

שנה מא
גליון ד (רמד)
ניסן - אייר תשפ"ו

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

ב"ה
שנה מא
גליון ד (רמד)
ניסן - אייר תשפ"ו

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ער')
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - או"ח יוד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
'קנין ש"ס', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'אהל שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
כולל ללימוד ש"ס, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

כוללים ללימוד קדשים

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

התוכן

גנוזות

- ה** מדרש שיר השירים מן הגניזה
חלקים חדשים מכתב יד גנוז שהתגלה
בעריכת הרב יהודה זייבלד
- יג** פירוש לספר ויקרא - פרק כג
בעריכת הרב יהודה זייבלד
- לב** מאמר על השיעורים והמידות
בעריכת הרב דוד יוסף
- מא** תשובה בענין מי שהתגייר ונעשה קראי
מה דינו ובהיתר הקראים לבוא בקהל
בעריכת הרב יחיאל שלוש
- מה** הערות על משנה תורה לרמב"ם
הלכות חמץ ומצה ועוד
בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך

חידושי תורה

- נה** איך אפשר לעשות הפרשיות הפתוחות
והסתומות באופן שיצא ידי כולם
ישוב קושית הג"ר נתן אדלער זצ"ל על פסק השו"ע
- נח** הדברי המנחת חינוך במצות וידוי מעשר
(מצוה תר"ז)
הרב חיים יצחק טרבילוו
קארלין סטאלין, ביתר עילית
ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו

בירורי הלכה

- סה** דין קטן בקניינים
והמסתעף לגבי חמץ בפסח
הרב נפתלי חיים שוחט
כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית
- פא** האם יש חשש חימוץ בטחינת קמח
בריחיים המתחממות
הרב יצחק זעקל הלוי פאללאק
דומ"ץ של הקהילה החרדית 'מחזיקי הדת' אנטווערפן
- צא** חלות הסכס שכירות דירות נופש שנעשה
בהסתרת מידע מהמשייר - ובירור החילוק
בין אונאה למקח טעות (ב)
הרב דוד בריזל
דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט',
ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית,
מח"ס 'משפט המזיק' ומשפט הנהגה, בית אולפנא
דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- קיב** בדין חזרה מעשיית המצווה בתוך כדי דיבור
כגון באכילת מצה ובספירת העומר
הרב יוסף חי טהרני
ירושת"ו, אב"ד 'הלכה ומשפט'
מח"ס 'אהלי יוסף' שכנים, 'אהל הטהרה' וש"ס

קיז	הרב ישראל וינמן רב ומו"צ במודיעין עילית, ר"מ בישיבת הר"ן ירושת"ו, ור"כ 'שערי ברכה ושלום'	דיני הזכרה בברכת המזון כשמתחיל הסעודה מבעוד יום ומברך בלילה
קלו	הרב משה דז'לובסקי עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו	פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ד)
קלט	הרב ישראל מאיר פלמן אלעד	שאלות שונות בענין ביעור מעשרות נידונים שנידונו במעמד ביעור מעשרות
קמה	הרב יהודה שרשבסקי כימאי, יועץ חומרי גלם בארגוני כשרות	טעימת איסורים - משחות שיניים, סיגריות וסיגריות אלקטרוניות בימות השנה ובפסח
קנא	הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן סטאלין קארלין מודיעין עילית, כולל בית אולפנא דר"י	בדין שוכר ומשכיר שסיכמו בעל פה על השכרת דירה לשבת אם יכולים לחזור בהם

לשון חבמים

קעז	הרב יעקב שלמה כהנא	צורת נשיאת ידים בברכת כהנים
קצג	הרב אפרים ליב הלוי לואיס מח"ס 'משפחותם לבית אבותם', ברוקלין, נ.י.	כינוי 'ליאונטין' על רבינו יהודה החסיד

מנהגי ישראל

קצט	הרב יצחק יהושע שור מכון בית אהרן וישראל	מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בסדרו של יום (ד) / להניח תפילין
------------	--	--

הערות

ריא

הוספה למאמר 'בגדר טבול יום' בגליון רמ"ג, מחלוקת תנאים אם משקה היוצא מן טבול יום כיוצא מן הטמא או מן הטהור - הרב עודד נולמן, ר"כ ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב / על המאמר אם הלכה כרבים כשמסכימים בדין אבל אין טעמם שוה (בגליון רמ"ג) - הרב אפרים פישל הלוי סגל / בענין הנ"ל - הרב מנחם מיסקו, אלעד / תשובת הכותב והוספת דברים - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, ר"כ 'קנין הוראה' סטאלין קארלין בני ברק, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין להכניס עצמו לסכנה בשביל קיום מצוה (בגליונות רמא - רמג) - הרב שמעון גומבו, סטאלין קארלין ירושת"ו / חיוב בדיקת חמץ בחדר מדוגות - הרב אברהם מנדל נדלר / על המאמר 'הסדר בליל הסדר' בגליון רל"ח - הרב שמעון רבינוביץ, כולל 'אור שלמה' סטאלין קארלין מודיעין עילית

גנוזות

מדרש שיר השירים מן הגניזה חלקים חדשים מכתב היד הגנוז שהתגלה

הרב יהודה זייבלד

ספרות מדרשי האגדה לשיר השירים מונה שלושה חיבורים עיקריים: מדרש שיר השירים רבה, המדרש הארוך והשיטתי שנערך ככל הנראה בארץ ישראל באמצע תקופת הגאונים; מדרש שיר השירים זוטא, שנערך ככל הנראה בסוף תקופת הגאונים, ומכיל דרשות קצרות ללא הפתיחות האמוראיות האופייניות; ומדרש אגדה לשיר השירים, שהוא היצירה הקטנה שבשלושתם. גם מדרש אגדה לשיר השירים פרשני ודורש את פסוקי המגילה לפי סדרם, אך הדרשות בו קצרות במיוחד, פרט להרחבות בנושאי שבח התורה ולומדיה, וליחידה הגדולה המספרת את סיפורי עשרת הרוגי מלכות. לשון המדרש עברית, ודרשות ארמיות מהתלמוד הירושלמי ומקורות אחרים תורגמו לעברית בגוף המדרש. זמן חיבורו מוערך לסוף תקופת הגאונים. השפעתו על ספרות המדרש והפיוט מוכחת: הרוקח מביא ממנו באופן שיטתי, בעל תרגום שיר השירים והפייטן רבי אלעזר הקלירי הכירו אותו והשתמשו בו, ומחבר הפיוט 'אלה אזכרה' הכיר ככל הנראה את סיפור עשרת הרוגי מלכות שבו.

המדרש נשמר בכתב יד יחיד מגניזת קהיר, ותולדות כתב היד הן סיפור של גניזה, העתקה, פרסום חלקי ואבדן. ר' דוד מנחם דיינארד, מלמד ועסקן ציבור שהיה מראשוני מתיישבי נווה צדק ביפו, רכש את כתב היד בשנת תרמ"ט "מיהודי ספרדי שהוציאו מתוך גניזת הספרים בקהיר מצרים". ההעתקה שנעשתה ממנו הוגהה על ידי הרב מרדכי גימפל יפה, תלמיד חכם ליטאי מפורסם שעלה לארץ ישראל בסוף שנת תרמ"ח והתיישב בכפר יהוד הסמוך ליפו, ונודע בדקדקנותו הביבליוגרפית. לאחר פטירתו בתרנ"ב הגיע החומר לידי הרב שלמה אהרן וורטהיימר, מחלוצי פרסום כתבי הגניזה, שהעבירו לאלעזר גרינהוט - חוקר יהודי הונגרי שעלה לארץ ישראל בתרנ"ב. גרינהוט פרסם את המדרש לראשונה בשנת תרנ"ז, ומהדורה נוספת יצאה בשנת תשל"א מאת ר' יוסף חיים ורטהיימר, בנו של הרב שלמה אהרן. אולם בין שתי המהדורות אבד כתב היד המקורי, ולכן נסמכה המהדורה השנייה על העתקת גרינהוט בלבד.

לאחרונה גילה ר' עזרא שבט, את כתב היד המקורי בספריית אוניברסיטת ברמינגהם שבאנגליה - והגילוי הביא לתעלומה חדשה. השוואה מדוקדקת בין כתב היד המתגלה לבין מהדורת גרינהוט מגלה סתירות מטרידות שאינן ניתנות להסבר

בטעויות העתקה גרידא. כתב היד חסר דף מפרק ה פסוק יד עד פרק ז פסוק ג, ואילו גרינהוט פרסם חומר רציף בחלק זה; גם מפרק ז פסוק ג ועד סוף המגילה אין כמעט קשר בין הנוסח שבכתב היד לנוסח שפרסם גרינהוט. ההסבר הסביר ביותר הוא שגרינהוט השתמש לפחות בשני מקורות שונים - ההעתקה המוגהת של כתב היד שבברמינגהם, וכתב יד נוסף שהיה ברשות וורטהיימר ואבד כיום - מבלי שתיעד את הדבר כראוי.

בימים אלו יוצאת לאור מבית הדפוס מהדורה חדשה של המדרש על ידי מכון "בית אהרן וישראל", יחד עם פירושים נוספים לשיר השירים מאת הגאונים וקדמוני הראשונים. מהדורת המדרש מוגשת לראשונה על בסיס כתב היד המקורי, מתקנת מאות שגיאות שנצטברו במהלך הדורות ומציגה לראשונה את נוסחו המדויק של המדרש - ובכלל זה, לראשונה אי פעם, את החלק מפרק ז פסוק ג ועד סוף המגילה בנוסחו האמיתי.

להלן באה מהדורה של החלק החדש, מפרק ז פסוק ג ועד סוף המגילה.

פרק ז

[ג] [שררך אגן הסהר]. זו סנהדרין שהיו יושבין ונושאיין בטב[ור העולם]. ולמה הוא מדמה אותן בסהר שהן יו[שבים באמצע] העולם. אל יחסר המזג, שלא היו נחם[רים מעשרים] ושלשה. כיצד אם צרך אחד מהן לצאת [היה נותן] עיניו בהן, אם יש שם עשרים ושלש [היה יוצא] ואם לא היה יוצא.¹ כמנך ערמת ח[טים, אלו] ישראל. את מוצא שכל אומה יש בהן מ[ינין הרבה] וישראל מין אחד.²

[ד] שני שדיך, זה משה [ואהרן] כדפרשנא לעילא (ד, ה).

[ה] צוארך כמגדל השן, זה בית המקדש.³ ולמה הוא מדמה אותו ב[מגדל השן, שבשעה] שבנה שלמה בית המקדש עשה ש[ני עמודים] פני ההיכל, אחד שמו יכין ואחד ש[מו בעז, שנאמר "ויעש] את העמודים לאולם ההיכל" וג' (מ"א ז, כא). [ומעשה שושן] בראשיהם ושרשרות של זהב היו ... ו.. של כסף היו תלוין בהן. ובשעה שה[יתה החמה זורחת היו] מבהיקין מסוף העולם ועד סופו.⁴ [דבר אחר, כמגדל השן], שן אחת היתה בערבות ירחו [מכוונת כנגד בית] המקדש וכל מי שהיה עולה [לשם היה רואה בכל] ארץ ישראל.⁵

1 בסנהדרין לו, א: מנהני מילי, א"ר אחא ב"ר חנינא דאמר קרא "שררך אגן הסהר אל יחסר המזג, בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים", "שררך" זה סנהדרין, ולמה נקרא שמש שררך, שהיו יושבים בטיבורו של עולם. "אגן", שמגינים כל העולם כולו. "סהר", שהוא דומה לסהר. "אל יחסר המזג", שאם הוצרך אחד מהן לצאת, אם יש שם עשרים ושלשה יוצא, ואם לאו אינו יוצא. "בטנך ערמת חטים", מה ערימה זו הכל נהנין ממנה, אף סנהדרין הכל נהנין מטעמם. ובירושלמי סנהדרין יא, ד: סנהדרין שבלשכת הגזית אף על פי שהיתה של ע"א לא היו פחותין מכ"ג צרך אחד מהן לצאת היה מסתכל אם יש שם כ"ג היה יוצא ואם לאו לא היה יוצא.

2 כן הביא רבינו שמריה, ע"ש. ובלקח טוב: "בטנך ערמת חטים" אלו ישראל, שכל אומה ואומה יש בהם מינין הרבה, ע"כ. והכוונה שבאומות העולם כל אחד יש לו דת משלו, אבל ישראל כולם מין אחד ואומה אחת בציוות לה' לבדו.

3 וכן הביא הרוקח.

4 בלקח טוב בקיצור: צוארך כמגדל השן. זה בית המקדשים שהוא גבוה כצואר.

5 כן הביא רבינו שמריה. ובלקח טוב: כמגדל השן. הוא שן אחת שהיתה בערבות מואב מכוונת כנגד בית קודש הקדשים, וכל מי שהיה עולה לשם היה צופה ומביט בכל ארץ ישראל.

עיניך, זו סנהדרין [שהם עינים לעדה]⁶. ברכות בחשבון, בחשבון עיבור [השנה.⁷ על] שער בת (עמים) [רבים], זה בית הוועד. ... צופה פני דמשק. אלף מגדלות [היו בירושלים וכל מי שהיה עולה לשם היה צופה ומ]סתכל עד דמשק⁸.

[ו] ראשך עליך ככרמל. זה אליהו. [ודלת ראשך] כארגמן זה דניאל. אמר הקב"ה לישראל ... אתכם במלכיות, חייכם שהראש והדל שבכם חשוב לפני כדניאל [שנאמר בו "ארגונא ילבש והמניכא די דהבא על צוארה" (דניאל ה, ז).⁹ בנ' מקראות נתישבה דעתן של ישראל, "ביום] ההוא נאם י"י אוספה (את) הצולעה והנדחה [אקבצה ואשר] הרעותי" (מיכה ד, ו), "ואת רוחי אתן בקרבכם" (יחזקאל לו, כז), "[למען תזכרין] ובושת ולא יהיה לך עוד פתחון פה מפני כלימתך בכפרי לך לכל אשר עשית" (שם מז, סג). ויש אמרין [אף "הכיוצר הזה] לא אוכל לעשות לכם בית ישראל" (ירמיה יח, ו).¹⁰

מלך [אסור ברהי"ם]. אסור באמת של יעקב, דכתיב "תתן אמת [ליעקב חסד] לאברהם אשר נשבעת" (מיכה ז, כ).¹¹

[ז] מה יפית ומה נעמת [אהבה בת] ענוגים. אמר ר' יצחק, עשר מצות עושה [אדם עד שלא] יאכל פרוסה, משום כל תחרוש כל [תזרע כל] תחסום, מפריש לקט שכחה ופיאה ומפריש תרומה מעשר [ראשון ושני]. רבי יצחק כד הוה מטא לוידי פשט עשרתי [אצבעתיה וא]מר הרי קימתי עשר מצות.¹²

[ח] זאת [קומתך דמתה לת]מר. אמר הקב"ה לישראל, כשם שעשיתי גם [לתמר ולבניה ובין]שתי את שונאיהן כך אני עתיד לעשות [לכם גם ולבייש] את שונאיכן. ושדיך לאשכולות. [אלו חנניה מישאל] ועזריה.¹³

6 כן יש להשלים ע"פ שהש"ר.

7 כן הוא בתרגום: ספריך מלין חוכמתא כפרקטינין דמיא, וידעיין לממני חושבני עבורין ומעברי שנין וקבעין רישי ירחין ורישי שנין בתרע בית סנהדרין רבא.

8 כעין זה בששה"ז: זה בית יער הלבנון, שהיה אדם עומד בראשו ומונה כמה בתים יש בדמשק.

9 כן הוא בתרגום, ובפירושו רבינו שמריה וברוקח. בלקח טוב: "ראשך עליך ככרמל", מלמד שעתידי ישראל לשרות עליהם רוח הקדש כשם ששרת על אליהו בהר הכרמל, שענהו השם בהר הכרמל, כך יהיו ישראל מבקשים מן השם והם נענין, שנאמר "והיה טרם יקראו ואני אענה". "ודלת ראשך כארגמן", מתי ישאו ישראל ראש בדליות של גפן, בזמן שיתקיימו חזיוני דניאל שנאמר בו "ארגונא ילבש" וכו'.

10 דרשה זו הובאה כפי הנראה משום שהיא סיום עניין מליצתו של אליהו בעד ישראל, ויסודה בברכות לא, ב: ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר "ואתה הסבת את לבם אחרנית". אמר רבי שמואל בר רבי יצחק, מנין שחזר הקדוש ברוך הוא והודה לו לאליהו, דכתיב "ואשר הרעתי". אמר רבי חמא ברבי חנינא, אלמלא שלש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל, חד דכתיב "ואשר הרעתי", וחד דכתיב "הנה כחמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל", וחד דכתיב "והסרת את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר". רב פפא אמר מהכא: "ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו", ע"כ. אך במדרש כאן הובאו שני פסוקים אחרים במקום שני הפסוקים האמצעיים.

11 בלקח טוב בהרחבה: "מלך אסור ברהטים", בזכותו של יעקב אבינו שפיצל מקלות והציגם ברהטים בשקתות המים (בראשית ל, לח), שהיה אביו של יוסף שיצא מבית האסורים למלוך. וכן הוא אומר "ישגבך שם אלהי יעקב", ע"כ. וברוקח: ברהטים, ב, ברהטים בשקתות המים, כלומר בזכות יעקב.

12 ההשלמות בפסיקה זו מהמקור שבירושלמי חלה א, ו.

13 בילקוט (וההשלמות בפנים על פיו): "זאת קומתך דמתה לתמר", אמר ר' אבהו כשם שעשיתי גם לתמר ולבניה וביישתי את שונאם, כך אני עתיד לעשות לכם גם ולבייש את שונאיכם. "ושדיך לאשכולות", אלו חנניה מישאל ועזריה. וע"ע ברוקח.

[מ] אמרתי אעלה בתמר. בשעה [שנכנסו להיכל] היו אומות העולם אומרים לשעבר היה כח [עכשיו סר] צילם עכשיו אין בוכה ואינו ... [אמר לה] הקב"ה חייכם איני מודיע לכם [אלא בסנסינה] יה של תמר.¹⁴ אמרתי אעלה בתמר. [מפני] מה הוא מדמה אותן בסנסינה אמרו [אם אינם דומין לתמר] דומין לסנסיני תמר שאין בהן ... שדיך כאשכולות הגפן, זה חנניה [מישאל ועזריה]. ריח אפך כתפוחים, שבשעה שיצאו [מן הכבשן היה] ריח אפם כריח תפוחים.¹⁵

[י] וחכך [אלו ד]רשות. ר' חנניה היה עובר בצפורי [הוה] אמ' מה עסקוי כל עמא פריי אמרו [ליו רבי יוחנן יתיב דריש] בית מדרשיה דרבי בנייה וכל עמא [פריי מי שמעיניה. אמר] בריך רחמנא [רחמי לי] פריין [עד דאנא] בחיים.¹⁶ הולך לדודי למישרים, אלו תלמידי חכמים שהן מישרים אורחותיהן של ישראל ב... .. שפתי ישנים, שפתיהן דובכות בתלמוד תורה.¹⁷

[יא] אני לדודי ועלי תשוקתו. אתמה קיבלתי שש מאות וי"ג מצות ועלי תשוקתו.

[יב] לכה דודי נצא השרה נלינה בכפרים, בואו נפשפש במדינה ובעירות. נשכימה לכרמים נראה אם פרחתה הגפן פתח הסמדר הנצו הרמונים, שמא העמידו צדיקים אם לאו שם אתן את דודי לך.¹⁸

[יג] הדודאים נתנו ריח, אילו תלמידי חכמים שריח תורתן בישראל.¹⁹ ועל פתחינו כל מגדים, אילו הצדיקים, כמו שאמר "וממגד תבואות שמש" (דברים לג, יד). חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך, שאמרת לי "ומצותי תצפון אתך" (משלי ב, א).²⁰

פרק ח

[א] מי יתגך כאח לי יונק שדי אמי. כאיזה אח, כקין להבל קין הרג את הבל, או כישמעאל ליצחק ישמעאל היה שונא ליצחק, או כעשו ליעקב עשו ביקש להרוג את יעקב, או כאחיו של יוסף אחיו של יוסף מכרוהו, כאיזה אח, כיוסף לאחיו, דכתיב "וינחם אותם וידבר על לבם" (בראשית ג, כא). יונק שדי אמי. זה משה ואהרן, שהיה זה שמח בגדולתו של זה וזה שמח בגדולתו של זה. אמצאך בחוץ אשקך גם לא יבוזו לי. אימתי, בשעה שאמר הקב"ה לאהרן "לך לקראת משה המדברה", מיד "וילך ויפגשוהו בהר [אלהים ויתבקחו וישק לו]" (שמות ד, כו).²¹

14 כעין זה בילקוט: "אמרתי אעלה בתמר", בשעה שגלו ישראל אמרו להם עובדי אליילים מעכשו אין בו כח, אמר הקדוש ברוך הוא אני מודיע את גבורתי ביד בניה של תמר.

15 כן העתיק רבינו שמריה. ובילקוט: "וריח אפך כתפוחים", כשיצאו מכבשן האש היה הולך ריחן כתפוח. 16 מקורו בירושלמי הוריות ג, ה, והכוונה שרבי חנניה עבר בצפורי וראה את כל העם רצים לשמוע דרשה, שאל להיכן רצים, אמרו לו שרבי יוחנן יושב ודורש בבית המדרש של רבי בנאה וכולם רצים לשמוע אותו, והודה לה' שהראה לו את פירותיו בעודו בחיים, שרבי יוחנן תלמידו דורש.

17 בילקוט בקיצור: "וחכך כיון הטוב" זה המדרש, "הולך לדודי למישרים" אלו תלמידי חכמים. יסוד הדרשה ששפתותיהם דובכות - ביבמות צו, א, והובא ברוקח.

18 הביאו רבינו שמריה ופירשו, שיבדקו היכן מתקיימת התורה יותר, במדינה שהיא העיר הגדולה או בעיירות הקטנות.

19 רבינו שמריה הביאו ופירשו על בני הישיבות שחכמתם מתפשטת בין בני ישראל.

20 בלקח טוב: "דודי צפנתי לך" זה התורה, כענין שנאמר "ומצותי תצפון אותך", ואומר "צפון לישרים תושיה".

21 בילקוט: "מי יתגך כאח לי", אי זה אח, אתה מוצא מתחלת ברייתו של עולם האחים שונאים זה את זה, קין להבל - "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו", ישמעאל ליצחק - "ותרא שרה את בן הגר המצרית משחק", ואין משחק אלא שפיות דמים דכתיב "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו", עשו ליעקב - "ויאמר עשו בלבו יקרבו" וגו', אחי יוסף ליוסף - "וישנאו אותו", ובאי זה אח אמר ישראל, כמשה ואהרן, שנאמר "הנה מה

[ב] אנהגך אביאך אל בית אמי, זה סיני. תלמדני, זה משה לאהרן. אשקך מיין, אילו הנסכים.²² מעסים רמוני, כבר היו בארץ ישראל כמה חנויות שהיו עושין עסים [רמונים] בכל שנה. דבר אחר, אנהגך אביאך אל בית אמי תלמדני. כל מי שהוא מנהיג תלמיד ח[כמים] ל... יזכה לשתות מיין הרקת, דכתיב אשקך מיין הרקת. ומהו מעסים רמני, [רמון] משמרו הקב"ה מששת ימי בראשית להשקותו לצדיקין בגן עדן.²³

[ג] שמאל[ו] תחת] לראשי. כדפרישנא לעיל, אלא המוסף עליה שמאלו תחת לראשי, אילו תל[מידי חכמים], מהן מניחין שמאל תחת ראשיהן ומחבקין תורתן בימינם.

[ד] השבעתי [אתכם בנות] ירושלים מה תעירו. בכלהן הוא אומר "מה תעירו".²⁴ אלא פעם אחת גזרה מלכו[ת רומי לבנות] בית המקדש ועלו ישראל המונים המונים, עד שנעשו מעכו ועד אנטיפארס [ונתיראו] מהן ובקשו לעמוד עמהן במלחמה, מיד אמרו מאן עייל משדך עמ[הן] ר' יהושע. נכנס ר' יהושע אמר להן אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאריה [שעמד עצם בגרונו, הוציא] כרוז ואמר כל מי שהוא מוציאו מפי אני נותן לו חצי מלכות. והיו הכל [מבקשים להכניס ידם בגרונו, עד שבא] ..ל להכניס ראשו בפי הארי ויצא בשלום מיד אחוי קידה מ... [ואמר] לו תן לי שכרי. אמר לו לא דיך שהכנסת ראשך בפי ויצאת בשלום לי... מ..מבקש שכר. כך אמר ... ביניהן לא דיינו שאנו חיים במלכו[ת]...²⁵ ...

מה תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ. מידת הדין מאליה [אני הוא מביאה בקולי קולות]²⁶.

[ה] מי זאת עולה מן המדבר וג'. ומהו מתרפקת על דודה. דכתיב "וירגו בא[הליהם] וג' (תהלים קו, כה) "ויפתוהו] בפייהם" וג' (שם עח, לו) וכתיב "ויסגו ויבגדו כאבותם" וג' (שם, נו).²⁷ תחת התפוח עורר[תיך]. דכתיב "ואת כל תועבתך] ותזנותיך לא זכרת את ימי

טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד", שהיו אוהבים זה את זה, שבשעה שנטל משה את המלכות ואהרן את הכהונה לא קנאו זה את זה, אמצאך בחוץ אשקך, "ויפגשהו בהר האלהים וישק לו". דבר אחר, כיוסף לאחיו, אתה מוצא אחר כל הרעות שעשו לו אמר להם "אנכי אכלכל אתכם" וגו', וכתיב "וינשק לכל אחיו ויבך עליהם" וגו', ע"כ. ובלקח טוב: לא כקין שהרג את אחיו, ולא כישמעאל ששנא את יצחק, ולא כעשו ששטם את יעקב, ולא כשבטים שמכרו את יוסף, אלא כיוסף שכתוב בו "וינחם אותם וידבר על לבם", שכשם שגמל טובה לאחיו תחת רעה כן תגמלנו טובה תחת רעתינו. וכשם שריחם יוסף על בנימין אחיו, שנאמר "כי נכמרו רחמיו על אחיו". "יונק שדי אמי", כדרך שיינק יוסף שדי אמו של בנימין.

22 וכן ברוקח: "אשקך מיין הרקת" - יין לנסך.

23 בלקח טוב: רז"ל אמרו רמון יש בגן עדן שהקב"ה עתיד להשקות את יינו לצדיקים.

24 כוונתו שלשון "מה תעירו" האמור כאן משמעונו לגנות את ההתעוררות, וכמו שביאר רבינו שמריה.

25 כן הובא בהרחבה בפירוש רבינו שמריה. ובלקח טוב בקיצור: "אם תעירו ואם תעוררו", בכלם הוא אומר אם תעירו ואם תעוררו את האהבה, וכן הוא אומר מה תעירו ומה תעוררו. אלא פעם אחת גזרה מלכות הרשעה לבנות בית המקדש, ועלו ישראל המונים המונים על שעשו עם רב מעט ועל אנטיפורס, ובסוף חזרו בהם. בקשו לעמוד עליהם ולא הניחם ר' יהושע. אמר להם לא דיינו שאנו חייין בין האומות אלא שאנו עוברין על מה שזונו בוראינו עד שתחפץ הגאולה מן השמים.

26 ההשלמה ע"פ שהש"ר.

27 תיבת "מתרפקת" אין לה חבר במקרא והמפרשים פירשוה באופנים שונים לפי העניין, ראה הערה לפירוש רבינו שמריה. מדברי רבינו נראה שמפרשה לשון התרעמות ובגידה. וכן נראה מפיט "שאלות עתיקות" (קיימברידג' T-S 10 K 17), כתב הגנה על הרבניים מול הקראים הקמים לנגדם: "על הצולעה היושבת המתרפקת לעמתי, ומלין תפציר על חכמי אומתי, לאמר אפס משיב ועומד למגמתי" (ובזה נדחית פרשנות מ' גיל, שלם ב, עמ' 35, שהבין שהכוונה ששתי העדות שכנו זו לצד זו בירושלים).

נעוריק" (יחזקאל טז, כב). זכורים אתם כשהיתה אמכם ... חבילות²⁸ ... חבל[תך אמך].

[ו] [שימני כחותם על לבך]. והקב"ה ... חותם על ג. כחותם על זרועך וכתוב "ואני יסרתי חזקתי זרועותם" (הושע ז, טו). כי עזה כמות אהבה. בשעה שאתם נהרגים על שמי מיד אני משים אהבתי עליכם.²⁹ קשה כשאל קנאה. אימתי מיום שחרב בית המקדש.³⁰ וכתוב רשפי רשפי אש שלהבת יה. שאותו הדור היו הן ממעטין בכבודי ואומרין "זעיר שם זעיר שם" (ישעיה כח, י).

[ז] מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. אמר הקב"ה לישראל, אם מתכנסין כל אומות שבעולם, שנמשלו במים, אינן יכולין לכבות את האהבה שביני לביניכם. ונהרות לא ישטפוה, אילו הן המלכיות. אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה, זה המן הרשע שנתן עשרת אלפים ככר כסף לאבד את ישראל, בסוף מה היה עליו - בוז יבוזו לו, דכתיב "ויתלו את המן על העץ" (אסתר ז, י).³¹

[ח] אחות לנו קטנה. זו התורה, דכתיב "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד). קטנה במראה וגדולה במעשיה. ושדים אין לה, כבני אדם.³² אבל מניקה היא את כל בני האדם, דכתיב "אילת אהבים ויעלת הן דדיה ירוך ככל עת, באהבתה תשנה תמיד" (שם ה, יט). מה נעשה לאחותינו, באיזו פנים אנו מקבלין פניו של הקב"ה במצותיה של תורה. והקב"ה [אומר לה]³³:

[ט] [אני] [אם] חומה היא נבנה עליה טירת כסף. אלא כך אמר להן, אם משימין אתם עצמכם עלי כחומה [לחי] צים נבנה עליה טירת כסף. כשם שהכסף הזה נכנס לאור ואינו חסר כלום, כך אין אתם [חסרין] בשעבוד המלכיות. ואם דלת היא, חזר ואמר להן, אם מדלדלים אתם עצמכם מדברי [תורה], נצור עליה לוח ארז, כשם שלוח ארז מיטשמש כך אתם יהו בריתכם מיטשמש. משיבין לו.³⁴

28 דורש "חבלתך" לשון חבילות, אבל כה"י חסר וא"א לעמוד על הדרשה.

29 בלקח טוב: "כי עזה כמות אהבה", בשעה שאתם נהרגים עלי אני משים אהבתי עליכם.

30 בילקוט: "כי עזה כמות אהבה" - בשעה שישראל מומתין על קדוש השם. "קשה כשאל קנאה" - כשחרב בית המקדש. "רשפי אש" - "ממרום שלח אש".

31 בילקוט: "מים רבים" אלו אומות העולם, "ונהרות" אלו המלכיות, "אם יתן איש את כל הון ביתו" זה המן הרשע, "בוז יבוזו לו" שנאמר "ויבו בעיניו", ע"כ. ובלקח טוב: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה", אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אם מתכנסין כל האומות שנמשלו במים רבים אינם יכולין לכבות את האהבה שביני לביניכם. "ונהרות לא ישטפוה", שכל משפחות הגויים לא ישטפוה וכו', וכן כל הון שנתן המן לאחשוורוש בוז יבוזו לו.

32 בילקוט: כאשר.

33 בילקוט: "אחות לנו קטנה" זו התורה, שנאמר "אמור לחכמה אחותי את". "קטנה" במראה וגדולה במעשים. "ושדים אין לה" כאשר, אבל היא מינקת לכל העולם, שנאמר "דדיה ירווך ככל עת". "מה נעשה" - באי זה פנים נקביל פני שכניה במצותיה של תורה, והקב"ה אומר להם וכו', ע"כ. ובלקח טוב: "אחות לנו קטנה" - זו התורה, כענין שנאמר "אמור לחכמה אחותי את". "קטנה", שהיא קטנה במראה וגדולה במעשים. "ושדים אין לה" - אין לה שדים כבני אדם אבל מניקה היא את כל בני האדם, שנאמר "אילת אהבים ויעלת הן, דדיך ירווך ככל עת". "מה נעשה לאחותינו" - באלו הפנים אנחנו מקבלים פניו של הקדוש ברוך הוא, ומצותיה של תורה. והקב"ה אומר להם וכו'.

34 בילקוט: "אם חומה היא" - אם משימין עצמם כחומה לחצים, "נבנה עליה טירת כסף" - כשם שהכסף נכנס לאור ויוצא שלם ואינו חסר, כך הם נכנסים למלכיות ויוצאים שלמים. "ואם דלת היא" - כשם שהדלת אינה

[י] אני חומה ושדי כמגדלות אז היתי בעיניו כמוצאת שלום. כביכול אני רואה [עצמי] כאילו לא עברו עלי יסורין.³⁵

[יא] כרם היה לשלמה. כרם זה בית המקדש. למה הוא תולה אותו [בשלמה], לפי שנתן נפשו על בניין בית המקדש. בבעל המון. אילו ישראל, דכתיב "בקול רנה ותודה המון [חוגג" (תהלים מב, ה). [נתן את הכרם לנוטרים. אילו המלכות. איש יביא בפריו אלף כסף. שהיו משיאין [בשכרו] אלף דינרי זהב.³⁶

[יב] כרמי שלי לפני. אמר הקב"ה, תאמר שציערתה נפשך על החכמה, [חיך אי אתה מפסיד³⁷] כלום, אלא כך הוא הלמד נוטל חלק אחד והמלמד נוטל ה' חלקים, דכתיב האלף [לך שלמה ומאתים] לנוטרים את פריו.³⁸

[יג] היושבת בגנים חבירים. זהו שאמר הכתוב "ברן יחד כוכבי בקר [ויריעו כל בני אלהים]" (איוב לח, ז). את מוצא אין מלאכי השרת מקלסין עד שיתחילו ישראל מלמטה, הדא הוא דכתיב היושבת [בגנים חברים מ]קשיבים לקולך השמיעיני.³⁹

[יד] ברח דודי, אימתי מיום שחרב בית המקדש.⁴⁰ [היו ישראל אומרים אם יבאו השונאים מה יכולין לעשות לנו. יש] מהן שהיו יכולין לעשות לה חומה של אש. ויש מהן שהיו אומרים יכולין אנו לעשות [חומה של מים. ויש] מהן שהיו אומרים יכולין אנו לעשות לה חומה של ברזל.⁴¹ היה שם אדם אחד [שהיה יכול ליטול את] כל חיילותיו של נבוכדנצר וליתן אותן

אלא לשעה כך הם אינם אלא לשעה, ע"כ (ולא השלים העתקת המאמר). ובלקח טוב: "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף" - אם ישראל משימים עצמם על החומה לחיצים, "נבנה עליה טירת כסף" - כשם שהכסף הזה נכנס באור ואינו חסר, כך אתם אין אתם חסירים במלכות. "ואם דלת היא" - אם מדלדלין עצמכם מדברי תורה, "נצור עליה לוח ארז" - כשם שהלוח סופו לריקבון, כך בריתו מטשטשת אתכם. וישראל משיבין וכו'.
35 בלקח טוב: "אני חומה ושדי כמגדלות" - עמדתי בייסוריך כחומה ולא בעטתי בהם. כל הדרשה הובאה גם במדרש הגדול בפתיחה לפרשת לך לך (עמ' ריב) כלשונה.

36 בילקוט: "כרם היה לשלמה" - זה בית המקדש, ולמה תלהו בשלמה, לפי שנתן נפשו עליו. "בבעל המון" - אלו ישראל, שנאמר "בקול רנה ותודה המון חוגג". "נתן את הכרם לנוטרים" - אלו המלכות. ובלקח טוב: "כרם היה לשלמה בבעל המון" - אלו ישראל שהיו מתקבצים "בקול רנה ותודה המון חוגג". "נתן את הכרם לנוטרים" - נתן הקדוש ברוך הוא את מקדשו ביד האומות.

37 ההשלמה לפי הילקוט.

38 בילקוט: אמר לו הקדוש ברוך הוא, אתה צערת את עצמך בחכמה, חיך אי אתה מפסיד, הלומד נוטל חלק אחד והמלמד נוטל חמשה חלקים, דכתיב "האלף לך שלמה", ע"כ. ובלקח טוב: "האלף לך שלמה ומאתים לנוטרים את פריו" - אלו תלמידיהם. מכאן אמרו הלמד נוטל חלק אחד והמלמד נוטל ה' חלקים, כשם שהמאתים והאלף כעשר חלקים.

39 בילקוט: "היושבת בגנים", אין מקלסין מלמעלה עד שיתחילו ישראל דכתיב "ברן יחד כוכבי בקר". ובלקח טוב: "חברים מקשיבים לקולך השמיעיני", מלמד שאין מלאכי השרת משבחין עד שישאל פותחין ברינה, שנאמר "ברן יחד כוכבי בוקר ויריעו כל בני אלהים". וכן הביא רש"י כאן. ומקורו בחולין צא, ב: ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר "ברן יחד כוכבי בקר" והדר "ויריעו כל בני אלהים".

40 בילקוט: "ברח דודי", אימתי ביום שחרב בית המקדש.

41 חלק זה מיוסד על המדרש שבא"י ב, ה ומקבילותיו: את מוצא עד שלא באו השונאים היה ירמיה אומר להם עשו תשובה שלא תלכו בגלות, אמרו לו אם יבאו השונאים מה יכולין לעשות לנו, חד אמר אנא מקיף לה חומת מיא, וחיינא אמר אנא מקיף לה חומת נורא, וחיינא אמר אנא מקיף לה חומת פרזלא. אמר להו הקדוש ברוך הוא בדידי אתון משתמשין, עמד הקדוש ברוך הוא ושינה את שמותם של מלאכים, דעל מיא עבד על נורא ודעל נורא עבד על פרזלא, והיו מזכירין שמותם מלמטה ולא היו עונין להם.

כשפופרת ולתת עליהן פקק ולילך לנינותה [יצאה בת קול ואמרה לו אין] את מתגבר על מידת הדין חוזר כך בחיך, אם את חוזר כך איני מניח [לשונאיהם של ישראל שריד]. מיד עמד ברגליו ואמר רבון כל העולמים וידוע לפניך שלא לכבודי [עשיתי ולא לכבוד בית אבא] עשיתי אלא כדי להודיע לרשע הזה שלא מכחו הוא בא עלינו. וכך אותן בשפופרת ונתן עליה פקק והלך לו לרבלתה, אמר לו "קחי רחיים [ומחני קמח] [מחנת, קמח מחנן מחנת. גלי צמתך] אם אין אתה מאמין לי גלה שפופרת ... "חשפי שובל" חצוף, גלי שוק עברי [נהרות] (ישעיה מו, ב). [כמא] דאת אומר "אשתוללו [אבירי לב נמו שנתם ולא מצאו כל אנשי חיל ידהם]"⁴².

[ברח] דודי ודמה לך לצבי. מה הצ'בי הזה חוזר למקומו, אף ישראל חוזרים למקומם. דקמלינס מלכא] איתי טבין וחפיא קרניהון כספ[א] ושלחן לאפריקי בסוף י"ג שנים תבו לאתריהון, כך עתיד] הקב"ה להחזיר שכינתו לציון כצבי [זה]⁴³.

[על הרי בשמים, אין לך בכל הנמיעות מקום דחוק כאותו של בשמים, לפי ש]בעולם הזה אומות העולם הן שרויין לכמח ויש[ראל דחוקים] ... שבעולם הן חסירין. אבל לעתיד לכוא הקב"ה ... של ישראל או אומות העולם אומרין זה לזה "העם ההולכי[ם] בחשך ראו אור גדול וישבי בארץ צלמות] אור נגה עליהן" (ישעיה מ, א).⁴⁴ ואומרין בואו ונלך ונראה אותן דכתיב "וה[לכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל] הר י"א אל בית אלוהי יעקב ויורינו מדרכיו ונלכה באורחותיו [כי מציון תצא תורה ודבר י"א מירושלם]" (ישעיה ב, ג), וכתיב "בית יעקב לכו ונלכה באור י"א" (שם, ה). ומנין שהקב"ה עתיד להא[יר לעולם] דכתיב "קומי אורי כי בא אורך וכבוד י"א עליך זרח" (שם, א). וכתיב בתריה "כי [החשך יכסה ארץ] וערפל לאומים ועליך יזרח י"א וכבודו עליך יראה" (שם, ב).⁴⁵

כשם [שזכינו לסדרו כן יהי] רצון מלפני בוראנו שנחיה ונזכה למגרם אותו בדקדוקו ופי[רושו]. נשתלם בחדש אייר וי"ב בו. שנת ת'ת'ק'ז' לבריית עולם יהודה העלוב מכל צד ומכל פנה ב'ר שבתי ב"ר יהודה מנוחתם בגן עדן.



42 לא מצאנו מקבילה למדרש זה על הכנסת חילותיו של נכודנאצר לשפופרת, ועל כן אי אפשר להשלים את החסרונות בכתב היד בודאות, והמושג בסוגריים הוא דרך השערה להקל על הבנת העניין.

43 הועתק בפירושו רבינו שמריה, ע"ש. ובילקוט: "ודמה לך לצבי", מה הצבי הזה הולך לסוף העולם וחוזר למקומו, אף ישראל אף על פי שנתפזרו בכל העולם עתידין לחזור, שנאמר "אלך אשובה אל מקומי", דקלטינוס מלכא צד צביין וחפי קרניהון בדהב ושלחניון לאפריקי, בסוף י"ג שנים תבו לאתריהון, ע"כ. ובלקח טוב: "ודמה לך לצבי או לעופר האיילים", כשם שהצבי הולך לסוף העולם וחוזר הוא את מלונו וחוזר למקומו, כך אעפ"י שישראל הם בין האומות זוכרין הם מקומם, שנאמר "אם אשכח ירושלים". וכן ברוקח בקיצור, ובצפנת פענח למחר"י אלאשקר דף 83ב, הובא במבוא למהדורת תשנ"א עמ' 26.

44 בילקוט: לפי שבעולם הזה אומות העולם שמשולים כקוצים הם בריוח וישראל דחוקים, ולעתיד לבא "העם ההולכים בחשך ראו אור גדול".

45 ראה שמ"ר טו, כא.

רבינו חננאל בן רבי חושיאל זלה"ה

פירוש לספר ויקרא

מבוא כללי ומהדורה לפרק כג

הרב יהודה זייבלד

רבינו חננאל בן חושיאל (ד'תשכ"ו - ד'תתט"ז) היה דמות מפתח במעבר מתקופת הגאונים לתקופת הראשונים, וחיבוריו הפרשניים - במיוחד פירושו לתורה - מהווים צומת מרכזי בהעברת מורשת רס"ג לעולם הספרדי והאשכנזי. נולד בדרום איטליה, כנראה בעיר בארי. אביו, רבי חושיאל בן אלחנן, הגיע לצפון אפריקה בסביבות שנת ד'תשס"ה, ולפי מסורת רבי אברהם אבן דאוד ב"ספר הקבלה" היה אחד מארבעת השבויים שנפדו ויסדו מרכזי תורה בתפוצות - אם כי מכתב מגניות קהיר מטיל ספק בסיפור השבי ומעלה שרב חושיאל עזב את איטליה מרצונו, כדי להיפגש עם רבי שמריה ב"ר אלחנן במצרים, אלא שנעצר בדרכו.¹ לאחר פטירת אביו (בסביבות ד'תשס"ז) ירש רבינו חננאל את מנהיגות ישיבת קירואן, והנהיגה יחד עם רבנו נסים בן יעקב. רבינו חננאל ידע ערבית ויוונית, אך כתב את כל חיבוריו בלח"ק, בניגוד לרבנו נסים שכתב גם בערבית.

ישנן מספר עדויות על כך שרבינו חננאל כתב פירוש לכל חמשת חומשי התורה. בפירושו לגמרא (פסחים מו ע"א, כתב-יד וטיקן) הוא מפנה לפירושו על פרשת שלח, וציטוטים מפירושו מופיעים לאורך כל התורה בכתבי הראשונים. את הציטוטים מדבריו אסף רח"ד שעוועל², ואסופתו מבוססת על חמשת הראשונים המרבים להביא מרבינו חננאל: **רבינו בחיי בן אשר** - המקור העיקרי והמרכזי; **הרמב"ן** בפירושו לתורה בחלקים שהוסיף לאחר עלייתו לארץ ישראל, **רבי יהושע אבן שועיב** בדרשותיו, **אבן עזרא** - ציטוטים מעטים, **והרשב"א** בשו"ת. עם זאת, לא היה ידוע בוודאות אם הפירוש המקורי היה רציף פסוק אחר פסוק, או שעסק בסוגיות נבחרות, וכמו כן, עד כה לא אותר כתב-יד שלם של הפירוש לתורה ששרד.

