיש איוורור בתוך החדר ועי"ז מתפשט החלקים ג"כ מיקרי זורה ע"י רוח מסייעתו ולפי"ז ליכא כאן ההיתר שכתב המנח"י עפ"י דברי הפוסקים דלא הוי מלאכת זורה רק כשהרוח אחר מסייעתו וכשהרוח לא משתתף לא הוי זורה דהכי הרוח משתתף לפיזור אידי המים ובלא"ה לא הוי מועיל.

הרז"ה הנ"ל ומשמעות לשונו של הרעק"א דס"ל דאליביה דהרז"ה אין כאן אפילו איסור מדרבנן אמנם בדברי הרז"ה שם כתב סתם דמפרר וזורה לרוח וכיון שהוא מייירי ביי"ד שחל בשבת אין ראיה דס"ל דאין איסור אפילו מדרבנן דשם כדי שלא לעבור על כל יראה מספיק אם נאמר רק דאין כאן איסור מה"ת וכמו שס"ל להפוסקים הנ"ל. בסי' תמ"ו שם. עכ"ל.

והמתבאר דהמפזר רוק דע' המג"א והרמ"א דיש בזה משום איסור זורה מה"ת ודע' השוע"ה מהפמ"ג דמכיון דלא הוי זורה משום בורר יש בזה רק איסורא דרבנן ודע' הרעק"א דאין בזה אפילו איסור דרבנן וכן למד הרעק"א בדברי הרז"ה בדינא דזורה ומפרר לרוח בחמץ בפסח ומדברי השוע"ה והפמ"ג משמע דפירשו דהרז"ה סובר דהוי אסור מדרבנן והרעק"א מחדש דאפילו לו נימא דהוי בזה איסור תורה מ"מ היינו דווקא במידי דהוי גידו"ק ולא כן במים דלא הוי גידו"ק מותר והרמ"א ג"כ לא חשש כשאין זה גידו"ק וכגון במים.

מלאכת זורה כשאין הרוח מסייעתו

בשו"ת מנח"י שם ח"ו סי' כ"ו מדייק מתו"ד הפוסקים דחוץ מההיתר של הרעק"א דלא שייך זורה בדבר שאינו גידו"ק עוד יש לדון דבזורה שאינו מברר פסולת מתוך אוכל אלא מחלק הדבר לחלקים לא מיחייב משום זורה רק אם הרוח מסייעתו אבל אם הוא עושה הכל לא מיחייב משום זורה ואף דבזורה שהוא בורר פסולת מתוך אוכל יש לחייבו גם אם הוא עושה הכל אבל כל זה אי נימא דמלאכת זורה הוי באופן דבורר פסולת מתוך אוכל אבל אי הוי המלאכה שאינו בורר פסולת מתוך אוכל אלא מחלק האוכל לחלקים קטנים ככה"ג אינו מיחייב רק באופן דהרוח מסייעתו יעוייש"ד והמובן בזה דבאופן דזורה שהוא מברר יש ע"ז שם מלאכה מצד עצמה ממילא דהוי מלאכה גם אם הוא עושה הכל בידו מכ"ש דזורה ורוח מסייעתו אבל זורה באופן שמחלק לחלקים

והרי פעולת הזרייה צריך הוא לעשות בידי ובעשיית מלאכות אחרות בשבת אלא שאח"כ הרוח אחר מסייעתו אבל מקודם בעינן פעולה ועשייה של האדם עצמו במלאכת זורה ומעתה יש לדון דשפיכת מים לתוך מיכל הנמצא שם דלוק מכשיר לאידו המים דמיא להמשים חטים לתוך ריחיים של מים הפועל מעצמו מלאכת הטחינה והאדם רק משים לשם חטים דשי' המג"א סי' רנ"ב סק"ב דבכה"ג לא הוי מלאכת שבת הואיל והוא אינו עושה כלום במלאכת הטחינה עצמה והטחינה כבר פועל מאליו אלא שהוא נותן לשם רק חטים שייטחנו וי"ל דגם במלאכת זרייה בנידוד מכיון דהמכשיר הפועל האידוי פועל כבר מקודם ומאליו והוא רק נותן לשם מים שיתאדו בכה"ג לא מיקרי פעולת זרייה מצד האדם לגבי החלק של המלאכה דבעינן פעולת האדם עצמו ולא הוי מלאכת זרייה מדאו' ורק מדרבנן אסור וכשי' המג"א בדין ריחיים של מים דהנותן לתוכה חטים הוי רק איסורא דרבנן. ודו"ק.

והנה אמנם דהרעק"א בהגהותיו הקשה על ראייתו של המג"א וכן הביא מספר אבן העזר סי' שכ"ח החולק על המג"א וס"ל דבכה"ג מיקרי טוחן מדאורייתא ולפי"ד גם במלאכת זורה הוי בכה"ג מדאו' מ"מ הרי שי' המג"א דלא הוי רק מדרבנן ועי' במחצה"ש דמתרץ דברי המג"א וכעיי"ד כתב הדגו"מ עויי"ש ולשי' המג"א דלא הוי רק מדרבנן יש להקל באופנים המתירים איסור דרבנן משום רפואת קטן וכדו'.

אם יש משום מנשל

במכשיר אידוי למים חמים

והנה כל המובא לעיל הוא לשאלת מכשיר אידוי מים בכללות בין של מים קרים ובין של מים חמים ונוסף על זה דנו פוסקי זמנינו לענין מכשיר אידוי מים חמים שיש בו תוספת שאלה של בישול המים לאידוי ואם שייך בזה בישול אחר בישול גם

היתירא דזורה במים דלא הוי גידו"ק ואמנם עדיין יש לנו היתירא. דחידש הרעק"א בתשובה דלא הוי מלאכת זורה אלא במידי דהוי גידו"ק ומשא"כ במים לא הוי גידו"ק וכתב הרעק"א, דהרמ"א לא חייש לדברי הירושלמי דבכה"ג הוי מלאכת זורה רק בדבר שהוא גידו"ק אבל במים שאינו גידו"ק הואיל ולשי' הסוברים דאין טוחן אלא בגידו"ק גם בזורה ס"ל דאינה אלא בגידו"ק לפיכך אין לחוש לדברי הירושלמי במים דלא הוי גידו"ק.

ויש לחקור דמצוי שמשימים טיפות "קליפטוס" לתוך המים העומדים לאידוי לעזרת ניקוי כלי הנשימה ויש לעין אם מוסיף מים להמיכל הנמצא שם כבר מקודם מים עם טיפות "קליפטוס" האם מיקרי שעושה כאן הוספה של מלאכת זורה בטיפות הקליפטוס דהוי גידו"ק דמצד אחד י"ל דהרי הטיפות קליפטוס עמדו ממילא לאידוי גם בלי הוספת מים שהוסיף ונמצא דמה שהוסיף הוא הוי רק הוספה של מים לאידוי והוי זורה במים דלא הוי גידו"ק ומצד שני יש להבין דהוי כזורה בגידו"ק ומשום דעכ"פ בהוספת המים נתערבו עכשיו טיפות הקליפטוס גם בהמים שניתוספו ועכשיו יתהוו האידוי של המים החדשים שניתוספו לאחר שיתערבו עם חומר הקליפטוס ויהא כזורה בגידו"ק והוספת האידוי במים שנתוספו נעשה ע"י הוספת המים לתוך המיכל והבן היטיב, וצ"ע.

היתירא דהמג"א בדין ריחיים של מים

ויש לדון בנידוד להתיר מטעם אחר דהנה אף אם נימא דמלאכת זורה הוי דווקא ע"י רוח אחר מסייעתו ואף אי נימא דכשהאידוי התפור ע"י איורור של המאור או המיזוג מיקרי רוח אחר מסייעתו מ"מ הרי פשוט דאפילו אי נימא דהוי כזורה ובזורה מהני רוח אחר מסייעתו מ"מ הא פשוט דבמלאכת זורה יש ב' חלקים א' פעולת הזרייה דזאת עושה האדם בעצמו, ב' ההתפשטות דבזאת מהני רוח אחר מסייעתו

סי' שי"ח ולפענ"ד לא דק במח"כ ואין ענין זה לזה התם הסממנים אין בישולם לעצמם כלל ואינם ראויים לשום דבר רק להוציא צבעם שיקלוט הצמר הצבע ולא שייך אין בישול אחר בישול כי כל שלא קלטו כל צבעם לא נתבשלו אבל דבר מאכל שנתבשל שראוי לאכול בפ"ע הרי כבר נגמר בישוליו וכשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו יבש אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות ועל שם כך שופכים עליה בשבת ואוכלים אותו כך וכן תרנגולתא דר' אבא מס' שבת דף קמ"ה ע"ב אין ספק כששפכו עליה רותחים אותן רותחים נעשו רוטב ומרק של בשר ואפ"ה מותר בשבת כיון שכבר נתבשל מער"ש שראוי לאכול בפ"ע הרי נגמר בישולו ומה שמוציא אח"כ טעמו לתוך המרק אין בכך כלום. עכ"ד החת"ס ועפ"יז כ' במגדנות אליהו דה"נ במים הניתנים לתוך מכשיר אידוי מים ע"י שמתבשלים הרבה אין בזה משום בישול והוי כבישול אחר בישול ולא דמי למגיס בצבע דהתם הצבע אין עומדים לשום דבר מאכל ואין שייך בהם שם בישול בבישול הראשון ולפיכך כל שמוסיפים ע"י בישולם כח להיות גמורים המים לצבוע הוי בזה שם בישול דהיינו בישולם ולא היה להם בישול מקודם אבל במים העומדים לשתיה וכבר יש עליהם שם בישול א"כ על אף שהוא מוסיף בבישול המים כח לאידוי המים אין בזה משום בישול ויש ע"ז שם באח"ב ובישול אחר בישול לא הוי בישול.

ספק עפ"י סברת החת"ס

ותו"ד החת"ס דכל שיש על המים שם בישול מחמת שתייתם ע"כ אף שהוא מוסיף בבישולם ענין נוסף הנפעל ע"י בישולו יש בזה כללא דבאח"ב ובמגיס דחשבינן ליה למבשל הוא משום דהסממנים אין בהם שום תועלת בבישולם משום מאכל וכל בישולם הוא לקליטת הצבע וע"כ לקליטת הצבע עדיין לא נגמר בישולם וכל שמוסיף ומסייע גמר בישולם לקליטתם חייב משום מבשל,

אם יותן לתוך מיכל המים הוספת מים חמים הנחשבים עדיין כמבשולים.

ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' כ"א העלה עפ"י המבואר בשו"ע סי' שי"ח סעי' י"ח וז"ל אבל צמר ליורה אע"פ שקלט העין אסור להגיס בו (פי' לנענע אותו בכף) ובמשנ"ב ס"ק קט"ז אסור להגיס בו משום צובע שכן הוא מלאכת הצביעה להגיס תמיד כרי שלא יתחרך גם ע"י הגסה נקלט הצבע בצמר יותר ע"כ ובשעה"צ אוי קל"ח מבאר דטעם הראשון הוא מהר"ן וטעם השני הוא מהרא"ש ולשני טעמים אלו איסור ההגסה הוי משום מלאכת צביעה וטעם שלישי מצאנו משום דמכיון דהסממנין צריכים בישול לעולם לפיכך הוי ביה משום בישול בהגסה גם לאחר שנתבשל כבר הרבה דע"י הגסה מקרב גמר בישול ונפ"מ אם מבשל סממנים במים בלא צמר דלשני תירוצים הקודמין מותר הגסה כשאר תבשיל שבישל כל צרכו ולטעם זה אסור כן כתב הפמ"ג עכ"ל השעה"צ ועפ"י דאלו העלה המנח"י דמכיון דהמים הניתנים למכשיר האידוי אף שמבשולים הם כ"צ מ"מ בעי שיתבשלו עוד משום האידוי לפיכך יש בזה משום גמר בישול כמו בהגסה דסממנים, ואת"ד המנח"י ובס' מגדנות אליהו להגרא"א רובינשטיין שליט"א חולק על המנח"י וס"ל דה"ל ביה בישול אחר בישול ולא דמיא למגיס במי צבע המתבשלים והוא עפמ"ש"כ החת"ס בשו"ת או"ח סי' ע"ד וז"ל בנידון מה שנוהגים לשפוך ביום שב"ק רותחים מכ"ד על קאפע כתוש שכבר נשפך עליו רותחים מער"ש והורק המים הנה הקאפע הוא קלוי באש והעיד בתשו' גנת וורדים שרמזו עליו בבאה"ט סי' שי"ח שבמדינותיהם אוכלים אותו כך ואפילו כתוש כקמח אוכלים אותו ולפי"ז לרוב פוסקים דאין בישול אחר אפיה וצלי וקלוי א"כ אין כאן איסור בישול דאורייתא כלל לכאורה אלא שבספר הנ"ל כ' הכא מוציא טעמו לתוך המים ויש בזה בישול אעפ"י שכבר נתבשל כמו מגיס בצבע שכיוורה ברא"ש סוף פ"ק דשבת דמייתי ב"י

ויש לעיין לפי"ז אם בישל מים שיש בהם תועלת לשתייתם ואח"כ נעשו מים אלו אינם ראויים לשתייה מחמת שנתערב בהם דבר הפוסלם לשתייה ומפסידם להיות ראויים לשתייה ואח"כ מבשל המים למטרה לדבר שמוכרח לבשלם עוד הרבה כעין סממנים של צבע האם נימא דעכ"פ היה במים אלו מצב של בישול ויש ע"ז כבר דינא דבאח"ב ובאח"ב לא אמרינן או דנימא דמכיון דעכשיו נפסדו ונפסלו המים מהיות ראויים לשתייה נפסל מהם שם מבושלים דמעיקרא ומעתה מכיון דהם צריכים בישול רב היינו בישולם וכל שמוסיף ומסייע וגורם המשך בישולם חייב משום מבשל וכעין מגיס בסממנים של צבע וצ"ע.

ואם נימא כצד הב' בספיקא הנ"ל יוצא לפי"ז דגם כהוספת מים במכשיר אידוי מים חמים דבאם נמצא שם בתוך המים דבר רפואה הפוסל את המים לשתייה דבכה"ג שוב יתחייב משום מגיס ולא יהא באח"ב מכיון דעכשיו אינם ראויים לשתייה ואין להם מטרה אחרת רק לאידוי והאידוי צריך בישול רב וכאשר הוא מפעיל בישולם חייב וכדין המגיס ודו"ק.

ואמנם בדרך כלל המים הנכנסים לתוך המיכל של מכשיר האידוי עדיין ראויים הם לשתייה ולפי"ז צדקו דברי המגדנות אליהו דלפי"ז אין בהם משום חיובא דמגיס עפי"ד החת"ס הנ"ל.

חילוק בין מים לאידוי, למים לקאפע וברו'

כרם אמנם יש מקום לחלק בין מים הניטלים למכשיר אידוי המים למים ורתחים הניתנים לתוך קאפע דבאידוי המים הרי המים נהיים במצב חדש ע"י הבישול דמהפך מצב של המים למצב של אידוי וכלומר דפעולת הבישול הוי הכא פעולה למטרה להפך מצב המים למצב של אידוי ואין זה כלל המשך לבישול הקודם דהוי פעולה לגמר הכנת המים לשתייה משא"כ עירוב מים ורתחים בקאפע או אפילו בישול סממנים

דשם כל הבישול הוא המשך לבישול הקודם והבישול של עכשיו הוא רק המשך ובאופן של בישול הקודם ובכה"ג כתב החת"ס חילוקו דאם בבישול הראשון הועיל למטרת בישול מסוים והיינו להכנתו לאכילה וכדוגמת הקאפע אמרי' דאין באח"ב ואם לא הועיל בישול הראשון כלום ומשום דלא עמדו לאכילה כלל וכדוגמת סממנים של צבע חייב במגיס ולא אמרי' אין באח"ב. אבל הכא דפעולת הבישול לאידוי המים הוי פעולה אחרת לגמרי של בישול הקודם דבישול הקודם הוי למטרת הכנתו לאכילה ולשתייה ואילו הבישול של עכשיו הוי להפך המים לאידוי בכה"ג לכו"ע ל"א אבאח"ב. דלכאורה אידוי המים הוי כהתכת מתכת דחייב בהם משום בישול והיא גופא הוי כאן פעולת הבישול ואין שייכות להאי מטרה של בישול לבישול הקודם דהוי למטרת הכנת המים להיות ראויים לשתייה ולאכילה ובכה"ג לא שייך לומר אבאח"ב ואם נאמר כן צדקו דברי המנח"י דחייב בכה"ג משום מבשל ועוד יותר אפ"ל דבכה"ג לכו"ע יש בזה משום בישול ואפילו לשי' הסוכרים דחיובא דמגיס הוי משום צובע ומשמע דמשום בישול א"א לחייבו משום דסו"ס הוי באח"ב אעפ"כ בנידו"ד דהוי מטרת בישול אחרת לגמרי אמרי' דיש באח"ב וצ"ע היטב בסברא זאת.

דברי השבחה"ל עפי"ד החת"ס

כתב השבט הלוי ח"א סי' צ' וז"ל בענין בישול עלי הטייא הנה במשנ"ב סי' שי"ח ס"ק ל"ט מביא הסכמת אחרונים דאם רוצה לערות עליהן בשבת אין היתר אלא במערה עליהן מער"ש ורתחין מכלי ראשון כדי שעיי"ז יהיה נקרא הטייא מבושל במקצת דעירווי מבשל כדי קליפה ויהפוך בעת העירווי את הטייא היטב בתוך הרתחין וכו' ויותר טוב שיהא מבושל ממש ע"י העמדה במקום שמתבשל יעו"ש איברא ראיתי להגאון מהר"ם שיק או"ח סי' קל"ב דחולק על כל הנחה זאת ודעתו דבעלי הטייא יש בישול אחר בישול דכל בישול

סממנים דחייב בקירוב בישולם אף לאחר שכבר נתבשלו לבין בישול בעלי טייה והוא דיש לבאר חילוק גדול ביניהם דהנה בעלי הטייה הרי אילו היו המים מגיעים על העלי טייה מקודם היו מקבלים טעם הטייה באותו כח הבישול שהיו העלים מתבשלים אז ולא היה צריך תוספת כח בישול להטיל טעם העלי טייה לתוך המים ויוצא דכל החסון שלא קיבלו המים הטעם מקודם הוא משום דעדיין לא נפגשו המים עם העלי הטייה מקודם ומשא"כ בסממני הצבע הרי גם מקודם נפגשו המים עם הסממנים ונתבשלו ביחד ורק דלא היה כח בבישול הראשון להכניס הצבע לתוך המים ונחרך הוספה של כח בישול להפגת הצבע לתוך המים ואשר ע"כ יש בהמגיס ומקרב כח הבישול משום מלאכה וחייב אבל בעלי הטייה דלא נחרך כאן הוספת כח של בישול ואילו היו נפגשים המים ועלי הטייה מקודם היו נותנים טעם בהתחלה ורק החסרון היו שלא נפגשו א"כ עכשיו כאשר הם נפגשים א"א לומר שיש כאן הוספה של בישול שהרי גם בבישול הראשון היו יכולים המים לקבל הטעם ורק שלא נפגשו וכזה שעכשיו הם נפגשים ביחד פעולת הפגשתם אין נקראת בישול ומה שמתבשלים עכשיו הרי כבר נתבשלו כן מקודם כל אחד בנפרד ואשר ע"כ אין בזה חיובא דהגסה ונידונים הם בכללא דאבאח"ב.

וכללא דמילתא בס"ד דאם אנו צריכים להוספת כח בישול להפקת תועלת הדבר וכגון סממנים לצבע שאנו צריכים להוסיף כח הבישול שיקלטו המים את הצבע אזי מיקרי גמר הבישול בישול מחדש ואין בזה משום באח"ב ולפיכך סוברים הני ראשונים דבהגסה חייב משום בישול אבל אם אין אנו צריכים להוספת כח בישול ואילו היו נפגשים המים והעלי הטייה מקודם היו מקבלים הטעם גם מקודם ורק שמחמת שלא נפגשו אז לא קיבלו הטעם ולפיכך מבשלם עכשיו ושופק מים הרוחתים על העלי הטייה בכה"ג מחמת עצם הבישול א"א לחייבו והוי

פנים חדשות ונותן טעם חדש ואף רבעלמא אין חוששין לזה דאם אין בישול אח"כ אף דמחמת בישול השני בא טעם חדש אעפ"כ גוף הדבר כבר נתבשל וראוי לאכילה מ"מ בעלי טייה הו"ל כבישול סממנים של צביעה דאין גופם נאכל ואין מלאכת בישול אלא להוציא צבעם או טעמם וכ"ז שלא נגמר זה שייך בישול כמבואר בראשונים לענין מגיס ועי' תשו' חת"ס או"ח סי' ע"ד מבואר חילוק זה ואף שהחת"ס שם דעתו דקאפע לא שייך בישול אחר בישול ומחלק שם בין קאפע לסממנים היינו משום דהעיד בשם גאון א' דגוף הקאפע נאכל ודבר הנאכל בעצמו כבר נתבשל ע"י שראוי לאכילה ולא שייך ביה עוד בישול ואין דומה לסממנים משא"כ עלי טייה דאין אוכלים אותם כלל ונעשו רק כדי להוציא טעם ומראה יש לומר דהוי דומין לסממנים דיש בהם בישול לעולם מיהו בודאי אחר כמה פעמים של בישול כבר אבד טעמם וריחם וצ"ע בזה עכ"ל השבה"ל וזה חידוש עצום היוצא עפ"י דחת"ס בביאורו דינא דהגסה חייב לכמה מהראשונים משום בישול ואשר יוצא לפי"ז דבעלי טייה השופך עליהם רותחים יתחייב משום הגסה ונתלכטו בזה כמה פוסקי דורינו אמאי לא דן המשנ"ב בנידון לשפוך מים רותחים על עלי טייה משום בישול וכעין הגסה דסממנים, ועי' בשו"ת מגדנות אליהו הנ"ל שנדחק לומר דהמשנ"ב בדינא דהגסה העתיק בס"ק קט"ז רק סברת הראשונים לחייבו משום צובע וטעמא דחיוב משום בישול כ' המשנ"ב רק בשעה"צ ומשמע דלא ס"ל כן להלכה לגמרי ולפיכך בנידון עלי הטייה לא חייש לזה אבל זה דוחק גדול דלא חייש המשנ"ב להלכה להאי שם הראשונים וצ"ע ג אמאי לא דן המשנ"ב בנידון עלי הטייה משום מגיס.

הצעה בשיטת המשנ"ב

בגדר בישול דמגיס

ובס"ד עלה בדעתי דרך אפשר ליישב שי' המשנ"ב דס"ל חילוק אחר בין בישול

שע"י שנדלק אור עלעקטרי או נכבה ניתוסף או נפחת אור מן שאר אורות הדולקים וא"כ יש לחוש בנתינת מים אם על ידם ניתוסף כח עלעקטו בזה נפחת קצת מהמאור משאר אורות הדולקים ויש משום כיבוי בשבת עכ"ל והנה בנידון זה של הוספת כח עלעקטרי והפחתת שאר אורות העלקטרי יש בזה כמה שיטות בפוסקי זמנינו וצריך לזה ידיעות היקף מעשיות והלכתיות ואכמ"ל.

עוד כתב שם המנח"י לאסור דיש לחוש משום איסור מוליד דמכיון דכל תכלית הנרצה באידוי מים חמים הוא הזיעה היוצאת מהבישול שייך בזה מוליד אלא שהביא מחלוקת גדולי האחרונים אם יש איסור מוליד לשעה דעי' גו"ר הספרדי דהיכא דאינו אלא לשעה לא מיחשב מוליד ובתשו' חכ"צ סי' צ"ב ס"ל דאף היכא דאינו אלא לשעה שייך מוליד והגאון מהרש"ם הביא ראיה לשיטתו בח"א סי' ק"מ, ונסתפק המנח"י אם גם במכשיר אדים קר שייך איסור מוליד ועוד דן שם דאפשר יש לאסור משום דדמי לטוחן וכו' ועי' עוד מש"כ שם בר"ד משום איסור שהיה חדשה.

ועי' בשש"כ סי' ל"ז או' ט"ו שהתיר להוסיף מים רתוחים חמים במקצת לתוך מיכל מכשיר האידוי לצורך קטן הסובל מקשיי נשימה אלא שכתב שם שיעשה שאלת חכם למעט מה יותר בחלול שבת וענינים אלו רחבים הם מני ים וקשורים לידיעות קודמות בהפוסקים. ולא באתי רק להציע סוגיית הפוסקים הנוגע להלכה זו והענין הישר יוציא מתוך דברינו להוסיף עיון ולימוד בדברי הפוסקים כדי להגיש להלכה פסוקה והשי"ת יזכינו ללמוד תורה לשמה אמן.

בכלל באח"ב ומחמת שמפגישם ביחד לא זוהי פעולת הבישול דהפגשת ב' הטעמים לא מיקרי בישול ורק הכנת מאכל הוא שנקרא בישול.

ואם כנים אנו בזה הרי צדקו מאוד דברי המנח"י דבהוספת מים חמים מבושלים לתוך מיכל של מכשיר אידוי מים חמים יש בזה משום בישול דהגסה להני ראשונים ואין זה דומה לשופך מים רותחים לתוך עלי הטייא דהרי באידוי מים חמים אנו צריכים תמיד בהמשך להוספת כח בישול והבן.

ואמנם מדברי החת"ס מבואר דמחלק בין שפיכת מים רותחים על קאפע לבין מגיס בסממנים המתבשלים הוא משום דבמים על קאפע היו המים והקאפע ראויים ועומדים לאכילה ויש עליהם שם מבושלים ומשא"כ סממני צבע דאין עומדים לאכילה ולא היה עליהם שם מבושלים מקודם לפיכך חייב משום מגיס וצדק הספר מגדנות אליהו דלפי"ז בהוספת מים חמים לתוך מיכל לאידוי מים חמים אין בזה משום חיובא דהגסה והוי כבאח"ב [אלא שכבר האריך שם דלפי"ז צ"ל דהמשנ"ב לא נקט כלל להלכה טעמא דמגיס משום מבשל וכמו שנתבאר בעזה"י].

הלכה למעשה לגבי הוספת מים

למכשיר אידוי

בשו"ת מנח"י ח"ז סי' כ"א העלה להלכה לאסור הוספת מים בין למכשיר אידוי מים חמים ובין למכשיר אידוי מים קרים דיש לחוש בשניהם אם המכשיר מושך כח עלעקטרי בלא מים כמו עם מים דאם ע"י שנותנין בו מים מושך יותר כח עלעקטרי אז אפילו בלא הבערת אור יש משום איסור מוליד בהוספת זרם העלקטרי כמבואר בתשו' בי"צ וכו' וגם כפי שנראה בחוש

הרב יצחק אהרן טרנילו

בדין מעות שיצאו מיד הלוח ונפטר מהם ועדיין לא הגיעו ליד המלוה

כזוכה מן ההפקר כיון שהלוח סילק ידו מהם והוציאם מרשותו והמלוה עדיין לא זכה בהם בקנין שיהיו המעות האלו שלו, ויש לדמות לדינא דלקמן סי' קצ"ד ס"ב.

(היינו דינא דנכסי עכו"ם ה"ה כמדבר וכל המחזיק בהם זכה בהם) שוב מצאתי בשטמ"ק ב"מ דף ע' א שהביא בשם הרשב"א וז"ל אם אמר ישראל לגוי הניחם ע"ג קרקע והפטר והניחם, איהו איסתלק לי ישראל לא זכה בהו וכי הדר שקלינהו ישראל שני מן ההפקר זכה בהו עיי"ש וצ"ע לדינא עכ"ל.

והרשב"א שם הוא בענין נכרי שלוח מעות מישראל ברכית ומצאו ישראל להמלוה ואמר לו שמכיון שהנכרי רוצה להחזיר, הרי מוכן הוא לקחת אותה הלואה, הרי אם הישראל אומר לעכו"ם הניחו ע"ג קרקע והפטר ואח"כ נוטלו הישראל שני, אפילו אם הוא קצץ עם הישראל המלוה, מ"מ לא הוי רבית, דהנכרי איסתליק לי ואיהו לא זכי ב"י, והלכך כי היב לי בין קרן בין רבית מדינא מתנה בעלמא הוא דיהיב לי.

דעת הגתיה"מ בנידונינו

אכן בנתייה"מ סי' קכ"ג ס"ק א' בסו"ד כתב וכן בהנה ע"ג קרקע והפטר ודאי דאין שום אדם יכול ליקח אותן ולהשתמש בהם רק המלוה גובה חובו מהן, ואם לקחן אחר, המלוה מוציא אותן כדיינים, וזה ברור ופשוט עכ"ל, וסתם כאן דבריו ולא ביאר במה זכה המלוה בהמעות.

ובספרו תורת גיטין דף ע"ה כתב לחלק בין נתינה בע"כ, דשמי' נתינה, ובין פרעון בע"כ, דשמי' פרעון, דבנתינה בע"כ אם יזכה בו אחר זכה בו, דהא יצא מרשות נתון.

ע"ד השאלה שנשאלה בביהמ"ד בעובדא דהוה בא' עשיר ששכב חולה בבית הרפואה, ומכיון שהיתה מחלה מדבקת הי' לבד בחדר ולא היה אפשר לגשת אליו, ובא מי שהיה נושה בו ורצה להחזיר לו חוב של עשרת אלפים דולר, אך לא היה יכול למוסרו להמלוה, ושאל להמלוה מה לעשות, ואמר לו המלוה שיניחנו בחבילה ליד דלת חדרו, והוא כבר יסדר שהאחות העובדת בבית הרפואה תכניסנו. וכך עשה הלוח, ואח"כ ביקש המלוה מהאחות שתכניס לו את החבילה, וכשראתה חבילה של כסף לקחה לעצמה, ואמרה להמלוה שהיא לא מוצאת כלום, אך המלוה לא שקט על שמריו והזמין להמשטרה וכו' עד שהודית שבאמת מצאה את הכסף, אך שואלת אם באמת צריכה להחזיר להמלוה, מאחר שהיה הכסף מונח בבית הרפואה ולא היתה ברשות אף אחד, האם אין לזה דין מציאה.

דעת הגרעק"א בנידונינו

ב"ב דף נב: אר"י א"ש נכסי עכו"ם הרי הם כמדבר וכל המחזיק בהם זכה בהם, מאי טעמא נכרי מכי מטא זוזי לידי' איסתלק לי ישראל לא קנה עד דמטי שטרא לידי' הלכך הרי הם כמדבר וכל המחזיק בהם זכה בהם.

וחזינן מסוגיא זו דיש מצב ביניים, שהדבר יצא מרשות עכו"ם ולא נכנס לרשות ישראל, ובתוך אותו זמן דינו כהפקר, וכל המחזיק בהם זכה בהם.

ובשו"ע חו"מ סי' ק"כ סעיף א' - ואם אמר זרוק לי חובי והפטר, וזרקו, אפילו רחוק למלוה ונאבד קודם שהגיע לידו פטור שהרי הרשהו בכך עיי"ש.

וכתב ע"ז בהגהות רעק"א ואם בא אחר וקדם וזכה בה יל"ע בזה, דלכאורה י"ל דהוי

גובין ממטלטלי העכו"ם אפילו לאחר מיתה, אין זה משום דיש כאן דין שעבוד, אלא משום דכל שאתה יכול להוציא ממנו בדינינו דיינינן ליי, וכדאיתא כרמב"ם פ"י מהל' מלכים הי"ב, ובב"ק דף קי"ג).

עוד מו"ם בדברי הנתיבות.

והנה יוצא לפי חידושו של הנתיבות, דמטלטלי משתעבדי, וגם דנעשה אפותיקי מפורש, וגם דאם נעשה אפותיקי מפורש א"א לאחר לזכות בו.

ולכאורה זה נסתר מגמרא מפורשת בב"ק דף י"א, ופסקה השו"ע ס' ק"ז סעיף ג' דעשה שורו אפותיקי ומכרו אין בע"ח גובה ממנו, וכתב הסמ"ע שם בס"ק י"ב וכ' הרשב"א בתשובה ס' תרי"ח וה"ה אם נתנו במתנה אין בע"ח גובה ממנו עיי"ש, הרי דבאפותיקי מפורש זכה בו אחר, אפילו אפותיקי מפורש, א"א להוציא ממנו.

ונצטרך לומר לדברי הנתיבות דלא נאמר הך דין דאין בע"ח גובה ממנו אלא במכרו, משום פסידא דלקוחות, וגם בנתנו במתנה, הרי אי לאו דעביד ליה ניח נפשא, לא הוי יהיב ליי, וא"כ גם מתנה דומה למכירה, אבל היכא דנעשית הפקר ובא אחר זכה בו, מכיון דאין כאן פסידא דלקוחות, מוציאין ממנו.

ובשו"ע ס' ער"ה סעיף ל"א גר שמת ובזכו ישראל נכסיו והיו עליו חובות, כל מלוה שנגבית מהיורשים ומהלקוחות נגבית גם מאלו שזכו בהם כו' ע"ש. ומפשטות לשון הש"ע משמע דא"א לגבות מנכסי הגר רק קרקעות, דע"ז חל שעבוד, אבל ממטלטלין ומעות, דאינו נגבית מהיורשים ומלקוחות, ה"ה דא"א לגבות ממי שזכה בנכסי הגר, וכן העיר שם הגרעק"א, אכן כתב דברשב"א מבואר דאם ה"ה המטלטלין ממושכן בחיי הגר, בזה מיד שמת הגר זכה בהם ואין הבע"ח גובה ממטלטלין, אבל אם אח"כ התזיק אחר, גובין. ולפי"ז שפיר גובין אף ממטלטלין של הגר, וא"כ אפשר דה"ה

ולרשות המקבל לא הגיע, אבל בפרעון בע"כ זוכה בו אחר, לא זכה, וז"ל דאף דהלוה נפטר מחובו בזריקת המעות, מ"מ המעות עדיין הם של מלוה ומשועבדים הם להמלוה, שהרי מקודם ה"ה שעבוד המלוה על כל נכסי הלוה ועל גופו של הלוה, ובזריקת המעות אף שהמלוה לא רצה לקבלם, מ"מ הלוה נפטר משעבוד גופו ונכסיו, אבל ממעות הללו שזרק לפניו בודאי לא אויל שעבוד המלוה מינייהו ונשארין בשעבוד המלוה, דנהי דלא רצה לזכות בהן שיהי' שלו לגמרי, מ"מ לא מחל השעבוד שיש לו עליהם, דהא מעיקרא היה לו שעבוד גם על המעות הללו, והמעות נעשו עתה כאפותיקי מפורש וכו', וממילא לא הוי הפקר כו' עכ"ל.

(ויש מהאחרונים שהקשו דהא ברגע שאמר הנח והפטר, הרי ברגע שנפטר משעבוד הגוף, איך נשאר כאן שעבוד נכסים. וצ"ל בדעת הנתיבות דשעבוד הוא כעין "חצי קנין", והיינו דיש לו "חצי קנין" בנכסי הלוה, ובזה שפטרו כמה שהניחו ע"ג קרקע או בפרעון בע"כ, הרי מ"מ הקנין שיש לו בנכסי הלוה לא נפקע, והכל נתיחד ונתברר עכשיו שהוא על הנך מעות המוטלות).

ישוב דברי הרשב"א לשיטתו

ולכאורה מה יענה הנתיבות לדברי הרשב"א שהביא הגרעק"א, וכנראה לכאורה שדברי הרשב"א אלו נשטט מהנתיבות, אך אפשר דעכ"ז, הרי דברי הרשב"א האלו אינו סותר דברי הנתיבות, דהרי הרשב"א מדבר מעכו"ם הלוה, ולגבי עכו"ם הלוה לא שייך בכלל מושג שעבודים וכו'. דכל זה שייך בישראל דרן בדיני ישראל ויש עליו חיוב הגוף וגם נכסיו משועבדים, אבל לוח עכו"ם הרי אינו כפוף לדיני ישראל, וא"כ סמך על יושרו של העכו"ם והניח מעותיו על קרן העכו"ם, אבל מושג שעבוד נכסים ודאי אין כאן, (ואפילו אם נאמר שאילו היינו דנין בישראל היינו

הראשונים פטור בלא כלום אי אפשר, דהרי שיטת רב האי גאון דהמחזיק צריך לשלם להקונה מדין משכון, דיש להקונה בהך שדה קנין משכון, וגם לשיטת הרמב"ן דאין כאן דין משכון, הרי עכ"פ ס"ל ג"כ דהמחזיק צריך לשלם להלוקח מדין משתרשי לוי, ובאמת כן פסק בשו"ע ס' קצ"ד דהמחזיק צריך לשלם להלוקח, וא"כ בנד"ד אפילו אם בא א' וזכה מן ההפקר, הרי צריך לשלם בחזרה, ואף אם גאמר כשיטת הרשב"ם דאין כאן דין תשלומין, הרי ס"ל דהמחזיק הוא בכלל עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלו דנקרא רשע, וא"כ כדי לצאת מדין רשע יצטרך כאן הזוכה מן ההפקר לשלם. ורק לשיטת הרא"ש דס"ל דאין כאן דין תשלומין, וגם אין כאן דין עני המהפך, משום דהו"ל מציאה, רק לשיטתו אפשר לזכות. וא"כ לדינא דשו"ע דהמחזיק צריך לשלם, הרי בנד"ד צריך הזוכה להחזיר להמלוה.

אכן אפשר דהך דינא שאני, דאליבא דר"ה גאון דס"ל דיש לישראל קנין משכון בהך שדה, ולכאורה איך יש כאן קנין משכון, הרי מעולם לא משכן העכו"ם השדה, ובע"כ דכוונתו דמכיון דהעכו"ם נטל דמים, הרי צריך העכו"ם להעמיד המקח, וזה דמסלק נפשו הוא שלא כהוגן, אלא מפני שהוא עכו"ם עושה שלא כהוגן, ועכ"פ העכו"ם משועבד, אך בעכו"ם אין

שהמלוה כאן יש לו כח לגבות ממי שזכה בהם, וכדברי הנתיבות.

אכן אפשר דהרשב"א לשיטתו דס"ל דמדין שעבודא דאורייתא גם מטלטלין משועבדים, ורק דרבנן הפקיעו שעבודם משום פסידא דלקוחות (עיין בקצוה"ח סי' ל"ט ס"ק א' ובס"פ פ"ו ס"ק א') וא"כ לשיטתו א"ש דבנכסי הגר אין כאן פסידא דלקוחות ולכן נשאר השעבוד ושפיר גובה הבע"ח וה"ה בנד"ד דאין כאן פסידא דלקוחות אבל לדין דלא קי"ל כהרשב"א, וכמבואר בסמ"ע סי' קי"ד ס"ק א' לענין קדימה במטלטלין ושם בסעיף ד' סמ"ע ס"ק ט' ועוד מקומות, וא"כ מכיון דאין שעבוד וקדימה במטלטלין, א"כ כ"ש דלא שייך לומר דהו"ל אפותיקי מפורש, וא"כ לכאורה זכה בו המחזיק. (שו"ר מביאים סברא זו בשם הברוך טעם, דהרשב"א לשיטתו דמה"ת גם מטלטלין משועבדים).*

מו"מ דגם לפי רעק"א אין לזכות בו, ושיטות ר"ה גאון, הרמב"ן, הרשב"ם והרא"ש בסוגיא דנכסי עכו"ם ה"ה כמדבר א. אכן יל"ע, דאפילו אם נאמר דלא כהנתיבות, ואין כאן אפותיקי מפורש ואין כאן דין שעבוד על מטלטלין כלל, וכרעק"א דאיכא כאן דין דכל הקודם זכה, מ"מ גם בדין דכל הקודם בו וזכה, הרי לרוב

* ומזוית ראי' אחרת יל"ע, דאפילו אם נאמר דלא כהרשב"א, ומטלטלי לא משתעבד בשעבודא דאורייתא הרי מ"מ איכא תקנת הגאונים דגובין ממטלטלין דיתמי, וא"כ מה"ט איכא שעבוד אמטלטלי. ובפשיטות צ"ל דגם לאחר תקנת הגאונים אין כאן דין שעבוד, ואין כאן אלא מצוה על היורשים לפרוע חובת מורישם. אכן בסמ"ע סי' ק"ז ס"ק ג', וכן בס"ך שם ס"ק ב' הביאו בשם הרא"ש דברורות הללו מטלטלין כמקרקעי לכל מיני שעבוד מדינא דגמרא בלא תקנת הגאונים מידי דהוי אגמלא דערבא דאשה גובה כתובתה מהם עיי"ש. ולפי"ז לכאורה יוצא דאיכא דין שעבוד על מטלטלין ורק דלענין לקוחות כתב הש"ך שם דאין סמיכות לבע"ח ע"ז מכיון דיכול להבריחן, אבל חוץ מלענין לגבות מלקוחות הרי איכא דין שעבוד. אכן באמת דין זה צ"ע, דהא בכל ס' ק"ד מבואר דאין דין קדימה במטלטלין, ובע"ח מאוחר ומוקדם שוים בזה, וע"ש בסעיף א' דהמחבר כתב שם דבע"ח מוקדם קודם לבע"ח מאוחר בין לגבות קרקע ובין לגבות מטלטלין, ותמה ע"ז בסמ"ע שם ס"ק א' דהא אין קדימה במטלטלין, ואף אי לא תי' דהמחבר מיירי לאחר תקנת הגאונים. ובאבני נזר בקונטרס השעבוד סעיף ד' כתב דמהא דחזינן דאין דין קדימה במטלטלין, הרי מוכח דנקטינן דתקנת הגאונים אינו מדין שעבוד, ובתומים ס' ק"ז ס"ד' כתב דלא כתבו הרא"ש אלא לענין נויקין, דאז משתעבד מדינא, אבל בבע"ח הרי ודאי אין הלוח רוצה לשעבד נכסיו, דאם ישתעבד הרי לא יוכל מעולם למכור מטלטליו, ובע"כ דאינו משעבדו, משא"כ בנויקין דהתורה שעבדו.

וכד נדייק מדברי הרשב"א נראה דאזיל לשיטתו, בסוגיא דב"ב דנכסי עכו"ם ה"ה כמדבר וכל המחזיק בהם זכה, הביא שיטת ר"ה גאון שהמחזיק חייב להחזיר דמים ללוקח, והביא טעם הרמב"ן דהוא משום דמשתרשי ליי, והביא ג"כ טעם של ר' יצחק בן אברהם דמ"מ מעות של ראשון דומה למשכונה. ובב"מ דף ע' א, בסוגיא דנכרי שלוה מישראל וביקש להחזירם וכו' כתב דהיכא דישראל אמר לנכרי הניחם ע"ג קרקע והפטר והניחם, איהו איסתלק ליי אבל ישראל לא זכי בהו וכי הדר שקלינהו ישראל שני מן ההפקר זכי בהן והלכך כי יהיב ליי בין קרן ובין רבית מדינא מתנה בעלמא הוא דיהיב ליי עכ"ל. ולכאורה א"כ למה יתן כלל קרן ורבית, ולמה לא יאמרו לו הבי"ד שאינו צריך לשלם כלל, וכי אין בזה משום השבת אבידה. אך הרשב"א לשיטתו דודאי צריך המחזיק לשלם ללוקח, דעכ"פ משתרשי ליי, וא"כ גם כאן צריך לשלם להישראל מדין משתרשי, אך זהו מדין תשלום ואין זה ממון הלואה, ולכך כתב הרשב"א דמדינא מתנה בעלמא הוא דיהיב ליי אך עדיין זקוק לשלם משום דמשתרשי, ובזה אפשר לו לשלם גם רבית ואין בזה כ"כ חיוב על הבי"ד למנוע לו מדין השבת אבידה.

ג. ודעת הרשב"ם דאין המחזיק משלם כלום ללוקח, אך מ"מ אסור לו לזכות בזה, ומי שזוכה נקרא רשע מדין עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה נקרא רשע. והראשונים נחלקו עליו, דבמציאה לא שייך דין רשע, דהא כל אחד רוצה לזכות במציאה, ורק במו"מ אמרינן לו דיכול לקנות במקום אחר, ואם הוא מתעקש לקנות דוקא במקום שהעני כבר נתגיע בו, הר"ז רשע.

ואולי אפשר דגם הרשב"ם יודה דבמציאה אין דין עני המהפך, דכולם רוצים לזכות במציאה, אך היכא דכל המציאה לא נודע אלא ע"י היפוך הך עני, והעני הנ"ל הוא הממציא הך מציאה ע"י יגיעה רבה, וכ"ש אם הוא מהוה את כל המציאה, הרי בזה אם בא אחר ונטלה,

דין שעבודים, אך מגדר משכון לא יצא ויש לו לפחות דין משכון בהך שדה, או דנאמר דמכיון דכסף הוא שיווי המקח, ובישראל נקנה המקח בזה, הרי בעכו"ם הגם דאינו נקנה לו לגמרי, הרי גורר אצלו השדה להיות לפחות בדין משכון. ועכ"פ כל זה שייך בישראל שנתן דמים לעכו"ם, אבל כאן היאך יחול דין משכון על הך מעות שיהא שייך להמלוה. וא"כ לר"ה גאון אפשר דבנד"ד הרי הזוכה זכה, ופטור מכלום.

ב. ומטעם הרמב"ן והרשב"א דהמחזיק צריך לשלם להלוקח משום דמשתרשי ליי, הרי לכאורה גם בנד"ד, מכיון דהזוכה משתרשי ליי, צריך לשלם.

אכן לכאורה גם בזה יש לפקפק, דהרי הרישב"א תמה על הך טעם דמשתרשי ליי, וז"ל ואיני מבין טעם זה, הגע עצמך, אילו נתן ראובן מעות כדי שיפקיר שדהו או שיתנהו לשמעון ועשה כן, למה יתחייב שמעון לפרוע לו אותן מעות. הא ודאי מתנה הוא דיהיב ליי, וכ"ש בזה שלא נתכוון מפני שמעון והוא הפסיד על עצמו וכו' עכ"ל.

ואפשר ליישב דעת הרמב"ן, דודאי היכא דהפקיר או דנתן במתנה אין כאן צורך לשלם משום דמשתרשי, אבל בישראל שנתן מעות לעכו"ם על שדהו, הרי הוציא מעות שיהא הך שדה שלו, ולכך אפילו אם נאמר שלא חל על הך שדה דין משכון, עכ"פ הרי נתן המעות שיהא השדה לעצמו, ובא אחר והחזיק בה, ורק בזה נאמר דצריך לשלם משום דמשתרשי.

ולכך בנד"ד יל"ע למה הוא דומה, דהרי כאן הלוח נפטר מחיובו ולא הפסיד כלום, והמלוה הרי עדיין לא זכה בו, אך אפשר דמ"מ מכיון דסיבת המעות כאן הוא בשביל המלוה שהלוהו, והמלוה לא נתכוון להפקירו או ליתנו במתנה אלא לזכות לעצמו, ולכך אם בא אחר להחזיק הרי גם בזה משתרשי ליי, ולכך מסתבר שיצטרך לשלם.

האיסור מתוקן בחזרת המעות. ובעניי לא הבנתי, הא מכיון דכל התרעומות הוא בזה שזכה בו, הרי ברגע שיחזירו יסלק התרעומות. ועכ"פ אפילו אם נאמר כדבריו דאין האיסור מתוקן, הרי מ"מ צריך להחזיר עכ"פ להפחית הרשע. וא"כ גם בנד"ד יצטרך להחזיר).

תבנא לדינא, לדעת הנתייה"מ ודאי צריך המוציא להחזירו, ויוצא בדיינים, וגם לדעת רעק"א דאית בזה דין דכל המחזיק בהם זכה מ"מ גם בהך דין דכל המחזיק בהם זכה, הרי ס"ל לרוב ראשונים דצריך לשלם ע"ז, וכן פסק בשו"ע, ולכך צריך המוצא לשלם למלוה.

לכו"ע מקרי רשע. וכבר גתחבט החת"ס בתשובותיו סי' ע"ו איך אפשר לאחר לזכות בו, והלא נהנה מיגיעת הלוקח וז"ל שם שהראשון המציא ההפקר ואילולא הקדים מעותיו לגוי לא נסתלק מעולם מקרקע ולא הי' הפקר ואינו בדין מי שחופר קרקע וממציא מציאה בעולם שיכוזו אחרים יגיעו וכו' ע"ש שנתחבט בטעמו של החולקים על הרשב"ם, אך שיטת הרשב"ם מובן, והו"ל רשע. ולפי"ז יצטרך להחזיר הקרקע כדי לצאת מדין רשע, וה"ה בנד"ד יצטרך להחזיר המעות שזכה בו.

(ובפת"ש סי' רל"ז ס"ק ב' הביא משו"ת חמדת שלמה דהיכא דנקרא רשע אין



הרב שלמה זלמן שמעיה

הנחת חלה בשבת על גבי קדירה ריקנית שעל גבי פלטה חשמלית

בכך עכ"ל הרי נתברר להדיא דמותר להניח ע"ג קדירה אמנם האחרונים נתקשו דמבואר להדיא בסימן רנ"ג סעיף ג' לאסור דכתב השו"ע שם בזה"ל המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקדים יותר יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע ושתהיה רותחת עכ"ל השו"ע הרי להדיא דאסור להניח ע"ג קדירה ריקנית. אם הניח התבשיל ע"ג קרקע.

ועל קושיא זו מצאנו ג' תירוצים א. הביאור הלכה על אתרין בסעיף ג' כותב: "מצאתי בפמ"ג שמיישב קושיא זו בטוב טעם" והוא דבסעיף ה' מיירי שמעמידה ע"ג קדירת חמין או תבשיל ולכן לא נחשב כלל כעומד ע"ג כירה ולהכי מותר ליתן אף לכתחילה בשבת משא"כ בסעיף ג' שהקדירה ריקנית ועומדת רק לסתום חום הכירה שלא יהיה כ"כ חום ונעשית ע"ז רק כשאר כירה גרופה וקטומה דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחילה, ובאמת אם היה עומד שם מבעוד יום קדירה שיש בה תבשיל היה מותר ליתן עליה לכו"ע קדירה זו אף בשבת לכתחילה עכ"ל.

והנה מתבאר בדבריו דיש חילוק בין אם מניח על גבי קדירה מליאה מותר, בין מניח על גבי קדירה ריקנית. דאסור, אלא דעדיין צריך תלמוד מה ההבדל בסברא לומר דע"ג ריקנית אסור וע"ג מליאה מותר, ולכאורה מבואר סברא, בלשון הביה"ל דבקדירה מליאה כיון דהאש בא כדי לבשל הקדירה התחתונה, מותר להניח על גבה גם הקדירה השניה על גבה, אבל בקדירה ריקנית כיון שאין בקדירה זו תבשיל הרי האש משמש רק לצורך הקדירה העליונה והקדירה הריקנית

שאלה: האם מותר להניח חלה או תבשיל בשבת על גבי קדירה ריקנית העומדת ע"ג פלטת שבת, אם יש בזה איסור של שהיה חדשה בשבת כמו דאסור להניח מתחילה על גבי האש אף כאשר גרוף וקטום [ורק כאשר נתמלאו גם שאר התנאים של חזרה, דהיינו שהיה דעתו להחזיר, עודה בידו, חם במקצת (להמגן אברהם) אבל להניח בתחילה על אש גרוף וקטום אסור], דיש לדון דלהניח על גבי קדירה ריקנית העומדת על גבי פלטת שבת עדיף מגרוף וקטום ומותר להניח עליה בשבת.

תשובה: הכרעת רוב הפוסקים נראה להתיר וכפי שיבואר להלן מתוך הסוגיא ולפי זה מי שרוצה לחמם בשבת דבר יבש שכבר נתבשל כבר [דאין בזה חשש בישול אחר בישול] או אפילו תבשיל שיש בו מרק, והוא דבר לח, אבל לא נצטנן לגמרי, יכול להניח על גבי הפלטה איזה כלי, כמו תבנית - אפיה או מחבת הפוך ולהניח התבשיל הזה עליו אע"פ שיתחמם התבשיל, וכדלהלן.

טרם נבוא לבירור הנידון דלעיל להניח על גבי קדירה ריקנית כאשר הקדירה עומדת על פלטת שבת יש לציין, כי באופן זה יש כאן ב' מעליות, בין אשר אף להניח על הפלטה עצמה [בלא תוספת קדירה ריקנית] היה דעת הגרשו"א כי עיקר הסברא להתיר להניח עליה, אלא דכתב דמ"מ טוב להחמיר, ובין כי הרי מניחה ע"ג קדירה ריקנית.

דין הנחת ע"ג קדירה ריקנית

הנה בסימן רנ"ג סעיף ה' כתב השו"ע בזה"ל: מותר לתת על פי קדירות חמין בשבת תבשיל שנתבשל כל צרכו כגון פנדיש וכיוצא בו לחממן לפי שאין דרך בישול

שהתחתונה מליאה היא בולעת חום הכירה, ואין החום עולה לעליונה אלא מחום הקדירה והלכך גרע ממפסיק בקדירה ריקנית דהתם חום הכירה עולה לעליונה עכ"ל הרי שחידש סברא מחודשת לכאר להבדיל בין קדירה מליאה לבין קדירה ריקנית דאילו מליאה אמרינן דהחום המגיע אל הקדירה העליונה, אינה חום הכירה כיון דהחום נבלע בקדירה התחתונה אלא הוה חום הקדירה התחתונה, ולכן מותר. משא"כ כשהקדירה התחתונה ריקנית, אמרינן כי החום המגיע אל הקדירה העליונה היא החום של הכירה עצמה.

ברם דבריו צ"ע דבשו"ע סעיף ה' מבואר דטעם ההיתר להניח ע"ג קדירה, הוא משום שאין דרך בישול בכך, ולכאורה לפי סברא זו, אין לחלק בין החום המגיע לקדירה העליונה הוא חום הכירה או חום הקדירה התחתונה.

לכן לכאורה תירוצו של הפמ"ג והתוספת שבת, אף שהביאור הלכה קלטה, צריך תלמוד, אולם להלכה חזינן דעתיה והתו"ש דמתיר ע"ג קדירה ריקנית.

והנה בסוף סימן רנ"ט כתב המ"א דיני שהיה והטמנה בקצור וכתב שם דמותר להניח בשבת תבשיל שאין בו רוטב ע"ג תנור כשיש דבר המפסיק, ותמה עליו רעק"א שם איך מותר להניח בשבת כשיש דבר המפסיק יעושי"ד והנה חזינן מכאן כי המ"א הקיל כ"כ דסגי אף בכל שיש דבר המפסיק, כבר מותר להניח בשבת, וא"כ כ"ש כשיש קדירה המפסקת דממעט מאוד החום והוה כעין מקום אחר וכן משמע דעת המ"א בסימן רנ"ג ס"ק ל"א עיי"ש, ואיברא כי רעק"א [סו"ס רנ"ט] תמה עליו וכנ"ל, אולם אפשר דכל זה רק כשמניח דבר שמפסיק בעלמא, אבל כאשר מניח קדירה דהוה כעין מקום אחר גם רעק"א מודה דמותר כיון דכשיש קדירה מפסקת הוה במקום אחר וכמבואר בסי' רנ"ג סעיף ה, וסי' שיי"ח סעיף ז' ח' ולא פליג רק לגבי הפסק בעלמא [ולא ס"ל לחלק בין קדירה ריקנית לקדירה מליאה

באה רק לסתום חום התנור לכן אסור. ועיין חזו"א ס"ס ל"ו סוס"ק ט' ברם אכתי צ"ע דסוף סוף בין בקדירה ריקנית ובין בקדירה מליאה אין דרך לבשל כשמניח הקדירה על גבי קדירה. כיון שחומה מועט, א"כ לכאורה יש להתיר בתרווייהו, כיון דעיקר ההיתר כיון דאין דרך בישול בכך וכמבואר להדיא בסעיף ה', א"כ מה לנו אם הקדירה התחתונה באה רק כדי לסתום החום, או הקדירה התחתונה מתבשלת, והנה כעין תירוץ זה של הפמ"ג והביה"ל תירץ גם התוספת שבת, וכבר תמה עליו התורת חיים מה הסברא לחלק בין קדירה ריקנית לקדירה מליאה יעושי"ד. (וראה להלן עוד בדברי החזו"א).

והנה כעין תירוץ הנ"ל גם השו"ע הרב בקו"א סי' רנ"ג ס"ק י' [בתחילה מתרץ באופן אחר וכדלהלן ואח"כ כותב לבאר דבקדירה ריקנית אסור] וכותב בזה"ל: בסעיף ג' לא שרי אלא בתנאי חזרה משום דתוך הקדירה הריקנית גרע טפי מע"ג הקדירה הטמונה או ע"ג המיחם שעל האש ולא מהני הקדירה הריקנית אלא לענין דהו"ל כגרופה [דמותר להחזיר עליה רק בתנאי חזרה שלא הניח ע"ג קרקע] אבל לא לענין להושיב לכתחילה, מ"מ [להניח] ע"ג התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי [כמו] לעל גבי מיחם [ומותר יותר ממה דמותר] לתוך קדירה ריקנית, ואף אם תמצוי לומר דה"מ דגרע טפי בקדירה ריקנית. היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול וכי' עכ"ל, יעושי"ד.