ר' טוביה פרשל פרסם מאמר³ בו טען שרבינו חננאל לא כתב פירוש לתורה, וטען שקטע נרחב על משמעות כלי המשכן (עמ' לג-לד) מיוחס בדפוסים הראשונים של רבינו בחיי לרב סעדיה גאון, ורק בדפוסים מאוחרים הוחלף לר' חננאל. הוא העלה

1 רבינו חושיאל כתב לרבינו שמריה איגרת, ובה הוא מספר שנסיבות יציאתו מדרום איטליה מולדתו לכיוון מצרים היו כדי ללמוד אצל רבינו שמריה, אלא שהתעכב ממושכות בקירואן, וסופו שהחליט להיענות להפצרות בני המקום ולהישאר שם: "ולהודיע לאבינו ואדירנו, כאשר הודעתיו כבר בכתבנו פעמים שלש וארבע, כי יציאתנו מארץ מולדתנו לעבור להתגורר בארץ ישמעאל לא הייתה אלא בלתי על ראיית מגמת פני הרב אשר נכספתי משנים קדמוניות, והנה עדיין לא עלה בדינו". ההישארות בקירואן נבעה בין היתר בשל הסתלקותו של רבי יהודה ב"ר יוסף ריש כלה. המכתב התגלה ופורסם ע"י ש"ז שטר, JQR XI (1899), pp. 643. וראו ש' צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 90 והלאה.

2 פירושי רבינו חננאל על התורה, ירושלים תשל"ב. רח"ד שעוועל בנה על עבודתם של קודמיו: שי"ר שליטק ציטוטים ופרסמם ב"ביכורי העתים" כרך יב (1831), עמ' 33-11; ר' אברהם ברלינר שהרחיב את האוסף ב"מגדל חננאל" (ברלין, 1876), וחומר נוסף שמצא בעצמו.

3 הדאר, כ"ו שבט תשל"ה. ר' טוביה היה איש ספר מובהק ופרסם מאמרים רבים בעיתוני התקופה, מהם כונסו אחרי פטירתו לכרכי "מאמרי טוביה".

השערה (מפי ר"ש אברמסון) שפירוש רס"ג תורגם בצפון אפריקה ללה"ק והגיע לספרד ביחוס שגוי לרבינו חננאל. רח"ד שעוועל השיב לו⁴ שיתכן שרבינו חננאל הוא עצמו המתרגם. בנוסף, בגניות קהיר נמצאו חיבורי ראשונים נוספים המביאים מדברי רבינו חננאל⁵, המצטרפים לציטוטים שאסף רח"ד שעוועל. קטעי הגניזה המביאים פירושים בשם רבינו חננאל הפריכו לכאורה את טענת ר"ט פרשל ואישרו את טענתו של רח"ד שעוועל. אלא שבדיקתנו הראתה שהציטוטים שאותרו עד כה הן מספר "כליל היופי" של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, שכבר הושפע מחכמי ספרד וספרותם.

ויכוח זה נגע בשאלת ההשפעה הרבה של רס"ג על פירוש רבינו חננאל וטיבה. ר' משה צוקר⁶ כתב ש"רוב הגדול של פירוש רבינו חננאל לתורה שאוב מפירוש רב סעדיה גאון וגם מפירוש ר' שמואל בן חפני". כמעט כל המקרים שבהם פירוש ר' חננאל נוטה מרוב המפרשים, פירושו זהה לשל רס"ג⁷. לא ברור אם כן האם פירושו של רבינו חננאל הוא עיבוד של פירוש רס"ג, או חיבור עצמאי.

שאלות אלו זוכות כעת להכרעה, כאשר עם גמר עריכת פירושו של רס"ג לספר ויקרא⁸ נמצאו בס"ד דפים רבים מפירוש רבינו חננאל לספר ויקרא, בכתיבה ספרדית. התברר שפירושו מפרש פסוק אחר פסוק, ושהוא עוקב אחרי פירושו של רס"ג וצמוד לו: הוא מעתיק את דבריו בתרגום ללה"ק, אך מעבד אותם לפי הבנתו; משמיט קטעים שאינו רואה בהם עניין, ובעיקר - חולק עליו בלי להזכיר זאת כאשר דעתו שונה ממנו⁹. בנוסף להתחקותו אחרי רס"ג, הוא עוקב גם אחרי הספרא, ופעמים שאחר שהשלים להביא מדברי רס"ג בפרשה אחת, הוא חוזר לראשה להביא עליה מדברי הספרא¹⁰. ומכאן שאין לראותו כתרגום של רס"ג; בנוסף, הוא מביא לפעמים את רס"ג בשם "יש מי שהביא", ואף מכך נראה שאינו רואה את עצמו כתרגום של פירוש רס"ג¹¹.

הפירוש התגלה בסיעתא דשמיא בזכות ההתפתחויות האחרונות בחקר הגניזה בתחום פרויקט MiDRASH¹². וזהו סיפורו של הגילוי: בגניזה הקהירית נמצא פירוש

4 'בענין פירוש רבינו חננאל על התורה', הדרום מד (תשל"ז), עמ' 79-80.

5 ר' אליעזר הורוביץ, 'פירושי רבנו חננאל', הדרום מד (תשל"ז), עמ' 77-73. המובאות שליקט מ'רבינו חננאל הדיין', אינן, כפי הנראה, של רבינו חננאל בן חושאל, אלא של רבינו חננאל בר שמואל המפורסם בכינויו "הדיין", אך המובאות בשם "רחב"ח" הן כנראה של רבינו חננאל. גם בכ"י כליל היופי, של רבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד (או של חכם בשם רבי חננאל), ישנן מובאות רבות בשם רחב"ח.

6 על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 321.

7 כגון בפסוק "לא יקרא שמך עוד יעקב" (בראשית לה, י) ששם ישראל יתווסף ולא יחליף, כפי שמופיע בתפסיר רס"ג; בפסוק "עין תחת עין" (שמות כא, כד) שניהם מביאים ראיות מלשון הכתובים שמדובר בפיוצי ממוני; ובעיקר בפירושו לשמות (יב, ב) בסוגית קביעת הלוח על פי חישוב ולא עדות בכלל הדורות.

8 היוצא עתה מבית הדפוס על ידי מכון עלה זית, ליקוד.

9 כגון בנוסח הוידוי ביום הכיפורים, בו פסק בפרשת אחרי כדעת חכמים שהסדר הוא "חטאתי עויתי פשעתי", שלא כדעת רס"ג, בלי לציין שהוא חולק עליו - וזאת במהלך רצף ציטוטים מפירושו רס"ג.

10 במובא להלן נמצא כן בעניין העומר, ראה בהערות שם.

11 ואף לא כתרגום מעובד, בסגנון תרגומו המעובד של רבי יצחק אלברצלוני לספר המקח של רב האי גאון. עליו ראה מאמרי 'עומקה הרעיוני של הגות רב האי גאון בדיני ממונות', כת"ע נטועים (כדפוס).

12 Stoekl Ben Ezra, D., Bambaci, L., Kiessling, B., Lapin, H., Ezer, N., Lolli, E., Rustow, M., Dershowitz, N., Kurar Barakat, B., Gogawale, S., Shmidman, A., Lavee, M., Siew, T., Raziel Kretzmer, V., Vasyutinsky Shapira, D., Olszowy-Schlanger, J., & Gila, Y. (2025). MiDRASH Automatic Transcriptions. Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17734473>. השתמשנו בכלי

שפיתח ר' הלל גרשוני לחיפוש במאגר זה.

קדמון לספר ויקרא, הכתוב בכתיבה ספרדית בינונית, והוא מבוסס על פירוש רס"ג לספר ויקרא. ר' משה צוקר, שעסק רבות בתורת רס"ג וההדיר את פירושו לספר בראשית, סבר שהפירוש הזה הוא תרגום קדום ללה"ק של פירוש רס"ג. ככל הנראה הוא הבחין בהקבלות בינו לבין הקטעים שזיהה מפירוש רס"ג, וסבר שההקבלות משמעותיות כל כך, עד שניתן לראות בו פירוש. במהלך עבודתנו על התקנת מהדורה לפירוש רס"ג לספר ויקרא נפגשנו בארבעה ציטוטים שר"מ צוקר מצטט מפירוש זה. הציטוטים מופיעים אצלו במקומות שונים. למרות מאמצנו הרבים, לא הצלחנו לאתר את מקורו של כתב היד. ר"מ צוקר לא נהג תמיד לציין את מקורם של כתבי היד שמהם פרסם, וכפי שהעידו מקורביו, גם הוא לא תמיד ידע - היו אצלו צילומים של כתבי יד, שלא היה רשום עליהם מהיכן באו.

עם הנגשת כלי "MiDRASH" לציבור חיפשתי בו את ההעתקות שהעתיק ר"מ צוקר, וכך איתרתי שמדובר בקטע קיימברידג' T-S C7.20. קטע זה נעלם מעיני החוקרים והמקטלגים, כיון שבשלב הראשון של קטלוג קטעי הגניזה של אוסף טיילור-שכטר בקיימברידג' זוהה הקטע בטעות כפירוש רבי אברהם אבן עזרא לויקרא. המקטלגים שבאו אחר כך סמכו על הזיהוי הזה ולא בדקו את תוכן כתב היד, וכך לא התברר עניינו עד היום.

לאחר איתור הקטע, עלה בידי בס"ד לאתר קטעים נוספים השייכים לפירוש זה, באמצעות כלי הצירופים שבאתר הגניזה של פרידברג. אלו הם איפוא קטעי הגניזה של הפירוש שאותרו עד הנה:

קיימברידג' T-S C7.20 דף 1 - פרק טו. דפים 2-4 - פרק טז; ובהמשך פרק יז.

קיימברידג' T-S AS 95.120 - פרק טו (המשך).

קיימברידג' T-S NS 84.66 - פרק טו (המשך).

קיימברידג' T-S C6.18 - פרק טו (המשך).

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 4 - פרק יח (ו-כא).

קיימברידג' T-S NS 167.7 - פרק יט (תחילת פרשת קדושים).

קיימברידג' T-S F8.133 - פרק יט (המשך).

קיימברידג' T-S C6.4 - פרק יט (המשך).

קיימברידג' T-S C7.26 - פרק יט (המשך).

קיימברידג' T-S C7.30 - פרק כ.

הספריה הלאומית בירושלים 577.4/88 - סוף פרק כ ותחילת פרק כא.

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 3 - פרק כב (כד-לב).

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 5 - פרק כג (ב-ג).

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 6 - פרק כג (יא-טו).

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 2 - פרק כג (טו).

פטרבורג EVR II A 249.09 דף 1 - פרק כג (טז-כד).

קיימברידג' T-S AS 94.180 - פרק כו.

קיימברידג' T-S AS 94.286 - פרק כו.

להלן באה בס"ד מהדורה של הפירוש לעניין המועדים שבפרשת אמור (ויקרא פרק כג), מתוך קטע הגניזה שבסה"ל פטרבורג EVR II A 249.09, דפים 1-6, למעט דף 3 השייך לפרק כב ודף 4 השייך לפרק יח. בהערות למהדורה נידונה בין השאר שאלת היחס בין פירוש ר"ח לפירוש רס"ג. את ההערות לפירוש רס"ג לפרשת אמור במהדורת "עלה זית" ערך ידידי ר' דוד יוסף שליט"א, ומפרי תבונותיו משוקע בהערות דלהלן בשמו.

מהדורה - פרק כג

[ב] ועוד¹³ אנו מתחייבים בעשרה דברים שאחר שכתובין באחד [למדוין] לכל ימים קדושים. א' כתיב בפסח "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב, מז), [והוא] הדין לכל המועדים שאין כתוב בהן "כל מלאכה לא תעשו" אלא "כל מלאכת עבודה" (פסוקים ז, ח, כא, כה, לה, לו) [שאוכל נפש לאו] עבודה היא, כדכתיב "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהלים קד, כג), להוציא אוכל נפש.¹⁴

ב' כתיב בעצרת "חקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם" (פסוק כא), והוא הדין לכל המועדים שנוהגין בכל מושבות ובכל זמן.¹⁵

ג' [אמר] בקצת מועדים שמחה והוא הדין לכולם.¹⁶

ד' ביום כיפור כתיב "מערב עד ערב" (פסוק לב), והוא הדין לשבתות וימים טובים.¹⁷

ה' כתיב בסכות "תחוגו את חג י"י שבעת ימים" (פסוק לט), והוא הדין לכלם.¹⁸

13 ב. תחילת הדברים חסרה וגראה שנמנים בה חובות המועדים עד תפילת המוספים.

14 בפירוש רס"ג לשמות (יב, טז) כתב: אמר בכל המועדים "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ולא היינו יודעים מהי מלאכת עבודה ומהי מלאכה שאינה של עבודה, אבל מכיון שאמר כאן "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל" וגו', ובספר ויקרא אמר בדבר מועד הפסח "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ידענו שפירוש מלאכת עבודה היא מלאכה לרווח (צנעה מכסב), ומה שהוא לצורך אוכל נפש אינו מלאכת עבודה. וכן שנה בפירושו ל"ג מדות, מידת בנין אב מכתוב אחד. וכן פירש הרמב"ן כאן, ושלא כפירוש רש"י (פסוק ח, ע"פ התו"כ פסוק לו) שפירש שמלאכת עבודה היא מלאכה החשובה לכם עבודה וצורך, שיש הפסד בכך שאינן נעשית, כגון דבר האבד.

לא מצאנו מקבילה לדברים האמורים כאן שמלאכת עבודה האסורה היא מלאכה לצורך ריווח, על פי הפסוק "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב", אלא בהמשך הדברים, ראה הערה 36. כפי הנראה רס"ג כתבם, וממנו לקח לב"י בספר המצוות שלו, EVR II A 66 RNL Ms. דף 168א.

15 מדברי רבינו נראה שולוא שנתפרש כן בכתוב היינו אומרים שאין שביתת המועדות נוהגת אלא בפני המקדש, וצ"ע הטעם. הרמב"ן (במדבר לה, כט) פירש הטעם שהוצרך הכתוב לכאור בעצרת שנוהגת לדורות: אבל לא מצאתי במצוה שתלויה בזמן הבית שיאמר בה "לדורותיכם בכל מושבותיכם", כי זה יורה אפילו על זמן הגלות בחוצה לארץ, כמו שנאמר בשביתת חג השבועות (ויקרא כג כג) ובאיסור החדש (שם פסוק יד), לחייב בהם בחוצה לארץ בזמן הזה, שלא נתלה אותו בעומר ובמנחה חדשה, ע"כ.

16 בפסחים קט, א, תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר "ושמחת בחגך". ובספר יראים (סי' רכז) למד כל המועדות בהיקש, ע"ד דברי רבינו: שמחה בחג המצות וראש השנה לא כתיב, מנלן, מהיקש דר' יונה בשבועות (י, א) "אלה תעשו לה' במועדיכם", א"ר יונה הוקשו כל המועדות זה לזה, ע"כ. ולדעת רבינו הוא לכאורה בבניין אב, כדברי רס"ג ב"ג מידות על שאר פרטים שבהם למדים המועדים אלו מאלו. מקור הדרשה ביומא (פא, ב): אין לי אלא יוה"כ, שבתות מנין, ת"ל "תשבתו". ימים טובים מנין ת"ל "שבתכם". הא כיצד, כל מקום שיש בו שבת מוסיפין מחול על קודש, ע"כ. והכוונה למידת בנין אב, ולא שתיבות "תשבתו שבתכם" הן יתור לרבות תוספת.

18 הכוונה לדין חגיגה, שאם לא הביא חגיגה ביום הראשון הולך ומביא כל שבעה, כמו שדרשו בתו"כ מפסוק זה, ולמדו ממנו לשאר ימים טובים שיש להם תשלומים כל שבעה, ואף לעצרת. אך במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ז) ובמדרש תנאים לספר דברים (דברים טז, טו) למדו תשלומי חגיגה בפסח מדרשה: "שבעת

ו' כתוב ביום שמיני של חג הסכות "עצרת" (פסוק לו), והוא הדין לכל המועדים והוא כ.. זה "קדשו צום קראו עצרה" (יואל א, ד).

[ז' - חסר בכה"¹⁹]

ח' כתוב בפסח "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" (דברים מז, ב) והן ל[שלמים]²⁰, והוא הדין לכל המועדים שמעוניין שלמים.

ט' לתת צדקה לעניים כתוב במקצת²¹, והוא הדין לכלם.²²

י' כתוב בחג הסכות שיום אחד אמ' הכתוב לו להקריב קרבנו אם לא הספיק להקריב בחג, שנאמר "וביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם לאהליהם" (דה"ב ז, י)²³, והוא הדין לכל המועדים. והתכמים קוראין אותו יום (שבות) [מבוח] (משנה חגיגה ב, ד), ושאר העם קוראים אותו אסרו חג (ע"י סוכה מה, ב).²⁴

עוד נתחיל לברר י"ב מצות שנוהגות במועדות. ב' מהן בט"ו בניסן והן אכילת פסח ואכילת מצה. ב' מהן בט"ז בניסן - עומר והתחלת ספירת שבעה שבתות. וב' בראש השנה - תרועה ומלוכה. וב' ביום כפור - עינוי ותשובה. וב' בחג - סוכה ולולב. וב' ביום הביכורים - שתי הלחם.²⁵

ימים תחג לה' אלהיך", להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה. אתה אומר להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה, או אינו מדבר אלא בחג, וכשהוא אומר "וחגתם חג לה' שבעת ימים הרי חג אמור", ומה ת"ל שבעת ימים תחג להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה.

19 המעתיק דילג על העניין השביעי.

20 שהרי אין הפסח בא אלא מן הצאן, אלא הכוונה בבקר לשלמי חגיגה, וכמבואר בספרי שם ובפסחים ע, ב, ועוד.

21 כגון בשבועות (דברים טז, יא) ובסוכות (שם, יד).

22 עיין רמב"ם (שבייתת יום טוב ו, יח) ומגיד משנה שם.

23 במועד קטן (ט, א) נתפרש הכתוב באופן אחר, שהעם שנפטרו משלמה חזרו ונטלו ממנו רשות פעם שנית כיון שלנו בעיר, כדן הלן בעיר אחר שנפטרו מרבו, ולכן שלח את העם ביום כ"ג בתשרי. מדברי רבינו נראה שנותן לכך טעם אחר, כיון שגם ביום כ"ג, שאחר שמיני עצרת, היו עסוקים בהקרבנות קרבנותיהם.

24 כל פיסקה זו שבה בירור רס"ג את עשרת הדברים הכתובים במועד אחד ומהם למדים לשאר המועדים, לא באה לידינו מפירושו של רס"ג, ורבי מבשר הבגדי שימר בהשגותיו שבספר חשיפת הטעויות (מהדו' בלאו ויהלום, עמ' 355, עמ' 381) רק שנים מהן - הרביעי, על תוספת שבת ויום טוב הנלמדת מיום הכפורים, והשישי על דין מצות לא תבדיל בהעתקתו את דברי רס"ג: נבאר את הדברים שניתן לחשוב בהם שכל אחד מהם מיוחד למועד אחד, והם למעשה כוללים את כל המועדים. מהם מה שנאמר בכתוב ביום הכיפור: "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" (פסוק לב) ולא נכתב בשאר [המועדים], והוא חובה לכולם, ובמיוחד כאשר התלווה אליו 'תשבתו שבתכם', ויהיה פירושו: וכך כל שבייתה תשבתו. ומה מה שכתב בשמיני מדין העצרת, ולא כתב בשאר המועדים. והוראתה הבסיסית - לשהות בירושלים, כפי שאמר: "קדשו צום קראו עצרה" (יואל א, יד), והיא חלה על הכל. ועל כן ביטא אותה בדיבור כללי ואמר: "שנאתי מאסתי חגיכם" ולא אריח בעצרותיכם" (עמוס ה, כא).

25 פיסקה זו על י"ב מצוות המועדות לא באה לידינו מדברי רס"ג. בספר המצוות (מהדו' סבתו, פרק כ) מנה רס"ג ארבעים מצוות הנוהגות במועדים בכל מקום, ובפרק יד מנה את קרבנות המועדים המוסיפות עליהן. מובן שכאן לא נמנו כל המצוות הללו אלא בכל מועד נמנו ב' מצוות ייחודיות לו, אך כיון שלא באו לידינו דברי רס"ג במלואם לא נתברר למה נבחרו דווקא מצוות אלו בכל מועד.

עוד יש להעיר במה שנמנתה ההמלכה בראש השנה והתשובה ביום הכפורים, שלא נמנו כמצוות בספר המצוות. אכן בתו"כ כאן יש אסמכתא במקרא לאמירת מלכויות בראש השנה: ומנין שיהיה כולל עמה את המלכויות, תלמוד לומר (פסוקים כב-כד) "ה' אלקיכם ... בחדש השביעי". ולהלן כתב רבינו שהיא הלכה למשה מסיני. על יום הכפורים שהוא יום מיוחד לתשובה הרחיק רס"ג, וכמו שנתבאר בהערות לפירושו.

מה שמנה את שתי הלחם כשתי מצוות, צ"ב שהרי מצווה אחת הן, ואולי קיצר המעתיק וכונת רבינו למנות גם את שני הכבשים או כיוצ"ב.

[ג] וכבר פירשנו שכל מקום שכתב בתורה "שבתון" בימול מלאכה הוא.²⁶

ומפני מה פתח הכתוב מועדי ישראל והתחיל בשבת, ללמדך כשם שהשבת תלויה בחשבון שנות ימים ויום השביעי שבת ואין שם זולתי חשבון ימים, כך המועדים תלויים בחשבון ימים בלבד ואין שם לא ראית ירח ולא ראיית אביב שבהם תלויה קביעת המועדים.²⁷

פיר' בששה ימים תעשה מלאכה.²⁸ ועשיית מלאכה היא ג' דרכים. אחד מלאכה שעושה אדם בעצמו. ב' מלאכה שנעשת על ידי בני אדם או על ידי בהמתו. ג' מלאכה שנעשית על ידי אביר או על ידי אש או על ידי הימים. כגון אור של בית המרחץ הדלק מערב שבת ומדליק והולך בשבת, וכגון פתיקת מים לגינה מערב שבת ומשקין זרעוני הגנה בשבת.²⁹ אלו כולן נכללין בלשון תעשה. ואלו אמר כיוצא בו באיסור, שהיה אומר 'כל מלאכה לא תעשה', היינו אוסרין כל מלאכה ואפי' היא נעשית מעצמה בשבת. עכשיו שאמר "לא תעשו" [לא אסר אלא] מלאכה³⁰ הנעשת על ידי אדם או על ידי בהמה. ולא עוד אלא שפירש בה "שבת שבתון", דבר [שהוא צ]ורך שבייתה ומנוחה, כגון האדם והבהמה שכתב בהן "למען ינוח שורך וחמורך" (שמות כג, יב) - כמוך, להוציא האש והמים והאור שאין בהן מנוחה, שכל מלאכה שנעשית בלא מעשה בן אדם בשבת עצמו - אין מוזהרין עליה.³¹

26 כן פירש רס"ג לענין "שבת שבתון" (לעיל טז, לא) בפירוש הראשון, שלשון "שבתון" מורה על שבייתה ממלאכה. וכן מתרגם רס"ג בכל מקום "שבתון" לשון שבייתה, ולא כתואר השבת.

27 דברים אלו לא באו לידינו מפירוש רס"ג, אך נראה ברור שממנו יצאו, והם כשיטתו הידועה שאין החודש נקבע על פי עדות העדים בפני בית דין, אלא על פי החשבון המקובל מסיני (כמו שכתב בספר התשובה על ענין, בקובץ חצי גבורים ט, ניסן תשע"ו עמ' נב ואילך, והובאה דעתו גם בפירוש רבינו בחיי עה"ת שמות יב, ב בשם רבינו חננאל, ובאוצה"ג ר"ה חלק התשובות, עמ' 33 והלאה). וכיון שכאן עסק רס"ג בענין זה, הביא ראב"ע כאן את השיטה הזו בשם רס"ג וחלק עליה, ואלו דבריו: ומה שאמר הגאון כי על חשבון העבור היו נסמכים איננו אמת, כי במשנה גם בתלמוד ראיות שהיה פסח בכד"ו, גם שני מעשיות שם, ע"כ.

28 נראה שמפרש שמה שאמר "ששת ימים" הוא כאילו נאמר "בששת ימים". דברים אלו אינם בתרגום רס"ג וכפי הנראה גם לא בפירושו הארוך.

29 ע"פ שבת יח, א: ת"ר פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו, ומניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין והולכין כל השבת כולה, ומניחין גפרית תחת הכלים ומתגפרין והולכין כל השבת כולה, ומניחין קילור על העין ואספלנית על גבי מכה ומתרפאת והולכת כל השבת כולה. ואין נותנין חטין לתוך הרחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום.

30 א5.

31 פסקה זו, שבה מחלק רבינו חננאל שלשה סוגי מלאכה, אינה מצויה בדברי רס"ג שלפנינו, אך נראה שממנו יצאה והרחיב בהם כחלק מפולמוסו עם הקראים בענין נר שבת, שבו הרחיב בספר ההבחנה (כתאב אלתמייז) או בספר התשובה נגד אבן סאקויה, וכן בפירושו לפרשת ויקהל (שמות לה, א-ג). שם נתבאר שני טעמי ההיתר המבוארים כאן - האחד שלא אסרה התורה אלא את מעשה האדם ולא את מעשה יסודות הטבע שבו האדם אינו עושה מעשה בפועל, והשני שציוותה התורה על המנוחה, ומעשי הטבע אינם סותרים למנוחה. ואלו דבריו שם בטיעון השני: ומה שאמר "לא תבערו אש" (לה, ג) תעו רבים מן החדשנים וייחסו זאת לאיסור הדלקת נר מיום ששי לשבת. ונעלמה מכולם הסיבה שקבעה התורה לאיסור מלאכות בשבת, והיא המנוחה, כאמרו "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (דברים ה, יד). ועוד "לא תעשה כל מלאכה אתה וכו' ושוך וחמורך" (שם). והמנוחה אינה חלה אלא על בעל חיים. ועל כן סיווגה התורה את המדבר ושאינו מדבר. אבל היסודות, כוונתי לאש, למים, לרוח ולעפר, לא חלה עליהם מנוחה כלל. וכן שאר הכלים אינם סובלים לא מנוחה ולא יגיעה. משום כך לא נאסר דבר ממה שעושים כלים שלנו, ולא אחד מן היסודות שאנו משתמשים בהם. וזה כלל נכבד ראוי שתשמרנו בנפשך, עכ"ד שם.

במדרש לקח טוב לפרשת ויקהל נראה שעיבד דברי רס"ג בענין זה, והרחיב בכך שלא אסרה התורה מלאכה שאינה נעשית בידיים בשבת אלא עשייתה בידיים היא מערב שבת ובשבת היא נעשית על ידי אש, רוח או מים, ואלו דבריו: אין הבערה אלא בידיים, וכן הוא אומר "ובער עליה הכהן עצים" (ויקרא ו, ה), ואם תאמר

[ד] אלה מועדי ייי מקראי קדש אשר תקראו אותם. מלמד שצריכין הכרזה.³² במועדם, מלמד שיש להם מועד קבוע, והוא המועד שמסרו החכמים קבלה ביום הלכה למשה מסיני.³³

[ה] בחדש הראשון. זה ניסן, כדכתיב "בחדש הראשון הוא חדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אחשורוש" (אסתר ג, ז).³⁴

בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לי"י. מצאנו כי מתחלת שעה שביעית בעת שיטה השמש במערב נקרא ערב, שנאמר "ויהי ערב ויהי בקר" (בראשית א, ה). נמצא משעה שביעית ביום, מעת שנכנס השמש במערב עד צאת הכוכבים נקרא בין הערבים. והוא זמן שחיטת הפסח בי"ד בניסן ותמיד של בין הערבים בכל יום.³⁵

[ו] ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות וג'. ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו. זו מלאכת עבודת קנין כדכתיב "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב"

והרי נאמר "מי עשה זאת ויאמרו שמשון חתן התמני" (שופטים טו, ו), פירושו כל שמכח הגרמה אינו אסור בשבת, שהרי אדם זורע חטים בקרקע ביום ששי והם נשרשין בשבת, אדם משים עורות בארץ בעפץ בערב שבת ומתעבדין בשבת, וכן הרבה עבודות נשלמות בשבת, ולא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, למדנו שאם מבעיר האש מערב שבת והוא דולק בשבת אין זה מבעיר בשבת, שהבערתו מאתמול, והוא דומה למי שמשקה את השדה ופתח את הנהר מערב שבת, והזרעים שותין כל יום השבת, וכוא וראה שהרי לא נאמר 'ולא יראה לך אש', 'ולא ימצא לך אש', כדרך שכתוב בחמץ, ועוד שהרי נאמר ביום השבת, וכל מקום שנאמר ביום אינו אלא בו ביום, כגון "ביום השבת ביום השבת יערכנו" (ויקרא כד, ח), ואומר "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן" (שמות מ, ב), וכן כיוצא בהן, ללמדך שלא נאסרה הבערה אלא לבו ביום, אבל אם הובערה מאתמול אינה אסורה, וכל חכמי הדורות לא נחלקו כלל, אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אבל בהבערה עצמה שראוי להדליק לא נחלקו כלל, ללמדך שקבלה היתה לישראל מימי משה רבינו להדליק הנה.

32 כפי הנראה הכוונה לכך שראש בית דין מכריז את קידוש החדש שבו המועדים תלויים, ואומר "מקודש" (ראש השנה כד, א).

33 אלו דברי רס"ג ולשיטתו שהמועדים קבועים מראש לפי החשבון שנמסר למשה מסיני, כדלעיל הערה 27.
34 רס"ג מבאר שהחודש הראשון הוא ניסן שהוא הראשון ליציאת מצרים, והחודש השביעי הוא תשרי והוא הראשון לבריאת העולם, השווה לדבריו להלן בעניין ראש השנה ומה שנתבאר בהערה שם. מדברי רס"ג בפירושו לשמות (יב, א-ה, מהדורת רצהבי עמ' לה) נראה שהדברים היו נתונים בפולמוס עם הקראים.

35 דברים אלו באו לידינו מפירושו רס"ג, וזה תרגומם: ועל פי סדר זה יתפרש "בין הערבים" ביום, כי הוא מיום הארבעה עשר עצמו. ולא יהיה כך אלא על פי מה שמסרה המסורת, שהוא מנטיית השמש לערוב עד שקיעתה, והערב האלה נחשט הפסח. וכאשר אנו מעלים זאת על דעתנו, רואים אנו שמספר פסחי ישראל הוא בקירוב הזמנים האלה נשחט הפסח. ואין אנו נדחקים לצמצם את השחיטה, כי אפשר שייפרדו לשחיטתם מאה אלף איש וישחטום במהירות, אבל אנו נדחקים בזריקת הדמים, שאין לה מקום אלא במזבח, והוא חמש אמות על חמש אמות. וגם אילו נפרדו לו חמישה כהנים, היינו מגיעים לעשרים אלף זריקות, ואיך תושלמנה בשש שעות מן היום, ומה גם בשעת הדמדומים, ששיעורה כשני שלישי שעה. אך מי שאומר זאת לא ראה את הקדמונים כפי שראו אותם מוסרי המסורת, ואמנם דיבר סתם, ע"כ.

דברי ר"ח שסוף זמן בין הערבים הוא בצאת הכוכבים צ"ע, שכן רס"ג כתב שהזמן הוא עד שקיעת אור השמש לגמרי, ולא דיבר על צאת הכוכבים, ונראה שר"ח הבין שכיון שרס"ג הוסיף תיבת "לגמרי", הכוונה לצאת הכוכבים. וכן צידד ר"ד יוסף בהערותיו לפירוש רס"ג כאן, והעיר על הדוחק שבכך, שבכך יימצא זומן שחיטת הפסח הוא עד צאת הכוכבים, ולשון ר"ח עצמו בפסחים (צג, ב): כי אחר ביאת השמש אינו שוחט כלל. וגם רש"י שם (ד"ה לאוראת) כתב דהא דק"ל דרם קדשים נפסל בשקיעת החמה הוא משום שאינו זמן שחיטה. אמנם בלשון הרמב"ם (תמידין ומוספין א, ג) מבואר שסוף זמן בין הערבים הוא "סוף היום", והיה מקום לפרש שהכוונה לצאת הכוכבים, אך אפשר לפרש שכונתו לשקיעה. ועוד שלפ"ז ייצא שלדעת רבינו עד צאת הכוכבים הוא יום גמור, ויש למנות את השעות הזמניות עד צאת הכוכבים, וצ"ע.

(תהלים קד, כג).³⁶ יצא אוכל³⁷ שמותר, שנאמר "אך אשר יאכל לכם נפש" (שמות יב, מז).
[ח] והקרבתם אשה ליי' שבעת ימים. מלמד שכל שבעת ימי חג המצות קרבנם שוה, שנאמר
"כאלה תעשו ליי' שבעת ימים" (במדבר כה, כד).³⁸

ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו. מלמד שיום ראשון ויום שביעי שוין
בקדושה.³⁹

[י] כי תבאו אל הארץ. אל הארץ המיוחדת, ארץ הכנעני שהורישה לכם אלהיכם. מלמד
שאינן חייבין בעומר עד שיבואו ויכנסו לארץ.⁴⁰

וקצרתם. יכול רשות, ת"ל וקצרתם, בא הכתוב ללמד שהיא חובה, כגון "ושמרתם"
"והקרבתם" שהיא חובה ולא רשות, ואינה כגון "ונמעתם כל עץ מאכל" (ויקרא יט, כג) שהוא
רשות ולא חובה.⁴¹

את קצירה. זה פריה, כדכתיב "וממעל ימל קצירו" (איוב יח, מז), וכתיב "ביבש קצירה
תשברנה" (ישעיה כז, יא), וכתיב "קציר יאור תבואתה" (שם כג, ג).⁴²

והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. כן פתרון הכתוב, והבאתם את ראשית
קצירכם עומר.⁴³ ראשית. שצריך להיות תחלה לכל הנקצרים.⁴⁴ קצירכם. אזהרה להיות קציר
זה משל ציבור ולא משל יחיד.⁴⁵ עומר. אזהרה להיות עשירית איפה, כדכתיב "והעומר
עשירית האיפה" (שמות מז, לו). אמרו חז"ל, משקלו תש"כ כספים.⁴⁶ ואמרו חכמים ג' שמות
יש לו לעומר. שבלים, שנאמר "אלכה נא השדה ואלקטם בשבלים" (רות ב, ב), וכתיב "ותאמר

36 ראה לעיל הערה 14.

37 נוסף בין השיטין ביד אחרת.

38 כן כתב גם רבי חננאל בר שמואל, והוסיף בשם רס"ג שלכן בפסח אין קוראים הלל שלם אלא ביום הראשון,
ובחג הסוכות קוראים הלל שלם בכל ימי החג.

39 כעין זה במדרש תנאים לדברים: אין לי אלא יום טוב האחרון שהוא עצור, יום טוב הראשון מנין, הרי אתה
דן הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה מקרא קדש, מה זה עצור אף זה יהא עצור.

40 בתו"כ: "כי תבאו" - יכול משבאו לעבר הירדן, תלמוד לומר "אל הארץ", אל הארץ המיוחדת. יכול משבאו
לעמון ומואב, תלמוד לומר "אשר אני נתן לכם", לא עמון ומואב.

41 דברים אלו לא באו לידינו מפירוש רס"ג.

42 הוקשה לרבינו שאין קוצרים את הקציר, שהרי כששמו קציר כבר הוא קצור, ולכן פירוש ששם קציר הושאל
לפרי, והביא ראיות לכך מן הכתובים. גם דברים אלו לא באו לידינו מפירוש רס"ג. לדיון בהוראה זו של שם
קציר, עיי' מ"צ סגל, 'המקבילות בספר איוב', תרביץ כ (תשט), עמ' 40.

43 היינו שציווי הכתוב להביא את ראשית הקציר כשהוא עומר, וסרס המקרא ופרשהו. ומכן נפ"מ לדינא כמו
שכתב בקרית ספר על הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הי"ב), שהמקור לכך שמביאים את העומר לעזרה
בקופות ורק שם חובטים אותו, הוא משום שנאמר "והבאתם את עומר ראשית קצירכם" ומתפרש דמשעת
קצירה יביאוהו לעזרה ושם חובטין וזורין ובוררין אותו, ולדברי רבינו הדברים מבוררים יותר, שמשמעות
הכתוב היא להביאו לעזרה כשהוא עומר. ומיושבת בכך קושי הגרי"ז בכתביו (סו, א) למה עשו את
החביטה בעזרה.

44 כן הוא בתורת כהנים.

45 יתכן שמקור הדברים ברס"ג, ומשם הובאו למדרש הגדול, או שמדרש קדום אחר הוא מקור דברי רבינו
ומדרש הגדול. וז"ל מדרש הגדול: "ואם תקריב מנחת ביכורים" וגו' (ויקרא ב, יד), יכול אפילו יחיד
במשמע, שיכול להקריב מנחת העומר, ת"ל "והבאתם את עומר ראשית קצירכם", לימד שהציבור מקריבין
מנחת העומר, או וכו' יכול אם רצה היחיד להקריב אחריהן מקריב, ת"ל מנחת ביכורים, היא קריבה ואינה
קריבה לאחר מאכן כל עיקר לא בציבור ולא ביחיד.

46 כדברי רס"ג כאן ובכל מקום ששיעור העומר הוא שיעור חלה, והוא תש"כ דרהם.

אלקמה נא ואספתי בעמרים" (שם, ז). ועומר - תנופה, שנאמר "והניף את העומר" (פסוק יא). [ועומר - אלומה⁴⁷], שנאמר "ורעבים נשאו עומר" (איוב כד, י).⁴⁸

[יא] לרצונכם. מלמד שאין כופין את הציבור על כרחן.⁴⁹

לרצונכם, מלמד שהעומר הזה בא לרצות על הארץ ועל הציבור. על הציבור⁵⁰ שנאמר "רצון מלך לעבד משכיל" (משלי יד, לה), "ורצונו כעב מלקוש" (שם מז, טו). על הארץ, שנאמר "רצית י"י ארצך שבת שבת יעקב" (תהלים פה, ב).⁵¹

והניף את העומר. אחז"ל מצות הנפה זו מוליך ומביא ומעלה ומוריד למי שהרוחות שלו, לעצור רוחות הרעות. מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו, לעצור גשמי זעף ואבני ברד וכיוצא בהן מן המזיקים.⁵²

ממחרת השבת יניפנו הכהן.⁵³

[טו] וספרתם לכם. כל אחד ואחד.⁵⁴

ממחרת השבת. יום טוב שני של חג המצות הוא, שהוא יום י"ו בניסן. למדנו מן הכתוב כי הקצירה וההבאה והתנופה והספירה כלן ממחרת השבת, הספירה, שנאמר "וספרתם לכם ממחרת השבת". ההבאה, שנאמר "עד ממחרת השבת" (פסוק מז) "מיום הביאכם את עומר התנופה" (פסוק טו). ומדכתיב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" (דברים טז, ט) למדנו שגם הקצירה ממחרת השבת היא כמו הספירה. ההנפה שנאמר "ממחרת השבת יניפנו הכהן"

47 המעתיק דילג על תיבות אלו, וכן נראה להשלים מתוך פירוש רחב"ש (י' זייבלד, פירוש רבינו חננאל בר שמואל לפרשת המועדות - "שור או כשב", מוריה תנ"ד-ו, עמ' כא-ל).

48 בפירוש רחב"ש (הנזכר בהערה הקודמת) נתבאר שעומר הוא שם שיעור המידה ושם אגודת זרעים. דברי רס"ג בעניין זה באו קטועים ורק סופם השתמר. מדברי רבינו נראה שהראשון הוא שם מידה, השני הוא שם הקרבן, והשלישי הוא שם האגודה.

49 כן הוא בתורת כהנים.

50 א6

51 ע"פ רס"ג שכתב: ואחר כך נאמר, מהי הסיבה במצוות העומר, הננו אומרים, כיון שאמר "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם", צריך שתהיה לו השפעה לתועלת ולהנאה, כהשפעת הכפרה בקרבן שנכתב בו "לרצונכם" (לעיל יט, ה). ויהיה עומר זה גם כן לטובה לתועלת התבואה ותיקון הארץ, על דרך מה שנאמר "רצית ה' ארצך" (תהלים פה, ב). ואמר עוד "רצון מלך לעבד משכיל" (משלי יד, לה). ואמר עוד "ורצונו כעב מלקוש" (משלי טז, טו), ע"כ. ורבינו סידר הדברים לרצון על הארץ ולרצון על הציבור ועל פי הבחנה זו הביא את הפסוקים.

52 מקור הדברים במנחות סב, ב, והביאם רס"ג בלשון זו: ותהיה משמעות ההנפה לרוחב - מוליך ומביא - להסיר את הרוחות הרעות והארבה, ושאר מה שנע לרוחב על הצומח. ומשמעות התנועה לאורך, כלומר מעלה ומוריד, להסיר את "אלגדא" והברד ושאר המזיקים הבאים עליו מלמעלה, ע"כ. מדברי רבינו נראה שנקט ש"נדא" הם גשמי זעף. ייתכן שמדובר בפרשנות מקומית או בשימוש מושאל חריג שאינו מופיע במילונים המוכרים של הערבית-יהודית, שכן המשמעות היסודית היא של רטיבות עדינה, טל (כפי שתרגמתי בפירוש רס"ג), ולא של מטח גשם עז.

53 לא הובא ככה"י דבר על תיבות אלו.

54 כן הוא בתורת כהנים. דרשה זו נכללת להלן, ראה הערה 74. רס"ג לא הביא דרשה זו, יתר על כן, לא תרגם בתפסיר את תיבת "לכם", וכתב ר"ד יוסף בהערותיו שאף שבתפסיר (סה, ב) דרשו ממילה זו שתהא ספירה לכל אחד ואחד (ועי' רמב"ן כאן), סובר רס"ג שהוא דרש, ובפשט הכתוב המילה "לך" נוספת לפי מנהג הלשון ואין לה משמעות, וכמ"ש ריב"ג בספר הרקמה (שער כו, עמ' 172), וכ"כ הרמב"ן והרד"ק בבראשית (יב, א). ונראה שרבינו הוסיפה על דברי רס"ג על פי התו"כ, ולכן נוספה בבי' המקומות, לפני סוגיית ביאור "ממחרת השבת" ואחריה.

(פסוק יא).⁵⁵ ועמדה זאת המצוה בענין הזה בידי כל ישראל מימות משה עד שחרב הבית וחזר ונבנה וחרב בלי חולק בדבר כל זמן שהיה הבית הראשון והאחרון קיים. גם אחר חרבן השני בגולה ונהגו כל ישראל לחוג עצרת בענין הזה. עד שעמדו אנשים שלא נתעסקו בדברי חז"ל וראו בדעתם להחליף דת ודין, והראו עצמם שסמיכתם על דברי תורה כדי לגנוב דעות הבריות, וחשבו לדחות ההלכה המסורה בידי כל ישראל ממושה רבינו בסיני. ואמרו כי "מחרת השבת" - שבת בראשית, ואין זה שכתוב בו ממחרת יום טוב, כאשר עשו אבותיכם ואבות אבותינו אלפים שנה.⁵⁶

ועוד וטחו עיניהם מראות שלא ראו שעל כגון זה אמרה תורה "כי יפלא ממך דבר למשפט" (דברים יז, ח). וראשון שבכולם משפט.⁵⁷ ומצאנו קביעות המועדות שנקראו משפט, שנאמר "תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהלים פא, ה). ועליו כתיב "כי יפלא ממך דבר למשפט" ו"באת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט" (דברים שם, ח-ט), ו"כתוב ושמרת לעשות ככל אשר יורוך", "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט", "והאיש אשר יעשה בודון" וגו' (שם, י-יב). הנה בידינו מפורש במשנה ותלמוד מפי הנביאים והכהנים שהיו בעת ההיא משרתי יי' במקדש ומפי השופטים, כי זה שאמר הכתוב "ממחרת השבת" - ממחרת יום טוב הראשון של חג המצות הוא, וכי "שבת" זו - שביתת מלאכת עבודה זו. וכל העובר על דברים הללו חייב מיתה הוא, דכתיב "ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל" (דברים שם, יב). ואלו לא היתה בידינו תשובה אחרת לדחות דברי החולקים האלה אלא זו בלבד די לנו כל שכן שיש גם תשובות אחרות.

זה שאומרים כל מקום שכתוב בתורה שבת בראשית הוא ואין בדבריהם ממש. שאין בידם⁵⁸ קבלה. הלא תראה בשנת השמיטה כתיב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת ליי"ו" (ויקרא כה, ד), וכי אפשר לומר על זה שבת בראשית היא, אלא שבת זו היא ביטול עבודת הארץ. ואם ביטול עבודת הארץ בלבד נקרא שבת, לא כל שכן שנקרא בטול כל מלאכת עבודה שבת. בוא וראה כי השבת גופה לא נקראת שבת אלא מפני השביתה ממלאכה, שבתחלתה שביעי היה נקרא, כדכתיב "ויכל אלהים ביום השביעי", "ויברך אלהים את יום השביעי" (בראשית ב, ב-ג). וכיון שגזר עליהם ה"ה במדבר בזה היום בטול מלאכה,

55 דברים אלו באו לידינו מדברי רס"ג (ויתכן שהם כ"י מעתיק-מקצר, שכן בדברי ר"ח יש הרחבה בפרטים שאינם ככה"ז): והיינו סבורים ש"והבאתם את עומר" מתיר לנו מתי שנרצה להביאו, או מתי שנרצה [להקריב ע]מו, או מתי שנרצה למנות את הימים שנוכרים. [וכאשר] אמר "ממחרת השבת ניפנו הכהן" ואמר "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם" (פסוק טו) ואמר "מהחל חרמש בקמה תחל לספר" (דברים טז, ט), [אי]חד את שלוש הפעולות האלה, וקבע זמנם לעת אחת, והוא הקציר [וה]הנפה והספירה. לכן יש לברר מתי היום הזה אשר [חזי]בה התורה בו את שלוש הפעולות האלה. ונאמר שמעתיקי השמועה העבירו אלינו שיום [השבת הזה הוא המועד] לפי משמעותו, ופירושו [ממחרת ה]שביעה, והיא [ט"ו ב]ניסן תמיד, לא הו[י]ם הקבוע.

56 טענה דומה לזו מצאנו בדברי רס"ג לענין פולמוס קידוש החודש על פי הראייה, שהיו נוהגים לקדש על פי החשבון מימות משה רבינו עד ימי אנטיגנוס איש סוכו, עיי' י' זייבלד, 'כתאב אלרד עלי ענן', חצי גבורים, ט (תשעו), עמ' נב.

57 לפני שאר העניינים הנמנים באותו פסוק, בין דם לבין דין ובין גנע לנגע.

אמר להם "שבתון שבת קדש ל"י מחר" (שמות מז, כג), "ראו כי י"י נתן לכם השבת" (שם, כט). אלמא לא נקראת שבת אלא על שם שביתה. כיוצא בו מצאנו ביחזקאל שנאמר "וכי יעשה הנשיא נדבה או עולה או שלמים נדבה ל"י ופתח לו את השער הפונה קדים ועשה את עולתו ואת שלמיו כאשר יעשה ביום השבת" (יחזקאל מו, יב). וכי יתכן לומר ששלמי צבור קרבים בשבת, אלא שבת זו הוא יום טוב, מלמד שיום טוב נקרא שבת.⁵⁹ וכתוב בחג הסכות "תחגנו את חג י"י שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" (להלן, לט), מלמד שיום טוב קרוי שבת.⁶⁰

אמרו החולקים הללו כי זו שבת בראשית היא והיא השבת שחלה להיות בתוך הימים הללו הנזכרים בעניין הזה והם מיום שחיטת הפסח עד תשלום חג המצות. וזה הדבר צריך ראיות מפורשות ואין להם.

ואומרים כי אותה שנה שנכנסו ישראל לארץ חל י"ד בניסן להיות בשבת, ובו ביום שחיטת הפסח, וממחרת הפסח הקריבו העומר ואכלו החדש, כדכתיב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" (יהושע ה, יא).⁶¹ ואלו דברים דחויים הם. כי זה עבור הארץ שאכלו ישראל מן החדש בט"ו בניסן מתי קצרו אותו. אם קצרוהו מקודם השבת הנה איננו ראשית קציר. והתורה אמרה ראשית קצירכם. ועוד בעינין ספירה מעת קצירה, כדכתיב "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" (דברים מז, ט), אי אפשר לספור אלא ממחרת השבת, שנאמר "וספרתם לכם ממחרת השבת". הא אין לך לומר אלא קצירה וספירה והבאה בט"ו בניסן. וכי מותר, והלא קצירה אסורה לקצור לקדש ביום טוב שהוא מקרא קדש. כל שכן קצירה להדיוט לדברי הכל, לדברינו ולדבריהם, קצירה להדיוט מלאכת עבודה היא ואסורה. אלא ודאי אינו זה שכתוב "ויאכלו מעבור הארץ" אלא ביום י"ו בניסן שהקצירה מותרת אפילו בזמן הזה למי שאין לו מה יאכל. וזה שכתוב "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח", ממחרת אכילת הפסח והוא ליל ט"ו בניסן.⁶²

59 טענה זו הובאה בשם הרבניים בכה"י הקראי פטרבורג EVR ARAB I 4721 והוא כפה"נ מקביל לכתאב אלאנאר ואלמראקב שבכ"י פטרבורג EVR ARAB II 3331: "וקד יעארצ'ין הדא אלקול בקו' פי יחזקאל וכי יעשה הנשיא נדבה ויקול ועשה את עלתו שלמיו כאשר יעשה ביום השבת ולשלמים פליס יגזו אן תעמל פי אלסבת ואד'א כאן ד'לך כאן יקולה ביום השבת ירד בה יום אלעיד". ותרגומו: "והנה הם עשויים להקשות על דברים אלו במאמר שנאמר ביחזקאל: 'וכי יעשה הנשיא נדבה...'. והוא אומר שם: 'ועשה את עולתו ואת שלמיו כאשר יעשה ביום השבת'. והנה שלמים - הרי אין מותר שייעשו בשבת. ואם כך הדבר, הרי שמאמרו 'ביום השבת' - כוונתו בו היא ליום טוב". וכן הובאו הדברים בשם רס"ג בפירוש יב"ע ליחזקאל שם (פטרבורג Ms. EVR II C 725 דף 41). גם רחב"ש הביא ראיה זו, אך לא כתבה בשם רס"ג.

60 כן כתב רס"ג בפירושו לבראשית (צוקר עמ' 261), שיש שמונה הוראות למילה "שביתה", וביניהם יום טוב, כמו בפסוק "ביום הראשון שבתון", וכתב שירחיב בזה כאן: וארחיב את הדיבור בביאור ענין זה, בפירוש 'ממחרת השבת', לשם הצורך להוכיח ששבת אינה השם ליום השבת דוקא, אלא כינוי לכל יום שיש בו שביתה.

61 כן הביא רס"ג כאן את שיטתם: וכאשר נתבקשו לבאר איזו שבת היא, מאחר שאינה מוגדרת בתורה, טענו שהיא השבת שחלה בתוך שבעת ימי הפסח, כך שאם יום ט"ו בניסן חל ביום ראשון, סופרים ממנו. והם טענו ש"ממחרת הפסח" (יהושע ה, יא) הוא היום החמישה-עשר דווקא, כי שחיטת הפסח היא ב"ד, ואם כן מחרתו הוא יום ט"ו, ושהאדרן יהושע עליו השלום וכל ישראל הקריבו את העומר ביום ט"ו, ושיום העומר לדעתם נע בתוך שבעת ימי הפסח, ולכן לא הגבילה אותו התורה ליום מסוים.

62 בפירוש רס"ג כאן: ואשר לטענתם מפסח יהושע, הרי היא מורכבת משתי הנחות, שתיהן שגויות. האחת מהמצות והקלוי שאכלו העם מן החדש, והשנייה ש"ממחרת הפסח" הוא יום ט"ו ולא אחר. ואילו לא היתה מתבטלת אלא אחת מהן, כבר היתה טענתם מתבטלת, וכל שכן כשהתבטלו שתיהן. ומה שמבטל את

וזה שאומרים אין ממחרת הפסח⁶³ אלא בט"ו בניסן, כדכתיב "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר לג, ג), יש לומר שזה שביהושע ממחרת אכילת הפסח הוא, שלא יתכן לומר שהוא ממחרת שחיטת הפסח, שנמצאת קצירה בט"ו בניסן והיא אסורה לדברי הכל. וזה שכתוב בתורה "ממחרת הפסח" ממחרת שחיטת הפסח הוא, ואין ביניהן חלוקה. או יש לומר זה שבת בתורה ממחרת הפסח הוא, כגון זה שכתוב "שבעת ימים תקריבו אשה לי"י ביום השמיני מקרא קדש" (להלן, לו), שפתרונו וביום השמיני, יתכן גם כך הוא פתרונו: "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון" כלומר שהתחילו לנסוע מרעמסס ביום ט"ו בניסן, "וממחרת" אכילת "הפסח" שהוא יום (א) [י"ו] בניסן, "יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים". שאינך מוצא י"ד זו שנקרא פסח סתם אלא מתי שנוצר דבר עמו זכיחה, כדכתיב "וזבחת פסח" (דברים טז, ב), "זבח פסח הוא לי"י" (שמות יב, כז), אבל פסח סתם יש לומר שהוא יום אכילתו, וזהו עיקרה. וכיון שנדחה זה שכל סמיכתם עליו כל דבריהם הנותרים דחויים הם.⁶⁴

ועוד לא מצא בכל החגים חג שאין לו מועד קבוע וידוע אלא זה. בוא וראה שחיטת הפסח בי"ד בניסן. וחג המצות בט"ו בניסן. וחג הסוכות בט"ו לחדש השביעי. ובשמיני לחג עצרת. מה נשתנה זה מכל החגים. אלא ודאי גם זה יש לו מועד קבוע. הנפת העומר בי"ו בניסן וביום [ג'] שלו חג השבועות.⁶⁵

[יב] ועשיתם⁶⁶ ביום הניפכם את העומר. מלמד כי זה הקרבן היה קרב בכלל העומר. ואחז"ל אין זה מעכב את זה, אלא כבש אע"פ שאין עומר, כגון מ' שנה שהיו ישראל במדבר שלא היה

הראשונה, שהתבואה החדשה אין דרך לאכול ממנה ביום ט"ו, כי לא ימלט מה שנאכל מלהיות נקצר ביומו או בערב יום ט"ו, ואם נקצר בערב יום ט"ו, כבר החלה הספירה מערב יום ט"ו, כי היא קשורה ב"מהחל חרמש בקמה תחל לספור" (דברים טז, ט). ואם נקצר ביומו, הרי כולנו מסכימים על איסור הקצירה ב"מקרא קודש" למה שאוכלים האנשים, וזה בטל, ע"כ. וכדברי רבינו באו הדברים ביתר הרחבה.

א2 63

64 בפירוש רס"ג כאן: ומה שמבטל את ההנחה השניה, שהיא שמה שאמר "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל" (במדבר לג, ג) הוא ט"ו ולא אחר. ואכן הביאו ראייה ממה שאמר "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום [לחדש הראשון ממחרת הפסח יצאו בני ישראל]" וגו' (שם), אך כבר מצאנו בחלק מהזמנים [שני זמנים] בלי וא"ו ביניהם, כמו שנאמר "שבעת ימים תקריבו אשה לה" ביום השמיני [מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת היא]" וגו' (ויקרא כג, לו), ומשמעותו היא "וביום השמיני". ייתכן אם כן שמה שאמר "ממחרת הפסח יצאו" וגו' פירושו "וממחרת הפסח", שהוא יום י"ו. וכך כמה שאמר "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" (יהושע ה, יא) פירושו יום י"ו. ואם כן, מה שסברו שהוא הכרחי נעשה אפשרי, ובטלה טענתם, ע"כ. וכדברי רבינו באה הטענה מבוארת יותר. רס"ג הוסיף דחיה אחרת, ורבינו לא העתיקה. ואלו דברי רס"ג בדחיה השניה: ועוד, אף אם היה נכון שט"ו נקרא "ממחרת הפסח", לא היה בכך כדי לבטל את יום י"ו מלהיקרא "מחרת פסח", כי עיקר הפסח הוא "פסח ה'", כמו שנאמר "ופסח ה' על הפתח" (שמות יב, כג), והיה זה ללא ספק לפי המקובל באומנתו בט"ו. ואילו פסח ישראל נמשל בו, כמו שנאמר "זבח פסח הוא לה'" (שמות יב, כז), וישראל היו שוחטים אותו ביום י"ד. ואם כן, מאחר שהפסח הוא בשני ימים, י"ד וט"ו, הרי בהכרח מחרת הפסח תהיה שני ימים, ט"ו וי"ו. אשר לט"ו, הוא מחרת פסח ישראל שבימים י"ד, והוא המדומה. ואשר לי"ו, הוא מחרת פסח ה' שהוא העיקר. וכך התברר ביטול שתי הסיבות יחד.

65 טענה זו לא באה לידינו מדברי רס"ג.

66 נראה שאחר שהשלים רבינו את הענתקת דברי רס"ג לפרשת העומר, חזר לראשה להביא עליה מדברי התו"כ.

שם עומר, וכן עומר אע"פ שאין שם כבש.⁶⁷ ביום הניפכם, מלמד שאין מצות הנפה אלא ביום.⁶⁸

[יג] ומנחתו שני עשרונים. מלמד שיצא מכלל כל כבשים. שכל כבש שבתורה מנחתו עשרון. וזה מנחתו שני עשרונים. ולא תאמר כשם שהוכפלה סולתו כך הוכפל שמנו אלא כשם שלא הוכפל יינו כך לא הוכפל שמנו.⁶⁹

[יד] ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו. מלמד שאסור לכני ישראל לאכול מן התבואה החדשה לא לחם אפוי ולא קלי שהוא פחות ממנו ולא קרמל שהוא פחות ממנו.⁷⁰

עד עצם היום הזה עד הביאכם. אם אין שם עומר מצוי להקריב כגון שחרב הבית, או לא נמצא עומר אפילו בימי הבית, אסור החדש כל היום.⁷¹ אבל בזמן שהוא מצוי העומר להקריב "עד הביאכם את קרבן אלהיכם". מלמד שבזמן שהוא מצוי אין אסור החדש אלא עד שעת הקרבתו מיכן ואילך מותר. מיכן שנו חז"ל "משקרב העומר הותר החדש מיד" (מנחות פ"י מ"ה).

חקת עולם. לבית העולמים. לדורותיכם. שהוא דבר זה נוהג בכל הדורות. בכל מושבותיכם. בארץ ובחוצה לארץ. אמ' ר' שמעון ג' דברים תלויים⁷² בארץ ונוהגים אפילו בחוצה לארץ, הערלה והחדש והכלאים. החדש אסור מן התורה בכל מקום יום י"ו בניסן היום כלו. והערלה אסורה בחוצה לארץ הלכה. והכלאים מדברי סופרים.⁷³

[טו] וספרתם לכם. כל אחד ואחד.⁷⁴ ממחרת השבת. מיום מחרת ראשון, שהוא ראשון ליום חג המצות. מיום הביאכם את עומר התנופה, הוא יום השני של חג המצות, מאותה שעה הותר לאכול החדש.⁷⁵ וזה שכתוב "שבעת ימים תאכלו מצות" מן הישן, מכאן ראייה שהבאת העומר ביום י"ו.⁷⁶

67 כן הוא בתורת כהנים: "ועשיתם ביום כבש בן שנתו", אף על פי שאין עומר. 'ועשיתם עומר', אף על פי שאין כבש.

68 בתורת כהנים: "ביום הניפכם" - אין תנופה אלא ביום.

69 בתורת כהנים: "ומנחתו שני עשרונים סלת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחח" - הרי זה יצא מכלל כל הכבשים ליתן שני עשרונים. יכול כשם שנכפל סולתו כך יכפל יינו, תלמוד לומר "יין רביעית". יכול לא יכפל יינו - שאין היין נבלל עם הסולת - אבל יכפול שמנו שהרי השמן נבלל עם הסולת, תלמוד לומר "ונסכה רביעית ההין" - כל נסכיו יהיו רביעית.

70 צ"ב הכוונה במה שכרמל פחות מקלי, ולכאורה הכוונה בשיעור האפיה, שהקלי פחות מהלחם האפוי כולו, והקלי אינו נאפה, ואולי על דרך זה הכרמל אינו קלוי אלא מיובש בתנור, ועל דרך פירושו רש"י. דברי רס"ג לפסוקים אלו לא באו לידינו, ולפי האמור בהערה 66 נראה שרבינו הולך בהם בעקבות התו"כ ומוסיף מדיליה. 71 לשיטת רבי יהודה בתו"כ כן הוא מדינא. לדעת חכמים כשאין עומר הותר החדש משהאיר יום ט"ז, ומשחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהיה יום הנפ כולו אסור, משום מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו מן החדש מיד.

72 ב

73 כל פיסקה זו מועתקת מתורת כהנים: "חקת עולם" לבית העולמים, "לדרתיכם" שינהג הדבר לדורות, "בכל מושבותיכם" בארץ ובחוצה לארץ, אמר ר' שמעון שלשה דברים תלויין בארץ ונוהגין בארץ ובחוצה לארץ, החדש והערלה והכלאים, החדש אסור מן התורה בכל מקום, והערלה הלכה, והכלאים מדברי סופרים.

74 ראה לעיל הערה 54.

75 בתורת כהנים: "וספרתם לכם" - כל אחד ואחד, "ממחרת השבת" - ממחרת יום טוב, ע"כ. והובאו כמה ראיות לכך שהכוונה ליום טוב ולא לשבת בראשית. רבינו מביא אחת מהן, וכדלהלן בהערה הבאה.

76 נראה שרבינו קיצר את הראיה שהובאה בהרחבה בתורת כהנים: רבי שמעון בן אלעזר אומר, "ששת ימים תאכל מצות", וכתוב אחר אומר "שבעה ימים מצות תאכלו", הא כאי זה צד יתקיימו שני כתובין, מצה שאין

מה שאומר⁷⁷ כי זה שכתוב "ממחרת השבת" שבת בראשית היא, יאמר לו הלא נ' שבתות בשנה הן. איזו שבת היא מאלו השבתות כלם. אם יאמר היא שבת שבחדש ניסן יאמר לו לא כי אלא שבת שבחדש אייר הוא.⁷⁸ הלא צריך ראייה מן התורה מפורשת או ראייה בקבלה מן האבות, כדכתיב "שאל איך ויגדך ויאמרו לך" (דברים לב, ז). לפיכך דברי החולקים הללו כיון שהם בלא ראיות נמצאו דחויים הם.

שבע שבתות תמימות תהיינה. אי אתה מוצא אותם תמימות אלא בזמן אם תספור מתחלת לילי י"ו בניסן. מכאן אהז"ל כי קצירה וספירה בלילה, הבאה ביום.⁷⁹

שבע⁸⁰ שבתות. שבעה שבועות הן. והאומרים שבתות ממש טועה הוא. שאלו היו שבתות ממש לא היה הכתוב צריך לומר תמימות. שאין בעולם שבתות חסרות. והזכיר זה הענין בתורה ד' פעמים ולא הזכיר שבתות אלא בזה המקום בלבד. בוא וראה כי בספר ואלה שמות כתב "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים" (שמות לד, כב). ובו דבר כת' בשבועותיכם. ולא עוד אלא בספר ואלה הדברים שהוא פירוש לכל דבר סתום שבתורה, שכך כתוב בו "הואיל משה באר את התורה הזאת" (דברים א, ה), מפורש בו "שבעה שבועות תספור לך", ושנה בו "מהחל חרמש תחל לספור שבעה שבועות" (דברים טז, ט). ועוד שלש "ועשית חג שבועות לי"י אלהיך מסת נדבת ידך" (שם, י). ללמדך שאלו שבתות ממש, לא היה הנביא מבארם ג' פעמים.⁸¹

אתה יכול לאוכלה כל שבעה אוכלה ששה - מן החדש, הא מה אני מקיים "ממחרת שבת", ממחרת יום טוב, ע"כ. והיינו שהכתוב האומר לאכול את המצה ששת ימים מדבר בתבואה מן החדש, והפסוק האומר לאכלה שבעה - מדבר בתבואה מן הישן, ולכך כוונת רבינו.

77 כאן אין הכוונה לקראים, אלא לביתוסים (מנחות י, ג), שהרי הדברים מועתקים מהתו"כ ולא מרס"ג.
78 בתורת כהנים: רבי יוסי אומר, "ממחרת שבת" - ממחרת יום טוב, יכול ממחרת שבת בראשית, וכי נאמר ממחרת שבת בפסח, והלא לא נאמר אלא ממחרת שבת, והלא כל השנה מליאה שבתות, צא וחשב מאיזו שבת, נאמר כאן "ממחרת שבת" ונאמר למטן "ממחרת שבת", מה ממחרת שבת האמור למטן רגל ותחילת רגל אף ממחרת שבת האמור כאן רגל.

79 כן הוא בתורת כהנים: יכול יקצור ביום ויספור ביום ויביא ביום, תלמוד לומר "שבע שבתות תמימות תהיינה" - אימתי הם תמימות, בזמן שמתחיל מבערב. יכול יקצור בלילה ויספור בלילה ויביא בלילה, תלמוד לומר "מיום הביאכם" - אין הבאה אלא ביום. הא כיצד, קצירה וספירה בלילה והבאה ביום. וניכר שהוא מקורו של רבינו. רס"ג כתב בסגנון אחר: מה שאמר "וספרתם" חייב להתחיל בספירת החמישים מאותו היום, אלא שאין לספור אותו אלא מתחילת לילו, מאמרו "תמימות", שאם עבר חלק ממנו ולא התחיל בספירה, הרי חיסר אותו.

80 כאן חוזר רבינו להביא מדברי רס"ג.

81 רבינו מקצר בזה את דברי רס"ג, שכתב: וגם מה שאמר "תמימות תהיינה" מורה על כך שהם שבועות שבסוגם יש מה שהוא שלם ומה שהוא חסר, כשבוע הנדה והיולדת וזולתם, והרי הוא אומר, אל תעשה את השבועות האלה מן החסרים, עשה אותם מן השלמים. ואילו היו שבתות, היה מתייתר לומר "תמימות", שהרי אין בסוגם] מה שאינו שלם. ודע, ישמך ה' שהקהילה כולה [מסכימה] בזמננו בענין הקריאה [של] הפסוק "ממחרת השבת [השביעית]", וקבוע בדעתם ששבת זו היא שבעה, וצריך [שהיה] בענין השבועות דבר שיוכיח כך מתוך הכתובים. [והננו אומרים שחג השבועות] מוזכר בתורה בארבעה ספרים. בספר ואלה שמות קרא לו שבועות כאשר אמר "וחג שבועות תעשה לך" (שמות לד, כב). ובספר ויקרא קרא לו שבתות כאשר אמר "[שבע שבתות]". [ובספר וידבר קורא לו שבועות, כאשר אמר "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חרישה לה' בשבועותיכם" (במדבר כח, כו)]. ובספר "אלה הדברים" קרא לו שבועות - "שבעה שבעת תספור לך" [וגו' "ועשית חג שבועות"] (דברים טז, ט-י), [ולא נשאר ביטוי "שבעה שבועות"]. [ואם הפסוק הראשון נשען על השני הרי] "שבעה שבועות" הוא פירוש למה שאמר "שבע שבתות", ואם יהיה הפסוק השני נשען על הראשון, אזי אמרו "שבע שבתות" מוזכר אל אמרו "חג שבועות". [ובזה] גם כן נתברר לנו שספר משנה תורה הוא ספר

שבועות תמימות תהיינה. כל שבוע ושבוע ז' ימים. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום. פי' עד ממחרת סוף השבוע השביעי. תספרו שהוא נ' יום. כיצד שבעה שבועות מ"ט יום וממחרת מ"ט הרי נ' יום. לא שיום נ' מעון ספירה אלא נמצא בחשבון, כשתספרו שבעה שבועות שהן מ"ט יום מחרתו יום חמשים.⁸²

ויש שמקשה מפני מה אתה מפרש "וספרתם לכם ממחרת השבת" - ממחרת יום טוב, הלא פרשת "השבת" - יום טוב. ועוד, "מחרת השבת השביעית" פרשת אותו שבוע. דע כי בזה הענין הרבה במקרא, כגון זה שכתוב "אך כל חרם אשר יחרים איש לי"י מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחזתו לא ימכר ולא יגאל כל חרם קדש קדשים הוא לי"י" (ויקרא כז, כח), וכת'⁸³ אחריו "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה כי מות יומת" (שם, כט). הנה מוצא הכת' שניהם בלשון אחד, "חרם", וזה הקדש וזה מחיוב מיתה. כיוצא בו "עם חלב כרים ואלים בני בשן ועתודים" (דברים לב, יד), זה חלב בהמה ממש. וכתוב בסופו "עם חלב כליות חטה" (שם), ושניהם בלשון חלב. וכיוצא בהן כתב ביאיר הגלעדי, "ויהי לו בנים רוכבים על ל' עיירים ול' עיירים להם יקרא חות יאיר" (שופטים י, ד), והנה שניהם בלשון עיירים כתובים, עיירים הראשון הן בהמות לרכוב עליהן ועיירים השני עם עירי לשכון בהם. וכיוצא בהן הרבה. כך ככאן זו השבת יום טוב וזו השבת שבוע.⁸⁴

נתן לנו הב"ה בזה הזמן שהוא תחלת קציר חג כדי לעשות מצוה אולי בזכותה תתברך תבואתנו, כדכתיב "ולא אמרו בלבכם נירא נא את י"י אלהינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חוקות קציר ישמר לנו" (ירמיה ה, כד). והזהיר לספור נ' יום כדי לעשות מצוה בכל יום, כדכתיב "ויכתב ספר זכרון לפני ליראי י"י ולחושבי שמו" (מלאכי ג, מז). ועוד אמר הב"ה למשה "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג, יב), ואמר משה "כי חג י"י לנו" (שם י, ט), ולא מצאנו חג י"י ועבודת אלהים בהר הזה זולתי נתינת י' הדברות.⁸⁵ וקבלה היא בדינו מן האבות שזה חג השבועות הוא יום מתן תורה.⁸⁶

פירוש וביאור, ואולי הקדמתו "הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר" (דברים א, ה) [מעידה על כך]. ודרך הפירוש, היא כמו שמתאר] דבר בדרך ואומר: ראיתי דמות, וכאשר נשאל מהי ה[דמות], אמר: חי, וכאשר נשאל מהו חי, אמר: גוף, וכאשר נשאל מהו הגוף] גי, אמר: [אדם]. או שכאשר נשאל: איזה חי, אמר: [אדם]. זהו הפירוש]. וכך השבתות, לא פירשם תחילה, [וחזר עליהם ופירשם שהם שבועות].

82 כדברי רס"ג (פסוק טז) ש"תספרו חמשים יום" אינו ציווי לספור חמשים יום, אלא סיכום החשבון - מ"ט ומחרתו הרי נ'. ואין סופרים את יום החמשים כי אין אחריו דבר שאנו מצפים לו.

83 א1

84 רבינו מקצר את דברי רס"ג, ודבריו הגיעו לידינו חסרים בראשם, וז"ל: [אמר בתחילה "כל חרם אשר יחרים איש לה"י], ואמר בסיפא "אשר יחרם מן האדם" (ויקרא כז, כח-כט). הראשונה חרם והשנייה חרם הריגה והשמדה, ושני הפסוקים סמוכים. וכמוהם הרבה. ויש מהם מי שמקשה כך ואומר: מצאנו שתי מילים בפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות", ואם כן או שהכל מועדים או שהכל שבועות. ונאמר שאין זה מוכרח, שהרי כבר הסכמנו כי שתי מילים יכולות להיות בפסוק אחד כשפירוש זו שונה מפירוש זו. מאלה מה שאמר "עם חלב כרים [ואילים בני בשן ועתודים עם חלב כליות חטה]" וגו' (דברים לב, יד), הראשון שומן מבעל חיים, והשני תבואה מצמח. ומה שאמר על יאיר הגלעדי "ויהי לו שלשים בנים רוכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם" (שופטים י, ד), ואין ספק ש"עירים" הראשון חמורים, כאמרו "רוכבים", ו"עירים" השנייה ערים, כאמרו "חות יאיר". וכדומה לזה הרבה שלא ניתן למנות במהירות.

85 תוספת זו, מ"ולא מצאנו", לא באה לידינו בדברי רס"ג והיא ביאור הגון לדבריו.

86 רבינו מקצר את דברי רס"ג, שכתב וז"ל: ואחר כך נאמר, מה צד החכמה בכך שנספור את חמשים הימים הללו. ונמצא לכך שלושה צדדי חכמה, הראשון מצד הטבע, השני מצד התורה והשלישי מצד המסורת.

[מז] והקרבנתם מנחה חדשה ל'י'. שתהא חדשה לכל המנחות. והיא מן החטים כדכתיב בכורי קציר חטים (במדבר כה, כו). מכאן אמרו עומר התיר במדינה ושתי הלחם במקדש.⁸⁷

[יז] ממושבותיכם תביאו לחם תנופה. ולא מחוצה לארץ.⁸⁸ לחם. ולא סלת ככל המנחות.⁸⁹ שתיים. שיהו שתי חלות שוות. שני עשרונים. עשרון לחלה. חמץ תאפנה. מלמד שבורה להם שאור מתוכן ומחמצן.⁹⁰ בכורים ל'י'. מלמד שאין מביאין מנחת חטים מן החדש במקדש אלא אחר שיקריבו שתי הלחם.⁹¹

[יח] והקרבנתם על הלחם שבעת כבשים וג'. על הלחם. בגלל הלחם, מלמד שחובת הלחם י"ג בהמה.⁹² מהם עולה פר ושני אלים ושבעה כבשים ושעיר לחמאת ושני כבשים בני שנה לזבח השלמים הרי י"ג, וזלתי האמורים בספר וידבר שאותם הם חובת היום, ואלו בגלל הלחם.⁹³ לזבח שלמים. מלמד שצריך לומר לשום שלמים אני זובחם.⁹⁴

[כ] והניף הכהן אותם. אחז"ל כי שתי כבשים הללו מעונים תנופה חיים ושחוטים.⁹⁵ כיצד עושה, נותן שתי הלחם על שתי כבשי עצרת ומניח מלמטה שתי ידיו ומוליך ומביא ומעלה ומוריד, שנאמר "אשר הונף ואשר הורם" (שמות כט, כז). ד"א והניף הכהן אותם. אין אותם

באשר לטבע, מכיון שהעונה היא חמה ולחה, מתעוררות בה המחלות החמות המהירות להמית, ומתרבים בה שרצים כארבה ואחרים, ומתרחשות בה לצמחים סוגי אבדן, כשידפון, אבק וירוקן. קבע לנו החכם בהם מצוה שתשמור עלינו בשכרה מהמזיקים האלה, כמו שאמר בתוכחתו "ולא אמרו בלבכם נירא נא את ה' אלהינו [הנתן גשם יורה ומלקוש בעתו שבעת חקות קציר ישמר לנו]" וגו' (ירמיה ה, כד). ומצד התורה, הרי שייחד יום מהזמנים וחיוב אותנו להתכונן לפניו חמישים יום, ונחגוג ונשלים את הספירה אליו, כדי שנוזכר לשכר על כל יום שנספור אותו, כמו שאמר "ויכתב ספר זכרון לפניו" וגו' (מלאכי ג, טז). ומצד המסורת, הרי שחז"ל מסרו מהנביאים שביום זה ניתנו עשר דברות, כפי שהתבאר ב"ואלה שמות", ב"בהוציאך את העם מצרים תעבדון את האלהים" (שמות ג, יב), ובמאמרו של משה "כי חג ה' לנו" (שמות י, ט). לכן קבע לנו את המצב הזה שיתקבל על ידי ספירת חמישים הימים.

87 רבינו חננאל מקצר את דברי רס"ג, שכתב שהמסורת קבעה שאם לא ניתן להביא מן החיטה יביא מן השעורה, ומביא בשמם את לשון התו"כ: "שתהא חדשה לכל המנחות. אין לי אלא מנחת חטים. מנחת שעורים מגלן" וגו'. דברי רס"ג מבוססים על נוסח התו"כ שבכתב יד וטיקן. ועיין בהערות רס"ג שם שנוסח זה שונה מן הנוסח המצוי בגמרא (מנחות פד, ב), ובספרי (במדבר כה, כו), ויש לעיין בפירושו הנכון בדברי הגמרא לאור נוסח זה. אך ר"ח לא העתיק את לשון רס"ג בנוסחתו המחודשת.

88 כן הוא בתו"כ.

89 דרשה זו אינה בתו"כ ולא ברס"ג, וצ"ב מה החידוש שבה.

90 בתו"כ: "שתיים" שיהו שוות. "שני עשרונים" שיהו שוים. "סלת תהיינה חמץ תאפינה", שאור בודה להן מתוכן ומחמצן דברי ר' מאיר, ר' יהודה או' אף היא אינה מן המוכחר, אלא מביא את השאור ונותן לתוך המידה וממלא את המידה. אמ' לו ר' מאיר אף היא היתה חסירה או יתירה. ופסק רס"ג כרבי מאיר, וכן הביא רבינו.

91 בתו"כ למדו מדכתיב כאן "בכורים" ראשונה לכל המנחות אף למנחות של שעורים, דאי ס"ד למנחות של חטין בלבד, הרי כבר נאמר "חדשה" שהיא חדשה לכל המנחות, מה ת"ל בכורים, אם אינו ענין למנחות החטים בלבד תנהו אף למנחות של שעורים. ולשון רבינו צ"ע שלמד מ"בכורים" למנחות של חטין, אחר שכבר למד מ"חדשה" שתהיה חדשה לכל המנחות, כדלעיל.

92 כן הוא בתו"כ: והקרבנתם על הלחם - חובה ללחם.

93 בתו"כ: יכול שבעת כבשים ושעיר האמורים בחומש הפקודין, הן שבעת כבשים ושעיר אמורים כן, כשאת מגיע לפרים ולאילים, אינן הן. אמור, לא שבעת כבשים ושעיר האמורים בחמש הפקודין, הן שבעת כבשים ושעיר אמורין כן, אלא אלו קרבו בגלל הלחם, ואלו קרבו בגלל היום, ע"כ. וכעין זה במנחות מה, ב.

94 כן הוא בתו"כ.

95 כן הביא גם במדרש הגדול כאן: והניף הכהן אותם, מלמד שהן טעונין תנופה חיים ותנופה שחוטין. וראה רש"י כאן.

אלא מקצתם. כגון זה שכתוב ביחזקאל (ג, ט) "לא תירא אותם ולא תיחת מפניהם" ממצתם. כך בכאן היה מניף עם לחם הביכורים החזה והחלב, כדכתיב "ידיו תביאנה את אשי י"י את החלב על החזה" (ויקרא ז, ל). ולפיכך פתרון "על שני כבשים" [בעבורם].⁹⁶

[ית] ומנחתם ונסכיהם. שלא תאמר אלו שתי הלחם במקום מנחת העולות⁹⁷ הן, לפיכך כתב "ומנחתם" זולתי שתי הלחם.⁹⁸

[כב] כיון שהתחיל בתחלת הענין "וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר" (פסוק י), ועוד כתב "והקרבתם מנחה חדשה לי"י ממושבותיכם תביאו" (פסוקים מז-זי), פירש מצות הנהגות בקצירה. לפיכך כתב ובקצרבם להזויר על הפאה ועל הלקט. ד"א שלא תאמר זו השדה הואיל והביאו ממנה עומר ושתי הלחם נפטרה מן הפאה והלקט, לפיכך פירש שאפי' זו השדה חייבת בפאה ובלקט.⁹⁹

אני י"י אלהיכם. בא הכתוב ללמד שאם קיימת המצות הללו אני י"י מברכך, כדכתיב "כי י"י ברך את עמו והגותר את ההמון הזה" (דה"ב לא, י).¹⁰⁰

[כד] דבר אל בני ישראל. מלמד שבני ישראל מוזהרין ולא הגויים.¹⁰¹ בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון. קראו הכתוב חדש שביעי מפני שנגאלו ישראל בניסן, והוא חדש תחלת מלכותם. ונקרא ראשון למלכותם. ונמצא תשרי שביעי לניסן. אבל תחלת בריאת עולם תשרי הוא, לפיכך קדשו אלהים והזהיר לישראל להקדישו ולתקוע בו.¹⁰² והוא זכרון תרועה,

96 הפירוש השני הוא תרגום דברי רס"ג, שכתב וז"ל: ורבים מבני האדם נבוכים במה שאמר "והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה", ואחר כך אמר "על שני כבשים". ואומרים תחילה, כיצד יישא את הכבשים על ידי, ועוד אומרים, אם מה שאמר "אותם" מתייחס לכבשים, לא היה צורך שיאמר "על שני כבשים". ונשיב על כך ונאמר, שמה שאמר "והניף הכהן אותם" כוונתו "והניף הכהן מהם", שכן יש אצלנו "אותם" במקום "מהם", כאמרו "לא תירא אותם ולא תיחת מפניהם" (יחזקאל ג, ט). כך גם כאן חייב שיניף את המופרש מהם עם לחם הבכורים, [השן]ק והחזה והחלבים, כפי שהתבאר בפרק "ידיו תביאנה את אשי ה'" (ויקרא ז, ל). [כך] "על שני כבשים" - בעבורם, ע"כ.

ממה שהקביל רבינו את שני הפירושים נראה, שלפירוש הראשון תנופת שתי הלחם היא עם הכבשים מחיים, מעלה מטה ומוליך ומביא, אבל לפי הפירוש השני שהוא פירוש רס"ג, התנופה שבה מדבר הכתוב כאן היא התנופה לאחר שחיטה ולא התנופה מחיים. והיא שיטת רס"ג לפי הבנת ר"י קאפח ועוד, שהתנופה שבה יש העלאה מעלה ומטה ומוליך ומביא אינה אלא לאחר שחיטה ולא מחיים, ראה בהרחבה בהערות לפירוש רס"ג.

97 ב1

98 המפרשים התקשו למה דווקא בעצרת נזכרו המנחה והנסך ולא בשאר המועדים, ולמה לא סמך הכתוב על פרשת פנחס שבה נתבארו מוספי המועדים ונסכיהם, ועיי' תו"כ שכתב שכאן דיבר הכתוב בקצרה. ורבינו מבאר שהוצרך הכתוב לכך כדי שלא נאמר שמנחתם היא שתי הלחם.

99 הטעם השני הוא קיצור דברי רס"ג, שכתב וז"ל: וחזר על חיוב הפאה והלקט על אותו השדה, כדי שלא יחשוב שכאשר הוציאו ממנו את העומר ושתי הלחם, החליפה זכות זו את הזכויות האלה. והודיענו שאינה מחליפה, והיה זה במקום "דבר שיצא לידון בדבר חדש אין אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירונו הכתוב לכללו בפירוש". וכפי שידענו שזה במושכל, כי יוסף אמר בענין אחיו "ושם כסף איש בפי אמתחתו" (בראשית מד, א), וכאשר ייחד את בנימין באמרו "ואת גביעי גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן" (שם, ב), היה צריך לחזור על הכסף באמרו "ואת כסף שברו" (שם), כדי שלא יחשוב שהגביע מחליף את הכסף. 100 כן כתב רס"ג: וחתם את הפרשה באמרו "אני ה' אלהיכם", והבטיחנו שיברך לנו בתבואתנו ובאמצעינו, כאמרו "כי ה' ברך את עמו והגותר את ההמון הזה" (דברי הימים ב לא, י).

101 כן הוא בתו"כ: בני ישראל מקרא קודש, אין הגויים מקרא קודש.

102 רבינו מבאר את הסיבה שהכתוב קורא לתשרי 'חדש השביעי', ומוסיף על דברי רס"ג ביאור נוסף שלא נמצא בדבריו. רס"ג כתב רק שניסן הוא ראשון לממלכת האומה ותשרי הוא תחילת שנת העולם, ועל כן

כדכתיב "ונוכרתם לפני י"י אלהיכם ונושעתם מאויבכם" (במדבר י, ט).¹ וקבלה מאבות הלכה למשה מסיני שיהו מזכירין מלכויות וזכרונות ושופרות.¹⁰⁴ והם הגידו לנו שתוקעים תקיעה תרועה ותקיעה למלכויות וכן לזכרונות וכן לשופרות. והם הגידו לנו כי תקיעות הללו בקרן של איל והוא נקרא שופר. והם הודיעונו סדר התקיעות.

ויש מי שהביא ראיות לחזק הדברים הללו הדברים מכאן כיון זה הדבר.¹⁰⁵ א' כיון שהוא יום זכרון מלכות שמים ראוי להשמיע קול שופר, כדכתיב "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך י"י" (תהלים צח, ו). ב' שהוא זמן מחילה ותשובה, שנאמר "קראוהו בהיותו קרוב" (ישעיה נה, ו), ואחז"ל אלו י' ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים (ר"ה יח, א).¹⁰⁶ ג' שזוכר יום מתן תורה כדי לקיים מצותיה. ד' כדי שזוכר דברי הנביא שאמר "ישמע השומע את קול השופר ולא נוהר ותבא חרב ותקחהו דמו בראשו יהיה את קול השופר שמע ולא נוהר דמו בו יהיה והוא נוהר נפשו מל"ט" (יחזקאל לג, ד-ה). ה' כדי שזוכר חרבן הבית, שנאמר "מעני מעני אוחילה קירות לבי הומה לי לבי לא אחריש כי קול שופר שמעת נפשי תרועת מלחמה" (ירמיה ד, יט). ו' כדי להזכיר עקידת יצחק בן אברהם שהיה פדיונו איל הנאחו בסבך בקרניו, ואמר "בי נשבעתי נאם י"י" וגו' (בראשית כב, טז).¹⁰⁷ ז' כדי שיחדר לבנו ונשוב בתשובה,¹⁰⁸ כדכתיב "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" (עמוס ג, ו). ח' כדי שזוכר יום הדין, שנאמר

תשרי הוא שביעי למנין החדשים מיסין. ואילו רבינו חננאל מוסיף שהקב"ה הזהיר לישראל לקדש את תשרי ולתקוע בו משום שהוא תחילת הבריאה.

103 שם מדובר על התקיעה בחצוצרות בעת יציאה למלחמה, ומ"מ מוכח שהתרועה היא לצורך הזכירה לפני ה'.

104 רבינו כותב שאמירת מלכויות וזכרונות ושופרות היא הלכה למשה מסיני. רס"ג כתב שהיא "מצוה מיוחדת בתורה שבעל פה, והיא ההמלכה, כלומר שבח גדולתו שהוא מלך העולם". ועיין בהערות שם שהאריך לבאר שיטתו שאמירת הפסוקים היא אסמכתא ולא פשט הכתוב, וכן נקט הרמב"ן, ועיין בסידור רס"ג (עמ' ריז) שביאר שתיאור מלכות ה' נעשית במוסף של ראש השנה שבו אומרים פסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות.

105 אלו עשרת הטעמים שהזכיר רס"ג והתפרסמו בשמו. הטעמים עצמם, סדרם, ומקורות הכתובים שהביא, כולם תואמים בדיוק את דברי רס"ג כאן, ואין ספק שרבינו חננאל עליו. טעמים א, ג-ט זהים לדברי רס"ג הן בתוכן הן בסדרם ובמקורות הכתובים. בהערות להלן יבוא פירוט השינויים. רבי דוד אבודרהם הביא את עשרת הטעמים בספרו (פרק כה) ומשם נדפס במחזוריים, ומהשוואת דבריו לדברי רבינו נראה שלא דרכו הגיעו דברי רס"ג אלו.

106 רס"ג כתב שהוא "זמן תשובה" ומנה את עשרת הימים מר"ה ליוה"כ כימי ארכה להשיב שדות ולשחרר עבדים, ואחר כך הסיק שמכאן ראה שהם ימי תשובה. רבינו חננאל קיצר ואמר רק "שהוא זמן מחילה ותשובה", והביא רק את הפסוק "קראוהו בהיותו קרוב" ואת מאמר חז"ל על עשרת ימי תשובה, ולא הביא את הראיה מדיני היובל שהביא רס"ג. יתכן שרבינו חולק על רס"ג שנראה מדבריו שלכתחילה יש להחזיר השדות ולשחרר העבדים כבר מראש השנה, אלא שנתנה תורה ארכה למי שלא עשה זאת להשיבם עד יוה"כ, ובאמת בגמרא (ר"ה ת, ב) מבואר שלא היו העבדים נפטרים לבתיהם עד יוה"כ, ואוכלים ושותים ושמחים עד יוה"כ ואז משתחררים וחוזרות השדות לבעליהם, ועל כן השמיטו רבינו.

107 רבינו הוסיף על דברי רס"ג את הפסוק "בי נשבעתי נאם י"י" (בראשית כב, טז), שלא הובא ברס"ג. ונראה שהם חלוקים בגדר הזכירה, רס"ג כתב שהיא להזכיר לנו את מעשה יצחק ולעורר את מסירות נפשנו למען ה', וכן כתב אבודרהם להדיא, אך רבינו סובר שהיא להעלות לפני ה' את זכות העקידה והשבועה שנשבע ה' לאברהם אחריה.