הרי דגם השו"ע הרב העלה לאסור בקדירה ריקנית, אולם בתוך דבריו מבואר דדוקא לתוך קדירה ריקנית אסור, וכמו שכתב בדבריו דבקדירה ריקנית הוה ככירה והוה כמקום בישול, אבל משמע להדיא דעל גבי קדירה ריקנית שאינה מקום בישול, מותר.

אכן החזו"א סוס"ק ט' ביאר באופן אחר החילוק בין כשהקדירה מליאה או כשהקדירה התחתונה ריקנית וז"ל: כל

בסימן ש"ח ס"ק כ"ו, דמטיק דהן אמנם דבדעת השו"ע עצמו [ומקורו ברבינו ירוחם] יש לחלק בין תבשיל לח לדבר יבש, אבל הוא עצמו מכריע להיתר אף בתבשיל לח, עפ"ד הרה"מ יעוש"ד, וכן נקט המשנ"ב שם בסימן ש"ח בשער הצינן ס"ק פ"ג, הרי לדינא נראה דעתם דמותר לעולם על קדירה ריקנית.

הבדל בין סוגי המאכלים

ג. הביאור הלכה בסימן רנ"ג סעיף ג' ד"ה ויזהר מביא בתחילה תירוץ הדגול מרכבה לחלק בין הא דמבואר בסעיף ג' דאסור להניח ע"ג קדירה ריקנית (רק ע"י תנאי חזרה) להא דמבואר בסעיף ה' דמותר להניח פנדיש ע"ג המיחם וז"ל הביה"ל: ומצאתי בדגול מרכבה שמדייק בזה וכתב דאפשר דהמחבר סמך עצמו על סברת הר"ן דכיון שאין פנדיש דרכו לאפותו ע"ג כירה יש להקל בזה עיי"ש. [וכתב על כך הביה"ל:] והוא דוחק גדול דהמחבר לא ס"ל כלל שיטת הר"ן לדינא כמ"ש המ"א עכ"ל.

והנה לכאורה עולה מכך דלדעת הדגו"מ אסור להניח תבשיל ע"ג קדירה, כיון דרק לגבי פנדיש התיר מטעם דאין דרך לאפותו כך [וע"ז כבר תמה הביה"ל] אולם באמת בדגול מרכבה עצמו מבואר דעתו להדיא דס"ל דלהלכה לעולם מותר להניח ע"ג קדירה כיון דכן הכריע המחבר בסימן ש"ח ולא כתב הדגו"מ לחלק בין פנדיש לתבשיל אחרים רק לדעת האוסרים אבל הוא עצמו ס"ל דלעולם מותר להניח ע"ג מיחם יעוש"ד.

סיכום דעת הפוסקים והמשנה ברורה

העולה מדברינו עד עתה, דדעת הפמ"ג והתוספת שבת לחלק בין קדירה מליאה דמותר להניח על גבה, ואילו בקדירה ריקנית אסור. וכן נראה דנקט החזו"א. (ובדעת המשנ"ב ראה להלן).

אבל דעת השו"ע הרב, המחצית השקל והיד אפרים דלהלכה מותר (אלא שכתבו דלדעת הפוסקים המחמירים יש לחלק בין

רק בין הפסק בעלמא לבין קדירה] אולם עכ"פ דעת המ"א בודאי מורה להתירא, ודעת רעק"א אין בה הכרע כלל, ועיין שבות יצחק פרק ה'.

חילוק בין תבשיל יבש או שיש בו מרק

ב. המחצית השקל שם בסי' רנ"ג סעיף ג' והשו"ע הרב שם סי' רנ"ג ס"ק י' והיד אפרים בסי' ש"ח על מ"א ס"ק כ"ו תירצו דיש לחלק בין תבשיל יבש לבין תבשיל שיש בו מרק, ויסוד הסברא דבתבשיל שיש בו מרק כיון דיש בו בישול אחר בישול כשנצטנן לכן אסור להניחו מתחילה על גבי כירה דחיישינן שמא יניחו כשהוא צונן ויתחייב משום בישול, ולכן מותר רק להחזירו בתנאים של חזרה כשהוא חם במקצת ועודה בירו ודעתו להחזיר, דבזה לא יהיה מניחו כשהוא צונן, אבל בתבשיל יבש כיון דלעולם אין בו בישול אחר בישול מדאורייתא. [רק מדרבנן אסור להניח ע"ג כירה משום דמיחזי כמבשל] מותר להניח ע"ג קדירה אחרת, דכיון שע"ג קדירה אחרת אינה דרך בישול, לא אסורה אף מדרבנן ולפי תירוץ זה אין הבדל בין אם הקדירה התחתונה מליאה או ריקנית.

והנה יסוד תירוץ זה מבוסס על דברי המ"א בסי' ש"ח ס"ק כו שנתקשה בדברי המחבר בסי' ש"ח, דבסעיף ז' הביא מחלוקת אם מותר להניח על גבי מיחם, והמחבר לא הכריע בזה, ואילו בסעיף ח' לכאורה מיירי ג"כ בענין זה להניח ע"ג מיחם והמחבר מכריע להיתר, ותירץ המ"א דבסעיף ז' מיירי לענין תבשיל שיש בו מרק, ולכן אינו מכריע להיתר, ומשא"כ בסעיף ח' מיירי לענין תבשיל יבש ובזה מכריע להיתר, יעוש"ד.

והנה לפי תירוץ זה, יוצא להלכה דמותר להניח אף תבשיל לח על קדירה ריקנית. כי הרי לפי תירוץ זה אין הבדל בין קדירה ריקנית לקדירה מליאה, אלא החילוק בין תבשיל לח לדבר יבש. אולם להלכה תרווייהו מותרים, וכמו שהכריע המ"א

ומן הראוי להביא לשון הרשב"א שבת דף מ: וז"ל: ואע"פ שאסור להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל משום שדרך בישול בכך אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בני אדם לבשל כן ברוב פעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צינה וכו' עכ"ל יעו"ש כל דבריו בארוכה ומבואר דמותר להניח במקום אשר ראוי לבשל, ובני אדם מבשלים כן לפעמים אבל כיון שאין הדרך רוב פעמים כן מותר להניח שם דבר שנתבשל כך, וע"פ יסוד דברים אלו ממשיך הרשב"א לבאר ההיתר להניח ע"ג קדירה יעו"ש ד.

והנה פלטת שבת לא שייך בה גזירה של שמא יחתה, [היינו באופן שאין בה שינוי ויסות החום] אלא שיש לדון בה לגבי מיחזי כמבשל אולם כיון שאין דרך בני אדם לבשל בה ברוב פעמים אינו נראה כמבשל. ובפרט שהוא דבר שנוצר מיוחד כדי לחמם עליה בשבת וכך צורתה ושמה שנוצרה מיוחד להחזיק חום התבשלים, וא"כ כמו אשר הראשונים כתבו להתיר להניח ע"ג מיחם או כנגד המדורה כיון שאינו דרך בישול בכך [אף דלפעמים מבשלים ע"ג קדירה] א"כ ה"ה לגבי פלטת שבת יש להתיר, ולא גרע מע"ג כירה או נגד המדורה.

והנה כאשר מניח חלה או כיו"ב שאינו דרך לחמם על פלטת שבת, נוסף דעת הדגול מרכבה שסמך להקל על דעת הר"ן, אכן כבר כתבתי הביאור הלכה בסימן רנ"ג דרוב הפוסקים לא נקטו כוותיהו בזה, והוא באמת כדעת יחידאה לחלק בין סוגי המאכלים.

ולפלא כי הגרשז"א [יעויין בשלחן שלמה סימן רנ"ג אות כ"ח] דן להתיר להניח חלות על פלטה, ועיקר יסודו שאין רגילין כלל לאפות חלה וקוגל על פח שעל הכירה ולא מיחזי כאופה, [והוא כעין סברת הדגול מרכבה לחלק בין סוגי המאכלים] וכתוך דבריו מזכיר גם הסברא דכמו דהתירו להחם נגד המדורה הה"נ דמותר על הפח, ולבסוף

תבשיל לח לדבר יבש אבל לא פסקינן (כן) והשו"ע הרב רק הוסיף לתוך קדירה ריקנית אסור, וכדבריהם נראה גם דעת הדגול מרכבה לדדידן להלכה מותר, וכן נראה להדיא דעת המ"א בקיצור דיני שהיה והטמנה.

וברעת המשנ"ב לכאורה צע"ג דהנה בסימן רנ"ג סעיף ג' בביה"ל ד"ה ויזהר הביא דעת הפמ"ג לחלק בין קדירה ריקנית לבין קדירה מליאה, וקילס חילוק זה, משמע דנקיט כן להלכה להחמיר ע"ג קדירה ריקנית ולכאורה סותר משנתו ששנה ושילש בסי"י שיי"ח דמותר אף ע"ג קדירה ריקנית וכמו שכתב בסי"י שיי"ח ס"ק מ"א וז"ל: וגם לא יעמידנו על קרקעית התנור אלא ע"י הפסק כלי ריקנית תחתיה כדי שלא יהא נראה כמבשל עכ"ל הרי מפורש להדיא דמותר להניח בתנור כשיש הפסק כלי ריקנית, וחזר ושנה יסוד זה בס"ק צ"ד וז"ל אך אם אינו מעמיד את הקדירה על קרקעית התנור כ"א ע"י איזה כלי המפסיק או יש להקל עכ"ל ושילש דין זה בס"ק ק"א דכתב המחבר דמותר להניח אינפנדא נגד האש כתב המשנ"ב וז"ל: היינו ע"ג איזה כלי המפסיק דאלי"כ אסור וכנ"ל בסימן רנ"ג סעיף ג' וסעיף ה' עכ"ל, הרי להדיא דנקט דלא בעינן קדירה מליאה [ואיברא כבר תמה עליו החזו"א סי' ל"ו ס"ק י"ד ד"ה במשנ"ב ס"ק יעו"ש ד] וצע"ג ברעתו, אכן אף שנתכרר דעת רוב הפוסקים להתיר, אבל נתפשט המנהג להחמיר בזה, וכדעת הפמ"ג והביאור הלכה בסימן רנ"ג, אבל מ"מ ראויים הדברים הנ"ל לגבי כאשר הקדירה הריקנית עומדת ע"ג פלטה וכדלהלן.

הנחה על גבי פלטה חשמלית בשבת

הנה אסרו חכמים הנחה מתחילה בשבת אף דבר שנתבשל כבר משום דמיחזי כמבשל או משום שמא יחתה [עייין סי' רנ"ג ס"ק לו ושער הציון ס"ק לו] אולם כל זה על האש ממש, אבל סמוך לאש מותר לדעת הרבה פוסקים כמבואר בסימן רנ"ג ס"ק ט"ו, כיון שאינו דרך בישול בכך.

דטעם האיסור להניח על קדירה ריקנית, הוא משום דקדירה ריקנית משמשת לכירה ונטפלת אליה, ולפי ביאור זה לכאורה אין נפק"מ בין קדירה ריקנית המונחת ע"ג אש גלויה לבין קדירה ריקנית המונחת ע"ג אש מכוסה, יעו"ש"ד, ולפי האמור לכאורה יש להקל בנידו"ד דקדירה ריקנית ע"ג פלטה, כיון דאף בקדירה ריקנית ע"ג כירה עצמה מעיקר הסברא היה להקל, כדעת רוב הפוסקים אלא שהחזו"א ביאר דעת הביה"ל והפמ"ג אבל מודה דדעת המ"א להקל וכן לגבי פלטה מעיקר הסברא להקל, אלא שנהגו להחמיר בזה, אבל כשישנם ב' הסברות להקל יחד מסתבר להקל אף לדעת החזו"א.

והנה גם דעת הגרי"ש אלישוב שליט"א להחמיר בזה, כמובא שם באורחות שבת פ"ב הערה קי"א [ובאמת הגריש"א החמיר מאוד לענין פלטה וס"ל דאינה נחשב אף לא כמו גרוף וקטום, דכיון דאין כאן היכר וחציצה לא פליג רבנן, עיין שבות יצחק על עניני שהייה פרק ח' ובאורחות שבת פרק ב' הערה כ' ולדעתו צריך לכסות הפלטה עם נייר אלומיניום עבה כדי למעט החום, ולסברתו כיון דנקט דדין הפלטה כדין אש ממש. א"כ לסברתו שפיר מסתברא דכשמניח קדירה ע"ג פלטה לא סגי להקל, דהוה כמניח ע"ג קדירה ריקנית על האש, אבל מנהג העולם דפלטה חשובה עכ"פ כמו גרופה וקטומה, ודעת הגרשז"א היתה דמעיקר הדין עדיפא מגרופה וקטומה א"כ בהצטרף גם קדירה ריקנית ודאי יש להקל וככל האמור].

תבנא לדינא א. מתוך הסוגיא מורה להקל בזה, כיון דיש כאן ב' יסודות חזקים להקל, ב. בדיעבד אם הניח אף באופן שהיה רק תנאי אחד או ע"ג פלטה או ע"ג קדירה ריקנית בדיעבד לא נאסר התבשיל כיון דמעיקר הדין נוטה להקל, [אולם דעת הגריש"א להחמיר בכל זה].

כותב: אך כיון שמהאחרונים חוץ מהדגול מרבבה משמע קצת שאוסרים הנני חוזר ממה שאמרתי להתיר, ועיין שם אות כ"ב שכתב: אף שיתכן שמותר, מ"מ טוב להחמיר, אך אם הניחו ע"ג קרקע שפיר שרי להחזיר יעו"ש [ומקורו מתיקונים ומילואים לשש"כ] הרי דנקט דפלטה יש בה מקום גדול להקל.

אולם לפלא דעיקר סברתו היתה כעין סברת הדגול מרבבה שאין דרך בישול חלות על פלטה, ולכן חזר בו מההיתר אכן לכאורה עיקר ההיתר הוא משום דפלטה אינה עשויה לבישול ודומה למניח ע"ג מיחם או כנגד המדורה דנקטינן להיתר.

והנה גם בענין פלטה בשבת המנהג להחמיר שלא להניח על הפלטה בשבת, אבל כשיש קדירה ריקנית על הפלטה, דיש כאן ב' יסודות להתיר [ובפרט דהוא מילתא דרבנן] לכאורה פשוט להתיר.

והן זהו מילתא דמסתברא דלדעת הפמ"ג והתוספת שבת שהחמירו שלא להניח ע"ג קדירה ריקנית לא יועיל אם יניח על גבי שתי קדירות דאם קדירה אחת אינה מועלת, גם שתים לא יועילו, (עיין אגרות משה או"ח ח"א) כיון דהוה אותה שינוי, אבל בנידו"ד שהם ב' סוגי שינויים והם כב' נידונים נפרדים, לכאורה פשוט להקל. כיון דבאמת כל נידון בפני עצמו [בין הנחה על גוף הפלטה, ובין הנחה ע"ג קדירה ריקנית] עיקר הסברא נוטה להקל, אלא שנהגו להחמיר אבל בהצטרף ב' הסברות מסתבר להקל, ובאמת דכן היה נוקט הגרשז"א ומובא דעתו בספר שש"כ ח"ג פרק א' הערה ק"ב, ובאורחות שבת פ"ב הערה קי"ג בסברא בעלמא אכן לפי כל האמור הדברים מאירים ומסבירים.

ברם בספר אורחות שבת פרק ב' הערה קי"א נוקט לאסור אף להניח ע"ג קדירה ריקנית שע"ג הפלטה ומשום דברי החזו"א הנ"ל בסימן ל"ז ס"ק ט' ד"ה הקשה שביאר

הרב צבי שיינברגר

מתנות לאביונים כהלכתו

עיקר מצות מתנות לאביונים שיגיע לעניים ביומו דוקא / שעיקרו לשמח לב העניים והאומללים כמ"ש הרמב"ם / כשנותנים המתנות ע"י שליח וגבאי צדקה אפשר לתת לכתחילה קודם הפורים שימסרו לעניים בפורים עצמו / דהעיקר הוא המסירה לעניים בפורים עצמו / אם העניים צריכים המעות להסעודה יש מהפוסקים שהסכימו דעדיף לתתם קודם כדי שישמחו בפורים עצמו / ואז יש לזוהר שלא יתאכלו קודם פורים דאל"כ אינו יוצא י"ח מתנות לאביונים / לבני הכפרים המקדימים ליום הכניסה נחלקו הראשונים אם צריך לזוהר שהמעות ישארו לפורים / מתל"א הכל לפי מקומו ושעתו ולפי העניות וככל מצות הצדקה ואינו רק לסעודת הפורים / ובודאי בהכנסת כלה לנצרכים יוצאים י"ח המצוה בהידור / וצ"ע אם יוצאים י"ח שני אביונים בזה כיון שיש כאן חו"כ / אם נותנים באופן פרטי נראה דצריך שיהיה נחינה כדי שמחה ולא סגי בשו"פ בזמנינו / אם נותנים ע"י גבאי הצדקה שעכ"פ בצירוף הרבה מעות משמח לבבם סגי במתנה מועטת / כשאין עניים מצוים אפשר להפריש ולתת להם אחר הפורים / אבל ודאי בזמנינו העדיפות להפריש קודם ולעשות שליח להולכה ביום הפורים / ולא סגי בשליח לקבלה במקום העניים / דינים העולים.

וכו' ע"ש, אלא דכאן במתל"א מפורש יוצא גם במעות כלשון הרמב"ם פ"ב מגילה הט"ז וחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו' או מעות או תבשיל או מיני אוכלין שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים ע"כ, אף דאפשר דגם המעות צורך הסעודה לעניים הם.

ויש לומר עוד שדין מתנות לאביונים עיקרו לשמחת עניים אף שלא לצורך סעודה ובוהו הוא דומה לדין משלוח מנות לרעים שהוא להגדיל השמחה והמשתה, ומתנות לאביונים הוא לשמח לב האומללים כמ"ש הרמב"ם שם פ"ב דמגילה הי"ז מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ומשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים עכ"ל.

והנפ"מ לדינא בזה הוא דאם עיקרו משום הסעודה אפשר דעדיף לתת לעניים קודם כדי שיהיה לו שהות להכינו מבעוד יום, וכמו לענין יו"ט דודאי עדיף לתת לו מקודם באופן שיוכל להכין כראוי או שישלח לו

א.

יש לחקור בדין מתנות לאביונים אם הוא לצורך סעודת פורים לעניים, כמו משלוח מנות דע"פ פשטות היה חלק מדין יום טוב שיש בו חובת שמחה והיה הדרך ביום טוב לשלוח מנות איש לרעהו, וכהא דכתיב ושלחו מנות לאין נכון לו, וכמו"כ תקנו דפורים הוה כיום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו והוא חלק מחובת הסעודה כאשר נראה קצת מדברי הרמב"ם פ"ב דמגילה הט"ו, וכאשר כתב התוספות יו"ט פ"א דמגילה סוף משנה ג דמשלוח מנות אינו אלא בזמן סעודה (דהיינו ביום הפורים ואין מקדימין) דמנות מירי דמיכל הוא ע"כ, ועכ"פ נראה דהמנות לצורך סעודה הם, וכן מבואר מדברי תרומת הדשן שהר"ד לקמן אות ז, והיה אפשר לומר דכמו כן מתנות לאביונים הוא גם כן לצורך סעודת פורים לשמח לב העניים, וכהא דאיתא בהלכות יו"ט מהרמב"ם פ"ו הי"ח וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו

אכלי להו קודם הפורים, ושמחת פורים אינה נהגת אלא בזמנה, ואם נאמר שיחלקו להם מעות פורים בפורים, כיון שעניניהם של עניים נשואות לענין המתנות בקריאת המגילה וכשרואים שאין נותנים להם מתייאשים והולכים למקום אחר ובטלה מצות מתנות לאביונים מבני הכפרים ע"כ.

ובין לדעת רש"י ובין לגירסא שניה שבריי"ף ורא"ש והרמב"ן אין מבואר כלל דמתנות לאביונים הוא לצורך פורים דוקא, דבוראי עיקר התקנה כשהוא ביום הפורים עצמו שהכל משום שמחת הפורים לכולם, אבל כשבני הכפרים מקדימין וכשתיקנו דמתל"א שייך לקריאת המגילה הואיל ועיניהם של עניים נשואות או לקריאת המגילה, אינו דוקא לצורך יום הפורים כי אם יעשה העני מה שצריך בזה, וגם לדעת הרמב"ם ז"ל שהוא רשות ויכול לתת גם ביום קריאתה וגם ביום הפורים מ"מ הוא לאו דוקא ביום פורים עצמו, אבל לגירסא ראשונה וביאור הרי"ף והרא"ש כפי דעת בעל המאור דמה שביטלו דין הקדימה לבני הכפרים שמא יאכלוהו קודם הפורים, נראה דצורך מתל"א הוא לצורך סעודת הפורים גם אם מקדימין.

ג.

והמג"א בריש סימן תרצד הביא דברי בעל המאור אלו דלא יתן להם קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים ע"ש, והנה בעל המאור הלא כתב זה בטעם שביטלו דין הקדימה לבני הכפרים, אבל לדין שאין מקדימין לכאורה הדבר פשוט שאין נותנים להם קודם הפורים, דהלא דין מתנות לאביונים הוא לתתו בו ביום של פורים וקריאת המגילה לכו"ע וכיומו ולא בלילו, וכאשר הקשה הפמ"ג שם תיפוק ליה דבעינן לתתו כיומו דוקא ולא בלילו, [ומה צריך לטעם הבעל המאור], והנה קושיא זו הוקשה גם למחזה"ש ומדבריו נראה דמנהג העולם אז היה ליתן מתנות לאביונים קודם פורים, ועל כן הביא המג"א דברי בעל המאור אלו,

מנות מוכנים ביום טוב עצמו, משא"כ אם עיקרו הוא משום שמחת היום החובה לתתו בו ביום דוקא כדי להגדיל השמחה בקבלתו.

ב.

והנראה בזה דהוא תלוי במחלוקת הראשונים בטעם שביטלו דין הקדימה לבני הכפרים דמבואר בגמרא בריש מסכת מגילה אבל אמרו חכמים בזמן הזה הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה, דבשעה שבני הכפרים הקדימו מבואר בגמרא דגובין בו ביום (דקריאת המגילה) ומחלקין בו ביום, דכיון שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה תקנו או גם מתנות לאביונים, ולדעת הרמב"ם פ"ב דמגילה הי"ד הוא רשות דהיינו שאם רוצה יכול לתת גם אז מתנות לאביונים שכתב דאם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתם יצאו ע"י בהרה"מ ולח"מ שם, ומשאר הראשונים אין נראה כן כאשר יתבאר, ובזמן הזה מבואר בגמרא דביטלו דין הקדימה הואיל ומסתכלין בה, ולדעת רש"י הכוונה דמסתכלין בה לענין חג הפסח ויבואו לאכול חמץ בימים האחרונים של פסח, ולדעת הרי"ף והרא"ש הביאו ב' גירסאות, לגירסא ראשונה הואיל ומסתכלין בה הכוונה הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי שיחלקו להם מעות פורים ביום קריאתה כדאמרינן לקמן גובין בו ביום ומחלקים בו ביום (ומדבריהם נראה דאינו רשות דלא כמש"ל בדעת הרמב"ם), ויש שגורסין הואיל וישראל מסתכנין בדתייהם על כן אין עושין אותה אלא בזמנה, ודעת הרמב"ן במלחמות שם שכן עיקר ע"ש.

והנה לגירסא ראשונה שבריי"ף ורא"ש קשה מהא דאמרו בגמרא דגובין בו ביום (של קריאתה) ומחלקין בו ביום, ומה נשתנה דמשום כן יבטלו דין הקדימה, וביאר בזה בעל המאור בשם רבינו אפרים דהכוונה דבזמן הזה שישראל מיוסרים בדקדוקי עניות ואי יחבינן להו ביי"א ביי"ב ביי"ג

את העניים עמו דתני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו [שני מתנות לאדם אחד] ומתנות לאביונים שני מתנות לשני בני אדם, כלומר די במתנה אחד לעני אחד דהכי משמע מתנות שנים לאביונים שנים, מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל במעות פורים אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן, ומנהג פשוט אצלנו לחלק מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה, עכ"ל.

ומזה עצמו דמשלוח מנות לא יצא במעות כי אם במנות, ומתנות לאביונים יוצא לכתחילה במעות וכן במיני מאכל ומשקה, נראה דאין מתנות לאביונים רק לצורך הסעודה, וע' גם בתוספות יום טוב פ"א דמגילה סוף משנה ג דמשלוח מנות אינו אלא בזמן סעודה (גם כשמקדימין לקרותה) ד'מנות' מידי דמיכל הוא, אבל מתנות לאביונים יכול להקדים ליום הקריאה ב"א ב"ב ובי"ג (הביאו המהרש"ם ריש סימן תרצד וכן מבואר מדברי הרמב"ם הנ"ל להוכחה כבעל המאור דיכול להקדים מתל"א קודם הפורים, וכבר הקשה בס' החב"ח דאין ראה מזה דהלא איירי בבני הכפרים המקדימים), ואם היה עיקר מתל"א לצורך סעודת פורים היה החיוב לשלוח 'מנות' לרעהו ולאביונים, וכיון שחילקו ב'מנות' לרעהו ו'מתנות' לאביונים נראה דאין העיקר דוקא לצורך הסעודה, כי אם ליתן להם מתנות לשמח לבבם כמ"ש מהרמב"ם ושבה"ל.

אלא דהדבר פשוט דכאשר העניים אין להם לצורך סעודת שמחת פורים, דהדבר הראשון שמשמחם הוא לתת להם לצורך סעודתם, וכיון שכן ודאי דאם יתנו להם המעות ביום הפורים עצמו להכין סעודתם חסר להם בשמחתם דצריך שהות להכינו וכו', ועל כן היה מנהגם לתת קודם הפורים שיהיה להם שהות להכינו כדבעי, ולכן הוהיר המג"א דצריך ליתור שלא יאכלוהו קודם הפורים, והוכיח כן מבעה"מ דס"ל כן אף לבני הכפרים המקדימים דאז גובין בו

דאף למנהגנו לתת מתל"א קודם הפורים יש ליתור לתת באופן שלא יאכלוהו קודם הפורים ושישאר לצורך הפורים עצמו.

ועל הקושיא האיך יוצאים במתל"א שנותנים קודם הפורים לפי מנהגם, כתב המחצית השקל דעל כרחק צריך לומר דנותן שני מתנות לאביונים גם ביום פורים עצמו וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים ע"כ, והפמ"ג שם תירץ ד"ל דסברא הוא ליתן לעני קודם, שיכין לפורים, ומשו"ה רשאי ליתן בתענית אסתר ולא קודם דילמא אכלי וצ"ע, עכ"ל, ז"א דהמחה"ש לא מצא טעם לצאת ידי חובתם במה שנותנים קודם הפורים, והפמ"ג ביאר מנהגם לפמ"ש המג"א, כשנותנים להם באופן שנשאר על פורים יוצאים בזה כיון דסברא הוא לתת לעניים קודם הפורים שיהיה שהות להכינו לצורך סעודת פורים, והביאור הלכה בד"ה ליתן לפחות, הביא מהפמ"ג דבזה שמחלקים המחצית השקל לעניים יוצאים בזה מתנות לאביונים, ובד"ה לשני עניים הביא ממחה"ש דמנהג העולם ליתן קודם פורים אף דמתל"א מצוותו דוקא ביום פורים צ"ל דע"כ נותן לשני אביונים גם ביום פורים וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים ע"כ, והדבר צ"ע דלכאורה נראה כסתורים, דלהפמ"ג יוצאים מתל"א במה שנותן מחצית השקל בתענית אסתר (קודם מנחה כמ"ש רמ"א) ונתן טעם שיהא שהות להכינו, ולביאור המחה"ש במג"א אינו כן דלא מצא טעם לצאת י"ח מתל"א קודם הפורים כנ"ל.

ד.

והנראה בזה דודאי באופן הפשוט שלנו שאנו קורים המגילה ביום הפורים עצמו העיקר דגובין בו ביום ומחלקים בו ביום וכך הוא עיקר מצותה, דבזה יוצאים כל הטעמים במתנות לאביונים שהוא לשמח לב האומללים והעניים כמש"ל מהרמב"ם ז"ל, וע"ע בלשון שבלי הלקט בסימן רב וכשם שאדם חייב לשמח בפורים כן חייב לשמח

הפורים אם ירצה, אף שהוא לאו דוקא לזה כנ"ל, ונראה דגם לדבריהם הוא לאו דוקא לצורך סעודת הפורים אבל צריך שיהיה ראוי לאוכלו לסעודת הפורים, ועל כן ס"ל דגם לבני הכפרים המקדימים לענין זה לא נשתנה דינם ועיקר טעמם שיוכל לישאר לחג הפורים עצמו, ולשאר הראשונים נראה דלבני הכפרים המקדימים סגי בשמחתם ביום קריאת המגילה, אף דודאי מתנות לאביונים הוא לצורך שמחת פורים לעניים, מ"מ משום שעיניהם של עניים ונשואות לקריאת המגילה תקנו חכמים להקדימו כמו שמקדימים קריאת המגילה עצמו.

והנה יש להסתפק בהא דב"מ עח ע"ב מגבת פורים לפורים, ונקרא בשו"ע תרצד ס"ב מעות פורים, דאין יכול לשנותן לצדקה אחרת, ונחלקו אם העני יכול לעשות בו מה שירצה, דדעת הטור לפסוק כר"מ ונחלקו עליו, והרמ"א פסק דהעני יכול לעשות בו מה שירצה ולהוציאן לשאר צרכיו, ואירי כאן במעות שגבאן הגבאי לחלקן לעניים לסעודת פורים, ויש להסתפק אם מגבת זו איירי בענין המתנות לאביונים וכהא דרש"י מגילה ד ע"ב גובין בו ביום שגובין הגבאין מתנות האביונים ומחלקין לעניים, או שהם ב' מגביות נפרדות, דיש מגבית עבור דין מתנות לאביונים, ויש מגבית עבור סעודת פורים לעניים, דהמגבית לסעודת העניים ודאי שאין צורך לתתו בו ביום דוקא ואפשר להקדימו גם הגביה וגם הנתינה ואדרבה בזה ודאי עדיף לתתו באופן שיוכל להכינו מבעוד יום.

ו.

ואף לפי מה שנתבאר דאין המתנות לאביונים דוקא משום הסעודה, מ"מ הדבר ברור הוא כיון שעיקרו לשמח לב העניים דהכל לפי המקום והזמן, ואם אין להעני להסעודה ודאי העדיפות שיוכל לשמח בסעודת הפורים, ואם אין הגבאים גובים מעות פורים מיוחד להסעודה, יש להדר לתת לו באופן שיהיה לו להסעודה, אבל גם לפי

ביום ומחלקין בו ביום דדוקא כשאר אוכלים אותם קודם הפורים דס"ל דצריך שישאר המעות לצורך הפורים עצמו, וכמו"כ גם לדין שאין מקדימין ודאי כשנותנים להם קודם צריכים ליזהר שישאר לצורך הפורים, דזהו עיקר טעם מנהגם כמ"ש הפמ"ג דיהיה שהות להכינו לצורך פורים.

והטעם בזה אף דודאי גם הם ס"ל דעיקר המצוה לתת ביום הפורים עצמו ושהעני יקבלו ביום הפורים עצמו, אבל כשאי אפשר שניהם ביחד הולכים בחר עיקר טעמו לצורך שמחת לב האומללים, והעיקר שיקבלנו ביום הפורים ולכן גם כאשר מקבלו לפני הפורים באופן שנשאר לו על סעודת פורים ואינו אוכלו לפני הפורים נמצא שעיקר השמחה הוא כשאוכלו בהסעודה והוה כאילו מקבלו ביום הפורים עצמו שאז עיקר השמחה (או אפשר גם שבשעה שנותנו מכויץ לזכותו רק ביום הפורים עצמו).

ובזה נראה דאם אין המעות הולך לצורך הסעודה כי אם לשאר צרכי העניים וכדין 'מתנות' לאביונים, א"א לכו"ע לתתו קודם יום הפורים כי אז ודאי עיקר מתנות לאביונים הוא שמחת העני בקבלת המעות, ואם מקבלנו קודם יצא ידי מצות צדקה אבל מתל"א צריך שיתנונו ביום הפורים עצמו או שעכ"פ השמחה בהשתמשות המעות הוי כפורים עצמו, אבל בלאו הכי אף אם ישאר לו הכסף כפורים לא נתחדש כאן כפורים שום דבר לצורך שמחת הפורים ואינו יוצא בזה מצות מתנות לאביונים.

ז.

והנראה עוד בזה דגם לסברת בעל המאור לגירסא ראשונה שבריי"ף ורא"ש, ס"ל דגם לבני הכפרים המקדימים לא סגי להו כשגובין בו ביום ומחלקים בו ביום כי אם כאשר נשאר המעות כפורים עצמו, כי ס"ל כיון דבאופן הפשוט כשאר מקדימין צריך שישאר להעני שיוכל לאוכלו בסעודת

והנתנם במקום שירצה, אבל ודאי דעדיף לתת באופן שיגיע לידי המקבל העני עצמו בפורים, והנה נתבאר ברמב"ם פ"ב מגילה הט"ז דנותן לכל אחד מתנה או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין, וכתב הפמ"ג הביאו המשנ"ב סק"ב נראה לי דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים, וע"ש ראיותיו במש"ז, ולפמשנת"ל יל"ע אם מתל"א הוא דבר אחד עם מגבת פורים, אבל דבר פשוט הוא דהכל לפי המקום והזמן, דאם הצורך לעני הוא לצורך הסעודה ודאי עדיף מנות או דבר מאכל, אבל אם לפי המקום והזמן יש להם כבר לזה, ודאי עדיף לתת להם מעות שבזה יוכל לעשות כל דבר הצטרכותו בין לצורך הסעודה ובין לשאר צרכיו.

ולענין מה שנסתפק הפמ"ג אם יוצא בזה כשנותן כתונת ובגדים לעני (שע"ז כתב שלכתחילה יתן מעות או מאכל) ע"ע בזה בתרומת הדשן סימן קיא (הובא מדבריו בט"ז סימן תרצה סק"ד) שביאר החילוק בין משלו"מ למתל"א, דבמשלו"מ אין יוצאים ידי חובה בחלוקים וסדינים וכיו"ב, דמשלו"מ טעמא משום סעודה כדי שיהא לכל אחד די סיפוקו לקיים הסעודה כדינא, ולא מצינו בשום מקום דמיקרי מנות אלא מידי דמיכלא או מישתי, ודקדק כך מדברי הרמב"ם שגבי משלו"מ כתב מנות ובמתל"א כתב מעות או מיני מאכלים, אלמא דגבי משלו"מ סבר דוקא מידי דמיכלי ע"ש, ומוזה נראה דס"ל דמתל"א יוצא בחלוקים או בסדינים ופשיט ליה ספיקא דהפמ"ג, אבל נראה פשוט דגם להפמ"ג אם הוא דברים שנצרך להעני י"ל דשרי לכו"ע.

ויש להוסיף עוד במשנת"ל בשם הרמב"ם דבמשלו"מ יוצא ב'מנות' דוקא דהוא ודאי לצורך הסעודה, ובמתל"א כתב או מעות או תבשיל או מיני אוכלין, דבמתנות לאביונים נשתנו הענינים לפי המקום והצורך, דאם אין לו לצורך הסעודה או צריך ועדיף להשלים מה שחסר לו לצורך הסעודה, ואם יש לו

המציאות בזמנינו שאין עיקר מתל"א להסעודה וזה מכינים מקודם, וגם אם אין להעני עבור הסעודה מכין מקודם ומשלם אח"כ עם המעות שמקבל, וכן גם אם יש לו עבור הסעודה מקבל המתל"א עבור שאר צרכיו, ועל כן נראה דעיקר השמחה הוא כאשר מקבל המעות בפורים עצמו ואין מספיק במה שהגבאים מקבלים עבורו לזכותו ובמקומו כי אין לו שמחה מזה אף שהוא כאילו התקבלתי, ואפשר דבאופן שמודיעים לו שנתקבל לזכותו כך וכך אף שלא הגיע עדיין לידו ממש עכ"פ משמחו בזה בפורים עצמו, כי עיקר המתנות לאביונים הוא משום שמחת הפורים עצמו לשמח לב העניים, ואפשר עוד דבאופן שידוע שעורכים עבורו מגבית ועוסקים עבורו לספק צרכיו, דבזה עכ"פ יש לו שמחה ביום הפורים עצמו אף אם אינו יודע כמה הגיע לידו, אבל נראה דודאי יש בזה עדיפות כאשר נותן לשליח או לגבאים גם קודם הפורים כדי לתתו לעניים ביום הפורים עצמו דבזה יוצא עיקר הדין לתתו ביום הפורים עצמו, ואין זה נקרא הקדמה כלל כי אין נפ"מ בזה כיון שעושהו שליח לתתו ביום הפורים ולא קודם, הוי כאילו נותנו לו ביום הפורים עצמו.

ואפשר עוד דיש חילוק בשיעור הנתינה בין אם נותן בעצמו להעני לבין אם נותנו לגבאי צדקה שנותנים להעני בצירוף הרבה אנשים, דע' במשנ"ב תרצד סק"ב בשיעור הנתינה, וע"ע במש"ש השערי תשובה, ולפמשנת"ל דעיקרו משום שמחת עניים אפשר דכשנותנו ע"י גבאי הצדקה מגביית הרבה אנשים ביחד דאז יש שמחה לעניים אז אפשר דיוצא במתנה מועטת, אבל כשנותן בפני עצמו לעני מתנה מועטת של שוה פרוטה אינו משמחו בזה בזמנינו, וצ"ע.

ז.

וכל זה במקום שאי אפשר דאז יש לצרף כל הנ"ל ודינו כהא דסעיף ד דבמקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו

הוריו ואח"כ כשכונה ביתו הרי הוא בכלל די מחסורו אשר יחסר לו, ובודאי לא ניחא להו למארייהו דלימרו כי האי שמועה מפיו.

ובהיותנו בזה חשבתי דאולי כשנותנים להכנסת כלה יוצאים בזה ידי שתי מתנות לשני אביונים גם עבור החתן וגם עבור הכלה, אף שיש לדון בזה דכשמלא התחייבות צד אחד הוא עני אחד, אבל במציאות הוא עבור שני עניים וצ"ע, ולפמשנת"ל נראה דכיון דשנותנים לצד אחד אין צד השני יודע מזה, יש כאן שמחה רק לאחד ולא לשנים, ויש לדון גם במ"ש בערוך השולחן תרצד ס"ב דיראה לי דאם נתן לאיש ולאשתו או לאיש ולבנו או לבתו שהם על שולחן אחד לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים דכאחד חשיבי ע"כ, וצ"ע בזה דהוא ניחא דבבניו עד בן שש שחיובו לפרנסם אבל באשתו ובניו הגדולים דהחייב לפרנסם כשיש לו אבל באין לו ואין החיוב עליו למה לא יחשבו כשנים, וכעת ראיתי שהביאו מדרשות חתם סופר ח"א דף קצו ע"א וממהרש"א דמבואר מדבריהם דיוצא בזה ידי חובת שני עניים.

עוד כתב שם בערוך השולחן וחיוב ליתן דוקא בפורים עצמו אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים אינו מועיל דהוא חובת היום דוקא ע"כ, ומילתא דפשיטא ליה למר לא פשיטא ליה למג"א ופמ"ג דכנ"ל הסבירו המנהג שבימיהם ליתן קודם הפורים על פורים והזהירו שישאר בפורים מה שנתנו להם דאל"כ לא יצאו ידי חובתם, ומדבריהם נראה דס"ל דדבר זה דומה למ"ש בערוך השולחן שם אח"כ דיכול להעמיד שליח קודם פורים שיתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים, וסבירא להו דה"ה כאשר נוהג להעני עצמו קודם הפורים באופן שישאר לו בפורים ויזכה אז במתנות אלו נעשה שליח לקבלה בפורים, ועיקר טעמם בזה כי לפי מקומם ושעתם היה בזה יותר השמחה לעניים שיהיה להם על פורים, ושיהיה להם שהות להכינו מבעוד יום, ועל כן ס"ל דכאשר נשאר להם זה על פורים הוא כאילו מקבלים אז

צרכי הסעודה נותן מתנת מעות לשאר צרכיו, וגם יוכל לקנות גם מיני מאכל.

ח.

ומתנות לאביונים יסודו ממצות הצדקה וכמש"ל מדברי שבלי הלקט בשם רבינו שלמה, מעות פורים אין קיצבה כל מה שירצה האיש ליתן מפני שהוא צדקה, וצדקה כל אחד ואחד לפי עינו הטובה יתן ע"כ, אלא שכאן גם העניים מחויבים במצות הצדקה, והוא מצות היום, אף שאין עניים מחויבים במצות צדקה, ועכ"פ בכל צרכי העניים ובכל דבר שהוא מצות צדקה יצא בזה ידי חובת מתנות לאביונים, וכבר כתבתי במ"א מה שראיתי בספר מעדני שלמה (מועדים עמוד קכא) שכתב בשם הגרשו"א שאלו שמחתנים ילדיהם אף שמצבם דחוק ומצוה לעזור להם מ"מ דין עני אין להם לענין פורים יעו"ש, ולענ"ד לא יצאו דברים אלו מפי הגאון ז"ל, כי גם אם אין להאב דין עני יש להבן דין עני אשר יחסר לו לישא אשה כמבואר בשו"ע סימן רנ ס"א, והרבר פשוט דהולכים בזה לפי מקומו ושעתו ולפי מציאות הזמן, אבל לענ"ד גם לגבי האב פשוט דהוי בכלל עני, דאין נפ"מ למה מצבו דחוק כיון שבמציאות אין לו כסף והוא דחוק גם למוזנותיו מחמת שהתחייב עצמו כדת וכשורה לפי מציאות המקום והזמן ודאי הוי בכלל עני ומחויבים לעזור לו מחיוב מצות הצדקה, ובכן בודאי יצא בזה גדר מתנות לאביונים, ונראה עוד דאף לפי דעת המחמירים ביותר (אף שאין נראה כן עיקר הדין) דאביון נקרא מי שהיה לו וירד מנכסיו, נראה דכיום הרבה הם בגדר זה, דלפני שהיו צריכים להשיא ילדיהם נתפרנסו בכבוד ואח"כ נעשו דחוקים ותאב לכל דבר, דאף אם יעבדו כצורך פרנסתם לא יהיה להם על השאת ילדיהם, ובאמת גם מעיקר הדין בפרנסה נחלקו אם מחויב להשכיר עצמו למלאכה כמבואר בתוס' פ' אע"פ, וכאן אף אם ישכיר עצמו לא יהיה לו לענין זה, וכאן גם הבן כיון שהיה רגיל למה שהורגל בבית

מתנות אלו, אלא שהזהירו שלא יהיה באופן שאין נשאר להם על יום הפורים עצמו.

ג.

ולפי מציאות זמנינו היה נראה דעדיף לתקן שגבאי הצדקה יקבלו מעות מתנות לאביונים קודם הפורים דוקא ולהיותם שליח להולכה לתתם לעניים ביום הפורים עצמו דבזה יוצאים עיקר מצות מתנות לאביונים לתת ביום הפורים עצמו לשמח לב העניים וזריון מקדימין לשמחם בבוקר בבוקר, דכנ"ל מנהגם היה לתת גם לעניים עצמם מקודם כדי שיהיה להם שמחת פורים בשלימות אף שיש שפקפקו בזה האין יצאו בזה, מ"מ ס"ל דזה עדיף יותר להכל זיל בתר טעמא לשמח את העניים בפורים, ובזמנינו דאין המעות הולכים על הסעודה עצמו, א"כ העיקר שיגיע לעניים בפורים עצמו לשמחם, וכאשר נותן המעות קודם פורים לגבאים שיתנו בשבילו בפורים כו"ע ס"ל דהוא מתנות לאביונים בהידור, ובודאי עדיף לעשות כן מלעשות מה שנהוג היום שנותנים להגבאים ביום הפורים עצמו ומזכים להם ע"י זכיה עבור העניים, דחסר עיקר הטעם של מתנות לאביונים שהוא לשמח לב העניים, ועכ"פ הודיעם מקודם או אח"כ שזיכו עבורם מעות פורים.

י.

ובינותי כעת בספר פסקי תשובות סימן תרצד סק"ח וראיתי שהביא הרבה פוסקים שדקדקו מדברי בעה"מ הנ"ל שאם העני אינו משתמש במתל"א קודם הפורים ונשאר על פורים יצא י"ח גם כאשר הקדים הנתינה קודם הפורים, ולכן אם מפריש ושולח קודם הפורים ומגיע לידי העני בפורים יוצא י"ח, וכן אם נותן לעני קודם פורים ומתנה עמו במפורש שאינו נותן לו רשות להשתמש במעות אלו אלא לצורך פורים י"ח שכ"ד רוב הפוסקים ויש חולקים ע"ז ע"ש.

ולענ"ד לא כן עמדי, דכאשר נתבאר והסכימו כן הפוסקים דכל ענין מתנות

לאביונים תלוי בשמחת המקבלים כדי לשמחם בפורים, כאשר כתב גם הרב השואל בשו"ת מהר"י אסאד ח"א סימן רז, ובכן יש בזה כמה דרגות, דכאשר עושה שליח להולכה שימסרנו לעני בפורים, גם אם הפריש קודם ונתן המעות להשליח ע"מ שימסרנו בפורים קיים מצות מתל"א לכתחילה בהידור רב בלי שום פקפוק, ואין מי שחולק על זה, ומה שהביא מהברכי יוסף סוס"י תרצד שהנתינה צריך להיות בפורים דוקא אבל אם הפריש קודם פורים אף שהגיע לידי העני בפורים לא יצא י"ח, זה אינו ולא כתב כן הברכ"י אלא שאינו מחויב להפריש קודם הפורים כדי שיגיעו לעניים בפורים, רק מפריש ואח"כ ישלחם ע"ש, והכוונה דאף דהעיקר שיגיעו לידי המקבלים בפורים ואם כן היה סברא לומר דכאשר אין עניים במקומו יסדר קודם הפורים כדי שיגיעו לעניים בפורים, וכתב שאינו חייב לעשות כן, ואפשר לו להפריש בפורים, ואם אין שם עניים ישלחם לעניים אחר הפורים, אבל ודאי כששולח קודם הפורים באופן שיגיעו לעניים בפורים קיים בהידור רב מצות מתנות לאביונים, ואדרבה לענ"ד מדברי הברכ"י להיפוך שכתב רק שאינו מחויב בדבר לשלוח קודם, אבל ודאי יצא בזה ידי חובתו למהדרין כששולח קודם הפורים ע"י שליח שימסרנו ביום הפורים, גם מ"ש בכך בסה"ח הנ"ל ליישב דברי הערוך השולחן הנראים כסותרים מ"ש בסימן תרצה ס"ז דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו, ובסט"ז שם ובסימן תרצ"ד ס"ב כתב דיכול לעשות שליח קודם הפורים למשל"מ ומתל"א, אי אפשר לבנות בזה דינים חדשים שאין להם שורש בפוסקים, ואין אנו מחוייבים למשכוני נפשין ליישב דברי ערוה"ש, ובפרט כאשר רוב הפוסקים כתבו דלא כוותיה, ואפשר עוד דהערוה"ש כתב כן רק לענין משלו"מ דיש בזה סברא גם לגבי הנותן, ואף גם בזאת לא כתבו כן הפוסקים להלכה וד"ל, וע"כ נלע"ד

מתנות אלו, אלא שהזהירו שלא יהיה באופן שאין נשאר להם על יום הפורים עצמו.

ג.

ולפי מציאות זמנינו היה נראה דעדיף לתקן שגבאי הצדקה יקבלו מעות מתנות לאביונים קודם הפורים דוקא ולהיותם שליח להולכה לתתם לעניים ביום הפורים עצמו דבזה יוצאים עיקר מצות מתנות לאביונים לתת ביום הפורים עצמו לשמח לב העניים וזריון מקדימין לשמחם בבוקר בבוקר, דכנ"ל מנהגם היה לתת גם לעניים עצמם מקודם כדי שיהיה להם שמחת פורים בשלימות אף שיש שפקפקו בזה האין יצאו בזה, מ"מ ס"ל דזה עדיף יותר להכל זיל בתר טעמא לשמח את העניים בפורים, ובזמנינו דאין המעות הולכים על הסעודה עצמו, א"כ העיקר שיגיע לעניים בפורים עצמו לשמחם, וכאשר נותן המעות קודם פורים לגבאים שיתנו בשבילו בפורים כו"ע ס"ל דהוא מתנות לאביונים בהידור, ובודאי עדיף לעשות כן מלעשות מה שנהוג היום שנותנים להגבאים ביום הפורים עצמו ומזכים להם ע"י זכיה עבור העניים, דחסר עיקר הטעם של מתנות לאביונים שהוא לשמח לב העניים, ועכ"פ הודיעם מקודם או אח"כ שזיכו עבורם מעות פורים.

י.

ובינותי כעת בספר פסקי תשובות סימן תרצד סק"ח וראיתי שהביא הרבה פוסקים שדקדקו מדברי בעה"מ הנ"ל שאם העני אינו משתמש במתל"א קודם הפורים ונשאר על פורים יצא י"ח גם כאשר הקדים הנתינה קודם הפורים, ולכן אם מפריש ושולח קודם הפורים ומגיע לידי העני בפורים יוצא י"ח, וכן אם נותן לעני קודם פורים ומתנה עמו במפורש שאינו נותן לו רשות להשתמש במעות אלו אלא לצורך פורים י"ח שכ"ד רוב הפוסקים ויש חולקים ע"ז ע"ש.

ולענ"ד לא כן עמדי, דכאשר נתבאר והסכימו כן הפוסקים דכל ענין מתנות

הפורים עצמו שפיר יצא י"ח לכו"ע, ואף הבה"ט אפשר דכל הסתפקותו אינו כשממנהו שליח במפורש למוסרו ביום הפורים עצמו, ובכל אופן דעתו נוטה להקל במסקנתו.

יב.

גם מ"ש בהערה 44 שם בשם שו"ת מהר"י אסאד וכן הביאו בספר מאורות נתן ס"ס טו דאם ביום הפורים מזכה את המעות לעני ע"י אחר הוה כאילו הזוכה הוא שליח לקבלה של האביון, וכאילו הגיע כבר ליד המקבל ושפיר י"ח אף שמגיע להאביון לאחר הפורים, וכבר הביא שם בשם שו"ת שרגה"מ דדוקא אם עכ"פ העני יודע מזה, משא"כ בלא"ה איך אפשר לצאת י"ח כשאין להעני שמחה בפורים ממעות אלו ע"ש, ולפי מה שנת"ל דעיקר המצוה במתל"א הוא השמחה בקבלתו צע"ג בדעת מהר"י א והוא שיטה יחידאה דיהיה סגי בזוכה, ובלי ידיעה ודאי לא יצא י"ח כאשר כתב בשרגה"מ וכאשר כתב גם הרב השואל במהרי"א דהעיקר תלוי בשמחת המקבלים, משא"כ כשעושה שליח לקבלה קודם הפורים יוצא בזה כל הדיעות וכנ"ל.

יג.

ולענין מ"ש עוד שם בכך עיר שנותן מתנות לאביונים לכן כרך, ע"ש מה שנחלקו בזה, אלא שיש עוד לדון בזה בטעמא דמתל"א אם עיקרו לצורך שגם העניים ישמחו בפורים בשמחתו, או שבפורים מצווה ועומד שיוכור בשמחתו גם לשמח לב העניים ואינו דוקא בפורים שלהם.

וכן יש מקום לדון דאף דודאי חיוב מתל"א מצד הנותן הוא דוקא בפורים עצמו (וכנ"ל גם אם מפרש מקודם ע"י שליח אין נפ"מ בזה) שיגיע לצד המקבל בפורים שלו, מ"מ יש לדון אם לענין זה הוי י"ד וט"ו בכלל ימי הפורים להמקבל אף אם הנותן הוא בי"ד והמקבל הוא בן כרך, מ"מ י"ל דגם י"ד הוי בכלל שמחת הפורים להמקבל,

בזה אין צורך להכריע כרוב הפוסקים כי כן דעת כלי' הפוסקים באין חולק ע"ז.

אבל בענין שנותנו להעני עצמו קודם הפורים בענין שנשאר לו על הפורים עצמו, בזה יש סברא לחלק, דמה שמבואר במג"א בשם בעה"מ ופמ"ג איירי דנותנו להעני לצורך סעודת פורים ובלית ברירה אחרת כדי שיהיה שהות להעני להכינו לצורך הסעודה, ובכן ס"ל דכיון שעיקר הנאת העני הוא בפורים עצמו בהסעודה, גם כאשר נתנו קודם הפורים כיון שנשאר על פורים ועיקר ההנאה של העני הוא באכילתו בסעודת פורים הוה כאילו מקבלו בפורים עצמו כיון שאז עיקר הנאתו, משא"כ כשנותן להעני מתנות לאביונים לשאר צרכיו החסרים לו אם כן אז עיקר שמחת העני בשעת קבלת המעות, ואף אם נשאר לו המעות בפורים מ"מ עיקר השמחה הוא קודם הפורים, וכאשר נתבאר עיקר מצות מתל"א הוא לשמח לב העניים, ובפורים עצמו כבר הלך עיקר הנאתו, אבל עכ"פ יש בו עדיין הנאה ושמחה אם מתנה שישאר בידו על פורים, אבל מ"מ נראה שהוא דרגא שניה במצות מתל"א.

יד.

ומה שהביאו מהבה"ט תרצה שנסתפק אם יוצאים י"ח מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים בשולח קודם הפורים ומגיעים לידו בפורים עצמו אי אזלינן בתר שעה ששלח או בתר זמן חיובו בפורים עצמו, ובספר יד אהרן דעתו נוטה שיוצא שפיר ידי חובתו, והביא הראיה מבעל המאור הנ"ל, וע"ע בזה בספר לקט יושר (מנהגי בעל תרוה"ד, עמוד 158) אחד שאל וכו' אם יוכל לשלוח למנות ב' ימים קודם פורים, והשיב שאין לשלוח שום מנה קודם פורים כי שמא יאכל המנה קודם פורים ואין לו שום דבר חידוש לאכול בפורים ע"כ, והוא כדברי המג"א והפמ"ג הנ"ל, מ"מ כל דבריהם הוא בשולח קודם ומגיע לידו קודם הפורים, אבל כשעושה שליח קודם הפורים שימסרנו ביום

יך.

וכראתינן להכי יש להוסיף בהא דנתבאר בסימן תרצו ברמ"א דיש אומרים שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר הראשון ואין נוהגים כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה לצאת דעת המחמירים, והמשנ"ב כתב בסק"ד בשם הפמ"ג דגם לכרכין המוק"ח א"צ בט"ו, וכבר כתב בפסקי תשובות שם סק"ב בשם המנח"י והביורו הלכה דלדינא אינו כן ובני הכרכין בט"ו יש להרבות כדמוכח מסמ"ק ע"ש, ויש להוסיף דרבני המשנ"ב בשם הפמ"ג הוא בא"א סק"א, אבל בסק"ב כתב לע' בא"ר ושם נתבאר דדעת הלבוש והמנהגים דאף בט"ו יש להרבות (ומשמע אף לשאינם מוקפים) וכתב הפמ"ג דאפשר שזה ג"כ נכלל במ"ש רמ"א וטוב לב משתה תמיד ע"ש, ובודאי עכ"פ נראה להחמיר כדעת הנ"ל למוקפין.

ונראה להוסיף סניף בזה מ"ש בשבלי הלקט סימן רג בביאור הא דתניא ושין בהספד ותענית שאסורין זב"ז, שדעת רבינו שלמה שאסורין בזה ובזה יום י"ד וט"ו שבשניהם, ור' ישעיה זצ"ל פירש אסורין ארבעה עשר ותמשה דאד"א ואד"ב העיירות בארבעה עשר והכרכין בחמשה עשר אבל לאסור את של זה בשל זה לא נאמר אלא באדר שני שבו קורין את המגילה וכו' ע"כ, ונראה מזה דכ"א ביומו פרזים בי"ד ומוקפים בט"ו באדר ראשון יותר עיקר וכנ"ל.

דהנה הרמ"א בסימן תרצה ס"ב כתב דחייב במשתה ושמחה 'קצת' בשני ימים י"ד וט"ו (מנהגים) וכן נהגו, ובדרכי משה הארוך הביא לשון ספר המנהגים דחייב במשתה ושמחה בשתי הימים שנאמר את שני הימים האלה וגו', ובספר המנהגים עצמו כתב וחייב במשתה ושמחה כמו ביום י"ד שנאמר את שני הימים האלה, והרמ"א בהג"ה הוסיף 'קצת' דודאי אין החיוב שזה, ובלבוש כתב כי חייב אדם במשתה ושמחה בשני הימים י"ד וט"ו וכן נהגו, דימי משתה ושמחה כתיב משמע שני הימים.