108 רס"ג כתב "להרעיד לבותינו בקול השופר", ורבינו חננאל כתב "כדי שיחדר לבנו ונשוב בתשובה". רס"ג הדגיש את טבעו של השופר לעורר חרדה, ואילו רבינו חננאל הדגיש את התכלית המוסרית של החרדה שהיא התשובה.

בו "יום שופר ותרועה על הערים הבצורות ועל הפנות הגבוהות" (צפניה א, מז). ט' כדי שנוכר בו קבוץ גליות, שנ' "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים" (ישעיה כז, יג). י' כדי להזכיר תחיית המתים שנאמ' "[כל יושבי תבל ארץ כנשוא גם הרים תראו וכתקוע שופר תשמעו]" (ישעיה יח, ג).



רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה

מאמר על השיעורים והמידות

בעריכת הרב דוד יוסף

רבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד, דור שישי לצאצאי הרמב"ם, נולד במצרים בשנת ה' אלפים צ"ה (1335 למנינם) לערך. בהיותו כבן עשרים נפטר אביו, ר' יהושע הנגיד, ורבינו נתמנה לנגיד יהודי מצרים במקום אביו. רבינו היה הנגיד האחרון מבית משפחת הרמב"ם, לאחר ששה דורות רצופים של נגידות.¹ בערך בשנת ה'קל"ה (1375 למנינם) היגר ממצרים אל חאלב שבסוריה, וגם שם הנהיג את הקהילה היהודית. תקופה מסוימת שהה גם בדמשק.² זמן פטירתו של רבינו משוער לשנת ה'קע"ה (1415 למנינם).³

רבינו חיבר חיבורים רבים, והידוע מביניהם הוא "המדריך אל ההתבודדות והמסייע להיחלצות".⁴ חיבור זה עוסק בדרכי החסידות, בדרכם של חסידי מצרים. חיבורים נוספים הם ספר "כליל היופי" - פירושו על התורה,⁵ פירושו לכמה פרקים מתוך משנה תורה להרמב"ם (לא פורסם), פירוש המיוחס לו על התפילה, ועוד רבים.⁶

החיבור המתפרסם בזאת, שכתבו רבינו בלשון הערבית-היהודית, עוסק במידות ומשקלות של תורה. בחיבור זה עוסק ר' דוד הנגיד בשיעורי הסאה, האיפה, העומר, הלוג הרביעית, המקוה, הקב וההין, תוך זיהויים מבחינת נפחם ומבחינת משקלם, כפי משקלות ה'דרהם' הנהוגים בזמנו.

החיבור נזכר במבואו של י' פנטון לספר 'מורה הפרישות' (עמ' 29),⁷ והוא נמצא בשני כתבי יד, הראשון הוא כ"י אוקספורד הונטינגטון 129 (עמ' 314-316ב. להלן: כ"י א), והשני הוא כת"י הספרייה הבריטית, לונדון, Or. 10771 (דף 5ב-6ב. להלן: כ"י ב).

כ"י א כולל בתוכו את ספר "המדריך המספיק" לר' תנחום הירושלמי בשלמותו בכתיבה תימנית, קטעים מטור חו"מ, עמוד אחד נוסף בלשון ערבית ששייכותו אינה

1 ר' דוד הנגיד, ב"ר יהושע הנגיד, ב"ר אברהם הנגיד, ב"ר דוד הנגיד, ב"ר אברהם הנגיד, בן הרמב"ם. שני בניו של ר' דוד נשבו ע"י המונגולים, אשר כבשו והחריבו שטחים נרחבים בארצות המזרח, וגורלם לא נודע.

2 כך עולה מהקדמת הספר "צפנת פענח" (לר' יוסף טוב עלם הספרדי) על פירוש ראב"ע לתורה (מהד' ד' הערצאג, קראקא תרע"ב), שנכתב בעידודו של ר' דוד הנגיד, וכך כתב בהקדמתו (עמ' 7-8): "ובעבור קורות הזמן יורד ירדתי עד דמשק ראש ארם, ונקראו נקראתי לפני הנגיד הגדול ר' דוד יר"ה בן ר' יהושע הנגיד".

3 לתולדות רבינו בהרחבה ראה בהקדמת ר' יהודה זייבלד לפירוש ר' דוד הנגיד על התפילה (מהד' מכון טהרת הקודש, ניו יורק תשפ"ד).

4 במקור הערבי: 'אלמרשד אלי אלתפרד ואלמרפד אלי אלתג'רד'. יצא לאור לראשונה ע"י פרופ' י' פנטון בשם "מורה הפרישות ומדריך הפשיטות" (ירושלים תשמ"ז), ושוב ע"י ר"י זייבלד בשם הנזכר למעלה (מכון טהרת הקודש, ניו יורק תשפ"ג).

5 קטעים ממנו יצאו לאור ע"י ר' משה מימון (העוסק בההדרת החיבור), בקובץ 'מכילתא' ד (אלול תשפ"ב).
6 לרשימה מלאה של חיבורי ר' דוד הנגיד וכתבי היד שלהם ראה במבואו של י' פנטון למורה הפרישות, עמ' 19-29.

7 א"ח פריימן במאמרו 'שלשלת היחס של משפחת הרמב"ם' (קובץ אלמה, עמ' 27 הע' 5) העיר כי המאמר על המידות והמשקלות לרבינו פורסם בלונדון תרי"ג, וצויין ע"י שטיישינדר בתוך: MGWJ.45 עמ' 135. לא עלה בידי לאתר פרסום זה.

ברורה, ולאחריו מופיע החיבור על המידות והמשקלות לרבינו. שני הקטעים האחרונים כתובים בכתיבה מזרחית.

כ"י ב כולל בתוכו פירוש וחידושים על משנה תורה להרמב"ם בלשה"ק מאת אחד מחכמי דמשק משנת ה'שי"ח.⁸ יש לציין כי מחבר הפירוש ידע את השפה הערבית וכתב בה, כמו שעולה מתוך פירושו להלכות מגילה (שם בכה"י עמ' 4ב) לגבי דין חרש, שם הוסיף שורה בלשון ערבי: "קאל (-אמר) ר' יוסף⁹, 'חרש' אלדי קיל הונא (- שנאמר כאן) - מדבר ואינו שומע". בדף הבא לאחריו, העתיק המחבר את דברי ר' דוד הנגיד אודות המידות והמשקלות, כלשונם.

בפתיחת המעתיק לחיבור זה על המידות והמשקלות לרבינו - המופיעה בשני כתבי היד של החיבור - נאמר כי הוא הועתק מגוף כתב ידו של רבינו המחבר. לא ידוע האם חיבור זה הינו חלק מתוך חיבור אחר שכתב רבינו, או שמא היה חיבור העומד בפני עצמו.

להלן מספר נקודות מעוררות עניין, העולות מתוך חיבורו זה של ר' דוד על המידות והמשקלות:

א. ר' דוד כותב ששיעור 'ביצה בינונית' הוא כשיעור הביצה הגדולה ביותר שתימצא מביצי התרנגולות, והוא חידוש שלא נמצא במקום אחר. לכאורה מסתבר לומר ששיעור זה כתב ר' דוד מחמת השוואתו את שיעור הביצה כפי שעולה מדברי הרמב"ם ושאר המקורות, לשיעור הביצים שבזמנו, ומחמת שלא מצא דמיון ביניהם אלא רק בשיעור הביצים הגדולות ביותר, כתב כן (וראה בהרחבה בהערות בגוף המאמר).

ב. ר' דוד נוקט ששיעור הרביעית הינו כ"ה דרהם, וכשיטת הגאונים, ולא כ"ז דרהם כדעת הרמב"ם (ראה אודות חידוש זה בהרחבה בהערות בגוף המאמר).

ג. לאחר העתקת המאמר על המידות והמשקלות שבכ"י ב, נוספה בו שורה שאינה מופיעה בכ"י א, וזה לשונה (מתורגם מערבית): "מכיון שראינו את אנשי "אלשאים" עושים שיעור חלה לפסח משקל ת"ק דרהם ומשהו, כתבנו את השיעורים האלו במקום הזה, שיהא שיעור חלה לפסח משקל תש"כ דרהם, והוא האמת. ושלום".¹⁰

כוונת דברים אלו הינה, שמחבר הפירוש על הרמב"ם ראה שמנהגם של אנשי "אלשאים" היה לעשות שיעור עיסה למצות בפסח במשקל ת"ק דרהם ועוד¹¹, ולכן כתב שיעורים אלו במקום זה, ללמדם שהשיעור הנכון הינו תש"כ דרהם.

נראה שאין לייחס דברים אלו לר' דוד הנגיד עצמו, וזאת משני טעמים: א. תוספת זו אינה מופיעה כלל בכ"י א. ב. מתוך הלשון 'כתבנו את השיעורים הללו במקום הזה' משמע שהדברים שייכים למחבר הפירוש על הרמב"ם, שביאר בדבריו אלו מדוע כלל בתוך פירושו את מאמר השיעורים והמידות לר' דוד הנגיד. משום כך, נראה

8 כך עולה מדברי המחבר עצמו שכתב (עמ' 4א): "וכתובת האלמנה מנה שהיא מחצית כתובת הבתולה שהם ששה וחמשים חתיכות מהמטבע הנהוג היום בדמשק שנת ישג"ה ליצירה" (- שי"ח). בעמ' 18א-ב העתיק המחבר תשובה מאת ר' יהודה בן בולאט אל ר' אברהם בן מגאש הלוי.

9 לא ברור למי הכוונה.

10 המקור הערבי: למא ראינא אהל אלשאים ביעמלו שיעור חלה לפסח וזן ת"ק דרהם וכסור כתבנא הד'ה אל שיעורים פי הד'ה אל מכאן אן יכון שיעור חלה לפסח וזן תש"כ דרהם והו אל חק. ושלום.

11 נראה שכוונתו שאנשי דמשק היו מעשרים את שיעור הקמח לחלה במשקל ת"ק דרהם, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ו הט"ו) שמשקל הקמח לחלה הוא חמש מאות ועשרים זוז מזווי מצרים.

לייחס דברים אלו למחבר הפירוש, אשר כאמור - ידע ערבית ואף כתב בה, ומקום מגוריו היה בדמשק הנקראת בערבית "אלשאם"¹² (ראה לעיל הע' 8), וכוונתו היא שהוא ראה את אנשי מקומו - "אלשאם" (דמשק) נוהגים במנהג זה, ורצה לתקן מנהגם, ולכן העתיק את המאמר על המידות והמשקלות "במקום הזה" - היינו בתוך פירושו למשנה תורה.¹³

אלא שבאמת עצם דברים אלו של בעל הפירוש טעונים עיון, שכן לכאורה מנהג אנשי דמשק דווקא הוא הנכון על פי דעת הרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ו הט"ו) שכתב ששיעור הקמח לחלה הוא חמש מאות ועשרים וזו מזוזי מצרים, ואילו דברי מחבר הפירוש שכתב ששיעור הקמח לחלה הוא תש"כ דרהם, הם דעת הגאונים, שאותה דחה הרמב"ם בפירוש המשנה (חלה פ"ב מ"ו). ואין מסתבר שר' דוד נקט דווקא כשיטת הגאונים ולא כשיטת הרמב"ם בזה. ואף בדברי ר' דוד הנגיד עצמו, שהעתיק המחבר, לא מוכח ששיעור הקמח הינו תש"כ דרהם, משום שהוא כתב את שיעור תש"כ דרהם בשיעור משקל המים, ולא בשיעור הקמח שהוא קל יותר מהמים, ואפשר לומר שאכן בשיעור הקמח אף ר' דוד תמים דעים עם הרמב"ם ששיעורו הוא תק"כ דרהם.

במאמר זה מתפרסם אפוא בסי"ד המאמר על השיעורים והמידות לראשונה במקורו הערבי ובתרגום ללשה"ק ע"פ שני כתבי היד, בתוספת הערות וביאורים. מילים שנכתבו במקור הערבי בלשה"ק, הובאו בתרגום בכתב מודגש, כנהוג.

מהדורה - מקור

(314ב) בשם יי אל עולם

הרה אל שיעורים מנקלה מדאורייתא ומן בלאם אל חכמים ו"ל אל האגיה ראעיה ד"לך עמי' ונקלה מן כ"ש רבינו דוד אלדי' הו סארם לר' משה בר מימון זצ"ל וכאן מתולדי בארם צובה הנקראת חלב

אל סאה

היא אגיה תסע מן אל מא וון¹⁴ אלפין דרהם ות' דרהם אלדי' הי'¹⁵ שני הינין והי ששת¹⁶ קבין וד"לך מקדאר תג'ם קמ"ד ביצה אלדי' הו כ"ד לוג והו צ"ו רביעית ותכאסיר ד"לך אלף ול"ו אצבע וארבעה' אכמאם אצבע.

אל איפה

הי אגיה תסע מן אל מא וון סבע¹⁷ אללאף דרהם ור'¹⁸ דרהם והי ג' סאין אלדי' הו ששת הינין והי י"ח קב וד"לך מקדאר תג'ם (315א) ת"ב ביצה אלדי' הו ע"ב לוג והי¹⁹ רפ"ח רביעית ותכאסיר ד"לך ג' תאלאף וק"י אצאבע וכמסין אצבע²⁰

12 המילה "אלשאם" בערבית משמשת בכמה הוראות. בערבית הספרותית הקלאסית, "אלשאם" הוא שמו של כל איזור הלבנט, הכולל את ארץ ישראל, לבנון ועבר הירדן, ובפרט - סוריה. בערבית-היהודית היא משמשת פעמים רבות בכדי לציין את ארץ ישראל בפני עצמה, ולא את סוריה (וראה מה שהרחיב על כך ר' משה מימון בהערותו לפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה, בראשית לא, כב הע' 12). אך משמעות נוספת למילה זו, המשומשת גם בערבית-היהודית המאוחרת, היא העיר דמשק שבסוריה.

13 אלא שלפי אפשרות זו קצת צ"ב הלשון "ושלום" המופיעה בסוף הדברים, שכן זו בד"כ לשון הנכתבת בסוף מכתבים או תשובות מאת חכמי ארצות ישמעאל, ולא לשון הנכתבת באמצע פירושים וחיבורים.

14 וזן] ב ליתא.

15 הי] ב הו

16 ששת] ב ששה

17 סבע] ב סבעה

18 ור'] ב ומאתין

19 והי] ב והו

20 ג' תאלאף וק"י אצאבע וכ'מסין אצבע] ב ג' אללאף ומאיה וסתין אצבע

אל עומר

הו עשר אל איפה²¹ והו אניה תסע מן אל מא וון תש"ב²² דרהם וד'ך מקדאר חג'ם מ"ג ביצ'ה וכמס²³ ביצ'ה אלד'י הו ז' לוגין וכמס לוג' והו כ"ח רביעית וד'²⁴ אכמאם רביעית ותכאסיר ד'ך ש"א אצבע ורבע כמס אצבע באל תקריב והד'א²⁵ הו שיעור חלה לפסח אל מקול פ' אל תורה

אל מקוה

הו ארבעים סאה אלד'י הו²⁶ י"ג איפה ותלת והו פ' הין והו ר"מ ק"ב²⁷ והו תתק"ס לוג והו ג' תאלאף²⁸ ותת"מ רביעית וד'ך מקדאר חג'ם ה' תאלאף²⁹ ותש"ם ביצ'ה וד'ך הו מכאן יסע מן אל מא דראע טול פי דראע ערין (315ב) פי עלו תלאתה' אדרע ואל דראע אל מדכור הו סתה³⁰ קבצ'את ואל קבצ'ה הו ארבע³¹ אצאבע כאר³² אבהאם ותכאסיר ד'ך הו מ"א³³ אלף ותע"ב אצבע וון ד'ך³⁴ אל מא צ"ו אלף דרהם וון אלמא אל מדכור באל צנג' אל מצריה אלד'י כל רטל ואחד³⁵ קמ"ד יכון ג'מלה³⁶ ד'ך אל מא וון³⁷ רטל מצרי ובאל צנג אל שאמיה אלד'י כל רטל ת"ר יכון ג'מלה אל מא ק"ס רטל שאמי³⁸ ויכון באל צנג' אל חלביה והו כל רטל תש"ב דרהם יכון ג'מלה³⁹ מא אל מקוה ק"ג רטל ותלת באל חלבי בתחריר

אל רביעית

הו⁴⁰ אניה תסע מן אל מא אצבעין טול ואצבעין ערין פי עלו אצבעין ונצף אצבע⁴¹ באל אבהאם ותכאסיר ד'ך הו עשרה' אצאבע וארבע אכמאם אצבע וד'ך הו מכאן ח[ג]ם ביצ'ה ונצף ביצ'ה⁴² מן אל⁴³ מנוסט ואל ביץ' אל מתוצט הו אכבר מא (316א) יוג'ד מן⁴⁴ ביץ' אל דג'אנ' וון ד'ך אל מא כמסה ועשרין⁴⁵ דרהם

אל לוג'

הו אניה תסע מן אל מא וון ק' דרהם והו מקדאר חג'ם סתה' ביצ'את וד'ך הו תכאסיר מ"ג א'ס' ⁴⁶ אצבע וכמס אצבע

חצי לוג

הוא אניה תסע מן אל מא וון ג' דרהם והו מקדאר חג'ם פ' ⁴⁷ ג' ביצ'את ותכאסיר ד'ך כ"א אצבע וג' אכמאם אצבע

-
- 21 עשר אל איפה] ב עשירית האיפה
 22 תש"כ] ב נראה: תש"פ
 23 וכמס] ב וכומס
 24 וד'ן] ב וארבע
 25 והד'א] ב והדה
 26 הי] ב הו
 27 ק"כ] ב קב, ובא' סומנו נקודות בטעות
 28 תאלאף] ב אלאף
 29 תאלאף] ב אלאף
 30 סתה] ב סת
 31 ארבע] ב ד'
 32 כאל] ב באל
 33 מ"א] ב ואחד וארבעין
 34 ב נוסף: "מן"
 35 ואחד] ב ליתא
 36 יכון ג'מלה] ב ויכון ג'מלה
 37 ב נוסף: ת"ת, ובא' הושאר כאן ריוח
 38 ובאל צנג אל שאמיה אלד'י כל רטל ת"ר יכון ג'מלה אל מא ק"ס רטל שאמי] נוסף בגליון א, אך בב ליתא
 39 יכון ג'מלה] ב ויכון ג'מלת
 40 הי] ב הו
 41 ונצף אצבע] ב וכמס אצבע
 42 ביצ'ה] ב ליתא
 43 ב נוסף: ביץ' אל
 44 ב נוסף: אל
 45 כמסה ועשרין] ב כ"ה
 46 א'ס' ?] כנראה שננקד למחיקה, ובב ליתא
 47 פ' ?] ב ליתא

א"ב קב

הו אניה תסע מן אל מא וון ת' דרהם והו מקראר הנ'ם כ"ד ביצה אלד'י הו ארבעת לונין והו י"ו רביעית וד'יך הו שלישיית ההין ותכאסיר ד'יך קע"ב אצבע וארבעה' אכמאס אצבע

(316) א"ב הין

הו אניה תסע מן אל מא וון אלף ור' 48 דרהם וד'יך מקראר הנ'ם ע"ב ביצה אלד'י הו שלשת 49 קבין והו י"ב לוג והו מ"ח רביעית ותכאסיר ד'יך תקי"ח אצבע וכמסין אצבע

חצי ההין

הו אניה תסע מן אל מא וון ת"ר דרהם וד'יך מקראר הנ'ם ל"ו ביצה אלד'י הו ששת לונין והו כ"ד רביעית ותכאסיר ד'יך רנ"ט אצבע וכמס אצבע

רביעית ההין

הו אניה תסע מן אל מא וון ש' דרהם וד'יך מקראר הנ'ם י"ח ביצה אלד'י הו שלשת לונין והו י"ב רביעית ותכאסיר ד'יך הו קב"ט אצבע ותלאתה' אכמאס אצבע

תם 50

מהדורה - תרגום

בשם יוי אל עולם

השיעורים האלו מקובלים מדאורייתא ומדברי החכמים ז"ל, והצורך אליהם רב. והועתקו מכתב ידו של רבינו דוד שהוא השישי לר' משה בר מימון זצ"ל, והיה ממונה בארם צובה הנקראת חלב.

הסאה

היא כלי המכיל מן המים משקל⁵¹ אלפיים וארבע מאות דרהם⁵², שהם שני הינין, והם ששה קבין. וזהו שיעור נפח מאה וארבעים וארבע ביצה, שהוא עשרים וארבעה לוג, והוא תשעים ושש רביעית⁵³, ותשבורת זה - אלף ושלושים ושש אצבע וארבע חמישיות אצבע.⁵⁴

48 ור"י] ב ומאתין

49 שלשת] ב ג'

50 תם] ב ליתא (ובכתב ידי סופר אחר נוסף: מנה היא ק' דינרים. והדינו ו' מעין. והמעוה משקל י"ו גרעיני שעורה וסימן מדמ"ע קי"ו. ע"כ. ואינו מדברי ר' דוד). ובעמוד הבא נוסף: למא ראינא אהל אלשאם ביעמלו שיעור חלה ללפסח וזן ת"ק דרהם וכסור כתבנא הדה אל שיעורים פי הדה אל מכאן אן יכון שיעור חלה ללפסח וזן תש"כ דרהם והו אל חק. ושלוס.

51 בכ"י ב ליתא 'משקל'.

52 כך הוא לפי החשבון שבסאה ישנן תשעים ושש רביעיות (בסאה ו' קבין, בקב ד' לוגין, ובלוג ד' רביעיות), כאשר כל רביעית משקלה כ"ה דרהם (כמ"ש רבינו לקמן). וכ"כ ר' תנחום הירושלמי בפירושו למלכים א (יח, ל-לא) שהסאה משקלה אלפיים וארבע מאות דרהם.

53 כ"ה בשני כה"י, ורבינו נקט בלשון יחיד כמו שנקט מקודם לכן 'מאה ארבעים וארבע ביצה', 'עשרים וארבעה לוג'.

54 שהרי שיעור הרביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע (כמ"ש הרמב"ם בהל' תפילה פ"ד הט"ו ובכמה מקומות, וראה להלן בדברי רבינו בשיעור הרביעית ובהערה שם), ונמצא שיעורה 10.8 אצבעות מרובעות, ולאחר הכפלתן בתשעים ושש רביעיות עולה השיעור שכתב רבינו.

האיפה

היא כלי המכיל מן המים משקל שבעת אלפים ומאתיים דרהם⁵⁵, שהם ג' סאים, שהם ששת הינין, והם י"ח קב. וזה שיעור נפח ארבע מאות שלושים ושתיים ביצים, שהוא ע"ב לוג, והוא רפ"ח רביעיות, ותשבורת זה - שלושת אלפים ומאה ושתי חמישיות אצבע.⁵⁶

העומר

הוא עשירית האיפה (שמות טז, לו)⁵⁷, והוא כלי המכיל מים במשקל תש"ב דרהם⁵⁸, וזה שיעור נפח מ"ג ביצים וחומש ביצה, שהוא ז' לוגין וחמישית לוג, והוא כ"ח רביעיות וארבע חמישיות רביעית, ותשבורת זה - שי"א אצבעות ורבע חמישית אצבע בקירוב⁵⁹, וזה הוא שיעור חלה לפסח האמור בתורה.

55 זהו כפי החשבון שבכל סאה יש אלפיים וארבע מאות דרהם, כמ"ש רבינו לעיל, ובאיפה ג' סאין. וכ"כ ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין במאמרו על המדות והמשקלות: "ושיעור האיפה והבת אחד... ומשקל הנמדד בכל אחד מהן ז' אלפים דרהם ומאתים דרהם". וכ"כ ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים (ערך בת), שהאיפה היא מידת היבש והיב' בת' היא מידת הלח, ושיעור מה שמודדים בשתייהן הוא שבעת אלפים ומאתיים דרהם. אמנם שם (בערך אף) כתב ריב"ג שמצא בקצת הפירושים שהאיפה היא המידה הנקראת בערבית 'ויבה' והיא מכילה מן היבש ארבעת אלפים ושמונה מאות דרהם, ומן הלח שמונת אלפים ומאתים דרהם. והעיר על כך ר' תנחום הירושלמי בפירושו ליחזקאל (כ"י פוקוק 344 עמ' 119א).

56 הנוסח כאן ע"פ כ"י א (במקור): ג' תאלאף וק"י אצאבע וכ'מסין אצבע. ע"כ. כ'מסין" פירושו שתי חמישיות אצבע, והחשבון ברור, שהרי רפ"ח רביעיות שכל אחת שיעורה 10.8 אצבעות מרובעות, עולים יחד 3,110.4 (0.4 הוא שתי חמישיות). וכנראה שמעתיק כ"י ב שלא הבין ש'כ'מסין' היינו שתי חמישיות, אלא סבר שהכוונה ל'חמישים', ולכן איחד את החשבונות וכתב בטעות: שלושת אלפים ומאה וששים אצבעות.

57 כך בכ"י ב, בכ"י א הנוסח הינו בערבית: עשר אל איפה.

58 נראה שרבינו דקדק וכתב 'מכיל מים בשיעור תש"כ דרהם' (וזהו כפי החשבון שאיפה מכילה מים במשקל שבעת אלפים ומאתיים דרהם, והעומר הוא עשירית האיפה), וזהו משום שהמשקל הסגולי של המים כבד ממשקל הקמח, ומשום כך נמצא כלי המכיל בנפחו מים במשקל תש"כ דרהם, מכיל בנפחו קמח במשקל תק"כ דרהם, וכמו שייסד הרמב"ם בפירושו המשנה חלה (פ"ב מ"ו), שאין לשער את שיעור הקמח לחלה במשקל, מכיון שהדבר משתנה לפי המשקל הסגולי של מה שנמדד בכלי, ובוזה חלק על הגאונים (רס"ג בסידורו עמ' קא בענין חלה, ועמ' קלד בענין פסח, וכן נקט גם ר' שלמה ברבי נתן בסידורו בהלכות פסח), ששיעורו שיעור קמח לחלה במשקל תש"כ דרהם, ואילו הרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ו הט"ו) כתב ששיעור הקמח לחלה הוא תק"כ דרהם מזווי מצרים בזמנו. וכן משמע מלשון רבינו בסוף דבריו, שנתן את שיעור הנפח באצבעות, ועל זה סיים: 'וזהו שיעור חלה לפסח האמור בתורה'.

אמנם, בכ"י ב (שהוא כאמור פירוש על הרמב"ם מאת אחד מחכמי דמשק, שהעתיק קטע זה מרבינו), לאחר שהעתיק מאמר זה על השיעורים לרבינו, כתב שהסיבה שהעתיק שיעורים אלו בפירושו הוא בכדי להוכיח לאנשי מקומו שמהגם ללוש עיסה לפסח בשיעור ת"ק דרהם ועוד (היינו תק"ס) דרהם, כשיטת הרמב"ם בהל' חלה) הוא טעות, ויש להם ללוש בשיעור תש"כ דרהם (וכשיטת הגאונים). ראה העתקת דבריו להלן בסוף המאמר. ודבריו צ"ע, שלכאורה נראה שלא דקדק היטב בדבריו רבינו כאן, שהדגיש שמשקל תש"כ דרהם הוא במים בלבד, ולפ"ז אדרבה מנהג אנשי דמשק לשער את הקמח בת"ק דרהם ועוד, הוא הנכון לפי שיטת הרמב"ם). וכבר נידון ענין זה במבוא המאמר.

ויש להעיר כאן שכע"ז יש לתמוה גם על ר' תנחום הירושלמי (אשר דרכו לנקוט תמיד כשיטת הרמב"ם) שכתב בספר 'המדריך המספיק' ערך סאה, ששיעור הקמח לחלה הוא תש"כ דרהמים מצריים, והוא שלא כשיטת הרמב"ם, אלא כשיטת הגאונים.

59 רבינו כתב 'בקירוב' משום הקושי לכתוב בקצרה את השיעור המדויק. והשווה לשון הרמב"ם בפה"מ (חלה פ"ב מ"ו): "נמצא לפי זה החשבון שהמדה שהיא חייבת בחלה צריך שתהיה מדתה עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות ועשירית אצבע ועשירית אצבע וחלק מאלפים וחמש מאות מן האצבע בדיוק", ובפה"מ עדיות (פ"א מ"ב) כתב: "מידת החלה היא מידה שיהיה רוחבה עשר אצבעות, על עשר

המקוה

הוא ארבעים סאה, שהם י"ג איפה ושליש, והם שמונים הין, והם מאתיים וארבעים קב, והם תשע מאות ושישים לוג, והם שלושת אלפים ושמונה מאות וארבעים רביעיות, וזה שיעור נפח חמשת אלפים ותשע מאות ושישים ביצים, וזהו מקום המכיל מים באורך אמה וברוחב אמה ובגובה שלוש אמות. והאמה הנזכרת היא שישה טפחים, והטפח הוא ארבע אצבעות באגודל, ותשבורת זה היא ארבעים ואחד אלף, ארבע מאות שבעים ושתים אצבע. ומשקל אלו המים - תשעים ושישה אלף דרהם.

ומשקל המים הנזכרים במשקולות המצריות, שכל רטל אחד⁶⁰ הוא מאה וארבעים וארבע (דרהם)⁶¹, יהיה סך כל המים משקל שמונה מאות⁶² רטל מצרי.

ובמשקולות "אל שאמיה" שכל רטל שש מאות (דרהם), יהיה סך כל המים מאה ושישים רטל "שאמי"⁶³.

ובמשקולות ה"חלאביות" שהן כל רטל תש"ב דרהם⁶⁴, יהיה סך כל מי המקוה מאה שלושים ושלוש רטל ושליש - ב"חלאבי" - בדיוק.

אצבעות, ברום שלש אצבעות ועשירית אצבע, ועשירית עשירית אצבע, וחלק משני אלפים וחמש מאות מאצבע, בדקדוק. ואם תרצה לומר בקירוב מעט מאד, תאמר: מידה שיהיה בה שבע אצבעות, פחות שתי תשיעיות אצבע, ברום שבע אצבעות, פחות שתי תשיעיות אצבע. ובהל' ביכורים (פ"ו הט"ו) כתב: "המידה שיש בה עשר אצבעות על עשר אצבעות ברום שלש אצבעות ותשיע אצבע בקירוב, היא העומר. וכן מידה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע, היא מידת העומר. ושתי המידות כאחת הן עולין".

60 אחד] כ"ה בכ"י א, ובכ"י ב ליתא.

61 כך כתב גם ר' תנחום הירושלמי בפירושו ליחזקאל (כ"י פוקוק 344, עמ' 119א) שכל רטל הוא קמ"ד דרהם, ע"ש. ומשום שר' תנחום חי במצרים, לכך כתב את המשקלות כפי הנהוג במצרים. מידת הרטל היא מידה ערבית ששימשה במזרח התיכון לצורך מדידת נוזלים ומשקל (שמה משומש עד לדורנו כיום בביטוי הנפוץ "סגולת ח"י רטל"), וראה להלן בהערות הסמוכות את שיעורה.

62 כ"ה בכ"י ב, ובכ"י א ליתא, והושאר ריח במקומו. ואכן המספר 'שמונה מאות' אינו עולה יפה בחשבון, וצ"ל: שש מאות ששים ושש רטל ושישת.

63 "אלשאם" יכול להיות מתורגם כ'ארץ ישראל' או כ'דמשק', ואכן משקל ה'רטל' מדמשק הינו 600 דרהם, ראה A. Alluche, Mamluk Economics: a study and translation of al-Maqrz's Ighathah, עמ' 90, שם ציין שמשקל הרטל המצרי הינו 144 דרהם, ומשקל הרטל הדמשקאי - 600 דרהם (אך אפשר גם שכוונת רבינו למידת הרטל הסורי-ארץ ישראלי במאה ה-14, ראה בסוף ההערה).

לפרטים נוספים אודות משקלי ה'רטל' הערבי ראה: Hinz, W. Islamische Masse und Gewichte. Umgerechnet ins Metrische System. Leiden: E.J. Brill, 1955, עמ' 27-33, וראה עוד את רשימת ציוניו של מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, ד, עמ' 949 (אודה לפרופ' מ"ע פרידמן שהביא לידיעתי מקורות אלו).

לטבלה מפורטת של משקלי ה'רטל' הערבי בדרהמים לפי הארצות השונות, ראה: Rebstock, Ulrich, Weights and Measures in Islam, in: Helaine Selin (Hrsg.): Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non Western cultures, Berlin: Springer, 2008, עמ' 2262, שם הובא כי הרטל המצרי [בתקופה העבאסית המאוחרת] שוקל 144 דרהמים, ה"חלבי" [בתקופה שלאחר המאה ה-13] - 724 דרהם (כמעט כמו שכתב רבינו כאן - תש"כ דרהם), והרטל ה"שאמי" [הנהוג בסוריה וארץ ישראל בתקופת המאה ה-14] - 592 וחצי דרהם (כמעט כמ"ש רבינו כאן - שש מאות דרהם).

64 כך אכן מתועד במחקרים אודות הרטל הנהוג בחאלב, שמשקלו בערך 724 דרהם. ראה בטבלה הנזכרת בהערה הקודמת.

הרביעית

היא כלי המכיל מים באורך שתי אצבעות וברוחב שתי אצבעות כגובה שתי אצבעות וחצי⁶⁵ אצבע באגודל, ותשבורת זה - עשר אצבעות וארבע חמישיות אצבע⁶⁶, וזה הוא מקום נפח ביצה וחצי ביצה מהביצים הבינוניות. והביצה הבינונית היא הגדולה ביותר שנמצאת מביצי התרנגולות.⁶⁷ ומשקל אלו המים עשרים וחמישה דרהם.⁶⁸

הלוג

הוא כלי המכיל מן המים משקל מאה דרהם, והוא שיעור נפח שש ביצים, וזה הוא תשבורת ארבעים ושלוש אצבע וחמישית אצבע.⁶⁹

65 בכ"י ב: וחומש. ונראה שהנוסח המתוקן צ"ל משולב מכ"י א וב כאחד: "וחצי אצבע וחומש אצבע", וכלשון הרמב"ם (תפילה פט"ו ה"ד): "וכמה היא רביעית, אצבעים על אצבעים על רום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע".

66 וכ"ר' יוסף בן יהודה אבן עקינן במאמרו על המידות והמשקלות: "רביעית של תורה אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע ובאגודל, ואם כן תהיה מידת חללו י"א אצבע פחות חומש, בין אם היתה עגולה או משולשת או מרובעת או זולתה מן הצורות בעלות הזווית".

67 הדברים לכאורה צ"ע, שהרי בפשטות שיעור ביצה בינונית הוא רב ביצה בינונית של תרנגולת (וכלשון הרמב"ם בהל' שבת פ"ח ה"ה: וביצה האמורה בכל מקום היא ביצה בינונית של תרנגולין, ועי' כלים פ"י מ"ו ובפנה"מ שם), ומדוע כתב כאן רבינו ששיעורה היא הביצה הגדולה ביותר שתימצא מביצי התרנגולים. והעירוני ר' עמנואל מולקנדוב ור' דורון אדלר, שאפשר שרבינו שיעור כן מדעתו ולפי הביצים שהיו במקומו ובזמנו, שרק הגדולה שבהן היתה במשקל המתאים לכך שישו ביצה ומחצה לשיעור רביעית שהוא כ"ה דרהם (שהדבר ידוע ששיעור ביצה ומחצה שווה לשיעור רביעית, שהרי בלוג ו' ביצים, וממילא רביעית הלוג היא ביצה ומחצה).

68 מבואר בדברי רבינו כאן דס"ל ששיעור הרביעית הוא כ"ה דרהם, וכן היא דעת הגאונים, כמו שכתב רס"ג בכמה מקומות, ראה בפירושו לויקרא (מהד' מכון עלה זית, י, יא, בדפוס), ושם להלן (יד, ו) ולעיל (ב, א), שם ציין שג' לוגין הן שלש מאות דרהם, ולפיכך רביעית הלוג היא כ"ה דרהם. שיעור זה ביאר רס"ג גם בסידורו בהלכות קידוש של שבת. שיעור זה מוסכם גם בקרב שאר הגאונים, רב שרירא גאון (מובא בספר האשכול אלבק, ח"ב עמ' 52), ריצ"ג (הלכות קידוש) בשם רב הילאי גאון, רבינו חננאל (הובא בתוספות סוטה ה, א ד"ה אדם), ועוד רבים מן הגאונים (עי' מידות ושיעורי תורה פ"ג), וכולם ביארו שהרביעית היא כ"ה סף, דהיינו דרהם בגדאדי. ואמנם הרמב"ם בפה"מ עדיית (פ"א מ"ב) כתב ששיעור הרביעית הוא כ"ז דרהם מים, ולכאורה צ"ב מה שנקט רבינו כאן כ"ה דרהם ולא כ"ז כשיטת זקנו הרמב"ם, וצ"ע האם היה שינוי במשקל הדרהם בימיו או במקומו, או האם הוא עשה מדידה בלתי תלויה והגיע למסקנה שונה מהרמב"ם. אלא שיתכן ליישב הדברים, שהרי הרמב"ם בפה"מ עדיית שם כתב ששיעור את שיעור הרביעית בדרהם מצרי, והרמב"ם גופיה מחלק בין הדרהם המצרי הקטן יותר לבין הדרהם הבבלי הגדול יותר, כמ"ש הרמב"ם בפה"מ (בכורות פ"ח מ"ח, ועי' מידות ושיעורי תורה ל, ה שכתב שדרהם בבלי משקלו 2.97 גרם ודרהם מצרי משקלו 2.83 גרם), ולפ"ז אפשר לומר ששיעור רבינו כאן הוא על פי הדרהם הבבלי (ועדיין קצת צ"ע מדוע לא נקט רבינו כשיעורו של זקנו הרמב"ם בדרהמים המצריים), ואולי הוא משום שבסוריה, מקומו של רבינו, היה נהוג משקל דומה לדרהם הבבלי (ר' דוד היה תחת שלטון הממלוכים, בין בסוריה ובין במצרים, והדרהם שלהם היה בערך במשקל 3.03 גרם).

אמנם ר' דורון אדלר מסר לי שלאור בחינת משקלי הדרהם העתיקים נראה שבאמת אין חילוק בין משקל הדרהם המצרי לדרהם הבבלי, ומשקל שניהם הוא 2.97 גרם, ושלא כהשערת הרמב"ם בפה"מ (בכורות פ"ח מ"ח) לחלק בין הדרהם הבבלי לדרהם המצרי, אלא שהגאון שהרמב"ם העתיק את תשובתו שם דיבר לגבי פדיון הבן, ונקט את שיעור פדיון הבן שהיה נהוג בארץ ישראל כפי שמוזכר בספר החילוקים בין בני בבל ובני ארץ ישראל (ס"ד). ולפ"ז נצטרך לומר שר' דוד כאן לא נקט כשיטת הרמב"ם זקנו, אלא כשיטת הגאונים החולקים על הרמב"ם ונוקטים את שיעור הרביעית של רב הילאי גאון שהוא כ"ה דרהם. וראה עוד בהרחבה לגבי משקלי הדרהם במאמרו 'בירור משקל הדרהם - הבסיס לחישוב שיעורי תורה', JSIS גליון 23 (2023). אמנם בתשובת רב האיי גאון (הרכבי ס"י שפו) אכן מבואר ששיעור דינרים של מצרים הינו קטן משל בבל (והעירוני ר' דורון אדלר שאפשר שיש לחלק בין דינר לדרהם).

69 וכמ"ש הרמב"ם בפה"מ פאה (ח, ו): "דע שהמידה שמידת חללה ארבע אצבעות על ארבע אצבעות וגבהה

חצי לוג

הוא כלי המכיל מן המים משקל חמישים דרהם, והוא שיעור נפח שלוש ביצים, ותשבורת זה - עשרים ואחת אצבע ושלוש חמישיות אצבע.

הקב

הוא כלי המכיל מן המים משקל ארבע מאות דרהם, והוא שיעור נפח עשרים וארבע ביצים שהוא ארבעת לוגין, והוא שש עשרה רביעיות, וזהו שלישיית ההין. ותשבורת זה - מאה שבעים ושתיים אצבע וארבע חמישיות אצבע.

ההין

הוא כלי המכיל מן המים משקל אלף ומאתיים דרהם, וזה שיעור נפח שבעים ושתיים ביצים שהוא שלשת קבין, והוא שנים עשר לוג⁷⁰, והוא ארבעים ושמונה רביעיות, ותשבורת זה - חמש מאות ושמונה עשרה אצבע וחמישים אצבע.

חצי ההין

הוא כלי המכיל מן המים משקל שש מאות דרהם, וזה שיעור נפח שלושים ושש ביצים שהוא ששת לוגין, והוא עשרים וארבע רביעיות, ותשבורת זה - מאתיים חמישים ותשע אצבע וחמישיות אצבע.

רביעית ההין

הוא כלי המכיל מן המים משקל שלוש מאות דרהם, וזה שיעור נפח שמונה עשרה ביצים שהוא שלשת לוגין, והוא שנים עשרה רביעיות, ותשבורת זה היא מאה עשרים ותשע אצבע ושלוש חמישיות אצבע.

תם.

[בכ"י ב נוסף כאן: מכיזן שראינו את אנשי "אלשאם" עושים שיעור חלה לפסח משקל ת"ק דרהם ועוד, כתבנו את השיעורים האלו במקום הזה, שיהא שיעור חלה לפסח משקל תש"ב דרהם, והוא האמת. ושלום].⁷¹



שתי אצבעות ושבע עשיריות אצבע, ויהיה אצבע זה שמודדין בו מאצבעות היד הוא האגודל, הרי המידה שיהיה בחללה השיעור הזה, בין מרובעת או משולשת או עגולה או זולתן משאר הצורות, הוא הנקרא לוג". והחשבון הינו: $4 \times 4 \times 2.7 = 43.2$.

70 כמבואר בהוריות (יא:).
71 כבר התבאר במבוא, ולעיל בהע' 58, שקטע זה הינו ככל הנראה תוספת המעתיק בכ"י ב שסיפחו לפירושו על הרמב"ם, ואינו מדברי ר' דוד.

רבי דוד בן זמרא זלה"ה

בענין מי שהתגייר ונעשה קראי מה דינו ובהיתר הקראים לבוא בקהל

בעריכת הרב יחיאל שלוש

הקדמה

התשובה שלפנינו מאת רבינו הרדב"ז נדפסת כאן בראשונה מתוך כת"י קובץ תשובות הרדב"ז השמור בספריית שטרסבורג.¹ קובץ חשוב זה נכתב בכתיבה מצרית מוקדמת, על ידי סופר המוכר לנו מהעתקות אחרות של תשובות חכמים נוספים בני דורות אלו, ובהם מהריק"ש ורבי אברהם מונסון.² חשיבותו היתרה של קובץ זה נודעת מכך שעמד לנגד עיניהם של חכמי מצרים בדורות שאחריו, ביניהם הגאון רבי מרדכי הלוי (בעל 'דרכי נועם' ואביו של רבי אברהם הלוי בעל 'גינת ורדים') שהחזיק בכתב היד תקופה ממושכת, ומציין למספרי הסימנים שבו בחיבורו. תשובה זו סומנה בראשונה בכתה"י כסימן אלף נ"ט. בעריכה מחודשת ומאוחרת יותר של הקובץ התשובה סומנה כסימן אלף מ"ט.

הרדב"ז הינו כידוע 'מרא דשמעתא' בנושא שאלת הקראים והחיתון עמם, וידועות שלוש תשובות ממנו בנידון ('ח"א סי' עג, ח"ב סי' תשצו, ח"ד סי' ריט), שבכולן פוסק שיש להתירן בקהל לאחר שחזרו בתשובה. תשובות אלו צוטטו רבות בפוסקים והן שימשו אבן יסוד לכל הדיון ההלכתי בשאלה זו וענפיה בדורות מאוחרים יותר. בתשובה שלפנינו חוזר הרדב"ז על עמדתו העקרונית ומוסיף לה טעמים ונימוקים, תוך שהוא מציין שכבר האריך בזה "בתשובה אחרת" (היא כנראה התשובה שלפנינו בח"ב סי' תשצו).

אף שתשובה זו לא נדפסה, היא היתה מוכרת ומצויה בכתובים בקרב חכמי מצרים בדור שלאחר הרדב"ז. בפולמוס שהתחולל במצרים בין תלמידו של הרדב"ז: מהריק"ש, לבין רבי שלמה גאויזון בענין שאלת הקראים, (ראה שו"ת אהלי יעקב סימן לג, מהדורת המכון תשפ"ה, עמ' קפב-רטז), מציין ר' שלמה גאויזון בראשית דבריו לתשובות הרדב"ז בנידון כפי שעמדו לפניו בכת"י, ובתוכן מזכיר את התשובה 'בסימן אלף נ"ט' - היא התשובה הנדפסת לפנינו שכן סימונה בכתב היד כאמור.³

נידון התשובה וביאורה

עיקר נידון התשובה מוסב על ענין גוי שהתגייר כדת וכדין בעיר צפת ונהג למשך שנה בתורת ישראל, אך לאחר שנה "נתחבר לאחד מהקראין וחזר לדתם", ושאל השואל אם דינו ככופר בתורה להכעיס אשר דינו במורידין ולא מעלין.

יסוד השאלה נשען על דברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות ממרים (פ"ג ה"ב-ג) המחלק לדינא בין הקראים הראשונים שיצאו מדת ישראל ומאמונה בדברי חז"ל, אשר מוגדרים

1 הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית בשטרסבורג, כ"י 4030, דף 42-א - א-43.

2 יתכן שסופר זה הינו רבי אברהם סכנורי, תלמיד מהריק"ש ומהר"א מונסון וממלא מקומו ברבנות העיר.

3 עוד על תשובות הרדב"ז ודעתו בענין היתר הקראים הרחבתי בנספח לשו"ת אהלי יעקב הנ"ל (נספח ה), ודברינו כאן משלימים לנכתב שם.

ולא מעטן . או הלוא כיון שעדין לא ידע ולא למד כנה ק"ל לא תקרא כופר
 בתורה שעל פי .. **תשובה** כד ידעת מה שכתב
 היוצא ק"ל זה לבית מדרשו פי' וק"ל מי שאינו מתירק
 שבע"פ אינו בעל מקן ומורא האמור בתורה לא היה זה בעלל המיטן ומיתת
 טל כל אדם וכו' נ"א באיש שכפר בתורה שע"פ כוח שבת וברצתו שאין
 לו והלך אחר דעת הקלה ואחר שהמת לבו וכופר בתורה שבע"פ תחלה וכן
 כל התעשש אחריו אבל כח התעשש וכן כנהו שהמתו אותם אכופס ונולדו
 במיתות ונ"ל אוקס עליו היה הוא כתינוק שנשבר לבין היניס ונ"ל ונ"ל על אדמת
 שהוא אנוס ואט"ו ששומע אה"כ שהוא יהיה וראה היה חסד ודק"ה היה הורא
 כאנוס שהיה נעלהו על משפטם כי לו האוחזים בדרכי אכופס שע"פ לטק
 באוי להחזיק בתשובה ולגושם בדבר שלם עד שיחזרו לאיתן התורה ולרא
 יהיה אדם להוכיח ע"ל .. וכתבתי לך כל לשונו ק"ל לפי שיש ללמוד ויהיה
 לנ"ד . ולענין זה שם תפוק היא שנים ק"ל אם יחזרו לו הקראן אם מקטלן
 אותם משום חשש פסק המזנות . כבר כתבת על זה בתשובה אחרת
 בתשובה אחרת והוכחה שאין לחוש לפס"ק זה כיון שפסקי ויחזק .
 באיה נעורה שכתב הפ' ק"ל שאני להחזיק בתשובה ולגושם בדבר שלם עד
 שיחזרו לאיתן התורה ואם באין מתחננים בהם ואסור לבוא בקהל מה חזרה
 בתשובה איטא ואיך יחזרו לאיתן התורה לא ויאוי מקטלן אותם ומתחנ"כ בהם
 וכן יעש"ס בכל הדוחות שעברו שקבלו אותם וכן היה בזמן הקצ' כפי' אברהם
 שחזרו בהם קהל נצול וקבלם ועד היום יש משפחות ידועות מהם .. וכן
 כתב בעל כפתר ופה וח' להוציא לעו"ל הוא שנים וכבר הארכת טאותה
 תשובה על זה ולענין נ"ל שזה ה"ב ל"ו כצ"ח התעשש וכתינוק שנשבר
 לבין היניס ואנוס הוא דכיון שלא עמד בדתי שכל לא מן חשבו נשקן לרא
 למד דבר ק"ל ותורה שבע"פ לא תקרא כופר לא כנה שידע והכיר וכפר בו
 ח"ל זה שלא ידע דבר אנוס הוא ואין ממהרן להוכיח שאט"ו שאמר לו חייב

צילום כת"י תשובת רבי דוד בן זמרא זלה"ה

ככופרים ודינן במורידין ולא מעלין, לבין בני בניהם האוחזים בדרכי אבותיהם שאינם בכלל זה, מאחר שהם נחשבים כאנוסים וכתינוקות שנשבו. ממילא נסתפק השואל לענין הגר דנידון דידן האם יש להגדירו כ"קראים הראשונים", שהרי לא חונך על ברכי הקראות, ואדרבה החל לנהוג במנהגי ישראל תכף לאחר גיורו, א"כ הרי הוא כישראל רגיל שנעשה קראי המוגדר ודאי ככופר בתורה שבעל פה. או שמא אף גר זה מוגדר כתינוק ששבה מאחר שלא נהג בתורת ישראל כי אם זמן קצר וטרם למד והכיר את התורה שבעל פה לעומק. בתשובתו הרדב"ז מסיק כצד השני: "נראה לי שזה הגר דינו כבני התועים וכתינוק שנשבה לבין הגוים ואנוס הוא, דכיון שלא עמד בדת ישראל אלא זמן מעט ועדיין לא למד דברי רז"ל ותורה שבעל פה, לא נקרא כופר אלא במה שידע והכיר וכפר בו, אבל זה שלא ידע דבר אנוס הוא ואין ממהרין להורגו".

אלא שיש לעיין בעיקר הנידון, שהרי הרדב"ז עצמו סובר שאף הקראים המצויים בזמנינו נחשבים כופרים גמורים ולא כתינוקות שנשבו, וכפי שכותב בפירושו ע"ד הרמב"ם הנ"ל וז"ל: נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין, אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבעל פה והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לדון את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבעל פה, וכבר הארכתי בתשובת שאלה על ענינם". והיא התשובה שבח"ב סי' תשצו, שם מאריך לטעון שהקראים פסולים לעדות מטעם זה, וכותב בין היתר: והני דהאידינא לדעתי חזר דינם כטועים הראשונים והרי הם ככופרים בכל התורה כולה ואפילו לדעת הרמב"ם ז"ל... ולדעתי הם מהללין את השבתות עצמן והוי כאלו כפרו בכל התורה כולה ואין מתחתנים בהם וינם אסור אפילו ע"י שבועה ושחיתתו אסורה אפילו ישראל עומד ע"ג ועדותן פסולה וכו' עש"ב. א"כ קשה, שהרי לשיטת הרדב"ז עצמו אף אם נתייחס לגר זה כ"בני בניהם" ולא כ"קראים הראשונים", הרי הוא בכלל הכופרים בתורה שבעל פה ודינו במורידין ולא מעלין.

ונראה שסובר הרדב"ז שגר זה דינו קל יותר אף מדינם של הקראים המצויים. שאע"פ שעצם החילוק שכתב הרמב"ם בין הקראים הראשונים לאחרונים אינו תקף לדעתו בזמן הזה על קהילות הקראים, זהו משום סברתו "שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין תורה שבעל פה והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה", אבל ביחס לאדם פרטי שאנו יודעים עליו שבאמת אינו יודע עתה דבר מתורה שבעל פה, שפיר שייך לדונו כתינוק שנשבה עכ"פ לעת הזאת.

שאלה

שאלת ממני אודיעך דעתי בגר שנתגייר ונהג בתורת ישראל כמו שנה בצפת, ובא למצרים, ובדרך נתחבר לאחד מהקראין וחזר לדתם. אם נקרא זה בכלל הכופרים בתורה שבעל פה כיון שנהג בנמוסי ישראל ומורידין ולא מעלין, או דילמא כיון שעדיין לא ידע ולא למד דברי רז"ל לא נקרא כופר בתורה שבעל פה.

תשובה, כבר ידעת מה שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ממרים פ"ג (ה"א-ג) וז"ל: מי שאינו [מודה]⁴ בתורה שבעל פה אינו בכלל זקן ממרא האמור בתורה, אלא הרי זה בכלל המינין ומיתתו ביד כל אדם וכו'. במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו

ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחלה, וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותם עליו, הרי הוא כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו על דתם שהוא אנוס, ואע"פ ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על מעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותם שמעו. לפיכך ראוי להחזיר בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להורגן. עכ"ל. וכתבתי לך כל לשונו ז"ל לפי שיש ללמוד ממנו לגדון דידן.

ולענין מה שנסתפקו הראשונים ז"ל אם יחזרו אלו הקראין אם מקבלין אותם משום חשש ספק ממזרות, כבר כתבתי על זה בתשובה אחרת (בתשובה אחרת), והוכחתי שאין לחוש לספק זה, דאיכא כמה ספיקי.⁵ ומכאן יש ראייה גמורה, שכתב הרב ז"ל שראוי להחזיר בתשובה ולמשכן בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ואם (ד)אין מתחתנים בהם ואסורים לבוא בקהל, מה חזרה בתשובה איכא ואיך יחזרו לאיתן התורה. אלא ודאי מקבלין אותם ומתחתנים בהם. וכן מעשים בכל הדורות שעברו שקבלו אותם, וכן היה בזמן הנגיד רבינו אברהם שחזרו מהם קהל גדול וקבלום, ועד היום יש משפחות ידועות מהם, וכן כתב בעל כפתור ופרח⁶, וח"ו להוציא לעז על הראשונים, וכבר הארכתי באותה תשובה על זה.

ולענין גדון דידן נ"ל שזה הגר דינו כבני התועים וכתינוק שנשבה לבין הגוים ואנוס הוא, דכיון שלא עמד בדת ישראל אלא זמן מעט ועדיין לא למד דברי רז"ל ותורה שבעל פה, לא נקרא כופר אלא במה שידע והכיר וכפר בו, אבל זה שלא ידע דבר אנוס הוא ואין ממהרין להורגו. שאע"פ שאמרו לו חייב אתה ללבוש תפלין, לא ידע טעמו של דבר ופרטות הדינים, וכן כל שאר המצות, ולא ידע במה כופר, הילכך אין זה ככופרים הראשונים אלא כבני התועים. אלא משתדלין עמו אם ירצה לחזור בתשובה ולאיתן התורה ולקבל עליו דברי חברות, ואם לא ירצה מניחין אותו ולא מעלין ולא מורדין.

ולפי שהגר הזה אומנתו ספר הכרזתי עליו ששום רבן לא יסתפר עמו⁷, משום דכתיב וחי אחיך עמך, בעושה מעשה (ל)אחריך. ואע"פ שאין אנו מורדין אותו, מ"מ גזרתי שלא לההנותו, דאין מעלין, ועוד לתת גדר בדבר. והנראה לעניות דעתי כתבתי.



5 אלו הן הספיקות להקל שמעלה בתשובותיו האחרות: "ואין לחוש אלא לדור הראשון שהיו קדושין בעדים כשרים, ושמא נתגרשה אחת מאותו הדור אחר שפקרו בעדים פסולים והלכה ונשאת באותו גט שנמצאו הבנים ממזרים. ולא הייתי חושש לחששא זו כדי להסיר שם האומה הזאת מפני שהיא חששא רחוקה, כי שמא אותם אשר נמשכו אחר צדוק וביתוס לא היו נשואים נשים. ואת"ל שהיו נשואים, שמא לא גרש אחד מהם את אשתו. ואת"ל גרש אחד מהם את אשתו, שמא בעדים כשרים גירש וכתקון רז"ל, שעדיין באותו הדור לא פקרו לגמרי כאשר הוא בזמן הזה אחר שהיו להם מפרשים כענן וחבריו שהטעו אותם. ואת"ל בפסולי עדות גרש, שמא אותה המגורשת לא נשאת לאחר. ואת"ל נשאת לאחר, שמא לא ילדה ממנו. ואת"ל ילדה, שמא סריס או אילונית ילדה. ואת"ל ראוי להוליד ילדה, שמא מתו בעודם קטנים ולא הגיעו לכלל בנים. ואת"ל הגיעו לכלל בנים, כל אחד מהנמצאים עתה יכול לומר איני מהם, וכל אחד מותר לבא בקהל לבדו." (ח"ד סי' אלף רצ, ח"ב סי' תשצו).

6 פרק ה, וז"ל: "והצדוקים אינם היום בזמנינו מוסיפים גריעות, אלא שרבים מהם מתיידיים תמיד, וכמעשה שאירע סוף מחזור רס"ו מקהל גדול מהם שהתייחדו ביום אחד במצרים על יד הנגיד רבינו אברהם נר"ו."

7 צ"ל: אצלו.

רבי ברוך ברזילי זל"ה

הרב הגדול מו"ה רבי ברוך ברזילי ז"ל¹ נולד לאביו רבי יהודה ברזילי ז"ל בשנת ה'ש"ב, אביו הוזכר בין הרבנים שפעלו בצפת בימי המהרי"ט³, דור אחד אחר דור הדעה של הבית יוסף ותלמידיו, האריז"ל וגוריו.

רבינו חתום עם רבני צפת בשנת שצ"ד, ובשנת שצ"ז, שם שימש כראש ישיבה ביחד עם רבי יונתן גלאנטי וכמו רבים מגדולי ישראל נסע רבינו עם רעו בראשות הישיבה רבי יונתן כשד"ר לצרכי הקהילה. בשנת תט"ז נסעו יחד לטורקיה, ופעלו שם עד שנת תי"ט⁴, בעיר תירייה הסמוכה לאיזמיר כתבו שניהם תשובות על שאלות בענייני ריבית. את התשובות כתבו ללא ספרים, כפי שהעיד רבי ברוך בעצמו "הן אמת שאין כלי אומנתי בידי ולא שום ספר מספרי האחרונים"⁵.

מתלמידיו הבולטים הוא רבי משה גלאנטי⁶ המכונה הרב המג"ן, רבי משה למד אצל רבינו בצפת, ובהמשך עלה לירושלים, ומונה לראשון לציון בירושלים⁷, ורבים מגדולי הדור אח"כ הם מתלמידיו של רבי משה, ביניהם בעל הפרי חדש, בעל השער אפרים, בעל הזרע אברהם ורבי חיים אבולעפיה (השני).

חכמי דורו והבאים אחריו מפליגים בשבחיו, למשל רבי משה בנבנישתי (שו"ת פני משה) מביא דברי רבינו שם הוא מכנה אותו "מתקיפי ארעא דישראל", גם רבי דוד הכהן בספרו בן הא הא הספידו כ"ריש מתיבתא בעיר הקודש צפת", רבינו

- 1 לשון של החיד"א בכמה מקומות, ראה לדוגמה חומת אנך (שמות - ב כ"ג).
- 2 עיי' קורא הדורות (פרק ג' ד"ה ובזמן ההוא היו בצפת) ובזמן ההוא (שנת ת"ה) היו בצפת וכו' והרב ר' מאיר ברזילי וה"ר ברוך ברזילי אחיו, בני הרב ר' יהודה ברזילי.
[יש לציין שאחי רבינו רבי מאיר הוזכר בכנה"ג (חו"מ סי' ר"צ הגב"ק), וכן החיד"א הביא דבריו בכמה מקומות ראה חומת אנך (תהילים פ"ט) וראש דוד (שמות שבת זכור), ועיי' גם עיקרי הד"ט (סי' ט' אות ו') שהובא עדות מבנו ר' אברהם ברזילי על מעשה רב ממנו].
- 3 עיי' קורא הדורות (פרק ג' ד"ה ואלה שמות הרבנים שהיו בצפת) ואלה שמות הרבנים שהיו בצפת בזמן שהרב ז"ל (המהרי"ט) היה יושב שם בצפת קודם שהלך לקושטנדינא, והם כתובים ומפורשים שם בסי' פ"ב בשנת השס"א, וכו' ה"ר יהודה ברזילי, והוא אביהם של הרב ר' מאיר ברזילי וה"ר ברוך ברזילי וכו', וחתם עמהם גם הרב מהר"י מטראני ז"ל.
והוא בשו"ת מהרי"ט א' פ"ב,
- 4 ר' יעקב שמואל שפיגל במבוא לתשובות ר' יהוסף מליראה וחכמי הדור צפת.
- 5 עוד ידיעה מעניינת על רבינו ועל משפחתו נמצאת בספר דרשות כ"י לחכם בלתי ידוע (תלמידו של רבי שמואל עדליאה) בספריית הסמינר בני"ע עמ' 6001, "מ"ש האגודה סוף מסכת ראש השנה והביאו הרב"י או"ח סימן תקצ"ז, שקבלה בידם שכל מי שמתענה פעם אחת בר"ה תענית חלום צריך שיתענה כל ימיו, ואם לאו יסתכן, מאחר שהראוהו בר"ה סימן רע ע"כ, ואנו אין לנו עסק בנסתרות, ודי שיתענה ביום שחלם בו בלבד, והרצתי דברים אלו לפני הרב מהר"ר ברוך ברזילי שליחא דארעא ישראל, וא"ל ישר, ואמר שגם אחיו הגדול חלם חלום בר"ה והוצרך להתענות יום א', ונהג עיניו זה כמה שנים להתענות ב' ימים, ואחר זמן הרגיש בו אבא מארי וגער בו וביטל ממנו המנהג ההוא, ולא אירע לו שום נזק ועודנו היום בחיים חייתו והאריך ימים, אלו דבריו ז"ל".
- 6 שם הגדולים ערכו, וראה גם מראית העין סנהדרין (דף עה:): א"ר יצחק מיום שנחרב בית המקדש ניטל טעם ביאה וניתן לעוברי עבירה שנאמר מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם. פירש הרב הגדול מהר"ר ברוך ברזילי ז"ל דדייק קרא לומר ימתק דשלמה הע"ה קאמר ימתקו לעתיד אחר החרבן. ותלמידו הרב הגדול מהר"ם גלאנטי ז"ל פירש ולחם סתרים ינעם.
- 7 יש לציין ששמונים ושבעה חכמים החליטו למנותו להרב המג"ן לאב"ד בירושלים אולם מרוב ענותנותו לא הסכים לתואר אב"ד כי אם לתואר ראשון לציון, ומני אז והלאה בוטל התואר אב"ד לראש הרבנים בירושלים. חכמי ישראל (ערכו).

החיד"א בספרו שם הגדולים (ערכו) כותב עליו "מהר"ר ברוך ברזילי רב מובהק בעה"ק צפת ת"ו".

שנת פטירתו אינה ידועה⁸, ונטמן בבית העלמין בצפת לא רחוק מקבר האר"י, ליד הרבב"ז וליד ידידו רבי יונתן גלאנטי.⁹

חיבוריו

לא נשתתרו אצלנו כמעט מחידושי תורתו של רבינו וגם ספר תשובותיו אינו מצוי בידינו, רבינו החיד"א בשם הגדולים (ערכו) מעיד "ואני הצעיר ראיתי ספר אחד מחבריו כתב יד", אבל מצויים בידינו תשובותיו הפזורים בספרים אחרים, לדוגמה בשו"ת באר מים חיים לרבי שמואל ויטאל (סי' ל"ד) יש פסק ממנו.¹⁰ וגם בשו"ת פני משה לרבי משה בנבנישתי (ח"ב סי' ס"ב) נמצא תשובה ממנו, ושם (סימן ס"ג) רבי משה משתעשע בדבריו¹¹, רבינו מוזכר גם בשו"ת חוט המשולש (דיואן) סי' כ"ב, וכן בשו"ת אמר שלמה סי' ח', ובשו"ת בעי' חיי (יו"ד סי' קצ"ד), וכמה תשובות מרבינו התפרסמו ע"י ר' שמואל יעקב שפיגל 'בתשובות ר' יהוסף מליראה וחכמי צפת' - סימן כ"ד סי' ל"ו-מ"א.

בנוסף שמעתתא דרבינו מתבדרין בבי מדרשא, דבריו מובאים בכנה"ג ובספרי האחרונים¹², ובפרט רבינו החיד"א שמצטט ממנו בכמה וכמה מקומות.

אחד מהחידושים הבולטים של רבינו, שעורר פולמוס בין חכמי דורו והבאים אחריו, הוא המצאת היתר שרבינו המציא עבור קראים - שהם בגדר ספק ממזר - לבוא בקהל, הפתרון של רבינו היה שישראל ישחרר שפחה ע"מ שתנשא לכשר, והקראי נושא אותה ממה נפשך שאם הוא כשר הרי היא משוחררת, ואם הוא ממזר בטל השחרור מעיקרא.¹³

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מספר 977, נמצא משנה תורה להרמב"ם ח"א (וינציאה של"ד-של"ו) עם הערות בכתב יד. בסוף הספר כתוב: "זה הספר של הרב ברוך ברזילי יצ"ו לא ימוש מפיהו ומפי זרעו עד עולם אכ"ר אנס"ו". כתיבת יד ההערות זהה לכתב ידו של רבי ברוך זלה"ה היוצא ממקום אחר, ומתפרסמות בזה בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך הי"ו.

מעניין לציין שבדפוס וינציאה הושמט השגת הראב"ד בהלכות חמץ ומצה פ"א ה"ח, רבינו העתיק בכת"י על הגליון השגה זו.

בנוסף נמצא כת"י אחר שמגיה על מש"כ רבינו, והוא חתום אבנ"ר, כת"י זה נמצא גם במקום אחר (הלכות ברכות פי"א ה"י) שם הוא מעתיק קטע של הכסף משנה.

8 ראוי לציין שהכנה"ג מזכירו באהע"ז הגב"י סי' ד' וכותב עליו ז"ל.

9 ספר ידי משה (עמ"י) לר' משה ירושלמי שסייר בצפת בשנת תקכ"ט, וכתב רשמי מסע באידיש, וזה תרגום של ר' משה ירושלמי "ובצפת בית חיים ישן ושם נקבר הרב הקדוש והמקובל רבי יצחק לוריא זלה"ה זכרו לחיי העולם הבא ועל ידו נקבר רבי משה קורדוורו ועל ידו הגאון רבי יוסף קארו עם י"ב תלמידים והוא בעל בית יוסף וכולם נקברים בשורה אחת ולא רחוק משם קבור הרב דוד בן זמרא הרב ברוך ברזילי הרב יהונתן גלאנטי".

10 התשובה נכתבה בהיותו בעזה בעת עלותו לארץ ישראל.

11 אור החיים (אות 621).

12 ראה שו"ת תורת משה חלק יורה דעה סימן ז, שו"ת הלכות קטנות חלק א סימן קסב, קהלת יעקב מענה לשון לשון תורה מערכת אות ל סימן תקנא,

13 הדברים הובאו בכנה"ג (אבן העזר הגב"י סי' ד') וראה גם שו"ת זרע אברהם (חיו"ד סי' כז), וע"ע במקראי קודש להגאון מהר"ח אבולעפיא (דף ע:), ובשו"ת חקרי לב (חאה"ע סי' ה). ובברכי יוסף אהע"ז (סי' ד סקט"ז), ובשו"ת כפי אהרן (ח"א חיו"ד סי' ד, דף לד.).

הערות על משנה תורה לרמב"ם (ח"א)

ה' תשובה פ"א ה"א ר"מ וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שחייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם וכו' נ"ב אין להקשות ממה ש[כתב] רבינו בפ"ה מהלכות [חובל ומזיק] (פ"ה ה"ט) אינו דומה מזיק חבי[ר]ו בגופו [וכו'] שמזיק כיון [ששילם] לו נתכפר לו, דהתם מ[שמע] שאינו צריך לשאול מ[חילה] מן הניזק, וכאן כתב [עד] שיתודה היינו שיתוד[ה] אל[ה] ה'.¹⁴ ואני תמיה על דב[ר]י[ן] בעל כ"מ שכתב [אע"פ שנותן לו] וכו' עד שיבקש ממנו מחילה, דהכא לא [קאמר] אלא שיתודה לפני [ה'] לא שישאל מחילה מ[מנו].¹⁵ לכד זה ראה קשה לי שכתב רבינו בפ"ב (ה"ט) אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו.¹⁶

ה' תפלה פ"ב ה"ז ר"מ קמן היודע לקרות ויודע למי מברכין עולה ממנין הקרואים. נ"ב רבי[נו] בפ"י המשניות (מגילה פ"ג מ"ו) כתב ב[שם] גאון שאין קור[ין] קמן] להיות ג' אפילו¹⁷ ... אבל ממה שכתב [תב] עולה ממנין [משמע] דלא סב[יר]ה] ליה כדברי הגאון.¹⁸ ובהגה"ה מימוני וכתב רבינו בשם רבינו שמחה דלאו דוקא למנין ז' דה"ה לג'¹⁹, ומוהריק"א בא"ח (סי' קל"ה) [כתב] שנראה מדברי ה[רוקח] שאפילו כשיש ז' לא יעלה אלא מ[ג'] והלאה²⁰, וכיון ד[חזינן] דרובה מכש[ירין], נראה] שיכולין לקרותו ביום שבת.

ה' ברכות פ"ו ה"כ ר"מ צריך אדם לנגב את ידיו ואחר* כך יאכל וכו'. נ"ב [מה] שכתב רבינו ואחר [כך] היינו דתכ[י]ף] [לנטיף] לת ידיים ראשונים [לפני המו]ציא, דהכי איתא [בפ'] אלו דברים (ברכות נב): ד"א [תכ]ף לנטילת ידיים [סע]ודה ע"כ.

14 כוונתו שמה שכתב הרמב"ם בהלכות חובל שהמזיק את חבירו לא בעי מחילה הכוונה מהניזק, ואילו מה שכתב כאן היינו שצריך מחילה מהק"ב.

והנה בבארות המים (שם) כתב וראיתי מקשים מכת"י דכאן כתב רבינו החובל בחבירו וכן המזיק ממון וכו' אף על פי ששילם לו אינו מתכפר לו עד שיתודה וכו' ובפ"ה מהל' חובל ומזיק כתב שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שהוא חייב נתכפר לו ותירצו דאפשר לומר דאפ"ה ס"ל דלעולם צריך שיתודה עכ"ל ואין אנו צריכים לזה דהתם רבינו נמי כתב כמו הכא בפ"ב דין ט' דעבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל בחבירו או המקלל או הגוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו יעו"ש.

15 הכסף משנה כתב "וכן החובל כו'. משנה בב"ק סוף החובל (ב"ק דף צב.), אף על פי שנותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה", ומבואר מדבריו שבעינן מחילה מהניזק עצמו, ולכן תמה עליו דמה מייתי האי משנה לענין ודוי ותשובה דקא עסיק הרמב"ם, וכן העיר באור יקרות (שם) ובבארות המים (שם) וע"ע בספר בן ידיד (שם) שהאריך בזה והביא האחרונים ששו"ט בדברי הכסף משנה בזה.

16 ומשמע שצריך לרצות הניזק, ואילו בהלכות חובל מוכח שלא צריך לרצות הניזק, וע"ע בגדי ישע על הרמב"ם (שם).

17 וז"ל קטן קורא בתורה, אמר אחד מן הגאונים האחרונים שזה אחר השלישי.

18 דמלשון הרמב"ם משמע שעולה למנין, ודלא כהגאון שאינו עולה למנין ג'.

19 שם מבואר שלרבינו שמחה נמי קטן יכול להשלים לג'.

20 וז"ל כתב הרוקח סימן של"ד ירושלמי (ברכות פ"ז ה"ב) א"ר יוחנן קטן לספר עושים אותו סניף נראה לקרות בתורה לשבעה כדמשמע פרק הקורא את המגילה עומד (כד). אבל לשלשה אין מצטרפין דמפסיק ואינו עולה וכן השיב רבנא נתן שעשה הערוך עכ"ל וכו', ונראה מדברי הרוקח דהא דעושיין אותו סניף היינו לומר שמתור לעלות לס"ת אבל לא יעלה מהמנין ומשום הכי לא התיר שיעלה ביום שאין קורין אלא שלשה משום דאין מוסיפין עליהם, והדברים הובאו גם בסיומן רפ"ב.

שם סא"ד וכן ראוי לעשות דביון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה מברך אותה בעבורה וחשבי' נמי שמברכת היא דשומע בעונה עכ"ל ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא וגם רבינו יסבור* כן. נ"ב ...ת הרב ז"ל שלא ... הרמב"ם ז"ל כן במידי דמברך ...יתו שהחיינו כגון עשיית מעקה או [מזוזה] או לולב וכיוצא ... שייך לברך ...הו לפי שאינו ...מו וגם לא יברך [ע]ל מי שעשאו ... שהחיינו של רגלים [או ש]ל שופר וכיוצא ... דמברך להוציא [חב]ירו ועיין בב"י א"ח [סי'] תקפ"ה.

ה' חמץ ומצה פ"א ה"א כל האוכל בזית חמץ בפסח וכו' בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה אחד האוכל ואחד הממחה ושותה. נ"ב היינו דוקא ברביעית, ולא בכזית, וכן מוכח בפ"ד מהלכות מ"א (הלכה מ')²¹, וא"ת א"כ למה לי קרא דהנפש האוכלת לרבות השותה, תפוק לי דשתיה בכלל אכילה²², [כבר] תרצו התוס' (חולין קכ. ד"ה לרבות) דאיצטריך לומר דחייב בדבר שדרכו להאכל אם שתהו כמו כזית פת.²³

שם ה"ב ר"מ ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין אחד הוא, והשנת הראב"ד ואיסור החמץ וכו'. כתב הראב"ד ז"ל דוקא לשיעוריהן * אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש וכו'. צ"ל דוקא לשיעוריהן ולאכילה, אבל לענין ביעור יש הפרש.²⁴

שם ה"ט מ"מ ד"ה ומתחלת שעה שישית. משנה שם ר"מ אומר *אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש. כל חמש ושורפין [בתח]לת שש ר"י אומר אוכלין כל ארבע וכו'.²⁵ כצ"ל.

21 שם כתב הרמב"ם וכן השותה רביעית של סתם יינם מעט מעט או שהמחה את החמץ בפסח או את החלב וגמזו מעט מעט, או שתה מן הדם מעט מעט, אם שהה מתחלה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין, ולכאורה מוכח שגם הממחה חמץ השיעור הוא רביעית, חדא מדהשווה לסתם יינם, ועוד מדכתב שהוא כדי שיעור רביעית, ואם השיעור הוא כזית למה צריך לשתות כדי שיעור רביעית, וע"ע בלחם משנה (שביית עשור פ"ב ה"ד) שהבין כן גם בדברי הרמב"ם, וז"ל אבל בפ' י"ד ממאכלות אסורות דיהיב הך שיעורא לשאר איסורים דשיעורם רביעית ע"כ, ועיי"ש שתמה לפי"ז איך יתכן שתה מעט וחזר ושתה להתחייב, והלוא תמיד הוא יותר משיעור רביעית עיי"ש.

אמנם עי' בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' ט"ז) שדן בשיעור של שותה ואוכל, ותוך הדברים כתב "ואפשר להביא ראיה מזה למ"ש הרמב"ם (פי"ד מהל' מאכ"א ה"ט) בהמחה חלב או חמץ שיעורו ברביעית" דהיינו שהבין בתחילה כ"ג שהשיעור הוא ברביעית, אכן הוסיף בסוגריים וז"ל "[שוב ראיתי דאין הכרח בהרמב"ם דשיעורו ברביעית דהא התם חשיב דם ודם כתב הרמב"ם (פ"ו ממאכ"א ה"א) להדיא דשיעורו בכזית, רק לענין שיעור שיהא כתב להדיא דהוי בכדי שתיית רביעית]" עכ"ל, ושם בהערות הביאו שכ"כ הרדב"ז ח"ה סי' קמה, וכתב טעם הדבר "וינ"ל טעמא דמילתא דבאכילה אזלינן בתר שיעור האיסור שהוא כזית ובשהייה אזלינן בתר הפעולה ושותה הוא ולא אוכל, ובע"כ בשתה שיעור המחייבו עסקינן דאי לאו אמאי חייב" עכ"ל. הביאו אמרי בינה (או"ח סי' ט"ז), וע"ע בשו"ת זרע אברהם סי' סט שפלפל בזה ודבריו נוטים יותר דגם באלו בעינן רביעית מדעריב להו בהדי הדדי, וע"ע ישועת מלכו (חמץ ומצה פ"א ה"א), והערות הפני מנחם (מאכלות אסורות שם), וראה ספר המפתח (חמץ ומצה שם).

22 נראה דהיינו דוקא לשיטתו דבעינן רביעית, דאילו אם השיעור הוא כזית, א"כ י"ל כפשוטו דבעינן קרא שהוא ד'הנפש האוכלת לשיעור כזית, דאילו מצד שתיה בכלל אכילה היה השיעור רביעית, [דהרי לא לפינן לה מלשון אכילה].

23 ז"ל תוס' שם וא"ת ולמה לי קרא הא שתיה הויא בכלל אכילה כדדרשי' בפ"ג דשבועות (דף כג.) מדכתיב ואכלת לפני וגו' מעשר דגנך תירושך וקרי תירוש אכילה וי"ל דהתם במילי דשתיה כגון יין ושמן והכא במידי דבר אכילה דממחי להו ושתי להו, וע"ע תוס' הרא"ש שם,

24 רבינו העביר קולמוס על "ולענין אכילה", והוסיף 'ולאכילה' אחרי לשיעוריהן, וכן הגיה הכסף משנה, דודאי לענין אכילה אין חילוק, דכשנפסל מאכילת כלב יש חילוק ביניהם דחד מהם אם אכלו חייב והאחר אם אכלו פטור דכיון שנפסל מאכילת הכלב פשיטא דפטור על שניהם.

25 בגירסא שהיה לפניו ר' מאיר אומר אוכלים כל ארבע ותולין כל חמש, ואילו במשנה מבואר שלר"מ אוכלים כל חמש, ושורפין בתחלת שש, ולר' יהודה אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ועוד שהמגיד משנה

שם ה"ט כ"מ ד"ה שעה חמישית וכו' ה"ג שמא ימעה בין חמישית וששית ול"ג בין חמישית לששית דהא* בנמ' מסיק בהדיא דמעות דיום המעונן בין חמישית לשביעית הוא וכו'. נ"ב ה"ג [שמא] ימעה [בין] חמישית וששית בין

שם כ"מ ד"ה מצות עשה מן התורה וכו'. נ"ב מה שכתב הרב וא"ת כיום הראשון שלמדנו אין כונת הרב שלא יכתוב רבינו קרא דביום הראשון, שמוכרח לכתוב להודיענו שעובר בעשה, אלא [כונתו] הוא שלא יאמר מפי השמועה, שהרי מכת לא יראה אנו מוכרחין [לומר שביום הראשון הוא ערב פסח, ועל זה] כתב הרב שלמדנו ש[חצות זמנה].²⁶

נכתב בכתב אחר על גליון הכת"י: ולענ"ד לא נחית הרב אלא משום למה כתב רבינו קרא דביום הראשון הכי הקשה זאת הקושיא לל"ל ומפי השמועה אבל כאן לא ומה שהביא ראייה שלמדנו מפי השמועה זו אינה ראייה לענ"ד, משום ד... ..למא אי משום כדי לעבור בעשה טוב אבל עכשיו שהביא אותה משום י"ד ל[א] וכי לעולם לא בא אלא משום ביום הראשון ל"ל ע"כ. אבנ"ר.²⁷

שם פ"ב ה"א כ"מ ד"ה מצות עשה מן התורה וכו' וא"ת כיום הראשון שלמדנו מפי השמועה שהוא יום י"ד למה לי הא* מלא תשחט על חמץ שמעינן וכו'. נ"ב [מה שהו] וצורך ללמדנו אפילו בזמן דליכא קרבן ולא תשחט היינו זמן השחיטה ולא שחיטה ממש והוה מוקמינן ביום הראשון ליל יום טוב למי שאין לו חמץ.²⁸

שם ה"ב כ"מ ד"ה ומה היא השבתה זו וכו' וכמו שכתב רבינו פ"ג ואפשר שתקנת* אמוראים היא שחששו לזה והיינו* שלא הזכירו כמתני' ביטול וכו' כאן היתה הערה שעש אכלוה והיא הנותרת ממנה. נ"ב מה שכתב רבינו בפ"ג (ה"ח) ואין הבטול מועיל לו עתה כלום לפי שאינו ברשותו מתבאר שהבטול מהני אפילו לחמץ שהוא בעין.²⁹

השמיט דברי ר' יהודה כאשר הלכה כמותו, ולכן הוסיף רבינו ותיקן "משנה שם ר"מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחילת שש, ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע וכו' ", והנה לפנינו הגירסא במ"מ הוא "משנה שם ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש".

26 ברמב"ם שם איתא מצות עשה מן התורה להשחית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשחיתו שאור מבתיכם, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר, וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות.

והקשה על זה הכסף משנה וא"ת מאחר שכתב שמפי השמועה למדו שהראשון זה הוא יום י"ד למה לי קרא דלא תשחט, ותירץ הכסף משנה דמיום הראשון לא אשמועינן אלא דהשבתת חמץ היא ב"ד אבל לא שמעינן באי זו שעה ביום עכ"ל.

ומפרש רבינו שע"כ אין כוונתו למה בעינן קרא, ולא די ממה שנאמר מפי השמועה, דהרי בעינן קרא דעובר בעשה, ולכן מפרש דכוונת הכסף משנה הוא למה בעינן מפי השמועה כיון דבקרא מוכח דמייירי בערב פסח, אלא דבעינן מפי השמועה כדי ללמוד שהוא באיזה שעה זמנה.

27 ראה מבוא.

28 דהיינו שהקפיד המגיד משנה שם למה בעינן קרא לאסור חמץ בערב פסח, תיפוק ליה מלא תשחט על חמץ דם זבחי, ועל זה תירץ רבינו דלא תשחט היינו מצד פסח, ולכן בעינן קרא אפילו כשאין פסח, וכעין זה תירץ נמי הפנ"י (פסחים ד: ד"ה לכך נראה), וראה ספר המפתח (כאן).

29 מוכיח ממה שכתב הרמב"ם שם "אם לא ביטל קודם שש ומשש שעות ולמעלה מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו הרי זה עבר על לא יראה ולא ימצא שהרי לא ביער ולא ביטל, ואין הבטול עתה מועיל לו כלום לפי שאינו ברשותו והכתוב עשהו כאילו הוא ברשותו לחייבו משום לא יראה ולא ימצא, וחייב לבערו בכל עת שימצאנו", אלמא דכשהוא בעין מהני לה ביטול, ורק הכא שכבר אינו ברשותו הוא דלא מהני לה ביטול.

שם ה"י השנת הראב"ד א"א לא מיחוורא הא מילתא *ולא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא. נ"ב מחק תיבת ולא וכתב בצד אלא.³⁰

שם מ"מ ד"ה וכן שני שבילין אחד ממא ואחד מהור והלך באחד מהן ועשה מהרות *ר' יהודה אומר. נ"ב ובא חבירו והלך בשניה ועשה מהרות.³¹

שם ה"א מ"מ סד"ה וכן שני בתים בדוקים וכו' אבל כאן בביטול סגי ליה וצריך עיון.³² נ"ב קשה דלעיל (הלכה י') כתב דאע"ג דספיקא היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמץ [ירן] מספקא [ו]ותר משאר ספקות.³³

שם ה"ט ואם דעתו לחזור קודם הפסח צריך* לבדוק ואחר כך יצא שמא יחזור ערב הפסח בין השמשות וכו'. נ"ב [נראה] ה דלא יברך כדיון [א'] שבדוק לאחר [הפ]סח שכתב רבינו [לק]מן [פ"ג ה"ו] שאינו מברך.³⁴

פ"ג ה"ד כ"מ סד"ה היו לו בכרות רבות של תרומה וכו' תימה דמשמע דדוקא היכא דצריך לשרפה ע"ש וכגון שחל להיות ערב פסח בשבת דאכתי לא מטא זמן איסורא וכגון שחל להיות ערב פסח בשאר ימי השבוע אפי' יערב טהורה עם טמאה או תלויה לית לן בה ובגמרא דברו בסתם ולא חלקו וצ"ע. נ"ב נראה לי דמאי דנקט ערב שבת היינו לומר שאז מניח מן הטהורה, אבל שלא יערב אין חלוק ביניהם.³⁵

30 הגיה לפי הגירסא שהיה לפניו, [ולפנינו מתוקן].

31 במהדורתו נשמטו מילים אלו, ולכן הוסיף בגליונו, [ולפנינו מתוקן], יש לציין שהכתי" דומה למי שחתם אבנ"ר, ולא לכת"י של רבינו (ראה במבוא).

32 ברמב"ם שם מבואר שני בתים בדוקין וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, וכו', ככל אלו אינו צריך לבדוק, והקשה המגיד משנה שבגמרא פסחים (דף י) מדמה דין זה לדין ב' שבילין, ובכ' שבילין כתב הרמב"ם לחלק שאם הוא בבת אחת או שבא לשאול עליו ועל חבירו טמאים, א"כ ה"ה כאן ככהא גוונא לכאורה צריך בדיקה וא"כ למה סתם הרמב"ם שלא צריך בדיקה, ותירץ המגיד משנה "ואפשר שרבינו מפרש היינו שני שבילין דתלינן בכל חד לקולא ולא דמו אותם לענין חלוק שאלתם דהתם בשבילין משום דאי אפשר שלא יהיה אחד מהם טמא אמרו כשבא לישאל בבת אחת שהן טמאין אבל כאן בביטול סגי ליה וצ"ע."

33 תמה על המגיד משנה דהוא עצמו כתב לעיל גבי ט' ציבורים שהטעם שהחמיר הרמב"ם, אע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם וכן עיקר ע"כ, וא"כ למה כאן לא מחמירים מהאי טעמא.

והנה הט"ז (אר"ח סי' תל"ט סק"ג) נמי תמה כן, ועי' במפרשים שהאריכו בזה.

34 רבינו נקט שמי שהולך מביתו תוך ל' יום שחייב בבדיקה אינו צריך לברך בבדיקתו, וכן הוא ברמ"א (סי' תל"ו סעי' א') [אכן יש דפוסים שנשמט מהם דברי הרמ"א, עי' מאמר מדרכי (שם סק"ה)], ועי' ביאור הלכה שם שהביא דברי הפוסקים בזה, והביא שבריתבי"א מבואר שצריך לברך וכן הוא דעת הבי"ח [ויש לציין שכן הוא נמי ברבינו מנוח על הרמב"ם], והניח הדבר בצ"ע.

אמנם מה שמדמה רבינו הדין למי שבדוק אחר הרגל, לכאורה היינו לפי טעמו של המגיד משנה (שם) "דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח שהרי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ", וא"כ הוא הדין הכא נמי אין לברך כיון שעדיין מותר הוא בחמץ, [וקצת צ"ע], אמנם ברבינו מנוח (שם) כתב טעם אחר "לא אסרוהו אלא משום קנסא ואין מברכין על הקנסות שהרי אין קנס בא אלא על ידי עבירה ועבירה אינה מצוה ואם כן איך יברך", ולכאורה לשיטתו ס"ל כאן שמברך, כיון שאינו משום קנס.

35 ברמב"ם מבואר "היו לו ככרות רבות של תרומה וצרך לשרפה ערב שבת לא יערב טהורה עם הטמאה וישרוף אלא שורף טהורה לעצמה וטמאה לעצמה ותלויה לעצמה, ומניח מן הטהורה כדי לאכול עד ארבע שעות ביום השבת בלבד", והקשה הכסף משנה שלא מצינו בגמרא חילוק בין ערב שבת לשאר ימות השבוע, ותירץ רבינו

שם ה"ח מ"מ ד"ה ואם מצאו ב"מ וכו' ויש מפרשים דדוקא בשכבר בטלו קודם איסורו ואינו עובר עליו וכו'.³⁶ נ"ב קשה דאם כן מה הקשו (פסחים דף ז). והא בתר איסורא הוא דאימא דמיירי כשלא ביטלו.³⁷

שם ה"י מ"מ סד"ה מי שהניח עיסה מגולגלת וכו' ופרש"י ז"ל דיקא נמי דלאו בחמץ גמור דאי בחמץ גמור אפילו היה פנוי מה בידו לעשות יותר הרי אסור למלמלה ע"כ. נ"ב קשה דאין כאן דיקא, דלמאי דס"ד דבחמץ אע"ג דעבר זמנו מצי לבטלו, איך מייתי ראיה לזה.³⁸

פ"ד ה"א מ"מ ד"ה כתוב בתורה לא יראה לך חמץ וכו' ומ"ש רבינו או הפקידו ביד העכו"ם אע"פ שאינו מבואר בברייתא דבר פשוט הוא וקל וחומר ומה חמץ של גוי שחייב ישראל באחריותו חייב לבערו זה שהוא של ישראל לגמרי לא כ"ש וכו'.³⁹ נ"ב [אינה] ראיה דהתם [ברשות] ישראל והכא ברשות [גוי]⁴⁰, אבל יש ראיה מן [הא] [פסחים לא]: שהרהין חומצו ב[יד גוי]⁴¹, ועוד ראיה ממה [שכתב] רבינו לקמן (ה"ז) ולא יתן לו על תנאי ואם עשה הרי זה עובר על כל יראה וכל ימצא.⁴²

שם ה"ב כ"מ ד"ה אבל צריך לעשות מחיצה גבוהה עשרה טפחים ולא סגי ליה בכפיית* כלי בדלעיל וכו'.⁴³ נ"ב ולי נראה דהתם מיירי ביום טוב דלא מצי לעשות מחיצה ביום טוב.⁴⁴

שהרמב"ם נקט ערב שבת שאז מניח מן הטהורה כדי לאכול עד ארבע שעות ביום השבת בלבד, אבל לגבי הדין שלא יערב וכו' אין חילוק, וע"ע מעשה רוקח ושם יוסף מש"כ ליישב קושיית הכסף משנה.