וכרבני הרמ"א עצמו דמחויב בשני הימים קצת, והעירוני דרבני הגר"א שם אבל בגמרא ל"ה ב' מ' דמשתה ושמחה לא קאי אלא אכל אחד ביומו וע' רש"י שם וכו' ע"כ, וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ב דמגילה הי"ג והי"ד שם דמשתה ושמחה הוא לכל אחד ביומו, והספד ותענית הוא לשני הימים.

ועכ"פ בדעת הרמ"א דמחויב קצת במשתה ושמחה היה אפשר לומר דכשנותנו בי"ד לבן כרך ג"כ הוה בכלל שמחת פורים כיון דמחויב במשתה קצת, ונראה דלענין זה יש לצרף דעת הסוכרים דאם נותן קודם הפורים ונשאר אצלו המעות כפורים עצמו דמקיים בזה מתל"א וכאן יותר טוב דמצד הנותן הלא הוא פורים אצלו, וגם מצד המקבל קצת, וכשנשאר על ט"ו מצרפים שניהם ביחד ודו"ק.

דינים העולים

ב. כשאין להם לצורך סעודת הפורים צריכים בראש וראשונה לשמחם שיהיה להם לצורך סעודת פורים, וע"כ היה מנהגם לתת את המעות קודם הפורים באופן שיהיה שהות להכניס על יום הפורים עצמם, וכיון שנשארו המעות ומה שקנו בהמעות כפורים עצמו, יצאו בזה ידי חובתם דהוה כאילו קיבלום ביום הפורים עצמו.

ג. בזמנינו דאין עיקר מתנות לאביונים לצורך הסעודה, צריך שהמעות יגיעו לעניים כפורים עצמו בו ביום דוקא דאו עיקר שמחתם, אבל כשנותן מתנות לאביונים ע"י שליח או ע"י גבאי הצדקה או במגביות ועדות הצדקה, אפשר לכתחילה לתת להם קודם הפורים ולעשותם שליח למוסרם ביום הפורים עצמו, וכן מבואר בערוך השולחן ופשוט.

ה. מתנות לאביונים יוצאים בכל מיני הצדקות לעניים, ואביונים לאו דוקא כמ"ש בערוך השולחן, וכלשון שבלי הלקט במעות פורים אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן, מפני שהוא צדקה, וצדקה כ"א כפי עינו הטובה יתן. וע"ע במ"ש במשנ"ב תרצד סק"ב ובשע"ת שם בשיעור הנתינה, ואפשר לפמשנת"ל דצריך לשמחם דוקא א"כ אם נותן בפ"ע לעניים צריך שיהיה בו כדי שיעור שמשמחם, דבשוה פרוטה (כיום 2 וחצי אג' כמדומה) ודאי אין בו כדי שמחה, אבל כאשר נותן ע"י גבאי הצדקה שבצירוף אחרים יש בו כדי שמחה יוצא בזה.

ו. הדבר פשוט דמצות מת"א יוצאים בהידור בהכנסת כלה לחו"כ שאין להם כדי צורכם כפי מקומו ושעתו והוא חובת מצות הצדקה כמבואר ביור"ד סימן רנ ס"א, וצ"ע דאפשר דיוצאים בזה ידי שני אביונים החו"כ, וצ"ע על הערוך השולחן שכתב דבאיש וביתו לא יצא ידי שני אביונים.

ז. לענ"ד אין מי שחולק בדבר ולכו"ע אם הפריש קודם הפורים ומסרו לשליח שימסרנו להעני בפורים יצא י"ח בהידור בלי שום פקפוק, אלא שיש שכתבו שאין כאן 'חיוב' לעשות כן, אבל לכו"ע הוא הידור לכתחילה.

ח. דרגא ראשונה במתנות לאביונים כאשר מגיע לעניים בפורים עצמו, דרגא שניה גם כאשר נתנו קודם פורים אם נשאר בידם על פורים (וכנ"ל היה מנהגם כן לצורך סעודת העניים בפורים שיהיה שהות להכינו קודם הפורים) לצורך סעודה, דרגא שלישית גם לשאר צורך העניים אם נשאר בידו בפורים, דרגא רביעית כאשר מזכה להם ע"י אחר בדרך זכיה (כלי להודיע להם בפורים עצמו שזיכה עבורם) ומגיע לידם אחר הפורים.

ט. בהא דנחלקו גדולי זמנינו בבני י"ד שנותנים עבור בני ט"ו אם עדיף שיגיע להם בי"ד או בט"ו, יש לדון אם מת"א תלוי בנותן דהנותן צריך לשתף עניים בשמחתו אפשר דעדיף בי"ד, ואם הטעם לשתף העניים בשמחת הפורים א"כ תלוי במקבל, ויש לדון גם בחובת השמחה בשני הימים.



הרב יואב רוזנטל

ברין קמץ שהגדיל בפורים

להקדים מוקפין לעיירות, ושלא ידחו עיירות מזמנם).

ב. בגמ' שם (ה). מבואר דמגילה בזמנה אי"צ לקרותה בעשרה (הגם שיש בזה מצוה לכתחילה משום פירוטומי ניסא), אבל אם קורין קודם זמנה (פרש"י "כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה") בעינן דוקא בעשרה והוא לעיכובא. וע"ש שהגמ' דנה אי מקדימין ל"ג כשחל פורים בשבת האם נחשב אז י"ג "זמנם" מכח תקנת חכמים להקדים או לא. (ויעו"ש רש"י ד"ה ערב שבת זמנם הוא כו' הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה להקדים משום דרבה הרי הוא לנו כיום וזמן הקבוע מתחילה לכל דבריו ואע"פ שהוא שלא בזמנן הוי כזמנן).

ויש לעיין מה הדין כשחל י"ד בער"ש שאז גם מוקפין קורין בי"ד, האם נחשב אז גם כ"זמנם" או הוה ככפרים ביום הכניסה. נפ"מ אי בעינן עשרה. (ויש להסתפק בזה יותר מהקדמת י"ד ל"ג שזהו נדון הגמ' שם, מכיון שי"ד הוא יום הנס עצמו, ויל"ע אי מוקפין גם שייכים מעיקר דינם לנס די"ד או לא. דהיינו יש כאן שלש דרגות: כפרים ביום הכניסה הוי "שלא בזמנם", עיירות שמקדימין ל"ג כשחל י"ד בשבת מסתפקת הגמ' אי הוי אז "זמנם" מכיון שנעשה ע"י תקנ"ח, ובמוקפין שקורין בי"ד יש עוד להסתפק אי חשיב אז זמנם שהוא עכ"פ עיקר זמן הנס. ובזה עצמו י"ל מכח שתי סיבות: באופן כללי י"ד הוא עיקר זמן הנס, וגם במיוחד בשנה כזו שנדחו המוקפין ל"ד מכח תקנ"ח ונדרחה ליום שהוא יום קריאה לכל העולם י"ל דחשיב טפי "זמנם" ועדיף יותר מ"ג).

יעו' ברמב"ם (פ"א ממגילה הי"ד) חל יום ט"ו להיות בשבת בני כרכים מקדימין כו' "ונמצאו הכל קוראין בי"ד". ובאו"ש שם

א. איתא במשנה ריש מגילה (ב). מגילה נקראת בי"א בי"ב כו', כיצד חל להיות י"ד כו' ע"ש כפרים מקדימין ליום הכניסה ועיירות גדולות ומוקפות חומה קורין בו ביום, חל להיות בשבת כפרים ועיירות גדולות מקדימין וקורין ליום הכניסה ומוקפות חומה למחר כו'. ע"כ. וברש"י שם ד"ה חל ארבעה עשר להיות בערב שבת עיירות ומוקפין חומה קורין בו ביום - שאין קריאת המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו. וא"ת יאחרו המוקפין עד אחר השבת הוה ליה ט"ז ואמר קרא ולא יעבור. עכ"ל.

מבואר שכאשר חל י"ד בערב שבת קורין המגילה כולם (עיירות ומוקפין) בער"ש בי"ד, ואילו כאשר חל י"ד בשבת עיירות מקדימין וקורין ביום הכניסה (יום ה' דהיינו י"ב), ומוקפין בזמנם בט"ו (יום א'). ולא מאחרין העיירות לקרוא בט"ו, (ולכאוי הטעם הוא כדי להבדילם מהמוקפין, או דלעיירות אין שום שייכות לט"ו).

ובגמ' שם (ב): דורשים מיתור הפסוק להיות עושים את יום ארבעה עשר לחדש אדר "ואת" יום חמשה עשר, ומהפסוק "זמניהם", שזמנו של זה לא כזמנו של זה. ומבואר שהם שני חיובי זמנים נפרדים (וכדוגמת הנס שנעשה אז שהיו שני זמני מנוחה מהאויבים, בכל העולם בי"ד ובשושן בט"ו. ויעו' באורך בדבריו הנפלאים של הרמב"ן ריש מגילה שהיו שתי דרגות של נס. ואכמ"ל).

עוד שתי שיטות מובאות בברייתות בגמ' (ד): יש מ"ד שכשחל י"ד בער"ש עיירות קורין ביום הכניסה (י"ג) ומוקפין מקדימין לי"ד, ויש מי שאומר להיפך שמוקפין בי"ג ועיירות בי"ד. (וכל זה כדי להבדיל בין עיירות למוקפין). ואילו דעת ר' יוסי ורבי כתנא דמתניתין שכולם בי"ד (כדי לא

שלמד שכשחל ט"ו בשבת אין צריך לקרוא בי"ד בעשרה למוקפין, סוכר גם שכן ט"ו שקרא בי"ד בשנה רגילה יוצא י"ח בדיעבד ויתכן שמוציא בן י"ד, וא"כ מבואר משם ש"זמן" המוקפין נחשב גם ט"ו וגם י"ד! ועי' במשנ"ב סי' תרצ ס"ק סא, ובמקראי קודש פורים סי' נ, ובחזו"א הנז"ל סוף אות ב). וי"א שלא יקרא דגם על יחיד נאמר גזירה זו, (עי' במקראי קודש פורים סי' נב אות ב). וי"א שיקרא אפילו ביחידו. ועי' בזה בספר יהושע (פסקים וכתבים תשובה רכו), ועי' בספר פורים משולש להגר"ש דבליצקי (פ"ה סעי' ב הערה ה) וע"ע מקראי קודש (סי' נד).

בציץ הקדש (ח"א סי' נה אות ג) מביא בשם הגר"ח זוננפלד שקטן שהגדיל יקרא המגילה בשבת, והובאו דבריו בפסקי תשובה (סי' קלז). ובהגהות חשק שלמה מגילה (ה). מסתפק בזה יעו"ש. ואילו בהר צבי (או"ח ח"ב סי' קכז) ומקראי קודש (סי' נב אות א) ובעיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ו סעי' ט) ובספר פורים משולש (פ"ה סעי' ב הערה ו) פסקו שלא יקרא. [וע"ש בפורים משולש (סעי' י) שכתב שמי שלא קרא בי"ד יאמר הלל שלם בלי ברכה. וע"ע שם (פ"ח סעי' י) שמי שהגדיל בשבת ראוי שיחזור ויתן מתנות לאביונים ביום א' אף שנתן ביום ששי, אבל אם נעשה בר מצוה ביום א' פטור ממתנות לאביונים וגם ממשלוח מנות וסעודה (ע"ש סעי' יד) ובהערה שם (אות כז) האריך שט"ז הוי בגדר תשלומין ליום ט"ו, ואם בט"ו לא הוי בר חיובא ממילא בט"ז פטור. ויל"ע בזה מצד מצות חינוך דהרי בט"ו היה חייב מצד חינוך ולהיכן אזל חיוב זה בט"ז? (ועמש"כ בקובץ באו"י גל' ע עמ' קד לענין קטן שהגדיל בספירה בשם הגר"י עגיל שחיוב החינוך לא פקע. וצ"ע). ואכמ"ל]. וע"ע בזה בספר הלכות והליכות בר מצוה (פ"ח אות נט הערה 141 142).

ולכא"י היה אפשר לומר שמחלוקת האחרונים הנ"ל תלויה במחלוקת הראשונים הנז"ל (סוף אות ב) מתי הוא

(ה"ז) מדייק מלשון הרמב"ם שם (וכל אלו שמקדימין וקוראין "קודם י"ד" אין קוראין אותה בפחות מעשרה) די"ד חשיב "זמן" גם לבני ט"ו. (ומביא ירושלמי שמוקפין שמקדימין לי"ד קורין אפי' ביחיד אבל כפרים שמקדימין ליום הכניסה קורין בעשרה). וכן משמע מדברי רש"י (הנז"ל תחילת אות זו) דספק הגמ' (ה). הוא על בני "כפרים המקדימין ליום הכניסה", וכ"כ ר"ח והמאירי שם. אמנם הרשב"א והריטב"א והר"ן שם כתבו להדיא דהספק הוא גם על מוקפין הקורין בי"ד! וא"כ פליגי הראשונים אי כשמוקפין קורין בי"ד נחשב אז "זמנה" או לא. וע"ע בזה בחזו"א (או"ח סי' קנה ריש אות ב) ובעיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ו סעי' ב אות ה).

[בעיקר דין בן ט"ו שקרא בי"ד (בשנה רגילה שלא חל ט"ו בשבת) אי יצא י"ח, ואי מוציא בן י"ד - עי' ב"י הגר"א (סי' תרפח סוף סעי' ד בשם הירושלמי) ובפר"מ (א"א אות ו) ובשעה"צ (אות ח), וע"ע בחזו"א (או"ח סי' קנג סוף אות ב). והירושלמי לשיטתו לעיל לגבי דין עשרה].

ג. והנה האחרונים דנו בענין קטן שנעשה גדול ביום ט"ו שחל בשבת אי צריך לקרוא המגילה בשבת (מכיון שאתמול בזמן שכולם קראו לא היה בר חיובא).

[ויש להקדים לזה דין גדול שלא קרא בי"ד אם יקרא כעת בשבת, יש מי שאומר שיקרא בעשרה מכיון שנחשב אז "שלא בזמנה", (ומסברא אי"ז נראה דהרי יום ט"ו הוא עיקר זמן המוקפין, וגם אם בפועל אינם קוראים מכח גזירה דרבה עכ"פ זהו דוחק גדול לומר שאז אינו זמנה. ואדרבה יש פוסקים שהקוראים במוקפין בי"ד בער"ש בעינן אז דוקא בעשרה דנחשב שלא בזמנה הגם שקורין אז מכח תקניח! ולעיל אות ב דננו אם י"ד יכול להחשב גם כ"זמנה" למוקפין אבל לומר להיפוך שכאשר ט"ו חל בשבת אינו נחשב אז ט"ו "זמן" מוקפין נראה דוחק גדול, מה גם שעל הניסים אומרים דוקא בשבת! והלא הירושלמי

לעשות עצה זו! (דלצד שנחשב בר חיובא הרי שיוצא או י"ח הגם שהוא קטן).

ובאמת יש צד לומר באופן כללי שלגבי מצוות דרבנן יחשב קטן שהגיע לחינוך "בר חיובא" לשיטת התוס' ויכול להוציא גדול י"ח, וכדלהלן:

התוס' בברכות (טו. ד"ה ורבי) הקשו איך קטן יכול להוציא גדול שאכל כזית (שחיובו הוא מדרבנן) בברכת המזון, והרי הגדול מחויב חד דרבנן והקטן תרי דרבנן? ותירצו שני תירוצים: וי"ל שאני ברכת המזון שהיא חומרא יתירתא יותר מדאורייתא ובקל נפטרים ממנה כדאמרינן לקמן והם החמירו על עצמם או בכזית או בכביצה, א"נ התם ליכא בקטן אלא חד דרבנן דמיירי שהקטן אכל כדי שביעה לכך אתי דרבנן ומוציא דרבנן כו'. עכ"ל. [וע"ע בתוס' במגילה (יט): ד"ה ורבי ושם כד. ד"ה אבל וד"ה מי] שהביאו רק התירוץ השני.

ומבואר דפליגי שני תירוצי התוס' אי קטן שהוא תרי דרבנן יכול להוציא גדול שהוא חד דרבנן. וע"פ מש"כ לעיל נראה דתירוץ ראשון ס"ל כנ"ל שבמצוות דרבנן נחשב קטן "בר חיובא" (מכח מצות חינוך המוטלת עליו) ויוכל להוציא גדול (דמכיון שהוא בגדר בר חיובא ה"ה ממילא נחשב רק חד דרבנן), דהם אמרו והם אמרו! וכדוגמת הא דמצינו בפסחים (ד): שלגבי בדיקת חמץ שמדרבנן האמינו לעדות קטן, וע"ש רש"י (ד"ה בדרבנן) "דהם הצריכו והם התירו" כו'. [ולצד זה הטעם שאין קטן מוציא גדול בקריאת המגילה לרבנן דר"י י"ל דחייבוהו מטעם חינוך רק "לשמוע" מגילה וכמו החיוב דנשים ומה"ט אינו יכול להוציא, וע"י במרדכי במגילה (אות תשעט) בשם ראב"ה, ובבאה"ט (או"ח סי' תרפט ס"ק א) בשם האו"ז (וע"י משנ"כ בשיטת האו"ז לקמן אות ד בס"ד). ומפורש כדברינו בהגהות מיימוני (פ"א ממגילה אות א). וע"ע באורך בחקרי לב (או"ח סי' מה על הל' ברכת המזון סי' קפו דף עז). וע"ע עוד באבני נזר (או"ח סי'

"הזמן" דמוקפין, דאם ט"ו אינו נחשב בשנה כזו "זמן" למוקפין הרי שאינם יכולים לקרוא אז כלל. וע"י בברכת אברהם סוכה (ליקוטים עמ' רעז אות ה) שהאריך בזה. אמנם ביאור זה לכאור' אינו מסתבר ע"פ משנ"ת לעיל בתחילת אות זו דט"ו נחשב "זמנו" אפילו בשבת (וכל נדון הראשונים המובאים באות ב הוא אם לי"ד יש גם שם "זמנו", ולא שיעקר דין זמן מט"ו!), וגם ביאור זה מסביר אם "יכול" לקרוא בשבת אבל לא אם "צריך" לקרוא. (וגם לדעות ש"י"ד לא נחשב זמן דמוקפין כלל וצריך לקרוא בעשרה אפי' חל ט"ו בשבת, עכ"פ אינו מסתבר שדין קטן יהיה שונה או ואם גדול יצא בשנה כזו י"ח בקריאת י"ד, ה"ה לקטן). וע"כ נראה דלכו"ע יש צד לומר שיכול לקרוא בשבת אם לא יצא י"ח בקטנותו (לפי הדעות שגדול שלא קרא בי"ד יקרא בט"ו) דט"ו ודאי הוי "זמנו", ועיקר הנדון כאן הוא אם "צריך" לקרוא וכדלהלן. ולענ"ד יש לדון במחלוקת האחרונים הנ"ל מנקודת מבט אחרת ומכוון שונה, וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה:

ד. ונראה שיש אופן אחר לרון כאן, דלכאור' הוא תלוי מה היא מהות עצם חיוב הקטן קודם שהגדיל. ראשית כל תלוי דבר זה במחלוקת רש"י ותוס' (ברכות מח. ד"ה עד) בגדר מצות חינוך, אם הוא חיוב על האב או על הבן. והארכנו בזה בקובץ באו"י (גל' ע עמ' קב). לרש"י שהוא חיוב על האב הרי שהבן עצמו קודם שהגדיל אין בו חיוב. אבל לשיטת תוס' שהבן עצמו מחויב מדרבנן יתכן לומר דבר מחודש שהוא נחשב "בר חיובא"!

ואם נאמר כן הרי שהוא יצא י"ח בקריאה של י"ד ואין לחיובו לקרוא שנית בשבת בט"ו. ולצד זה הנדון דקטן שהגדיל נוגע גם לכל שנה ולא רק לשנה שחל ט"ו בשבת, דהרי נפסק להלכה שמי שצריך לצאת לדרך יכול לקרוא המגילה מיי"א (ע"י או"ח סי' תרפח סעי' ז), ויהיה נפ"מ במי שנעשה בר מצוה בי"ד או ט"ו אם גם הוא יכול וצריך

תקטז אות ד) כמה שחולק על הפמ"ג. ודו"ק ואכמ"ל].

הר"ט גולדשטיין בקובץ באו"י האחרון (גל' קכב עמ' עה), יעו"ש ואין לכפול הדברים.

האו"ש (פ"א ממגילה ה"ב) מביא דברי התוספתא והירושלמי אי קטן יכול לקרות המגילה לרבים, וכתב שם שהרמב"ם (שפסק שאינו יכול) גורס שקטן קורא "ברבים". והאו"ז (הל' מגילה ס"י שעז) שפוסק שקטן כשר לקרות גרס "לרבים". יעו"ש. ומבואר מדבריו שלאו"ז קטן מוציא גדול י"ח במגילה. ולכאו"י צ"ע דבהלכות חנוכה (ס"י שכד) פסק האו"ז דחש"ו שהדליקו לא עשו כלום (ונשים כן, דאף הם היו באותו הנס)? ונראה דהאו"ז ס"ל כשיטת הרמב"ם דקטן לא יכול להוציא גדול במצוות דרבנן, ורק במגילה הוא פוסק כר"י (ע"פ הירושלמי) שיש חיוב מיוחד על קטנים (שגם הם היו בכלל גזירת להשמיד כו'). וכן נראה גם מדברי האו"ז (הל' סעודה סוס"י קצח) דכתב שקטן מוציא גדול שאכל כזית בברכת המזון רק אם הקטן אכל כדי שביעה, וזהו כתירוצן שני של התוס' בברכות הג"ל דתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן, וכשיטת הרמב"ם כמשנ"ת. [יש להעיר דגם לשיטת רש"י שקטן אינו מחויב אפילו מדין חינוך י"ל ע"פ האו"ז דיתכן שבמגילה ייחשב בר חיובא (אי קיי"ל כירושלמי שפוסק כר"י). וכ"כ הרמב"ן (דס"ל כרש"י) בדעת ר"י והובא בר"ן במגילה (דף ו: מדפי הרי"ף) ע"ש]. ועי' בחי' הר"ן במגילה (יט: שפסק כר"י, וכאו"ז. וכ"כ האגודה במגילה (פ"ב אות כב).

פסק הפוך לכאו"י מצאנו במחבר דלגבי חנוכה הביא שני הצדדים אי קטן יכול להוציא גדול (עי' ס"י תרע"ה סעי' ג הנז"ל), ואילו בהל' מגילה (ס"י תרפט סעי' ב) מביא רק הדעות שקטן לא מוציא גדול (וע"ש מג"א ס"ק ד). וע"ע. (וע"ש במשנ"ב ס"ק ו שמשוה שני הפסקים וכתב שלדעת בעל העיטור גם במגילה יכול קטן להוציא, וע"ע שם בשעה"צ אות יב שיש אחרונים שמחלקים בין חנוכה למגילה, ע"ש. וזהו היפך דברי האו"ז הנ"ל שבמגילה מכשיר

[עוד מהלך שלישי מצאנו בתוס' בעירובין (צו: ד"ה דילמא) וז"ל: ומיהו יש לדחות "דאפי' רשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן" כמו קטן דמברך לאביו כו'. דהיינו בחיוב דרבנן יכול קטן להוציא גדול הגם שהוא רק "רשות" ואינו מחויב! ומהלך זה א"ש לשיטת רש"י הג"ל שבדין חינוך קטן אינו מחויב אלא אביו, ואינו נחשב "בר חיובא" אפי' מדרבנן ועכ"ז מצאנו מקומות שיכול להוציא גדול (כהא דברכת המזון). ובאמת מסיום דברי התוס' שם משמע דס"ל כשיטת רש"י בזה, דכתבו לגבי הנדון אי אשה יכולה לברך על מ"ע שהז"ג - ומקטן דמברך ברכת המזון "אע"פ שהוא פטור" אין ראיה לאשה דקטן אתי לכלל חיוב" וחייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא. עכ"ל. ולשיטת התוס' בברכות הג"ל שעל הקטן עצמו יש חיוב מדרבנן מדין חינוך לכאו"י ל"ק מידי היאך מברך ברכת המזון דהרי הוא כן "מחויב" מצד חינוך, וכל דברי התוס' הג"ל בעירובין הם רק לשיטת רש"י!].

ובשני הצדדים שבתוס' בברכות מצאנו מחלוקת ראשונים להלכה למעשה לגבי הדלקת נר חנוכה אם אפשר לצאת י"ח בהדלקת קטן עבור כל הבית: שיטת בעל העיטור (הל' חנוכה) שקטן שהגיע לחינוך מוציא י"ח (וע"ע בדבריו בהל' מגילה שקטן מוציא גדול, יעו"ש), והזכירו הר"ן (בפ' כמה מדליקין דף י. מדפי הרי"ף) וכתב הר"ן שמקור העיטור הוא מהירושלמי במגילה שקטן כשר (וזהו כצד ראשון שכתוס' הג"ל וכמשנ"ת), אמנם המאירי בשבת (כג.) מביאו וחולק עליו להדיא, וכן משמע מהרמב"ם (פ"ד מחנוכה ה"ט) ומשמע דקטן לא חשיב בר חיובא (וזהו כצד שני שנתבאר בתוס'). והשו"ע (ס"י תרע"ה סעי' ג) הביא שתי הדעות. (ובשיטת השו"ע עצמו נרחיב הדיבור לקמן). והאריך בזה הגאון

בקריאה ב"א! (ובשו"ע לא נתברר שפיר אי בפורים יש להקל כצד ראשון בתוס'. והמשנ"ב פוסק לעיל שבמקום הדחק יכול להוציא גדול, וא"כ כ"ש שנחשב שיצא י"ח לעצמו). ולצד שני בתוס' גם יש צד לומר שבמגילה קטן נחשב בר חיובא לדעת האו"ז הנ"ל, וכדעת ר"י, (וצד זה מועיל אפי' לשיטת רש"י כנו"ל). וא"כ יצא י"ח במה ששמע (או קרא) המגילה קודם שהגדיל. וצ"ע למעשה.

ה. עוד צד שיש לדון כאן הוא אפילו אי נימא שקטן אינו מחויב כלל (ואפילו לשיטת רש"י שמצות חינוך מוטלת על האב), לכאור' יש מקום לומר שעכ"פ אי עשה המצוה בקטנותו הרי שיש כאן "קיום מצוה" בלי חיוב ויתכן שיועיל לו שאם יגדיל הרי שכבר קיים המצוה! (דהיינו אפי' אי אינו יכול להוציא אחרים או, עכ"פ יתכן שלו עצמו יועיל המצוה שקיים בקטנות מצד "אינו מצווה ועושה").

יש נדון רב בזה באחרונים בהרבה ענינים: לגבי קטן שהגדיל בשבת חנוכה אי מועיל מה שהדליק מבעו"י (עי' בשו"ת פני מבין סי' רכו ס"ק ב), ולגבי ברכת המזון אי אכל שיעור שביעה ובירך סמוך לחשיכה קודם שנעשה בן י"ג (עי' הגהות רע"א אור"ח סי' קפו סעי' ב ובחזו"א אור"ח סי' כח אות ה), וכן לגבי אונן ששמע הבדלה קודם קבורה אי יצא י"ח (עי' ברא"ש בכרכות פ"ג סי' ב). וע"ע מש"כ בקובץ באו"י (גל' ע עמ' קא) לגבי קטן שהגדיל באמצע הספירה. [וע"ע מה שהארכנו שם בענין זה (בעמ' קד) והבאנו שם הרבה מ"מ, קחנו משם]. ועיי' בעיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ו סעי' ח). והדברים עתיקים ואכמ"ל.

קטן ובחנוכה לא. וע"ע הגהות חכמת שלמה סי' תרעה סעי' ג). ולמעשה פוסק המשנ"ב שם שבמקום הדחק כשאין גדול שיכול לקרות - קטן שהגיע לחינוך כשר, יעו"ש. (וע"ע במשנ"ב סי' תרעה ס"ק יג שכתב שלפי מה שסתם המחבר בהל' מגילה לאסור בקטן יש להחמיר גם לגבי חנוכה). ועיי' שו"ת דברי רבינו משולם (שאלה ה) ושו"ת בית שערים (אור"ח סי' שעד). וע"ע בשו"ע (סי' קפו סעי' ב) שפוסק להיפוך וכתב שקטן יכול להוציא גדול שאכל כזית בברכת המזון ואינו מציין שזהו דוקא אם הקטן אכל כדי שביעה, ומשמע דס"ל כצד ראשון בתוס' וכדעת בעל העיטור. וצ"ע. וע"ע בחקרי לב שם (דף עח). באורך. [וע"ש בשעה"צ (אות ד) שהביא דעות הראשונים שתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן, וכתב שיש להחמיר, אמנם בדעת השו"ע עצמו צ"ע דלגבי ברכה"מ כתב כצד ראשון, ולגבי חנוכה הביא שני הצדדים, ולגבי מגילה כתב כצד שני? ואולי י"ל דדעת המחבר בזה שהוא תלוי בגודל חומרת החיוב, דהיינו גבי ברכת המזון (כשאכל כזית) ש"הם החמירו על עצמם" ו"בקל נפטרים ממנה" ו"אפי' רשות יכול להוציא" (כלשון התוס' בברכות ועירובין הנו"ל) מהני קטן להוציא, ולגבי חנוכה שהיא מצוה וחיוב גמור מד"ס הביא ב' הדעות אי קטן מוציא, ואילו במגילה דחמירא טפי ונכתבה ברוה"ק והיא מדברי קבלה וחיובה כעין של תורה החמיר כדעות שקטן לא יכול להוציא. וצ"ע לע"ע].

ולפמשנ"ת בצד ראשון בתוס' הרי שמי שהגדיל בפורים שחל להיות בשבת יצא עכ"פ י"ח במה ששמע המגילה ב"ד כשהיה קטן ואי"צ לקרוא שנית, (אמנם אם הוא קרא לעצמו יש לדון בזה לדעת רבנן דר"י). וגם קטן שצריך לצאת לדרך יוכל לצאת י"ח



לשון חכמים

הרב נפתלי הירצקא רייזמאן

בהלכות כתיבת מגילת אסתר

באופן כתיבת העמוד של עשרת בני המן לפי מנהגנו,

ושאר העמודים, ומנין השימין.

יש כמה הלכות באופן כתיבת שירת [בגמ' מגילה טז ע"ב קרא לה שירה] עשרת בני המן, ומסתעף מזה גם לענין כתיבת כל המגילה כאשר יבואר

ובתחילה יתבארו ב' הלכות בזה שהזכירו הפוסקים - ומשם בארה להמסתעף א. שצריך שהחלק יהיה כפליים [ועכ"פ יותר] מן הכתב. ב. שצריך שיהיה בחלק לכלל הפחות שיעור ריוח פרשה דהיינו ט' אותיות, וכפי מה שעלה בענ"ד מציעים אנו...

בהלכה א. שצריך חלק יותר מן הכתב המקור הוא ברש"י מגילה ט"ז ע"ב על מאמר הגמ' שם אמר ר' חנינא בר פפא דרש ר' שילא איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח חוץ משירה זו ומלכי כנען שאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה, מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן, ופירש"י, אריח הוא הכתב, לבינה הוא חלק, שהוא כפליים מן הכתב, והאריח חצי לבינה, עכ"ל, וכוונת רש"י שבמס' ב"ב דף ג' ע"ב מבואר שאריח הוא חצי לבינה, ומש"ה צריך להיות כאן החלק כפליים מן הכתב, והיינו כפליים מן השמות של עשרת ב"ה ואין צריך כפליים גם מן ואת שבצד השני שהשמות אריח בפ"ע ו"ואת" אריח בפ"ע והחלק הוא כפליים מן אריח אחד [וכ"כ בפוסקים], כ"ז לשי" רש"י, [והביא זה המ"ב תרצ"א ס"ק י"ז בלי שום חולק], אבל עיין מרדכי ור"ן שר"ת פירושו שונה מדברי רש"י [ובמרדכי כתוב שבתוספות האריך בביאור שי" ר"ת, אמנם לפנינו לא נמצא תוס' זה] והוא פירש אריח ולבינה שניהם כתב רק אריח הינו הכתב הקצר דהיינו ואת ולבינה הכתב הארוך דהיינו השמות, עייש"ד, ולפי זה אין סיבה שיצטרך החלק להיות כפליים מן הכתב, וכן משמע בראש יוסף מגילה בסוגיין שרק לשי" רש"י כ' זה שצריך החלק להיות יותר מן הכתב עיי"ש, וכ"כ במקראי קודש מגילה להגרצ"פ פראנק שלשי" ר"ת א"צ שיהיה החלק יותר מן הכתב, ובתשובת הרשב"א ח"א סי' תל"ה ג"כ ס"ל בפ"י הסוגיא כר"ת, ופלא איך נעלם כ"ז מהמ"ב הנ"ל שהוא לא הביא רק שי" רש"י ולא זכר שר הראשונים דפליגי ע"ז, [ובפוסקים עיין מקראי קודש פורים ובפסקי תשובות ח"ו תרצ"א] צידד שלרש"י גם לכתחילה אין צריך כפליים ממש רק מספיק שיהיה החלק יותר מן הכתב עייש"ד, ועוד כתב שם להוכיח שאפילו לפי שיטת רש"י שצריך חלק יותר הוא רק לכתחילה ובדיעבד כשר גם לרש"י כשלא הניח חלק יותר, ועוד עייש"ד שבירר שהפוסקים שאנו נגדרים אחריהם ונוהגים כמותם בכתיבת שירת הים ושאר השירות נקטו כר"ת ולא כרש"י,

ולאור כל זה העלה שיש להקל בזה ושא"צ חלק יותר מהכתב ושצדקו הסופרים בזמננו שאין מקפידים על זה,

ועי' בספר מאיר עיני סופרים סי' ט"ו בדקדוקי סופרים בסוף הסי' כ' עשרת בני המן צריך לכותבם כשירה ויניח חלק בין כתב לכתב ויהא החלק שביניהם כפלים מן הכתב ואם לא עשה כן פסולה ודוקא לענין לקרות בה לכתחילה כו' עכ"ל, וראיתי שהביאו לחידוש [עי' שו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' רל"ח] שהמע"ס פסק כרש"י ולעיכובא שאם לא הניח חלק כפליים פסולה, אמנם יתכן לומר שמ"ש ואם לא עשה כן פסולה קאי רק אמ"ש ויניח חלק בין כתב לכתב ולא קאי אמ"ש ויהא החלק כפלים כו' שהלא הדקדוקי סופרים הוא קיצור ממ"ש בפנים במאיר עיני סופרים ושם לא הזכיר שי' רש"י, כי אם בעיטור סופרים שכ' בשולי הגליון מלמטה שם הביא שי' רש"י, ולא הכניס שי' רש"י פנימה כלל ורק כ' שם בפנים במע"ס שיניח חלק בין כתב לכתב ואם לא עשה כן פסולה וכפי הנראה שגם כאן בדקדוקי סופרים כתב כן ורק אח"כ הוסיף שצריך להניח חלק כפליים ולא נתן לב שזה משנה את כל המשמעות או שהוסיף בכת"י תיבות אלו בצדי הגליון והמדפיס הכניסו לפנים ולא דקדק היכן להכניס, כן עלה בענ"ד.

ועולה מכל הנ"ל שהלכה א. הנ"ל הוא פלוגתא דרבוותא ה"ה רש"י ור"ת וכו' [ורוב ראשונים כר"ת ס"ל, ועכ"פ] הו"ל ספיקא דדינא, ואפילו לשיטת רש"י י"ל שאין זה לעיכובא, וע"כ למעשה אין להחמיר בשירת המגילה אפילו אם אין החלק יותר מן הכתב. מותר לקרות בו לכתחילה, [וכמ"ש שו"ת סת"מ סי' נ"ב דבכל מקום שיש ספק מחמת פלוגתא דרבוותא, במגילה יש להקל לקרות לכתחילה, כיון דקיי"ל השמיט בה הסופר אותיות יצא] ורק מצוה מן המובחר י"ל שיש בזה דהיינו שלכתחילה יכתוב הסופר החלק כפליים מן הכתב דהיינו השמות ועכ"פ שיהיה יותר מן השמות. [ויצא בזה גם שי' רש"י שהמ"ב הביאו וכנ"ל].

בהלכה ב. שצריך שיהיה הריוח באמצע כשיעור פרשה, הנה בגמ' לא מצאנו מפורש דבר זה וכל מה שכתוב בגמ' הוא מ"ש בש"ס שבת ק"ג ע"ב וכן מנחות ל"א ע"ב כתבה כשירה או שכתב השירה כיוצא בה, כו' הרי זה יגנו, ועפ"ז פ' בשו"ע יו"ד סי' ער"ה סעיף ג' כתב השירה כשאר הכתב או שכתב שאר הכתב כשירה פסול ודוקא שכתב השירה כשאר הכתב בלא פיזור אבל אם שינה בפיזור ממה שנהגו לא פסל ובלבד שיהא אריח על גבי לבינה, עכ"ל שם, וכתב בשו"ת סת"מ [להגאון מהור"ר שלמה קלוגר ז"ל] סי' נ"ב שמזה משמע שאם בשירה שינה משאר כתב וכתב בפיזור כבר כשר ולא כתב שום שיעור אחר לרווחים, וכל המקור שצריך ריוח שיעור פרשה הוא ממה שכתב הרמב"ם סוף פ"ח מהלכות ס"ת בצורת השירות, וז"ל צורת שירות האזינו כל שיטה ושיטה יש באמצע ריוח כצורת הפרשה הסתומה ונמצא כל שיטה חלוקה לשתיים, וגבי שירת הים כתב וז"ל שירת הים כותבין אותה בשלשים שיטות שיטה ראשונה כדרכה ושאר השיטות אחת מניחין באמצעה ריוח אחד ואחת מניחין הריוח בשני מקומות באמצעה עד שתמצא השיטה חלוקה לשלש כו', עכ"ל הרמב"ם והגם שאין כתוב ברמב"ם בפירוש השיעור ריוח שצריך להשאיר בחלק שבשירות ורק כתב שהריוח כצורת פרשה הסתומה, אך בתשובת הריב"ש [סימן רפ"ו] דייק מלשון הרמב"ם [ועיין בכסף משנה שהביאו] שמ"ש כצורת הפרשה הסתומה כוונתו גם לשיעור הריוח של פרשה סתומה ועיקר דיוקו מדכ' גבי שירת הים וז"ל מניחין הריוח בשני מקומות מלשון זה משמע שיש שיעור לריוח ובשירת הים מניחין את שיעור הריוח בשני מקומות ובשירת האזינו מניחין את כל שיעור הריוח במקום אחד, ומסתברא שהשיעור הוא כשיעור פרשה מדכתב שיש ריוח כצורת פרשה סתומה מסתבר שכוונתו הוא גם לשיעור הריוח, כן הוא תוכן דברי הריב"ש בתשובה הנ"ל והעתיקו בכסף משנה.

ועיין שם בשו"ת סת"מ שביאר באריכות דברי הריב"ש והעלה שגם בשירת הים ובשירת האזינו זה רק לכתחילה אבל אינו מעכב ובדיעבד כשר כשלא השאיר בשירה שיעור ט' אותיות, [ומשמע אפי' לקרות בו לכתחילה, וכן משמע בספר מאיר עיני סופרים] ועיקר הוכחתו מדכ' בשו"ע כתבה שלא בפיוור ומשמע דוקא שכתב כשאר ס"ת שלא בפיוור כלל אבל אם כ' בפיוור כ"ש אפילו שאין חלק פרשה כבר כשר, והשואל כתב לו שיש להוכיח מהקושיא שהקשה שו"ת ריב"ש הנ"ל שפסול בדיעבד אם לא הניח חלק שיעור פרשה [היינו מהקושיא שהקשה שם על מה שאמרו בברייתא דשבת ק"ג ע"ב כתבה [לשאר הס"ת] כשירה פסולה, והקשה הריב"ש מאי קמ"ל בפסול זה דכתבה כשירה הלא הוא ממילא פסול משום שהניח חלק שיעור פרשה במקום שאינו צריך שהרי צורת השירה הוא בחלק פרשה, עכת"ד קושיית הריב"ש, ואם נימא ששירה כשירה גם בהניח חלק פחות משיעור פרשה א"כ אין מקום לקושיית הריב"ש שהלא בקלות אפשר לתרץ שהחידוש בכתבה כשירה פסול היינו שכתבו שאר התורה כצורת שירה אבל לא הניח חלק שיעור פרשה דבכה"ג נמי מקרי עשאה כשירה וזה מיפסל משום עשאה כשירה ולא משום שהניח חלק פרשה במקום שא"צ שהרי לא הניח וכמובן, ומדלא תירץ כן הריב"ש ש"מ דס"ל שזה לא מקרי עשאה כשירה שאין זה צורת שירה אינו כשר רק אם הניח חלק שיעור פרשה, ומוכח שאפילו בדיעבד פסול אם לא השאיר בשירת האזינו ובשירת הים ריוח שיעור פ' סתומה כ"ה תוכן דברי השואל ועל זה השיב שם בשו"ת סת"מ סי' נ"ב דאין זה הוכחה דלעולם כשר בדיעבד כשכתב השירה ולא השאיר חלק שיעור פרשה ואעפ"כ כיון שאין זה לכתחילה אין זה נקרא צורת שירה ואין לפסול משום עשאה כשירה כשכתב שאר התורה כצורת שירה בלי חלק שיעור פרשה משום שאין זה נראה כשירה. ובספר מאיר עיני סופרים ג"כ פסק בשו"ת סת"מ שבדיעבד כשר בשירת האזינו כשאין חלק שיעור פ' סתומה.

ולגבי מגילה כ' בשו"ת סת"מ שאין זה שאלה כלל וקיל יותר משירת האזינו שאפי' אם נחמיר בשירת האזינו אפשר להקל בעשרת ב"ה וצידד שאפילו לכתחילה א"צ חלק שיעור פרשה, [וגם י"א ששיעור פרשה הוא ג' אותיות] ואפילו אי נימא שלכתחילה צריך, הוא רק שהסופר צריך לכתוב כן לכתחילה אבל אם כתב ולא השאיר חלק שיעור פרשה כשר לקרות בו לכתחילה, דכיון שיש בו כמה צודים להכשיר אפילו לכתחילה, וגם קיי"ל שבדיעבד אפילו השמיט בה הסופר אותיות וקראן הקורא ע"פ יצא, על כן אין להחמיר בזה, כ"כ שם בשו"ת סת"מ.

ועיי"ש דמ"מ צריך שיהא חלק בין השמות לואת עכ"פ יותר מריוח אות אחת, כדי שלא יהא שוה לשאר כתב וכמ"ש ביו"ד ער"ה סעיף ג' שאינו פסול רק אם כתב השירה כשאר הכתב בלא פיוור, עכת"ד שו"ת סת"מ הנ"ל.

העולה מכל הנ"ל שלשו"ת סת"מ לכתחילה צריך להניח חלק שיעור פרשה בשירות אבל דיעבד כשר אפילו כשלא הניח שיעור פרשה, ומ"מ צריך להניח חלק יותר מריוח אות אחת וזה לעיכובא

אבל בשו"ת ביי"ש יו"ד ח"ב סי' ק"ל החזיק כדעת השואל הנ"ל בשו"ת סת"מ וכ' שמתשובת ריב"ש הנ"ל שפיר מוכח [מהקושיא שהקשה וכו"ל] שבדיעבד פסול בלא הניח חלק שיעור פ' סתומה בשירת האזינו ופסק כן הבי"ש להלכה, וגם בהגה מכן המחבר בסי' קכ"ד כתב שהדין עם השואל ואין ממש בדחיות שדחה בשו"ת סת"מ, וכן בגה"ק סי' ער"ה ס"ק ט' כ' להחמיר בדיעבד בשם ס' האשכול בשירת האזינו ושכ"כ במאירי, והוא בס' האשכול פרק ט"ו מהלכות ס"ת, ובמאירי בספרו קרית ספר, וכן פסק בספר אמרי שפר שאם אין חלק כשיעור ט' אותיות פסול ואפשר לתקן,

ועיין שו"ת סת"מ הנ"ל שכי שבמגילה קיל יותר משירת האזינו וי"ל שא"צ כלל להניח ריוח פרשה דכי איתקוש בגמי לשירת האזינו הוא רק דוקא לגבי שצריך אריח ע"ג אריח ולבנה ע"ג לבנה אבל אין הכרח כלל לומר שאיתקוש גם לגבי שיעור הריוח.

ואולי אפשר לומר שהמחמירין הנ"ל בשירת האזינו ה"ה האשכול ומאירי ואחריהם הבי"ש וגה"ק, יורו שבמגילה יהיה כשר בדיעבד כשלא הניח חלק שיעור פרשה בשירת עשרת בני המן וכמ"ש הגאון מהרש"ק בשו"ת סת"מ הנ"ל שמגילה קל יותר, אך לא בודאי לי ד"ו, ומצאתי בספר משנת הסופר שעל הקה"ס סי' כ"ח בשער הציון ס"ק ל"א בשם הקול יעקב שפוסל גם במגילה.

ובעיקר כמה שיעור ריוח פרשה עיין יו"ד סי' ער"ה שיש ג' דעות בזה - דעה א' שצריך ריוח ט' אותיות ג"פ אשר, דעה ב' שצריך ט' אותיות יודין, דעה ג' שמספיק ג' יודין, עיין ש"ך שם ס"ק ד' שפסק שלכתחילה צריך ג"פ אשר ובדיעבד כשר גם בט' יודין והביא גם הדעה של ג' יודין אבל נראה שלמעשה לא היקיל בפחות מט' יודין וכ"מ בפמ"ג בסי' ל"ב בא"א ס"ק מ"ט שאין להקל בפחות מט' יודין, ועי' שו"ת סת"מ הנ"ל שצירף לגבי מגילה השיטה של ג' יודין וכפי הנראה שדעתו שאם יש כבר כמה צדדים להקל אפשר לצרף גם שי' זו להקל.

והעולה מזה

שבשירת הים ובשירת האזינו, אם לא הניח חלק שיעור פרשה, לשו"ת סת"מ כשר וכן פסק כוותיה במע"ס, ובי"ש פסק שפוסל וכ"פ ג"ה וכי' שכ"כ באשכול ובמאירי, והנה כפי הנראה שהגאון בשו"ת סת"מ לא ראה ד' האשכול ומאירי רק ד' הריב"ש ע"כ הקיל אם לא הניח שי"פ, וי"ל שאילו היה רואה דבריהם היה מודה להם, ע"כ בודאי צריך להחמיר שלא לקרות בס"ת שא"כ חלק שיעור פרשה בשירות הים והאזינו, וכ"כ במשנת הסופר סי' ט"ז ס"ק י' להחמיר,

ובמגילה, לכתחילה בודאי צריך הסופר בעת שכותב המגילה להניח לכל הפחות חלק שיעור פרשה, ושיעור פרשה היינו לכתחילה שיעור ריוח ט' אותיות מהכתב שהוא שנכתב בו כל השמות מצד ימין ו-ואת מצד שמאל, ובודאי מן המוכחר שיניח שיעור ג"פ "אשר" מאותו הכתב, אבל גם אם יניח שיעור ט' יודין במגילה אפשר לקרות בו לכתחילה, כנלענ"ד כיון שי"ל שאשכול ומאירי לא החמירו רק בשי" הים והאזינו, לא בשירת עשרת ב"ה על כן יש לצרף שי" זו, ובמגילה שאין בה ריוח רק שיעור ג' יודין, אע"פ שאין לסופר לכתוב לכתחילה מגילה כזו, מ"מ כשירה היא לקרות בה לכתחילה אם א"א בקל למצוא מגילה אחרת כיון דלשו"ת סת"מ כשר בדיעבד אם כתב כן הסופר ומותר לקרות בה לכתחילה אפי' לא הניח ריוח רק יותר משיעור אות אחת כיון שאינו כשאר כתב וכנ"ל, וגם בדיעבד אם קראו בה כשר אפילו לשי' ביי"ש וגה"ק כיון שאפילו השמיט בה הסופר כו' כשר, ואם כן י"ל דגם לבי"ש שמתמיר היינו בשי' האזינו אבל מגילה קיל יותר ועכ"פ אם יש בה חלק שיעור ג' יודין אפשר בכה"ג לצרף גם שי' זו הסוברת שזהו שיעור פרשה, ומצאתי שכ"כ במשנת הסופר בשע"צ ס"ק ל"א בסי' כ"ח.

העולה להלכה בקיצור מכל שני ההלכות הנ"ל [בדיני הנחת חלק] בשירת עשרת ב"ה

א. הסופר כשכותב צריך להדר לכתוב אליבא דכו"ע ויניח חלק כפליים מן הכתב, [ועכ"פ שיהיה החלק יותר מן הכתב].

מותר לכתחלה לקרות ממגילה שחלק אינו יותר מן הכתב, משום שלר"ת א"צ כלל וגם לרש"י הוא רק לכתחילה [כמ"ש הפוסקים הנ"ל] ומכיון שבמגילה אפי' השמיט כו' כשר ע"כ מותר.

ב. לכתחילה צריך הסופר להדר כשכותב להניח חלק שיעור פרשה בין השמות ל"ואת" דהיינו ג' פעמים "אשר" מהכתב שכתוב בדף ההוא

וכשכותב ומניח שיעור ט' יודין הוא ג"כ לכתחילה, וכמובן שקורין בו לכתחילה.

אם הניח רק חלק שיעור ג' יודין קורין בו אם א"א למצוא מגילה אחרת, ואין כותבין כן לכתחילה.

עד כאן העולה להלכה בדיני הנחת חלק.

ויש עוד הלכה בכתיבת השירה - והוא, דעיין שו"ת בי"ש ח"ב קל"א שצריך שיהיו השורות שוים בעשרת בני המן דהיינו שכל השמות יתחילו ויסיימו בשוה, ולשיטת ר"ת הנ"ל הוא לעיכובא, וכן החמיר בזה בשו"ת חס"ל ח"א סי' ס"ז [משנת הסופר בשעה"צ ל"ג] ובוה צריך הסופר להיזהר שלא לקלקל האותיות, וצריך לזה מומחיות מיוחדת [דהיינו שפרשנדתא ואריסי יסתימו בשוה]. ובשו"ת סת"מ הנ"ל מקיל בזה שלא צריך שיסתימו בשוה וכן הקיל בשו"ת משיב דבר והביא ראיה מל' הר"ן שעל הרי"ף שכ' גבי אריח ע"ג אריח כו' שכ' שעמוד הצר שלה כל אחד שוה משני צדדיו משמע שרק ואת ואת ואת שהוא העמוד הצר צ"ל שוה משא"כ השמות, ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב רל"ח כתב שמשון החי' [המיוחס ל]הר"ן משמע שגם השמות צ"ל שוה מב' צדדין ושכן משמע בלבוש, על כן בודאי צריך לכתחילה לכתוב כן שיהיה גם השמות של עשרת בני המן שוין מב' צדדים.

עוד יש מהדרין לכתוב המגילה ווי העמודים דהיינו שכל ראש עמוד מתחיל באות וא"ו ומובא דבר זה ברמ"א ס"ס רע"ג שיש קצת סופרים המדקדקים בס"ת לכתוב בראש כל עמוד ו' כו', ועיי"ש בש"ך ס"ק ו' כ' שבהגהת מרדכי בהל' קטנות כ' שהר"מ כ' מה שנהגו הסופרים לכתוב ווי העמודים במגילה וס"ת אי איישר חילי אבטליניה כו' וכן ברמ"א שם כ' שאין לדקדק בכ"ז ואפילו המדקדק יזהר שלא יקצר או ירחיב האותיות כו' ודברים אלו אין להם שורש על מה שייסמוכו עכ"ל רמ"א שם, ועיי"ש בפ"ת כ' שבציוני פ' תרומה כתב שהוא ע"פ סוד, וכן בספר שם הגדולים ח"ב בסוף מערכת ו' הביא הג"מ הנ"ל, וכ' עליו אמנם דע כי יש סוד גדול לכתוב ס"ת ווי העמודים ולמאי דחיישי ההגהות, היום נדפס כו', וכן הגהות יד שאול הביאו, וכ' וכן זכיתי לכתוב לי ס"ת כו' ועפ"י חשבונו עשה ווי העמודים, והביא השה"ג הנז' וגם בברכי יוסף כתב נהוג עלמא הן עור היום לכתוב ווי העמודים והוא מילתא דתמיהא לן מאחר שהגהות מימוני והג"מ צווחי ע"ז מדוע לא נתבטל דבר זה ועינינו הרואות כזוי כסף על ס"ת כזה ורבים שתו וויהם כסף, ועתה ראיתי כו' שהוא סוד גדול לכתוב ווי העמודים ואין לבטל המנהג וזה שאמרו הנח לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם ומנהגם של ישראל תורה, עכ"ד,

ומזה אתה רואה שאלו הסופרים שהביא הר"מ ספרי דווקני ניהו וידעי מאי קעבדי לכתוב ווי העמודים בס"ת [ועי' שם בהגהות מימוני כ' בשם הר"מ אך סופר אחד היה *ר' ליאונטיץ ממילהוזן שהראה אומנתו בכך כו' עכ"ל, ומשמע שהגם שהר"מ הסכים שלא יכתבו ווי

* לע"ע ל"ה כידי לברר מיהו הסופר הזה ואולי יש לזה קשר עם ר' ליפמן מילהוזן שחיבר האלפא ביתא לסופרים שהעתיקו ב"י בסי' ל"ב כידוע, וידוע שהיה גדול גם בחכמת הקבלה, כנראה ממש"ש, וחוקרי העתים והאישים מוזמנים כוה לתת דעתם כוה.

העמודים היינו מפני שלא היו אומנים לכתוב כהוגן, אך סופר אחד כו' שיצא מן הכלל, ורוק, והם כתבו כן גם במגילה כמ"ש ש"ך הנ"ל וכן מנהג הסופרים לכתוב ווי העמודים גם במגילה, וכ"כ זה במאיר עיני סופרים וכן אתה רואה בתיקון בארדיטשוב שעשה וויס לעמודי ס"ת וגם לעמודי מגילה,

ועיין שו"ת תה"ד ח"ב סי' כ"ג שכ' בשם מהר"מ בשם ר"ת שיש למגילה כל דין ס"ת והשואל הוא ניהו המהר"מ מינץ רצה לחלק שמא מהר"מ ור"ת לא אמרו אלא לכתחילה, כו' וכ' התה"ד תמהני עליך מנין לך לבדות טעמי הלכות מלבך ולפרש דברי הגאונים חוץ ממשמעות דאינהו כיילי שיש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד [בתפירת היריעות] כו', אמנם יש מקילין דסמכי אמאי שכ' הגה מימון שאין כל דין ס"ת למגילה כו' אמנם המהררים ומדקדקים במצוות יש להם לקיים דברי ר"ת ושלום, עכ"ד תה"ד, וכן העלה להלכה בספר משנת הסופר בס"י כ"ח בביאור הסופר מדברי הפוסקים שצריך לכתחילה לדקדק שכל הדברים במגילה יהיה כמו בס"ת, ומינה שאף לגבי ווי העמודים נמי שוה מגילה לס"ת וכאשר אנו רואים שכן היה מנהג הסופרים בימי מהר"מ.

ועי' דרשות ח"ס לז' אדר דף קס"ד טור ב' וז"ל רכיון דקבלת התורה בימי משה רבינו ע"ה היה באונס והדר קבלוה בימי אחשורוש באופן שאור קדוש הכלול במגילה הוא ממש יותר גדול ונכבד מתורתנו הקדושה בעצמה, ויפה כ' רמב"ם שהכל יתבטל נגד מגילת אסתר, ולהלן כ' עוד ואור תורת משה רבינו ע"ה כלול בה ע"כ לא יסוף מזרעם, עכ"ל"ק, וכמוכן שמזה נמי סמך גדול לדקדק במגילה כמו בס"ת.

ובזמן האחרון נתחדש בין הסופרים לכתוב מגילות שעמודיה מתחילין המלך, וזה הוא רק לנוי בעלמא ואין לזה שום מקור לא בהלכה ולא ע"ד הסוד עד כמה שידוע לי, וכן כ' במכתב אחד הסופרים המומחים בעיה"ק ירושלם ת"ר, הרה"ח ר' מנחם דאריאווויטש שי' היוצא מזה שיש ענין גדול להדר שיכתוב הסופר המגילה ווי העמודים דהיינו שכל עמוד יתחיל כואו וכמוכן חוץ מהעמוד שאחר שירת עשרת ב"ה שאי אפשר

וכ' עוד בשו"ע בהגה ס"ס ער"ה שנהגו במנין השיטין בס"ת שכותבין מ"ח שיטין וי"א מ"ב וי"א ס' שיטין, ולכאורה ה"ה במגילה וכנ"ל שהוא שוה לס"ת, ובמאיר עיני סופרים סי' ג' סעיף ה' סעיף קטן ב', כ' שוה תלוי בפלוגתא שהובאה לעיל הכי בתה"ד הנ"ל, ולשי' ר"ת ששוה לס"ת ההה"ג,

ובתשובת מהר"מ ב"ב הנקרא תשבץ קטן כ' בשם סה"ת שצריך לכתוב במגילה מ"ח שיטין כמו בס"ת, ואח"כ כ' ומיהו נראה שאין להקפיד אמגילה במנין השורות כלל, עכ"ל, ובתשובה מאהבה ח"ב סי' תרצ"א העתיק זה וכ' ע"ז ונראה שעכ"פ לא יפחות מ"א שיטין [דהיינו כמו העמוד של עשרת ב"ה שנכתב בי"א שיטין].