36 הרמב"ם כתב שאם מצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי עד לערב ומבערו, וכתב המגיד משנה ויש מפרשים דדוקא בשכבר בטלו קודם איסורו ואינו עובר עליו הא אם לא בטלו יכול הוא לשרפו או לזרותו לרוח ביום טוב. 37 דהיינו דבגמרא שם מייתי ברייתא 'היה יושב בבית המדרש וזוכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו, אחד שבת ואחד יום טוב', ופריך בשלמא שבת משכחת לה, כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת, אלא יום טוב בתר איסורא הוא, ולמה לא קאמר דמיירי שלא ביטלו, ולכן מוטל עליו לשרפו ביו"ט, [אכן עדיין שפיר שייך להקשות אמאי קתני בברייתא מבטל בלבו, וצ"ע]. וע"ע ב"ח (סי' תל"א ד"ה מדאורייתא) ולכאורה יש להקשות מזה נמי על המגיד משנה.

38 ז"ל המגיד משנה (שם) פ"ק מייתי ברייתא היה יושב בבית המדרש וזוכר שיש לו חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יום טוב והקשו יום טוב והא בתר איסורא הוא והיכי מצי מבטל ליה ותירץ רב אחא הכא בתלמיד היושב לפני רבו עסקינן וזוכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתירא שמא תחמיץ וקא מבטל לה מקמי דתחמיץ דיקא נמי דקתני היה יושב בבית המדרש ופירש"י ז"ל דיקא נמי דלאו בחמץ גמור דאי בחמץ גמור אפילו היה פנוי מה בידו לעשות יותר הרי אסור לטלטלה ע"כ.

והקשה רבינו על זה הרי לפי ההו"א, אף אם עבר זמנו מצי לבטלו, וא"כ אף אם היה פנוי זה מה שיכול לעשות. 39 כתב הרמב"ם שישאל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם עובר עליו בכל יראה, וכתב המגיד משנה דאינו מבואר בברייתא אבל דבר פשוט הוא וק"ו ומה חמץ של עכו"ם שחייב ישראל באחריותו חייב לבערו זה שהוא של ישראל לגמרי לא כ"ש וכמה דברים יש בגמרא מורים שאסור להפקיד חמץ ביד עכו"ם ולעבור עליו ע"כ.

40 דהיינו דיש מקום לומר שמה שנמצא ברשות ישראל עובר עליו, ומה שאינו ברשותו אינו עובר, ולכן אם נתן לגוי אינו עובר עליו, נמצא שאינו ראי' לנידוד, וע"י מעשה רוקח (שם) שהעיר ג"כ בזה וז"ל אף דלא הוי ק"ו גמור דשאני התם שהוא בביתו של ישראל ע"כ, וע"ע יצחק ירנן (שם).

41 שם מבואר שאם ישראל הרהין אצל עכו"ם, אם לא אמר ליה מעכשיו עובר עליו בכל יראה, ואף שהוא ברשות עכו"ם, הובא גם ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ד ה"ה).

42 שם כתב הרמב"ם אומר הוא ישראל לגוי עד שאתה לוקח במנה בוא וקח במאתים, עד שאתה לוקח מגוי בוא וקח מישראל שמא אצרך ואקח ממך אחר הפסח, אבל לא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי, ואם עשה כן הרי זה עובר על כל יראה וכל ימצא ע"כ, ואף שהוא ברשותו של עכו"ם, אמנם שם הוא גם דברי הרמב"ם, וא"כ איך מוכיח משם והא "תולה עצמו בחגורתו".

43 ברמב"ם שם מבואר שחמצו של גוי צריך לעשות מחיצה י', וכתב הכסף משנה דלא סגי ליה בכפיית כלי כדלעיל משום דמסתמא הוא הרבה שאין דרך להפקיד מועט ולא יתכסה בכלי. א"נ התם שהוא לפי שעה סגי ליה בכפיית כלי אבל זה שצריך לעמוד כל המועד לא סגי ליה שהכלי ניטל לצורך ואתי למיכל מיניה.

שם ה"ה מ"מ ד"ה ישראל שהרהיין את חמצו וכו' ובהשגות א"א לא נהיר ולא צהיר וכו' ואם כדברי הר"א ז"ל דכל שהניע זמן קודם הפסח אפי' בלא מעכשיו קנה עכו"ם למה טרח בגמרא לאוקומי למתני' בדאמר ליה מעכשיו לוקמיה בשחניע זמן קודם הפסח, ויש לדחות בזה דמשום דמתני' סתמא מיתניא העמידה במעכשיו ואני סובר וכו'.⁴⁵ נ"ב [יש] להקשות דסתמא [משמע] תיה אפילו שלא [א"ל] מעכשיו.⁴⁶

ה' קדוש החדש פ"א ה"ח ומעברין שנים אלא בארץ ישראל * שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם וכו'. נ"ב עיין לקמן פ"ד דין י"ב.⁴⁷

שם פ"ד ה"ב ואין מעברין* את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו וכו'. נ"ב עיין לעיל סוף פ"א (הלכה ח').⁴⁸

ה' תעניות פ"ד ה"א כ"מ ד"ה ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה ועל גבי ספר תורה איני יודע מנין לו לרבינו שנותנים אפר מקלה על גבי ספר תורה. נ"ב ונראה דרבינו גרים (תענית טז.) למה מוציאין ס"ת⁴⁹, וכן כתב הרא"ש (שם ס' כ"ב) בפסקים למה נותנין אפר מקלה ע"ג ספר תורה⁵⁰, וכן כתב בתחילת הפרק מוציאין ס"ת.⁵¹

44 רבינו מתרץ שבעצם בעינן מחיצה י', אלא שבי"ט א"א לעשות מחיצה דהו"ל מחיצה המתרת, כמו שמבואר בשו"ע (אור"ח סי' שט"ו סעי' א') שאסור לעשות מחיצה להתיר סוכה בשבת, ובאמת כן מבואר גם במשנה ברורה (סי' ת"מ סקי"ג-יד), ועיין בשש"כ (מהדו"ח פכ"ד הערה ק"ל) שהעיר מה בא מחיצה זו להתיר, הרי אינה אלא להיכר שלא יאכל מן החמץ והרי זה ככיסוי בעלמא, ותירץ דאולי מכיון שחז"ל חייבו, נקרא בא להתיר. ובשם הגרשז"א כתב, דכיון שרק בשבת ויו"ט סגי בכיסוי, ואילו בחוה"מ בעינן דוקא מחיצה ולא סגי בכיסוי, לכן שפיר נקראת בשם מחיצה המתרת. ועי"ש שהעיר שמדברי המג"א שם (סק"ד) והמחצה"ש משמע להיפך שאין זה נקרא מחיצה המתרת, ומה שא"א לעשות מחיצה כיום טוב ע"י סדין הוא משום שהולכים ובאים תחתיו ואין די בהיכר זה להבדל מהחמץ

45 ברמב"ם מבואר גבי ישראל שהרהיין חמצו אצל הגוי אם אמר לו אם לא הבאתי לך מעות מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו הרי זה ברשות הגוי ואותו החמץ מותר לאחר הפסח, והוא שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם הפסח, ואם לא אמר לו קנה מעכשיו נמצא אותו החמץ כאילו הוא פקדון אצל הגוי ואסור בהנייה לאחר הפסח. והראב"ד השיג עליו בתרתי חדא דאפילו לא הגיע זמנו עד לאחר הפסח אינו עובר עליו, ואם הגיע זמנו קודם הפסח אפי' לא אמר מעכשיו קנאו שאין דין אסמכתא לגוי. והקשה המגיד משנה לפי דברי הראב"ד אמאי מתרץ (בפסחים לא:) הא דאמר ליה מעכשיו, הא דלא אמר ליה מעכשיו, הו"ל למימר הא דהגיע זמנו לפני פסח הא דלא הגיע זמנו, אמנם כתב לדחות דמתני' סתמא מיתניא העמידה במעכשיו.

46 כוונתו שגם על תירץ הגמרא אפשר להקשות דמתני' סתמא קתני, ואיך מוקים לה כדקאמר מעכשיו, וא"כ חזרה קושיית המגיד משנה לדוכתא, ועי' לחם משנה (שם) שהעיר בזה.

47 שם כתב הרמב"ם אין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו, ואם עיברוה בגליל מעוברת, ועי' הערה הבא.

48 שם כתב אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם ע"כ, ועי' הערה הקודמת.

49 שם איתא ולמה מוציאין את התיבה לרחובה של עיר אמר רבי יהושע בן לוי, לומר כלי צנוע היה לנו, ונתבזה בעוונינו. וכו' ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה, אמר רבי יהודה בן פזי כלומר עמו אנכי בצרה, ע"כ, וכוונת רבינו שהרמב"ם היה גורס ולמה מוציאים ס"ת וכו', ושוב ולמה מוציאין את התיבה לרחובה של עיר.

ובאמת בדקדוקי סופרים הגירסא בגמרא הוא למה נותנין אפר מקלה על גבי ספר תורה, וכן הוא נמי גירסת הפסקי רי"ד (שם) ובחידושי הרא"ה (שם) ובשיטה לבעל הצרורות (שם).

50 לפנינו הגיהו ברא"ש " למה נותנין אפר מקלה על גבי (ס"ת) [תיבה] אמר רבי יהודה בן פזי לומר עמו אנכי בצרה".

ה' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ד מ"מ סד"ה היתה כתובה תרגום וכו' ונראה מדבריו שאע"פ שיודע אשורית ויודע לעז אלו רצה לקרותה בלעז יוצא בה ידי חובתו וזה נראה ברעת רבינו.⁵² נ"ב דקדק כן ממ[ה] שכתב[] רבינו אלא המ[כיר] אותו לשון ו[לא כתב] אלא מי שא[ינו] מכיר אלא א[ותו] הלשון⁵³, א"נ אפשר [שדקדק] כן ממה שכתב [אם היתה] כתובה בכתב ע[ברי] וקראה] ארמית לאר[מי] הקורא ארמ[ית] ממגילה כתובה עבר[ית], דהתם [יודע] לשון קודש] הטו... מפני [קורא בעל פה] משמע ש[אם] היתה כתוב[ה] בארמי[] יצא אע[פ] שיודע [לשון קודש] וזה פשוט.⁵⁴

שם ה"ט"ו מ"מ ד"ה וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות וכו' שם תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו ב' מנות לאחד* אביי ורב חנניא הוו מיחלפי סעודתייהו להדדי. נ"ב [כ]תב [רש"י] [מגילה דף ז:] זה אכל עם זה בפורים של שנה זה ובשניה סועד הכירו עמו, וקשה מי דחקו בזה [וא'] לא היה מקיים משלוח מנות ... הם⁵⁵ וי"ל [דא]ם דאיתא יוסף לחלופי סעודתייהו להדדי התם לא היו שניהם..ל.. כאחד כמו כן כאן בפורים זה שולח לזה שנה אחת ואחרי שולח לו ..ש.. אחרת.

שם פ"ג ה"ה מ"מ ד"ה אע"פ שקריאת ההלל וכו' אלא מעמא דרבא כיון דתקינו רבנן וגורו* על הדמאי כמצוה של דבריהם ממש הוו להו לתקוני בברכה אלא משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן עבוד רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמי להו לרבנן וכו'.⁵⁶ נ"ב [קש]ה דא"כ למה [נתן] מעמא [ד]מברכינן בי"ט [ב' כו] היכי דלא [לי]זולו תפוק [ליה] שהיה המצוה [של] דבריהם⁵⁷, [ונ"]ל דמאחר [ד]יום טוב [שני] הוא נוסף [ע]ל יום טוב [ראשון] אינו נראה [כ]יום טוב [ושא]ני הוא משאר מצות של דבריהם.

51 דהיינו בדמשנה מבואר "סדר תעניות כיצד מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה", ואילו ברא"ש (שם) איתא " סדר תעניות כיצד מוציאין ספר תורה עם התיבה לרחובה של עיר וכו'", ועי' קרבן נתנאל שם שהגיה ברא"ש, ומחק תיבות ס"ת.

52 דהיינו שהמגיד משנה מדקדק מהרמב"ם, שאפילו מי שיודע לשון הקודש, אם הוא גם מכיר לשון אחר, יכול לצאת ידי חובתו באותו לשון, והמגיד משנה לא ביאר מהו דיוקו ברמב"ם.

53 רבינו מפרש שדקדק כן ממה שלא כתב הרמב"ם דאינו יוצא ידי חובתו אא"כ אינו מכיר אלא אותו לשון, דאז משמע שאם יודע לשון הקודש אינו יוצא, אלא מדלא כתב כן הרמב"ם משמע דגם בכהאי גוונא יצא.

54 כוונתו ממה שכתב הרמב"ם (שם) אם היתה כתובה בכתב עברי וקראה ארמית לארמי לא יצא שנמצא זה קורא על פה, וכיון שלא יצא הקורא ידי חובתו לא יצא השומע ממנו, והרי ע"כ הוא יודע לשון קודש, ואעפ"כ מבואר דדוקא משום שקורא בעל פה לא יצא.

55 וכן הקשה הבי"ט סי' תרצ"ה.

56 שם כתב הרמב"ם בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל מ"ה אקבו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו, ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו.

וכתב שם המגיד משנה שנתקשה למה מברכים על הדמאי רק כמצוה של דבריהם ממש הוו להו לתקוני בברכה, ועל זה תירץ משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן עבוד רבנן היכרא דלא לימרו כדאורייתא דמי להו לרבנן.

57 דמדברי המגיד משנה מבואר שבכל מצוה דרבנן מברכים, ורק בדמאי עשו הכירא.

חידושי תורה

הרב דוב הולצברג

איך אפשר לעשות הפרשיות הפתוחות והסתומות באופן שיצא ידי כולם

ישוב קושית הג"ר נתן אדלער זצ"ל על פסק השו"ע

כתב הב"י בטור יורה דעה סימן ער"ה, ובשו"ע שם סעיף ב', לגבי פרשיות פתוחות וסתומות שבתורה, וז"ל: בצורת פתוחה ובצורת סתומה יש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, וירא שמים יצא את כולם.

וכדי להבין הדברים לאשורם, נקדים לבאר השיטות בזה.

ג'. באופן שנשאר בסוף השיטא רק שיעור ט' אותיות, אבל אין מקום לכתוב אח"ז תיבה באותו שיטא, יניח קצת רווח בשיטא הבאה. שיטת הרא"ש:

פרשה פתוחה - כל שהשאר ט' אותיות פנוי, בין בסוף ובין בתחילה וכתב אח"כ.

פרשה סתומה - יש בה ב' אופנים:

א'. כותב בתחילת השיטה, ובסופה, ומשאר מקום פנוי באמצע, לפחות ג' אותיות. (זה כמו להרמב"ם, אלא שלהרמב"ם צריך גם בסתומה שיעור פנוי ט' אותיות).

ב'. באם אין מקום פנוי לג' אותיות וגם לכתוב תיבה, אזי משאר שיטה שלימה פנויה, ומתחיל מתחילת שורה ג'.

נמצא, שיש פרשה פתוחה ופרשה סתומה אליבא דכולי עלמא, דהיינו: פרשה פתוחה - משאר בסוף שיטה הקודמת ט' אותיות, וכותב בתחילת השיטה. פרשה סתומה - כותב בתחילת השיטה, ובסופה, ומשאר מקום פנוי באמצע השיטה¹.

בירור השיטות

לדעת כולם אפשר לעשות הפתוחות והסתומות בכמה אופנים.

שיטת הרמב"ם:

פרשת פתוחה - לעולם מתחלת בתחילת השיטה. ושייך בב' אופנים:

א'. מתחיל לכתוב בתחילת השיטה, והשיטה שלפניה נשאר פנוי בסופה כשיעור ט' אותיות.

ב'. אם לא השאר מקום פנוי בסוף שיטה ט' אותיות אזי משאר שיטה שלמה פנויה, ומתחיל לכתוב בתחילת שיטה שלישית.

פרשת סתומה - יש בה ג' אופנים:

א'. מסיים הפרשה בתחילת השיטה, ומתחיל הפרשה בסוף השיטה, ומשאר מקום פנוי באמצע ט' אותיות. (וזו סתומה גם לדעת הרא"ש).

ב'. משאר פנוי בתחילת השיטה ט' אותיות, וכותב באמצע השיטה.

מדינא דגמרא מנחות דף ל. וגם לא יבוא למעט הריוח שבפרשיות.

והמלא"ש והקסת הסופר נדחקים מאד להפריך את טענתו של הגאון הנ"ל, ולתרוץ את הב"י וסיעתו, שבאמת יש ריוח מכך שעושים אליבא דכו"ע, ומסיים קסה"ס: זהו הנראה לפע"ד ליישב קצת דברי רבותינו. (הב"י וסיעתו).²

ישוב פסק השו"ע

ונראה ליישב, בהנה בשו"ת מים רבים סי' נ"ד (שנת תצ"ז, איזמיר) כתב הרב מוהר"י קמחי ז"ל, וז"ל: הנך רואה כי לא פליגי הרמב"ם והרא"ש אלא בצורת הפרשיות, אבל במקומות הפרשיות פתוחות או סתומות שניהם שווים ומסכימים לעשות כסדר בן אשר, אשר עליו סמכו הכל.

ואפשר להוסיף הוכחה לכך, כי הטור ביו"ד סי' ער"ה מביא את הרמב"ם בהלכות ס"ת פרק ח', וכן מה שאביו הרא"ש חולק עליו, ובהמשך פרק ח' מביא הרמב"ם כל הפו"ס שבתורה, והטור אינו מביא שהרא"ש חולק ע"ז, וזה ראייה ברורה שהוא מסכים אתו.

ואפשר להסביר מה שהרא"ש אינו חולק עם הרמב"ם על מקום הפו"ס, כי ידוע שפרשה פתוחה מרמזת שהפרשה הקודמת אין לה שום קשר לפרשה שלאחריה. ופרשה סתומה מרמזת על איזה קשר שיש בין הפרשיות. ואפשר שהרא"ש עבר על כל מה שהרמב"ם ציין בכל התורה במקום הפתוחות והסתומות, והסכים עמו מכח סברא זאת. וא"כ זה נהיה הלכה פסוקה כהרמב"ם, שפרשה זו פתוחה ופרשה זו סתומה, כאילו הלל"ם.

והפולגתא ביניהם היא רק בצורת הפתו"ס, ולכן פסק הב"י וסיעתו ויר"ש

וזהו כוונת השו"ע וירא שמים יצא את כולם, והיינו שיעשה באופנים הנ"ל.

וכדעת השו"ע כתבו גם בבאורי הר"י בן חביב, ותשו' מהרש"ל, ובתשובת דבר שמואל סי' שכ"ה.

קושיית הגר"נ אלדער על פסק השו"ע

אבל בס' קסת הסופר בחקירא ט"ז, כתב וז"ל: אמנם בס' מלאכת שמים סוף כלל י"ב מביא קושיא שנמצאה בתשוב' לגאון החסיד מוה"ר נתן אדלער (רבו של החת"ס) על הא דאיתא בשו"ע דיעשה אותן אליבא דכו"ע. והרי לא הועיל מידי, שהרי אין אנו יודעים מקור מקום הפתוחות והסתומות בתורה אלא מן הרמב"ם, והוא הגיה אותם מספר שהגיהו "בן אשר" כמ"ש בפ"ח מהלכות ס"ת, (זה פשוט שב"בן-אשר" אינו כתוב בכל הפסק פרשה אם זה פתוחה או סתומה), והרמב"ם שפט לפי שיטתו אם ראה שם שיטה שלמה פנויה כתב ע"ז פתוחה, ולהרא"ש זה סתומה. וכן אם ראה תחילת השיטה פנוי, ותחילת הכתיבה מאמצע השיטה, שפט לדעתו שזה סתומה, ולהרא"ש זה פתוחה. וא"כ במה שנעשה אליבא דכולי עלמא, לא הרווחנו כלום. יגענו ולא הונח לנו, וכל הטורח שטרחנו כדי לעשות פתוחה גם לדעת הרא"ש, הרי יכול להיות כי נהפוך הוא שבזה פסלנו אותו (לדעת הרא"ש, וא"כ) לא מהני מידי, ואין בידנו אלא לציית להרמב"ם ולסמוך עליו. עכ"ל דברי הגאון מור"ה ר' נתן אדלער.

וכן מעתיק בשמו בתשובת חתם סופר סימן רס"א, וגם הוא מסכים לעשות הפתוחות והסתומות כהרמב"ם, מפני שהאר"י ז"ל ג"כ סובר כוותיה, ושכ"כ הרמ"ע בתשובה סי' ק"ו, והרווחנו שע"ז לא יבוא להאריך או לקצר האותיות שהוא

2 ונציין, שלפי מה שראינו בדף אחד מתנ"ך לניגראד, בפרשת משפטים, וכן ראינו ארבע עמודים מנביאים מכתר ארם צובה, (ומקובל שזה התקון בן אשר שהרמב"ם סומן עליו), יש שם פתוחות וסתומות שאינם רק אליבא דכו"ע, ולפ"ז הקושיה במקומה עומדת.

איך אפשר לעשות שיטה חלקה)... ומ"מ אם רוצה לעשות כמו שכתב (בבאר היטב) באשל אברהם (בסוף הלכות ס"ת) שיש להניח חצי שיטה בסוף פנוי קודם השירה, (דהיינו ט' אותיות ובוה) הוי פרשה פתוחה גם לדעת הרא"ש. וגם שיטה חלקה כדברי מסכת סופרים, אין בזה גמגום כלל, ויוצאים אליבא דכ"ע.

הרי שאינו חושש החשש של הגרנ"א, שאולי בבן-אשר היה שם התמונה שיטה שלמה פנויה, וא"כ זה סתומה להרא"ש, אלא סומך על הרמב"ם שזה פתוחה, ולכן ממליץ לעשות פתוחה גם לדעת הרא"ש, וגם שיטה שלמה פנויה, כדי לקיים בזה המסכת סופרים. והחידוש הוא שבאופן זה השיטה שלמה לא יהיה סתומה אפי' להרא"ש.

יצא את כולם, כדי לחשוש לכתחילה גם לשיטת הרא"ש.

הוכחה מדברי רעק"א שלא חשש לקושיא הנ"ל

ויש להוסיף עוד, שהגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל בספרו דרוש וחדוש (כתבים דף פ"ו ע"ב) בענין שיטה שלמה פנויה לפני 'שירת הים' גם הסכים לעשות אליבא דכו"ע, ולא התחשב עם קושית הגאון החסיד מוה"ר נתן אדלער (הגם שהיה באותו עת, ומסתמא נודע לו ממנה).

וד"ל רעק"א: דהרמב"ם שכתב דיני ס"ת שנמשך אחרי ס"ת הידוע במצרים שהגיה בן-אשר... אחרי דמ"מ להרמב"ם הוי זה פרשה פתוחה, ואם באנו לחוש לדעת הרא"ש דשיטה חלקה הוי סתומה (וא"כ



הרב חיים יצחק טרבלוג

בדברי המנחת חינוך במצות וידוי מעשר (מצוה תר"ז)

שני, [הוא משום] דלא היה לו, ע"כ, וזה אתא שפיר, אבל מה שכתב כאן צ"ע.

ונראה דיש להגיה או אפשר שהיו לו רק פירות משנה השלישית וכו', ותו לא מידי.

מהיכן ילפינן דביעור חלה מעכב הוידוי

שם. אות ט"ו. ד"ה והנה המצוה, ואינו יכול להתודות עד שיוציא כל המתנות, אפילו חלה, דהיא בכלל תרומה, ע"כ.

צ"ע, דכתב דהטעם דבעינן שיוציא את החלה הוא משום דנקראת תרומה, ובמתניתין דמס' מעשר שני פ"ה משנה י' תנן, מן הבית, (ביערת הקודש מן הבית), זו חלה, הרי דמרבין לה מקרא בהדיא, ולא מטעם דנקרא תרומה אתינן עלה.

אך במשנה ראשונה על משנה זו כתב בזה"ל, מן הבית זו חלה, אסמכתא בעלמא הוא, דעיקר קרא למעשר אתי, דדרשינן מיניה בב"מ דף פ"ח אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, שנאמר ביערתי הקדש מן הבית, ולענין וידוי איכא לאתויי עלה מוגם נתתיו, כמו תרומה ותרומת מעשר, עכ"ל, ולפי"ז א"ש דברי המנח"ח.

תרם ממין על שאינו מינו וחזר ותרם ממין על מינו האם יכול להתודות

שם. ד"ה והנה אם באחת מן השנים לא עשה כתיקונו במתנות הללו, או שהקדים מתנה לחבירתה, כגון מעשר שני למעשר ראשון, אינו יכול להתודות, דאינו יכול לומר ככל מצותך וגו', וכן אם הפריש ממין על שאינו מינו וכו' או מן התלוש על המחובר או ממחובר על התלוש וכו', עיין משנה י"א [בפ"ה דמס' מעשר שני] ובר"מ כאן [פי"א] מהל' מעשר שני ונטע רבעי [הל' ט"ו], דכתיב לא עברתי ממצותיך וגו', והאי עבר, ואינו מבין, דהרבה דברים שחשבה המשנה

הפירות שביעור רבן גמליאל מעשרותיהן בספינה היו חייבין במעשר שני או במעשר עני

מנח"ח מצוה תר"ז. וידוי מעשר. אות ט'. ד"ה ועל מעשר שני אין תיקון (לפטור עצמו מחובת ביעור מעשר שני) אם היו פירותיו רחוקים ממנו ורבן גמליאל (שביעור מעשרותיו כשהוא היה רחוק מהם והיה בספינה כמבואר במס' מעשר שני פ"ה משנה ט') היה מתקן מה שהיה יכול או אפשר שהיו לו פירות (שנתחייבו במעשרות) משנה השלישית שלא היו חייבים במעשר שני ע"כ

מלשון זה דהמנח"ח שכתב 'או אפשר שהיו לו פירות משנה השלישית', ולא כתב 'או אפשר שהיו לו פירות רק משנה השלישית' משמע דמספקא ליה להמנח"ח אי היו לו כלל פירות משנה השלישית, או שמא לא היו לו פירות שלא נתחייבו במעשר שנה השלישית, דהיינו מעשר עני, אלא היו לו רק פירות שנתחייבו במעשר שני, ורבן גמליאל תיקן מעשר ראשון שהיה יכול לתקן, ומעשר שני שלא היה יכול לתקן לא תיקן.

וצ"ע, דהא איתא בעובדא דרבן גמליאל שם במתניתין דמס' מעשר שני שאמר רבן גמליאל ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף כדי שיוזכה בו לעניים, הרי להדיא שהיו לו פירות שנתחייבו במעשר עני.

ולא שייך להסתפק אלא אם היו לו גם פירות שנתחייבו במעשר שני, ולא תיקן אלא מה שהיה יכול לתקן, או שלא היו לו אלא רק פירות שלא נתחייבו במעשר שני אלא במעשר עני.

ולהלן בד"ה ומה שכתבתי כתב במנח"ח בזה"ל, ורבן גמליאל דלא הזכיר כלל מעשר

את המצוה שלא כתיקונה, ושפיר יכול להתודות.

והיינו, דס"ל להמנח"ח דזה שאמרה תורה שלא להפריש ממין על שאינו מינו, לא נתכוונה תורה להחיל איסור על מי שמפריש ממין על שאינו מינו, אלא לא באתה תורה אלא לגלויי לן היאך חלה התרומה, וע"ז אמרה תורה דדוקא ממין על מינו אז הוא דחלה התרומה, אבל ממין על שאינו מינו אינו חל, והלכך הוי זה שהפריש ממין על שאינו מינו כמי שלא הפריש כלל, וכי היכי שמי שלא הפריש כלל לא עבד איסורא ולא מידי, כל כמה שאח"כ הפריש, הכי נמי האי, כל כמה שהפריש אח"כ לא עבד איסורא ולא מידי.

וכן כתב החזו"א דליכא איסורא להפריש ממין על שאינו מינו, ולא הוי אלא כאילו לא הפריש כלל, ומה התם בלא הפריש כלל אי לא אכלו קודם שהפריש לא עבד איסורא, [עכ"פ בהפריש לבסוף], הכי נמי כשהפריש ממין על שאינו מינו אי לא אכל ממנו קודם שחזר והפריש ממין על מינו לא עבד איסורא, וזה לשון החזו"א בספרו חלק זרעים דמאי סי' ב' אות ד', וכן הא דתנן לא עברתי ממצותיך כו' שלא הפרשתי ממין על שאינו מינו כו', אי חזר והפריש קודם שאכל נראה דאינו מעכב [היודוי], דאין הפרשה ממין על שאינו מינו עבירה בהפרשה, אלא באכילה.

ולענ"ד נראה להוכיח דבזה שאמרה תורה שלא להפריש ממין על שאינו מינו נתכוונה גם להחיל איסור על מי שמפריש ממין על שאינו מינו, ולתרץ בזה קושית המנח"ח ולומר דלעולם מיירי מתניתין דמעשר שני בחזר אח"כ והפריש תרומה כתיקונה, אלא דאפי' הכי לא מצי להתודות, כיון דעבר אמאי דקאמר רחמנא בזה שהפריש ממין על שאינו מינו, ואע"ג דהתרומה אינה חלה כלל.

וראיה לזה מדברי התוס' בקידושין מ"ז ע"א בד"ה (בדף מ"ו ע"ב) אם אינו קדוש,

כגון מין על שאינו מינו או תלוש ומחובר או חדש או ישן וכו', אם תרם כן אין תרומה כלל, א"כ הוי ליה כאילו לא הפריש כלל, ולמה צריכה המשנה לפרש דבר זה, ע"כ.

ודברי המנח"ח עולים על הא דתנן במס' מע"ש פ"ה משנה י"א, ככל מצותך אשר צויתני, הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות, לא עברתי ממצותיך, לא הפרשתי ממין על שאינו מינו, ולא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש, ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, עכ"ד המשנה, והיינו דהמשנה אשמעינן דאם עשה חד מכל הנך, דהיינו הפריש ממין על שאינו מינו, או מן התלוש על המחובר או איפכא, או מן החדש על הישן או איפכא, הוי דינא כמו הדין השנוי בריש המשנה, דהיינו דכמו אם הפריש מעשר שני קודם למעשר ראשון אינו יכול להתודות, הני נמי אם עשה חד מכל הנך אינו יכול להתודות.

וקשיא ליה להמנח"ח, בשלמא הקדים מעשר שני למעשר ראשון, שפיר איכא חידוש במתניתין בהאי דינא דאינו יכול להתודות, דהא אע"ג דהקדים מע"ש למעשר, מ"מ חל המעשר שני, והו"א כיון דשפיר קיים מצות מעשר שני, מצי להתודות, קמ"ל מתניתין דכיון דלא קיים המצוה כתיקונה לא מצי להתודות, אבל הני מילי בתרייתא דהיינו ממין על שאינו מינו ומחובר ותלוש וחדש וישן, הא בהנך אם עבר והפריש אין התרומה תרומה כלל, ולא קיים מצות תרומה כלל, והיכי ס"ד דמצי להתודות, הא הוי זה כאילו לא הפריש ולא מידי דודאי אינו יכול להתודות.

ולא רצה המנח"ח לפרש האי מתניתין דאיירי בחזר אח"כ והפריש ממין על מינו, דס"ל להמנח"ח דאז שפיר יכול להתודות, דהא שפיר קיים אח"כ מצות תרומה כתיקונה, ומה שמקודם הפריש ממין על שאינו מינו, כיון שאז לא חל התרומה כלל לא עשה אז ולא מידי, ולא מיקרי דעשה אז

מינו הוי בכלל הנך מילתי דאמר רחמנא לא תעביד, הרי מפורש דאיכא איסורא בדבר.

והכי נמי בשאר דברים דקתני במתניתין דמעשר שני, כגון חדש וישן, ומן הפטור על החיוב או איפכא, כולהו הני, אחר דציוותה תורה בקראי דילפינן מינייהו, שלא להפריש הכי, הבא להפריש כן בר מייעבד איסורא הוא, ואפי' יחזור ויפריש כדינו איסורא דעבד עבד.

ואתא שפיר לדברינו הא דאיתא ברש"י בבא מציעא מ"ה ע"ב ד"ה ואין מחללין דאיסור דאורייתא יש על מי שמחלל מעות מעשר שני טיבעא אפירי, ולכאורה התם נמי הוה לן למימר דלא נתכוונה תורה להחיל איסור על מי שמחלל טיבעא אפירי, אלא לומר דחילול כי האי לאו חילול הוא, וכמי דלא עבד ולא מידי דמי, אלא על כרחך דלא אמרינן הכי, אלא אמרינן דנתכוונה תורה להחיל איסור על מי שעושה שלא כמצוה, ואע"ג דלא חל האי מילתא ולא מידי.

והא דתנן בתרומות פ"א משנה ה', וכן שם בפ"ב משנה ד', דאין תורמין מן הפטור על החיוב ומן החיוב על הפטור, ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, ולא ממין על שאינו מינו, ואם תרמו אין תרומתן תרומה, לדברי המנח"ח תיקשי מאי אין תורמין דקאמר, הא ליכא איסורא בדבר, ונצטרך לדחוק ולפרש דהכי קאמר, אין התרומה שתורם בכל הני גווני תרומה מעליא, ולא עוד אלא דגם בדיעבד אין תרומתו תרומה, אבל לדברינו אתא שפיר בפשיטות, דאין תורמין משום דאיסור דאורייתא יש בדבר.

שוב ראיתי שדברינו מפורשים להדיא ברשב"ץ בזהוהו הרקיע אות ל"ד, וז"ל שם, ובספרי תניא, והרימותם ממנו, ממין על מינו ולא ממין על שאינו מינו, עוד דרשו שלא יתרום מן המחובר על התלוש ולא מן התלוש על המחובר, ולא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, ולא מן פירות

יעו"ש שכתבו דמקרא דכתיב בהרימכם את חלבו ממנו, שמעינן דצריך לתרום מן היפה, ושמעינן נמי דאי תרם מן הרע על היפה איכא נשיאות חטא, ואע"ג דאילו היה כתוב מקרא זה לבד הוה אמרינן דהתרומה שמן הרע על היפה אינה חלה, משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, אפ"ה שפיר שמעינן איסור למי שמפריש מן הרע על היפה, הרי דלא אמרינן דלא נתכוונה תורה להחיל איסור על מי שמפריש שלא כמצוה ולא אתא קרא אלא לגלויי לן היאך התרומה חל, אלא אמרינן דנתכוונה תורה גם להחיל איסור על מי שאינו מפריש כמצוה.

והכי נמי בהאי קרא שכתבה תורה דבעינן ממין על מינו, נתכוונה תורה גם להחיל איסור על מי שאינו מפריש כן, ואע"ג דיחזור ויפריש ממין על שאינו מינו מ"מ איסורא דעבד בזה שהפריש ממין על שאינו מינו, עבד.

ובאמת מפורש הדבר בתמורה דף ה' ע"א, דמקשינן התם על אביי דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, מהא דבמין על שאינו מינו אמר רחמנא כל חלב יצהר ליתן חלב לזה וחלב לזה, (דהיינו דמכל מין יפריש חלב של האי מין דוקא, ולא חלב של מין אחר, וא"כ הוי חך מילתא דהפרשה ממין על שאינו מינו מילתא דאמר רחמנא עלה לא תעביד הכי, ולאביי הוה לן למימר דאי עביד מהני), ותנן אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה, אלמא לא מהני, תיובתא דאביי, עכ"ד הגמ' בתמורה.

הרי מפורש בגמ' שם דאיכא איסור להפריש ממין על שאינו מינו, ולרבא הא דאינו חל התרומה בדיעבד כשהפריש ממין על שאינו מינו אינו אלא משום דעבד איסורא בזה שהפריש ממין על שאינו מינו, וכל דמיעבד איסורא הוא אמרינן ביה דאי עביד לא מהני, ולאביי משנינן שם דמקרא אחרינא נפיק ליה דאינה תרומה, אבל מ"מ שמעינן מהגמ' שם דהפרשה ממין על שאינו

ופי' עלה הרמב"ם דהכי קאמר, שהם טעונין וידיי אף כשהם בפני עצמם, משא"כ תרומה דבפני עצמה אינה טעונה וידוי, והוא מהירושלמי, כמו דאיתא במנח"ח לעיל, וא"כ כיון שפירשו כן הירושלמי והרמב"ם את מתניתין דביכורים, אמאי הוה ליה להרמב"ם לאתויי דין דמעשר ראשון ומעשר עני, הא הנך לא נתפרשו במתניתין מה דינם, ואין דרכו של הרמב"ם להביא דינים שלא נתפרשו בש"ס, משא"כ מעשר שני וביכורים דנתפרש דינם בהך מתניתין דביכורים.

האם כדי לומר שמתחייב בוידוי אע"ג דאין לו קרקע סני לומר שמתחייב במכר קרקעו לפני הוידוי או בעינין לומר שגם הפירות שעושר לפני הוידוי לא היו מקרקעו

שם. אות כ"ב, והנה דעת רש"י בקידושין כ"ו ע"א ד"ה ובוידוי, [אהא דמייתנין התם מתניתין דמסכת פאה רבי עקיבא אומר קרקע כל שהוא חייבת בפאה וביכורים וכו', כתב רש"י עלה, ובוידוי לא גרסינן, ור"ל דלא גרסינן קרקע כל שהו חייבת בוידוי], דאף מי שאין לו קרקע [כלל, אפי' כל שהו], חייב בוידוי וכו', והתוס' שם ד"ה ובוידוי מביאין ירושלמי, וכתבו, וגם משמע [בירושלמי שם] מי שאין לו קרקע מתודה, [כשיטת רש"י, והיכי תימצוי שיהא חייב במעשר אע"ג דאין לו קרקע], כגון פירות לקוחין, עכ"ל [התוס'].

וסיום דברי התוס' כגון פירות לקוחין, איני יודע מאי קשיא להו, דאם היה קשה להם מאין לו פירות, אפשר דהיו לו קרקעות ופירות מן קרקע שלו ומכר הקרקע, דהוה אמינא דאין מתודה כיון דאינו יכול לומר עתה וברך את האדמה אשר נתת לנו, כיון דאין לו עתה, קא משמע לן דמתודה כמו שפירש רש"י, והסיום הזה איני מבין כעת, וצריך עיון, עכ"ד המנח"ח.

ונראה דיש לתרץ דכוונת התוס' להעמיד האי דינא דאין צריך קרקע לוידוי דוקא בפירות לקוחין, דאז אפשר לומר דהאי דינא

הארץ על פירות חוץ לארץ ולא מן פירות חוץ לארץ על פירות הארץ.

ולפ"ז יש כאן מצוה אחרת בלאו הבא מכלל עשה, שאם תרם כן הוא עובר בעשה, וזה דומה לאוכל כזית צלי ביום שהוא עובר בעשה והכניסו הרמב"ן במנין כמו שהזכיר למטה, וא"כ ראוי הוא לפי דרך זו להכניס זו העשה במנין, וגם בראשון מתמורה אמרו, והרי תורם ממין על שאינו מינו דאמר רחמנא כל חלב יצהר וגוי' ליתן חלב לזה וחלב לזה ותנן אין תורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם אין תרומתו תרומה, והקשו קושיא זאת על אביי דס"ל כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, א"כ מוזהרים אנו מן התורה, עכ"ל הרשב"ץ, וממנו הביאו החרדים למצוה זו בפרק נ"ז אות י"ד.

ועד כאן לא נחלקו שאר מוני המצוות אלא שלא למנותו למצוה בפני עצמה, אבל בזה נראה שמודים הם דאיסורא דאורייתא הוא לתרום ממין על שאינו מינו, וכן כל הני שהוזכרו במתניתין דמעשר שני.

אמאי לא הביא הרמב"ם מה הדין בהיה לו מעשר ראשון או מעשר עני בלבד אי מתודה עליהם

שם. אות י"ח. ד"ה וגם צ"ע דכתב (הרמב"ם בפ"א מהל' מעשר שני) הדין דמעשר שני וביכורים מתודה בפני עצמם, ותרומה אינה בפני עצמה, ולא כתב הדין אם יש לו מעשר ראשון או מעשר עני בלבד היאך הדין אם מתודה עליהם, וצ"ע. עכ"ד המנח"ח.

מלשון המנח"ח משמע, דחוץ ממה שמצריך הוא עיון מה הדין במעשר ראשון או במעשר עני לענין אם מתודין עליהם בפני עצמם, מצריך הוא ג"כ עיון על הרמב"ם אמאי לא כתב דין זה.

וצ"ע, דהא הביא המנח"ח לעיל בסמוך דברי הרמב"ם בפירוש המשנה דמתניתין פ"ב דביכורים משנה ב', דתנינן שם דחד מהנך דברים שיש במעשר שני וביכורים משא"כ בתרומה, הוא שהם טעונין וידוי,

במעשר מבלי שהיה לו קרקע מעולם, וכגון שהיה לו רק פירות לקוחין, (ובגוונא דמיתחייבי במעשר ואין עליהם פטור לקוח, וכדמבואר בדברי הרמב"ן המובאים להלן).

אך נראה, דלומר דהוה מצינן למיגרס ובידוי לא משום דבעינן קרקע לידוי עצמו, אלא משום דבעינן קרקע כדי שיתחייב במעשר וממנה יגיע לידוי, דבר זה תליא באשלי רברבי, וכדלהלן.

דבבבא בתרא דף כ"ז ע"א מיתנין לה להך מתניתין דמסכת פאה, קרקע כל שהו חייבת וכו', וכתב רש"י שם, ד"ה ובידוי לא גרסינן ליה במתניתין במסכת פאה, דאין וידוי אלא במעשר, והוא אינו תלוי בקרקע, ע"כ.

ומש"כ רש"י והוא אינו תלוי בקרקע, מצינו בראשונים שני דרכים היאך לפרש תיבת "והוא", דיש שפירשו דהכי קאמר רש"י, דאין וידוי אלא במעשר ולא בביכורים, דמקרא ביכורים לאו וידוי מיקריא, אלא קריאה, "והוא", היינו וידוי זה, לאפוקי מקרא ביכורים, אינו תלוי בקרקע, (אבל מקרא ביכורים מיתלא תלי בקרקע).

וכן פירש הרא"ש ברש"י, ולכן כתב בפירושו למס' פאה פ"ג משנה ו' וז"ל, ורש"י כתב בפרק לא יחפור דלא גרסינן ליה [לובידי] דאין וידוי מעשר [תלוי כצ"ל] בקרקע, ע"כ.

ולפי הנראה גם התוס' שם בב"ב פירשו כן ברש"י, דלא הביאו מפירש"י אלא מה שביארנו בדבריו לעיל, ולא הביאו יותר מזה ודלא כהרמב"ן דלהלן, יעו"ש בתוס'.

אך הרמב"ן בב"ב שם לא פירש כן תיבת "והוא" שברש"י, וכנראה לא רצה לפרש כן משום דס"ל דא"כ תיבת "והוא" מיותר, דאין צורך לכתוב אלא "ואינו תלוי בקרקע".

ולפכך פירש הרמב"ן פירוש אחר בתיבת "והוא" שברש"י, וז"ל שם בחידושי, חייבת בפאה ובביכורים ובידוי, כתב רש"י ז"ל

וידוי אין צריך קרקע איירי דלא היה לו קרקע מעולם, לא בשעת הידוי ולא בשעה שהפריש המעשר שקדם לשעת הידוי, משא"כ גוונא שכתב המנח"ח מיירי שלא היה לו קרקע רק בשעת הידוי, אבל בשעת הפרשת המעשר שפיר היה לו קרקע, ואי לא הוה אמרי התוס' אלא האי גוונא דהמנח"ח אכתי הוה מצינן למיגרס במתניתין דפאה ובידוי.

ונבאר, דהיה מקום לומר דמ"מ יש לגרוס במתניתין דפאה קרקע כל שהו חייבת בידוי, דאע"ג דאין צורך לקרקע לצורך הידוי עצמו, ושפיר יכול לומר האדמה אשר נתת לנו אע"ג דאין לו קרקע, מ"מ הא לא משכחת שיתחייב בידוי אלא א"כ הפריש מעשר מקודם, וכדי שיתחייב במעשר לא יתכן אלא שהיה לו קרקע שממנה צמחו לו פירות שהתחייב עליהם בהפרשת מעשר, ונמצא דבלא היה לו קרקע מעולם, לא יתכן שיתחייב בידוי, כיון שלא התחייב במעשר מעולם, ולכן היה מקום לומר דאכתי מצינן למיגרס במתניתין דפאה ובידוי והכי קאמר מתניתין, קרקע כל שהו, מצי וסגי להגיע לידוי, והיינו ע"י שיפריש ממנה מעשר ואח"כ יתודה שהפריש, אבל כשלא היה לו קרקע כלל לא יתכן שיגיע לידוי, כיון שלא יתכן שיהיו לו פירות שיתחייב עליהם במעשר, ולכן קאמרי התוס' דזה ג"כ אינו נכון, שבאמת יתכן ויתחייב במעשר אף שלא היה לו קרקע מעולם, אלא שהיה לו פירות לקוחין.

ואילו הוה קאמרי התוס' דלכך ל"ג ובידוי משום גוונא דהמנח"ח, היה יכול לומר האומר, דאכתי אפשר לגרוס ובידוי, דאע"ג דאיתנהו לדברי המנח"ח, מ"מ כיון דלא מצינו שיתחייב מאן דהו במעשר אם לא היה לו קרקע מעולם, שפיר קאמר מתניתין דאע"ג דבלא קרקע כלל לא מצינו שיתחייב מאן דהו במעשר, מ"מ קרקע כל שהו סגי לזה, ובקרקע כל שהו כבר אפשר להתחייב במעשר וע"י זה להגיע לידוי.

להכי אתו התוס' וקאמרי דמ"מ אין לגרוס ובידוי, דמשכחת לה גם שיתחייב

מיהו תירוצינו אינו אלא על קושית המנח"ח, שהוא על הגירסא בתוס' כפי שנדפס לפנינו בזה"ל, וגם משמע מי שאין לו קרקע מתודה, וכמו שהובא במנח"ח, אבל לפי מה שהגיהו האחרונים [ועיין בספר יד דוד שהמגיד אמר להב"י שכן הוא נכון] שצ"ל וגם משמע [בירושלמי] מי שאין לו קרקע "אינו" מתודה, שוב יקשה סיום דברי התוס' כגון פירות לקוחין, דהא לפי האי גירסא ודאי דאתו התוס' לומר דקרקע מעכב הוידי משהו דוידי עצמו בעי קרקע, ולא משום דמעשר שקדם לו בעי קרקע, וא"כ הוה סגי דלימרו התוס' כגון שמכר הקרקע אחר שהפריש המעשר, ואמאי הוצרכו לומר שלא היה לו מעולם קרקע.

[ועיין בכבא מציעא מ"ו ע"א, דלפי מה דמוקמינן התם מתניתין דמעשר שני שהובא שם, נראה דיתכן שיחלל אדם מעשר שני שלו אע"ג דאין לו קרקע.]

וכתב במיוחס לריטב"א שם וז"ל, וכי תימא, א"כ (דמייירי בגברא דלית ליה קרקע), מעשר שני מהיכא אית ליה, יש לומר כגון שהיה אריס, או כגון שהשאל (ר"ל ששאל) קרקע לזרעו (כצ"ל) ולקחת פירות, או שהיה לו קרקע ובין כך מכרו, ע"כ.

הרי דאע"ג דמצינן לאוקים גוונא דמשכחת לה גברא שהתחייב במעשר ואין לו קרקע בהיה לו קרקע ומכרו, כמו שכתב המיוחס לריטב"א, נקט ואזיל המיוחס לריטב"א נמי כמה גווני אחרוני, וא"כ י"ל דכוותה בדברי התוס' קידושין, דאע"ג דהוה מצו למינקט גוונא דהיה לו קרקע ומכרו, נקטו גוונא אחרין, אחד מכמה גווני דמשכחת להו נקטו.]

דלא גרסינן וידוי, שאין וידוי אלא במעשר, והוא אינו תלוי בקרקע, שאפי' מי שאין לו קרקע מעשר פירותיו ומתודה עליהן, והא דאמרינן תבואת זרעך ולא לוקח, בשלקח פירות ממורחין עסקינן, ע"כ.

הרי שפירש הרמב"ן, דמש"כ רש"י "והוא", הכוונה דמעשר גופיה אינו תלוי בקרקע, דאפי' בלקח פירות מן השוק חייב לעשר אם לקחן לפני מירוה.

חזינן, דאליבא דהרמב"ן הוצרך רש"י להוסיף דגם מעשר אינו תלוי בקרקע, דאילו היה מעשר תלוי בקרקע אכתי היה ניתן לומר דגרסינן בוידי, משום דוידי מגיע רק אחר מעשר, ומעשר תלוי בקרקע, וא"כ הכי נמי ניתן לומר בתוס' קידושין שהביא המנח"ח, שהוצרכו דוקא לאוקמי האי גוונא דאית ביה וידוי אפי' באין לו קרקע כגון פירות לקוחין, דאילו הוה אמרי בכגון שמכר את הקרקע לפני הוידי וכהמנח"ח, אכתי היה ניתן לומר דגרסינן בוידי, משום דבעינן לוידי קרקע כל שהו, והיינו, דבעינן שהיה לו אי פעם קרקע כל שהו וממנה התחייב במעשר, ורק משום הכי הגיע לידי וידוי.

ועיין גם ברשב"א וריטב"א ב"ב שם שפירשו כן ברש"י שם כהרמב"ן, ועיין עוד בריטב"א בקידושין שג"כ פירש כי האי מילתא.

אבל הרא"ש והתוס' בב"ב לא ניחא להו לפרש כהרמב"ן, אע"ג דלדידהו מיותר תיבת "והוא" שברש"י, והו"מ לכתוב "ואינו תלוי בקרקע", משום דס"ל, דאין מקום לומר דגרסינן בוידי משום דיש צורך בקרקע לוידי מפני המעשר שקדם לו, דא"כ מאי איריא דתני וידוי ליתני מעשר.

בירורי הלכה

הרב נפתלי חיים שוחם

קטן בקניינים והמסתעף לגבי חמץ בפסח

מעשה בחברת מתמידים לילדי חמד שבקשה לעורר את הילדים על נושא מסוים, ועל כן ערכה מבצע בו כל ילד המתחזק בנושא זה נכנס להגרלה על חלה מ"ב החלות מהשולה"ט. וכידוע כי חלות אלו נשמרות לזמן רב, לשמירה ולסגולה, ונמכרות בפסח.¹ ואכן ילד אחד הפיס בהגרלה וזכה בחלה. ונשאלה השאלה האם החלה שייכת לאביו ונכללת במכירת חמץ של האב, או שמא החלה שייכת לבן ועל הבן למוכרה, ושוב יש לדון האם קטן בר מכירה הוא. עוד נשאלתי לגבי בן גדול הסמוך על שלחן אביו אך עובד לפרנסתו, וקיבל מחבריו בפורים משקאות אלכוהוליים שיש בהם חשש חמץ, והבן מעוניין למוכרם במכירת חמץ, אך אביו מקפיד שלא למכור חמץ בעין. האם החמץ שייך לאב ועל כן מוטלת עליו החובה למכור את החמץ (או לבערו), או שמא החמץ שייך לבן והוא צריך לדאוג לעצמו למכירת החמץ. ויתבארו בעז"ה שאלות אלו בפנינו, ובתוך הדברים יתלבנו כמה עניינים יסודיים בקנייני בן קטן ובן גדול הסמוך על שלחן אביו.

ענף א'

גדול הסמוך על שלחן אביו

אלו שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים מציאת עבדו ושפחתו העברים מציאת אשתו שגירשה אף על פי שלא נתן כתובה, הרי אלו שלהן". ובגמ' נחלקו שמואל ורבי יוחנן. שמואל למד את המשנה כפשטה, קטן

דינו במציאה ודינו בעירוב

איתא בגמ' בבא מציעא (דף יב ע"א) במשנה, "מציאת בנו ובתו הקטנים מציאת עבדו ושפחתו הכנענים מציאת אשתו, הרי

1 מן העניין לציין כאן את הסיפור, בחתונת בת א"ז מרן אור ישראל מסטאלין זי"ע הרבנית מרת חנה ע"ה עם רבי שלום מאפטא בן הרה"ק מהרי"ד מבעלז זי"ע (שהתקיימה בסטאלין בחודש שבט שנת תפ"ח), כבר לא היו שני המחותנים הקדושים בין החיים, והשושבין העומד מצד החתן היה אחיו הגדול הרה"ק רבי אהרן מבעלז זי"ע. ולכבוד הנישואין ושבת שבע ברכות הגיע הרה"ק מבעלז לשבות בסטאלין. במהלך ימי השמחה הציגו האחים הק' בני מרן אור ישראל להרה"ק מבעלז שתי י"ב-חלות שקיבל מרן אדמו"ר הצעיר זי"ע, אחת מהרה"ק השר שלום מבעלז והשניה מהרה"ק רבי מאיר'ל מפרמישלאן זי"ע. [הייתה שם גם חלה שלישית, מהרה"ק רבי יצחק מנעסכ"ז זי"ע, ולפי אחת הגרסאות זו היתה החלה השנית], אך במשך הזמן נשכח על כל חלה מאיזה צדיק היא, ומישש הרה"ק מבעלז את שתי החלות, והצביע על חלה אחת ואמר, "זוהי החלה מזקני זצ"ל". לאחר מכן התעניין מה עושים עם החלות בפסח, כשענו לו שמוכרים אותם לגוי, אמר "חסידים גיבן זיך אן עצה". (ראה בקובאו"י גיליון עג, "מנהגי רבובה"ק מסטאלין קארלין לחודש ניסן וחג הפסח" ע"י הרה"ח יצחק יהושע שור שליט"א, ושם בהערה כ"ב הביא כמה מקורות הלכתיים לכך).

הסמוכים על שולחנו נחשבים כקטנים, א"כ אין למסור להם העירוב שיזכו בו לכל בני המבוי, כיון שאין ביכולתם לזכות לא לעצמם ולא לאחרים, שהרי הם סמוכים על שולחנו ואין להם יד לזכות לעצמן. וכ"כ גם תוס' שם בעירובין (ד"ה ומזכה). וכן כתב שם גם הרא"ש (פ"ז סי' ח') בשם ר"ת.

אכן מצינו ברי"ף וברמב"ם, שלגבי מציאה נקטו הלכתא כרבי יוחנן שבסמוך על שולחנו תליא מילתא, ולגבי עירובין כתבו המשנה כצורתה וסתמו ולא הוסיפו "ואמר רבי יוחנן לא גדול גדול ממש" כו'. [ובאמת שמדברי הגמ' גופא חזינן כן, שלא הביאה את דברי רבי יוחנן גם הכא, ויל"ע], ומשמע שסברו כי בעירובין הלכה כשמואל שגדול היינו גדול ממש וקטן היינו קטן ממש.

ובאמת הטור בהלכות שבת (או"ח סי' שסו) כתב, דכיון דלגבי עירובין מצינו שנחלקו בה הרמב"ם עם הרא"ש אם נקטינן הילכתא כרבי יוחנן או כשמואל, על כן טוב להחמיר כדברי שניהם, ולא לזכות את העירוב לא על ידי בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו, ולא על ידי בנו ובתו הקטנים שאינם סמוכים על שולחנו. וכתב שם הבית יוסף שהטור לא דק, שהרי הרמב"ם גופיה בהלכות גזילה ואבידה (פי"ז) פסק להדיא כרבי יוחנן, ואם כן אין מקום לומר דהרמב"ם פסק כשמואל. ומה שהעתיק הרמב"ם את המשנה בעירובין כצורתה ולא הוסיף ואמר דיש לחלק בין סמוך על שולחנו לאין סמוך על שולחנו, כתב הב"י בשם התשובות המיוחסות להרמב"ן דהרמב"ם סבר כי בעירוב אף רבי יוחנן יודה לשמואל. שהרי מה טעם אמר רבי יוחנן לגבי מציאה שגדול הסמוך על שולחן אביו הריהו קטן, כיון דחיישינן לאיבה, לפי"ז במקום שהאב עצמו הוא זה שנותן את המתנה לבן כדי לזכותה לאחרים אין בכך חשש איבה. ועל כן יכול האב לזכות את העירוב על ידי בנו הגדול הסמוך על שולחנו.

היינו קטן ממש וגדול היינו גדול ממש, הטעם שמציאת קטן לאביו הוא משום שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו ואינו מאחרה בידו. אבל רבי יוחנן אמר לא קטן קטן ממש ולא גדול גדול ממש, אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן, וקטן שאינו סמוך על שולחן אביו זהו גדול.

ובביאור הדבר כתב רש"י כי הטעם הוא משום איבה, וכמ"ש בחידושי ר"י מלוניל על ב"מ (בתוך קובץ שיטות קמאי) וז"ל: "לפי שיאמר אביהם, כל השנה אני חומל עליכם שלא תוציאו משלכם דבר בשום הוצאה שבעולם, ואתם תהיו קפידים אצלי בדבר שבא לכם מעלמא בלא שום טורח שבעולם". ולכן תקנו שמציאותיהם יהיו של האב. והואיל וטעם זה שייך גם בגדול הסמוך על שולחן אביו, תקנו חכמים כמו כן שמציאותיו יהיו של האב. וכן ננקט להלכה כרבי יוחנן בשו"ע חו"מ סי' ער ס"ב.

וכתבו התוס' בב"מ (יב ע"ב ד"ה רבי יוחנן) בשם ר"ת, דכי היכי דפליגי שמואל ורבי יוחנן לגבי מציאת בנו קטן ה"נ פליגי לגבי זכיית עירוב. דהנה ישנו דין של שיתופי מבואות, היינו שמניחים כל בני המבוי פיתם בבית אחד מהם ונעשים כולם שותפים באותו בית (או שנחשב כאילו כולם דרים באותו בית, למ"ד עירוב משום דירה. עי' עירובין דף מט ע"א), ונחשב המבוי כולו של אדם אחד. ויכול אחד לזכות בפת עבור כל בני המבוי. ואיתא בגמ' עירובין (דף עט ע"ב) "כיצד משתתפין במבוי, מניח את החבית ואומר הרי זו לכל בני מבוי. ומזכה להן על ידי בנו ובתו הגדולים וע"י עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו. אבל אינו מזכה לא ע"י בנו ובתו הקטנים ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנעניים, מפני שידן כידו". והיינו, כיון שמטרתנו היא שאדם זר יזכה בעירוב, אין יכולים לזכות את העירוב ע"י בנו ובתו הקטנים, כיון שבאופן כזה אין העירוב יוצא מרשות המזכה, שהרי כל רכושם שייך לאב. ועפי"ז כתבו התוס', שלפי רבי יוחנן שבנו ובתו הגדולים

שייכים דמי הנזק לבנים ולא לאב, דכיון דמעלמא קאתי והיה להם צער בדבר, אין האב מקפיד שדמי הנזק יהיו שלו ולא איכפ"ל שהבנים יקבלו את הדמים. ועל פי זה הסתפקו הראשונים (עי' מאירי בב"ק שם ועוד) מה הדין לגבי מעשי ידי הבן, האם לחבלה מדמינן ליה וכיון שהאב אינו מתחסר בכך מקנה אותו לבן, או דלמא למציאה מדמינן ליה וסו"ס איכא איבה. ושאני מחבלה, כיון שכאן אין להם צער.

ורבי בצלאל אשכנזי בשו"ת (סי' לח) מסיק שהוא מחלוקת ראשונים שלא הוכרע, דלדעת התוס' ובעל העיטור והרשב"א והרא"ש והמאירי בן הסמוך על שלחן אביו מעשה ידיו הוי של אב, ולדעת הראב"ד והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ש משפירא מעשה ידיו הוי של בן. ועל פי זה כתב השבות יעקב (ח"א אה"ע סי' ק"ה) שיכול המוחזק לומר קים לי, והביאו רעק"א בהגהותיו לשו"ע חו"מ סי' ער.

אכן הרמ"א פסק כאן שהוא של האב², ושמעתי שהגרי"ש אלישיב זצ"ל פסק שכך נקטינן להלכה - ואין לומר קים לי, דומיא כמו שכתב האו"ת בדבריו הנודעים בסי' כה (אורים סקכ"ב) בשם החוות יאיר שאין לומר קים לי נגד דברי המחבר והרמ"א, ה"ה הכא אין אומרים קים לי נגד פסקו של הרמ"א כיון שלא מצינו חולקים עליו בין פוסקי ההלכה. ומעשי ידי הבן הגדול שייכים לאב.

מתנה - כתב הרמ"א ששייכת לעצמו, בין מתנה שנתן לו אביו ובין מתנה שקיבל מעלמא. וה"ה לגבי מעשי ידיים שהאב שתק ולא תבעם מהבן, כתב הט"ז בסימן זה דאזלינן בתר אומדנא דמדלא תבע ליה מחל ליה, לא שנא מציאה לא שנא רווח בסחורה³.

אך למעשה בשו"ע שם כתב המחבר כדברי הטור, שלכתחילה טוב להחמיר כדברי שניהם ויש לחשוש גם לסברת ר"ת והרא"ש דאפילו היכא דליכא איבה אין זכיה לבן הסמוך על שולחן אביו, אפילו אם הוא גדול.

ובאמת שמצינו כבר בראשונים חילוק זה, עי' בנימוק"י בב"מ (דף ו ע"א מדפי הרי"ף) שהביא את דברי הרמב"ן שכתב כן להדיא, וכוותיה נקטו גם הרשב"א והר"ן, דכל היכא דליכא למיחש לאיבה זוכה הבן לעצמו. ועל כן בעירובין, ששם האב רוצה ומעוניין שהבן יזכה בעירוב בכדי שיוכל לזכותו אח"כ לשאר בני המבוי, נקטינן שהבן יכול לזכותו אע"פ שהוא סמוך על שולחן אביו.

אכן הרמב"ן הוסיף וכתב דהני מילי בבנו גדול הסמוך על שולחנו, אבל בנו הקטן הסמוך על שולחנו לא יועיל אפילו במקום דליכא למיחש לאיבה. וז"ל: "ומיהו בקטן, ודאי כיון דאין זכיה לקטן, אע"ג דגבי שתופי מבואות דרבנן זכיא שפחתו העברית שהיא קטנה כדאיתא בפרק התקבל. [בן קטן] גבי אב, כיון דתקינן רבנן שיהא של אביו בסמוך על שלחנו, אינו זוכה לאחרים. ופי' ברשותו. שהרי אין לו יד אלא מדרבנן, ואתיא ורבנן ועקרא דרבנן לגמרי, דלא תקון ליה זכיה במקום אב אלא לצורך האב" ע"כ.

הנפסק להלכה בשו"ע

להלכה נפסק בשו"ע חו"מ סי' ער ס"ב, לגבי בן גדול הסמוך על שולחן אביו:

מציאתו - לאביו. והיינו כגמ' בב"מ הנ"ל שמציאתו לאביו משום איבה.

מעשי ידיו - בדבר זה נסתפקו הראשונים, דהנה לגבי נזיקין וחבלה איתא בגמ' ב"ק (דף פז ע"ב) שאם חבלו בבנים קטנים

2 ובביאור הדברים עי' בנתיב"מ שם סק"א שכתב, שנחשב כדבר הבא מחמת פעולת הבן. וכל דבר הבא מחמת פעולת הבן הריהו של האב כמו הגבהת מציאה שהוא של האב.

3 עניין זה, האם שתיקה ואי תביעת חוב נחשבת כמחילה, שנוי במחלוקת בין האחרונים. הש"ך בחו"מ סי' רל"ב סק"ב כתב בשם שלטי הגיבורים, "המלוה לחברו ואינו תובע הלואתו אין הלוח חייב לשלם לו מאילו, הואיל ואינו תובע - במתנה ביקש ליתן לו". ומסיק עלה הש"ך שדין זה צריך עיון.

מקפיד שדווקא הבן יזכה במתנה זו ולא האב. על כן לא ייטול האב את החפץ. והיינו שיש בזה חשש מקח טעות. ודבריו מחודשים, שלא מצינו טעם זה בשום מקום].

אכן בדעת הראשונים מצינו כי ר"ת יחלוק אף במתנה שהאב נותן לבן שיזכה בו לעצמו, ע"י בנימוק"י בב"מ שמביא שיטה זו, וא"כ דברי הרמ"א תואמים רק לשיטת הרמב"ן וסיעתו. שהם כתבו דהיכא דליכא איבה זוכה הבן אפילו אם הוא סמוך על שולחן אביו, וא"כ כשהאב נתן מתנה לבן גילה דעתו שאינו מקפיד אם הבן יקנה לעצמו, וקנאו הבן. וה"ה במקום שאדם אחר זיכה מתנה לבן, דגם אז ליכא איבה. כיון שאינו דבר המגיע מחמת פעולת הבן כמו מעש"י והגבהת מציאה, אלא כמו נזיקין [ודומיא הא דאיתא בגמ' גבי נזיקין, דכיון שהוא דבר דאתי מעלמא אין האב מקפיד על כן].

וע"י במחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה ס' ב') שכתב להוכיח דלא כשיטה זו, מהא דאיתא בירושלמי במס' פאה שמהאי דינא דרבי יוחנן לא קטן קטן ממש ולא גדול גדול ממש כו' נלמד שאדם יכול לזכות בחפץ עבור חברו. מדייק המחנ"א, הרי לפי ר"ת נמצא שגדול הסמוך על שלחן אביו אינו זוכה כלל לעצמו אלא תיכף כשנכנס החפץ לתוך ידו עובר החפץ לרשות האב, והיכא דייק מינה הירושלמי שהמגביה מציאה

ובהסבר הדברים מצינו ב' אופנים לבאר. יש אומרים דהאי דינא שכתב הרמ"א הוא גם לדעת ר"ת והרא"ש, שאם האב בעצמו נתן מתנה לבן הריהו של הבן, כיון דליכא איבה בכה"ג. (וכן משמע קצת מדברי הר"ן, הובאו דבריו בנימוק"י בב"מ דף ו ע"א מדפי הרי"ף. וצ"ב למה אין איבה במתנה שנתן אדם מעלמא לבן), ואע"ג דגבי עירוב כתב ר"ת להדיא שיש להיזהר שלא לזכות את העירוב על ידי בנו הגדול הסמוך על שולחנו, הגם שבזיכוי העירוב ג"כ ליכא איבה, מחלקים האחרונים (הקרוב נתנאל עירובין פ"ז ס"י ח' אות ב', ורעק"א בהגהותיו לשו"ע או"ח ס"י שסו) שאם האב רוצה לזכות את העירוב לאנשים אחרים, אלא שבכדי שאנשים אלו יוכלו לקבל את העירוב צריך בנו לזכות עבורם, א"כ נמצא שבעצם האב עדיין אינו רוצה שהבן יזכה לעצמו, אלא שרוצה שהאחר יקבל את העירוב, ועדיין אין דעתו נוחה מכך שבנו יזכה בחפצים לעצמו. באופן כזה ס"ל לר"ת שאין לזכות את העירוב ע"י בנו הגדול הסמוך על שולחנו. משא"כ כשהאב נותן מתנה לבן ומעוניין שהבן הוא זה שיזכה בו לעצמו, א"כ מוכחא מילתא שהאב מוותר על זכייתו בחפצי הבן וא"כ יכול הבן לזכות.

[וע"י בסמ"ע שם בס"י ער שביאר מדוע הבן זוכה במתנה לעצמו, כיון שהנותן

ולמעשה בס"י קד נחלקו הקצוה"ח (סק"ב) עם הנתיה"מ (סק"א) מה הדין כשמלווה שוכח לתבוע את הנתבע, האם פטורים מן החוב או לא. הקצוה"ח נקט שהלווה מצווה לפרוע רק למי שתובע, אבל כל עוד שלא תבעו פטורים מן המצווה של פריעת חוב. אבל הנתיה"מ שם נחלק עליו וכתב דודאי אף שהמלווה אינו תובע אכתי חייבים לפרוע. וכן נקטינן. ומקשה המשפט שלום בס"י רל"ב, מאי טעמא העלימו שניהם את עיניהם מדברי הש"ג שכותב בפשיטות שהוא מתנה. וע"י באבני החושן שתי' שם דשאני בין מלווה בשטר שעדיין חייבים ועלה מיירי הנתיה"מ, לבין מלווה בע"פ שפטורים.

והנה המשפט שלום ציין בזה לדברי השו"ת ברית אברהם (חחור"מ ס"י ה' אות ב') שכתב וז"ל: "והרב מהר"ח אלגאזי בספר בני חיי העיר שם בזה, דאם כן - [היינו עפ"י השלטי גיבורים] אם מת המלווה לא ישלם ליורשיו, דמצי טעין דכיון שלא תבע בזמנו - במתנה ביקש ליתן לו. יעושה. ושפיר כתב עליו הגאון מו"ה ישעיה באסאן בתשובת לחמי תודה, כיון דאילו אתי וטעין שכחתי לתבוע בזמנו היה חייב לשלם, כמו כן טוענים ליורש. ודברי הש"ג אינם. אך דכ"ז שלא תבע א"צ לשלם, כיון דאדם עשוי למשמש בכיסו ולבדוק בחשבונותיו איכא למתלי במתנה, ותהי פיקדון בידו עד שיתבענו".

אכן ודאי אם הלווה מזכיר את ענין ההלוואה והמלווה שותק אז ודאי נחשב הדבר כמחילה. ויתירה מכך מצינו בקצוה"ח (ס"י פח סק"יג) שמוכיח שהוא נחשב כמתנה. ואכהמ"ל.

להיזהר בדבר שאדם אחר יזכה בטבעת עבור החתן, כיון שלדעת ר"ת אין לחתן יד לזכות לעצמו, ורק כשאדם אחר זוכה עבורו נקנית הטבעת לחתן להיות שלו. ועי' עוד שם שהביאו עוד כמה הסברים בדבר, כגון דמהני לכה"פ מטעם המקדש בטבעת שאולה, או מדין ערב.

[וכ"ק אאמו"ז שליט"א ציין לי את דברי המהרי"ט בתשובה (ח"א סי' קלח) שדן אודות אחד שחטף צמיד מעל ידי נערה וקדשה בו, והנערה הייתה משודכת אליו כבר מקודם לכן. וכתב המהרי"ט שהאשה אינה מקודשת, דאע"ג דבעלמא נפסק שאם קדשה בגזל דידה, אם הייתה משודכת אליו מקודם הרי זו מקודשת, מ"מ בנידון דידן מצדד המהרי"ט לומר שאינה מקודשת, כיון שהנערה סמוכה על שולחן אביה, וכל רכושה שייך לאביה, וא"כ כשהמקדש חטף את הצמיד מעליה לא קדשה בגזל דידה אלא בגזל דאחרים - שהרי את אביה גזל ולא אותה, ואינה מקודשת. ועי' באוצה"פ שם באות יט שדן ומרחיב בדברי המהרי"ט.]

אולם יש לציין כי לגבי עירוב לכא' לא יועיל מה שיאמר האב "אי אפשרי בתקנת חכמים", שהרי כל כוונתו היא רק להקנות את הפת לבני המבוי ואין הכוונה לוותר על הזכויות דאתו ליה מבנו, והאב אינו רוצה באמת לסלק את עצמו מכל רכוש הבן.

ולגבי ד' מינים יש לומר ב' פתרונות. או נאמר כעין שכתבנו למעלה שהאב יאמר "אי אפשרי בתקנת חכמים" ואז יוכל הבן לזכות בעצמו בד' מינים. או שהמוכר ייתן את הלולב לאב, והאב יכוון שלא לקנותו, אלא יזכה בו רק בתורת זכיה עבור הבן. וכדין "זכין לאדם", ואז יזכה בו הבן לגמרי מדינא. ואע"פ דאנן קיימא לן השתא שכל מתנה הניתנת לבן זכה בו האב מיד, כיון שיד הבן ויד אביו שווים הם ואין כאן הוצאה מרשות לרשות, מ"מ אם אדם אחר עשה את פעולת הזכיה בחפץ עבור הבן, זכה בו הבן ואין לאב חלק בו. שהרי לא הבן עשה את הזכיה אלא אדם אחר. ונהי דאין

לחברו זכה חברו. הרי הם שני דינים נפרדים. אע"כ שאפילו כשהאב זוכה ברכוש בנו הגדול מטעם איבה, מ"מ הדרך ההלכתית בה עוברים החפצים מרשות הבן לרשות האב היא באמצעות דין המגביה מציאה לחברו, והיינו שזכיית הבן היא זכיה אלימתא, אך כיון שחז"ל חששו לאיבה תקנו שהזכיה תהיה עבור האב. ולפי זה, במקום שאין איבה חזרנו לדין כמו שהיה קודם זכיית האב, והבן זוכה בחפץ לעצמו.

הקנאת האב לבן טבעת קידושין

או ד' מינים

ובאמת שיש לדון, אם נאמר כדעת הראשונים שר"ת והרא"ש חולקים גם כשהאב נותן מתנה לבן וא"כ אין אופן שבו יכול האב לזכות מתנה לבנו, היאך מקנה אדם טבעת קידושין לבנו גדול הסמוך על שולחנו, הרי הבן אינו זוכה בטבעת, כיון שבשעת זכיה הריהו עדיין סמוך על שולחן האב. וביותר יש לדון היאך מקנה אדם ד' מינים לבנו הגדול הסמוך על שולחנו, הרי הבן אינו קונה אותם לעצמו, וא"כ אין זה 'לכם', ולא יצא ביום הראשון ידי חובתו. ובשלמא לדעת הרמב"ן ודעימיה היכא דליכא איבה זוכה בו הבן אתי שפיר, אך לדעת הרא"ש ור"ת טעון הדבר בירור.

והנה, לגבי קידושין י"ל כמו שביאר הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הערות לב"מ דף יב) שביד האב למחול על זכות קבלת מעש"י הבן, דנחשב כאומר "אי אפשרי בתקנת חכמים" ששומעין לו. שהרי כל הטעם שבגיננו מקבל האב מעש"י הבן ומציאתו הוא משום תקנת חכמים מחמת איבה, א"כ ביד האב למחול על זכותו ולומר שאינו רוצה בזכות זו שתקנו לו חכמים. והרי לבנו הגדול יש מן הדין יד' לזכות בעצמו, אלא שחז"ל הפקיעוהו לטובת האב. אם כן כשהאב מוותר על זכותו זאת יכול הבן לקנותו.

ועי' עוד באוצר הפוסקים (סי' כח סק"א, אות ט') שהביאו משם כמה אחרונים, שיש

הקניין עבור הבן זכה בו הבן ואין לאב חלק בו, הוא הדין אם האב עשה את פעולת הקניין עבור הבן זכה בו הבן ואין לאב חלק בו. שהרי החפץ מעולם לא נכנס ברשות האב בכדי שנאמר דשוב לא מצי הבן לזכות בו כי יד שניהם שווה בדבר, כיון שהאב כיוון שלא לקנות אותו. וא"כ יפה זכה בו הבן מדינא.

לבן יד לקנות, מ"מ כשאינו נצרך ליד - כיון שאדם אחר כבר זכה בשבילו - זכה בו הבן ואין לאב רשות בו. וא"כ בנידון דידן, כשהמוכר נותן את הלולב לאב והאב אינו רוצה לקנותו, אלא עושה בו פעולת קניין לחוד עבור הבן, זכה בו הבן ולא האב, דמה לי אדם אחר ומה לי האב. שכמו שאנו אומרים שכשאדם אחר עושה את פעולת

לסיכום:

- נחלקו שמואל ורבי יוחנן האם גדול הסמוך על שלחן אביו יכול לזכות לעצמו.
- לגבי מציאה נפסק להדיא כרבי יוחנן שגדול הסמוך על שלחן אביו הריהו כקטן וזכויותיו לאביו.
- לגבי עירובין נפסק שיש להחמיר שלא לזכות לבני המבוי על ידי בנו הגדול הסמוך על שולחנו.
- לגבי מעשי ידיים נחלקו הראשונים, וי"א שלפיכך יכול הבן המוחזק לומר קים לי ששייך לי, וי"א שלהלכה המעש"י שייך לאב.
- ומתנה יש ללמוד בב' אופנים, ישנם הלומדים דכו"ע מודו שהוא שייך לבן, וי"א שעדיין מחלוקת. ולהלכה ננקט שמתנה שייכת לבן.
- יש לדון לגבי ד' מינים ולגבי טבעת קידושין איך יקנה אותם האב לבנו הסמוך על שולחנו, והעלינו כמה אופנים שיועילו לכו"ע.

ענף ב'

קטן

ובשו"ע (ח"מ סי' רל"ה) מבואר באריכות ענין קנייניו של קטן, ושם מבואר שקניינו של קטן הוא רק כשאינו לו אפוטרופוס, תקנו לו חכמים שיוכל למכור בכדי חייו, אבל אם יש לו אפוטרופוס אין לו שום דין זכיה.

ובאמת שיש להקשות, שהרי בהמשך דברי הגמ' שם בגיטין (דף סד ע"ב) מבואר שקטן אינו קונה מציאות, ואין בו גזל אלא משום דרכי שלום, כיון שאין לו יד לקנות. והיאך יתיישבו דברי הגמ' שלכאן סתן אהדדי, שכאן משמע שקטן שאין לו אפוטרופוס יש לו יד וזכיה גמורה, דקתני זוכה לעצמו.

ובד"ז מצאנו ב' תירוצים. הרמ"א בחו"מ סי' רמג (סט"ו) כתב שיש לחלק בין דעת

האם יש לקטן זכיה

איתא בגמ' גיטין (דף סה ע"א) "אמר רבא שלש מדות בקטן, צרור וזורקו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים. הפעוטות [היינו כבן שש או כבן שמונה, כל תינוק לפי חריפותו] מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין. ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים". העולה מסוגיא זו היא שיש לקטן קנין אם מכר מטלטלין, וכדפי' הגמ' בגיטין לעיל (בדף נט ע"א) משום תקנת כדי חייו. והדבר תלוי בגילו, אם היה קטן אך מספיק פיקח להבחין בין צרור לאגוז זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים, היינו שיכול לקנות אך אינו יכול להקנות, ואם הגיע כבר לעונת הפעוטות שהוא לכה"פ מגיל שש אזי יכול לקנות ולהקנות. עכתו"ד הגמ'.

שאינן לו דעת כלל אינו יכול לקנות. אבל קטן שהוא פחות מדרגה זו של צרור וזורקו אגוז ונוטלו אפילו אם יהיה דא"מ לא יועיל, שהרי אין לו יד כלל.⁴ וכן הנתיחה"מ הקשה שם על הש"ך ודחה את דבריו, ועי' גם בפנ"י בב"מ דף י"ב, והעולה מכל דברי האחרונים שדברי הש"ך נדחים ואין לקטן זכיה כלל, כל שלא הגיע לגיל שיש לו די דעת להבחין בין צרור לאגוז.

ולפי"ז נמצא, שקטן שצער יותר מגיל זה של צרור וזורקו אגוז ונוטלו אינו זוכה כלל, אפילו לא מדרכי שלום. וקטן שהגיע לגיל זה, אם מצא מציאה לא קנאה מן הדין, והרי זו כמי שמונחת באשפה, אלא שחז"ל תקנו שמפני דרכי שלום יקנה הקטן. אבל אם אחר הקנה לו, קונה מדינא. ובהא שאני בין דעת אחרת מקנה לבין נוטלו מדעתו.

אכן יש לציין שיטתו עוד אופן אחר שבו זוכה הקטן מדינא, והוא במקום שהקטן מקבל שכר על עבודה שעבד. דבכה"ג מצינו בתוס' בסנהדרין (סח ע"ב ד"ה קטן) ובשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' צט) שהקטן זוכה במשכורתו מדינא, וכן פסק הרמ"א להלכה בחו"מ סי' ער ס"א.

קטן שיש לו אב רבושו לאביו

הבאנו לעיל הגמ' בב"מ (דף יב ע"א), ששנינו במשנה, שמציאת בנו ובתו הקטנים שייכת לאב. ואמר שם שמואל מאי טעמא, מפני שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו ואינו מאחר בידו. והק' בגמ' למימרא דסבר שמואל קטן לית ליה זכיה לנפשיה מדאורייתא, והא אמר רבי יוסי שאפילו עשיר יכול בנו ללקט אחריו מתנ"ע בשדה, ש"מ שסובר שהבן זוכה לנפשיה

אחרת מקנה לבין היכא שנטלו מעצמו, שבדעת אחרת מקנה קונה הקטן לגמרי, ובהא מיירי הגמ' שקטן שנותנים לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו זכיותו זכיה, אבל אם לא היה כאן דעת אחרת מקנה בכה"ג אינו קונה כלל, ומציאתו שייכת לו אך ורק משום דרכי שלום. כן מבאר הרמ"א ומקורו טהור מדברי הר"ן בגיטין.

אבל הש"ך שם חולק עליו, וטוען שאין לנו לחלק בעצמנו חילוקים שלא מצאנו להם יסוד בגמרא, ואת סתירת דברי הגמ' מתרץ באופ"א, דהא דקתני שמציאת קטן שלו הוא רק משום דרכי שלום היינו בקטן שצער יותר מגיל זה של צרור וזורקו אגוז ונוטלו. וה"ק: קטן ממש שאין לו דעת - אין לו זכיה כלל, ומ"מ תקנו חכמים משום דרכי שלום שתהא מציאתו שלו, דלא ליתי לאינצויי. קטן שהגיע לדרגה של צרור וזורקו אגוז ונוטלו - זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים. קטן שהגיע לעונת הפעוטות - מקחו מקח וממכרו ממכר, ובלבד שאין לו אפוטרופוס.

ועי' בקצוה"ח שם שחלק על הש"ך וכתב, דמה שכתב הש"ך שאין לחלק מנפשנו חילוק שלא מצאנו לו מקור בש"ס, ולא מצינו חילוק זה בשום מקום בין דא"מ לבין מציאה שהגביהו מדעתו - זה אינו, שהרי גם בגדול מצינו חילוקים מפורשים בש"ס שישנם מקומות דסגי בדעת אחרת מקנה וישנם מקומות שצריך דעתו. [ועי' מה שכתבתי בזה בקובאו"י גליון ר"ל בעניין "קניית מטלטלין בכסף בזמנינו"] ולכן, במתנה שבגדול קונה כיון שיש דעת אחרת מקנה, א"כ גם קטן יכול לקנות, אבל במציאה שגדול אינו קונה אותו כי אם כשיש לו דעת לקנות - א"כ בקטן

4 יתירה מכך מצאנו בסי' רס"א, כי לא די במה שהקטן אינו יכול לקנות את המציאה, אלא אפילו אם נתנו לו חפץ נהיה חפץ זה אבידה מדעת, כיון שהקטן אינו בר שמירה ואינו מסוגל לשמור את חפציו, א"כ המוסר חפץ שצריך שמירה ליד קטן הריהו מייאש את עצמו מן החפץ.

ויש להעיר כי בסימן הנז' מצאנו כי רק הנתיחה"מ עמד על כך לחלק בין קטן סתם לקטן פיקח, ומציין בעצמו שנהגו למסור חפצים לידי קטנים שישמרו עליהם, ואין פוצה פה לומר כי החפצים דינם כאבידה מדעת, ועכצ"ל שבקטן פיקח אין זה אבידה מדעת. אך שאר הנו"כ לא חילקו בכך. והוא תמוה, למה לא התייחסו לכך שכשיש דעת לקטן אינו נחשב כאבידה מדעת.

ותקנה אחת היא, שכשמגביה את המציאה זוכה בה לאביו כמו הגביה מציאה לחברו שזוכה בו חברו.

וקאמר בגמ' שדינו של שמואל הוא דלא כרבי יוחנן, דקאמר רבי יוחנן לא קטן קטן ממש, ולא גדול גדול ממש, אלא גדול הסמוך על שולחן אביו הריהו קטן, וקטן שאינו סמוך על שולחן אביו הריהו גדול.

ולכאור' יש להקשות לרבי יוחנן, הרי הקטן הזוכה הוא רק מתקנתא דרבנן. בין לרבי יוסי שאמר שיש בו גזל גמור מדבריהם וכ"ש לתנא קמא שקטן זוכה במציאה רק מפני דרכי שלום, ועוד דאנן קיי"ל כת"ק, ועל זה הוסיפו חכמים תקנה שהאב זוכה בו משום איבה. ולכאור' מוכרחים אנו לומר שהם ב' תקנות - דאל"כ למה מותר לבן ללקט אחר האב העשיר - אע"כ שהבן זוכה בו לעצמו ולאחמ"כ זוכה בו האב. וקשה, דהא אמרו תוס' שאין עושים ב' תקנות בדרבנן. ולמה כאן אמרינן שהאב זוכה במציאה של הבן, הרי הבן כבר זכה בו מתחילה ונמצא דהוי ב' תקנות.

ומצינו על זה כמה תירוצים. המהרש"ל שם מתרץ שבמציאה הוי תקנתא דרבנן, אלא שרבנן תקנו גם כן תקנה אחת [ולא תקנה שעליה תקנו עוד תקנה] היינו שהאב זוכה תיכף ומיד בזכיית הבן משום איבה. אלא לגבי לקט לא שייך למימר כן שתקנו רבנן שיזכה האב מיד בלקט משום איבה. ועל כן אמרו גבי לקט שעשו את שאינו זוכה כזוכה. וכן מבאר הפנ"י בדבריו.

ועי' במהרש"א שנתקשה בזה, ומשמע מהמהרש"א שהבין בדברי המהרש"ל שהקטן אינו זוכה כלל אלא מלכתחילה כל הגבהתו נחשבת כאילו האב הוא זה שהגביה, ורואים את הגבהת הבן כאילו הוא ידא אריכתא לאב. ועי' הקשה המהרש"א שמרש"י לקמן משמע שיש לקטן זכיה לנפשיה, ומדברי המהרש"ל עולה שלרבי יוחנן אין שום זכיה לקטן באנפי נפשיה. על כן לומד המהרש"א באופן

מדאורייתא, ואמר שמואל הלכה כרבי יוסי. ותי' הגמ' דאיה"נ שמואל פוסק כרבי יוסי שיש לקטן זכיה מן התורה, אלא שבטעמא דתנא דידן ביאר שסבר שיש לו לקטן זכיה רק מדרבנן וליה לא ס"ל הכי.

וביאר שם תוס' את הקושיא והתירוץ, שהיה משמע לגמ' דמיירי בקטן שאינו סמוך על שולחן אביו, ואעפ"כ אמר שמואל שמציאתו לאביו. אי אמרת בשלמא שהקטן יש לו זכיה רק מדרבנן, א"כ מובן למה יזכה בו האב אע"פ שהבן אינו סמוך על שולחנו, כיון שלא מסתבר שחז"ל יתקנו ב' זכיות נפרדות; מקודם יזכה בו הבן, ואח"כ יזכה בו האב מטעמא שבשעה שמוצאה כו'. אלא הכול זכיה אחת גדולה, ולכן זוכה האב במציאה אפילו אם בנו אינו סמוך על שולחנו. אבל אי נימא שהקטן זוכה לנפשיה מדאורייתא, א"כ נמצא שקודם זוכה בו הבן דבר תורה, ורק לאחר מכן זוכה בו לאביו מתקנתא. ועי' קשה למה יזכה בו האב - הא הבן אינו סמוך על שולחנו. ומשני בגמ' דאיה"נ סבר שמואל שהקטן זוכה לנפשיה מדאורייתא, ואינו מזכה אותו לאביו אלא כל המציאה היא של הבן. אלא שתנא דמתני' הוא זה שלמד שהקטן זוכה רק מדרבנן, ואלביה קאמר שמואל שמציאת קטן לאביו.

והק' בגמ', הרי רבי יוסי סובר שגזילת קטן הוא רק מדרבנן, ולפי דבריך הרי זוכה בו הקטן דבר תורה. וגזילת החפץ ממנו אמורה להיות איסור דאורייתא של לא תגזול. ומשני, שלעולם סבר רבי יוסי כתנא קמא, וא"כ הקטן אין לו זכיה אלא מדרבנן. אכן לפי"ז תקשה מדוע מותר לו לבן הקטן ללקט אחר אביו, ע"ז משני משום עשו את שאינו זוכה כזוכה, היינו שכאן ישנו מושג שכזה שקונה כעין מדאורייתא כיון שהעניים עצמם מעוניינים שבניהם יוכלו ללקט אחריהם, א"כ רוצים כאן שהבנים יוכלו לזכות לעצמם ומחלו. וא"כ למסקנא נמצא, שטעמו של שמואל חי וקיים, והקטן אין לו זכיה לנפשיה אלא מדרבנן, וזוכה לאביו מכוח תקנה שכל שמוצאה מריצה אצל אביו.