והנך רואה שהתה"ד הביא בשם המהר"מ [זוהו מהר"מ מ"ב הנקרא גם מהר"מ בר ברוך] בשם ר"ת שדין מגילה שוה לס"ת ואע"פ כן כ' הוא בעצמו בתשובה הנ"ל תשבץ קטן שאין להקפיד במנין השיטין במגילה, וכן הרמב"ם הזכיר מנין השיטין בס"ת ולא במגילה, וכן ראינו שגם המדקדקים לא הקפידו במנין השיטין במגילה שיהיה כס"ת, ורובם עשו רק כ"א או כ"ב שיטין.

ויש ליתן טעם לזה, א. משום שאם יכתוב עמוד מ"ב שיטין ומכ"ש מ"ח לא יעלה יפה העמוד של עשרת בני המן, שאנו כותבין אותו עמוד בפני עצמו בי"א שיטין ונמצא שהכתב צ"ל גדול מאוד והחלק כפליים מן הכתב ולכל הפחות שיעור פרשה, וכתב בספר מועדים לשמחה (פריינד), שעמוד כזה יהיה כרוחב פי ארבעה משאר עמודי המגילה, ונמצא רחבו

יותר מארכו וזה אין לעשות לכתחילה כמ"ש בב"י אה"ע סי' קכ"ה [סעיף י"ג] בשם ראבי"ה שהמגילה צריך להיות ארכו יותר מרחבו דנקראת ספר, וכן ס"ת, וכן פסק בשו"ת רשמי שאלה סי' ה' [הו"ד באו"ח ספינקא], ובאמת הסופרים שכתבו מ"ב שיטין לא הניחו חלק כדבעי וזה היה השאלה בשו"ת סת"מ, משא"כ אם יכתוב רק כ"א שיטין שאז לא יצטרך להגדיל כל כך את האותיות של עמוד שירת עשרת ב"ה ואע"פ שהעמוד הזה יתרחב מעט משאר העמודים אבל עדיין ישאר ארכו יותר מרחבו, ויתכן לומר שהסה"ת שסובר שגם במגילה מנין השיטין כס"ת משום שלשיטתו לא כתבו שירת עשרת ב"ה בעמוד בפני עצמו וכדאיתא בשם הגר"א וחתם סופר וכן מובא מנהג חב"ד [מובא ב"מועדים לשמחה" הנ"ל], ועל כן לא כתבו שם אותיות גדולות כלל, ושפיר עלה אותו עמוד כהוגן גם כשכתבו מנין השיטין כס"ת, משא"כ למנהג שנתפשט אצלנו שכותבין שירה עשרת ב"ה בעמוד בפ"ע ובאותיות גדולות עדיף לכתוב המגילה בפחות שיטין, ובהכי שוה טפי לספר תורה.

ועוד טעם אחר כתב הקה"ס בסי' כ"ח בלשכת הסופר ס"ק ד' אחר שהביא הנ"ל בשם תשב"ץ קטן שאין להקפיד במנין השיטין כי וז"ל ולולי דמיסתפינא הייתי אומר כי אדרבא יש לדקדק שלא להרבות בה שיטין דהא אם ירבה בה שיטין תהיה ארכה יותר מהקיפה והרי בס"ת מדקדקין שיהיה ארכו כהקיפו משום נוי, וא"כ גם במגילה יש לדקדק שיהיה כך או קרוב לזה, עכ"ל,

ולסיכום בקיצור מכל הנזכר לעיל

ב. לדידן עדיף לכתוב מגילה מנין השיטין פחות הרבה מס"ת.

בשירת עשרת בני המן

ג. צריך לכתוב באופן שיסתיימו כל השמות בשוה.

ה. צריך להניח חלק שיעור פרשה, ולהדרר שיהיה כרי ג' פעמים אשר.

★ ★ ★



הערות

פסול "זוחלין" במקוה

כתב הרמב"ם [בפ"ט ממקואות ה"י] למעלה מזה המעין שמימיו מועטין והרבו עליו שאובין. שוה למקוה שאין מטהרין במים הנמשכין ממנו אלא במים הנקוין ועומדין באשכרן. ושוה למעין שהוא מטהר בכל שהוא שהמעין אין למימיו שיעור אפי' כ"ש מטהרין. [מקורו במשנה פ"א ממקואות]

והק' הר"ן בנדרים [דף מ:]: דמ"ש דלענין "זוחלין" דינו כמקוה. ולענין "שיעור כל שהוא" דינו כמעין. וע"כ פירש דרישא וסיפא קיימי בתרי גונא, וברישא דקתני שוה למקוה לטהר באשכורן ה"ה כמקוה לענין מ"ס. ובסיפא דקתני שוה למעין לטהר בכ"ש ה"ה כמעין לענין זוחלין, ע"ש.

אכן בדברי הרמב"ם הרי מבואר דמוקי לה בחד גונא ורק דדין זוחלין חלוק מדין שיעור כ"ש. ולענין זוחלין הוי כמקוה ולענין כ"ש ה"ה כמעין. וע"ע דמ"ש דין זחילה מדין שיעור כ"ש.

וע"י בתרומת הדשן [ס' רצ"ד] שתירץ דכתב הרא"ש דהטעם שאין שאובין פוסלין המקוה דהוי כאילו נזרעו בתוכה וה"ה כמחוברים וכשרים. וע"כ ניחא הקושיא דעיקר פסול שאובין הוא דהו"ז כתלושין ע"י אדם ולכך מהני בהו זריעה ויתחשבו כמחוברים. אבל פסול דנוטפים שאינם מטהרים בזחילה אינו מטעם שהם תלושים דהא מקוה שלימה מנוטפים כשירה ואפ"ה אין מטהרים ע"י זחילה הלכך לא מהני בהו זריעה שנזרעו במים זוחלין דלא מהני אלא לשויה תלוש למחובר, עכ"ד.

והק' בט"ז [ס"ר"א סק"ג] תמיה לי מה חילוק בין זה לזה מה לי שהתלוש נעשה ע"י זה כמחובר או המחובר נעשה מחובר כמוהו, ע"ש.

אכן עכ"פ מבואר בתה"ד דהשקה לא משווה למים המושקין כמעין ממש אלא נעשו מחוברים גרידא. והנה חלוקים ביסודם דין פסול זוחלין מדין פסול שאובין.

דבמקואות [פ"ג מ"ג] תנן: בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו לעולם הוא בפיסולו. וכתב בשו"ת הרי"ד [ס' ט"ו] דהא דאין האמה מטהרת לבור משום דכיון שהאמה זוחלת אין זוחלין מטהרים.

אולם הר"ש [רפ"ה] והרא"ש [כב"ק פ"ז] כתבו דאיירי כשאין באמה מ"ס [ובאמה של גשמים איירי כמש"כ הרא"ש בפה"מ שם].

והק' בשו"ת מהרי"ט [סי"ח] הא אפילו יש באמה מ"ס אינה מטהרת שאובין כיון שהיא זוחלת. ברם עכ"פ מוכח מהר"ש והרא"ש דמ"ס זוחלין מטהרין לשאובין. וכן כתב בשו"ת "אמרי יושר" [להגר"מ אריק זצ"ל] ובחזו"א [מקואות ג-ד].

הרי לן דמים זוחלין "שם מקוה עליהו" והן בכללא דקרא "דאך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" דמיניה ילפינן בת"כ [פ' מקואות] שמקוה מטהר שאובין ואדם טובל במים שאובין באשכורן כשהושקן למ"ס זוחלין. אך בזוחלין עצמם אינו טובל. ש"מ דפסול זוחלין אינו פסול "בשם מקוה" אלא פסול "במעשה הטבילה" [ובפרט למש"כ התוס' במס' חגיגה דף י"א. דפסול זוחלין לטבילה ילפינן מקרא דרוחץ במים ע"ש].

אשר לפי"ו י"ל דהא דנתרבה בת"כ דמעין מטהר את המקוה ואת הבור הנ"מ לטהר פסולי מקוה דכיון דנתחברו למעין כשר פקע פסוליהו, אבל לא נתחדש בקרא דמעין מכשיר טבילה פסולה, לכך לא מהני השקת זוחלין למעין.

והנה איתא בחגיגה [דף י"א] "ורחץ במים" במי מקוה ופרש"י נקודתו בפתח משמע מים המיוחדים לאפוקי שאובין.

והק' בתוס' הא מים שאובין לאו מהכא נפקא אלא "מאך מעין ובור יהיה טהור" ודרשינן בת"כ מה מעין ביד"ש אף מקוה בידי שמים. ונראה לפרש מי מקוה היינו אשבורן כדאמרינן מעין מטהר בזוחלין. ומקוה באשבורן, עכ"ל.

והק' ב"טורי אבן" הא פסול זוחלין נמי נפקא בת"כ התם: אי מה מעין מטהר בזוחלין אף מקוה כן. ת"ל "אך" מעין מטהר בזוחלין ואין מקוה מטהר בזוחלין.

והנראה בזה לפמש"נ דתרי פסולים איכא בזוחלין, חדא דהם מקוה פסולה ועוד דמעשה הטבילה פסול.

דהנה דעת הרא"ש דזוחלין מטהרים מים שאובין אך אדם אינו יכול לטבול בהם ש"מ דהם פסולים לטבילה גרידא" וזאת ילפינן מקרא דורחץ במים דמעשה הטבילה יהיה באשבורן דוקא כמש"כ התוס'. אך עדיין זוחלין שם מקוה כשר עליהו שהרי הם מטהרים שאובין לטבילת אדם. ואשר לכך בעי לדרשא "דאך מעין ומקוה מים" לומר דאין לזוחלין שם מקוה דאינו מכשיר שאובין לטבילה וכדעת שו"ת הרי"ד דזוחלין אינם מכשירים שאובין.

והא דלא סגי בדרשא "דאך מעין" לפוסליהו משם מקוה ובעי נמי דרשא לפסול "מעשה טבילה בהם" י"ל לפימשי"נ דאי הוה מקוה פסולה מהני לה השקה למעין, אך כיון שמעשה הטבילה בהם פסול לזה לא מהני השקה כמש"נ.

משה מנחם הכהן שפירא

בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

לכבוד מערכת הקובץ התורני הנפלא בית אהרן וישראל.

ראיתי בקובץ (קכב) כסלו-טבת את מאמרו הנפלא והמקיף של הרה"ג ר' יעקב שמש שליט"א, בדיון אין הולכין בממון אחר הרוב, שמאריך ביסוד החידוש, שבדיני ממונות דין המסור לבית דין אינו אלא עפ"י שנים עדים, ומבאר לפי"ו כמה סוגיות, ובכללם הדין של "אין הולכין בממון אחר הרוב", שטעם הדבר לפי שאין ברוב כוח של שני עדים, ובדיני ממון חק התורה הוא שלא לדון אלא לפי עדים, ומביא בתוך דבריו ד' הגמ' בשבועות שמובא הברייתא של ר' שמעון בן שטח שראה אחד יוצא וחרב בידו ודם נוטף וכו', וא"ל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי התורה אמרה: עפ"י שנים עדים יומת המת, והרי דקרא דעפ"י שנים עדים יקום דבר, ממעט האי אומדנא דמעשה דרשב"ש, והכ"נ דהוא ממעט רוב, עכ"ד.

הנה ראיתי לחזק דבריו בזה, שאמת ראייה מוכרחת יש כאן, דהנה בסוגיא דשבועות דף ל"ו, א, מדמה שם הגמ' הא דרשב"ש שלא הרג עפ"י אומדנא, להא דרב אחא בגמל האוחר בין הגמלים שלא מוציאין ממון באומדנא, וממילא, אי טעמא דאין הורגין באומדנא כי האי, הוא משום הגזה"כ של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, הכ"נ הא דאין מוציאין ממון באומדנא כי האי, הוא משום האי גזה"כ, והנה בכבא בתרא ריש המוכר פירות מפורש בגמ', דבעינן לדמות הפלוגתא של אין הולכין בממון אחר הרוב, לפלוגתא דרב אחא ורבנן, וממילא לפי החשבון, הרי מפורש בהדיא, דטעמא דאין הולכין בממון אחר הרוב, הוא מכוח הגזה"כ של עפ"י שנים עדים יקום דבר.

ועוד ראיתי לציין בזה, ד' הגמ' בגיטין דפ"ט, א, דאמרו שם בגמ', דטעמא דאין מוציאין אשה מבעלה בדבר מכוער, לפי שנאמר כאן כי מצא בה ערות דבר, ולהלן הוא אומר: עפ"י שנים עדים יקום דבר מה להלן דבר ברור, אף כאן דבר ברור, והנה מפורש ומבואר בגמ' בהדיא, דבהאי גזה"כ של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, נאמרה ג"כ הלכה דבעינן "דבר ברור", היינו לא רק למעט נאמנות עד אחד, כי אם דין כללי שבעינן "דבר ברור", וזה בהדיא כד' הרב שמש שליט"א, שממילא ממעטינן מהאי קרא אף רוב שאינו נחשב "דבר ברור".

אלא שאני מתקשה בזה בשני קושיות, א. שאי טעמא דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא משום הגזה"כ שנאמר עפ"י שנים עדים יקום דבר, א"כ ראוי להיות שאף בדבר שבכעורה דילפינן לה דבר דבר מממון, לא יועיל רוב, ובהדיא אי בניטין דף ג, א, דמהני רוב בקיאיין לכתוב גט לשמה, להתיר אשת איש לשוק.

ב. הנה הר"ן ז"ל בחולין דצ"ו, א, כ', דבאבידה שאין אדם מוחזק בה, נאמן אדם לומר: אלו כליו של פלוני, ואפילו עם הארץ, עיי"ש, והיינו שהר"ן ז"ל סובר, שבגוונא שאין אדם מוחזק, לא נאמרה ההלכה של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, והנה בכ"ב דכ"ג: מפורש בגמ', דבניפול הנמצא בין שני שובכות, מהני רוב להכריע של מי המה הגוזלות, וכ' שם התוס', דאעפ"י שאין הולכין בממון אחר הרוב, היינו רק לאפוקי ממונא, אבל בכה"ג שאינו הוצאת ממון מהני רוב, והנה אי טעמא דאין הולכים בממון אחר הרוב, הוא מכוח גזה"כ של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, הרי נכונים הדברים, שכין שכי' הר"ן ז"ל, שבגוונא שאין מוציא מהמוחזק ליכא האי גזה"כ, הרי בגוונא שאינו מוציא מהמוחזק מהני שפיר רוב. ואולם הריטב"א בניטין סובר, דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב, הוא אפילו כשאינו מוציא ממוחזק, ובאבדה ג"כ אין נאמן ע"א, ומעתה הרי חזינן שאפי' שלא במקום מוחזק יש האי גזה"כ של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, ואי נימא דטעמא דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא משום הגזה"כ של: עפ"י שנים עדים יקום דבר, הרי צריך להיות ג"כ באבדה האי גזה"כ לפי שי' הריטב"א ז"ל, ולמה מבואר בהדיא בכ"ב דכ"ג: דמהני רוב באבדה, וצ"ע בזה.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר
אלימלך ויינברג

תגובת הכותב

ראיתי מה שכתב ידידי הרה"ג ר' אלימלך וינברג שליט"א ותשואות חן חן לו. ועל הערתו דלפי דברינו אמאי מהני רוב בקיאיין לשמה להתיר אשת איש לשוק, לכאורה הרב פשוט דהא רוב הוא כמו דאמרינן סוקלין על החזקות שלאחר שהוחזק זה לבנו של זה וכדו' וכגון ההיא מעשה באשה ובנה, וכן הוא האי דינא דרוב בקיאיין לשמה שהוקבע עוד קודם שבא שאלה זו לבי"ד, וכן מצינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ולק"מ. ולענין הערתו הב' בשיטת הריטב"א יש לתרץ, דהאי סוגיא לא דנה כלל בתיבעת הבעלים שאז באמת בעינן שני עדים להוכיח שהוא הבעלים כדי להוציא ממוחזק. - אף מוחזק כגון דא במוצא אבידה, אולם הנידון בסוגיא זו הוא במוצא הגוזלות שרוצה להחזיר האבידה לבעלים ובה לשאול למי יחזירם לבעל הרוב או לקרוב, אמרינן ליה זיל בתר רוב, ואין זה מדין בירור בי"ד, דבעינן שני עדים, וכן מצינו לגבי החזרת אבידה כסימנים, שאם באו שנים זה נתן סימני האבידה וזה נתן סימניה כמו שנתן האחר לא יתן לא לזה ולא לזה אלא תהיה מונחת עד שיורה האחד לחבירו או יעשו פשרה ביניהם, כדפסק הר"מ ה' גזילה ואבידה ואבידה פ"ג ה"ו, ודו"ק.

בכל הכבוד
יעקב שמש

בענין זיהוי דג התכלת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב
בס"ד כתבתי מאמר בגליון קי"ט בענין זיהוי דג חלזון של תכלת והבאתי שם מספר ים החכמה שכתב בזה הלשון הקשו אחרוני זמננו שבדקו ומצאו שאם משתמשים בסמנים שהביא האדמו"ר מראדזין אפשר להוציא צבע כחול מכל דבר חי עכ"ל, וכתבתי שם שהרב הרצוג כתב שאינה קושיא כלל.
ובגליון קכ"א הגיב ע"ז הרב שפירא שהוא תמוה מאד שהרי הרב הרצוג עצמו כתב (בשנת תרע"ג) שכתכלת של הארדזינר לא נמצא שום רושם של צבע דג הדין, ופעם אחרת כתב הרב הרצוג שזה רק השערה ולא המציאות, ונסתפק הרב שפירא אם הרב הרצוג חזר בו ממה שכתב בשנת תרע"ג, ע"כ מדברי הרב שפירא.

אמנם בסייעתא דשמיא חפשתי ומצאתי (בספר התכלת עמוד 415) שהרב הרצוג חזר בו כי מה שכתב שהיא רק השערה ולא המציאות היה עשרים וארבעה שנה מאוחר יותר (בשנת תרצ"ו) וזה לשונו (של הרב הרצוג), על יסוד חוות דעתם של מומחים... כי אי אפשר להוציא מראה התכלת של ראדזין מהנוזל הצבעי של ה"סיפא אפיצינאליס", הבעתי השערה כי הגאון האמיתי בעל סדרי טהרה זצ"ל המציא בחכמתו הנפלאה איזו תחבולה חימית שפעולתה היא להוציא את מראה התכלת מאותו נוזל השחור, ושהכותב של "סדר עשיית התכלת דראדזין" שהגיע לידי חיסר אותו הפרט ועל כן לא מצאו אנשי המדע ידיהם ורגליהם בכיוון זה. כך שערתי אז, ואולם זה מקרוב הגיד לי בן אחיו של הגאון הנ"ל לעיל, הרב ליינר ג"י בלונדון שדרש וחקר והודיעו לו שהתכלת הראדזינית נעשית גם היום בגלוי, בלא הסתרת שום דבר, דוקא עפ"י הסדר שהוא ששלחו משם זה שנים רבות ושוהו הסדר שנמסר מהגאון הנ"ל זצ"ל. נתברר איפוא שהמומחים המדעים הנ"ל אעפ"י שהביעו החלטתם השלילית בבטחה של ודאות. לא דברו מן הנסיון אלא מתוך השערה בלבד ושהחוש מכחישים עכ"ל.

עוד כתב שם הרב שפירא שההצעה האחרונה של הרב הרצוג אינה נכונה כלל והקושיא בעינה עומדת ע"כ.

כדי להסביר מה סבר הרב הרצוג במסקנתו אעתיק לשונו (מספר התכלת עמוד 185): במכתב אלי (מחבר ספר התכלת) מפרט הרב שרגאי,

בזמנו כשצבענו תכלת בביתו של הרב הרצוג הוזמן ד"ר כימאי לנוכח והד"ר הכימאי אמר גם בלי תוספת דם החלזון ייעשו החוטים כחלחלים בגלל החום הגבוה ואז שאל אותו הרב הרצוג אבל זה צבע? והתשובה היתה: לא, אמר לו הרב הרצוג בוא וראה חז"ל והרמב"ם אומרים שמוסיפים סממנים פירוש שהסממנים גורמים שהדם השחור של החלזון "הפך לכחול אבל הצביעה של חוטי הציצית הוא כדם ולא בסממנים, לכן סיים הרב הרצוג העיקר שהסממנים אין בהם צבע שהם יהיו משוללי צבע עכ"ל.

ובזה מתורץ גם מה שהקשה הרב שפירא שם שהרי אפשר במקום לקחת דם של דג הדיו אפשר לקחת גם דם פריס, והרי משמע מדברי חז"ל ומהרמב"ם שהצבע הנוצר מדם החלזון הוא צבע ייחודי ע"כ.

באמת הרמב"ם לא כתב שאי אפשר לעשות צבע כחול מדם פריס, הרמב"ם רק כתב (ציצית פ"ב ה"א) צריך שתהיה צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה, ע"כ, וכבר כתבתי (בגליון ק"ט) שקבלתי מכתב מהרה"ח אלחנן ראובן גולדהבר שליט"א (ממשפחת ראדזין) וזה לשונו, יש בידנו תכלת מלפני כ-70 שנה ועדיין עומדת ביופיה כשעת הצביעה עכ"ל.

עוד כתב הרב שפירא שיש שבע דברים שזמנו חז"ל על חלזון, וכל השבע דברים נמצאים בחלזון ששמו ינטינה, אבל הרב שפירא לא כתב מקור באיזה ספר מכואר שיש לינטינה שבע תכונות אלו, ויש לעקוב את אמיתות הדברים, אבל אני לא בדקתי אותם והטעם אבאר בסמוך, אבל פרט אחד אני זוכר שהרב הרצוג כותב להפך.

והיינו הפרט הרביעי של הרב שפירא שהחלזון עולה מן הים אחת לשבעים שנה, וכותב הרב שפירא וזה לשונו ניתן לומר בדייקנות שבבלולים מסוג הינטינה עולים מן הים בנדירות רבה ביותר כגון אחת לשבעים שנה, בדיוק כפי שמציין התלמוד עכ"ל.

אבל הרב הרצוג כותב (ספר התכלת 386) וזה לשונו עכשיו נדון על הסימן... עולה אחד לשבעים שנה... לכאורה הרי זה חוסם את הדרך בפנינו, כי המדע היותר מפותח איננו יודע כלום מעליה כזו עכ"ל.

והטעם שלא בדקתי אם הינטינה יש לו שבע תכונות הנ"ל כי באמת יש כאן גם ענין של השקפה, ואבאר דברי, שהרמב"ם כותב שהחלזון דמו שחור כדיו וכתבו הרבי מראדזין והרב הרצוג שסימן זה לא נמצא בחז"ל, ושניהם חיפשו מקור להרמב"ם, אבל מסקנתם שונה זה מזה מסקנת הרב הרצוג היא שמקור הרמב"ם בנויה על טעות ע"י ספר התכלת עמוד 391 ומסיים שם וזה לשונו אלף פעמים אני עפר ואפר תחת כפות רגלי רבינו הגדול ז"ל, אבל דומני שזאת היא השערה הרבה יותר קרובה אל הדעת עכ"ל, אבל הרבי מראדזין בספרו מאמר שפוני טמוני חול (סימן ב' אות ז') מסיק שמקור הרמב"ם הוא מהזוה"ק, ועי"ש שכתב עוד דרך ליישב מהיכן יצא לו להרמב"ם שדמו שחור כדיו, עכ"פ הרב הרצוג שלא שלל את הינטינה אע"פ שדמו כחול ולא שחור לשיטתו בזה ודי בזה.

והנה בגליון ק"ט כתבתי מהר"ש מאוסטרופליא זי"ע שבשנת ת"ר יבא אחד ויעשה תכלת והבאתי זה מספר מחנה דן עמוד רצ"ה וכתב ע"ז הרב שפירא שספר זה לא נרפס ואף כתב יד לא נודע היכן הוא.

הנהגה כבר כתבתי מקור קטע זה בגליון קי"ט, אבל רציתי להוסיף שקטע זה נמצא בספר אור לישירים מהרה"צ מעשיל גלבשטיין וצ"ל בביאור הקדמות הזוהר בדף כ"א ומביאו מספר מחנה דן וגם מציין את הדף רצ"ה עי"ש.

ואסים בבכרתי ה' יברך את עמו בשלום.

מאיר שלזינגר

בענין זיהוי דג התכלת

בקובץ בית אהרן ישראל שנה כ גל' ה (קיט), סיון-תמוז תשס"ה עמ' קכה (תשנט) ואילך, מחזק הכותב הרב שלזינגר שליט"א מירושלים את זיהוי הדיונון (דג הדיו) כתכלת ה'אמיתית', כפי שהכריע בזמנו האדמו"ר מרדוין וצ"ל, וזיהו שנדחה ע"י רובם ככולם של הלמדנים והחוקרים בנושא, במקביל הוא דוחה את הזיהוי המקובל היום על רוב הלומדים והחוקרים שחילזון התכלת הוא האגמון קהה הקוצים (MUREX). הכותב מודה שדג הדיו אינו 'חילזון', אך טוען שהדיונון נקרא ע"י חז"ל חילזון למרות שאינו חילזון אך מדוע שיקראו חז"ל 'חילזון' לברייה ימית שאינה כלל חילזון? אין תשובה בדברי הכותב לתמיהה פשוטה זו. אמנם קשה לדון בדברים שעל פי כותבם הם רק קיצור של קונטרס מקיף, וככל זאת, הזיהוי של הדיונון כדג התכלת מאוד תמוה, ודברי הסגוריה של הרב שלזינגר הם עצמם צריכים סגורין... גם מתוך חבל תלמידי החכמים שקונטרסו של הכותב קיבל לדבריו את הסכמתם עליו - ידוע לי לפחות על ת"ח גדול אחד שליט"א שמחזיק בשתי ידיים בזיהוי התכלת כארגמון הנ"ל. יתכן שבקונטרס המקיף של הר"מ שלזינגר שליט"א, שלדבריו קיבל את הסכמתם של ת"ח חשובים, ישנן ראיות חדשות או קושיות שעשויות להטות את הכף לכיוונים אחרים, ואין לא ראינו' ראייה כמובן.

לסיכום: הדעה המקובלת על רוב העוסקים בענין היא שהתכלת של הציצית ושאר המצוות היא כנראה זו העשויה מדמו של החילזון ארגמון קהה קוצים, ואלפים רבים כבר מטילים היום, בגלוי או בסתר, פתילי תכלת מחילזון זה על כנפי בגדיהם.

יואל קמן

מכון שלמה אומן, שעלבים

מהני מילי מעלייתא

מהני מילי מעלייתא שהשאר אחריו הרה"ח ר' ח"ג ליכטנשטיין ז"ל לקט מתוך מכתבי תורה שזכיתי בהם במשך חיי שנה. נלביע ביום י"ג באלול תשס"ב. ויהיו שפתותיו דובבות בקבר.

המלכה"ד יעקב קאפל רייניץ

א. בבעה"ט (בראשית א, יד) אלקים יהי מאורות ברקיע ס"ת עתים למפרע, רמו שע"י המאורות מונים העתים. ובעטרת אד"ר לג' האדר"ת ז"ל על בעה"ט (נדפס במהד' הרב יעקב קאפל רייניץ שליט"א) כותב ע"ז: לא ידעתי כוונת הרמז מה שמפורש להדיא בתורה. לענ"ד אולי אפ"ל ע"פ שמור"ר (פט"ו, כ) כשהיו מתוועדים לעבר השנים נעלו דלתות ונו"נ בדבר בלילה, וכשהי' האור יוצא מביהמ"ד והאיר בתוך הבית היו יודעים שנתרצה להם והסכים עמהם, עיי"ש. ולפ"א א"ש בפשיטות שע"י המאורות מונים העתים.

[בהערות לבעה"ט פירשנו כי השמש מזמן העתים, היינו ערב בקך וצהרים. וכ"כ באבודרהם (ירושלים תשכ"ג עמ' קלח): "בתבונה משנה עתים שבתפלת ערבית, כי ג' פעמים היום משתנה". ועוד י"ל ש"עתים" היינו תקופות השנה, כמ"ש (חולין ס' ב') יומא [חמה] נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים [תקופות נמנין לחמה ועל התקופה מעברין את השנה, בסנהדרין י"א, ב' רש"י]. [ק"ר].

ב. מ"ש בב"ר (יא, ב): "ברכו באור פניו של אדם, קדשו באור פניו של אדם, לא דומה אור פניו של אדם כל ימות השבת כמו שהוא דומה בשבת", חשבתי לענ"ד דאפשר לכן בשבת אין צריך לפנינו חדשות (עי' תוס' כתובות ז' ע"ב ד"ה והוא) מכיון שלכל אחד יש בשבת פנים חדשות. ואפשר רזה הפירוש פני

שבת נקבלה, דמבקשין שנקבל פנים של שבת. [יש להמתיק עפ"י מש"כ ראב"ע (שמות כ, ח): "כי השם קדש זה היום וזמנו לקבל הנפשות, תוספת חכמה, יותר מכל הימים", והרי "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח, א), נמצא שתוספת חכמה של יום השבת מוסיפה אור הפנים, לפיכך אינו דומה אור פניו של אדם בשבת לאור פניו בימי החול. יק"ר].

ג. בתחומא נח ט' דנח כשיצא מן התיבה היה צולע ולא היה כשר להקריב, עיי"ש. וצ"ע דהרי בן נח מותר להקריב בעל מום, רק לא מחוסר אבר. ואולי שאני המקריב מהנקרב, וצ"ע.

ד. רש"י בראשית ט, כ עה"פ ויטע כרם מביא ד' חז"ל דכשנכנס לתיבה הכניס עמו זמורות ויחורי תאנים, ועי' במפרשים למה דוקא ב' מינים אלו. ונלע"ד עפ"י ד' אבע"ז (תהלים קה, לג) עה"פ ויך גפנם ותאנתם, דמפרש דמונה מינים אלה יותר מכל פרי העץ, דבמינים אלו יוכל אדם לחיות בלי לחם, עיי"ש. לפ"ז א"ש מה שהכניס בד"קא רק מינים אלו, וכן אפ"ל איש תחת גפנו ותחת תאנתו (מיכה ד, ד).

ה. ואד יעלה מן הארץ והשקה (בראשית כו). אמרתי בדרך צחות רמו לתפלת הגשם בשמחת תורה. "אד" היינו העננים, וסוכות זכר לענני כבוד, וכש"אד יעלה", היינו שנגמר חג סוכות אז "והשק", זמן גשמים, כי גשמים בחג סימן קללה.

ו. נפל ברעיוני בשבת לפרש ה' שמך לעולם, ה' זכרך לדור ודור (תהלים קלה, יג) ה' בשמים הכין כסאו וגו' (שם קג, יח) רמו לזכירת עמלק, דאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו ודו"ק.

ז. מה שמובא שנודרים בעת צרה (ראה תוס' חולין ב' ע"ב ד"ה אבל, בסופו) נלענ"ד רמו לכך ממש"כ (תהלים נד) ושלם לעליון נדריך ובפסוק טו ממשך וקראני ביום צרה ודו"ק. וכן חשכתי בדרך צחות מה שכיהו"כ עושים התרת נדרים, שהוא רמוז בתהלים (סה, ב) "ולך ישלם נדר" ובפסוק ג ממשך "שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו", ודו"ק.

ח. מש"כ בפירש"ל עה"פ נופל וגלוי עינים (במדבר כד, ג) לפי שהיה ערל וכו'. וראיתי מקשים מיל"ש ירמיה רמו רסא בשם אדר"נ דבלעם נולד מהול, ולענ"ד ל"ק מידי, עי' נדרים ל"א, ע"ב במשנה קונם שאני נהנח לערלים אסור במולי עכ"ס, עיי"ש. [ועד"ז פירש דודי ר' חד"צ זוסמן ז"ל מ"ש בווה"ק (בלק קפר). עה"פ אל תירא אותו וכו' דא עוג דאתרבק באברהם וכו' וכד איתגזר אברהם מה כתיב (בראשית יז, כז) וכל אנשי ביתו, דא עוג דאיתגזר עמיה וכו' ביה שתתא דחיל משה היך יכול לאעקרא רשימא דרשים אברהם וכו' עכ"ל.

חזהו שהשיב לו הקב"ה אל תירא אותו, אות דילי' כי בידך נתתי אותו, שהרי מולי עכ"ס אינם נושאים אות הברית (עי' נדרים לא, ב ורמב"ם הלי' מלכים פ"ה ה"ז) ואין לך לירא ממנו, אע"פ שהוא מהול, ודפח"ח].

ט. ואסיים בדבר טוב. איתא בשם האר"י ז"ל דבשבת מחזיר משרע"ה הכתרים (ר' שבת פ"ח, ע"א) ונלענ"ד רמו לכך מ"ש ר"ל (שם) עתיד הקב"ה להחזירן, עיי"ש, והרי שבת מעין עתיד לבא.

י. ובכדי שלא להשאיר הנייר חלק אמלאהו בכמה פרפראות שנפלו ברעיוני.

וה' ברך את אברהם בכל (בראשית כד, א) "בכל" ר"ת ברית כרתי לעיני [ומה אתבונן על בתולה (איוב לא, א)]. וזהו שאמרו חז"ל (כ"ב ט"ז ע"א) אברהם אפילו בדידי לא אסתכל.

לשכב אצלה להיות (בראשית לט, י). ס"ת בתה, רמו שכסוף לקח את בתה אסנת בת פוטיפרע.

הרה"ח ר' חיים נחום ליכטנשטיין זצ"ל

חצור הגלילית

אמירה נעימה לפרשיות לך לך - וירא

א. ואעשך לגוי גדול (יב, ב) כב"ר (לט, יא) אתנך ואשימך אין כתיב כאן, אלא ואעשך, משאני אני עושה אותך בריה חדשה וכו'.

י"ל שהיתה זאת מדה כנגד מדה ל"נפש אשר עשו בחרן" שהכניסן תחת כנפי השכינה וכו' ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו (פירש"י, שם), לפיכך זכה אאע"ה שהשי"ת עשה אותו ג"כ בריה חדשה.

ובבמדבר (יא, ב) דרשו, ואעשך [לגוי גדול] גדולה היא, דכתיב (ש"א יב, ה) אשר עשה את משה.

בהמשך לדי' המדרש י"פ הכתוב "ואת הנפש אשר עשו", שהגדילים, בהכניסם תחת כנפי השכינה. ואח"כ ראיתי שכ"כ הרד"ק, שהסמיך לפסוק "ה' אשר עשה את משה ואת אהרן" את הנאמר כאן, וז"ל אשר הגדילים ולמדם, וכן ואת הנפש אשר עשו בחרן, ואם ניתנה הרשות לטוות את חוט הרעיון, הרי אמירת הקב"ה "נעשה אדם" (לעיל א, כו) משמעה נעשה ונגדל ונרומם את האדם בשותפות, כאשר הקב"ה יתן לו את הסגולות הרוחניות - נשמת חיים - ועל האדם מוטל לגדל ולרומם עצמו על ידן.

ב. ואין איש בארץ לבוא עלינו (יט, לא) פירש"י כסבורות היו שכל העולם נחרב, כמו בדור המבול. אבל הרד"ק (בשם ר' יוסף קרא) פירש "כי אמרה הבכירה, לא נמצא בארץ שירצה לקחת אותנו לנשים, כי יאמרו מאנשי ההפיכה אלו, אין ראוי להתחבר עמהן". ובהרד"ק זקנים (רשב"ץ בשם אביו ר' צמח) הלשון "ויפחדו להתקרב אלינו".

אך לא ביארו מדוע באמת נרתעו מלהתחבר אליהן, הרי יציאתן מתוך ההפיכה עדות נאמנה היא על היותן זכאיות לכך.

ואולי יש בנותן טעם עפ"י מ"ש בכ"ר (נא, ד) וצמח הארמה (לעיל פסוק כה) אר"י אפילו צמחי הארמה לקו. אמר ריב"ל עד עכשו אם יקלוט אדם מטר מאוירו של סדום ויתן בערוגה אינה מצמחת. לפיכך חששו בני אדם להתחבר אליהן, בפחדם כי לא יצמיחו" ולדות, משום שאוירו של סדום נדבק בהן.

ג. הנה נתתי אלף כסף לאחיך (כ, טז) מה שאמר אבימלך "לאחיך", הלא עתה כבר ידע כי אשתו היא, פירש הרד"ק "למי שנקרא אחיך עד הנה". ועדיין צריך תבלין מדוע כינה לאברהם כפי שנקרא עד הנה, ואפ"ל שהיתה זו תוכחה כלפיה, שהיא גרמה לכל זה, כמו שאמר לעיל (פסוק ה) הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא.

והעלהו שם לעולה (כב, ב)

ד. בב"ר (נה, ז): אמר [אברהם] לפניו, רבון העולמים יש קרבן בלא כהן. א"ל הקב"ה כבר מיניתין שתהא כהן, הדא הוא דכתיב (תהלים קי, ד) אתה כהן לעולם.

ובפדר"א (פל"א) וככהן גדול הגיש את מנחתו ונסכו.

והנה בשו"ת צפנת פענח (ניו יארק, תשי"ד) סי' ע"ב נשאל למה דוקא כהן גדול.

והשיב הגאון ז"ל כיון דבעת שישחטו יהי אונן ואסור להקריב ובאין כאחת, אך כהן גדול מקריב אונן יומא [יג, ב] וכ"מ, וע"ז מקשה וכו' כ"ג וכו'.

וצ"ב מש"כ ד"באין כאחת", דמה צריך לזה, הא שחיטה כשרה בזו וה"ה לכהן אונן. ואילו בפ"י עה"ת כתב, דהנה אברהם אף דהוה כהן, מ"מ לא הוי כ"ג, ע"י בפסיקתא דר"כ (פמ"א, ו) בזה, וא"כ יהיה אונן על יצחק ואיך יהיה מותר בשאר דברים [ר"ל בעבודות שלאחר השחיטה], ע"י זבחים דף ט"ז, ע"א, דגם גבי במה הוי ספק אם מותר לאונן וכו' וע"ע בביאורי הרד"ל פדר"א פל"א אות מד.

מרפראות

א. על דבר שרי (יב, יז)

פירש"י על פי דבורה, אומרת למלאך הך, והוא מכה.

על דבר (עה"כ) בגימטריא אמרה לו הך.

ב. ומלכי צדק מלך שלם (יד, יח)

פירש"י מדרש אגדה הוא שם בן נח.

מלך שלם (עם כ' התיבות) בגימטריא הוא שם בן נח.

ג. ואברהם ושורה זקנים באים בימים חדל להיות לשרה אורח כנשים (יח, יא)

ר"ת חדל להיות לשרה אורח כנשים בגימטריא פ"ט, כפי שנותיה באותה שעה.

ד. י' פעמים "כני" "בנך" בפרשת העקידה לרמוז שהיה זה הנסיון העשירי, הקשה מכולם.

הערות בשולי חידושי מרן הגרי"ז הלוי עה"ת (סטנסיל)

א. לך-לב (יבב) ואעשך לגוי גדול תירץ ד' רבינו דהאי "לגוי גדול" היינו במעלה, ולא שייך גדולה בכמות שתתקיים באברהם לבדו, וזהו הביאור "ואעשך לגוי גדול", היינו הגדולה במעלה והשם גוי גדול היה לאברהם עצמו.

דברי רבינו מפורשים במדרש (במדבר יא, ב) ואעשך [לגוי גדול] גדולה היא, דכתיב (ש"א יב, ו) ה' אשר עשה את משה (ראה מש"כ לעיל ד"ה ואעשך לגוי גדול).

ב. ותאמר שרי וגו' חמסי עליך (טז, ה) פירש"י שהיה לך להתפלל על שנינו.

יש לעיין מדוע באמת לא התפלל אברהם גם עליה, וכיאר רבינו עפ"י מ"ש (יבמות סד, ב) ששרה אמנו איילונית היתה אפילו בית ולד לא היה לה, וכדי ששרה תוכל להוליד צריך היה לברוא אצלה בריאה חדשה של בית ולד וע"ז הרי ל"ש תפילה, משא"כ אצל אברהם לא נצרך לבריאה חדשה בגופו כדי שיוכל להוליד וכל העיכוב אצלו היה רק הזקנה, כמו שמבואר בפסוקים, וזה, נכנס בגדרי תפלה.

והנה בגמ' (שם סד, א) א"ר אמי אברהם ושרה טומטמין היו, שני' (ישעיה נא, א) הביטו אל צור חוצבתם [נעשה לו זכרות פירש"י] ולפ"ז גם אברהם נצרך לבריאה חדשה וכיצד התפלל על עצמו.

כמו"כ נאמר במדרש (ב"ר טג, ה) על רבקה אמנו "מטרון [רחם] לא הוה לה וגלף לה הקב"ה עיקר מטרון", ואעפ"כ התפלל עליה יצחק "רבש"ע כל בנים שאתה עתיד ליתן לי יהיו מן הצדקת הזו (פירש"י, פ' תולדות כה, כא) ואפ"ל כי מדרשים חלוקים המה, אך עדיין לפ"ד רבינו שאין להתפלל על נס, כיצד יתיישבו המדרשים הנ"ל. ועוד צ"ב מה שם לה הכתוב עקרותם בזקנה לפי המאמרים הנ"ל.

ג. לך לך ידוע הקושיא למה א"א לא מל עצמו קודם שנצטווה, הלא קיים כל התורה עד שלא נתנה (ע"י יומא כח, ב) וישוב רבינו דלקיום מצות מילה צריך שיהא עליו חלות ערל ובהמלא הוי חלות מהול ולזה קודם שנאמרה מצות מילה הלא לא הויא כלל חלות ערל בעולם וממילא ל"ש לקיים מצוה מילה.

כיון רבינו ל"עיקר שפתי חכמים" עמש"כ בפירש"י (יו, ג) ויפל אברהם על פניו, ממורא השכינה, שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוח הקדש ניצבת עליו עכ"ל, וז"ל ואף דמצינו באברהם גם בטרם שמל את עצמו ולא נפל על פניו, אבל אז לא נצטווה עדנה, ורק אחרי הציווי לא היה בו כח לעמוד עד שמל עכ"ל, והן הן הדברים שכתב מרן הגרי"ז.

ד. וירא יח, ג ויאמר אד' אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך, ומה שאמר בלשון יחיד והרי היו שלשה, עיין ברש"י וי"ל עוד דהרי שלשת המלאכים נשלחו, אחד לבשר את שרה, ואחד לרפאות את אברהם ואחד להפוך את סדום, וא"כ הרי שנים מהם כל שליחותם היתה אליו ואינו צריך להזמין שיבואו אליו, ורק את השלישי, שמחמת שליחותו אינו צריך לבוא אל אברהם. ולכן רק אותו בקש שיבוא אליו. כיון רבינו לפי הטור עה"ת וכ"כ בפענת רזא. אך עדיין צריך תבלין, שהרי עדיין לא ידע אברהם מהשחתת סדום ועמורה, שהרי הקב"ה אמר (להלן פסוק יז) המכסה אני מאברהם אשר אני עושה.

ה. וירא יח, ד יקח נא מעט מים, מרן הגרי"ז הניח בצ"ע מדוע נתבע א"א ע"ה על שעשה לקיחת המים ע"י שליח, לפיכך מדה במדה נתן הקב"ה מים לבניו ג"כ ע"י שליח, הרי רחיצת רגליהם לא היתה למענם, כ"א משום שלא רצה שיכניסו ע"ז לביתו, וא"כ מה לי אם הוא בעצמו לקח המים או ע"י שליח.

ולכאורה, לפי ד' הגרי"ז תיקשי עצם מאמרם ז"ל: "בשכר, יוקח נא מעט מים זכו לבארה של מרים" (ב"מ פו, ב) דמה שייך נתינת שכר בזה, הלא כל ענין נתינת המים לא באה אלא לטובתו, שלא יכניסו ע"ז לביתו.

יש ליישב דכיון שאורחיו גרמו לו טירחא זו ניתן שכר גם על כך.

ומה שהניח מרן ז"ל בצ"ע דמה לי בעצמו ומה לי ע"י שליח, אולי י"ל דכיון שסבור היה שאורחיו יחשבו שזה למענם, לרחוץ רגליהם מטורח הדרך, ה"ז בכלל הכנסת אורחים, ה"ז ג"כ בכלל הכנסת אורחים וה"י לו לעשותו בעצמו, לפי דעתו אע"פ שהם אמרו "וכי בערביים חשדתנו שהם משתחווים לאבק רגליהם" (שם).

ו. וירא יח, יב ותצחק שרה וגו' אבל אברהם נשאר זקן, וכדכתיב כאן ולהלן (כא, ב) ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקונו ושם (פסוק ז) כי ילדתי בן לזקונו וכו'.

אכל בכ"ר (מח,טו) אמרו שגם אברהם חזר לנעוריו (ובחדא"ג מהרש"א ב"ק צו,ב ד"ה מטבע, פירש עפ"יו מ"ש מטבע של אברהם אבינו זקן וזקנה מצד אחד, בחור ובתולה מצד ב' ע"ש הנס שאחר שנעשו זקנים כמ"ש ואדני זקן ואני זקנתי, חזרו לימי הנעורים, דהיינו שנעשו הם בחור ובתולה, כמ"ש אחרי בלתי היתה לי עדנה וק"ל) ובאמת הפסוקים שציין להם הגרי"ז צ"ב.

ז. בס' חידושי מרן רי"ז הלוי על התורה, כפ' מקץ עה"פ ולקחת אתנו לעבדים ואת חמורינו (מג, יח) מובא מה שפ"י מרן ד' הרמב"ן "כי ידאגו על חמוריהם לאמר הנה יקחו גם את חמורינו וכו' ולא נוכל לשלוח לבתינו בר וימותו כולם ברעב עכ"ל דזה היה כבר בשנה השנית משני הרעב וכו' ובשנה הראשונה כבר מכרו מצרים כל מקניהם לפרעה וכו' ואם היו לוקחים מהם חמוריהם וכו' כבר א"א הי' להם להשיג אחרים במה לשלוח את התבואה לארץ כנען. ואולם הרב מ"צ איזנשטט זצ"ל בפ"י על הרמב"ן (שם) מביא ששמע מפי הגרי"ז שאם היו לוקחים מהם את חמוריהם היו אבודים שם לעולם.

יעקב קאפיל רייניץ

עיה"ק ירושלים תובכ"א

פרפראות למגילת אסתר (ב)

בשנה שעברה פרסמתי באכסניה נכבדה זו (קובץ 'בית אהרן וישראל' שבט אדר תשס"ה) את פתשגן הכתב מקבץ "פרפראות למגילת אסתר". לשנה אחרת קבעום והנני בזה לארוג את המשך היריעה לקיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר. יהא רעווא דאימא מילתא דדתקבל בני מדרשא ויהיו לרצון אמרי פי.

"והשקות בכלי זהב"

(א גדול המשיכים בדורו הגאון המהרש"ם מבערזאן כותב במכתבו הממוען "להרב הה"ג וכו' מו"ה דוד צבי ביימעל נ"י אבר"ק מעדיוש במדינת זיבענברעג", והיא לו נדפסה בספר תשובותיו 'שו"ת מהרש"ם' (ח"א סימן צג): "מכתבו הגיעני ובדבר אשר חזר על הראשונות והקשה על מה שהבאתי מש"ס ונדירים דיין אינו מתקיים בכלי מתכות, והקשה דהא אחשוורוש נשתבח כמו שכתוב 'והשקות בכלי זהב'. לא קשה מידי דודאי אין כונת הגמרא במה שעומד בכלי מתכות לפי שעה רק בעומד היין זמן רב להתישן, או אם עומד בכלי מתקלקל, ועל פנים אינו מתקיים כמו בכלי חרס, והתם שנתן להשקות בסעודה בכלי זהב זהו כבודו של מלך".

כוונת הקושיה היא מהמבואר במסכת נדרים (דף נ ב) דבתו של הקיסר לעגה לרבי יהושע בן חנניה על היותו 'תורה מפוארה בכלי מכוער', וענה לו שלדבריה עדיף שיינות אביה הקיסר יהיו מונחים בכלים מפוארים מכסף וזהב ולא בכלים מכוערים של חרס, וכשעשתה כן נתקלקל היין. ומזה הראה לה ריב"ח תוכחת מוסר שאף התורה מתקיימת ביותי בכלים מכוערים.

אם כלי זהב מקלקלים את היין - שאל רבה של מעדיוש את המהרש"ם מבערזאן - כיצד השתבח אחשוורוש בהשקותו בכלי זהב את המסוכים בסעודתו הגדולה, וכדכתיב (אסתר א, ז): "והשקות בכלי זהב וכלים מכלים שונים ויין מלכות רב כיד המלך".

(ב) אם כי בעניי לא ידעתי מה יש להקשות על אחשוורוש ש'מלך טיפש היה' (מגילה יב א) דשמא לא ידע מסוד זה בדיוק כפי שכתו של הקיסר לא ידעה מכך, אולם כפי הנראה בהלכות סעודה והליכות משתי יין מומחה היה אחשוורוש עד למאוד, והרי הקושיה במקומה עומדת.

יתכן לומר שהכלים מזהב היו עשויים באופן שונה מהכלי זהב הסטנדרטיים לענין זה שלא היה תוכם כבד, ואל תסתכל בקנקן הזהב אלא במה שיש בו שמבפנים היו מחרס או מזכוכית ורק כלפי חוץ היה מצופה בזהב, וכמוכח שבכהאי גוונא הזהב לא מקלקל את היין; או שהיין היה 'יין מלכות' משובח בהפלגה יתירה, וכלי הזהב לא פגמו בטעמם.

בוה נוכל מעתה לכאר את הפסוק כדלהלן: "והשקות בכלי זהב" - ואל תתמה שהרי כלי זהב מקלקלים את טעם היין, כיון שהיו הכלים "וכלים מכלים שונים" - משונים משאר כלי הזהב שהיה תוכם חרס או זכוכית, וגם משום שהיין היה משובח מאד - "ויין מלכות רב כיד המלך" - והטעם לא נפגם.

ג) עוד יתכן לתרץ לפי המבואר בילקוט שמעוני (אסתר סי' תתרמח) שמי שהיה שותה בכוס לא היה חוזר ושותה בו אלא מכניסו והוא שלו. ברור איפוא שהמוזמנים לסעודה העדיפו לשתות בכוסות של זהב ולהתעלם מהטעם שנפגם קימצא, כשידעו שמתן שכרו בצדו שכוס זהב זו עתידה להיות שלהם.

"מה שלא היה כלי זמר אצל הסעודה"

המהר"ם שיף ב'דרושים נחמדים' הנדפסים בסוף מסכת חולין כתב: "מה שלא היה כלי זמר אצל הסעודה. יש אומרים: מפני שאינו שוה לכל נפש שבעל כרחו ישמע. ויש אומרים: שאין צריך לאומרו [שהיה כלי זמר] שודאי בכל השמחות יש כלי זמר וכמו שלא אומר לך מיני מאכלים. ויתכן שהסעודה היה כלי אונס שלא להעביר ישראל על דתם באונס רק מרצונם הטוב, וכמו שכתוב 'לעשות כרצון איש ואיש' - כרצון מרדכי והמן, וישראל גזרו על עצמן מיום החורבן 'בשיר לא ישתו יין' ואם היו שם כלי זמר לא יבואו ישראל על המשתה".

יתכן ליתן טעם נוסף בכך שאחשוורוש לא הביא כלי זמר במשתה: הלא את כלי המשתה הביא אחשוורוש מאוצרות בית המקדש שהיו בידו, וכמפורש במסכת מגילה (דף יא ב). ברור שאם הוא היה מביא כלי זמר היו אף הם המהניגרות והנבלים ושאר כלי הזמר שהיו בכית המקדש, ובוה לא היה חפץ אחשוורוש.

זאת משום אגדת חז"ל המפורסמת (המובאת ברש"י במסכת קידושין דף סט ב) על הפסוק בספר תהלים (קלז, א-ה): "על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון. על ערבים בתוכה תלינו כנורותינו. כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותולדנו שמחה שירו לנו משיר ציון" - נבוכדנאצר הרשע אמר לגולי בבל שישירו לו משיר ציון, וכשמעו הגולים זאת עמדו וקצצו את בהונות ידיהם בשניהם, וענו לו: "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" - אין לנו כמה למשמש בנימי הכנורות.

הקרבה עצמית ומסירות נפש נפלאה היתה במעשה זה של גולי בבל. הלא מבחינת ההלכה הם היו מותבים לשיר, וכודאי שלא היו מצוים להקריב על כך את בהונות ידיהם, ובכל זאת קדשו את שם שמים ולא הסכימו להשמיע את שיר ה' על אדמת נכר.

אותם הכנורות משבי כלי המקוש היו מצבה אלמת למסירות נפשם של אותו דור, ואת זה בדיוק לא רצה אחשוורוש שיראו באי הסעודה, שכן הוא לא חפץ שיזכרו ממסירות נפש זו שתעורר בהם את הרגשות היהודיים ותמנע מהם מלאכול בסעודתו של אותו רשע.

"ומדבר בלשון עמו"

א) כתיב (אסתר א, כב): "וישלח ספרים אל כל מדינות המלך אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כלשונו להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו".

בספר 'שיחת חולין של תלמידי חכמים החדש' (לרבי אברהם איטינגא, מונקאטש תרס"ט, עמוד עו. דברי הפורים אות ג) העיר נכונה: "מודעת זאת דכל דבר הנכתב במגילה רומז על איזה נס או טובה שנצמח לישראל, ולכאורה איזה נס או תועלת היה לישראל בגזירה זו [שהיה כל איש שורר בביתו ומדבר בלשון עמו]".

ב) והביא תירוץ הגון בזה: "שמעתי מפי ידד נפשי הרה"ג מו"ה משה כ"ץ עלאוויטש נ"י מפה הקהילה: הדנה העמלקים היו נכנעים תחת מלכות אחשוורוש, וידוע דרך המלכים כי כל אומה ולשון הנכנעת תחת ידם מוכרחים לדבר בשפת המדינה, וגם העמלקים היו מוכרחים לדבר בשפת המדינה. וכל רואיהם לא הכירום אם מזרע עמלק מחצבתם או לא. וכאשר הורשה אחר כך ליהודים לעשות נקמה בגוים, היה מגמת חפצם וראשית מעשיהם להכרית זרעו של עמלק. וכמו שכתוב במדרש שכל החמש ושבעים אלף שהרגו היו עמלקים. אך אם היו מדברים בשפת המדינה לא היו מכירים בהם אם הם עמלקים, לזה הקדים השי"ת הרפואה, ונתן בלב המלך ויועציו להוציא את הפקודה להיות כל איש 'מדבר כלשון עמו', ותיכף התחילו כל עם ולשון לדבר בלשונם, וגם העמלקים עשו כן. ואז ידעו ישראל והכירו אותם ויעשו בהם כרצונם, ודפח"ח".

ג) ביאור נוסף בזה כתב רבינו 'יחזקאל סופר' בספרו 'תורת משה' בשם רבו הגה"ק בעל ה'הפלאה': "מורי הפלא"ה פירש דזה היה שייך לנס. דבלי ספק היה מרדכי מסתיר את אסתר במקום אחד והיה אומר

כי איננה בביתו ויצאה לטייל כדרך הבתולות; ואם גם גזירת המלך היא, מכל מקום יאמר להפקידים מה לו לעשות כי איננה שומעת לו להיותה סגור תמיד בבית.

אבל כי גזר המלך 'להיות כל איש שורר בביתו' ומוכרחים כל אנשי הבית לשמוע בקולו, על ידי זה כל איש היה מוכרח לפקוד על בנותיו שישבו בביתם והם היו צריכין לשמוע בקולו, ונלקחה אסתר עי"ז ונעשה הנס על ידי אותה הצדקת".

ד) עלה ברעיוני לתרץ ההערה במילתא חדתא: כידוע, נס פורים התחיל עם כך שמרדכי שמע את בגתן ותרש בדברם בלשון טורסי את זממם להרוג את אחשוורוש, והם לא היו יודעין שמרדכי יודע אף את הלשון הטורסית (מגילה יג ב). אילו לא היתה גזירה זו להיות כל איש מדבר כלשון עמו, קרוב לוודאי שבגתן ותרש היו חוששים שמא מרדכי מבין אף את שפתם.

והוא משום שאחשוורוש קבץ אף את הנשים הנשואות (אסתר רבה ו, יא), והרי אסתר היה אשתו של מרדכי כמפורש במסכת מגילה (דף יג א), ואף כי לא הגידה אסתר מה הוא לה אולם ידעו שהיא גרה בביתו של מרדכי. ואם דרשו (שם) על הפסוק 'ותהי אסתר נושאת חן' - 'מלמד שלכל אחד ואחד נדמית לו כאומתו' הרי שאף הטורסיים היתה נדמית להם אסתר כאומתם, ולכאורה היה להם לחשוש שמא מרדכי למד את השפה הטורסית כדי שיוכל לשוחח עם אסתר שגרה בביתו, והיו נוהרים שמרדכי לא ישמע את מזימתם. אבל מכיון שנגזרה הגזירה שיהא כל אחד מדבר כלשון עמו, לא אסיק אדעתיה דבגתן ותרש דילמא מרדכי מדבר את השפה הטורסית והיה ברור להם ששיחתו הוא רק בלשון הקודש, ולכן לא נזוהרו מפניו, ונסתובב על ידי זה הנס דפורים.

"המסתור של אסתר"

בתרגום שני מסופר שבעת השמע דבר המלך ורתו ובהקבץ נערות רבות אל שושן הברה, הסתיר מרדכי הצדיק את אסתר מעיני פקידי המלך ויחביאה בתוך ביתו. ומכיון שירעו הפקידים את טיבה של אסתר הבינו שהיא מסתרת עצמה, והגידו זאת להמלך אחשוורוש. ויוציא המלך את פקודתו כי הנערה אשר תסתתר מפקידי המלך אחת דתה להמית. וכשמוע זאת מרדכי נתירא מאוד והוציאה לאסתר השוקה לרחוב העיר ומשם נלקחה אל בית המלך.

כבר העירו המפרשים, שמעשיו של מרדכי משוללים הבנה: בשלמא מה שהוציא מרדכי את אסתר ממחבואה אתי שפיר לפי שנתיירא מגזירת המלך ומעונש המיתה, אולם מה ראה לשטות זו - לכאורה - להוציאה אל רשות הרבים לכיכר השוק, הלא פשיטא שהסכנה גדולה יותר ברחוב העיר מאשר אם תשב בביתה, וראה מה שכתב בזה בספר 'מנות הלוי'.

על דרך הצחות היה נראה לפי מה שאומרים העולם שאם יש את נפשך להחביא ולהסתיר איזה מסמך שלא תשופנו עין זר, הרי שהמקום המסוגל והבטוח לכך ביותר הוא להיות גלוי וידוע על גבי השולחן, כי שם לא יעלה על הדעת לתור ולחפש, והיא מילתא בסברא.

אף מרדכי הבין את שיחם ושיגם של פקידי המלך שיסברו שהגם שמרדכי מתיירא להסתירה מחשש גזירת המלך, אולם הוא יעדיף לשומך בביתו כדבר הסמוי מן העין, ובודאי שלא יתננה לטייל ברחובות ובשווקים, כפי שאכן כך היה שמיד עם גזירת המלך פנו הפקידים אל ביתו של מרדכי לבקש את אסתר. אלא שמרדכי הקדימם בחכמתו והוציא את אסתר השוקה - אל המקום אשר לא יעלה ברעתם לחפש אחריה שם, ובכך קימה שתנצל מצפוני אותו רשע. אולם הקב"ה מסובב הסיבות סייע ביד הפקידים למצוא את אסתר אפילו בכיכר השוק ולקחתה לבית המלוכה, וזאת כדי להקדים רפואה למכתו של המן.

"נדמתה לו כאומתו"

כתיב (אסתר ב, טו): "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה", ודרשו עלה במסכת מגילה (דף יג א): "אמר רבי אלעזר: מלמד שלכל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו".

חשבתי ליתן טעם כמה שסיבב הקב"ה שתהא אסתר נדמית לכל אחד ואחד כאומתו על פי מה שכתב רבינו ה'חתם סופר' בספרו עה"ת (שטרן, בראשית מז, ד): "הנה בנימוסי כל המלכיות כשמלך דרום נושא אשה מצפון צריכה להשבע שלא תחזור עוד ולא תחליף כתבים נסתרים עוד עם בית אביה כי חוששים שיגלו מסתורי המדינה ויהיו כמרגלים את הארץ".

נמצא שלפי דרך הטבע היה צריך אחשוורוש לחשוש מאוד בראותה כי אין אסתר מגדת את עמה ואת מולדתה, שמה תגלה את מסתורי מלכות אחשוורוש למלכויות אחרות ועם כתר המלכות שבראשה 'תחליף כתבים נסתרים' עם בית אביה.

מהאי טעמה הטבעי הקב"ה באסתר שתהא נדמית לכל אחד ואחד כאומתו, ואף אחשוורוש בכלל, ומכיון שכן לא העלה אחשוורוש על דעתו שהיא תעזור למלכות ולאומה אחרת שהרי היא היתה נדמית לו מאומתו.

"אסתר ירקרוקת היתה וחומ של חסד משוך עליה"

איתא במסכת מגילה (דף יג א): ר' יהושע בן קרחה אמר: אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה". ופירש רש"י שרבי יהושע בן קרחה דרש את מה שנקראת 'הרסה' שהיתה ירקרוקת כהרס, אלא שחוט של חסד היה משוך עליה ולכן היתה נראית יפה לאחשוורוש.

הגאון מוילנא (והובאו דבריו בספר 'קול אליהו' אות קמ) דקדק מה היה לו לר' יהושע בן קרחה שהוציא מקרא מידי פשוטו, שהלא כתיב (אסתר ב, יז): "ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות" ומשמע שנאה היתה ולא ירקרוקת, ועדיפא מיניה הוה ליה למימר כדברי בן עזאי בגמרא שם שנקראת 'הרסה' על שם מראהי שלא ארוכה היתה ולא קצרה אלא בינונית, יעוין שם מה שתיריך בטוב טעם.

והנראה לענ"ד בהקדם מה שהקשו המפרשים על שינוי הלשון בין הא דכתיב באסתר כאן: "ותשא חן וחסד לפניו" לבין הא דכתיב גבי יוסף הצדיק (בראשית ט, ד): "וימצא יוסף חן בעיניו", ולהבין מדוע כאן כתיב לשון של 'נשיאות חן' והתם כתיב לשון של 'מציאת חן'.

והנה איתא במסכת סוטה (דף מז א): "אמר רבי יוחנן: שלושה חינות הן... חן אשה על בעלה", ופירש רש"י: "חן האשה תמיד על בעלה, ואפילו היא מכווערת נושאת חן בעיניו". ויתכן שזה רמו הכתוב בשנותו את טעמו גבי אסתר וכתב לשון נשיאת חן שהוא מלשון 'נשואין', שכן חן זה של אסתר לא היה בעצמותה שכן ירקרוקת היתה אלא שעל ידי הנשואין היה לה חן כיון דחן אשה על בעלה.

אכן מכת דקדוק לשון זה הוציא ר' יהושע בן קרחה את פירושו ואמר שהיתה ירקרוקת ולא נאה בעצם, דאי לאו הכי הוה בעי למימר 'ותמצא חן וחסד לפניו'.

עומק הלישנא בישא של המן

(א) כתיב (אסתר ג, ח): "ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ודתייהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שוה להניחם".

איתא במסכת מגילה (דף יג ב): "אמר רבא: ליכא דידע לישנא בישא כהמן", וידוע מה שהעירו המפרשים דלכאורה בהתבונן בדבריו הרדודים של המן אין אנו רואים איזה שהוא הפלגה מיוחדת בלישנא בישא דיליה, ועל מה יצא הקצף.

(ב) חביב עלי להביא רעיון נפלא שראיתי בספר 'כתנות אור' להגאון רבי מאיר מאייזנשטאט (בחיידושים למגילת אסתר. בתוך 'מאורי אש' פיורדא תקכ"ו): "אכתוב מה ששמעתי ממ"ו החסיד הגאון מוהר"ר משה זצ"ל שהיה אב"ד בק"ק סוכאטשוב פירוש נחמד על פסוק זה, דאיתא במדרש דאמר נבוכדנאצר לישראל: כתיב בתורתכם 'והפיצך ה' בכל העמים ועבדת שם אלהים אחרים' אם כן ברין שהשתחו [לעבודת אלילים], והם השיבו: מלכא את עלינו למיסים וארנוניות אבל לעבודת אלילים את וכלבא שוויין. וכן פירש רש"י (בפרשת כי תבוא) "ועבדת שם אלהים אחרים - לאו עבודת אלהות ממש אלא מתוך שאתם מעלים מס וגולגולת לכומרי עבודת אלילים".

וזה רמו המן בדבריו שאמר: "ישנו עם אחד מפוזר בין העמים", אם כן כיון שנפוזרו בין העמים, א"כ ברין הוא שיעבדו עבודת אלילים כמו דכתיב 'ועבדת שם אלהים אחרים', ואם כן מדוע 'דתייהם שונות מכל עם'; ואם תאמר לאו עבודת אלהות ממש אלא מתוך שאנו מעלים מסים וארנוניות מעלה כאלו עברם, ולכן אמר 'ודתי המלך אינם עושים' דפקא כולה שתא בשה"י ופה"י ואינם נותנים מס, ואם כן ממה נפשך יש לתבוע מהם או שיעבדו עבודת אלילים או שיתנו מס, ודפח"ח".

(ג) עלה ברעיוני דבר נאה ומתקבל בהקדם הא דאיתא במסכת מגילה (שם): "ויאמר המלך לחכמים - מאן חכמים רבנן, יודעי העתים - שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים. אמר להו: דיינוה לי. אמרו: היכי נעביר, נימא ליה קטלא, למחר פסיק ליה חמרא ודכיר לה ובעי לה מינן; נימא לה שבקא, קא מזוללה

במלכותא. אמרו לו: מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו ואין אנו יודעין לדרון דיני נפשות, זיל לגבי עמון ומואב דיתבי ברוכתייהו".

כשביקש אחשוורוש מחכמי ישראל לדרון ולקבוע את גזר דינה של ושתי המלכה הסוררת, הם עמדו בפני הדילמה עתיקת היום: "אוי לי אם אומר ואוי לי אם לא אומר". אם נחייבה מיחה - לכשיתפכח אחשוורוש מיינו ושגעונו, יבוא ויתבע את דמה מעמנו; אם נצדיקה בדין - יטען המלך שאנו מזוללים ומורדים במלכותו. הפתרון של חכמי ישראל היה להתחמק מקביעת גזר הדין בתואנה כי ניטלה עצה מהם ואין הם בקיאים בהלכות סבוכות אלו.

והתברר שאכן צדקו חכמי ישראל בחששם זה, וכיון שצדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו - חכמי אומות העולם שיעצו לאחשוורוש להמית את ושתי, הרי שלמחרת בעת שפג יינו של אחשוורוש ונוכר מושתי, תבע מהם שיחזירו אותה, ומכיון שכמובן שאת הנעשה אין להשיב גזר אחשוורוש להרוג את יועצי המיתה לושתי, וכמבואר ב'תרגום ראשון' למגילת אסתר.

עוד יש להקדים הא דקיימא לן להלכה שתלמידי חכמים פטורים מליתן מסים וארנוניות וכנפסק בשו"ע (יו"ד סימן רמג). והנה את טענתו של המן: "ואת דתי המלך אינם עושים" פירש רש"י: "לתת מס לעבודת המלך".

מעתה הוא הלישנא בישא אשר אמר המן לאחשוורוש בחכמה נפלאה, ובטענת ממה נפשך בא עליו לאחשוורוש שלמלך אין שוה להניחם: אם הטעם שלא פסקו ישראל את דין ושתי היה בגלל שהמה "עם אחד מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך" ומכיון שגלו מארצם ניטלה עצה מהם, הרי שאה"נ "ודתייהם שונות מכל עם" - ואם היו שופטים את ושתי היו דנים אותה לחיים, אבל לכל הפחות עליהם לשלם את מסי המלך כיון שהם אינם תלמידי חכמים, אבל למעשה כשנידון ענין תשלומי המס מתחמקים הם "ואת דתי המלך אינם עושים" בטענה שהם תלמידי חכמים, ואם כן חוזרת עליהם הטענה מדוע לא שפטו את ושתי.

נמצא שממה נפשך "למלך אין שוה להניחם" - אם משום שלא שפטו את ושתי לחיים אם משום שאינם משלמים המסים למלך, שכן באחד מזה הם בודאי חייבים. על הטיעון המשכנע הלזה אמר רבא: "ליכא דידע לישנא בישא כהמן".

"אם על המלך טוב יכתב לאברם"

מקום יש בראש לדרון איך לא נתיירא המן הרשע מלגזור להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, בעוד שאף הוא - המן הרשע - היה לו דין יהודי, מצד דיני התורה הקובעים שעבד כנעני דינו כיהודי והוא מחויב מצוות כאשה, שכן כידוע היה המן עבדו של מרדכי כדאיתא במסכת מגילה (דף טו).

הנראה לבאר בזה ע"פ באורו של הגאון מליסא בעל 'נתיבות המשפט' בפירושו 'שושנת העמקים' - מגילת סתרים' (ווארשא תקצ"ח. אסתר ג, יג) שגזירתו של המן 'להשמיד להרוג ולאבד' היתה או הריגה ברוחניות או הריגה בגשמיות, דמי שירצה לקבל על עצמו גזירת שמד יתקיים וישאר בחיים ומי שישמור על דתו היהודית יהרג, והפקודה אכן לא היתה להרוג את כולן רק להשמיד את הדת היהודית ומי שבחר לכפור ולהמיר דתו נשאר בחיים.

בזה בטח המן כי הגם אשר הוא יהודי, מכל מקום הוא אינו מקיים את דיני התורה וכופר הוא בדת היהודית, ושפיר אין הגזירה חלה עליו.

ותשלח בגדים להלביש את מרדכי

כתיב (אסתר ד, ד): "ותבואינה נערות אסתר וסריסיה ויגידו לה ותתחלחל המלכה מאוד ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולהסיר שקו מעליו ולא קבל".

כלום בגדים היו חסרים בבית מרדכי, עד שהיתה אסתר צריכה לשלוח בגדים להלביש את מרדכי. הלא אסתר גדלה בבית מרדכי וידעה היטב שלא בגדים חדשים יפתרו את הבעיה שלצורך כך קרע מרדכי את בגדיו, ומה היה לה לשלוח בגדים אליו.

והנראה בזה בהקדם מה שראיתי בספר 'זכרון שמואל' (היינה, ירושלים תש"ו) שכתב לפרש על הפסוק (שם, ה): "ותקרא אסתר להתן מטריסי המלך אשר העמיד לפניו ותצוהו על מרדכי" - "צריך

ביאור מה זה הלשון 'ותצוהו על'. ונ"ל לפרש כי אסתר המלכה ידעה ברוח הקודש כי מרדכי הוא בבחינת משה רבינו וכמ"ש האריז"ל. ולכן הדרו וקבלו ישראל את התורה בימיו כמו שאמרו חז"ל (שבת פח) 'הדר קבלוהו בימי אחשוורוש'. ולכן שלחה אסתר למרדכי שעליו מוטל להכניע את המן שהוא בבחינת נחש כמו שהרג משה רבינו את המצרי בשם המפורש... והשם שהרגו היה השם תכ"ה כמ"ש האריז"ל. וזה פירושו: "ותקרא אסתר להת"ך" - הוא שם תכ"ה - "ותצוהו על מרדכי" - שהוא בחינת משה שהוא יכניע את הצר על ידי שם תכ"ה", יעו"ש מה שכתב בזה.

עוד יש להקדים את דברי התלמוד הירושלמי הנודעים במסכת יומא (פ"ג ה"ז) דהבקי ויודע את שם המפורש אינו יכול להנות כלום מאחרים. הוא הדבר אשר אותו רצתה אסתר לבדוק האם ייעתר מרדכי לקבל ממנה את הבגדים ונמצא שהוא אינו בקי בשם המפורש ואינו יכול להכניע את המן, או שמא לא יקבל וניתן יהיה לפעול אצלו שיכניע את המן בדרך זו.

כשראתה אסתר שמרדכי לא קיבל את הבגדים, מיד "ותקרא אסתר להת"ך ותצוהו על מרדכי" שמרדכי יכניע את המן על ידי שם זה של תכ"ה, שהרי אם הוא לא נהנה מזולתו שפיר יכול הוא לפעול באמצעות שם המפורש.

"הכרת הטוב בנס הפורים"

(א) רבינו כ"ק מרן אדמו"ר מגור שליט"א הגיד באמרותיו הטהורים (פורים תש"ס): "יסוד כל המגילה הוא הכרת הטוב, מרדכי אמר לאחשוורוש אודות בגתן ותרש, וכאשר הכיר לו טובה על כך, 'מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה' (אסתר ו, ג), ומוזה נשתלשל כל הנס והגאולה, ומה שאחר כך מינוהו למרדכי, דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו, אומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, סעודת פורים סעודה של הכרת הטוב, 'ממיתה לחיים לא כ"ש דאמרינן שירה' (מגילה יד א)".

(ב) עם רעיון זה נוכל לתרץ קושיה מופלאה שנתחבט בה הגאון הרש"ש בהגהותיו בתחילת מסכת שקלים. במשנה הפותחת את מסכת שקלים נאמר: "באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים ובחמשה עשר בו קורין את המגלה בכרכין ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות ואת מקוות המים ועושין כל צרכי הרבים ומציינין את הקברות ויוצאין אף על הכלאים".

יום חמשה עשר בחודש אדר הוא כידוע יום הפורים בערים המוקפין, וכפי שהמשנה עצמה מציינת שהוא יום שבו קוראים את המגילה בכרכים. יום זה נחטט בעטרות מצוה לרוב: מקרא מגילה ומתנות לאביונים, משלוח מנות ומשחה ושמחה. נשאלת איפוא השאלה: האם לא נמצא יום אחר שהוא מתאים יותר לאותם העבודות של תיקוני הדרכים וסלילת הכבישים, מאשר יום חג הפורים.

"וקצת תימה דבט"ו באדר דהוא זמן שמחת פורים בירושלים יעדו לבית דין עסקים רבי העמל כאלה" - מקשה הרש"ש על אתר. לטעמי, לא קצת תימה יש כאן אלא רוב תימה הוא.

(ג) הסדר הציבורי הוא אכן יסוד ביכולתו של אדם לנהל חיים מתוקנים. כשם שאדם לא יכול לנהל את חיי בבית שחפציו הפוכים, החלונות פרוצים, והדלף בתקרתו, כך הוא גם לגבי רשות הרבים שהיא למעשה רשותו של כל יחיד ויחיד, כמו שהגדיר זאת בטוב טעם אותו 'חסיד אחד' שראה 'אדם אחד שהיה מסקל מרשותו לרשות הרבים' ואמר לו: "ריקה מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך" וברבות הימים 'היה מהלך באותו רשות הרבים ונכשל באותן אבנים [1]אמר יפה אמר לי אותו חסיד' (ב"ק נ, ב).

רשות הרבים שדרכיה מתוקנות וכבישיה סלולים, מקוות המים ערוכות וקברותיה מצויינים ומסומנים, היא רשות הרבים שכל יחיד ויחיד יכול להשתמש בה ולהנות ממנה.

וכשם שחובה על כל אדם להכיר טובה לחבירו שגמל עמו חסד וכיוצא בזה, כך קיימת חובה מוסרית על האדם להכיר טובה אפילו לדומם שמשרת אותו בעולמו של הקב"ה, וכהמובא על רבי יוחנן שהיה קורא לבגדיו 'מכבודותא' שכן הם אלה שמכבדים את הופעתו, ועל רבי חסדא מסופר שהיה מעדיף שהקוצים ידקרו ויפצעו את גופו מאשר שיקרעו את בגדיו (ב"ק צא ב).

רגש זה של הכרת הטוב לדומם הוא דרגה עילאית ומרוממת בהכרת הטוב, והוא מלמד על אמות מידה מוסריות נכונות ונבונות.

אין לך אפוא מועד מתאים יותר לחידוד רגשות הכרת הטוב כיום חג הפורים. יום זה שנקבע למועד ולשמחה על הצלת בני ישראל מידו של המן הרי הגיע כחוצאה מגלויים של הכרת הטוב, ולכן ראוי לנו שדווקא ביום זה נעסוק בדרגה הנשגבה של הכרת הטוב אפילו כשהיא מגיעה לידי ביטוי אצל דומם.

"אילו היה שומע המן לעצת אשתו"

ידועים דברי המדרש פליאה: "אילו היה שומע המן לעצת אשתו לא היה מפסיד [נתלה]". והתימה גלויה לעין כל כי אין אנו רואים מה שינה המן ולא שמע לעצת אשתו המרשעת, הלא היא זו אשר יעצה לו לעשות עץ גבוה חמישים אמה כדי לתלות את מרדכי עליו, והן הן הדברים אשר עשה המן, ומה שייך לומר שאילו היה שומע לדבריה לא היה מפסיד ולא היה נתלה.

וראה ב'שיחת חולין של תלמידי חכמים החדש' (לרבי אברהם איטינגא, מונקאטש תרס"ט, עמוד עו. דברי הפורים אותיות ה-ו) שהביא בזה ביאורים נאים מהגה"ק רבי נפתלי כץ בעל ה'סמיכת חכמים' והגאון רא"ב קלוגר וצ"ל.

והנראה לפרש בהקדם מה שמצאתי כתוב בספר 'קהלת משה' (לבוש תרי"ח, דף כא ב): "ויתלו את המן על העץ אשר הכין לו. תנא לו הכין (מגילה טו א). ותמוה. ושמעתי דהנה הנהוג בעולם כשאחד הוא מתקן דבר חדש הוא נכשל בה כמאמר הגמרא (פסחים כח א) 'גירא בגירי מקטלי' - [סופו של עושה החצים שימות בחציו]. והנה קשה על המן למה ציווה לכתחילה לעשות עץ ואחר כך הלך למלך ליטול כח הרשאה לתלות את מרדכי, היה לו להקדים ליטול כח הרשאה ואחר כך ליכא דבר גדול לעשות העץ. אבל דאחשוורוש מלך הפכפך היה, נמצא קורם יעשה העץ אולי תלך אסתר ותפעול להיפך ותציל אותו, עבור זה עשה בתחילה העץ וקורם שיתוודע לאסתר ביני לביני יהיה מרדכי על עץ. ודבר זה פעל לעצמו כשציווה המלך לתלות את המן, אם לא היה העץ נכון אולי גם אחשוורוש היה ביני לביני מתחרט עליו וזה מאמר הגמרא 'לו הכין, ודו"ק היטב'.

והנה יש להבחין בשינוי הלשון בין הא דכתיב בעצת זרש (אסתר ה, יד): "יעשו עץ גבוה חמישים אמה ובבוקר אמור למלך 'ויתלו' את מרדכי עליו" לבין מה דכתיב כשבא המן לעשות (שם ו, ד): "והמן בא לחצר בית המלך החיצונה לאמור למלך 'לתלות' את מרדכי על העץ אשר הכין לו".

יתכן שזרש דייקה בלשונה ואמרה: "ויתלו" את מרדכי - לשון עתיד, ובכוונה לא אמרה: 'לתלות' את מרדכי - שהוא יותר לשון הווה, שכן לדעתה אף אם כבר מקדימים ובונים את העץ צריכים להסתיר זאת, ולבקש מהמלך את ההרשאה ולאחר מכן להמתין זמן מה כביכול עבור העשייה ורק אז לתלות את מרדכי, כדי שאם המלך ההפכפך יחליט לפתע שצריך לתלות את המציע ולא את המוצע, לא ידע שקיים עץ מוכן וזמין לכך וביני לביני יוכלו לבטל את גזירתו.

אלא שהמן בטפשותו ובבהלתו לתלות את מרדכי לא הסתיר את עובדת בנין העץ, וכל יודעיו ומכיריו ידעו שהוא בא לומר למלך שהעץ כבר מוכן ורצונו 'לתלות' את מרדכי עתה תיכף ומיד, וגם חרבונה שמע מכך וידע על קיום העץ, ולכן כשאמר המלך שיתלו את המן על העץ, קיימו את גזירתו תיכף ומיד, כיון שהעץ כבר היה מוכן לפניהם, ולא היה זמן שיהפוך אחשוורוש את דעתו.

באם היה המן שומע בקול אשתו להצניע את העובדה כי העץ כבר מוכן ועומד, הרי שהיה יכול להנצל מהתלייה, שכן גם אם המלך היה אומר לתלות את המן על העץ, היו יכולים להפוך את דעתו במשך הזמן שאורך בנין העץ.

"לאמור למלך לתלות את מרדכי על העץ"

א) מפשטות הפסוקים נראה שהמן בתוקף מעמדו כראש השרים היושב ראשונה בממלכת אחשוורוש, החזיק בידו עוצמה ושליטה רבה, עד כדי כך שאם היה חפץ להרוג מאן דהוא לא היה צריך ליתן טעם ולנמק מהיכי יתתי להרוג לפלוני זה.

כך אנו רואים במפורש מלשון הפסוק (אסתר ו, ד): "והמן בא לחצר בית המלך החיצונה לאמור למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו". המן לא הכין איזה שהוא נימוק להסביר מאיזה טעם הוא רוצה להרוג את מרדכי, וכל מה שבא הוא רק לאמר למלך שיתלה את מרדכי. כך גם כשנתנו לו אוהביו וזרש אשתו את עצה זו, הם סתמו ואמרו (אסתר ה, יד): "יעשו עץ גבוה חמישים אמה ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו" בלי שום הסבר לסבר את אזני המלך מאיזה טעם ראוי הוא ליהרג.

אם אכן כך, ראוי לעיין מה היה לו להמן לחכות שהמלך הוא זה שיאמר לתלות את מרדכי על העץ. ומה היה חסר לו להמן ראש השרים אם הוא בעצמו יצוה על המוציאים להורג שיהרגו את מרדכי.

ב) יתירה על דברינו ראיתי בספר 'שם משמואל' (סוכאטשוב. פורים תרעו) שכתב: "ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו. ויש לדקדק שלא כתוב 'חבקש' או 'תשאל' אלא 'אמור' למלך - דהוא לשון ציווי, וכן לקמן "והמן בא אל בית המלך החיצונה 'לאמור' למלך לתלות את מרדכי על העץ אשר הכין לו", ומשמע שהמן היה אז במעלה גבוהה על המלך, וכמו שאמרו ז"ל שעשה לו בימה למעלה מבימתו, וכמו שאמרו ז"ל 'ויזעק זעקה גדולה ומרה' - מה אמר - גבה המן מאחשוורוש".

מעתה מתעצמת השאלה מה היה לו להמן לערב את אחשוורוש בנידון הריגתו של מרדכי, וכי מי הפריע לו להוציא אל הפועל את זממו הרע, כשהוא 'במעלה גבוהה על המלך'.

ג) והנראה לבאר שבדווקא היה חפץ המן שהמלך הוא זה שיצווה להרוג את מרדכי, שכן רק אז היה סר מעימו אחד מהדברים המעיקים ביותר שהטרידו את מנוחתו של המן.

כחם ככר העיב על עברו של המן והיא עובדת היותו עברו של מרדכי. במסכת מגילה (דף טו א) מבואר שבימים מקדם המן מכר את עצמו למרדכי בעד ככרי לחם, והיו מכנים את המן בשם 'עבדא דמזובן בטולמי נהמא' - עבד שמכר את עצמו בככרות לחם.

כיון שכן היה לפי דין תורה כל רכושו של המן שייך למרדכי מתוקף הדין של 'כל מה שקנה עבד קנה רבו' וזו באמת היתה הסיבה שהמן מאס בחייו והתבטא שכל עשרו וכל כבודו איננו שווה לו בראותו את מרדכי, שכן לפי דין תורה כל קניניו הרי הם רכושו של מרדכי.

בהריגה גרידא של מרדכי לא היתה נפטרת הבעיה וזאת מכיון שיורשיו של מרדכי היו יורשים את כל נכסיו ובכללם את העבד המן. האופן היחיד שבו הוא היה יכול להפקיע את עצמו מדיני העבדות היה באם מרדכי היה נהרג על ידי המלך, וזאת משום דקיי"ל 'הרוגי מלכות נכסיהן למלך' (סנהדרין דף מח ב).

מכיון שכן חפץ המן שהמלך הוא זה שיצוה על הריגתו של מרדכי ויעברו כל נכסיו לרשות המלך, ואוי ישחררו המלך מעבדותו. עיקשות זו הוא שהביאתו להמן שנסתובב הגלגל ונתקיים בו ככל אשר זמם לעשות.

"מי הוא זה ואיזה הוא"

מתחילה העלימה אסתר את שמו של הצר הצורך את עמה ולא אמרה לאחשוורוש את שמו כי אם (אסתר ז, ד): "כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד ואילו לעבדים ושפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שוה בנזק המלך" - סתמה אסתר ולא פירשה את שמו.

רק כששאל אחשוורוש "ויאמר לאסתר המלכה מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן" (שם, ה) - ענתה לו אסתר: "איש צר ואויב המן הרע הזה" (שם, ו).

ראוי ליתן על לב מה טעם העלימה אסתר מתחילה את שמו של המן ולא אמרה בשם המפורש שמדובר בהמן הרשע שאין הוא שוה בנזק המלך, ורק לאחר שנשאלה במי הדברים אמורים הסירה מעמו את המסוה ואמרה את שמו.

וחשבתי לפי מה שכתב הגה"ק רבי מאיר מדויקוב זצ"ל בספרו 'אמרי נועם' על הא דכתיב בריש פרשת ויקרא: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמור", ופירש זאת: "בדרך הלצה, על פי דאיתא בספרים לפרש (ישעיה נח, יג) 'וקראת לשבת עונג' היינו אשר הפסוק בא להזהיר ולאסור עלינו להתענג בכל ימות השבוע, רק ביום השבת לבד.

ולמשל כשיש בעיר עושר אחד וכל אנשי העיר הם עניים, אז כאשר אחד רוצה לשלוח איש אחד אל העושר הנ"ל, אין צריך להזכיר את שמו, רק באומרו אל השליח לך נא אל העושר, אז ממילא יודע השליח לאיזה אדם ילך. מה שאין כן כשיש הרבה עשירים או צריך לקרותו בשמו. כמו כן באם כל הימים הוא פורש מתענוגים ורק בשבת מתענג בתענוגים או נקרא שבת בשם יום עונג סתם, וזהו 'וקראת לשבת עונג', מה שאין כן באם כל הימים מתענג נפשו.

וזהו 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו', היינו באם היה אדם קורא למשה לא היה מהצורך להזכיר את שמו, רק היה קורא אותו 'וידבר ה' אליו' היינו אותו האיש אשר ה' מדבר אליו, והוא היה יחיד בזה, כי

לא קם כמשה אשר דיבר ה' אתו פנים אל פנים, אם כן ממילא היו יודעין אשר זה משה, ואף בלי הזכרת שמו כלל".

זהו שרצתה אסתר להדגיש: רשעותו של המן היא הסימן המזהה שלו, כיון שברשעותו הוא יחיד ואין דומה לו. וכשם שבמשל הנזכר אין אומרים את שמו של העשיר אלא די בכך שמדברים על העשיר והכל יודעים למי הכוונה, כך גם גבי המן הרשע שאין צורך לומר את שמו וכשמדברים על ה'צר' הכוונה היא להצר והרשע הידוע.

על זה תמה אחשוורוש מי הוא זה הרשע הגדול אשר בעוצם רשעותו הרי הוא ה'רשע' בסתמא, והשיבה לו אסתר שהמדובר ב'איש צר ואיוב המן הרע הזה'.

"ויושט המלך לאסתר את שרכיט הזהב"

כתיב (אסתר ח, ד): ויושט המלך לאסתר את שרכט הזהב ותקם אסתר ותעמוד לפני המלך". בפסוק זה נכתב 'שרכט' חסר יו"ד. לאידך, בפעם הקודמת שבה הושיט המלך לאסתר את שרכיטו נאמר 'שרכיט' מלא ביו"ד - 'ויושט המלך לאסתר את שרכיט הזהב אשר בידו' (שם ה, ב). והרי הדברים צריכים ביאור על מה ולמה חילוק זה, ויעוין להגרו"ח קנייבסקי בספרו 'טעמא דקרא' מה שביאר בזה בטוב טעם.

ויתכן לפרשו על דרך הרמז בהקדם מה שהביא הרב ממנוקאטש בספרו 'שער יששכר' (ירושלים תשכ"ה. מאמרי חודש אדר, מאמר ימי ששון, אות כ) לרמז במה שאמרה אסתר לפני המלך: "וכשר הדבר לפני המלך", כי המצוה במחיית עמלק למחותו מתחת השמים' והאותיות שתחת אותיות 'שמים' [ש-ת, מ-ג, י-כ, מ-נ] עולה בגימטריא 'כשר', וזהו שאמרה אם 'כשר' הדבר לרמז על מחיית זרע עמלק מתחת השמים, יעו"ש.

והנה 'שרכיט' במלואו גם הוא עולה בגימטריא 'כשר', ומכיון שבעת הושטת השרכיט לאסתר עדיין לא הסכים עמה אחשוורוש וכמבואר בפסוק שהוסיפה לבקש ולהתחנן לפני המלך אחר הושטת השרכיט, שפיר רמז לנו הכתוב בכתבו 'שרכט' חסר לומר שעדיין לא היה אז הזמן ה'כשר' למחיית עמלק.

"גזר דין של שבעים שנה"

א) רבינו כ"ק מרן אדמו"ר מגור שליט"א גילה לנו מסוד ה' ליראייו (אמרים לשנת תשנ"ז) שבימי הפורים יכול כל אחד לפעול שיקרע לו הגזר דין של שבעים שנה.

הרמן שקילנא ורשותא להוסיף ולבאר בטעם ענין זה שניתן לפעול על גזר דין של 'שבעים שנה', בהקדם רעיון נפלא שכתב הרבי ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספר דרושיו 'יערות דבש' (דרוש יז).

ידוע מה שהעירו המפרשים על מרדכי שלכאורה נתמהמה בהצלת ישראל יותר מדאי, שכן יום תלית המן היה בט"ו בניסן ואילו האגרות השניות נכתבו רק בכ"ג סיון, וכדכתיב (אסתר ח, ט): "ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחודש השלישי הוא חודש סיון בשלושה ועשרים בו ויכתב ככל אשר צוה מרדכי".

וביאר ע"פ מה דאיתא (במדבר רבה יד, יב) שהקב"ה מצרף יום לשנה, ומכיון ש'ימי שנותינו בהם שבעים שנה' ביקש מרדכי שבאותם השבעים יום עד זמן האגרות השניות יעסקו בני ישראל בתשובה, ויחשב להם כאילו כל שנותיהם מתוקנות, יעו"ש בהרחבה.

כח זה של התשובה שנמשכה על השבעים יום ושתיקנה את שבעים שנות חייהם, כוחה יפה אף לדורותינו. בכח בני אותה הדור שעסקו בתשובה ותקנו באותם השבעים יום את השבעים שנה, יכולים אף אנו לפעול לקרוע את הגזר דין של השבעים שנה.

ב) מענין לענין באותו ענין: הקשו המפרשים על לשון הפסוק דלעיל: "ויקראו סופרי המלך בעת ההוא" שלכאורה תיבות: 'בעת ההוא' מיותרות הם ומה הם באים להשמיענו. כיוצא בזה מצאנו שהקשו במסכת ראש השנה (דף כה ב) בהא דכתיב (דברים יז, ט): "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" - "וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה כימיו"; וא"כ אף כאן תיבות 'בעת ההוא' מיותרים שכן בודאי קראו להסופרים שהיו בתפקידם בעת ההיא, וכי תעלה על דעתך שקראו לסופרים שלא היו בעת ההיא.

יש להוסיף ולהקשות דבאגרות הראשונות כתיב (אסתר ג, יב): "ויקראו סופרי המלך בחודש הראשון בשלושה עשר יום ב"ו, והלא דבר הוא דהתם לא כתיב: 'בעת ההוא' ומה שנא הא מהא.

לפי דברי היערות דבש אתי שפיר בטוב טעם. דייק הפסוק בלשונו וכתב 'בעת ההוא' להשמיענו שבכוונה תחילה חיכה מרדכי עם האגרות השניות לתאריך כתיבתם זה, כדי שיהיה 'בעת ההוא' דווקא. ולא שנאמר ח"ו שהיה כאן התמהמהות גרידא, וכל זה משום שהפך מרדכי שיהיה לבני ישראל שבעים יום שיעסקו בהם בתשובה ובמעשים טובים.

"לעשות אותם ימי משתה ושמחה... ומתנות לאביונים"

חשבתי טעם מיוחדש לבאר את מה שקבעו דין 'מתנות לאביונים' כיום הפורים בהקדם הא דכתיב (אסתר ה, יא): "ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו", ואיתא במסכת מגילה (דף טו ב): "וכמה רוב בניו... ורמי בר אבא אמר: כולן מאתים ושמונה הוו שנאמר 'ורוב' בניו - 'ורוב' בגימטריא מאתן וארביסר הוו".

הגאון רבי שמעון סופר נכד רבינו ה'חתם סופר' בספרו 'שיר מעון' העיר על כך שריבוי בניו של המן צריך ביאור: הלא ריבוי בנים ברכה מיוחדת הוא ליראי ה', וכתוב (תהלים קכח,): "בניך כשתילי זתים סביב לשולחנך הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'" - יראי ה' ולא המן הרשע, ומהיכי תיתי שהמן הרשע יהיה לו בנים בריבוי מופלג כזה.

לתירוצו מקדים השיר מעון את דברי המדרש שבניו של המן היו מחזרים על הפתחים במשך שנים עשר חודשים, וגם בזאת עלינו לדעת מדוע נעשו דווקא בעונש זה, ועל כך הוא כותב: "הנה כתוב במגילה על ידי שראו עמי הארץ מפלת המן וגדולת מרדכי פחדו וייראו מהיהודים וגדלו אותם כי נפל פחדם על כל העמים. והנה כל זה כשושן ובעיירות הסמוכות לשושן אבל בכל העולם אשר היו שם יהודים מפוזר ומפורד בכל העמים ככל מדינות אחשוורוש הם לא ידעו מכל זה ולא פחדו ולא יראו מיהודים, והיו היהודים כיניהם בסכנה גדולה".

"אבל באמת זה היה השגחה פרטית מהקב"ה שהרבה להמן רוב בנים והיו מחזירים על הפתחים בכל העולם י"ב חודש, ערך זמן משך מתליית המן ביום שני של פסח עד י"ג אדר שני כדאיתא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) שנס פורים נעשה באדר שני. וכאשר בקשו מתנות אוכל להשיב נפש וסיפרו גדול יחוסם שהם בני המן השר הראשון של המלך ועתה המה בדיוטא התחתונה מחזרים על הפתחים, כי מבקשים אוכל להשיב את נפשם כדי שירחמו עליהם, לא האמינו השומעים והשיבו להם איך יכול להיות שבני המן שהמה כבני מלכים אשר גדלו ואשר נשאו המלך ועבדי המלך ושרוב כבוד עשרו היה הרבה מאוד, הכי בניו יחזרו על הפתחים, וסיפרו להם המאורע שהמן נתלה ואסתר המלכה נתנה בית המן וכל אשר לו לאויבו מרדכי היהודי ולא נשאר להם מאומה רק לחזור על הפתחים".

יעוין שם בדברי השיר מעון' שהרחיב מאוד בחידושו זה וכתב שהגויים השומעים לא היו יכולים להאמין לשמועה נפלאה כזאת, והיו צריכים בני המן להוסיף ולספר מנפלאות אלוקי היהודים אשר הוא עושה להם נסים ונפלאות עד אין חקר, והיו דבריהם עושים לעצמם כנפיים ומתפרסמים בכל מקומות מושבותם על דבר הפלא הגדול ובכך היה נופל פחד היהודים על כל הגויים, ולכן סיבב הקב"ה שלהמן יהיו בנים הרבה כדי שהם יסתוככו במשך שנה זו במקומות רבים ככל האפשר, ועל ידי זה יפול פחד היהודים על כל הגויים בכל מקום בעולם.

נמצא שנס פורים נסתובב על ידי החזרה על הפתחים, ורק על ידי כך ניצלו היהודים במקומות המרוחקים משושן הבירה, וכזכר לנס זה נקבע שביום הפורים יחזרו האביונים על הפתחים ויתנו להם מתנות לאביונים להודות לה' ולהלל לשמו הגדול.

"ארור המן ברוך מרדכי - מי קודם"

א) שאלה מקורית נשאל הגאון רבי יצחק עטייה מחכמי ורבי ארם צובא מפיו של 'משכיל אחד', והוא מספר על שאלה זו בספרו 'דורש טוב' (ליוורנו תקפ"ו. דרוש לפורים, מגילת אסתר אות יב): "בענין מה שאנו אומרים אחר קריאת המגילה 'ארור המן ברוך מרדכי' שאלני משכיל אחד הי"ו אמאי הכא קדמיה לרשיעא, ולא אמר 'ברוך מרדכי' קודם כמו שאמר הכתוב (משלי י, ז) 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'. ותירצתי לו: משום דבעינן שיסיים בכי טוב בענין ברכת הצדיקים - 'ברוכים כל הצדיקים וגם חרכונה וזכור לטוב', אבל אי הוה מקדימינן למרדכי היה צריך לחתום בענין רעה של הרשעים וכן לא יעשה.

ועל פי זה אפשר דהו כוונת חכמים זכרונם לברכה שאמרי דחייב איניש לבסומי כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן וכו' והכוונה ביה הכי שלא יידע האי טעמא אמאי מקדימין 'ארור המן' ולא אמר קודם ל'ברוך מרדכי'."

ב) ברכות הימים חזר הגאון ושנה את חידושו זה בתוספת נוסף בקונטרס 'אות לטובה' שנרפס בסוף ספרו 'רוכ דגן' (ליוורנו תקע"ח. אות נב הל' מגילה אות ג): 'יובספרי הקטן 'דורש טוב' בדרוש לפורים פירשתי משום דיש להקשות דהו ליה להקדים ולומר 'ברוך מרדכי' כמו לשון הכתוב שכתב קודם 'זכר צדיק לברכה' והדר 'ושם רשעים ירקב', והתירוץ משום כדי לסיים בכי טוב ברוכים כל הצדיקים וכו', משא"כ בקרא דאינו סיום. ועל זה הענין הוא שאמר 'עד דלא ידע' ר"ל: שלא ידע לשאול ולתרוץ ענין זה מה טעם לא אמר כלשון הכתוב וכו' עיין שם. והו יתיר נכון וברור משאר פירושים שנאמרו בו.

וכעת ראיתי לה'כנסת הגדולה' (שם בהגהות הטור) שכתב: 'ואני שמעתי עד דלא ידע הי מינייהו קדים, אי קדם ארור המן לברוך מרדכי או קדים ברוך מרדכי לארור המן' עכ"ל. והדברים באו כספר החיתום דמאי נפקא מינה בזה, אבל לפי מה שבארנו בטוב טעם ודעת יבוא על נכון'."

ג) אם כי הרב ה'כנסת הגדולה' סתם וכתב 'ואני שמעתי' ולא פירש ממי שמעו שמע וכו', כמדומה שכוונתו למה שכתב חד מן קמאי רבינו מנחם בן זרח בספרו 'צדה לדרך' (מאמר ד כלל שביעי פ"ד): "מצוה להרבות בסעודת פורים ולהתבסם ביין בענין שירגיש בעצמו שישתה יותר משאר ימים עד שיטעה לומר ולהפך 'ברוך מרדכי ארור המן'."

ועל זה בא לנכון פירושו של הגר"י עטייה שמן הראוי להקפיד להקדים 'ארור המן' ל'ברוך מרדכי' והחייב לבסומי כפוריא הוא עד שיטעה ויאמר היפך הראוי. ובענין זה ראה בשו"ת בנין שלמה (ח"ב ענינים שונים סוס"י כד) שפירש כן את דעת התוספות וכתב בזה פרפרת נאה.

ד) הגאון רבי אברהם בן הג"ר חיים פאלאגי בספרו 'אברהם את עיני' (מגילה דף ז א) הביא את דברי הגר"י עטיה הנוכרים, אלא דאיהו גופיה פירש את דברי הכנסת הגדולה בענין אחר: 'ולענין נראה פשוט דכוונת מרנא ה'כנסת הגדולה' הלא היא קדימה בזמן, מי היה יותר מוקדם בשער המלך'."

יתכן שיש בדברי הגר"א פאלאגי גם ליישב את עיקר הערתו של ה'משכיל אחר' ונאמר בזה דמכיון שהמן היה יותר מוקדם בשער המלך' (שהרי 'ממוכן זה המן' כמבואר במגילה יב ב) לכן גם מקדימים לקללו תחילה.

ה) כענין זה ראה בהגהות חכמת מנוח (מגילה ז ב) שפירש חיוב הבסומי עד דלא ידע: 'ויש אומרים שלא ידע איזו תחילה כי תחלה נעשה המן ארור שנתלה על העץ, ואחר כך נתגדל מרדכי שנעשה משנה למלך'."

ואף לפי זה מיושב הערת ה'משכיל אחר' ד'ארור המן' היה מוקדם ל'ברוך מרדכי' שכן 'תחלה נעשה המן ארור שנתלה על העץ, ואחר כך נתגדל מרדכי שנעשה משנה למלך'."

ו) בקובץ התורני 'זכור לאברהם' (עניני אדר ופורים. תשס"ג) העתיק מכתב ידו של הגאון הנודע רבי יצחק וייס מווערבוי תירוץ נפלא על קושיה זו, והוא שאם כי תמיד ראוי להקדים את ברכת הצדיקים לקללת הרשעי, מכל מקום בפורים ראוי שיהיה הסדר הפוך מהראוי: 'ולענין דעתי אפשר לומר מטעם הפסוק במגילה 'ונהפוך הוא' ולזאת מהפכים גם בזה סידרא דקרא, ומקדימים ארור המן לברוך מרדכי'."

על זה הדרך איכא למימר שלעולם גם בפורים נוהגים כהסדר הראוי שברכת הצדיקים קודמת לקללת הרשעים, אלא שמכיון שמצות היום לבסומי כפוריא ולהפך את הסדר, נמצא שבסופו של דבר אכן מקדימים 'ברוך מרדכי' ל'ארור המן'. ככוונה תחילה כתבו להיפך כדי שבזמן שיתבסמו יאמרו כראוי.

ז) עוד בקושיה זו יעוין מה שכתב רבינו כ"ק מרן אדמו"ר ה'שפת אמת' זיע"א (פורים תרס"א, ד"ה ליהודים): 'ארור המן מוקדם בחינת 'סור מרע' אחר כך 'ברוך מרדכי' (שהוא בחינת 'עשה טוב'). ויש להרחיב בזה על דרך החסידות שבפורים הוא זמן מסוגל לכך להקדים עם ביעור הרע ולהפטר ממנו, ואכ"מ. ועוד ראה בספר 'קהלת משה' להגה"ק רמא"ב בן הרב המגיד מקאנוני' זיע"א (לובלין תרס"ה, עמוד 98).

ח) חשבתי לתרוץ את קושיית ה'משכיל אחר' על פי 'דרך הלצה' שכתב הגאון ה'כתב סופר' זצ"ל (שהיום י"ט כסלו תשס"ו) הוא יומא דהילולא דיליה. תורתו מגן לנו היא מאירת עינינו, הוא ימליץ טוב

בעדנו אכיר) בבאור מה דאיתא במסכת מגילה (דף ז ב): "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי כפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" - "ועל דרך הלצה נראה לפרש כי אמרו רז"ל (ב"ר סו, ה): 'רשעים תחלתן שלוח וסופן יסורים, אבל צדיקים תחילתן יסורים וסופן שלוח שנאמר ואחריתך ישגא מאוד'. והנה השוטה יין אילו היה משכיל בתחילה שישתכר לבטוף ויהיה חסר דעת ותבונה בוודאי לא היה שוטה, אלא דבתחילה ערב לו השתיה ולא זכר כי יארע לו כל הנ"ל, וזה דעת שוטים וטפשים ומי שהוא בר דעת לא יעשה כזה, כי יודע מתחילה מה יהיה סופו, וכן הרשעים הולכים אחר תאוות לבם ואינם זוכרים מה יהיה סופם ואחריתם עדי אובד.

והנה כפורים לא יזכור בתחילת שתייתו כי ישתכר, אלא ירבה לשחות כל מה שערב לו עד שישתכר באמת ולא ישקול בתחילת הדבר, והיינו עד דלא ידע בין ארור המן שאף בתחילתו שלוח מ"מ מרה היה בסופו, ו'ברוך מרדכי' שהיה תחילתו יסורים מכל מקום היה סופו שלוח כנ"ל, ורפח"ח.

והטעם שאכן כפורים אין צריכים לחשוש מתוצאות שתיית היין, היא לפי שמצוות היום ביין וחכמים שציוו על כך פעלו שהשוטה יין כפורים יהיה תחילתו שלוח וסופו שלוח, ולא יארע לו מאומה בגין הציות לדברי חכמים שאמרו לבסומי כפוריא.

את זה רמזו חכמים כשהקדימו 'ארור המן' ל'ברוך מרדכי' ולהשמיענו ככל האמור, שהרי כמבואר היה המן תחילתו שלוח ומרדכי לעומתו היה סופו שלוח. השוטה יין כפורים יהיה בתחילה כהמן שהיה תחילתו שלוח ובסופו כמרדכי שהיה סופו שלוח, ושולם וברכה יהיה בו תמיד.

ישראל דנדרוביץ

מגיד שיעורי תלמוד הירושלמי בקול הדף

מכון דרכי שמחה, ערד

בענין כהן גדול שאינו מתענה אם כשר לעבודה

כבוד מערכת הנכבדה קובץ בית אהרן וישראל

א. ראיתי מש"כ בקובץ תשרי חשון תשס"ו הרב בנימין הירשמן שליט"א בענין כהן גדול שאינו מתענה אם כשר לעבודה ביום הכיפורים וכתב שמפורש לא מצא מי שדן בזה, ונכון לציין שבספר פסקי תשובה ח"ג סימן רצד דן בזה ומוכיח מהגמ' מועד קטן דף ט' דרואים שאכלו ושתו בתנוכת הבית ביום כפור ולא מצינו שלא עשה הכהן גדול העבודה, ועיי"ש בהסכמה של האמרי אמת על הספר מש"כ בזה, ועיי"ן בבני יששכר בספרו דברים נחמדים על מסכת שבת שכתב דכשנבנה בית המקדש בימי שלמה היתה הלבנה נראית במילואה ולא ידעו מתי יום כפור כיון שהלבנה היתה במילואה עיי"ש שהאריך בזה, ועכ"פ לפי"ז ראיית הפסקי תשובה נדחה.

ב. מה שדן הגאון רבי אלתר אליהו רובינשטיין זצ"ל בענין אם יש בתקיעת שופר משום מצוה בו יותר מבשלוחו, יש לציין דמפורש במטה אפרים סימן תקפ"ה סעיף י' דאין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו כי עיקר המצוה בשמיעת התקיעה ואין חילוק בין שומע התקיעות עצמו או תקיעות אחר.

ג. מש"כ הר"ר אהרן ליברמן שליט"א בענין טלטול כלי פירצה של גנבים דמותר כיון דמקרי צורך מקומו שמן הנמנע לשהות בבית באופן מיוחד, וציין לשש"כ פ"כ הערה כד, ולענ"ד זה אינו דבשש"כ איתא להתיר רק אם לא יכנס האורחים להחדר בגלל המוקצה שיש שם על השולחן ולכן מקרי צורך מקומו וא"כ אין שום דימיון, וכי משום שיהיה מיוחד מקרי זה צורך מקומו.

ומש"כ שהפורצים לא הקצו דעתם כלל מהכלים יש לעיין דאולי ביהודים שסרו מהדרך אע"פ שלא מקצים כלום מדעתם אעפ"כ לא שייך לומר דאינו מוקצה כיון שיכולים לשוב וגם כיון שבמציאות אסור לו לטלטלם וכי אם יש ליהודי איזה מוקצה ולא ידע שדבר זה הוא מוקצה ולכן לא הסיח דעתו מזה, וכי נאמר דלא מוקצה כיון שלא הסיח דעתו מזה.

ומש"כ דבנדון דידן שיש חשש פיקוח נפש שפיר יש לסמוך על התוס' ולהקל בטלטול התיק, לא זכיתי להביא איזה פיקוח נפש יש כאן.

ד. מה ששאל הרב פינחס בידק שליט"א בדין אם אכל פירות קודם הסעודה ולא אכל ממנו תוך הסעודה אם יכול להמשיך לאכול בלא ברכה אחר הסעודה, הנה פשוט שזה תלוי אם צריך לברך אחר בהמ"ז ברכה אחרונה על מה שאכל קודם הסעודה, דפשוט משמעות הפוסקים צריך לברך ברכה אחרונה על הפירות שאכל קודם הסעודה, אפילו אחר בהמ"ז דהא ברכת המזון אינו פוטר בורא נפשות כמש"כ המ"ב סימן קצ"ז ס"ק ט"ז וא"כ אם דעתו לא היה שלא יאכל עוד פירות יכול לאכול עוד גם אחר בהמ"ז, אמנם עיין בכפה"ח סימן קצ"ז ס"ק ז' דכתב דאם כבר כירך בהמ"ז יצא ידי ברכת בנ"ר משום דשאר פרי נמי אקרי מזון.

בברכה
לוי שיש

בענין הנ"ל

אתכבד להעיר על כמה מן הענינים המחודשים שנידונו בקובצכם הנפלא ע"פ תוצאות שהעליתי מחיפוש במאגרינו 'אוצר החכמה'

בגליון קכא כתב הרה"ג ר"ב הירשמן שליט"א אודות כהן גדול ביום הכיפורים שהוצרך לאכול, אם כשר לעבודה, והעיר 'ומפורש לא מצאתי מי שרן בזה'. מבדיקה במאגרינו 'אוצר החכמה' מצאתי כי דבר זה נפתח כבר בגדולים: בספר ליקוטי יהודה (על יוה"כ עמ' צג) הביא כי הגרצ"ח מבגדין (חתן השפת אמת) גסתפק בזה, ופשוט לו האמרי אמת את ספיקתו, מהא דאכלו בזמן שלמה ביוה"כ, ואף הכה"ג אכל (ככתוב במלכים א' ח' טב) ואפ"ה מסתברא שהקריבו קרבנות ביוה"כ. אבל בפסקי תשובה (סי' רצד, ומשם במכתבי תורה סימן ג) גרפס מכתב האמרי אמת, שנשאל על שמועה זו וז"ל שם: לא אזכור במ"ש שאמרתי בענין חינוך בהמ"ק בימי שלמה שלא עשו יו"כ, בודאי היה ע"פ נביא מוחזק טוא"כ אונסא כמאן דעביד, ע"כ.

שם גרפס מהגרא"א רובינשטיין וצ"ל שנסתפק אם לענין תקיעת שופר אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. ועיין מט"א סימן תקפה אות י שכתב: מי שיכול לתקע בטוב, מצוה עליו שיתקע לצבור להוציאם ידי חובתם אף אם יש שם אחר אלא שאינו בקי כמוהו, וזכות הרבים תלוי בו. ואם יש שם מי שתוקע בטוב אף על פי שהוא יכול לתקע גם כן, אין מצוה מטלת עליו שיתקע לעצמו לצאת ידי חובתו אלא כשר הדבר לצאת בתקיעת האחר ואין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, כי עקר המצוה בשמיעת התקיעה, ואין חלוק בין שומע תקיעות עצמו או תקיעות אחר, עכ"ל. ובקצה המטה שם אות כה האריך לדרן בחידוש זה והביא שנסתפק בזה בספר קדושת יו"ט ח"ב לר"ה דף יב ע"ש בכל דבריו. ובקובץ קול התורה נב האריך הגר"א כן פורת בענין 'איזה מצוות אמרינן בהם מצוה בו יותר בבשלוחו' ועי"ש מש"כ לענין שופר.

בברכה
ארו שלע
אוצר החכמה, ירושלים עיה"ק

הערות שונות

יין שריחו חלא וטעמא חמרא

מבואר בגמ' ב"ב דף צה: אמר רב יהודה יין הנמכר בחנות מברכין עליו בורא פרי הגפן ר"ח אומר חמרי דאקרים למה לי, והנה יין הנמכר בחנות זהו יין שריחו חלא וטעמא חמרא וע' לשון הרמב"ם יין רע מכל יינות הנמכר בחנות, ונחלקו אי מברכין הגפן או שהכל, ופשטות נחלקו בהלכות ברכות אי על יין זה עדיין יכול לברך הגפן או לא.

מיתביב על הפת שעניפשה ועל יין שהקרים ועל תבשיל שעברה צורתו אומר שהכל נהיה בדברו [ועל הביאור של עברה צורתו ע' לשון הרמב"ם, מנחת פתים ע' רד וע' מהלך מחודש בשלחן הטהור ס' רב ס"ק ז' וצ"ע דבריו במהלך הסוגיא וע' רש"ש ברכות דף מ עוד מהלך בעברה צורתו וראיתי מצינין שכן

הוא בפסקי רי"ד שם וע' ר"ש שביעית פ"ח משנה ב'. וע' רשב"ם ולמעוטי אחא דלא יברך על הפת ברכת המוציא דהא לאו לחם הוא ועל היין לא יברך הגפן ועל התבשיל אם הוא מה' מינים כגון דייסא לא יברך מזונות ע"כ הרי דנקט בלחם דלאו לחם הוא וכן בתבשיל דן רק שהוא מחמשת מינים.

אמר רב זביד מודה רב יהודה בפורצמא דמזודבן אקרנתא, הביאור דכאן אה"ג הוה יין אבל כיון דכבר יש שינוי בטעם ג"כ לכו"ע אומרים שהכל.

א"ל אביי לרב יוסף הא רב יהודה הא רב חסדא מר כמאן סבירא ליה א"ל מתניתין ידענא דתניא הבודק חבית ודנו אי יכול להפריש תרומה מיין על יין שריחא חלא וטעמא חמרא ומבואר דאי חלא הוה אין תרומתו תרומה ואי יין הוי תרומה, וע' רשב"ם שהולך אליבא דרבי שחומץ ויין שני מינים הם, אך ע' יתר ראשונים דף פג: דגם לרבנן שהיה מין אחד אינו חל רק במתכוון לכך אבל בשוגג אינו חל, הרי דהגמ' דימה דאי הוה חלא למין תרומה מברכין שהכל ואי הוה חמרא ע"כ מברכין הגפן, וראיתי כמה ממחברי זמנינו שדנו (ועי' ברכת אברהם, שלמי יוסף ברכות דף מ:) לדון מה הדמיון מתרומה לברכה דאה"ג הוה יין אבל כיון דנתקלקל קצת יברך שהכל [ויש לע' בפורצמא בהפרישו על יין אי הוה שני מינים].

וראיתי בשלמי יוסף שרן שאה"ג לפי הרשב"ם השאלה הוא אי הוה מין אחד או לא אבל ליתר ראשונים אפילו אי הוה חומץ הוה מין אחד אם יין רק השאלה הוא דכיון דהוה בשוגג אינו חל דהוה מהרע על היפה א"כ זהו הדמיון לברכה [אך נמצא דאפילו על חומץ גמור הא דאין מברכין הגפן הוא רק משום דנשתנה לגריעותא] וא"כ למ"ד דהוה חמרא מוכח דהוה יפה על יפה [אך עצם הדברים דלרבנן דהוה מין אחד אבל הוה מהרעה על היפה ע' רמב"ם פ"ה תרומות הל' כא ורעק"א דף פד: וע' רי"ן שם ודרך אמונה שם באריכות].

ולפי זה יש לדון כמה שראיתי בארץ צבי ח"א ס' קיד לדון ביין שהחמיץ וע"י שמכניסין שם עוד דברים יכול לשתותו אי מהני כמו שהינן כמה דברים אע"פ שהם מרים וא"א לאוכלן אבל ע"י שמטגנין אותן יכול לאוכלו ומברכין עליו העץ כ"כ כאן ותלוי אי חומץ הוה מין אחר לגמרי או לא ולכאורה תלוי במחלוקת רבי ורבנן שהבאנו, אך כתבו לבאר וכן ראיתי בעוד ספרים (ע' שלמי ניסן על פרק כיצד מברכין וכן בשערי ברכות) דמשמע בגמ' דאה"ג סתם פרי שנתקלקל קצת הברכה אינו נשתנה רק כאן ביין שנעשה חומץ דהוה שם אחר וכן בפת כתב רש"י כיון שנתעפש אינו לחם [וע' ביה"ל ר"ס רד] וכן בתבשיל כתב רשב"ם דווקא תבשיל של ה' מינים דאבד החשיבות ואין מברכין מזונות אבל שאר פרי לא נשתנה ברכתו, ולפי זה שפיר תלוי במחלוקת בתרומה אי הוה יין או חומץ דבממנפשא אי הוה יין מברכין הגפן ורק אי הוה חומץ מברכין שהכל ע"כ.

אך דבר זה צ"ע שבפשטות פורצימי הוה יין למ"ד ריחא חלא וטעמא חמרא חמרא רק כיון דנתקלקל אין מברכין שהכל וכ"כ לענין תרומה י"ל דהוה חמרא, וע' עוד בשו"ע ר"ס ר"ד וכן בשולחן הטהור שם וארץ צבי שנקטו בפשיטות שכל פרי שנתקלקל קצת מברכין שהכל.

וע"כ לומר דלמ"ד ריחא חלא וטעמא חמרא חמרא היין טוב לגמרי ואין הריח משנה בכלל וא"כ בממנפשא אי הוה יין הוה יין טוב ומברכין הגפן אך אי הוה חומץ הוה שהכל והוה שדימה הגמ' תרומה לברכה, אך לכאורה בסברא זו נחלקו הראשונים כדיתבאר.

מבואר בש"מ דף צז. אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על יין הכשר לניסוך היין וכר' בגמ' דן שכל היין הכשר בדיעבד לנסכים כשר לכתחילה לקידוש ודן הגמ' דאולי הולך על יין כוססות (ריחא חלא וטעמא חמרא) דפסול לנסכים (דהוה חסרון בשכר וגם זה צ"ב ויתבאר במק"א) ואולי פסול לקידוש ודן הגמ' דתלוי במחלוקת ר"י ור"י בן לוי אי הוה חלא או חמרא כלפי תרומה וע' ריטב"א דה"ה הוה מצי לגמ' להביא שנחלקו כ"כ הוה מצי הגמ' להביא מה שנחלקו אביי ורבא בע"ז כלפי תערובת אי הוה חמרא או חלא.

ובביאור הגמ' ע' רשב"ם ח"ל דלר"י חמרא הוא אפילו לענין קידוש שפיר דמי דכיון דלגבי תרומה חשיב ליה יין ה"ה לגבי קידוש דלא קידוש מבואר פרי הגפן אלא לענין מיאוס ולר"י בן לוי הוה חלא וה"ה דאין מברכין הגפן דאי ס"ל כר"י הוה ליה למימר מברכין בורא פרי הגפן ואנא אמינא ה"ה לקידוש ע"ש, הרי דפשיטא ליה דאי מברכין הגפן כ"כ כשר לקידוש דאין סברא לפוסלו ורק לנסכים פסול משום דהוה חסרון בשכר אבל בעצם הוה יין טוב וע"כ דאה"ג הוה ריחא חלא אין חסרון בהיין, ושמעתי

להוסיף דע' רשב"ם דמשמע קצת דהראיה מתרומה ובודוקא הביא הגמ' מה שנחלקו לענין תרומה ומשמע דהיה מהיפה על יפה ולא מהרע על היפה הרי דאי הוה חמרא הוה יין יפה ובודאי מברכין הגפן, אך אי הוה חומץ מברכין שהכל ולא דווקא משום דנשתנה שמו רק כיון דנתקלקל וע'.

אך ע' רבינו יונה שם שלומד הגמ' בדרך אחר באדרבה כיון דר"י בן לוי היה חומץ פשיטא דאפילו לר"י פסול לקידוש הרי להדיא דאפילו ע"י ריחא חלא הוה אישתני לגריעותא ולבריו צ"ע הסוגיא דלעיל דף זה: שהגמ' דימה תרומה לכרכה וע'. [אבל יש לציין כמה שמכואר במלחמות כ"מ דף לת. יין והחמץ כיון דלא חזי לאדם בטלה קדושת תרומה, וזהו רק בחומץ גמור אבל בריחא חלא וטעמא חמרא אפילו הוה אבל ראוי לשחיה והיה תרומה ע' תוס' דף זה ד"ה נותן וחת"ס בשם הריטב"א בע"ז.

ועוד יש לציין מה שמכואר בחזו"א שביעית ס' יד ס"ק י' בפת שע"פשה דראוי למאכל בהמה בתרו"מ אסור לאדם לאוכלה דהוה הפסד תרו"מ וע"י בתו"ד שדן והא מברכין שהכל ע"ז וע':

יין הבשר לקידוש

מכואר בגמ' כ"ב דף צז. אין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לניסוך היין ודן הגמ' למעוטי מאי אילימא למעוטי יין מגתו דהא תני רב חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר וכיון דאם הביא כשר אנן (בקידוש) אפילו לכתחילה נמי דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, וע' רשב"ם הא דכשר בדיעבד לנסכים וכתב לא ידי משום דכתיב הסך נסך שכר מידי דמשכר ואם הביא כשר דליכא עיכובא א"נ הסך נסך מ"מ וכיון דלנסכים כשר בדיעבד לגבי קידוש חשיב לכתחילה דלא חמיר קידוש כניסוך.

אלא למעוטי מפיה ומשוליה (ע' דרישה או"ח ס' רע"ד חסרונים) והא תני רב חייא אם הביא כשר (ויש לע' הא דהגמ' דימה כל דייעבד בנסכים כשר לקידוש) ואלא למעוטי יין כושי בירק הליסטון (דאין משתכרים כ"ב ע' רשב"ם ד"ה כי יתאדם) והא תני על כולן אם הביא כשר, ואלא למעוטי יין כוסס מזוג מגולה של שמרים ושריחו רע דתניא בכולן אם הביא פסול, וע' רשב"ם יין כוסס פסול דלא הוה שכר ולא ראוי להיות שכר משא"כ יין מגתו סופו להיות שכר (הרי דע"י ריחא חלא יש חסרון בשכר ויתבאר להלן) וע"כ הריבוי דלא בעינן שכר הוא רק בראוי להיות שכר ולא בלא יכול לבוא לידי שכר, מזוג אינו בכלל שכר ובספרי דריש הכי ונסכו רביעית ההין חי אתה מנסך ולא המזוג, ודן הגמ' למעוטי מאי אי למעוטי כוסס פלוגתא דר"י ור"י בן לוי וביאור רשב"ם דכיון דלר"י הוה יין ומברכין הגפן פשיטא דמקדשין עליו ולר"י בן לוי הוה חלא, וצ"ע דהרי בכל הסוגיא משמע דהא דלא אפשר למעוטי משום דבדיעבד כשר לנסכים א"כ כאן דפסול לנסכים למה לא אפשר למעוטי.

אלא למעוטי ריחו רע דפסול משום הקריבהו וה"ה דפסול לקידוש.

עוד יש לעי' דבעי רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבה חמר חיוריין מהו אמר ליה אל תרא יין כי יתאדם, וע' רשב"ם שהשאלה לענין נסכים ויהוה רק פסול לכתחילה וזהו יין הורק ליעל, אך ע' רמב"ן וריטב"א דלומדים דכאן הוה יין לבן ממש ופסול בדיעבד אך ע' ריטב"א שבדאי עושין הגפן וכשר לקידוש (דלא כרמב"ן) ורק לנסכים פסול וגם כאן יש לעי' למה אינו פסול לקידוש כיון דפסול לנסכים אפילו בדיעבד.

ובאמת ע' רמב"ם פכ"ט מהל' שבת כשהביא השיטה שמדמין קידוש לניסוך רק באישתני לגריעותא והוסיף דה"ה יין מבושל דאישתנא לגריעותא פסול לקידוש וכן משמע ביתר ראשונים שאומרים שמבושל כשר לקידוש כיון דנשתנה לעילויא ומשמע דלולא זה היה פסול לקידוש.

וע"כ לומר שבקידוש מפיה כושי בירק אי היה פסול בדיעבד כיון דבתחילת ברייתם לא היו שכר הוה פסול לקידוש משא"כ ביין כוססות שהיה יין גמור רק אח"כ נתקלקל קצת והוה חסרון בשכר כיון דהוה עדיין יין טוב ומברכין הגפן מקדשין עליו, ובאמת ע' ר"י שכתב שהיה פסול לקידוש ולומד הגמ' בדרך אחר, אך על הריטב"א ביין לבן עדיין צ"ב, [ובעצם דברי רשב"ם דבריחא חלא אינו שכר נדחק בתשו' צ"פ ס' לח למה אינו שכר וע' מה שכתב לבאר ע"פ דברי רש"י סוכה דף מט: דהביאור של שכר משכר משמח וניסוך ע"ש וע' רד"ק בשרשים למילה שר].

ב. עוד יש לעי' דלרשב"ם נמצא למסקנא שרק ביין שריחו רע פסול משום הקריבהו א"כ מהו הדמיון לניסוך היין כיון דאינו דין ביין רק הקריבהו שהוא פסול בכל מצות, והנה אולי י"ל דהנה כבר דן בכיה"ל

דמהיכא תיתא שהקריבהו פוסל ומצינו סתירות בזה ע' רש"י חולין דף ג. במחוסר אבר וע' תוס' חולין דף ג. ע' כת"ס או"ח ס' פח וע' תורת קנאות דף יד: ולזה הביא הגמ' שהקריבהו זה פסול בניסוך היין וא"כ ה"ה בקידוש ואה"נ אינו דין ביין לקידוש.

אך י"ל עוד מהלך ע"פ דמבואר ברעק"א בשו"ע וכן בשו"ת שער אפרים ס' כח שז"ן רע הוה חסרון רק במקום דבעינן יין אבל בהבדלה דכשר לכתחילה בחמר מדינה גם יין רע כשר וע' בביה"ל שחלק עליהם אבל לכל הפחות לדבריהם שפיר הגמ' מה שלומדים מניסוך היין שהוה דין רק במקום דבעינן יין, אך ע' בתשו' הרשב"א ח"ז תקכ"ט כלפי יין מגולה שג"כ פסול משום הקריבהו דפסול גם לענין הבדלה וע'.

עוד שיטה יש הוא שיטת הרמב"ם הידוע דפירש המימרא כפשוטו דכל יין הפסול לנסכים פסול לקידוש והוסיף דה"ה יין שנתערב בדבש דפסול למזבח משום כל שאור וכל דבש פסול לקידוש, הרי שהשווה אותם יחד ממש.

וכבר דנו דע"כ לדבריו יין כוססות ומזוג כשר לניסוך דא"כ יהא פסול לקידוש [וע' מנ"ח מג"ה ש"כ ובמה שצינו שם וע' אבני נזר יו"ד ס' קיג ס"ק מה שהקשו הראשונים על חכמי מערב לענין יין נסך].

ונראה להביא מה שראיתי מצינינים דע' גרי"ז מנחות דף נו: דע"כ להרמב"ם ע"י נתינת דבש נפסל גוף היין דאי נימא דהיין לא נפסל רק אסור להקריב מחמת הדבש שבו לא שייך לפוסלו לקידוש.

וע' רמב"ן שבאמת הקשה על שיטה זו בסברא זו דאין היין נפסל רק מחמת הדבש ויש לדחות, אך צריך להוסיף שבדאי לשיטתו שחולק על הרמב"ם וכל שלא נשתנה לגריעותא לא נפסל כמו שכתבו הר"ן והרשב"א ואין כאן נפ"מ ביניהם רק דהרמב"ן הקשה אפילו לשיטת הרמב"ם לא יפסל וע'.

שניאור זלמן דישון

רמות - ירושת"ו

חביבות נר חנוכה

איתא ברמב"ם [בפ"ד מהל' חנוכה הי"ב] מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח ה' והודיה לו על הנסים שעשה לנו, לפיכך אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק עכ"ל.

והמגיד משנה הביא מקור לדברי הרמב"ם מצות חנוכה כו', שבת [כ"ג ע"ב] אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה הויין לו בנים תלמידי חכמים עכ"ד.

ויל"ע בדברי המג"מ, והואיל ובגמ' שבת [דף כ"ג ע"ב] לא כתיב הרגיל בנר חנוכה, אלא הרגיל בנר, וצ"ע.

והנה מובא בטור או"ח [ריש סי' תרע"א הל' חנוכה] ויען כי אירע הנס בנרות תיקנו להדליק נרות בכל לילה כדי להזכיר הנס, וצריך כל אדם לזהר בהן מאד ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליקן, והזהיר בהן יהיו לו בנים תלמידי חכמים עכ"ל. [והכי נפסק בשו"ע או"ח סי' תרע"א טע"א א'].

ועמ"ש [שם] הב"י בד"ה והזהיר בהן יהיו לו בנים ת"ח, בפרק במה מדליקין שבת [כ"ג ע"ב] הרגיל בנר חנוכה ונר שבת הויין ליה בנים ת"ח ופירש רש"י משום דכתיב (משלי ו' כ"ג) כי נר מצוה ותורה אור, ע"י נר מצוה דשבת ודחנוכה בא אור התורה עכ"ל.

וכן הרי"ף בשבת [דף י' ע"ב] ס"ל דהרגיל בנר הוי בנר חנוכה ושבת.

אמנם הר"ן [שם בחי' על הרי"ף] כתב אמר רבא הרגיל בנר חנוכה הויין לו בנים ת"ח.

והכי גירסת הרא"ש [פ"ב דשבת סי' י"ג] אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה הויין ליה בנים תלמידי חכמים עכ"ל.

ואולם בהגהות הגר"א [שם על הרא"ש אות צ' בנר חנוכה] נ"ב ושבת עכ"ד.

וצ"ב אמאי הרמב"ם הדגיש [בפ"ד מהל' חנוכה הי"ב] מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד וכו'. ואילו הטור והשו"ע לא הזכירו דנר חנוכה דהוי מצוה חביבה, אלא כתבו דבעינן להזהר בהן מאד.

ובענין מצות הדלקת נר שבת, מבואר ברמב"ם [בפ"ה מהל' שבת ה"א] הדלקת נר בשבת אינה רשות וכו', אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת וכו'. [וע"ע מ"ש הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת ה"ה].

ויש להעיר דהרמב"ם לא הביא בהל' שבת, מ"ש בגמ' שבת [דף כ"ג ע"ב] אמר רב הונא הרגיל בנר הוי"ן ליה בני תלמידי חכמים, אלא חוינן דהרמב"ם ס"ל דהרגיל בנר זוכה לבנים ת"ח, הוי דוקא בנר חנוכה ולא נר שבת, ודו"ק היטב.

וא"כ פלא אמאי צי"ן העין משפט נר מצוה בגמ' שבת [דף כ"ג ע"ב], לדברי הרמב"ם [בפ"ה מהל' שבת ה"א].

מכל מקום הביא כ"ז ההגהות מיימוניות [בפ"ה מהל' שבת ה"א], את דברי הגמ' בשבת [כ"ג ע"ב] אמר רב הונא הרגיל בנר הוי"ן ליה בני ת"ח.

והנה שיטת הטור באו"ח (ריש סי' רס"ג הל' שבת) וז"ל ויהא זהיר לעשות נר יפה, דאמר רב הונא הרגיל בנר שבת להשתדל בו לעשותו יפה הוי"ן לו בני תלמידי חכמים וכו'.

ועצם הדין מבואר בשו"ע או"ח [ריש סי' רס"ג הל' שבת] יהא זהיר לעשות נר יפה ויש מכוונים לעשות ב' פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. [וע"ש במשנ"ב סק"ב בד"ה יפה, ואיתא בש"ס דזוכה עבור זה לבנים ת"ח דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ע"י נר מצוה דשבת בא אור דתורה, ולכך ראוי שתתפלל האשה אחר שתגמור הדולקה והברכה שיתן לה הקב"ה בני זכרים מאירים בתורה].

ולפי"ז מובן אמאי הטור לא כתב בהל' חנוכה [ריש סי' תרע"א] חביבות מיוחדת בנר חנוכה אלא ליוזרה בהן מאד, הואיל והטור ס"ל דמ"ש הרגיל בנר הוי"ן לו בני ת"ח, לא הוי דוקא בנר חנוכה, אלא נמי בנר שבת כדכתב הטור בהל' שבת [ריש סי' רס"ג].

אולם הרמב"ם ס"ל דאיכא חביבות דוקא בנר חנוכה וזהו כשיטת הרא"ש והר"ן, דעידו זוכה לבנים ת"ח, א"כ שפיר הרמב"ם לא כתב [בהל' שבת ריש פ"ה ופ"ל] דהרגיל בנר שבת הוי"ן לו בני ת"ח.

ועפי"ז מתבאר טובא מ"ש הרמב"ם [בפ"ד מהל' חנוכה הי"ב] וז"ל מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וכו'. והגמ"מ [שם] הביא מקור לדברי הרמב"ם מדברי הגמ' בשבת [דף כ"ג ע"ב] אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה הוי"ן לו בני ת"ח עכ"ל. מתחדש בשיטת הרמב"ם עפ"י הגמ"מ דהחביבות של מצות הדלקת נר חנוכה הוי יסודו פרטומי ניסא והודאה להקב"ה על הניסים והנפלאות שעשה עמנו, ועד"ז נמי חביב אצל הקב"ה לזכות לבנים ת"ח.

ואע"פ דבגמ' שבת [דף כ"ג ע"ב] איתא אמר רב הונא הרגיל בנר הוי"ן ליה בני תלמידי חכמים, ולא מוזכר דוקא הרגיל בנר חנוכה, ומהאי טעמא ס"ל לרש"י הרי"ף והטור דאירי בנר חנוכה ונר שבת, מכל מקום ס"ל למג"מ לבאר דעת הרמב"ם דהרגיל בנר מיירי דוקא בנר חנוכה דזוכה בהכי לבנים ת"ח וכגירסת הרא"ש והר"ן, ודו"ק היטב.

ואשר יראה לבאר בשיטת הרמב"ם הרא"ש והר"ן דהרגיל בנר הוי"ן לו בני ת"ח זהו קאי דוקא על נר חנוכה, הואיל והוי מדה כנגד מדה, דע"י שמפרסם את הניסים והנפלאות שעשה לנו הקב"ה בימים ההם בזמן הזה, ומחבב את מצות נר חנוכה דהוי שבת והודאה, א"כ הוא נמי נעשה חביב אצל הקב"ה, ולכן שפיר יזכה לבנים ת"ח המפרסמים ומקדשים ש"ש בעולם. [אמנם נר שבת ס"ל דהוי שלום ביתו בלבד].

ואילו לשיטת רש"י בשבת [דף כ"ג ע"ב] דהרגיל בנר הוי"ן לו בני ת"ח הוי אירי בנר חנוכה ונר שבת, והכי שיטת הרי"ף הטור והגהות הגר"א, והסברא נותנת נמי דבנר שבת יזכה לבנים ת"ח, הואיל ונר שבת מלבד מצות כיבוד ועונג שבת הוי בהכי שלום ביתו [וכדכתב רש"י בשבת דף כ"ג ע"ב בד"ה שלום ביתו, והכי אמרי' לקמן [דף כ"ה ע"ב] ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת שבני ביתו מצטערין לישב בחושך עכ"ל]. לכן מדה כנגד מדה יזכה לבנים תלמידי חכמים המרבים שלום בעולם.

הרב אברהם חיים הרש

כולל בית הלל ב"ב מח"ס ביכורי אברהם

תמיהה בפרשת ויחי

בסוף פרשת ויחי (בראשית נ, י-יא) גרן האטד "אשר בעבר הירדן" וגו'. ומבואר שם שהדרך שהלכו ממצרים למערת המכפלה עברה בעבר הירדן. ולכאוי הוא תמוה מדוע הקיפו וכו' לא"י ממזרח ולא הלכו ישר בדרך המערבית הקצרה? (ודוחק לומר שפחדו ממלחמה דהרי מצרים שלטה בכיפה אז וכל הארצות נפלו לרגלי יוסף לשבור אוכל וגם יצאו בחיל גדול. וע"ש ברש"י פס' י שבאו כל מלכי כנען ונשיאי ישמעאל למלחמה וכיון שראו כתר של יוסף כו'). וצ"ע.

עוד שם (פס' טז) בדעת זקנים מבעלי התוס' - כיון שחזרו מלקבור אביהם ועבר יוסף על הבור שהשליכוהו אחיו אמר ברוך שעשה לי נס במקום הזה. וגם דבר זה תמוה, דמבואר שחזרו ממערת המכפלה שבחברון למצרים דרך שכם, והלא חברון לדרומה של ירושלים, ומצרים לדרומה של א"י, ומדוע א"כ הלכו צפונה (דהרי שכם נמצאת לצפון ירושלים) במקום ללכת ישירות דרומה למצרים? (ומדברי הדעת זקנים לא משמע שיוסף הלך במיוחד לשכם כדי לברך, אלא שכאשר עבר שם ממילא בדרך. וצ"ע).

נמצא שגם בהליכתם וגם בחזרתם לא הלכו בדרך הישרה, והוא דבר תימה. ואודה מאד למי שיאיר את עיני.

יואב רוזנטל

בענין גזירת חז"ל במקום מצוה

א' סוכה כ"ח ע"א מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב"ש פוסלין וכ"ה מכשירין א"ל ב"ה לב"ש לא כך היה מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר"י בן החורנית ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא א"ל דבר, א"ל ב"ש משם ראהי אף הם אמרו לו א"כ היית נהוג לא קיימת מצות סוכה מימך, ובגמ' דף ג' ע"א מבואר מחלוקתם דב"ש ס"ל דגזירין שמא ימשך אחר שולחנו ואף בסוכה גדולה וב"ה לא גזרי שמא ימשך והלכה כב"ש, וכתב שם בתור"ה דאמר לך וז"ל כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים, ומבואר מדבריו דחז"ל עקרו את המ"ע מדאורייתא דא"א לקיימה אא"כ לא יעבור על גזירותיהם ואם עבר על גזירתם לא קיים אף את המ"ע מדאורייתא, וכ"ה שיטת התוס' בברכות דף י"א ע"א ד"ה תני ר"י לענין אי קרא קר"ש בשכיבה כב"ש דלא מקיים המ"ע כיון דהלכה כב"ה עיי"ש, והר"ן פליג על התוס' וכתב וז"ל לא קיימת מצות סוכה מימך לאו דוקא דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו אלא ה"ק לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפרק ערבי פסחים כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח כלומר שלא קיים מצותן כראוי עכ"ל, ומלשון הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ח) משמע דס"ל כשיטת התוס', שכתב מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואוכל הרי זה אסור, וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, ומדהוסיף דהוי כאילו לא אכל בסוכה מבואר דס"ל דאף לא קיים את המ"ע דאורייתא, וכן משמע מדברי המחבר (סימן תרל"ד ס"ד) שג"כ כתב כאילו לא אכל בסוכה, ועיין מש"כ שם הגר"ש קלוגר,

ב' הגרעק"א כתב (דו"ח מערכה ח') גבי תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת דחז"ל גזרו שלא יתקע שמא יעביר ד"א ברה"ר, דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת, והנה יש לדון בדבריו אי טעמא משום דס"ל כשיטת הר"ן דאף אם עבר על גזירה דרבנן מ"מ יוצא יד"ח מ"ע מה"ת וא"כ לשיטת התוס' הנ"ל אוי כשתוקע בשבת לא יצא יד"ח כלל, ולכאורה יש בזה נפק"מ לדינא כשאחד תוקע בשבת אם יש חיוב על הכל לשמוע ממנו את התקיעות דהרי עיקר המצוה הוא השמיעה ולא התקיעה וא"כ אף דעבר על איסור דרבנן מ"מ מצות שמיעת התקיעות שהוא מה"ת קיים ומוציאם יד"ח (ועיניין בשו"ת חתם סופר אור"ח סימן ג"ה דס"ל דהשומע מהתוקע יוצא יד"ח מדין שומע כעונה ואף דהמצוה הוא רק השמיעה עיי"ש, ולפי"ז אפשר דאין שום חיוב לשמוע מהתוקע בשבת כיון דהתקיעה בשביל השומעים הוא באיסור וצ"ע), כמו"כ יש נפק"מ לענין נטילת לולב כשחל יום א' בשבת כשעבר ונטל אם צריך לעשות שהחיינו ביום השני,

ג' המג"א בסימן תרכ"ט ס"ק כ"ב כתב דבשעת הדחק שאין להם במה לסכך מסככינ' בנסרים אפי' יש בהן ד', ומבואר מדבריו דאף דגורו חכמים גזירת תקרה מ"מ מקיים המ"ע דאורייתא אף כשמסכך בנסרים, ואפשר דאף לשיטת התוס' נמי דינא הכי דמלכתחילה לא גזרו חז"ל גזירתם על שעת הדחק ולכן יכול לסכך בנסרים אפי' יש בהן ד' (ומבואר להלן), ובפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"ג אות ז') כתב עפ"י דברי המג"א אלו דה"ה בקידוש דשבת דמה"ת יוצא בקידוש דברים דעלמא ותקנת חכמים הוא שיעשו קידוש על היין, אזי אם יש לו יין אינו יוצא יד"ח מ"ע מה"ת אלא על הכוס, ואל"ה יוצא יד"ח אף בקידוש דברים בעלמא דבאופן זה לא תקנו, ודברים אלו לכאורה כתבם הפמ"ג לשיטתו, דבדעת המג"א עצמו בסימן רע"א מבואר דיוצא יד"ח קידוש מה"ת בדברים בעלמא ואף אם יש לו יין ועל סמך זה כתבו האחרונים דיש לנשים להתפלל תפילת ערבית בשבת, ועיי"ש במ"ב ס"ק ג' דקטן מוציא יד"ח קידוש את האשה שהתפללה דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, ואף הגרעק"א כתב שם דבאמירת שבתא טבא יוצאים יד"ח קידוש מה"ת וצ"ע, והנה היה אפשר לפרש דמש"כ המג"א דיוצא יד"ח קידוש מה"ת בתפילת ערבית אולא אף לשיטת התוס' הנ"ל דהא דהפקיעו חכמים שלא יצאו יד"ח המ"ע מה"ת היינו דוקא בגזירה שגזרו חז"ל שלא יעברו על ד"ת וכגון כסוכה שמא ימשך אחר שולחנו ויתבטל המצות סוכה, אבל בתקנה גרידא וכגון בקידוש על הכוס שזהו תקנה גרידא לא הפקיעו את המ"ע אלא מלמך, אולם יעוי' בפמ"ג סימן תקפ"ו א"א ס"ק י"ח שכתב סברא להיפך דבגזירה בשעת הדחק אמרינן דבהא לא גזרו אבל בתקנה בכל אופן לא יוצא יד"ח מה"ת, וכן מבואר בספר דרך פקודיך מ"ע ל"א שכתב דלשיטת התוס' הנ"ל אין יוצאים יד"ח קידוש מה"ת בדברים בעלמא אלא על הכוס וכ"כ בהקדמתו דאף בתפילה אין יוצאים יד"ח תפילה אלא ב"י"ח ברכות ג' פעמים ביום עיי"ש, ולדבריהם אולא דעת המג"א דלא כהתוס',

ד' בהר צבי אור"ח ח"ב סימן פ"ח מקשה על שיטת התוס' מההיא דסוכה (כ"ג ע"א) העושה וסוכתו ע"ג בהמה (או ע"ג אילן) ר"מ מכשיר ור"י פוסל, מ"ט דר"י אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת הימים הראוי לשבעה שמה סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה, ופריך הגמ' ור"מ, הא נמי מדאורייתא מיחזי חזיא ורבנן הוא דגזרי בה, וכד נעיין בפלוגתא דר"מ ור"י לכאורה נראה דר"מ כמעט מפורש דפסול דרבנן לא מפקיע מצוה דאורייתא שהרי מפורש דר"מ מכשיר פסול דרבנן וקיים את המצוה, ואפי' לר"י י"ל דפסול מדרבנן לשבת כסוכה ע"ג אילן אבל בדיעבד אם עבר וישב קיים מצות סוכה מה"ת, ולא פליג על ר"מ אלא לענין דיעבד אם יצא גם מדרבנן אבל לענין דאורייתא לא פליג, ועיי"ש מש"כ בשם הריטב"א, ומסקנתו ליישב את דברי התוס' דס"ל לתוס' דר"מ ור"י פליגי במחלוקת זו דר"מ ס"ל כסברת הר"ן דפסול דרבנן לא מפקיע המצוה מדאורייתא, ור"י ס"ל כסברת התוס' דפסול דרבנן מפקיע גם עיקר המצוה ולא שמה סוכה נמצא שמן התורה פסולה, ועפ"י מיישב דעת רע"א דס"ל דהתוקע בשבת יצא יד"ח מדאורייתא דלהלכה נפסק בשו"ע כר"מ, אבל התוס' ס"ל כדעת ר"י"ן גיאות דאף הכא הלכה כר"י ולכן אף יד"ח מ"ע מדאורייתא לא יצא, ודבריו צ"ע דהא מבואר לעיל מלשון המחבר בסימן תרל"ד ומלשון הרמב"ם דס"ל כשיטת התוס' דבסוכה ששולחנו בתוך הבית אף יד"ח אדאורייתא לא יצא וא"כ היאך פסקו הכא בסוכה ע"ג אילן ובהמה דלהלכה כר"מ דיוצא יד"ח המ"ע מה"ת, כמו"כ תמוה דלא מוזכר הכא בראשונים דר"י ס"ל הכא כדעת התוס', ובהכרח דצ"ל דאינו דומה ליושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולכן בהא לא עקרו את המ"ע מה"ת, וכמו"כ יש לפרש דמש"כ הגרעק"א לענין תקיעת שופר בשבת אינו בהכרח דטעמא משום דלא ס"ל כדעת התוס' (ומש"כ בסימן רע"א לענין אמירת שבתא טבא יש לפרש כנ"ל דיש חילוק בין תקנה לגזירה, ועכ"פ אף אם רעק"א לא ס"ל כהתוס' אבל דין דתוקע בשבת דיצא יד"ח אדאורייתא אינו סתירה לדעת התוס' ואפשר דאף לתוס' דינא הכי) משום דרק היכא שחז"ל גזרו לקיים את המ"ע דאורייתא דוקא באופן זה וכגון כסוכה שגזרו שמצות סוכה יקיימו דוקא באופן כששולחנו בתוך הסוכה או גבי קידוש שתקנו דמצות קידוש יקיימו על הכוס של יין, ולכן כשמקיים את המצוה באופן אחר ממה שתקנו אזי כח בידם לעקור את המ"ע דאורייתא שאינו נחשב כלל כמי שקיימם, ויתבאר עפ"י"מ שכתב בספר דרך פיקודך מ"ע ל"א לענין קידוש ומיהו י"ל כיון דחז"ל תקנו הנוסח הזה לא יצא בנוסח אחר גם יד"ח המ"ע דאורייתא, ובפרט בנידון דידן דהתורה לא ביארה הנוסח על כרחך היה כוונת התורה למסור הדבר לחכמים כאיזה אופן שיתקנו הוא המצוה הנבחרת עפ"י התורה, וכן מביא בשם הפ"מ לענין קר"ש דהתורה מסרה הדבר לחכמים, ועפ"י"ו מבואר דהא לא שייך גבי תקיעת שופר בשבת שתקנת חז"ל היה שלא יתקנו כלל ולא היתה תקנתם שיתקעו באופן מיוחד ולכן בזה לא עקרו את המ"ע מה"ת שאם אחד עבר על גזירתם ותקע שלא יצא יד"ח המ"ע דאורייתא (וכמו"כ בסוכה ע"ג האילן שהגזירה היא שאסור לישב כלל בסוכה שצ"ג האילן, אולם בהא י"ל שגזירתם היתה שיקיימו מצות סוכה

באופן שהסוכה אינו ע"ג האילן, וכמו"כ יש לחלק עוד חילוק לעניין סוכה ע"ג בהמה ואילן דבהא לא שיך לומר כלל דעקרו את המ"ע מה"ת כיון דהגזירה הוא דבר נפרד מעצם מעשה המצוה דהרי הגזירה לא היה על סוכות אלא גזירה כללית שבשבת ויו"ט אסור לעלות ע"ג האילן וע"ג בהמה ולכן לא שיך לומר דבשעה שגזרו לא לעלות באילן הם עקרו המ"ע דסוכה כשיעשה סוכה ע"ג האילן, דרק כשהתקנה או הגזירה היו על המצוה עצמה שיך לומר דעקרו את המ"ע מה"ת, (וזה לא שיך לחלק גבי תקיעת שופר בשבת כיון דהגזירה היתה על תק"ש ולא גזירה כללית).

ה' ויש להביא ראיה לחילוק זה מהא דכתב המג"א (סי' תרל"ט) מי שאינו יכול לבוא בסוכה כ"א ע"י שיעבור בנהר ע"י ספינה ביו"ט אסור לו לעבור, ואם עבר בדיעבד במקום מצוה ואונס בשעת הדחק יש לסמוך על הרשב"א ור"י וכו', והנה הא דאין מפליגין בספינה מכבואר (עיין מ"ב ריש סימן רמ"ח) דהוא משום גזירה, וא"כ לכאורה לדעת התוס' פשיטא דאין לו לעבור בנהר ואף אם עבר לא קיים מצות סוכה דחז"ל עקרו מ"ע דסוכה במקום גזירה, ובהכרח דצ"ל דכיון דהוא גזירה כללית שאין לה שייכות למצות סוכה אזי לא בטלו המ"ע דסוכה, אולם יש להפריך דלא דמיא דגבי העולה ע"ג האילן אע"פ שהגזירה שלא לעלות היא כללית ונפרדת ממצות סוכה מ"מ בשעה שמקיים את מצות סוכה הרי הוא עובר על גזירת חז"ל שהרי הסוכה היא ע"ג האילן, משא"כ הכא אע"פ שא"א לקיים המצוה אלא באופן שעובר על גזירת חז"ל שלא לעבור בספינה מ"מ בשעה שיושב בסוכה אינו עובר עתה על גזירת חז"ל ולכן בהא לא שיך לומר שכיון שקודם קיום המצוה עבר על גזירת חז"ל אזי עקרוהו לאחר מכן את קיום המ"ע מה"ת, וראיה לדבר מהא דאיתא בגמ' (סוכה ל"ג ע"ב) דהרס שענביו מרובות מעליו דאסור למטען ביו"ט משום תיקון מנא ומ"מ אם מיעטן כשר, ואף שהוא איסור דרבנן לא אמרינן שכיון שעבר על איסור דרבנן לא יצא יד"ח מצות ד' מינים אף מה"ת, ובהכרח דצ"ל כנ"ל דכיון דבעת קיום המצוה אינו עובר על גזירה דרבנן לא שיך לומר דמחמת שקודם קיום המצוה עבר על איסור אזי אף לאחמ"כ אינו מקיים מ"ע מה"ת, (כמו"כ יש להביא ראיה מהא דדנו האחרונים, הר צבי סימן ק"א, אם מותר לקצוץ ענפים נושאים פירות בשביל סכך סוכה, ומביא ד"א דקציצת ענפים הוא איסור דרבנן, והנה לכאורה יש להביא ראיה ממתני' הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וכו' ואם קצצן כשרה ומוכת דמותה, ובפרט עפ"מ דתנן אם קצצן לסיכוך אם האוכל מרובה על העלים וכו', אמנם ד"ל דאף דאסור מ"מ אם עבר על האיסור וקצצן כשר, ומוכת דלא עקרו חכמים המ"ע מה"ת ובהכרח דצ"ל דה"ט כיון דהאיסור אין לו שייכות למצות סוכה וכנ"ל, אם כי אפשר דמתני' מירי באופן המותר).

ו' ויש להוכיח מהא דכתב בפמ"ג (סי' תרכ"ח משב"ז ג') וצ"ע לדין באין לו סוכה אחרת כ"א באילן או ע"ג בהמה אי עולין ביו"ט דהוה כאוכל נפש וכביתו שנשרף עכ"ל, ואינו מזכיר כלל את דעת התוס' (שמביאו הרכה פעמים וכנ"ל) דחכמים עקרו את מצות סוכה, וכמו"כ אינו דן דאפשר דהכא ד"א בענין אחר שהרי אין לו סוכה אחרת אזי דמיא למש"כ המג"א בסי' תרכ"ט דבשעת הדחק שאני וכפי שמבאר הפמ"ג דבשעת הדחק לא גזרו, וה"ג כשאין לו סוכה אחרת יש לדרן אם מותר לכתחילה לעלות באילן או ע"ג בהמה, ובהכרח דס"ל לפמ"ג דאין לזה שום שייכות לדעת התוס' וכפי שמבואר לעיל טעמא דהגזירה שלא לעלות באילן או ע"ג בהמה היא גזירה כללית ונפרדת שאין לה שום שייכות למצות סוכה, ובאופן זה כשעשה סוכה ע"ג בהמה או אילן אף שאסור לעלות לסוכה מ"מ אם עבר ועלה לא ביטל מ"ע מה"ת ויצא יד"ח המצוה, ולכן רק מחמת דהוה כאוכל נפש וכביתו שנשרף יש צד לומר דמותר לכתחילה לעלות בו ביו"ט.

אברהם הירשמן

בענין מצוה בו יותר מבשלוcho בתקיעת שופר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלומכם ישגא מאוד, בראשונה רציתי להודות על בית הכונס הגדול הזה, רציתי להעיר כמה הערות על דברי הגאון ר' אלתר אליהו רובינשטיין זצ"ל (מוכא בקובץ קכ"א). א. הגאון בירר אם שיך בתקיעת שופר דין שליחות ונאמר מצוה בו יותר מבשלוcho והביא רמב"ם ה' שופר (פ"א ה"א) שכתב מ"ע של תורה לשמוע תרועת שופר וכו' ובה"ג כתב לגבי שופר גזול שתקע בו יצא שהמצוה רק בשמעת הקול והאריך בזה הלח"מ (שם פ"א ה"א) ולכאורה יפלא שהרמב"ם בפ"ג ה"ב כתב שכדי לצאת מאחר צריך לכונן להוציא והשומע לצאת ואם רק הענין בשמיעה למה צריך לכונן להוציא וכן הלח"מ לא הזכיר זאת כלל.

ומביא הגאון בהמשך כפ"ח (ר"ה כ"ט) שמקשה למה א"א לצאת ע"י חשי"ו הרי המצוה רק לשמוע ומתרחץ שיש חלק תקיעה וחלק שמיעה ודן אם אפשר לצאת בשמיעה לחד כגון ע"י קטן ובתקיעה לחד כגון מהתוקע בחבית (ע"י שר"ע ס' תקפ"ז ס' א' ומשנ"ב ס"ק ח') וזה חידוש גדול והאבני נזר ס' תל"א וכן תירץ בחלקת יואב (אור"ח ל"ג) מתרחץ שאינו יוצא בשמיעה אלא א"כ עשה מעשה שישמע היינו שתקע הוא או שלוחו וע"כ מי שאינו בר חיובא שאינו נעשה שליח עכ"ל יוצא מדבריו שצריך שמיעה ע"י פעולה לשמיעה ולכאורה אפשר גם בלי שליחות רק שישמע התקיעה מבר חיובא ומשמע שלמד שזה חלק מהחיוב שישמע קול הבא מתקיעה ולא תנאי בעלמא שישמע ע"י תקיעה ולכן צריך לזה שליחות ובוה מוכן הרמב"ם שפוסק שצריך לכונן להוציא השומע אפי' שלמד שהמצוה רק בשמיעה ולפי"ז אפשר לומר בדברי ר"ת המובא בהו"א ש (ר"ה פ"ד ס"י) וז"ל שמברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצוותה עכ"ל שלמד שצריך החשיבות בתקיעה כי הוא גמר ומוציא לפועל שישמע קול הבא מתקיעה, הרמב"ם (פ"א ה"ג) כותב וז"ל ששופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע ואין בקול דין גזל עכ"ל ולכאורה זה אריכות לשון הרי המצוה בשמיעה ובקול אין דין גזל ולמה כתב שלא נגע בו ולפי דברי האבני"ז מוכן שפיר שאפי' שהעיקר בשמיעה צריך קול הבא מתקיעה וא"כ צריך לנגוע והוי משתמש בשופר ולזה תירץ שהרי אפשר לשמוע מאחר ואז לא מגביה ויוצא מהשמיעה.

ומביא הגאון ישוע"י שמעיר בדין חציו עבד ובחציו בן חורין שאינו יכול לתקוע לבד רק לצאת (ר"ה כ"ט). ומי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מוציא אותו אלא מוכרח שהעיקר בשמיעה ולכאורה א"כ שיתקע לבד ומסכיב כמו בתוקע חשי"ו שאינו יוצא שצריך לשמוע מבר חיובא דאם לא הוי כקול פסול וצריך להבין הסבר וע"פ דברי האבני"ז מוכן שצריך שישמע קול הבא מתקיעה ולכן אינו בר חיוב אינו מוציא ולא שייך להקשות מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי כי חצ"ע וחצב"ח יכול לתקוע לבד או לשמוע כמו שכתב האבני"ז ס' תמ"ב (ועיין חזו"א אור"ח כ"ט. ד.) שצד חירות עושה חלקו ע"כ רק לא יכול לשמוע מתקיעה כשרה כי קולו מעורבב עם חציו עבד ולכן צריך שליח ועיין שר"ע א"ח (תקפ"ט א.) שכותב וז"ל שאינו יוצא לפי שצד חירות שבו נתחייב ט' תקיעות שלמות בכשרותו ואם יתקע מעצמו תבוא כל תקיעה ותקיעה שיוצא מפיו חציה פסול מחמת צד עבדות שבו עכ"ל ולכאורה אריכות לשון שיכתוב שאין צד עבדות מוציא צד חרות כדאיתא בגמ' (ר"ה כ"ט). ואפשר לפרש שהתכוין שלא יקשה אי לא מצי עביד איך עושה שליח ולכן מפרש שצד חרות הרי יכול רק לא יכול לשמוע תקיעות כשרות בשלימות ולכן צריך שליח.

והביא הגאון הלבוש ס' תקפ"ט וז"ל אע"פ שאמרנו דתק"ש בשמיעה תליא רחמנא מ"מ אינו יוצא בתקיעת כל מי שישמע ממנו התקיעה אלא כך אמרו חז"ל כל המחויב בדבר מוציא אחרים אבל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא ג"כ אחרים שאין הש"י חפץ במצוה זו האיך יוציא אחרים עכ"ל ולכאורה מה שייך להוציא הרי המצוה רק בשמיעה אלא מוכרח שיש דין שישמע קול הבא מתקיעה ולזה צריך שהתוקע יוציא.

והביא הגאון מההר צבי שמעיר על יד המלך שכתב שאשה לא תברך על תקיעת עצמה משום שיש לה קול פסול שאינו יכולה להוציא בר חיוב א"כ גם כשאיש תוקע אינה יכולה לברך משום אם לעצמה אינה יכולה שליח היכי מצית שווייה ע"כ ולפי דבריו שצריך רק שמיעה ויש דין שאינו ב"ח הוי קול פסול א"כ לא צריך שליחות והוי יכולה לעשות בעצמה לשמוע מב"ח ולפי דבריו שצריך לשמוע קול הבא מתקיעה וזה אינה יכולה בעצמה אפשר להעיר שלא תוכל לברך.

ומביא הגאון ממוח"ז בספרו באר יהודה על ס' החרדים דף נ"ה בשם גדול אחד שמסכיב דברי ר"ת שמברכים לתקוע הגם שהמצוה לשמוע שמברכים על מעשה המצוה ולכאורה אם זה רק הכשר מצוה צ"ע אם אפשר לברך ע"ז ומה שהביא מהב"י ס' תל"ב לגבי ברכה של ביטול חמץ ששם העשיה חלק מהמצוה ועיקר המצוה ואנו כבר הסברנו לעיל דברי ר"ת לפי דברי האבני"ז.

ומביא הגאון מהאבני נזר שהבאנו לעיל שהמצוה בשמיעה וצריך מעשה לכך ואומר שמסבירו בדברי ר"ת ולא הבינותי כלל שהרי מדבר בדברי הרמב"ם שמברכים לשמוע למה אינו יוצא מקטן (וע"ש הסבר נפלא שבעצם היו יכולים לברך לתקוע בשופר) וכן אומר שעפ"י יחיישב דברי היד המלך שאשה יכולה לברך על תקיעת שופר שהעיקר בשמיעה ולכאורה עדיין לא תירץ כי האבני"ז כתב שצריך שליח על מעשה התקיעה ומי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושליח מצי.

ומה שמביא מההר צבי תירוץ על קושיית ישוע"י שאיך מצי חצ"ע וחצב"ח משיח שליח שיכול לתקוע לבד ויכול לשמוע לבד כמו שיכול לקיים כל המצוות רק לא יכול לשמוע מתקיעתו שיש בה צד עבודת זה אם לפי דברי הכפ"ח שיש מצוה בתקיעה לחוד ובשמיעה לחוד רק עכשיו קשה למה אינו יכול לתקוע בעצמו שהשמיעה לחוד אפשר גם לצאת מקטן ולפי דברי האבנ"ז שצריך שמיעה מקול הבא מתקיעה לא תירץ כלום שלא מצי עביד בעצמו שמיעה הבאה מתקיעה וצריך לתרץ כדחירצנו לעיל שיכול לשמוע לבד רק צד עבודת מבלבל הקול.

ומביא ישוב מההר צבי למה לגבי מקרא מגילה חצ"ע וחצב"ח יוצא כי קיי"ל שאינו צריך להשמיע לאזניו לכן אין חשש בלכול הקול ע"י חצי עבד רק מקשה לפי כן למה בחרש פוסק המחבר שאינו יוצא הרי אין צריך לשמוע ולפי הט"ז מתורץ שאומר שצריך שיהא ראוי לשמיעה אבל אין צריך לשמוע ואבנ"ז ס' תמ"ב אומר דבר נפלא שעבד חייב במגילה כמו נשים והיא דאשה אינה מוציאה איש כי אשה מחויבת רק בשמיעה ואיש גם בקריאה ולכן מי שחצ"ע וחצב"ח לשמוע יכול גם עם חצי עבד דגם מחויב ולקרות יכול כמו שיכול לקיים כל מצוה עם צד חירות שבו ולכן אינו מוציא חצ"ע וחצב"ח אחר שרוצה לצאת ע"י שמיעה חיוב קריאה ושמעו מבובל ומה שהביא מהמנ"ח (ס' ש"י ז') שכותב שחצ"ע וחצב"ח אינו יכול לספור ספיה"ע עיין באבנ"ז ס' תמ"ב שכותב שיכול לעשות כל מצוה שכן הוא חיובו לקיים בכזה אופן (וכן כותב חזו"א אור"ח ס' כ"ט ד' ועיין בבית שלמה ס' י"ז).

ב. ולמעשה לענין אם התוקע הוא שליח הבאנו רמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) שפסק שצריך התוקע לכזין להוציא ואם לאו אינו יוצא וכן נפסק להלכה (ס' תקפ"ט ס"ח) משמע שהוא שליח והנה מובא בגמ' ר"ה (כ"ח) אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה ע"כ ובסוף העמוד אמר ליה ר"ז לשמעיה איכיון ותקע לי מפרש רש"י תתכוין לתקוע בשמי להוציאני ידי חובתי ובראשונים יש מחלוקת אם פוסקים כרבא מצוות אין צריכות כוונה או כר"ז שצריכות כוונה והיה מיסתבר לחלק שר"ז דיבר שיתכוין להוציא ויהא שלוחו ואפשר שלא צריך כוונה לשם מצוה וכן רבא אולי הודה לר"ז שצריך שיתכוין השליח להוציא ועיין בבעל המאור ובתוס' הרא"ש שכותב ק"ו אם צריך להוציא אחר כ"ש לעצמו ולא הבינותי הרי לעצמו מקיים המצוה רק הנידון אם צריך כוונה למצוה אבל מה זה קשור לדון שהשליח צריך לכזין וצ"ג ועיין בבעל המאור ומוכיח מרש"י שכתב בדברי ר"ז איכיון ותקע לי להוציאני ידי חובתי עכ"ל רואים שרש"י הבין שר"ז למד מצוות צריכות כוונה וצ"ע שאולי הפי' שתתכוין להוציאני בתקיעה אבל לא צריך כונה לשם מצוה ועיין בר"ן בסוף דבריו ואני אומר דבעינן מיהא כוונת משמיע לשומע ולכן בשאינו רוצה לצאת ובוודאי שאין כוונת הש"ץ להשמיעם בע"כ שהרי אינו אלא שלוחם ולא הבינותי למה לא פירש כך ר"ז כרי שלא יחלוק על רבא וצ"ע אם התכוין למה שכתבנו בשם האבנ"ז (ועיין בשו"ת מהר"י בן לב ח"ב ס' פ"ה שמהלך שצריך כוונת משמיע להשמיע ולא צריך כונת השומע להוציא וכך נדחק בפ"י התוס' ר"ה כ"ח וצ"ע כוונתו).

ואולי אפשר לתרץ שהרי העיקר השמיעה אפי' שצריך לשמוע קול הבא מתקיעה למה צריך שליח לזה העיקר ששומע ויוצא שיש חיוב בתקיעה - שע"י ישמע וזה חסר הסבר ואפשר לחדש שהרי חלק מהמצוה זה שהקול יבוא מהתקיעה צריך לכזין מתקיעה דמצוות צריכות כוונה ועל כונה זו צריך שליח ולפי"ז מובן מה שהראשונים אומרים שר"ז למד מצוות צריכות כוונה כי אמר לשליחו שיכוין להוציא זה מובן רק אם אומרים מצוות צריכות כונה וכע"ז איתא באגרות משה (אור"ח ח"ב ע"ב) ומביא ראיה מתוס' (ר"ה כ"ח:) ד"ה אבל הדגמ' מקשה על רבא שאומר מצוות צריכות כוונה דאיתא בכרייתא שאם לא התכוין המשמיע לא יצא ומקשה תוס' אולי הפי' שלא נתכוין משמיע להוציא השומע אבל כונת מצוה אין צריך רואים מתוס' שלמד שאפשר לומר שמצוות אין צריכות כוונה אפי' שצריך כונת משמיע להוציא (ועיין בחזו"א כ"ט א' ובעמק שאלה קנ"ד ב') אבל עיין בביהו"ל (ס' ס') ד"ה וי"א שאין מצוות צריכות כוונה אם הוא עושה בעצמו ואין מתכוין לצאת בה ידי חובה ובין אם שמע מאחר כגון מגילה ושופר ולא התכוין בשמיעה לצאת בה ידי חובת מצוה (ועיין ב"י רי"ג סד"ה אין המברך מוציא ועיין בפמ"ג רי"ג במשכנות זהב ג' ועיין בשו"ע הרב תפ"ט).

ומביא הגאון שפ"א שאומר לפוסקים שצריך לכזין להוציא השומע א"כ בעינן שליחות ונשאר בצע"ג למה צריך שליח ולכאורה יפלא מאוד אחרת מהשפ"א למה צריך כוונה להוציא הרי לשמוע מספיק אלא דרואים שלא די בשמיעה לבד אלא שצריך גם לחלק התקיעה ולכן צריך שליח ומובן לפי האבנ"ז דלעיל.

ג. ומה שהסברנו שהעיקר שמיעת הקול ע"י שעובד בשופר מובא כעין זה ע"פ חסידות ביושר דברי אמת אות נ"ד מסביר הענין של שופר וז"ל וזהו ענין השופר כשהאדם תוקע למצות השי"ת לקיים מצותיו דברים ככתבם ורמוז המצוה וסודו: להוציא מלבו קול ההכנעה והשברת הלב לתוך השופר היינו להביא הדינים לשעשם כי הבל הלב והלב פיו של כל אדם בו נרשמים כל הפגמים שבנפשו ורוחו ונשמתו וכל התגברות הסטרא אחרא והדינים נרשם בהבל והוא נותנו לתוך השופר שהוא מרמוז אור העליון של השי"ת אור התשובה שלשם שבים כל השבים אליו ית"ש וכו' ע"ש דברים נוראים, והי"ת יורנו בדרך אמת ויכפר בעדנו ונוכה לעשות הכל לשם שמים ונוכה במהרה לקבל פני משיח צדקנו אמן גס"ו.

כבוד התורה
חיים בן אריה

מאחרית לראשית

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד 'קובץ בית אהרן וישראל' שלום רב.
בהמשך לדבריו של הרב י"א פלדמן בגליון תשרי-חשון על חיבור סוף התורה לראשיתה, אני מבקש להוסיף את הרעיון הבא:
התורה נחתמת בדברים על גדולתו של משה רבינו, אשר לא קם בישראל נביא כמותו. ונקודת השיא בציון גדולתו היא: "ולכל היד החזקה... אשר עשה משה לעיני כל ישראל".
ומהו הדבר שעשה לעיני כל ישראל - כותב רש"י: "שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר: 'ואשברם לעיניכם' (דברים ט, יז).
ונראה שגדול הוא דבר זה מכל שהוזכר בפסוקים קודם, כיון שדבר זה עשה משה מדעתו ("שנשאו לבו"), לעומת "האחת והמופתים אשר שלחו ה' לעשות" (לד, יא).
ואין זה סתם מעשה, אלא נטילת הלוחות שהם מעשה אלוקים ושכירתם. ואמנם מוסיף רש"י: "והסכימה דעת הקב"ה לדעתו", אך בשעה שעשה - מדעתו עשה.
והרי ההשלכות של אותה שכירה היו חמורות ביותר, שכבר השמיעו חז"ל, שאלמלא לא נשתברו לוחות ראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל (עירובין נד ע"א).
ונראה שיש בכך גם הוראה והדרכה למי שעומד עכשיו להתחיל את התורה ולפתוח שוב מבראשית, שהרי העוסק בתורה ראוי שיחוש כאילו הוא עוסק בדבר חדש, שלא עסק בו מעולם, מעין דרשתם ז"ל לכתוב "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" (דברים ו, ו) - "שלא יהיו בעיניו כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה" (ספרי שם); ודרש רבי יהודה על הכתוב "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם" (דברים כז, ט) - "וכי אותו היום נתנה תורה לישראל? והלא אותו יום סוף ארבעים שנה היה, אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה בכל יום כיום שנתנה מהר סיני" (ברכות סג ע"ב).
אבל כיצד יכול לומד התורה לחוש כך, והלא הוא כבר למד ושנה וחזר על התורה כמה וכמה פעמים. העצה לכך - שכירת הלוחות, קודם שמתחיל הלומד שוב בבראשית ברא, הרי הוא כמו מחקה את משה רבנו ונוטל לוחות שכבר בידו ואולי אף בלבו ושובר, והוא כשוכח את כל שלמד, ועתה לבו פנוי לקליטת תורה כמי שלומד פעם ראשונה.

יהודה שביב
ר"מ ישיבת הר עציון

בענין עשיית עילוי נשמה לנפטר

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל", אחר מבוא הברכה והשלום. ראיתי בקובץ הנפלא שי"ל על ידכם לאחרונה מאמרו של הרה"ג וכו' מוהר"ר יעקב קולצקי שליט"א. בענין עילוי נשמה לנפטר. והנני להציע מה שעלה בידי בעזה"י להאיר ולהעיר בסוגיא זו. ולשלמות הענין הבאתי מקור הדברים מתחילתן.

א. הנה בסנהדרין ק"ד. אמרי' מפני מה לא מנו את אמון (עם שאר הרשעים שאין להם חלק לעוה"ב) מפני כבודו של יאשיהו (בנו של אמון) ומקשינן מנשה נמי לא נמני מפני כבודו של חזקיהו ומשני ברא מזכי אבא אבא לא מזכי ברא דכתיב ואין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל אין יצחק מציל את עשו עכ"ל הגמ' שם.

ב. והנה בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' מ"ט הביא לקושיה השואל על גמ' זו וז"ל ותמהת והלא אמרו מי שהכין בע"ש יאכל בשבת מי שלא הכין בע"ש איך יאכל בשבת ועוד אם האב אינו מזכה לבן למה אנו מזכירין תמיד זכות אבות וארון הנביאים אמר זכור לעבדיך לאברהם ליצחק וליעקב עכ"ל השאלה. וכ' ע"ז הרשב"א דמש"א דלא אבא מזכי ברא קאי אעוה"ב דוקא אבל אעוה"ז שפיר אבא מזכי ברא יעו"ש שהאריך לבאר בזה. ובסוף התשובה הביא הגמ' בסוטה י': והועילה תפילת דוד המלך ע"ה לבנו אבשלום להוציאו מגיהנם ולהביאו לעוה"ב (יובא להלן בהרחבה בעוה"ב) וכתב דתפילה ומעש"ט שפיר מהניא גם לעוה"ב יעו"ש.

[ועל הקו' מזכות אבות יעו"ש בהגהות רחמים לחיים (על שו"ת הרשב"א) שהאריך בדבריו ונביא בקצרה ג' תרצים בזה א. דזכות אבות שאני דנשבע הקב"ה. וכרדייק קרא ולא ישכח את ברית אבותיך אשר נשבע להם, ב. ועוד שהבטיחנו בכמה מקראות לזכור לנו זכות אבות, ג. ע"ל דשאני זכות אבות שהוא זכות גדול והחוט המשולש תלתא כחודא איה"נ דמהני ואין קורין אבות אלא שלשה. אך כתב דמוכת כד' הרשב"א ממש"א ביומא פ"ז ע"א שאמרו שם אשיהם לצדיקים לא דיין שהם זוכים אלא שמזכים לבניהם ולב"ב עד סוף כל הדורות, ובע"כ דקאי אעניני עוה"ז גרידא דאעוה"ב אמרו דלא אבא מזכי ברא, והביא מהשלה"ק בשער אותיות דף נ"ה ע"א שהביא כן בשם מדרש שא"ל דלעוה"ב דוקא אבא מזכה ברא אבל לא לעוה"ב וע"ע שם מה שהביא בזה ואכמ"ל]. וע"ע בס' מרגליות הים סנהדרין ק"ד ע"א שהביא כן ג"כ מקהלת רבה פ' ואלו חי אלף כו' אבל לא לזכותו בעוה"ב וכן ממדרש אגור פ"ה (עמוד 33).

ג. והנה בסוטה י' ע"ב א"י הני תמניא בני (שאמר דהמע"ה על אבשלום בנו) למה. שבעה דאסקי' מו' מדורי גיהנם ואיך א"ד קריב רישי' לגבי גופיה וא"ד דאייתי' לעלמא דאתי. והקשו התוס' שם ד"ה אייתי' מהגמ' בסנהדרין הנ"ל דלא אבא מזכי ברא ותירצו בזה ב' תירוצים וז"ל וי"ל משום דאבשלום נטל את שלו בעוה"ז שנהרג במיתה משונה הועילה לו תפילת אביו כו' א"נ מצי למימר הא דאמר אבא לא מזכי ברא היינו משום כבוד האב אין מונעין למנותו עם רשעים בלא תפלה אבל תפלה מועלת ודוד התפלל על אבשלום עכ"ל. וע"י עוד תירוץ על קו' התוס' בס' מרגליות הים סנה' ק"ד ע"א שהקשה ג"כ ממש"א בבראשית רבה פצ"ח שמשא ביקש על בני קרח והעלום. והשתא לתירוצם הב' דתפילה ודאי מועלת וכבר הובא לעיל מהרשב"א בתשובה שכ"כ ג"כ לק"מ איך מהניא לימוד תורה ע"י זר דלכאורה ה"ה לימוד תורה וצדקה לע"נ (וע"י להלן בהג"מ אות י' משכ"ב) אמנם לתירוצם הא' דלא תירצו הכי משמע דלס"ל דיש לחלק בזה והיינו דבעלמא גם תפילת אב אין מועילה לבן ורק באבשלום הועילה תפילת דהמע"ה מהטעם שכתבו וא"כ צ"ב טובא משה"ק ידידי הנ"ל שליט"א מה שנהוג בכל קהלות ישראל מקדמת דנא ללמוד ולתת צדקה לעילוי נשמות גם ע"י איש אחר שאינו בנו. ומשנ"ה יצא לחדש דהטעם דמהניא הוא משום שלומד בגלל הנפטר דהוי כברא דמוכה אבא משום דנולד על ידו ונמצא דזכותו עושה המעש"ט וממילא כשלומד בגללו דמיא לבן ולפי"ז נמצא דדוקא כשלומד בגללו ובלעדו לא היה לומד אז מהניא, ושוב הביא כן מהגרח"ק שליט"א וזהו כמדומני דבר מחודש להלכה למעשה וכמדו' ג"כ שאין נוהגים כן ואנסה ללבן הענין עם מקור הדברים ובס"ד ירווח שמעתתא בכי מדרשא.

ד. הנה בספרי דרשו עה"פ כפר לעמך ישראל אשר פדית (שופטים כ"א ה) כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מגיד שהמתים צריכים כפרה (וכעין מש"א בהוריות דף ו'. כפר לעמך ישראל ראוי' כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים) ובתנחומא ר"פ האינינו מוסיף יותר ח"ל לכך נוהגים להזכיר את המתים ביה"כ ולפסוק עליהם צדקה כו' ת"ל אשר פדית וכ"כ בביהגרא יו"ד סוף סימן רמ"ט עמש"כ הרמ"א שם בשם הרוקח דמה שנוהגין לפסוק צדקה עבור מתים בשעת הזכרת נשמות מנהג ותיקין הוא ומהני לנשמותיהם. וציין הגר"א למקור הדברים הספרי הנ"ל יעו"ש ובספר חסידים תתשע"א הביא ד' המדרש עם תוספת הנוגע לענינו ח"ל ואיך יכול המעשה לכפר על מי שלא עשה בחייו והלא חטאת שמתו בעליה למיתה אולא שאין כפרה לאח"מ כי בחבלי מות האדם נתכפרו לו עוונותיו הג"ה: וצ"ע מהי ראייתם דל"ש כפרה לאח"מ מהא דחטאת שנתכפרו בעלי' למיתה אולא דהא

להדיא כתבו הטעם דהוא משום דכבר נתכפר לו ע"י מיתחו. אלא כך אמר הקב"ה ברא מזכה אבא כגון שהאב החוטא נותן את בנו ללמוד תורה ומעש"ט הואיל וע"י האב זכה הבן ברא מזכה אבא עכ"ל.

ומב' מדבריו דרברי הספרי הש"ך כפרה במתים קאי דוקא אבן בשביל אביו (וד"א השמיענו דהטעם דברא מזכה אבא הוא משום דעל ידו הגיע לעשות תורה ומעש"ט שהאב נתנו לבנו ללמוד. ומשמע דדוקא ככה"ג מהניא, אבל כשהאב לא סייע לו ללמוד ל"מ וזהו יותר ממש"כ ידידי הנ"ל שליט"א דהוא משום שנוול על ידו ונמצא דבכותו וע' לומד תורה ועושה מעש"ט, דלפי"ז גם כשלא סייע בעדו מהני כיון שהוא הולידו וע"י להלן משכ"ב בעוה"י בסוגריים מרובעות.

אמנם ברבינו בחיי עה"פ הנ"ל הביא דרשת הספרי וכ' ע"ז וז"ל ולמדנו בזה שההקדשות שנותנים החיים בעד המתים שהם תועלת להמתים ומכש"כ כשהבן מקדיש לשמם שהיא זכות להם כו' והוא ע"ד שאחז"ל ברא מזכה אבא. ע"כ ומשמע להדיא דקאי נמי איש אחר מדהוסיף ומכש"כ כשהבן וכו' משמע דמתחילה לא איירי בבן. וכן משמע ג"כ במחזור ויטרי (דף קע"ג) שכ' בזה"ל ומוזכרין את המתים שרבו תורה ותקנות בישראל או שהניחו דבר כו' או שהניחו אחרים בשבילם כנא' בפסיקתא רבתא פרי' ת"ל כפר לעמך ישראל כו' עכ"ל ומשמע דל"ק דוקא אבן שו"מ דמפורש כן ברברי חז"ל והוא ממה שהביא בס' נר לאלי' (דיני ומנהגי יום הזיכרון) דאחז"ל שאשר בן יעקב ע"ה יושב על פתחה של גיהנם וכל הלומד משנה מצילו "ואפילו איש זר שלומד משניות עבור איזה נפטר מציל אותו (לנפטר) מגיהנם" וזשה"כ מאשר שמנה לחמו שמנה אותיות נשמה ומשנה וכו' עכ"ל (הובא בספר פני ברוך עמ' תכ"ב הערה כה) הרי להדיא דמהניא לימוד של איש אחר לע"נ, וכ"כ הפוסקים שהנפטר ללא זש"ק ל"ע יעמידו איש אחר במקומו שיתפלל עבורו ויאמר קדיש לע"נ.

ה. אחר שנתבאר מרח"ל והראשונים דמהניא לימוד תורה וצדקה ומעש"ט לע"נ גם ע"י אחר שומה עלינו יישב הסתירה העצומה ממש"א בסנה"ל ולא אבא מזכי ברא. [והאמנם דאחר דברי הס"ח הנ"ל דברא מזכה אבא הוא משום דסייע בעדו ה"י אפשר לקיים דברי ידידי הנ"ל ולו' דכמו"כ הא דמהניא לימוד של איש אחר הוא דוקא ככה"ג שלומד בגללו, ולפי"ז ה"י אפשר לומר יותר דאין שום חילוק בין הס"ח לשאר הראשונים שהובא לעיל ולכו"ע כשלומד בגללו מהניא ל"ש ע"י בן ל"ש ע"י אחר אולם הרברים סתומים למדי והו"ל לפרש יותר בין הס"ח בין ש"ר וגם ברח"ל הנ"ל לא הוסיף שום תנאי בזה].

ו. ומצאתי מציאה נפלאה בספר סוכת שלום להג"ר אלי' גוטמאכער וצ"ל מגריידיץ תלמיד מובהק להגרעק"א שעמד בפירוש על קושיא זו, הגה, ויעו"ש שהביא בסוגריים ד' התוס' בסוטה י': הנ"ל בתירוצם השני שכתבו דתפילה שאני ונ"י מדבריו דמ"מ קשיא ל"י קושיתו דס"ל דדוקא תפילה מהניא אבל תורה ומעש"ט ל"מ אף לפי"ד התוס', ודלא כמש"כ לעיל דלתירוצ' הב' לק"מ וצ"ע"ב. (ריש כלל ב') וכ' ע"ז וז"ל בקו' זו כבר עמד רבינו בעל ס' הרוקח הובא בב"י (או"ח סו"ס תרכ"א) וז"ל מה שפוסקים צדקה עבור המתים ביה"כ יש להם אסמכתא כו' ומה מועיל להיות שהיה נותן צדקה בעבורו אלא ה' בוחן לבבות החיים והמתים אם אותו המת ה"י בחיים ה"י נותן ואם ה"י עני אותו המת, אך לבו בטוב וה"י נותן אם ה"ל או תועיל לו קצת עכ"ל וכן מב'ר. ואכתי ק' לתירוצ' זה מ"ש אם נותן בעבורו דוקא, אך כוננת הרוקח הוא כפי מה דא"י דין המבו' שם בהטור בשם הספרי שמי שא"א לו ללמוד מפני שא"י כלל ללמוד או מפני הטירדות שיש לו יספיק לאחרים הלומדים יתחשב לו לומד בעצמו עכ"ל וכמ"ש רש"י על שמת זבולון בצאתך וגו' זבולון ויששכר עשו שותפות וכו' מב'ר שאפשר למצוא ע"י השקפת טובה להשתתף עם זולתו במצוה ועסק תורה, זה הוא תכלית הנרצה ג"כ במי שלומד תורה או נותן צדקה ועוסק במצוה בעד המת שמוכה לו חלק מן העסק הקדוש ההוא ויה"י נחשב לו כאילו ה"י עוסק בעצמו, אך זה לבד ל"מ אלא אם מגיע גם הוא הטבה כנגדו כמו בזבולון עם יששכר שתורתו של יששכר ע"י זבולון היתה, דשניהם עוסקים יחד בהשותפות, אבל בנותן צדקה או לומד תורה בעד המת דל"ש קנין מטעם שותפות כיון שאין שניהם עוסקים ורק החי לבד עוסק לזה צריכין אנו לצרף ד' הרוקח שה' בוחן לבבות החיים והמתים אם אותו המת ה"י בחיים ה"י נותן צדקה וכו' ובוהו ה"י כשותפים גמורים וכו' עכ"ל.

ז. ולפי דבריו נמצא דלא תליא כלל אם לומד בגלל הנפטר אלא תליא רק אם הנפטר ה"י לומד אם ה"י בחיים וכמ"ש מהרוקח. דהא כתב דהביאור בזה דככה"ג נחשבין כשותפין בלימוד וחי כהסכם יששכר זבולון. האמנם דזה פשוט דבבן ל"צ להא וכמו שהביא בתחילת דבריו יעו"ש והטעם בזה צדק ידידי שליט"א וכמו שהובא לעיל מס"ח כעין דבריו ע"ש, רק דבאיש אחר נת' דלאו דוקא כשלומד בגללו.

אולם אכתי מסתברא למימר דהיכא דהנפטר לא היי עושה כן אילו היי בחיים דבכה"ג א"י להועיל לימוד של אחר מטעם שותפות. דמ"מ אם הלומד לומד רק בגלל הנפטר שפיר מהניא דרמיא לברא מזכה אבא ובכה"ג דוקא צדקו דברי ידידי שליט"א.

ג.ב. הרבה מקורות מהספר פני ברוך (אכילות בהלכה) ומרגליות הים עמ"ס סנה' אסיים ברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

ישראל ברעמלאיעער
ירושת"ו

הערות על מסכת פסחים

דף ב. מיחיבי לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב וכו', ה"ק אי פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו, ופירש"י וז"ל, ה"ק וכו', אבל שאר כל אדם אם היה בעל הממון עומד כנגדו להציל ממנו ממונו זה עומד עליו והורגו, רוצח הוא וניתן רשות לכל הקודם להציל את בעל הממון בנפשו של בא כמתרת וכו', עכ"ל יעו"ש. וכ"כ רש"י בברכות (נח.), וביומא (פה:), ובסנהדרין (עב.), ובשמות (כב', א') יעו"ש. והיינו דאין בעה"ב הנגנב חשוד כלל על רציחה מתוך בהילות על ממונו כ"א עומד כנגד הגנב שלא יגנוב ממונו אך לא שירצה מחמת זה "לרצוח" לגנב כדי "להציל" ממנו ממונו, ודו"ק. וה"נ ס"ל לרמב"ם בס"ה גניבה (פ"ט ה"ט), דבי' דהחזקה שאין אדם "מעמיד" עצמו וכו' היינו דא"א לאדם לראות שלוקחים לו ממונו ושוחק אלא עומד כנגד הגנב ולא נותן לו ליקח ממונו, וכיון שהגנב יודע זאת על כן בא בדעת להורגו דרך עי"ז ויכול ליקח ממונו דכה"ב וכיון שהגנב בא ע"ד כן ה"ה "רוודף" ולכן התורה התירה דמו ומותר להורגו, יעו"ש. והיינו דלא חשוד בה"ב על "רציחה" כלל אלא רק "יעמוד" כנגדו למנוע מהגנב לגנוב. וכן יעו"ש באבן האזל דדקדק ברמב"ם דלא ס"ל כהר"ן. וכן יעו"י בנימ"י ובמאירי בסנהדרין שם דס"ל כוותיה דרש"י והרמב"ם בזה.

אולם לא כן ס"ל לר"ן, ולר"י יונה, ולרמ"ה, דיעו"י בחידושי הר"ן בסנהדרין שם דבי' לגמ' דמתוך שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו הרי הוא טורח להציל בכל דבר ואפי' בנפשו של גנב, וכיון שיודע הגנב שהבה"ב יעמוד להציל ממנו ואף יכול להורגו ממילא בא הגנב על דעת להורגו ונמצא שהגנב רוודף לכה"ב וכו', עכ"ד יעו"ש. וכ"כ ברבינו יונה שם, וכיד רמ"ה בבי' הגמ', [ויעו"ש ברמ"ה שבי' מ"ט אין הבה"ב "הרוודף" אלא הגנב].

והנה יעו"י בפ"ק דשבת (ט:): ולא לבורסקי וכו' אמאי לא, דילמא חזי פסידא בזביניה ומטריד, ופירש"י שמא נתקלקל בתוכה העורות, ויצטער ויהיה טרוד בצערו ולא יתפלל, עכ"ל ע"ש. וכ"כ בר"ן. אולם יעו"י בר"ח שבי' דילמא חזי בהן פסידא וצריך לתקונינהו ע"ש. וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ וז"ל, והטעם במניעת הכנסת בית העבוד וכו' שמא יארע בהם שום פסידא וישלח ידו להניעם וימשך במלאכתו ותעבור שעת התפילה, עכ"ל ע"ש. וכ"כ הרמב"ם בפ"ו דתפילה ה"ה ע"ש. וכן יעו"י בשפ"א דבי' כן ע"ש.

וא"כ יל"פ דזהו יסוד פלוגתת הר"ן והרמב"ם התם, דהר"ן דבי' דחיישי שמתוך צערו על הפסידו יבוא לבטל תפילה במזיד [וכדפירש"י], אזיל לשיטתיה בסנהדרין דס"ל דמתוך "איבוד ממון" אפשר לבוא לידי רציחה במזיד וא"כ כ"ש שיש לחוש שיבוא עי"ז לביטול תפילה. ואע"פ שאינו דומה כ"כ, דהתם כמתרת רוצח "להציל" ממונו מהגולן ולכן "בהול" כ"כ עד כדי רציחה ומשא"כ הכא במה שמתבטל מלהתפלל מתוך "צערו" לית ביה "הצלה" לממונו כלל, מ"מ חזי שאדם "דואג" כ"כ על ממונו שיכול עי"ז לבוא לאיסור חמור דרציחה וא"כ ה"נ יש לחוש שמתוך "צערו" ע"ז יכול לבוא לביטול תפילה, וזהו דפירש"י והר"ן דמתוך שיהיה טרוד בצער הפסד עורותיו לא יתפלל, ודו"ק.

אולם הרמב"ם דבי' דחיישי רק לשמא ימשך במלאכתו ועי"ז ישכח להתפלל, ולא בי' דחיישי שיבטלו במזיד, ג"כ אזיל לשיטתיה הנ"ל דס"ל דאף במקום "איבוד ממון" לא חשד איניש לעבור על איסור במזיד, ואף הוי כ"ש דאם היכא שע"י שיעבור איסור דרציחה "ינצל" מהפסד ממונו שלא יקחנו הגנב ואע"פ"כ לא נחשד ע"ז א"כ כ"ש הכא שלא יועיל הביטול תפילה למנוע ההפסד דודאי שלא נחשד לבטל תפילה בכה"ג, והבן בס"ד. אולם בדעת רש"י א"א לפ' כן, שכן התם בי' כהר"ן דחיישי שיבטלו

"במזיד", ומאיך הכא ובסנהדרין ועוד ב' כהרמב"ם דלא חשיד "להרוג" את הגבגב כ"א "יעמוד" בפניו ותו לא. וצ"ל לדבריו, דדוקא לבטל מ"ע דתפילה דהוי רק מדרבנן הוא דחשיד איניש, אך לא כן באיסור רציחה שחמור טובא דלא נחשדו ישראל ע"ז, ועו"ל דדוקא הכא דמבטלו בשוא"ת הוא דנחשדו ע"ז אך לעשות מעשה איסור בידים כרציחה וכיו"ב לא נחשדו, ודו"ק.

דף כ:;, כיון דגר אתה מצווה להחיותו וכו'. והנה יל"ע מהו השיעור דצריך להחיות גר תושב, אי הוי רק להצילו ממיחה וכגון שלא יבוא ל"חרפת רעב" וכן אם נפל לבור דצריך להעלותו וכיו"ב, או דאף צריך לפרנסו ולהאכילו אף שלא ב"כדי חייו". ובפשטות נר' דהיינו רק להצילו ממיחה. וה"נ משמע דס"ל לרמב"ן, דיעו"ב בסהמ"צ לרמב"ם בסופו, במצות ששכח אותם הרמב"ם ממצ"ע כפי דעת הרמב"ן [במצוה טז'] שכ' הרמב"ן בזה"ל, שנצטוונו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו, שאם היה נטבע בנהר או נפל עליו הגל שנטרף בכל כוחינו בהצלתו ואם היה חולה נתעסק ברפואתו, וכ"ש מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה והוא בהם פיקוח נפש שרוחה שבת וכו', ומאמרם בתלמוד גר אתה מצווה עליו להחיותו וכו', עכ"ל יעו"ש. ומשמע א"כ דדוקא במקום פיקוח"נ הוא דצריך "להצילו ולהחיותו" אך לא דצריך בעלמא "לפרנסו" כשאינו כדי להצילו מרעב, ודו"ק.

אולם יעו"ב בשו"ת "אבני נזר" ביור"ד (סימן שמב' סק"ז) שכ' בזה"ל, ואף דג"ת מצוה להחיותו משמע אפילו לפרנסו, שהרי מחויב ליתן לו הנבילה, עתוס' בע"ז (כ). ד"ה ר"מ וכו', עכ"ל יעו"ש. והיינו דמדאמרה תורה שיש ליתן הנבילה לג"ת בחינם ולא בשכר, ע"כ דצריך אף לפרנסו ולא רק להצילו ממיחה. וכן יעו"ב בחינוך (במצוה תכ"ו) באיסור דלא לחון על עובדי ע"ז שכ' בזה"ל, מדיני המצוה מה שאחז"ל כשאין נותנין להם מתנות חנם דדוקא למי שעובד ע"ז, אבל לא למי שאינו עובד ע"ז וכו' כגון גר תושב, דמכיון שקיבל עליו ז' מצוות מפרנסין אותו ונותנין לו מתנת חנם וכו', עכ"ל יעו"ש. ומבואר לכאן כהאנ"ז. אולם אינו מוכרח, די"ל דכוונתו רק שבג"ת ליכא לאיסור דלא יתחנם ומדאורייתא מותר לפרנסם ולא רק מפני דרכי שלום, אך לא דהוי חיוב לפרנסם ושנכלל כ"ז בוחי אחיך עמך. ובאמת דכן משמע מדכ' אח"כ דנותנין לו מתנת חנם, דודאי ליכא חיוב ליתן להם "מתנת חנם" רק שרשאי ליתן להם זה, וא"כ ה"נ י"ל בדכ' דמפרנסים אותו דהוי רק רשות, וא"כ ליכא הכרח כלל דס"ל כהאנ"ז, ודו"ק.

ויעו"ב ב"תומים" (ברייתא סימן צה') שתמה על השו"ע שם שכ' דאלו דברים שאין נשבעין עליהם מה"ת קרקעות אפי" של חו"ל וכו' וכן נכסי כותים, וצ"ע הא הפקעת הלואתו מותרת וא"כ מה טיבו של שבועה וכו', וע"כ כתב בזה"ל, לכן נראה דאתא למיעוטי גר תושב דהפקעת הלואתו אסור דהא מצווה אתה להחיותו, ומכ"ש שאין להפקיע שלו וכו', עכ"ל יעו"ש. ונר' דע"כ דס"ל כהאנ"ז דאף צריך לפרנסו ולא רק להצילו ממיחה ומרעב. ודוחק לומר דס"ל שיש לחוש שאם מותר להפקיע הלואתו דיבוא למצב של "חרפת רעב", שכן אין מצוי כלל שיבוא עי"ז לזה, דמן הסתם יעמוד הג"ת על שלו וידרוש את כספו בחזרה מהישראל ולא יניחנו עד שישלב לו הכל, וכדרכם של בנ"א שאין מוותרים על "ממונם" כלל, וכש"כ הרא"ש ברפ"ק דב"מ (ב). דהיינו טעמא דאמרי' כל דאלים גבר, דמי שהדין עמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול, עכ"ד יעו"ש. וא"כ ה"נ הכא דאפי" אם היה מותר לישראל להפקיע הלואתו דג"ת מ"מ לא שכיח כלל שיבוא עי"ז לחרפת רעב וכיו"ב, וא"כ ע"כ דס"ל להגר"י אייבשיץ כהאנ"ז, ודו"ק.

וה"נ מדויק בראב"ד דס"ל כנ"ל, דיעו"ש בפ"ד דאיסו"ב ה"ח שכ' דכשאין היובל נוהג אין אנו מצווים "להחיות" ג"ת, וקרוב הדבר להיות מן הטעם כי בזמן היובל היו שומטים והיה יכול להתפרנס שלא בטורח ציבור ועכשיו אינו יכול וכו', עכ"ל יעו"ש. ומבואר א"כ דס"ל דהחיוב "דלהחיותו" היינו לפרנס אותו ולא רק להצילו ממיחה וחרפת רעב. וכן יעו"ב ברמב"ם ברפ"ז דמתנו"ע ה"א שכ' בזה"ל, מצ"ע ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני. ואם היתה יד הנותן משגת שנא' פתוח תפתח את ירך לו ונאמר והחוקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך, עכ"ל יעו"ש. ומדכ"ל החיוב ליתן צדקה לג"ת עם החיוב ליתן לאחינו בני", משמע דאף לג"ת צריך ליתן אף שלא במקום "רעב" כדי לפרנסו ולדאוג שלא יחיה "בצימצום" ולא רק כדי להצילו ממיחה ורעב, וכדס"ל לאנ"ז ולתומים. וכן יעו"ש ב"דרך אמונה" בכיהה"ל שכ' בזה"ל, הנה אף שכלל כ"ז בכלל צדקה, לכאן יש חילוק דבג"ת שאין בר אלא וחי אחיך עמך אין מצוה ליתן לו די מחסורו ואפי" סוס לרכוב עליו ורק כדי חייו. בצמצום שלא ימות ולא יותר, כי וחי אחיך מיירי בכדי חייו כדמשמע בב"מ (בס.), וכן הראוני בחידושי הגרי"ז עה"ת בפ' ראה וכו', עכ"ל הגר"ח שליט"א. אולם אישתיטתיה לדברי הגאונים האנ"ז והתומים והראב"ד ז"ל

דס"ל להדיא דצריך "לפרנסס" ולא רק "כדי חייו", וכדהוכיחו מדצריך ליתן הנכילה לג"ת "בחינם". וא"כ שפיר י"ל דה"נ ס"ל לרמב"ם, וכמדוייק באמת מכל דבריו דהשווה חיוב הצדקה לג"ת לצדקה הישראל, ודו"ק, וברור. וצע"ג בדרך אמונה.

כי נפלא מ"ט לא מברכים על צאצאינו גבי עריכות בתורה

דף מט. ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מוכטח לו וכו' ע"ש. וכן יערי' ביומא (עא). דא"ר ברכיה אם רואה אדם שתורה פוסקת מזרעו ישא בת ת"ח שנאמר אם יזקין בארץ שרשו וגו' יעו"ש. והבי' בזה נר', דכיון שנשא בת ת"ח והיינו שחמיו ת"ח על כרחך שאם ימות או יגלה למדינת הים וכי"ב דיזכו בניו להיות ג"כ ת"ח שכן ה"אהבת תורה" של ה"סבא" ישפיע על נכדיו ויעבור אליהם בירושה ולכן מוכטח לו שיהיו בניו ת"ח, ודו"ק. והנה יערי' בפ"ק דברכות (יא): דכ' א"ר הונא למקרא צריך לברך וכו', מאי מברך א"ר יהודה אמר שמאל אשר קדשנו וכו', ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' א' את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך וכו' יעו"ש. ויל"ע אמאי לא כתוב בתחילה ג"כ והערב נא וכו' בפינו ובפי צאצאנו ובפיות עמך בית ישראל וכו', וכבסיפא דמתפללים אף על "צאצאנו" ולא רק על "צאצאי עמך", וצ"ע.

אולם הביאור בזה, דאם יהיו ד"ת ערבים בפיו דעל כרחך דאף יהיו ערבים אצל צאצאיו שכן "אהבת התורה" ועריכותה הוי בירושה וסופג זה הבן מהאב, וכש"נ בס"ד, ולכן אי"צ להזכיר בזה אף לצאצאי כ"א לצאצאי עמך ב"י, ורק כשמחפיל על ידיעתו ית"ש ועל לימוד התורה לשמה צריך להזכיר לצאצאיו דזה אכן אינה בירושה, ועי' בב"מ (פה). ובנדרים (פא). ודו"ק היטב בזה.

וה"נ יל"פ ער"ז בדאמרי' בובא לציון גואל וכו' הוא יפתח ליכנו בתורתו וישם בליבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו בלבב שלם למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה וכו', וכתב השל"ה [והובא במשנ"ב בסימן מז' סק"י] דלמען לא ניגע וכו' הולך על "חינוך הבנים" שיצליח בזה. ויל"ע א"כ מהו דכ' למען לא ניגע אחר משי"כ ולעשות רצונו וכו' דמשמע דע"י שיעשה רצונו "בלבב שלם" יזכה להצלחה בחינוך בניו. אולם הבי' כנ"ל וחזוין יסוד גדול דע"י שיעשה רצונו ית"ש שיקיים לתורה ומצות באמת ובכל לב ע"כ שיצליח ויראה נחת מיוצ"ח, דע"י ישפיע היטב על בניו ויוצ"ח וילמדו ממעשיו והליכותיו, ומשא"כ כשאנו באמת ובלבב שלם אין לאב כ"כ השפעה עליהם ואף לא יהיה להם ממי ללמוד, וכידוע משלו דאדונינו הגר"א ז"ל דכלי מלא וגדוש משפיע על אחרים, וזהו דכ' ולעשות רצונו בלבב שלם למען לא ניגע לריק וכו', ודומיא דאהבת ועריכות התורה דהוי "דברים שבלב" שמשפיע הרבה על יוצ"ח וכל הבאים במחיצתו, והבן בס"ד.

אם איכא מצות עונג ביו"מ

דף סח.:: א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס, מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא. אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכס מ"ט וקראת לשבת עונג וכו', ופירשי' דבעינן וכו', שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנות ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו, עכ"ל ע"ש.

והנה ברב' גבי עצרת דבעינן "לכס" לשמוח בו כאכילה ושתייה מדהוי יום שניתנה תורה ולא כ' דה"ט מדאית ביה דין "עונג" כשי"כ גבי שבת, משמע דרק בשבת איכא למצוה וחייב זה דעונג ולא כיו"ט. אולם אינו מוכרח, די"ל דאף כיו"ט איכא לזה אולם רק בשבת צריך להא דכ' ביה בישעיה (פרק נח' פי"ג) וקראת וגו' אך "בעצרת" אי"צ לזה ואפ"י בלי פסוק זה ג"כ הכל מודים וכו' מדהוי יום שניתנה בו תורה וא"כ כבר מחמת זה צריך לשמוח בו טובא וכו', אך איה"נ דאף בלי סכרא זו צריך להתענג בו מדכ' וקראת וגו' ובכלל "שבת" אף יו"ט. אולם מאידך מרכי' לזה דוקא גבי "עצרת" ו"שבת" דבעינן "לכס" מבואר דבשאר יו"ט אי"צ לכס וה"ט מדלא כ' ביה "עונג" כ"א גבי "שבת", ודוקא בעצרת וכן בפורים בעינן לכס מדינתן בו תורה או מרכי' ביה ימי משתה וגו'. דזהו מה שא"ר אלעזר "הכל מודים" בעצרת וכו', דדוקא התם בעצרת ובפורים ובשבת אף לר' אליעזר בעינן נמי "לכס", אך בשאר יו"ט אכן ס"ל לר"א דאי"צ "לכס" להתענג בו. וא"כ מדוייק בגמ' הכא דליכא מצות "עונג" כיו"ט.

אולם יערי' ברמב"ם בפ"ו דיו"ט הט"ז שכי' בזה"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנא' לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש וכו', עכ"ל יעו"ש. וצ"ע הא מהגמ' הכא מדוייק דרק בשבת איכא מצוה לענגה ולא כיו"ט בעלמא.

אולם נר' ליישב בס"ד, הדנה כ' בגמ' לעיל דר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושוונה, ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושותיה וחציו לביהמ"ד, וא"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו וכו' ר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם, וא"כ יל"פ דהוה גופא יסוד פלוגתתם. דר"א סבר דליכא מצות עונג ביו"ט, וא"כ אפשר ל'פ' דמש"כ עצרת תהיה "לכם" היינו כולו לה' ולא צריך "לשמוח" ולהתענג בו באכילה ושותיה כלל, ואף מה דס"ל לר"א דאו כולו "לכם" אינו משום דכ' וקראת לשבת עונג" כ"א מדכ' "עצרת תהיה לכם", וא"כ רק מחמת זה חייבים בעונג ולא מדכ' וקראת וגו', ולפי"ז אינו בהכרח שצריך להתענג בו דאפשר דכוונת התורה שיהיה כולו לה'. וכן יעוי' ברפ"ב דביצה (טו): דר' אליעזר לטעמיה דשמחת יו"ט "רשות" ולא "מצוה", ולכן אמר על תלמידיו שיצאו מהשיעור דמניחים "חיי עולם" ועוסקים "בחיי שעה" יעו"ש. אולם ר' יהושע ס"ל דאף ביו"ט צריך להתענג ומש"כ וקראת ל"שבת" עונג אינו דוקא לענין שבת כ"א אף לענין יו"ט בעלמא, ולזה ס"ל דע"כ דחלקהו חציו "לכם" שכן בעינן "להתענג" בעצרת, וה"ה בכל יו"ט.

וא"כ לפי"ז אתי שפיר מש"כ אח"כ בגמ' דא"ר אלעזר דהכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום וכו', אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מ"ט וקראת לשבת עונג, דכוונתם דאף לר' אליעזר דס"ל בעלמא דאי"צ "להתענג" מ"מ בחג השבועות ובשבת ובפורים מודה לר' יהושע דחייבים בעונג, והיינו דוקא לר' אליעזר דמורה דבהא צריך עונג, אולם לר' יהושע אכן צריך להתענג בכל יו"ט ולא רק בשבת ובשבועות ובפורים, וקאיירי רק אליבא דר"א דבהא מודה לר". ויעוי' ברמב"ם בפ"ו דיו"ט הי"ט דנקט כוונתיה דר' יהושע, דקי"ל דר"א ור' יהושע הלכה כר' יהושע, וכש"כ המג"מ שם יעו"ש. וה"ג קי"ל כוונתיה בטושו"ע באו"ח (סי' תקכ"ט) יעו"ש. וא"כ שפיר ס"ל דאיכא עונג ביו"ט, דהא נקטי' בזה כוונתיה דר' יהושע. ומהגמ' הכא גופא איכא ראייה ומקור לרמב"ם דאיכא עונג ביו"ט, דמדוייק דרך לר"א ליכא עונג ביו"ט אך לר"י איכא ליה. וכמדוייק גם בסוגיא בפ"י דיבמות (צג), ברש"י ותוס' שם, ובגמ' בפס"ז דשבת (ק"ט) ובתו"כ בפ' אמור כש"כ הגר"א בכיאוורו לשו"ע או"ח שם, והכל אתי שפיר.

דף סח: ר' ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיבא דדשא ואמר חדאי נפשיא חדאי נפשיא לך קראי לך תנאי, איני והא"ר אלעזר אילמלא וכו', מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קעביד. והיינו דבעיקר למד עבור "עצמו" אך איה"נ שעי"ז מתקיים העולם ואף עבור זה יש ללמוד כדי להתחזק העולם עי"ז, מ"מ ר' ששת עיקר לימודו הוי עבור עצמו והוה שאמר "חדאי נפשיא" והיינו "שמחי נפשי". וצ"ב ככוונתו.

והנה יעוי' בשבת (פג): דא"ר א"ר יוחנן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מביהמ"ד ומדברי תורה ואפי' בשעת מיתה שנא' זאת התורה וגו' אפי' בשעת מיתה תהא עוסק בתורה. אולם ילי"ע מאי קמ"ל בזה, דממה נפשך אם בכוחו ללמוד בשעת מיתה א"כ פשיטא שחייב ודומיא דחייב או בכלל המצ"ע והל"ת שבתורה, ואם אין בכוחו ללמוד א"כ אנוס הוא וג"כ פשיטא שפטור מת"ת ודומיא דפטור מכל המצוות בתורה כשהוי "אנוס" מלקיימו, ויל"ע.

ונר' דאכן ליכא הו"א שיפטר מת"ת "בשעת מיתה" אם בכוחו ללמוד, רק לזרוזי נפשיה כ' לזה, דכיין דעכ"פ "קשיה טובא" ללמוד לפני המיתה, אב"א מרוב "צער" במיתתו, ואב"א שטרוד לצוות על ביתו כיצד "ירשו" את רוב נכסיו וכו', ואב"א שטרוד בסידור שאר עניני ביתו ופרנסתו וכו', ועי' בפ"ק דע"ז (יב:): דהאי מאן דבלע זיבורא מחייה לא חיי, מיהו לשקיייה רביעתא וכו', אפשר דחיי פורתא עד דמפקיד אביתיה ע"ש, על כן קשה ביותר "לעסוק בתורה" ולזה קאמר ר' יונתן שאף בכה"ג ישתדל בזה ביותר, ולפום צערא אגרא. בעינן זירו ביותר מרוב הניסיון שבוה, ודו"ק.

אולם יעוי' ב"משך חכמה" בס"פ וירא (כב, יט') עה"פ וישב אברהם אל נערו וגו' שכ' בזה"ל, ובמדרש ויצחק היכן הוא, שלחו אצל שם ללמוד תורה וכו'. דע כי התורה היא משלמת את הישראלי ומכשרתו ברמ"ח איבריו ושס"ה גידיו נפש רוח נשמה וכו', ומלכד שהיא משלמת את החיסרון ומונעה הפחיתות אשר בהאדם מצד חומריותו וכוחות טבעו המושקעים וטמועים בהבלי הזמן ועוגביו וכו', וכו', כי אף בלא חומר ובלא יצר ובלא רע ג"כ התורה היא התכלית האמיתית והוא הדביקות הנשגבה לאלוקים. וזהו שאמרו בשבת (פג): לעולם אל ימנע אדם וכו', פירוש דאמרו פ"ק דברכות (ה). אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו וכו' ואם לאו יזכיר לו יום המיתה וכו', הרי דיום המיתה מועיל להחליש הרע ולבלע היצר יותר מתורה וק"ש, וא"כ אית' כי התורה אינו רק להסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון א"כ בשעת מיתתו של אדם שאו נחלש ממנו היצר לגמרי אינו צריך לאחוז בתורה, ע"ז אמרו שאינו כן.

שעצם התורה היא תכלית השלימות אף במקום שנעדר הרע, לכן אף בשעת מיתתו של אדם יהא עוסק בתורה וכו', עכ"ל הגרמ"ש הכהן זצ"ל יעו"ש.

ועפ"י יל"פ אף לדאיתא בגמ' הכא דר' ששת כל תלתי יומין מהדר ליה תלמודיה והיינו דקו' הגמ' דהו"ל ללמוד כדי "לקיים העולם כולו" ולא רק כדי לשמח את נפשו בזה, וע"ז תי' דמ"מ בעיקר קעביד בלימודו לשמחת נפשו אך אכן מקיים עי"ז לכל העולם כולו. ויל"פ בזה ע"ד מש"כ הגרמ"ש ז"ל, דעיקר הלימוד באמת הוי כדי להתגבר על היצר וזהו שהיה אומר ר' ששת "חדאי נפשי בשבילך ולצורכך שנית וקריתי" שכן עי"ז נתגבר על היצה"ר ולכן יש לנפשו לשמות וזה העיקר בלימוד, אכן איכא עוד מעלה בלימודו שע"ז מקיים את כל העולם ומקיים חיובו דוהגית בו יומם ולילה וכדפירש"י שם, אך העיקר במה שלומד כדמשמח נפשו בזה שכן עי"ז מצליח "לשלוט" ביצרו.

ועפ"י יל"פ דזהו מש"כ הכא ברבינו חננאל דר' ששת הוה אומר חדאי נפשי, כלומר שמחי, לך קראתי כדי שתהא שוכנת בטח לעוה"ב, ואע"פ שהעולם אינו מתקיים אלא וכו', עכ"ל יעו"ש. ויל"פ דכיון שע"ז מתגבר על היצר א"כ נמצא שע"ז תהיה נפשו "שוכנת בטח" לעוה"ב, וזהו מש"כ ר"ח, ודר"ק. וא"כ זהו ההו"א בגמ', בשבת שם שא"צ ללמוד בשעת מיתה מדליכא לטעם הנ"ל, וע"ז קמ"ל דאף אז חייב בזה שכן חיוב ת"ת הוי אף כשאין לטעם הנ"ל, וכש"נ במש"ת, והבן בס"ד.

ויעו"ש בשבת בגליוני הש"ס לגר"ע ז"ל שציין לסוטה (כא:): שכ' דאין ד"ת מתקיימין אלא במי שמעמיד עצמו ערום עליהן, ופירש"י שפורש מכל עסקים ונעשה עליה "עניי" יעו"ש, וא"כ אולי גם כאן הכוונה בכ" דאין ד"ת מתקיימין אלא במי ש"ממית" עצמו עליה כנ"ל דעניות חשוב כמיתה, עכ"ד הגר"ע ע"ש. ויעו"ש ברף על הרף עמ"ס שבת שם (עמוד לר') דידידנו הגרד"א מנדלבוים שליט"א יישב עפ"י דהגה"ש לקושיית המהרש"א בח"א שם, ועש"ע בכ"י נחמד בגמ' בכרכות (נו.) דהרואה ערום בחלום וכו' עפ"י דהגה"ש, מבנו הבה"ח משה מאיר נ"י יעו"ש.

אם אסכרה הוי המיתה הקשה ביותר ומתי נענשים בזה

דף קה., דתנא משמיה דר' עקיבא כל הטועם כלום קודם שיבדיל מיתתו באסכרה. ויעו"ש בתוד"ה לא וכו' שכ' דהוי "מידה כנגד מידה" דהוא משביע "גרוננו" על כן יחנק ב"גרוננו", ואסכרה במקום חנק כדאמר' בפ"ג דכתובות (ל:): מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוני ויהינו אסכרה, עכ"ד ע"ש. אולם יל"ע בזה, דיעו"ש בפ"ק דברכות (ח.) שכ' תניא גמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנא' למות תוצאות, תוצאות בגימטריא הכי הוה, קשה שבכולן אסכרה, ניחא שבכולן נשיקה וכו'. וא"כ יל"ע מ"ט נענש כולי האי הא ליכא מיתת כ"ד על האוכל לפני הבדלה ואינו שייך כלל לעבירות "החמורות" וא"כ מ"ט נענש במיתה הקשה ביותר.

וה"נ יל"ע בדאי' בספ"ד דמעילה (יז:): בעובדא דר' אלעזר בר' יוסי ורשב"י דכשהיו מהלכים בדרך נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לדם השרץ וכו' עיקם ר"א בר' יוסי פיו ואמר וכו', וכ' ברבינו גרשום בזה"ל, עקם פיו וכו' ואעפ"כ הרגיש בו רשב"י ואמר לו מעקימת שפתיך, ראיתי שהשבת תשובה וכו' אבל הואיל והוריתה הלכה לפני ענשו וקי"ל דנפל בחולי "אסכרה" והיה יושב בספינה וכו', עכ"ל יעו"ש. וכן יעו"ש בתוד"ה אל יחזור שכ' כן בשם ירושלמי דאחזתו "אסכרה" וכו' ע"ש. וי"ל דג"כ הוי מידה כ"מ דכיון שחטא בפיו ובגרוננו ברהורה הלכה לפני רבו רשב"י ע"כ נענש בזה. אולם מאידך צ"ע כנ"ל מ"ט נענש כולי האי אינו העבירה החמורה "ביותר" להורות לפני רבו. וה"נ יל"ע בדאיתא בספ"ב דנדה (כ.) דר' ישמעאל בר' יוסי קילל באסכרה לכל מאן דיבדוק דם נדה ע"פ ארמה יבשה יעו"ש, וי"ל דהוי מידה כ"מ על שמורה החכם "בפיו" ע"פ בדיקה כזאת דע"ז יענש באסכרה דהוי "בפה". אך מאידך יל"ע כנ"ל הא עוון נידה אינה חמורה "ביותר" כ"א עוון ד"עבודה זרה" ולא יהיה חמור מן הבא על אשת איש דמיתתו רק ב"חנק" דהוי הקל ביותר ומ"ט א"כ קילל ר"י בר יוסי ב"אסכרה".

וה"נ יל"ע בדאי' אלעזר בר' יוסי בשבת (לג:): דאסכרה מגיעה בפה בעון שאוכלים בה דברים שאינם מתוקנים, ופירש"י מעושרים, שהטבל במיתה בידי שמים כדיליף באלו הן הנשרפין בסנהדרין (פג.), עכ"ל ע"ש. דנהי דהוי מידה כנגד מידה ששניהם בפה, מ"מ מ"ט יענש על עוון זה שאינה החמורה "ביותר" במיתה הקשה "ביותר", וצ"ע. וה"נ יל"ע בדאיתא בפ"ג דכתובות (ל:): ובפ"ק דסוטה (ח:): ובסנהדרין (לז:): דאר"י יוסף מיום שחרב ביהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה נופל מן הגג וכו', ומי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוני יעו"ש, ופירש"י

בסרונכי, אסכרא והוא בגרון ע"ש, והיינו מידה כנגד מידה דכיון שדינו ליענש ב"חנק" דהוי ב"גרון" על כן נענש באסכרה דג"כ הוי "בגרון". אולם יל"ע דמאידיך חנק הוי המיתה הקלה ביותר מכל הד' מיתות ב"ד לדעת רבנן כמבואר בר"פ ד' מיתות בסנהדרין (מט:): במ' יעו"ש, וכ"ה ברמב"ם בפ"ד דסנהדרין ה"ד יעו"ש, ואף לר"ש דס"ל שם דחנק חמור מסייף מ"מ ס"ל דסקילה ושריפה חמורים יותר, וא"כ מ"ט נענש במיתה החמורה ביותר ד"אסכרה" הא אין דינו ליענש במיתה החמורה ביותר.

אמנם י"ל בזה דאיכא "דרגות" במיתת האסכרה, ולא כל המת עי"ז הוי מיתה הקשה ביותר, ומש"כ בגמ' בפ"ק דברכות שם דהקשה ביותר הוי אסכרה אין הכוונה שכל המת בזה תמיד הוי כן אלא שהקשה שבאסכרה הוי הקשה ביותר אך פעמים הרבה אינו כן. וא"כ י"ל דמי שנתחייב חנק שנענש באסכרה אינו לוקה בזה באופן היותר קשה אלא באופן קל יותר, וכן האוכל לפני הכולה, והמורה על דם נידה ע"פ בדיקת אדמה יבשה, וכן ר"א ב"ר יוסי שנענש בזה על שהורה לפני רבו כולו לא הוי באופן היותר קשה ששייך במיתתו, וא"כ לק"מ.

והנה יעו"י בפדר"א (פרק ל') דכ' דהלך ישמעאל והשליך עצמו תחת חרולי המדבר (קוצים) ואמר רבון העולמים אם יש לפניך רצון להשקות אותי השקני מים ואם לא תצא נפשי בצמא כי משונה היא מיתת הצמא וקשה מכל המיתות, ושמע הקב"ה תפלתו וכו', עכ"ל הפדר"א יעו"ש. ומשמע שקשה אף יותר מאסכרה, ודלא כהגמ' הכא, ויל"ע. וצ"ל דהוי פלוגתא דהגמ' דידן והפדר"א.

יהודה קוק

הערות שונות

שלו' וישע רב אל כבוד עורכי הקובץ באו"י הע"י

כתובות צ"ט תוד"ה ואי בעית אימא הקשו על מה שאמרו בגמ' דבאשת ישראל שקיבל בה אבי' קידושין פחותה מבת ג' שנים אסורה דאיכא חדא ספיקא אונס ספק רצון, והקשו דאכתי איכא ספק ספיקא דאפי' את"ל דהיה ברצון דלמא היה זה כשהיתה קטנה דפיתוי קטנה אונס הוא, ותירצו דשם אונס חד הוא ולא הוה ספק ספיקא, ע"ש. והנה שיטת הרמב"ם בפ"ג איסורי ביאה ה"ב ובפ"ב סוטה ה"ד דפיתוי קטנה רצון הוא ונאסרת. וכי המ"מ דהר"ם הוציא זה מסוגיין מכח קו' תוס' דאל"כ עדיין איכא ס"ס ואת תי' התוס' דשם אונס חד הוא לא ס"ל לר"ם יעו"ש, וצ"כ בסברת מחלוקתם של הרמב"ם ותוס' אם אמרינן שם אונס חד הוא או לא, ונראה לבאר, דהנה הרשב"א בתשו' ת"א, ביאר דס"ס הוא מטעם רוב. וע' פ"ת סי' ק"י סק"ב הביא מחלוקת באופן שיש תשע חנויות מוכרות בשר כשר וחנוות אחת מוכרת בשר טריפה, אך בזה החנות יש יותר בשר מכל התשע חנויות אם יש לילך בניד"ד אחר רוב חנויות היינו אחר רוב צדדים בכל חנות הוא סיבה וצד גורם בספק, או דאזלינן בתר החנות שמוכרת רוב הבשר דאזלינן בתר רוב סיכויים ע"ש שהביא מתשו' כנסת יחזקאל סי' כב בד"ה וראיתי בהר"ן שכ' בפשיטות דמדלא מפלגינן דלפעמים בחנות א' יש הרבה בשר שהוא רוב חתיכות נגד ט' המוכרות בשר שחוטה נראה דאין נ"מ בזה, ואזלינן בתר רוב חנויות ולא בתר רוב בשר וע' בס' בינת אדם בשער הקבוע סי' טז דנחלק בזה עם הגאון חכמת אדם, וזה דהקשו התוס' דניזיל בתר רוב צדדים וע"ז תי' דשם אונס חד הוא, א"כ לא הוה רוב צדדים רק רוב סיכויים, דרוב צדדים הפירוש שכל צד הוא סיבה וגורם מכריע מצד עצמו בספק אך כיון דשם אונס חד הוא שוב לא הוה צד נפרד בספק רק רוב סיכויים ולא אזלינן בתר רוב סיכויים רק בתר רוב צדדים כדדינים. והר"ם י"ל דס"ל דאזלינן אף בתר רוב סיכויים וא"כ לא יהיג הא דשם אונס חד הוא, עוד יל"פ דע' בחי' רעק"א, שכ' דיל"פ תי' תוס' בב' גווני, או דשם אונס חד הוא ולי"ה ס"ס רק כשהספיקות שונים, או דס"ל לתוס' דבעי ס"ס מתהפך, וכיון דשם אונס חד הוא תו ל"ה מתהפך, דאם פיתוי קטנה אונס תו לא מספק"ל אם הוה באונס או ברצון, וי"ל דהר"ם ס"ל דלא בעי ס"ס מתהפך, וא"ש.

ב. יש להסתפק בשמן שהיה תחת מטה שישנו עלי' דשורה עליו רוח טומאה כדאי' בשו"ע יו"ד סי' קטז, סעיף ה'. אם יכול להדליק בו נרות ש"ק. דכיון דשורה עליו רוח רעה נמאס לאכילה ונמאס למצוה משום הקריבהו נא לפחתך, ופעם א' נגע לי למעשה ושאלתי זה למרן פוסק הדור הגרי"ש אלישיב שליט"א והורה לי דאפשר להדליק בו נרות שבת ואי"ז ביו"ז מצוה. ע"כ. ואפשר טעמו דאינו ניכר, או דס"ל כשכות יעקב ח"ב סי' קה. דכל דבר שאסור משום רוח רעה מותר בדיעבד. א"כ לא מקרי מאוס למצוה. שו"מ בכ"ן איש חי (ש"א וישב אות יב, וש"ב נח אות יז) אוסר להדליק נרות ש"ק ונרות חנוכה

עם שמן זית שהי' תחת המטה מה"ט דכיון דשורה עליו רוח רעה נמאס לאכילה ונמאס למצוה משום הקריבהו נא לפתחך, אבל אם השמן מר דאינו בר אכילה אינו שורה עליו רו"ר ושרי, והו"ד בכף החיים ס"י תרע"ג אות יא. ולענ"ד ג' לחלק דדוקא נר שבת אפשר להלדיק כשיש בו רוח רעה, דאינו ביזוי מצוה, דאין המצוה גוף השמן רק מה שיש אור בביתו ועי"ז איכא שלום בית ול"ה ביזוי מצוה מה"ט, דעיקרו לשלום בית כמש"כ בשו"ע רסג,ג. משא"כ נר חנוכה שהשמן הוא כחלק מגוף המצוה דהרי איכא דין שיעור בשמן כחצי שעה. כמש"כ בס"י תרעב,ב. ואף שזה אינו ראוי דאינו שיעור בשמן כי אם בהדלקה דמה"ט מדליקין נ"ח בשמן שריפה ול"ש כתותי מכתת שיעורא. ע' הגהות רש"ש טויבש, שבת כא. מ"מ יש להוכיח מעור מקומות כנ"ל ולא עת האסף.

ככבוד רב
ישראל יצחק הייבלום
מפעיה"ק ירושלים ת"ו

בירורים בהלכה

שכח טל ומטר

מי ששכח לומר טל ומטר בברכת השנים, יש לו תקנה לאמרו בשומע תפלה, ואם שכח גם שם, חוזר לברכת השנים, וכמבואר בס"ס ק"ז.

ויש להסתפק במי ששכח בשומע תפלה וחזר לברכת השנים, ושוב שכח גם שם והמשיך תקע בשופר, מה דינו. ובפשטות אנו אומרים שימשיך לשומע תפלה ויאמר שם, וכמו שאמרנו לו בפעם הראשונה. אמנם, שמעתי מהגרי"א דונר שאי"ז פשוט כלל, דהנה יש לשאול על עיקר הדין שמי ששכח בברך עלינו יש לו תשלומים בשומע תפלה, ואם שכח גם שם צריך לחזור לברך עלינו, דממה נפשך, אם שומע תפלה זה מקום הראוי לתשלומי טל ומטר, שיחזור לשומע תפלה, ולמה חוזר לברך עלינו, ואם אינו ראוי, איך בכלל אפשר להשלים שם. ותירץ ע"ז הרא"ש [הובא בב"י שם] שמצאנו כעין זה באתה חוננתנו, שמי ששכח בתפלה, אינו חוזר, אלא סומך על הברלה שבכוס, אבל, אם טעה וטעם לפני הברלה, חוזר להתפלל. וגם כאן יש לשאול מ"מ, אם הברלה בתפלה זה דבר שחוזרים עליו, שתמיד יצטרך לחזור, ואם אין חוזרים אז למה כשטעם חוזר. ואומר הרא"ש שרואים מכאן יסוד, והוא, שמי שעשה טעות אחת - שכח אתה חוננתנו לא קונסים אותו לחזור אלא סומך בדיעבד על הכוס, אבל מי שעשה שתי טעויות הקשורות להברלה גם שכח אתה חוננתנו וגם אכל לפני הברלה, אותו קונסים לצריך לעשות כעיקר הדין. דהיינו לומר הברלה בתפלה, ולכן צריך לחזור. ואומר הרא"ש שה"ה בטל ומטר, מי שטעה פעם אחת ולא אמר בברך עלינו לא קונסים אותו לחזור, אבל מי שטעה פעמים וגם בשומע תפלה לא אמר, אותו קונסים שצריך לומר כמו עיקר הדין, שהוא בברך עלינו ולכן חוזר לברך עלינו, ע"כ דברי הרא"ש. ולפ"ז, בנדו"ד ששכח טו"מ בברך עלינו וגם בשומע תפלה ושוב שכח בברך עלינו, הרי עשה שלשה טעויות, וודאי שיש לנו לקונסו שיצטרך לומר כמו עיקר הדין דהיינו בברך עלינו.

ושאלו שאלה זו לפני הגר"ש וואזנר, ואמר שקשה לחדש ברכות שלא נזכרו בפוסקים, ולכן למעשה ימשיך הלאה ויאמר בשומע תפלה.

ויש לעיין מה יאמר הגר"ש באתה חוננתנו, דהיינו, מי ששכח אתה חוננתנו וגם טעם לפני הברלה, וחזר להתפלל ושוב שכח אתה חוננתנו שבס"ה עשה שלש טעויות, האם גם כאן יאמר הגר"ש שאין לנו לחדש ברכות, ושיסמוך על הברלה שבכוס, או"ד הכא שאני, וכפי שיבואר.

דהנה מי ששכח טו"מ גם בשומע תפלה וחזר לברך עלינו, הרי לא יתכן שיהיה לו שמ"ע עם פעמים ברך עלינו ופעמים תקע וכו'. וע"כ שהפעם הראשונה בטילה וכמאן דליתא דמי, וא"כ כמו שהיא בטילה לענין זה כך היא בטילה לגבי מספר הטעויות שלו, וממילא הרי הוא כשאר אדם שלא אמר בברך עלינו שיש לו תשלומין. אבל לגבי אתה חוננתנו לא שייך לומר סברא זו, כי גם אם נאמר שהשמ"ע הראשון בטל, מ"מ נשארו לו עדיין שתי טעויות. א. האכילה. ב. שכחת אתה חוננתנו בפעם השניה, ומצד טעויות אלו יתחייב לחזור ולהתפלל. [ואמנם הגר"ש תלה טעמו דאין לנו לחדש ברכות וזה שייך גם באתה חוננתנו, אבל יתכן ונסתמך גם על הסברא הנ"ל].

מאה ברכות

בשבת שאין מאה ברכות, כ' הפוסקים [הרא"ש ועוד] שיכול בדיעבד להשלימם בברכות העולים לתורה וההפטרה. והמ"א הוסיף לחדש וכ' שאפשר שגם בחזרת הש"ץ יוצאים, [הובא במ"ב סי' מו סע"ק יד]. אבל זה לא שמענו לשום פוסק שיאמר שאם שומע את חברו מברך העץ, שיצא בזה י"ח מאה ברכות. והטעם, בגלל שמה שההוא מברך העץ אי"ז קשור אלי כלל, ורק בברכות התורה שבעצם הציבור חייבים בקריאת הפרשה בברכותיה, ובזה שאחד מהציבור עולה ומברך וקורא יוצאים כולם י"ח, בזה שייך ליחס אלי את הברכה של השני. [ואף שא"צ לזה כונת שומע ומשמיע לצאת ולהוציא, מ"מ ס"ס היה חיוב על הציבור ויצאו ע"י ברכותיו של זה] וכן למ"א בחזרת הש"ץ, יש תקנת חכמים שכל ציבור חייבים בחזרת הש"ץ, ומשא"כ בברכת העץ השומע אינו מחוייב בה.

ולפ"ז בשמחת תורה שנוהגים שכופלים הפרשה פעמים רבות, כיון ואין קריאות אלו והברכות חובה, לכן אי אפשר לצאת בהם י"ח מאה ברכות.

ויש להסתפק למנהג הספרדים והחסידים שמוסיפין בשבת על שבעה עולים, האם יוצאים בעולים אלו י"ח מאה ברכות. מי נימא כנ"ל בשמח"ת שכיון והם רשות לא נפיק, או"ד, נכון מלכתחילה היה אפשר בלעד, אבל כעת שקראנו ז' עולים ולא סיימנו הפרשה ודאי חייבים להעלות עוד עולה ולברך, נמצא שלפי המצב העכשוי ה"ז חובה. וכן שייך לומר זה אם הוסיפו שנים ושלושה.

וכן עד"ז ילה"ס האם עליית המפטיר שקורא בתורה תחילה, האם מצטרף למאה ברכות. כי הרי אנחנו פוסקים שמפטיר עולה למנין ז', ובעצם היה אפשר שהעולה השביעי ימשיך ויקרא ההפטרה וא"צ לעלות המפטיר, וכיון וזה רשות אז לא יוצאים בזה י"ח מאה ברכות. או"ד לפי המצב העכשוי שאדם אחר קורא ההפטרה ולא השביעי, ודאי חייב לקרא בתורה תחילה ואינו יכול לסמוך על עלייתו של השביעי. [עיי' מ"ב רפ"ד סע"ק ז']

והנה, הב"י בסי' מו מביא את דברי השבלי הלקט בסי' א' שמחשב את מנין הברכות של העולים לתורה, ומונה את המפטיר ל-7 ברכות, ומבואר בזה שעליית המפטיר מצטרפת, ונפטשו ספקותינו לעיל.

אמנם ההג"מ בפ"ו מהל' תפילה, מביא את דברי ר"א ממיץ שמחשב את מנין הברכות, ואומר שלמפטיר יש חמש ברכות, וא"כ סובר שעליית המפטיר לא נחשבת.

ואולי אפשר לרחות ולומר, שבמקומו של הרא"מ נהגו כעיקר הדין - שהשביעי הוא המפטיר, ולכן לא נאמר, אמנם, נראה בראשונים שמנהגם היה שהשביעי אינו המפטיר, [מזה שהוכיחו שקי"ל שמפטיר עולה למנין ז' מת"ב וי"כ במנחה ולא הוכיחו מכל שבת] ומסת' גם במקומו של הרא"מ נהגו כך.

מלית שאולה

כ' השו"ע סי' י"ד ס"ג, שמי ששואל מחברו טלית מצוייצת, צריך לברך עליה. והטעם מכאן המ"ב, שאע"פ שבציצית יש דין של שלכם כלומר שרק בגד שלו חייב בציצית ולא שאול, מ"מ מברך כי אנו אומרים את דעתו של המשאל שודאי נתן לו את הטלית כדי שיכול לקיים בה המצוה, וודאי נתן לו באופן שיכול לקיים המצוה, דהיינו במתנה ע"מ להחזיר, ולכן הווה שלו ויכול לברך.

והנה לגבי לולב ג"כ צריך שיהיה שלכם, ביום הראשון, וגם בזה כותב המ"ב [תרמ"ט סע"ק טו] שאם שואל מחברו את הלולב בסתמא, אז אומרים שודאי דעתו ליתנו לו באופן המועיל דהיינו במתנה ע"מ להחזיר, אלא ששם אומר המ"ב שזה מהני רק בת"ח שידוע את הדין ששואל פסול, בו שייך לומר שודאי נתן במתנה, אבל בע"ה, שאינו יודע הדין, לא שייך זה וצ"ע למה לגבי ציצית לא הזכיר המ"ב תנאי זה, שצריך שיהיה הנותן ת"ח שידוע שטלית שאולה פטורה מציצית.

קידוש ברוב עם

שיטת השו"ע בסי' ר"ו ס"ו, שמי שנטל פרי ובירך עליו ולא הספיק לטעום ממנו ונפל ונאבד או נמאס, ולוקח פרי אחר, אע"פ שהיה לפניו בשעת ברכה והיתה דעתו גם עליו, חוזר ומברך, כיון ולא טעם כלום ממה שברך עליו. ועיי"ש בבה"ל בטעם הדין, ועיי"ש במ"ב לגבי פסק ההלכה.

ויל"ע לפ"ז במקומות שמקדשים ברוב עם, ואחר הקידוש וטעימת המקדש שופכין מעט לתוך הבקבוק ומשם מחלקים לכל השומעים, האם א"ש לפי שיטת השו"ע הנ"ל. שהרי ברכת הגפן גם של השומעים היא

על מה שאחזו המקדש בידו, ולמעשה הם שותים ממה שהיה מונח לפניו. ונהי שמערבין בו מעט מהכוס, וזה המעט בטל ברוב, ועיקר הנאת השומעים זה משאר היין, ואם נבוא לחשבון כמה יין מגיע לכל אחד מכוס של קידוש אין בו כדי הנאה ולא כדי ברכה, ונמצא שאין השומעים טועמים ממה שברכו עליו.

והיה אפ"ל ע"ד שכתבו הראשונים בטעמא דר"י שסובר שמין במינו לא בטל אפי' באלף, משום שהאיסור לא נאבד ולא נחלש טעמו, אלא בכל מקום שהוא נשאר כמות שהוא. וה"נ כאן אותו מעט יין נשאר קיים אע"פ שנתערב בהרבה, ונמצא שכאשר השומעים שותים הרי הם נהנים מכל מה ששותים כולל המעט יין מכוס של קידוש.

אמנם לכאור זה נסתר ממה דאיתא בשו"ע סי' רע"א סט"ו, שמי שקידש וקודם שטעם נשפך היין, יקח יין אחר ויברך עליו בופה"ג וישתה. וכתב בביאור הגר"א שהשו"ע לשיטתו בסי' ר"ו שצריך לטעום ממה שאחזו בידו בשעת ברכה, וכיון וכאן נשפך היין ולקח יין אחר, לכן חוזר ומברך, עכ"ד. ויש לשאול ס"ס נשאר לחלוות של יין בדופני הכוס, וכשמוסיף עליו יין אחר מתערב הכל ונהנה מהכל גם ממה שברך עליו, וכדלעיל, ולמה חוזר ומברך. וע"כ דלא אמרין האי סברא, אלא כיון ואותו המעט לא ראוי להנאה ולברכה בפני עצמו, גם בצירוף יין אחר ל"ח בר הנאה.

ואולי י"ל, שייך בדופני הכוס אין לו שום חשיבות, וכמאן דליתא דמי, ולכן אף שאח"כ מוסיף עליו ונהנה ממנו, כיון וקודם לכן נתבטל, הרי הוא כמבוטל מאז, ואין כאן מאותו יין שברך עליו. משא"כ בנדו"ד שיש למעט יין ששופכין מהכוס חשיבות.

ברכה שהכל לפני הסעודה

כ' השו"ע שכיון ויש מחלוקת האם צריך לברך על מים בתוך הסעודה, או מי שרוצה לצאת מהספק, יברך על מים לפני הסעודה [קצו, ז], ויש להסתפק, מי שרוצה לעשות העצה הנ"ל, אלא שבמקום לברך על מים רוצה לברך על בשר ודגים הנמצאים לפניו, מי שרי. וכמושכל ראשון אין בזה בית מיחוש כלל, כי מאי גפק"מ על מה יברך שהכל. ומש"כ במ"ב [רטו סע"ק יח] שאסור לברך לפני הסעודה על דברים הבאים מתמת הסעודה, צ"ל דזה איירי בדבר שברכתו האדמה ומוזנות, א"נ י"ל שגם בדבר שברכתו שהכל, מ"מ כוונתו הטובה והרעה קובעת הדין אי הוה בשא"צ, שאם מכוון כדי לצאת מהספק או הוה ברכה הצריכה, ואם אין כוונתו לכך, אז הוה בשא"צ. אלא שסתימת הדברים במ"ב נראה שבכל מקרה אסור. ואם אכן כך, יש לתח' זיימ בדבר, משום מחזי כברכה שא"צ, דהיינו, כלפי חוץ זה נראה ברכה שא"צ, כי הוואה לא יודע שעושה כך כדי לצאת מהספק.

טעות באמצע ענין

כתב בביאור הלכה סי' קי"ד ס"ו ד"ה במקום שנוכר, שמי ששכח לאמר מה"ר ומה"ג ונוכר אחר שאמר ומקיים אמונתו, ימשיך לומר לישני עפר ואח"כ יאמר מה"ר, כי אל"כ אין משמעות למה שאמר ומקיים אמונתו.

ויש לעיין, האם דין זה נהוג בכל סוגי הטעויות, וכגון ששכח עה"ג והמשיך ואמר ועל כולם, האם ג"כ נאמר שצריך להמשיך ולומר "יתברך ויתרום ויתנשא תמיד שמך", וכן אם שכח ובספר ואמר ברוך, ימשיך אתה, כי בלא זה אין משמעות לדבריו. או"ד יש מקום לומר, ששם במה"ר הדין שיכול לאומרו בתוך ברכה שניה בכל מקום שנוכר, וממילא, אם יאמר אחר ומקיים אמונתו מה"ר, ואח"כ ימשיך לישני עפר, נמצא שהפסיד את המשמעות של ומקיים אמונתו וכו', ולכן כי הביה"ל שלא יפסיק באמצע ענין. ולפ"ז, בשאר הזכרות שצריך לאמרם במקומם לא שייך כ"ז, ולכן לא הזכיר המ"ב דין זה בשאר הזכרות אלא במה"ר.

אמנם אפ"ל שטעמו של הביה"ל זה בגלל שאם יפסיק באמצע ענין אז אין למה שאמר ומקיים אמונתו משמעות, ונמצא שאמר בתוך תפלתו מילים ללא משמעות ושאינם תפילה, והוה הפסק, ולפ"ז זה שייך בכל ההזכרות, וצ"ע.



הערה בפרשת מקץ

הן כסף אשה מצאנו כפי אמתחותינו השיבוננו אליך מארץ כנען, ואין נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב. יש לעיין, למה הזכירו האחים מארץ כנען, הרי הק"ו קיים גם בלי להזכיר פרט זה. וי"ל שכתוב במדרש

לע"ע לא ידעתי מקורו ואודה למי שיודיעני) שלא היה שייך לגנוב שום חפץ ממצרים, כי היה בשער כישוף שהיה צועק על כל חפץ גנוב. ולפי"ז, אם היו מחזירים הכסף לפני שיצאו ממצרים, אין בזה שום ראייה, כי עשו כך כדי שלא יתפשו, ולכן הרגישו שהם החזירו מארץ כנען.

בענין ד' אלוקיכם אמת

מי שסיים ק"ש ואמר אני ד' אלוקיכם אמת ומחכה לש"ץ שיחזור ד' א' אמת, נהוג עלמא, וכ"כ בשו"ע סו"ה, שיכול לענות כעת קריש וקדושה וכדין אמצע הפרק.

והדבר צ"ע לפי מש"כ המ"ב ס"י ס"ו סע"ק י' שגם לדברים שמותר להפסיק באמצע הפרק, מ"מ, אם אוחו באמצע ענין י"א שאסור להפסיק כיון וענייתו תקלקל את המשמעות, א"כ ה"ה כאן שמשמעות המלה אמת נמשכת על הדבר הזה וכו', כלומר, שהדבר הזה שאלוקי עולם מלכנו הוא אמת ויציב וכו', ונמצא שכאשר מפסיק בענית אמן מתבטל הקשר שבין אמת להמשך.

וגם לפי מה שמכריע שם המ"ב למעשה שמותר לענות, אלא שצריך לחזור אח"כ על החצי משפט שהתקלקל משמעותו, זה לא יעזור כאן, כי אם באמת התבטל האמת שאמר נמצא שלא התחיל ברכת אמת ויציב וביטל הדין שצריך לסמוך ויאמר לאמת ויציב.

וגם על הש"ץ שחוזר המילים ד' אלוקיכם אמת יש לשאול אותה שאלה, שהרי מפסיק במלים אלו את המשמעות של אמת ויציב וכו', ואיך תקנו חכמים לחזור המלים ד' א' אמת באמצע הענין.

ומה שנקטנו בכל דברנו עד כה שהאמת הראשון הוא האמת של ברכת אמרי"י אף שבמ"ב ס"י ס"א סע"ק ח' כ' שהאמת השני הוא של ברכת אמרי"י, הנה מקור דברי המ"ב הם במ"א בשם שו"ת מהר"ם אלאשקר ס"י ס"ו, ושם כ' וז"ל ולפיכך ש"ץ אומרה ב"פ, הא' למטבע הברכה והאחרת לתשלום רמ"ח, עכ"ל. מבואר שהאמת הראשון הוא של ברכת אמרי"י.

והנה, המ"ב שם מביא את שיטת העשרה מאמרות, שסובר שהש"ץ לא מסיים בתחילה אמת, רק אני ד' אלוקיכם, ואח"כ חוזר ואומר ד"א אמת. ולפי דבריו שיש רק אמת אחד ודאי שהוא ברכת אמרי"י, וצ"ל שמה שחוזר ד' אלוקיכם אינו הפסק בין ויאמר לאמרי"י, בגלל שזה דבר מועט, ועוד, שאחרי שתקנו כך חכמים הוה כק"ש אריכתא, ועכ"פ, לפ"ז לא קשה קושיין לעיל איך מותר לש"ץ לחזור ד"א אמת.

אמנם, כלפי הציבור כולו לא אמר את דבריו, כיון והם שוהים הרבה, והם באמת מסיימים אני ד"א אמת, וזה האמת של אמרי"י, וקשה כנ"ל.

בברכה

אברהם דהן - בני- ברק

בדברי רש"י בענין המתפלל אחורי בית הכנסת

§תוכרוב 72 ו' ע"ב אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע וכו' אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפי' לבי כנישתא אבל מהדר אפי' לבי כנישתא לית לן בה וכו'. ופירש"י ד"ה אחורי בית הכנסת כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא דמגילה (פ"ג) מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח והמתפלל אחורי ביהכ"נ ואינו מחזיר פניו לביהכ"נ נראה ככופר במי שהציבור מתפללין לפניו וכו'. ועי' מש"כ בזה הפנ"י.

והתוס' בע"א כ' בזה"ל פי' רש"י כל פתחי בתי כנסיות היו למזרח ואחוריהם למערב וזה המתפלל אחורי ביהכ"נ וכו' דהיינו הדנדון בגמ' הוא לגבי אדם שעומד בצד מערב של בית הכנסת וכן הבינו הרבה ראשונים בדעת רש"י. אכן, התוס' דחו פי' זה דארובה כמהדר אפי' לביהכ"נ מיחזי כשתי רשרות שהקהל מתפללין למערב והוא מתפלל כנגדם למזרח. ע"כ נראה אחורי ביהכ"נ מי שהוא אחורי העם במזרח והעם משתחוים למערב ולהכי קאמר ולא מהדר אפי' כו'. ולכאור' הוא ממש פלא דהרי ברש"י איתא להדיא כפי' התוס' וכ"כ המהרש"א וז"ל, אבל בפרש"י שלפנינו שכתב מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם כו' עכ"ל, נראה שאחור ר"ל הוא אותו צד שבו הפתח והרי הפירוש ממש כפי' התוס', עכ"ל המהרש"א הנוגע לעניננו, וצ"ע ג.

ועי' לקמן ח' ע"ב דאמר ריב"ל אטור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין וכו' ופירש"י שנראה כמבריה עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח ולפי"ז משמע שאחורי ביהכ"נ נקרא צד

מערב והפתח נמצא במזרח וכהבנת התוס' והראשונים. ולפי המהרש"א לכאו' ברף ח' רש"י סותר לפירושו ברף ו', וצ"ע.

שו"ר בביהגרא סי' צ' ס"ז דביאר בשיטת רש"י [כפי' תוס' בדבריו] דמערב נקרא אהור כמש"כ בכמה מקומות, ושם בס"ח הביא לדברי רש"י ברף ח' כנ"ל [אכן בעירובין י"ח ע"א רש"י לא פי' כן, וצ"ע]. וא"כ הקושיא בעינה עומדת, מדוע לכאו' הראשונים הבינו דברי רש"י שלא כפשוטם, ומאידך גם לפי המהרש"א יש סתירה בדברי רש"י, והיכי נדיין דייני להאי דינא.

וראיתי הגהה מחכם אחד שלכאו' מיישבת את הדברים בטוב טעם ודעת, דהנה רש"י [בברכות ו' ע"ב] כתב כל פתחי בית הכנסת היו במזרח והכי תניא בתוספתא מעין מקדש ומשכן פניהם למערב ואחוריהם למזרח וכו' והוסיף החכם הנ"ל פניהם "של הציבור" למערב ואחוריהם "של הציבור" למזרח, והשתא א"ש הכל דהביאור הוא דהביהכ"נ, וכדאיתא להדיא בתוספתא שהביא רש"י [וכמש"כ המנחת ביכורים שם] דפני המשכן הם צד מזרח ששם הפתח, ואחורי בית הכנסת הוא צד מערב, שהוא כנגד הפתח ונקרא אהור מחמת שעצם צד מערב נקרא אהור בתורה [ודלא כרכנו יונה, ועי' פנ"י ואכמ"ל]. והנדרן בגמ' הוא לגבי אדם שעומד בצד מערב של ביהכ"נ וכמו שהבינו הראשונים בדברי רש"י.

והמהרש"א למד ד"פניהם" ו"אחוריהם" קאי אבתי כנסת וזה המשך להתחלת דברי רש"י דמבאר אין בונים ביהכ"נ עפ"י התוספתא, והנדרן הוא לגבי מי שעומד מצד מזרח של ביהכ"נ, ולכן יוצא דרש"י לא חולק על תוס', ולעני"ד הוא נכון מאד ודו"ק בזה.

ד. ציגלמן

הערות שונות

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, ירושלים.

א. בענין מאמרו המקיף של הרב שרגא רוזנבוים שליט"א בגליון ב' (קכ"ב) בענין קברי צדיקים אם מטמאין. ראיתי לציין הספנות דברים:

בדברי הרמב"ן פ"י חוקת, המובא בענף השני, דצדיקים הנפטרים בנשיקה אין מטמאין. יש להוסיף שכ"כ גם החינוך מצוה רפ"ז. אך הגר"ח קנייבסקי שליט"א מדייק לשון הרמב"ן לא יטמאו "מן הדין", שמדאורייתא אין מטמאין אבל מדרבנן מטמאין, כן כתב הגר"ח"ק בהערה בראש קונטרס קיצור הלכות טומאת כהנים הנדפס בסוף ספר ברכת האוהל (להג"ר נפתלי ברוך שפיצר שליט"א), עיי"ש עוד אריכות, וקושיאו מיושב במאמר הנ"ל ענף השלישי.

ב. בענף הרביעי, דברי הפוסקים, יש להוסיף מה שהביא שם בהמשך הענף שבקיצור שו"ע סי' ר"ב סעיף י"ד כתב שצריך למחות בהם, ומקורו בפאת השלחן ה' א"י פרק ב' אות י"ח שטעות הוא ביד המקילין. מה שכתב להקל לצרף שיטת הראב"ד, ומאריך בביאור שיטת הראב"ד, יש לציין שבח"י הרמב"ן מכות דף כ"א. מביא מהראב"ד שאין לוקין אבל אסורין. וכן הוא בהשגות הראב"ד על הרי"ף שם הנדפס אחר התוספתא. (נסמן במקורות וצינונים ברמב"ם מהדו' פונקל על המשנה למלך פ"ג מהל' אבל).

ג. במדור הערות בגליון הנ"ל הביא הרב יעקב חיים סופר שליט"א מספר קול יעקב וכף החיים שלא נמנעו בני ספרד לעלות לתורה אצל בני אשכנז [שספרי תורה שלהם כתובים דכא] עכ"ל.

בספר קול יעקב וכף החיים מדבר על חילוק צורת הכתב, ולא נזכר שבני אשכנז כותבים דכא, והאמת שבני אשכנז כותבים ג"כ דכה בה', וכמש"כ בשו"ת מעיל צדקה סי' כ"ה, ובשו"ת בית אפרים, ובשער אפרים שער ו' סעיף מ"ד, ובשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' ע"א שהביא הרב שליט"א שם, ורק חסידים חב"ד כותבים דכא עם א'. וז"ל הערוה"ש יו"ד סי' רע"ה סעיף כ"ב; וכבר נהגו עפ"י המנחת שי לכתוב בה"א וזה המנהג כרוב תפוצות ישראל, אמנם במדינת רייס"ן עמד אחד מן הגדולים המיוחדים בדורות שלפנינו (הרה"ק בעל התניא ושו"ע זיע"א) והאריך לבאר לכתוב דוקא באל"ף וכן נהגו אחריו רוב סופרי רייס"ן עד היום הזה.

אליהו שמינציגר

בני ברק

הערות שונות

לכבוד העורכים הגאונים שליט"א - בקובץ היקר 'בית אהרן וישראל'

הגאון האדיר כמוה"ר רבי יעקב חיים סופר שליט"א, ביאר בהרחבה בגליון קכב, עמ' קלג, ענין אפר דעקידת יצחק, ובעיקר קושייתו שם, דב'שבלי הלקט' מובא כשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח, נעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה, מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו וכו'. והאיך יתכן דהרי הכתוב אומר "אל תשלח... ואל תעש לו מאומה", ע"ש.

והנני קודם לציין שקשה מאוד לומר כפשוטו שנעשה דשן דבכמ"ר (יו, ב) משמע, שיצחק לא נעקד, והאיל היא כתמורתו, וז"ל: ...מהו "תחת בנו". אמר אברהם: רבון העולמים תהא רואה כאלו דם יצחק זרוק לפניך. נטל האיל והפשיטו, ואמר: כך תהא רואה כאלו עורו של יצחק הפשטתי לפניך. נטלו והספיגו, אמר: כך תהא רואה כאלו יצחק מסתפג לפניך. שרפו, ואמר: כך תהא רואה כאלו אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח... ע"כ. [הרה"ג שליט"א הביא דברי הפסיקתא כע"ז].

ואכן הקב"ה נשבע לו שיחשב לפניו אפרו של איל כאילו היה אפרו של יצחק, כדברי רבותינו בעלי התוס', הרבא במאמר הנ"ל.

ובספר 'כלי חמדה' (לכמוה"ר ר"ש לאניאדו, בעל ה'כלים') בפר' וירא, מטעימו בדברי הפסוק, וז"ל: ...ו"יקח את המאכלת לשחוט את בנו" כי בלי ספק הזרירות הוה מאכיל את בניו ואת בניו לטוף כל הדרות וכמו שלמדו חז"ל שנקראת "מאכלת" ולא קראה 'סכין' על שם שמאכלת לדורי דורות... אמר "כי עתה" ר"ל עתה בעת הזאת אשר עדיין לא שלחת בו יד לשחוטו... כבר 'ידעתי', כי ירא אלהים אתה" א"כ 'למה תשלח ידך אל הנער'... "ויקח אברהם" וכו' שלא שלח את יצחק אלא הניחו עקד עד שהלך אברהם ולקח את האיל והעלהו לעולה תחת בנו שאמר ממש זה תחת זה ופדה אותו בו... והפסוק מדקדק... 'ויעלהו לעולה תחת בנו' שממש תחתיו ותמורתו העלהו זה תחת זה... "ויקרא שם המקום ההוא ה' יראה" ר"ל ה' יראה ללבב איך נשבר לבי על ביטול המצוה וג"כ לעתיד כשיבואו להזכיר ולומר היום הזה הנכבד ז"ש אשר יאמר היום... היום הזה עצמו יאמר ויפקד יזכר להעלות זכרון עקידת יצחק שנעשית בו יהי רצון שיראה כאלו נקרב ממש בפועל ז"ש "אשר יאמר היום בהר ה' יראה" וירצה כאילו נקרב... ע"כ.

ובפי' המלבי"ם מבאר יותר, שהעלאת האיל - כתמורת יצחק - היה ע"פ דברי ה', וז"ל: "וישא אברהם" הנה עתה התחיל אברהם לחקור על דברי ה' שאמר "והעלהו שם לעולה" ואיך יצוה עתה בהפך ונצח ישראל לא ינחם. והבין האמת שמש"ש "אשר אומר אליך" מוסב על "והעלהו", העלה את אשר אומר אליך להעלותו, ובהיותו משוטט במחשבתו את מי יצוה ה' להעלות, ראה פתאום והנה איל שלא היה שם מקודם, "ואחר" ר"ל תיכף אחר זה ראה שהאיל 'נאחו בקרניו בסבך' של האילנות וידע שהאיל הוא הנשלח לקרבן תמורת יצחק ועליו כוון במ"ש "אשר אומר אליך", לכן 'העלהו לעולה תחת בנו'. ע"כ.

וכמה נאים דברי ה'ציץ אליעזר', על זה, וז"ל בשו"ת ח"י"ב, סוף סימן מו: ...בהא דר' יצחק נפחא אמר אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום, יעוין בהגהות יעב"ץ... והיינו, דמכיון שעקד א"ע, ומצידו היה מוכן לכך, נחשב לו הדבר כמעשה, וחכור על כן תמיד כאילו צבור ע"ג המזבח... מכיון שבפועל כבר פרח נשמתו של יצחק יתכן שפיר לומר שנחנק במקום כאילו כבר נעשה אפר, ואותו רושם רוחני נשאר קיים ועומד לעולמים... ע"כ.

מכל ביאורי הפסוקים הנ"ל, נראה שיצחק אבינו לא נעקד, והאיל הוא כתמורתו ממש, ופדה אותו בו. ומ"ש ב'שבלי הלקט' נעשה דשן וכו' - נראה לבאר שנחשב לו כאילו נקרב; ונעשה דשן, וכאילו אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח, ויזכר לתמיד זכרון עקידת יצחק כאילו נקרב בפועל. כמובא בהנ"ל. וגם מוכרח, מעצם לשון ה'שבלי הלקט', לומר כך, שלא היה בפועל, כי אם זה הדבר כפשוטו שנעשה דשן, לא שייך למימר ע"זהלשון שהחיה אותו כי על מת שייך לומר להחיות ולא דבר שכבר אין בו כלום, כי אם דשן.

רק נשאר קשה, לשון ה'שבלי הלקט': מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו וכו'. שמשמע שבאמת כן היה כפשוטו.

נ"ל לבאר ע"פ מ"ש בספר 'פענח רזא', פר' חיי שרה: "ויבא אברהם... ולבכתה" ... ותימה יצחק היכן היה שלא בכה אותה, וי"ל שכשנעקד עשה בו חבורה והמלאכים הביאוהו לג"ע לרפאותו שם ושהה שם ב' שנים, ותרע שהרי כתיב "ויגדלו הנערים" וגו', ופירש"י שהיו אז בני י"ג שנים ובו בפרק מת אברהם כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה, וימי אברהם הרי היו קע"ה שנים צא וחשוב ק' לאברהם עד לידת יצחק, וששים ליצחק עד לידת יעקב ועשו, ועוד י"ג עד עתה הרי בין הכל קע"ג שנה וא"כ בצרי להו שנות אברהם ב' שנים, אלא אותן ב' שנים שהיה יצחק בג"ע לא קחשיב להו קרא באמרו ויצחק בן ס' וגו' ובאמת בן ס"ב היה אז... וז"ל הגהת המעתיק (- ר"י ב"ר שמשון כץ, חתן המהר"ל מפראג): אבל לא יתכן לומר שעשה אברהם בו חבורה, מדכתיב "אל תשלח וגו' ואל תעש לו מאומה", אבל מה שהי' צריך רפואה בג"ע הוא ממה שנשרפו עיניו... ע"כ מספר 'פענח רזא'.

עפ"י, אפשר לומר שמ"ש: מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו וכו'. החיה אותו - שריפאו משריפת עיניו, דהרי סומא חשוב כמת, וזה מ"ש 'והחיה אותו'. ונוסף לטל, הביאוהו המלאכים לג"ע. אמנם, יצחק לא נעקד, וכנ"ל. [ועפ"י יובן, דברי המדרש: ויצא יצחק לשוח בשדה מהיכן יצא מגן עדן]. [ודברי השכלי הלקט' הם שני חלקים ואי"ז המשך אחד].

ועוד אפשר לבאר ע"פ פי' המלבי"ם, וז"ל בפר' וירא: ...ובזה נשלם הנסיון גם מצד יצחק... באשר לפי הסדר השמימי לא היה ראוי שיהיה יצחק זורעו בעולם, אם מצד שראה באצטגנינות שאינו מוליד... ואם מצד שהיו אברהם ושרה זקנים והלידה היה ענין נסיי נגד הטבע... וע"כ צוה ה' שיעלהו כליל לעולה, ויצחק הסכים אל המעשה ומסר א"ע להיות עולה כליל ושגופו שהמערכה מתנגדת לו יתהוה עפר ואפר, והפועל הזה היה כאלו נגמר, כי כבר היה חרב חדה מונחת על צוארו לולא שעכבו המלאך, והזו"ל אמרו במד' שיצאה נשמתו, וכשירד מן המזבח לא ירד... רק יצחק אחר מוקדש לה' שאיו לו עסק עם המערכה, שהיתה מתנגדת אל יצחק הקודם... שנחשב כאלו מת ובטל מן העולם כפי הוראת המול, ומעתה לא יצטרכו עוד לנס ופלא מתמיד, שע"ז הבטיחו שירבה את זרעו ככוכבי השמים, כי אין הוראת הכוכבים מתנגדת עוד אל רבוי זרעו...

עפ"י, אפשר לומר שמ"ש: מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו וכו'. שמירי שיצאה נשמתו, והביא הקב"ה עליו טל, והחיה אותו - שנוול מחדש לא כמקדם; שלא היה ראוי שיהיה יצחק זורעו בעולם; ומעתה לא יצטרכו עוד לנס וכו'.



הרה"ג שליט"א בהמשך ביאורו, כתב שם: חז"ל אמרו שבשעה שאמרו לאברהם לא לשלוח יד ביצחק מיד הורידו אברהם... הרי לנו עוד ממדרש חז"ל שיצחק אבינו מיד הורד... וכדברי המדרש כאן מבואר לא כמו שהובא בספר 'ליקוטי יהודה' על התורה... ע"כ.

ראיתי להעתיק מ"ש שם, בספר 'ליקוטי יהודה', וז"ל: "ויעלהו לעולה תחת בנו" ... נראה שלא הוריד תיכף את יצחק מעל גבי המזבח, אלא המתין, והעלה את האיל תחתיו ממש, כי חשב אולי בינתיים עוד יצוה הקב"ה להקריבו; כיון שראה שנעשה שינוי; כי בתחלה אמר לו לשחטו ואח"כ נאמר לו אל תשלח ידך וגו', לכן חשב אולי יהיה שוב שינוי שיצוה לשחטו. וכ"ה בדומה לו, בסדר 'ליקוטי יהודה' (בפרשת העקידה): ומה דכתיב "וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו" דמשמע ששחט את האיל במקום בנו, אפשר דלקח את האיל ונתנו תחת בנו ממש...

נ"ל לציין ע"ז, שכע"ז נמצא ג"כ בפי' המלבי"ם, וז"ל: ...אמנם מדברי חז"ל נראה שאברהם לא הוריד את יצחק מן המזבח תיכף, וכמ"ש בפסיקתא הובא בילקוט... א"ל: כשאמר לי הקב"ה לשחטו בעצמו אמר לי, ועכשיו אני מבקש שהוא יאמר לי... ועל כן המתין על דבור ה' ולא הורידו מן המזבח, וכאשר ראה את האיל, לקח אותו 'והקריבו תחת בנו', ר"ל שבנו לא ירד מן המזבח והיה מונח במקומו רק אברהם הקריב את האיל למטה, ומלת "תחת" ישמש ג"כ על המקום כמו "והשענו תחת העץ" ... "ויען אשר עשית את הדבר הזה", הודיע שבמעשה זה שלא רצה עתה להורידו מעל המזבח נשלם הנסיון ונגלה צדקתו ביתר שאת ויתר עז...

בכרכת התורה
אהרן בהר"ן
בני ברק

תיקוני סופרים

השמטה בגליון רעק"א על השו"ע (חו"מ סי' קצ"ח)

בשו"ע (חו"מ סי' קצ"ח סט"ו) הנותן דמי המטלטלים או מקצתן וחזר בו הלוקח, וא"ל המוכר בא וטול מעותיך הרי המעות אצלו כמו פקדון, ואם נגנבו או אבדו אינו חייב באחריותן.

ובסמ"ע (סקכ"א) כ' וז"ל כמו פקדון פי' כש"ח דפטור מגניבה ואבידה. ע"כ. [ואגב, בגופן של דברי הסמ"ע צ"ע, דמשמע דס"ל להסמ"ע בשי' השו"ע שמקורו הוא הרמב"ם דבפקדון בשומר שכר שאמר טול את שלך לא סילק עצמו לגמרי מן השמירה אלא מדין ש"ש שלו, אבל ש"ח מיהא הוי. ולכאורה קשה והרי הרמב"ם בעצמו בהמשך דבריו פסק והביאו בשו"ע. דבפקדון שאמר שקול את שלך אינו אפי' ש"ח. שכי' דאם חזר בו המוכר חייב באונסים עד שיקבל מי שפרע ויאמר לו אח"כ בא וטול את שלך ואז אי איתא להנהו וזוי בעין הנך וזוי ממש דיהיב להו ליקח "פטור". ע"כ. הרי דלאחר שקיבל עליו מ"ש ואמר טול את שלך דנפיק המעות מתורת הלואה והו"ל מעות פקדון כמ"ש הרמב"ן וש"ר בסוגיא (דמ"ט ע"א) שם, כ' הרמב"ם לשון פטור דמשמע שפטור לגמרי, הרי להדיא בשי' השו"ע והרמב"ם דבפקדון שאמר טול את שלך לא הוי אפי' ש"ח.

ש"ר שבביהגרא (סקכ"א) הקשה כעין קושיא זו מסוגית הגמ' דאמרינן דשקול זוזן אינו אפי' ש"ח. ות"י דסוגית הגמ' אליבא דר"ל הוא, ואנן קיי"ל כר"י, ועפמ"ש התוס' (שם ד"ה אלא) יעו"ש. וכעיי"ז כ' ג"כ הגרעק"א בחידושו (שם) בשי' התוס' יעו"ש.

אבל הניחא קושיית הגר"א מסוגית הש"ס מיתרץ בהא, אבל קושייתנו מהמשך דברי הרמב"ם לא מיתרצי בהא, שהרי הרמב"ם כ' המשך דבריו אליבא דר"י כדקיי"ל (סי' קצ"ח ס"א), ואעפ"כ כ' שפטור לגמרי, וא"כ למה בחזר בו הלוקח כ' דש"ח מיהא הוי.

וע"ע באבן האזל (פ"ז ממכירה הג"ג בד"ה וכמה ובר"ה ובעיקר) מ"ש לתרץ קושיית הגר"א, ולפמ"ש להקשות מהמשך דברי הרמב"ם הקושיא במקומה עומדת ואין לתרץ עפמ"ש הגרעק"א (בגליון סי' ק"ב) לאחר העיון, כמו שיתבאר להלן באריכות, ולכן בסיום השו"ע והרמב"ם פטור אף משמירת ש"ח, שהרי בנידון הסמ"ע יש לתרץ כמור"כ, דלאחר שחזר בו הלוקח מיד נעשה פקדון וכש"ח (ועי' ש"ך (סק"ד) מ"ש בשם הג"ה סמ"ע) וכשאמר המוכר טול שלך הרי הוא כש"ח שאמר טול שלך דפטור, יעו"ש ולהלן, וא"כ צ"ע.

ובגליון להגרעק"א כ' לציין ע"ד הסמ"ע הללו בזה"ל נ"ב כ' ב"י בשם רי"ו דמי שקנה בענין שאין א' מהן יכול לחזור והוא ברשות מוכר אפי' ש"ח לא הוי, דהוי כמו הא ביתא קמך ע"ש. ואינו נראה כן דעת תוס' עירובין (פ"א ע"ב) ד"ה שמא יאמרו ודו"ק. עכ"ל.

ובפשטות משמע מצינו דברים הללו ע"ד הסמ"ע, שכוונתו לציין בנידון הסמ"ע דבכה"ג האם הוא ש"ח כמ"ש הסמ"ע או דאף ש"ח נמי לא הוי דבריו משמע דס"ל שלא כהסמ"ע ואף ש"ח לא הוי, אבל דעת התוס' משמע כהסמ"ע.

אולם א"כ, הדברים תמוהים, דמה ענין נידון דרי"ו לנידון הסמ"ע. שהסמ"ע דן במי שהיה ש"ש וכדו' על פקדון וא"ל טול את שלך, אם כמ"ש טול את שלך נפטור לגמרי או רק משמירת ש"ש וכדו' אבל ש"ח מיהא הוי, והרי"ו דן בנידון שמעולם לא נעשה שומר על החפץ ולא א"ל טול את שלך. אלא אדרבה הא גופיה הוא הנידון אם המוכר הוי כלל שומר על החפץ שמכר או לא, ומה ענין זה להסמ"ע.

וכן סיום דברי הגרעק"א מהתוס' עירובין אין שם זכר לנידון הסמ"ע, אם כמ"ש טול את שלך נפטור לגמרי או ש"ח מיהא הוי, ורק לנידון דהרי"ו שפיר מוכח משם דלא כהרי"ו. והוא כמ"ש שם התוס' להקשות היכי חיישינן שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעליה הא הוי על החיטין [החפץ הנמכר] שומר שכר, ואם לא יציל ישלם, ודימהו לאחריות המוכר על המעות שע"ו מוכח מעובדא דשומשמינן (ב"מ דמ"ט ע"א) דהוי ש"ש. וה"ה על החיטין, ות"י דמ"ש בעובדא דשומשמינן דהוי ש"ש על המעות הכוונה רק באם יקבל המוכר שכר לשומר, אבל לולא זאת לא הוי ש"ש. ולכן בחיטין ה"נ לא הוי ש"ש. ומוכח שם

דש"ח מיהא הוי על החיטין וכדמוכח בעובדא דשומשמין דהוי המוכר על המעות לכה"פ ש"ח, דאחריותו על החיטין דימו הש"ס לאחריות המעות לתי' זה, ואף לתי' הב' שחילקו בינם, אינו אלא לגבי אחריות ש"ש שנובע מכח היתר שימוש במעות אבל לגבי אחריות ש"ח לכאורה שיש כדס"ד. יעו"ש, וא"כ שפיר מוכח דלא כהר"ו.

והיה אפשר לומר דעכצ"ל שאכן אין כוונת הגרעק"א להוכיח מדברי ר"ו והתוס' לנידון הסמ"ע. אלא נידון בפ"ע הוא, ורק הצינן הוא ע"ד הסמ"ע, אבל אין ענינו לזה.

אמנם בגליון הגרעק"א (סי' ק"כ ס"ב) מבואר להדיא שכוונתו (בסי' קצ"ח) בצינונו ע"ד הסמ"ע היתה לנידון הסמ"ע ממש, דהנהגה שם בשו"ע כ' לזה האומר למלוה הנה מעותיך צרורים בביתי בא וטול מעותיך, והמלוה מסרב מלקחתם ונגנבו או נאבדו פטור הלוה, אלא א"כ פשע בהם ונגנבו או אבדו, ע"כ. וכ' הגרעק"א בגליון. נ"ב אבל בפקדון וא"ל תא שקול אפי' ש"ח לא הוי כדמשמע מדברי ר"ו (ס"ט ח"ד) "כמש"ל בגליון ס"ס קצ"ח" ולאחר העיון משם אין ראי' די"ל דכוונת הר"ו דלאחר שקיבל מ"ש נעשה פקדון ונעשה כש"ח שאמר תא שקול, ודומה לזה בפני" (כ"מ דמ"ט) עיי"ש. אבל בש"ש שאמר תא שקול י"ל דהוי ש"ח וכו' ע"כ. הרי להדיא שכ' שמה שציין דברי ר"ו בגליון ס"ס קצ"ח כוונתו היתה לנידון זה ממש. בש"ש וכדו' שאמר טול את שלך אם נפטר לגמרי בזה, או דש"ח מיהא הוי. דבנידון זה קעסיק השו"ע בסי' ק"כ במי שהיה ההלוואה אצלו וא"ל שקול את שלך באופן שנפטר מהלוואתו אם נפטר לגמרי או דש"ח מיהא הוי וחייב בפשע בהם, שכ' השו"ע שחייב בפשע דש"ח מיהא הוי. וע"ז ציין הגרעק"א דברי"ו מבואר דבפקדון שהיה ש"ש ואמר טול את שלך נפטר לגמרי ואף ש"ח לא הוי. ושו"ט עוד בנידון זה, וא"כ הדרינן לתמיהה הנ"ל איך משמע כרי"ו שום רמז לנידון זה, הרי הר"ו מיירי בנידון אחר לגמרי.

אולם התמיהה מתרבה בהמשך דברי הגרעק"א. שכ' דלאחר העיון אין ראי' מדברי ר"ו די"ל דכוונת הר"ו דלאחר שקיבל מי שפרע נעשה פקדון ונעשה כש"ח שאמר תא שקול, ע"כ. ותמוה הלא הר"ו מיירי שם בנידון שלא שייך בו כלל ענין מי שפרע שדן במכירה "שאין אחד מהם יכול לחזור" אם המוכר שומר על החפץ הנמכר, כנ"ל לשונו שהעתיקו הגרעק"א (בס"ס קצ"ח), וא"כ איך כ' הגרעק"א שהר"ו מיירי לאחר שקיבל מי שפרע.

וכמו"כ תמוה שהגרעק"א (בסי' ק"כ) כדשו"ט בנידון אם ש"ש שאמר תא שקול הוי ש"ח או פטור לגמרי, הביא מדברי התוס' ב"מ (דמ"ט) דס"ל כדברי ר"ו. והנמו"י (שם) ס"ל שלא כדברי ר"ו. ולא זכר מדברי התוס' בעירובין (פ"א ע"ב) שהביא (בס"ס קצ"ח) שמשמע דלא כדברי ר"ו.

והנראה פשוט שטעות דפוס יש כאן שהושמט קטע מגליון הגרעק"א דבב"י (בס"ס קצ"ח) כ' בזה"ל וכ' רבינו ירוחם (בנתיב ט' ח"ד) וכו', וכ' עוד (שם) יש מי שכתב שאחר שקיבל מי שפרע וא"ל תא שקול זוזך שאפי' ש"ח לא הוי, ויש מי שכ' שאם הוציאן הרי הוא עליהם ש"ח, ואם הם בעין אפי' ש"ח אינו, מאחר שא"ל תא שקול זוזך, שהרי הוא כמו פקדון שפטור מאחר שא"ל טול שלך, וכן עיקר עכ"ל [של הר"ו] כ' רבינו ירוחם (בנתיב ט' ח"ד) מי שקנה בענין שאין שום אחד מהם יכול לחזור בו והוא ברשות מוכר, יש מן הגדולים שכ' שהוא עליהם כמו ש"ח. ויש מן הגדולים שכ' שאפי' ש"ח לא הוי, והו"ל כמו הא ביתא קמך, וכן נראה עיקר, עד כאן לשון הבית יוסף.

ובגליון להגרעק"א היה מצויין (בסי' קצ"ח) ע"ד הסמ"ע דברי ר"ו הראשונים שהביא הב"י כנ"ל שמבואר שם דלכו"ע היכא שלא הוציא המעות שקיבל עבור המקח, וקיבל מי שפרע וא"ל תא שקול זוזך דאינו אפי' ש"ח, והיינו שלא כדברי הסמ"ע. דאילו להסמ"ע הו"ל להיות עכ"פ ש"ח.

וכזה מוכן מ"ש הגרעק"א בגליון (בסי' ק"כ) דבשו"ע מבואר דאף שאמר טול שלך הוי ש"ח, היינו רק בהלוואה, אבל בפקדון וא"ל טול שלך שפיר גם ש"ח לא הוי, וכדמוכח מדברי ר"ו שהביאו בסי' קצ"ח והיינו דברי ר"ו הנ"ל, וכמבואר שם דנפטר גם מחיוב ש"ח.

וע"ז כ' הגרעק"א (שם) דלאחר העיון אפשר לדחות הראיה מהר"ו דטול שלך הוי ש"ח דבאמת ס"ל להר"ו דש"ח מיהא הוי, והא שכ' הר"ו דאף ש"ח לא הוי, היינו משום דהתם קיבל מי שפרע ובקבלת מי שפרע גופיה כבר בטל תורת הלוואה מהמעות מקח ונעשה פקדון" כש"ח", וכשאמר אח"ז טול שלך הרי הוא "ש"ח שאמר טול שלך" שנפטר, אבל ש"ש שאמר טול שלך לעולם לא נפטר רק מחיוב ש"ש, וש"ח מיהא הוי, והשתא שבאמת הר"ו מיירי בכה"ג שמקבל מי שפרע וכנ"ל, וציין לדברי הפני" שמיירי ג"כ

מנידון כזה של הרי"ו, ופי' כמו"כ דמשו"ה לא הוי ש"ח משום דקבלת מי שפרע כבר נעשה פקדון וכש"ח, וכשאמר טול שלך הרי הוא ש"ח שאמר טול שלך נפטר לגמרי, אבל לעולם סתם ש"ש שאמר טול שלך הרי הוא ש"ח, וסיים הגרעק"א ע"ז דבסור"ס כ"מ (מ"ט ע"א) משמע כהסמ"ע, אבל בנימוק"י שם בסוגיא והשיך (סי' ש"י) משמע דלא ס"ל כהסמ"ע אלא דאף ש"ח לא הוי.

אמנם יש להבהיר דמ"ש הגרעק"א דלאחר העיון אין משם ראייה, אינו חוזר ממ"ש בסי' קצ"ח שמהרי"ו מוכח דלא כהסמ"ע, ולומר דאין משם ראייה דלא כהסמ"ע, דא"א לומר כן, שהרי מאותו הדין ומאותו הטעם דאמרת ברי"ו דלא הוי ש"ח, משום שבקבלת מי שפרע נעשה פקדון וכש"ח וכשאמר טול שלך הרי הוא ש"ח שאמר טול שלך שפטור לגמרי, ה"ה בנידון הסמ"ע דהיינו ברישא דהשו"ע והרמב"ם לא להוי ש"ח, משום שכשחזר בו הלוקח נעשה פקדון וכש"ח, וכשאמר המוכר טול שלך הרי הוא ש"ח שאמר טול שלך שפטור, אלא ע"כ דמ"ש בסי' קצ"ח להוכיח מרי"ו דלא כהסמ"ע נשאר עמד על עמדו, דאכן מוכח מהרי"ו דלא כהסמ"ע, אלא מ"ש בסי' ק"כ דמדברי רי"ו אפשר להוכיח דבסתם פקדון של ש"ש [לא בכזה"ג של מעות מקח שחזור מהמקח] שאמר השומר טול שלך לא הוי אפי' ש"ח, ע"ז כ' דלאחר העיון אין משם ראייה, דשאני בנידון דרי"ו דלאחר קבלת מ"ש נעשה פקדון וכו', משא"כ בסתם פקדון וכו'.

ונחזור לגירסת גליון הגרעק"א (בסי' קצ"ח), שהושמט מהדפוס דברי רי"ו הראשונים שהביא הבי' סוף הסימן שם ודברי רי"ו הללו ציינם באמת ע"ד הסמ"ע, דחד ענינא הוא, ואח"כ צריך להיות הגירסא בזה"ל עוד כ' ב"י בשם רי"ו דמי שקנה בענין שאין א' מהן יכול לחזור וכו', וכגירסא שלפנינו, דהיינו שהביא הגרעק"א עוד ענין שאינו שייך כלל לנידון שדן עד עתה מדברי הסמ"ע ודברי רי"ו הראשונים, אלא ענין אחר לגמרי והוא המשך דברי רי"ו שהביא הבי' שם, משמית המוכר על החפץ הנמכר, שהרי"ו ס"ל דלא הוי ש"ח, ומדברי התוס' עירובין משמע דס"ל דהוי ש"ח.

[ואגב לפמ"ש להגיה בגליון רעק"א, מתחזק קושייתנו שכ' בסוגריים ע"ד הסמ"ע מסיום דברי השו"ע והרמב"ם, שהרי דברי רי"ו שהביא הגרעק"א הם סיום דברי השו"ע והרמב"ם דמירי כחזר בו המוכר וקיבל מי שפרע, ומדברי רי"ו הללו הוכיח הגרעק"א דלא כהסמ"ע וא"כ לכאורה מוכח כמו"כ מסיום דברי השו"ע והרמב"ם שלא כדברי הסמ"ע, וצ"ע, אלא אם נאמר שהסמ"ע מפרש דמ"ש השו"ע והרמב"ם לשון "פטור" אין הכוונה שפטור לגמרי אלא פטור מאונסין וחייב ש"ש, אבל ש"ח מיהא הוי, אבל לא משמע כן].

ובגופן של דברים שכ' הגרעק"א (בסי' ק"כ) לרחות הראיה מרי"ו דשאני התם דאחר קבלת מי שפרע נעשה פקדון, והוי ש"ח, וכשאמר טול שלך נפטר לגמרי, וכ"כ בפנ"י (ש"מ דמ"ט ע"א בתוד"ה אלא). צ"ע. שהרי כ' הבי' (סוף סי' קצ"ח) וז"ל ונראה לי לדקדק מדברי הרמב"ם דאי א"ל מוכר תא שקול זוזך ולא רצה ובאו לב"ד וקיבל עליו מי שפרע "אכתי מחויב הוא באונסין עד שיאמר לו תא שקול זוזך אחר קבלת מי שפרע" עכ"ל, מבוואר להדיא דאחר קבלת מי שפרע קודם אמירת תא שקול זוזך לא נעשה פקדון. ואינו כש"ח. אלא אכתי מחויב הוא באונסין ובתורת הלואה עדיין הוי גביה כמ"ש הרי"ף ור"ה גאון בטור (שם), ובאמירת שקול זוזך הוי דנפיק מכל חיובו מחיוב אונסין ועד לחיוב ש"ח ועד בכלל, שפטור גם מחיובי ש"ח, כמ"ש רי"ו. שהביאם הבי' בהמשך דבריו שם, ואין כ' הפנ"י והגרעק"א דאחר קבלת מי שפרע קודם אמירת תא שקול זוזך כבר נעשה פקדון ואינו אלא כש"ח וחייב רק בפשיעה ופטור אפי' מגניבה ואבידה דלא כהבי'. וצ"ע.

שלמה זלמן טרבילו.

הערה נספה"ק חפ"ן חיים

כ' בספר ח"ח, סוף הלאוין, הרי שחשבנו י"ז לאוין... והרבה מהם שנוגע בענין עוה"ב, כגון מלבין פני חברו כרבים ומתכבד בקלון חברו, למי שמרגיל את עצמו בעון החמור הזה של לה"ר, עכ"ל. וכונת מרן, שמי שמרגיל את עצמו בעון זה בודאי יצא לו בהמשך הזמן לעבור על מלבין ומתכבד. וקשה, שאם מדובר במי שרגיל בזה החטא או איצ' להגיע למלבין ומתכבד, אלא מצד זה גופא שנעשה אצלו כהפקר אין לו חלק לעוה"ב, וכמ"ש בכלל א' ס"ד.

והאמת, שבדפוס ראשון שי"ל בזמן הח"ח, הנוסח ומי שמרגיל את עצמו בעון החמור וכו', ולפ"ז הפשט שגם מי שמרגיל וכו' אין לו חלק לעוה"ב ברם, בדפוס האחרון שי"ל בזמן הח"ח הנוסח למי וכנר' לפנינו, רצ"ע.

אברהם דהן
בני ברק

מעוות לתקון

בגליון האחרון במדור זה, הבאתי במאמרי דברי חכם אחד שכתב ביקורת חריפה על י"ש לנגה ועבודתו בספר ריה"ח עה"ת, עד כדי האשמה בזיוף קטעים בספר. הרי"מ פלס שליט"א העירני כי הדברים אין להם יסוד כלל ועיקר, וכל הקטעים שהובאו במאמר ועליהם נטען כי זויפו הם בידי לנגה, מופיעים הם במלואן בכתבי יד המיוחסים לריה"ח, ולשווא איפוא נטפלה אשמת הזיוף על לנגה.

בצלאל דבליצקי
בני ברק