שגם שמואל וגם רבי יוחנן תרווייהו למדו כרבי יוסי, שהבן יכול ללקט אחר אביו, אלא ששמואל למד כרב חסדא שהקטן זוכה רק מדרבנן וא"כ קשה למה יכול ללקט אחר אביו, וע"כ משום עשו את שאינו זוכה כזוכה, וא"כ מציאת הבן לאביו משום שבשעה שמוצאה מריצה לאביו הוא גם כן על זה הדרך, שהאב זוכה בו מיד ואין לבן שום זכיה בו. אבל לרבי יוחנן נשאר הדין כדבדקמייטא שהבן זוכה בו מדאורייתא, אלא שהאב זוכה ממנו, ואם הקטן זוכה בדבר מדאורייתא ניתן לומר כבר שרבנן באו והוסיפו עליה תקנה, שהאי זכיה יהיה שייך לאב מחמת איבה. והכל על מקומו בא בשלום.

אכן מציין המחנ"א שמדברי הרמב"ם מוכח שאין כלל יד לקטן, והוא חומרא יתירה יותר מדברי המהרש"ל והמחנ"א. שהם סברו שכלל והקטן סמוך על שולחן אביו אז יש חשש איבה ואז הפקיעו חכמים את קניינו של הקטן, אבל אם אין הקטן סמוך על שולחן אביו יוכל לזכות לעצמו. אך הרמב"ם לא חילק בין קטן הסמוך על שולחן אביו לשאין סמוך, ופסק שאין לזכות עירוב ע"י בנו הקטן - בין סמוך בין שאינו סמוך. ומוכח דס"ל שקטן אפילו אינו סמוך על שולחן אביו אין לו יד לזכות לעצמו, ועכצ"ל משום דלית ליה יד כלל מעיקרא דדינא. ולא משום שחז"ל הפקיעו כוחו. וזהו דלא כמו כל השיטות הנזכרות. [ועי' בהמשך בדברי הקרב"ג שחולק על הראשונים בביאור דברי הרמב"ם, וסובר שאפילו הרמב"ם יודה שקטן שאינו סמוך על שולחן אביו יש לו יד לזכות לעצמו, וכל דברי הרמב"ם שקטן אין לו יד מיירי רק באופן שהקטן סמוך על שולחן אביו].

ולפי"ד אלו כתב המחנ"א שאם אחר נתן מתנה לקטן, בין אם הוא גדול הסמוך ע"ש אביו בין אם הוא קטן הסמוך ע"ש אביו, המתנה שייכת לאב כיון שיש בזה חשש איבה. אך אם אדם אחר זכה בחפץ עבור הבן הקטן הסמוך על שולחן אביו (מדין 'זכין'), יועיל הזכיה ויזכה בזה הבן אע"ג שהוא

אחר אך דומה מאוד, היינו שרבי יוחנן סבר שיש בעצם יד לקטן, והוא זוכה לנפשיה, אלא שכשהוא סמוך על שולחן האב אז הגבהתו הינה לצורך האב, והאב זוכה בו כדין המגביה מציאה לחברו. כלומר, שמן הדין יש לבן זכיה, והאב זוכה בחפץ מכוח הבן. אלא שהבן, כשהוא מגביה את החפץ, הריהו זוכה בחפץ עבור אביו, כמו המגביה מציאה לחברו. שכמו בגדול שמגביה מציאה לחברו אמרינן שהמגביה לא קנה את החפץ, אלא מי שזכו בשבילו הוא זה שקונה את החפץ, ה"ה קטן המגביה מציאה שייכת המציאה לאביו כיון שהקניין נעשה לזכותו ועבורו. אך אין הכוונה לומר שאין יד לקטן, דומיא שהמגביה מציאה לחברו אין הכוונה שאין יד למגביה.

משא"כ לפי המהרש"ל נמצא, שבמקום דחיישינן לאיבת האב תקנו חכמים שכל מציאות הבן יזוכו לאב תיכף ומיד, והגבהת הבן הקטן אינה נחשבת כביכול הקטן הגביה את החפץ והאב זוכה בו כיון שהקטן נותנו לו, אלא הקטן אין לו זכיה כלל, והגבהת הקטן חשובה כידא אריכתא של האב, ונחשב הכול כאילו האב הוא זה שהגביה את החפץ ואין לקטן זכיה בו כלל מתחילה ועד סוף.

ועי' במחנה אפרים (זכיה ומתנה סי' ב') שנקט גם כן כמו המהרש"ל, ודלא כמהרש"א. וטעמו ונימוקו עמו, שהרי מצינו בדת הראשונים הרמב"ן הרשב"א והר"ן שהובאו דבריהם בנימוק"י בב"מ שכתבו שאם אין חשש איבה וכגון באופן שהאב עצמו נתן מתנה לבן, אם הוא בן גדול זכה בו לעצמו, אך אם הוא בן קטן אכתי מציאתו לאביו כיון שקטן אין לו יד כלל לזכות. ש"מ שאין יד לקטן בקטנתו ואינו יכול כלל לקנות, וכן מוכח בתשובות מהר"ם מרוטנבורג דהנותן לקטן כאילו נתן ביד אביו דמי.

ועי' במהר"ם שיף שמתרץ באופ"א, דרבי יוחנן סבר שיש זכיה לקטן מדאורייתא, והאב זוכה ממנו מדרבנן משום איבה. וא"כ נמצא

והיה אפשר לתרץ, או דמיירי בסמוך על שולחן אביו אך אדם אחר זיכה לו את הלולב [שלו או של אביו], והאב מחל על זכותו, אך הלשון קצת דחוק בדברי רש"י, שמשמע מדבריו שהאב הוא זה שהקנה לו את הלולב. או נאמר דמיירי בקטן שיש לו אב אך הוא אינו סמוך על שולחנו. בין כך ובין כך צע"ג לרמב"ם, שהרי לפי שיטת הרמב"ם נמצא שקטן בכל מצב אין לו שום צד וכוח זכיה - אפילו כשאינו סמוך על שולחן אביו. וא"כ דברי הגמרא צ"ע.

והנה קושיא זו היה ניתן עדיין לתרץ, שהרמב"ם יעמיד את הגמ' בקטן שלא הגיע עדיין לעונת הפעוטות, וקונה ואינו מקנה. אך יש להקשות קושיא אלימתא על הרמב"ם, מהא דאיתא בגמ' גיטין (מ.) "ההוא עבדא דבי תרי, קם חד מינייהו ושחרריה לפלגיה. אמר אידך השתא שמעי בי רבנן ומפסדו ליה מינאי, אזל אקנייה לבנו קטן. שלחה רב יוסף בריה דרבא לקמיה דרב פפא, שלח ליה, כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישיב לו בראשו. אנן קים לן בינוקא דמקרבא דעתיה לגבי זווי, מוקמינן ליה אפוטרופוס ומקרקיש ליה זווי, וכתב ליה גיטא דחירותא על שמייה". מוכח משם מעשה שהיה שהקנה האב עבד לבנו הקטן, והועילה הקנייתו. וכל הראשונים שם האריכו למעניתם היאך מהני שטר השחרור שכותב הקטן, וי"א שהאפוטרופוס כותבו. אך אין איש שם לב להקשות היאך מהני קנייתו של הקטן.

ויעוי' ברש"י שם שיישב דמיירי בקטן שהגיע לעונת הפעוטות, ועל כן מקחו מקח וממכרו ממכר. והא ניחא רק אם מדובר בבן שאינו סמוך על שולחן אביו, מובן שתקנו לו כדי חייו לקנות ולהקנות. אך לדעת הרמב"ם גם בבן שאינו סמוך על שולחן אביו אין לו זכיה, וא"כ צע"ג היאך הועילה הקנייתו. ולא מצאתי לו יישוב כעת, ומצווה ליישב.

ועי' בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' כו-כו, שם מובא מחלוקת בנידון זה. השואל שם רבי עזר נחמני למד בפירוש הסוגיא

סמוך על שולחן אביו. ואם האב מחל על זכותו יש לחלק; אם האב הוא זה שנתן את המתנה לבן אכתי לא מהני מחילתו, כיון שבעינן העברה מרשות לרשות, היינו שיצא מרשות האב לרשות הבן, והכא כיון שהוא סמוך על שולחנו אין כאן ב' רשויות ואין כאן הוצאה מרשותו. אבל אם אדם אחר זכה עבור הבן והאב מחל על זכותו קונה הבן, כי כל כוח זכיית האב בחפץ מגיע מכוח קניית הבן, וא"כ ככה"ג שלא הבן עשה את הקנין אלא אדם אחר נשאר החפץ ברשות הבן וקנאו. אך לדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב כי אין לבן רשות בפני עצמו כלל ולא קונה, א"כ אפילו אם האב מחל על זכותו ואדם אחר הקנה לבן ע"מ שאין לאביו רשות בו ג"כ לא קנה הבן ונשאר עדיין של האב. ואי תיקשי, לשיטת הרמב"ם היאך חבלה שייכת לבן, תריץ ואימא לך דהוא משום שאין צריך בה לזכייה, ואי"צ יד לזכות, שהרי ממילא היא שייכת לבן מכוח העובדה שהוא היה הנחבל. אבל המחנ"א נוטה לדעה הראשונה ומוסיף שכן מוכח מדברי הראשונים, שכל שהאב מחל על זכותו קונה הבן הסמוך על שולחנו, וזהו גם ההסבר בחבלה כמבואר בגמ' שהאב מחל על זכותו. ודלא כהרמב"ם.

אכן יל"ע בדברי הגמ' בסוכה (דף מו ע"ב) דאיתא שם וז"ל: "אמר רבי זירא, לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא. מאי טעמא, דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו". ופירש שם רש"י הטעם מדוע לא תועיל הקנאת התינוק, וז"ל: "אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה, דלאו בר דעת הוא". ומדברי רש"י עולה שהבין כי המדובר בבן קטן הסמוך על שולחן אביו שהקנה לו אביו את לולבו במתנה, והזהירו חכמים שלא להקנות לו את הלולב ביו"ט ראשון של סוכות קודם שיצא האב ידי חובתו בנטילת לולב, שהרי הקטן קונה ואינו יכול להקנות. ולכא' יש לדון בזה דמעיקרא דינא פירכא, שהקטן לא זכה כלל בלולב כיון שהוא סמוך על שולחן אביו.

ומוכיח בדברי התוס' וריב"ש שגם כן למדו שאין לקטן זכיה כלל. למעשה רוב התשובה עוסק בכירור דעת שמואל האם סבר שיש לקטן זכיה מדאורייתא או מדרבנן כך שאינו נוגע לעניינינו דאנן כרבי יוחנן קיימא לן, אך בנידון דידן האם רבי יוחנן סובר שהקטן זוכה לנפשיה או אינו זוכה כלל מסיק כי הוא מחלוקת הראשונים.

והנפק"מ מכל זה, מה הדין כשהבן מביא מציאה לאב והאב מוחל על זכותו ואומר שאינו רוצה לזכות, האם הקטן זוכה בו לעצמו או שאין לו כלל יד לקנות. ואפילו אי נימא שהקטן זוכה בו לעצמו שוב יש לחקור, האם הוא זקוק לקניין חדש, או דלמא במה שקנה אותו מקודם סגי ואינו צריך להקנאה מחודשת. ולפי כל האמור ניחזי אנן, שלדעת המהרש"א המהר"ם שיף והשוואל רבי עזו נחמני יש לקטן זכיה וכל זכיתו לאביו הינה מכוח המגביה מציאה לחברו. אך לדעת המהרש"ל והמחנ"א והר"ש ברוך נמצא שאין לקטן זכיה כלל במקום אביו, ואפילו אם האב מוחל על זכותו אכתי אין לקטן זכיה בה כי הפקיעו חכמים את כוחו [או לא נתקן לו כוח זכיה במקום אב].

קטן שאינו סמוך על שלחן אביו

כתב הטור בהלכות שבת (סי' שסו) גבי אחד הרוצה לזכות פת של עירוב לכל בני המבוי, שלא יזכה את העירוב ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו, אבל יכול לזכות ע"י בנו ובתו שאינן סמוכים על

ממש כמו המהרש"א, שקטן יש לו יד לקנות לעצמו, אלא במקום אב אמרו שכל מציאותיו הינן לאביו והקטן זוכה בהן לאביו, ודוגמת המגביה מציאה לחברו. אך מביא שהרב שלמה ברוך⁵ רצה ללמוד כי הקטן אין לו יד לקנות כלל, ומה שהאב זוכה במציאת הקטן הוא מטעם שידו כיד אביו וכעין ידא אריכתא. ובעצם חז"ל הפקיעו את דין הזכיה שיש לו. [ושמואל ורבי יוחנן נחלקו האם מלכתחילה היה לו זכיה מדאורייתא וחז"ל הפקיעו אותו במקום אב, או שמדאורייתא לא היתה לו זכיה אלא רבן תקנהו, שהם אמרו והם אמרו שבמקום אב לית ליה זכיה ואפקעהו לקניינים מיניה].

והשוואל רבי עזו נחמני הפריך את דבריו מכל וכל, וטען דדבר זה אינו, שהרי מדברי הגמ' משמע שאם הקטן הגביה מציאה ובא אחר וחטפה גזל הוא ביד השני, והרי מדברי ר"ש ברוך עולה כי הקטן לית ליה זכיה וקודם שבאת המציאה ליד אביו לא זכה בה לא האב ולא הבן, וא"כ מהני תפיסת האחר. ומאריך שם עוד בראיות שונות, והעולה מכל דבריו הוא שהקטן זוכה בה בעצם מדינא, ויש זכיה לקטן, אלא שזכיתו היא לאביו כדין המגביה מציאה לחברו.

והרב"א משיב לו בתשובה ארוכה, ונחית לבאר כל שיטות הראשונים, ומביא שהריטב"א כותב ממש כדברי רבי עזו נחמני. אך רבינו פרץ, תוס' הרא"ש והראב"ד למדו כן שהקטן אינו זוכה כלל.

5 יצויין כי בשנת תשפ"ג הדפיס מכון בית אהרן וישראל "שו"ת רבי שלמה ברוך", מכת"י הנמצא באוצר זקני אדמו"ר שליט"א. והוא היה מחכמי יוון בדורו של מרן הבית יוסף. עמד בקשרי מכתבים עם גדולי דורו, דוגמת המהרש"ד, מהר"ם מפאדובה, מהרש"ך ועוד, שהכתירוהו כאחד מגדולי הדור והתייחסו אליו בהערכה מופלגת. מצד אחד ייתכן לומר שמדובר באותו חכם, בפרט כיון שלא נודע לנו על עוד חכם בעל שיעור קומה בתקופה זו בשם "רבי שלמה ברוך", ואע"פ שהשוואל שם מכנה את ר"ש ברוך בכינויים חריפים ודוחה את פירושו בשתי ידיים, "איש מחזיק עצמו בגברא רבא וראיתו דאינו ראוי לרועה בקר ה"ה הרבי שלמה ברוך", "ועתה אבי ראה גם ראה דעתו הסכלה, שהקשתי עליו, עני מה תהא עליך", "ויוזו אין צורך לדחותה דבורכא (דבר בורות) היא", ועוד כמה ביטויים חריפים. אך לאמיתו של דבר הרב"א בעצמו כתב שאין לשלול את פירושו של ר"ש ברוך, כיון שמצינו כמה מגדולי הראשונים דוגמת רבינו פרץ, הראב"ד והרא"ש שלמדו כמוהו. ועל כן אין פירושו "בורכא".

אך מנגד, השואל שם מצטט ויכוח שהיה ביניהם בישיבה במצרים, ולא ידוע לנו כי הר"ש ברוך הגו' היה אי פעם במצרים. והדבר טעון עדיין כירור. [בשולי הדברים אציין כי אין התייחסות בשו"ת לנושא הנוכח].

עליו. וז"ל: "ובטור סי' שס"ו כתב זה לשונו, 'הרמב"ם ז"ל פסק כשמואל דאמר גדול ממש וקטן קטן ממש, שאינו יכול לזכות על ידי קטן אפילו אינו סמוך על שולחן אביו. וא"א הרא"ש ז"ל לא כתב כן. וטוב להחמיר כדברי שניהם שלא לזכות ע"י בנו קטן אפילו אינו סמוך על שולחן. ולא ע"י בנו הסמוך על שולחן אפילו הוא גדול'. וכן הכריע אחריו הב"י בארוך וקצר, ומהרש"ל וכל האחרונים הבאים אחריהם בלי פקפוק. ואשתומם על המראה הגדול הזה. והילך לשון הרמב"ם פ"א דעירובין דין כ': 'ויש לו לזכות ע"י בנו ובתו הגדולים, אבל לא על ידי בנו ובתו הקטנים כו'. וכן יש לו לזכות להן ע"י שפחתו העברית אע"פ שהיא קטנה, שהקטן זוכה לאחרים בדבר שהוא מדברי סופרים'. עכ"ל. וזה תלמוד ערוך בגיטין דף ס"ד דקאמר שמואל קטן זוכה לעצמו ואין זוכה לאחרים. ופריך מאמה עבריה, דע"כ איירי בלא הביאה שתי שערות וזוכה ע"י אחרים, ומשני רב חסדא שאני שתופי מבואות דהוי מדרבנן. וא"כ איך ס"ד לומר להרמב"ם קטן שאינו סמוך על שולחן אביו אין יכול לזכות על ידו, הלא בדבר דרבנן קטן יש לו זכיה דמ"ש מאמה עבריה. אע"כ דקטן הסמוך על שולחן אביו הוא דאמר דאין יכול לזכות על ידו, דלענין מציאה ידו כיד אביו כמ"ש הרמב"ם בפרק ט"ז מהל' גזילה ואבידה. וסמך הרמב"ם בזה על מה שביאר בהל' גזילה שפסק שם כר' יוחנן דגדול בשאינו על שולחן אביו וקטן בשסמוך על שולחן אביו, ודי לו בביאור זה דאמה העבריה יכול לזכות על ידה אף שהיא קטנה, ממילא נלמד דהאי קטן שאינו זוכה על ידו איירי בשסמוך על שולחן אביו. אפס על שמואל גופיה לא תקשי, דמשני בפרק האומר 'שאני שיתופי מבואות דרבנן'. ומ"ש מבנו ובתו הקטנים דאין מזכה על ידן. י"ל דשמואל דאמר התם בב"מ קטן קטן ממש

שולחנו ואפילו הם קטנים. וז"ל הטור שם, "והרמב"ם ז"ל פסק כשמואל דאמר גדול גדול ממש וקטן קטן ממש, שאינו יכול לזכות על ידי קטן אפילו אינו סמוך על שולחן. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא כתב כן. וטוב להחמיר כדברי שניהם שלא לזכות על ידי בנו קטן אפילו אינו סמוך על שולחן ולא על ידי בנו הסמוך על שולחן אפילו הוא גדול". עכ"ד.

והב"י שם תמה עליו, שהרי גבי מציאה פסק הרמב"ם כרב יוחנן דבסמוך על שולחן אביו תליא מילתא, וכאן גבי עירוב פסק כשמואל. וכתב שם הב"י ליישב, שהרמב"ם פסק כרבי יוחנן, אלא שלגבי עירוב סבר כי גם רבי יוחנן יודה לשמואל בזה. שהרי מאי טעמא אמרו שמציאת בן גדול הסמוך על שולחן אביו הוי לאביו - משום איבה, הכא לגבי זיכוי עירוב כיון שהאב הוא זה שחפץ שהבן יזכה בפת זו, לית בה איבה, והבן זוכה לעצמו.

ומקשה הפרישה, התינח לגבי בן גדול הסמוך על שולחנו, לגבי בן קטן שאינו סמוך על שולחנו מאי איכא למימר. הרי מרבי יוחנן משמע שכל כמה שאין טעם איבה זוכה בה הבן לעצמו אפילו אם הוא קטן, ולכן בן קטן שאינו סמוך על שולחן אביו יכול לזכות בה לעצמו. וא"כ מדוע בזיכוי עירוב כתב הרמב"ם כי אין לזכות את העירוב על ידי בנו הקטן שאינו סמוך על שולחנו. הא ליכא טעם איבה.

ומתרץ הפרישה, דבאמת קטן אין לו יד לזכות לעצמו מדינא, אלא היכא דלית ליה אב תקנו לו שיוכל לקנות מציאה כדי להחיות נפשו בה. אבל אם הקנו לו בכדי לזכות לאחרים בהא אמרינן שאין לו יד לזכות כלל, כיון שהוא קטן.⁶

אכן יעוי' בקרבן נתנאל במס' ביצה (פ"ב סי' ו' אות ע') שהביא את דברי הטור ותמה

6 ויש לדחוק בדברי הפרישה דאיירי בקטן שהוא בדרגת צרור וזורקו אגוז ונוטלו, אבל קטן שהגדיל מכך והגיע כבר לעונת הפעוטות קי"ל כמ"ש הרמ"א שזוכה לעצמו ויכול גם לזכות לאחרים. דאל"ה יסתרו דבריו לדברי הרמ"א.

על שולחן אביו אך האב מחל על זכותו [למ"ד שבאופן כזה זוכה הקטן לעצמו], בין אם אינו סמוך על שלחן אביו שנפסק להלכה שזוכה לעצמו, האם יכול להקנות לאדם אחר.

איתא בגמ' סוכה (וכבר הוזכר לעיל) "אמר רבי זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא, דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו". ופירש"י שם הטעם מדוע אינו יכול להקנות, "דלאו בר דעת הוא". ובפשוטו צ"ל דמיירי בקטן שעדיין לא הגיע לעונת הפעוטות, שהרי קטן שהגיע כבר לעונת הפעוטות קי"ל דמקחו מקח וממכרו ממכר. וכן כתבו להדיא הר"ן בסוכה שם (דף כב ע"ב מדפי הר"ף) והריטב"א בחידושו.⁷

אכן הרמב"ם לא חילק בכך בין הגיע לעונת הפעוטות ללא הגיע לעונת הפעוטות, וס"ל דבכל אופן אין נותנים אותו לקטן. וז"ל (הלכות לולב פ"ח ה"י): "ואין נותנין אותו לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר". ותמה עליו הכס"מ מדוע לא הזכיר את החילוק של הר"ן. אכן הלחם משנה שם מתרץ, שהרמב"ם סבר שקטן שהגיע לעונת הפעוטות, אם הקנו לו ע"י דעת אחרת מקנה קונה מדאורייתא, ואינו יכול להקנות לאחרים אלא מתקנתא דרבנן, ואם ייתנו לו את האתרוג ביום טוב ראשון לא יוכל אחר כך להקנותו לאחרים מה"ת אלא מדרבנן. והמקבלו ממנו לא יצא ידי

ומטעם דבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו, יש לומר דמהאי טעמא לכל דבר ידו כיד אביו. ואמה העבריה איירי בשאין לה אב. אבל הרמב"ם דפסק כרבי יוחנן לענין מציאה ודאי קשה למה אין מזכין על ידי בניו הקטנים, אלא ש"מ שמייירי שהמה סמוכים על שלחנו כו'. בכך אין לזוז מפסק רבינו דקטן כשאינו סמוך על שלחן אביו לכתחלה יכול לזכות על ידו".

נמצינו למדים, כי הטור למד כי הוא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש האם קטן שאינו סמוך על שולחן אביו יש לו זכייה, שהרמב"ם סבר שאין לו זכייה והרא"ש סבר שיש לו זכייה. והקרב"נ למד שאין כאן מחלוקת ואף הרמב"ם סבר שקטן כל שאינו סמוך על שולחן אביו יכול לזכות. ולהלכה כתב המחבר שבן קטן שאינו סמוך על שולחן אביו יכול לזכות את העירוב לאחרים, אך "לכתחילה טוב לחוש לדברי שניהם היכא דאפשר" ולא לזכות את העירוב ע"י בנו קטן.

אכן בדברי הרמ"א צ"ע, שהרי הרמ"א כתב כאן גבי עירוב "ובדיעבד סומכין על דברי המיקל בעירוב" משמע שרק בדוחק התיירו, ולכאוי הוא דלא כדבריו שכתב בסי' רל"ה, שם כתב שקטן שהגיע לעונת הפעוטות מקחו מקח וממכרו וזוכה ומזכה. ואכתי יל"ע.

הקנתת הקטן

מדאיתאנו להכא יש לדון מה הדין באופן שהקטן זכה לעצמו בחפץ, בין אם הוא סמוך

7 ועי' בגליון מהרש"א בשו"ע (חו"מ סי' רל"ה ס"ב) שם מובא הדין במחבר, דהא דאמרינן קטן שהגיע לעונת הפעוטות ממכרו ממכר הוא רק בדלית ליה אפוטרופוס, אבל אם יש לו אפוטרופוס אין מעשי הקטן כלום. והסביר הסמ"ע הטעם, שהרי כל מהות התקנה שתקנו לקטן הוא משום כדי חייו, וביש לו אפוטרופוס נתבטל טעם זה כיון שהאפוטרופוס דואג לצרכיו. ומעתה נסתפק שם הרש"א האם הקטן יכול לתת מתנה לאפוטרופוס עצמו, דדווקא לגבי אחר א"צ לתקן שיוכל הקטן להקנות כיון דיכול להעשות ע"י האפוטרופוס, משא"כ אליו בעצמו.

ועיי"ש שרצה להוכיח מדברי הראשונים המובאים למעלה דהאי דלא ליקני איניש לולבא לינוקא כו' מיירי בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות, שאל"כ הרי יכול להקנות בחזרה. והרי רש"י שם מפרש דמיירי שהאב הוא זה שהקנה את הלולב לקטן, והאי אב לא גרע מאפוטרופוס, ועדיין הוצרכו הראשונים לפרש דמיירי בלא הגיע לעונת הפעוטות, שאם כבר הגיע לעונת הפעוטות יכול להקנות את הלולב בחזרה לאביו. אלמא שאפילו במקום שיש לו אפוטרופוס יכול הקטן לתת לו מתנתו. אע"ג דליכא תקנת כדי חייו. ועיי"ש עוד בנידון.

אמר לו המתן. שניה, אמר לו המתן. שלישית, אמר לו המתן. רביעית, אמר לו המתן. חמישית, אמר לו צא ומוכרה בשוק. עכ"ד הגמ'. וכן פסק המחבר להלכה (או"ח סי' תמ"ג ס"ב, חו"מ סי' רצב סי"ז): "ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה חמישית. ואם לא בא בעליו ימכרנו לעכו"ם, ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו, אפילו אם אינו חייב באחריותו". מוכח מכאן שכיון שיש לו טובה והנאה בדבר - שלא ייכשל המפקיד באיסור כל יראה - מותר לנפקד למכור את החמץ של אדם אחר אפילו בלא ידיעתו, והוא מדין משיב אבידה, וא"כ הוא הדין והטעם גבי חמצו של קטן, שיכול האב למכרו לטובת הקטן, כיון דקיי"ל (חו"מ סי' ער ס"א ברמ"א) שדבר שהקטן קנה כדין והוא שלו מדינא (כגון משכורת וכיו"ב) יש להשיב לו אבידתו. וכן הורה לי הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א להלכה שכן ראוי לנהוג.

אך יש לעורר לגבי עצה זו, כי עצה זו מועילה רק באופן שמוכרו ממש סמוך לזמן איסורו היינו בשעה חמישית, שהרי קודם לכן עדיין אין בו משום השבת אבידה ואסור למכרו, וכלשון המחבר "ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא בא בעליו ימכרנו". וראה מש"כ עלה המקור חיים שם (סי' תמ"ג סק"ד) וז"ל: "יעכבנו. עיין מגן אברהם ס"ק ד', ונ"ל דאם הוא דבר שלא ימצא בריוח קונים בשעה חמישית מותר למכרו קודם לכן' עכ"ל. אין ר"ל דמחמת שלא ימצא בריוח קונים יצטרך לזלול במכירתו משום הכי מותר למכרו קודם, דהא ודאי ליתא

חובת "לכם" מדין התורה. (שו"ר שהב"י גופיה חזר בו מתמיהתו וציין בבדק הבית או"ח סו"ס תרנ"ח שהרמב"ם חולק על הר"ן) ועי' במחנה אפרים (קנין משיכה סי' ב') שדייק מכאן שהרמב"ם סבר דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא.

והעולה מכל הדברים הוא שהרמב"ם סובר שאפילו קטן שהגיע לעונת הפעוטות אינו יכול להקנות מדאורייתא. וא"כ יש לדון, באופן שיש לקטן חמץ שהוא שלו ורוצה לשומרו לזמן רב מה יעשה בו לקראת פסח. וכי תימא שהוא יקנה אותו לגוי, הרי לדעת הרמב"ם אי אפשר להקנותו אלא מדרבנן, ולא תועיל ההקנאה להינצל מאיסור כל יראה דאורייתא.

ויש ליישב ד"ז בכמה מהלכים. א. אפילו לדעת הסוברים דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מ"מ כבר הוכיחו האחרונים שבאופן שמטרת ההקנאה אינה כדי שיקנה השני, אלא רק להפקיע מרשות הראשון - מהני ההקנאה לכו"ע. כן כתבו המחנ"א, רעק"א, המקור חיים והדבר אברהם, וראה מש"כ בזה ידידי ר' דוד צבי רוזנטל באריכות ובטוטו"ד בקובץ באו"י גיליון רכ"ט. וא"כ הכא, אם יקנה הקטן את חמצו לגוי יועיל הדבר אפי' מדאורייתא להפקיע ממנו את החמץ, ולא יעבור על איסור כל יראה דאורייתא.⁸

ב. לכא' יועיל שהאב ימכור גם את חמצו של הבן לגוי בתורת משיב אבידה. דהנה איתא בגמ' פסחים (דף יג ע"א): מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה, ונקבוה עכברים, והיה חמץ מבצבץ ויוצא. ובא לפני רבי, שעה ראשונה

8 וראה גם עיקרון זה בדברי החת"ס (תשובות יו"ד סי' שי). שהשואל שם הקשה שלא יועיל מכירת חמץ שלנו לגוי, הואיל והגוי סבור שהישראל אינו מתכוון באמת להקנות לו את החמץ ומוכרם לו רק כמצוות אנשים מלומדה, וא"כ לא מתכוון הגוי לקנות כלל וחסר דעת קונה במכירה. והחת"ס דן שם בעניין זה, ומסיק דהמכירה מהני מתרי טעמים, ואחד מן הטעמים הוא דאנן לא בעינן שיקנה הגוי בקנין גמור לכל פרטי ודקדוקיו, אלא סגי במה שהישראל מוציא אותו מרשותו, שהרי כל המטרה היא שהחמץ לא יימצא ברשותו של הישראל, והרי הישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת, ואם יבוא הגוי וירצה לכלות את החמץ לא ימחה הישראל בידו, "א"כ מה לי שלא יהיה דעתו של גוי לקנות".

שוטה וקטן אינם בני מצות כלל, לא שייך לומר דעוברים בבל יראה. ואם יש חמץ ברשותם אין ב"ד מצווים להפרישם. ובהמשך דבריו דן האם מותר להקנות חמץ לקטן משש שעות ולמעלה שאז החמץ כבר אסור דבר תורה. עכ"פ המנ"ח נקט בפשיטות כי קטן אינו מוזהר בבל יראה, ועל כן אינו מצווה למכור חמצו. וא"כ אין שום צורך למכור את החמץ של הקטן.

אך החלקת יואב חולק עליו, יעוי' מש"כ בתשובה (מהדו"ק או"ח סי' יט) שבתחילת דבריו מוכיח להתיר חמץ בפסח לקטנים. אך בסו"ד חוזר בו מחמת כמה ראיות, וכותב "אך באמת לדינא מסתברא דגם חמץ חש"ו אסור, ובעבירת בל יראה ג"כ שייך איסור דספינן ליה בידיים". ונוקט להלכה שחמצם אסור בהנאה לאחר הפסח. ועל כן שפיר יש לקטנים טובה והנאה במה שימכרו את חמצם.

ועי' בשו"ת הר צבי (או"ח ב' סי' מ"ה) שמצדד ג"כ כדברי החלקת יואב, ומציין כי לכאורה הפמ"ג סותר את עצמו בהאי דינא. דהנה הפמ"ג באו"ח סי' תלא כתב שחמץ של קטן יתום אין בו משום חמץ שעבר עליו הפסח, ובפתיחה כוללת (ח"ב) כתב שחמץ של חש"ו יש בו משום חמץ שעבר עליו הפסח, דלא פלוג רבנן. ומחלק הגרצ"פ, דהא דאמרינן שמותר לאחר הפסח היינו בחמץ של קטן שלא הגיע לחינוך וכמו קטן המוטל בעריסה, משא"כ בחמץ של קטן שכבר הגיע לחינוך, אע"פ שלא שייך למקנסיה, מ"מ לא פלוג רבנן והחמץ אסור לאחר הפסח.

ד. להלכה לגבי ד' מינים נקט המחבר כדעת הר"ן, [וגם הרמ"א אינו חולק בדבר] שמותר להקנות ביו"ט ראשון לולב לקטן שהגיע לעונת הפעוטות, כיון שביכולתו גם להקנות את הלולב בחזרה. וא"כ לכאו' ניתן לסמוך על כך גם לגבי מכירת חמץ, והקטן יכול למכור את חמצו.

כדמוכח בש"ס שם דדוקא לר' מאיר קאמר התם דצוה למוכרו לישראל, דלר' מאיר ליכא שום שעה שיהיה מותר לעכו"ם ואסור לישראל. אבל לרבי יהודה קאמר התם דצוה למוכרו בשעה ה' לעכו"ם ובשעה ד' אמר המתן, אף דבשעה ד' מותר לישראל ויש קונים הרבה ובשעה ה' יאסר לישראל ולא ימצא קונים רק עכו"ם והרי לא ימצא בריוח קונים, ואפילו הכי אסור למכור בד' משום דשמא יבא הבעל. רק הכונה דלא ימצא בריוח קונים, ויש חשש ג"כ שאולי לא ימצא קונה כלל ויופסד לגמרי. אך מ"מ קשה דהא בחו"מ סימן רצ"ב איתא דאפילו יודע בודאי שיאנס המלך מ"מ אסור למוכרו. משמע דקודם שהתחיל האונס אסור למוכרו, ואח"כ נאמר לי שהאליה רבא מקשה זה, וספרו לא היה בידיי". עכ"ל. ואכן הא"ר מקשה דבר זה (בסימן זה סק"ג) ונשאר בקושיא.

ואולי היה ניתן ליישב שהאב ימכרו משום זכין. אבל גם אז מידי ספק לא יצאנו מחמת ב' טעמים, א' - נחלקו הראשונים אם זכיה לקטן הינה מדאורייתא או מדרבנן. ואם נאמר כדעת תוס' שהזכיה היא רק מדרבנן משום דזכיה מטעם שליחות וליכא שליחות לקטן, א"כ אכתי לא הועלנו במאומה שהרי מדרבנן יכול גם הקטן בעצמו להקנות, ואנו מבקשים כיצד יוכל להקנותו מדאורייתא להינצל מאיסור ב"י דאורייתא. ב' - נחלקו האחרונים האם אומרים "זכין" לקטן בדבר שיש בו גם קצת חובה. כגון ליטול מממונו של הקטן ולפדותו בו בפדיון הבן, וכיו"ב. ונחלקו בו הש"ך (בנקה"כ יו"ד סי' שה) עם הט"ז (שם) והקצוה"ח (חו"מ סי' רמג סק"ז). וא"כ באופן כזה שיש בו קצת חובה לקטן, שמפקיעים ממנו את רכושו וממונו, לכאו' לא יועיל זכיה בדבר. [אכן יש לדחות כיון שבכה"ג אם לא ימכרו את החמץ יפסיד אותו בוודאות, אולי נחשב הדבר ככולו זכות. וצלע"ע].

ג. אכן יש לצדד ולומר שהקטן אינו עובר כלל מן התורה באיסור בל יראה, שו"ר שכן כתב המנחת חינוך להדיא (מצוה יא) "וחרש

עולה מן המדב'ר

[א] גדול שקיבל חמץ במתנה, לדעת הרמב"ן וסיעתו הרי הוא של הבן בכל אופן, וכן נקט הרמ"א להלכה. ולדעת ר"ת והרא"ש יש לדון בדבר טובא, שהרי יש אומרים שאפילו אם האב אומר בפירוש "אי אפשי בתקנת חכמים" לא מהני. והנה המחבר כתב שטוב לחשוש ולהחמיר כדעת ר"ת במידת האפשר. ולכאור' העצה היעוצה בכה"ג הוא שהאב יפקיר את זכותו שיש לו בחמץ, ואדם אחר יזכה בו עבור הבן (בהסכמת האב). ובכה"ג לכו"ע אין לאב זכיה בו, והוא שייך לבן בלבד, וימכרנו הבן בעצמו לגוי.

[ב] קטן שזכה בהגרלה בחמץ הריהו שייך לאב. ונכלל במכירת החמץ של האב. אך אם האב מחל על זכות זו, והאחראים על ההגרלה זכו בחפץ עבור הקטן - או לדעת כמה אחרונים אפילו אם הקטן זוכה בו בעצמו, זכה בו הקטן. והעלינו כמה צדדים למעלה היאך ימכור את החמץ.



הרב יצחק זעקל הלוי פאללאך

האם יש חשש חימוץ בטחינת קמח בריחיים המתחממות

שאלה: האם צריך להפסיק מידי פעם את טחינת החיטים לפסח כדי שאבני הרחיים לא יתחממו מהטחינה לחוס כזה הגורם התהוות של חתיכות קטנות כעין בצק בשולי הרחיים.

תשובה: הפוסקים הרבו לדון אם יש חשש חמץ בכעין בצק זה, ואמנם מי שלא מדקדק להגביל את חום אבני הרחיים יש לו על מי לסמוך להכשיר מצות שאפו עם קמח שיש בו חשש שפירור מבצק זה מעורב בו, ובהרבה דוכתי הקילו בזה לכתחילה. אבל ודאי בזהירות הגבלת חום האבנים בעת הטחינה, לא יתהוו בצקות אלו, וממילא נצא מידי מחלוקת גדולי הדורות אם יש לחוש בזה לעירוב פירור של חשש חמץ חלילה, ויתבאר בס"ד להלן.

נימוקים

ישראל קדושים נמנעים מלאכול בפסח אפילו משהו הכי קטן של ספק חמץ

ידועים דברי הקדושת לוי (פ' בא) שהקב"ה קרא לפסח 'חג המצות' (שמות ל"ד י"ח) לשבח את בני ישראל שקיימו בעצמם (שמות י"ב ל"ט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגת מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם' ופרש"י 'מגיד שבחן של ישראל שלא אמרו האיך נצא למדבר בלא צדה אלא האמינו והלכו', ואילו בני ישראל קוראים את החג בשם 'פסח' לשבח את בוראם יתב' ש'פסח על כתי בני ישראל כנגפו את מצרים ואת בתינו הציל' (שם כ"ז) עיי"ש.

והנה, לא בשעתו בלבד היו בני ישראל ראויים לשבח אלא גם לדורות מדקדקים ישראל קדושים בכל מצוות בוראם יתב' וביניהם מהדרים בכל מצוות היום ומהן באפיית המצות, וגם אנו זכינו בחסדי ה' להשיג הידור דלהלן [ע"י השתדלות הגר"מ שארף שליט"א] בטחינת החטים שברחיים עלעקטרי, והוא, שחום אבני הרחיים הנוצר בעת הטחינה תוגבל על ידי הפסקות בטחינה כדי שיתקררו ולא יגיעו למדה שגורמת התהוות של חתיכות קטנות של כעין חתיכות בצק בצדדי הרחיים, ואמנם גם המאפיות שלא מגבילות גובה חום האבנים יש להן על מי לסמוך, אבל הגבלה זאת, אף שמארכת את זמן הטחינה [כי מכריחה להפסיק פעם אחר פעם את הטחינה עד שחום אבני הרחיים ירד], אבל מכשרת את המצות להיות כשרות לפסח בלי להסתפק שמא נתערב בקמח פירור של חשש חמץ חלילה.

וכדי להבין כראוי את דברי רבותינו ז"ל בזה, אקדים בס"ד את הידיעות דלהלן.

(א) לא רק מים גורמים לחמשת מיני דגן להחמיץ אלא גם תולדות המים השונים במס' מכשירין (פ"ו מ"ה) כדקיי"ל באו"ח סי' תס"ו (ס"ה), ובכלל זה גם זיעה והבל של מים חמין כמש"כ בשו"ת ריב"ש (סי' רנ"ה) והובא לדינא בחק יעקב (שם ס"ק ו) ובמשנה ברורה שם (ס"ק ו).

(ב) מי פירות אינם מחמיצים (פסחים ל"ה א), ועם מים, פסק המחבר (או"ח סי' תס"ב ב) דממהרים להחמיץ (דעת ר"ת בתוס' פסחים שם ד"ה ומי, והרא"ש שם סי' י"ג והמ"מ פ"ה מחו"מ ה"ב) זולת אם יאפה הבצק מיד אחר הלישה, ולא כהרי"ף שם והרמב"ם (שם) דלא מחמיץ יותר מהר ממים לבדו.

(ג) זיעת אדם אינו מחמיץ (או"ח שם), ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ח) הביא שנחלקו אחרונים אם דינה כמי פירות שעם מים ממהר להחמיץ או לא.

ד) זיעת חומה, להרוקח מחמצת, והרא"ש בהלכותיו (פסחים שם סי' כ"ב) תמה עליו, ולפי המג"א (סי' תס"ו ס"ק ה) אין כונתו אלא לשאול על הרוקח ולא לחלוק עליו שהרי בפסקיו (שם) מבואר שמודה לו, אבל להגהות מיימוני (פ"ה מחו"מ), הרא"ש חולק וסובר דזיעת חומה לא מחמצת, וכן נקט המחבר בשו"ע (שם ס"ב) כי הביא את הרא"ש לדעה ראשונה ואת הרוקח לדעה שניה, וראה בחק יעקב (שם) בשם האלי' זוטא דהעיקר היא הדעה הראשונה וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק ח).

ה) זיעת חומה, כתב החק יעקב (שם) שלהרא"ש דינו כמי פירות וכשלשין קמח שזיעה זו מעורב בו עם מים, יש לאפותו תיכף כדי שלא ימהר להחמיץ, אולם להנשמת אדם דלהלן, טעם הרא"ש הוא דחשיב כזיעת אדם שאינו מחמיץ וגם לא גורם למים למהר להחמיץ.

ו) זיעת חומה, להחק יעקב (תס"ו ס"ק ז) והמגן אברהם (ס"ק ה) טעם הרוקח הוא מחמת מים מעלמא שבה, ולכן כתב המשנה ברורה (ס"ק ח) דבזיעת אבנים שלא ספגו מים מעלמא יודה להרא"ש, אבל בתחילת דבריו סתם את הוראת הרוקח, ומשמע שלהרוקח גם זיעת חומה שלא בא ממים דעלמא מחמיץ.

לפסח נתבשרו כל צרכן בשדה ומובאים לרחיים כשהם יבשים, משמע שאין צד שהרטיבות הוי מי פירות, אלא לפו"ר, היא ע"כ מהאוויר שלדידיה מחמיצה כמים ואוסרת הקמח, ויתבאר בס"ד להלן.

הפרדת המים מהאוויר בא מחום הרחיים והאוויר הקר שחוצה לו

מה שהקרבן נתנאל צידד שהרטיבות יכולה להתהוות מהאוויר, כבר כתוב כן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' ת"צ) כי הביא את השבולי הלקט שיש לטחון החטים לפסח יום או יומים לפני הלישה ולא ללוש מיד, לפי שהקמח רותח בשעת הטחינה ומחמם המים, והעיסה נוחה להחמיץ, והרדב"ז חולק עליו ד'אין לחוש לחששא זו' וממשיך ד'שמא במקומם היו טוחנים במים שמוליכים את האבן בכח גדול ומתחממת הקמח, אבל במקומנו אין טוחנים אלא בבהמות, ואני בדקתי כמה פעמים כו' ואינו חם אלא כל שהוא ומיד מתבטל אותו חמימות כשיוורד לתוך הכלי' עיי"ש.

הרי שחמימות אבני הרחיים ומהם הקמח, בא מסיבובם בכח (שמחמת מהירות זרם המים המסבב את מעגל הרחיים המסבב את אבניו), אבל כשמסתובב על ידי בהמות שלא ממהרים לסבב, אין האבנים והקמח

א. רטיבות שנמצאה ברחיים

בק"ק פראג

כתב הקרבן נתנאל (פ"ב דפסחים סי' כ"ב) 'בשנת תק"א לאלף הששי פה פראג אירע מעשה שבשעת טחינת הקמח למצות היה מזיע אותן כלי רחיים שהקמח נופל לתוכו שהיה מעידים נאמנים שהרגישו כמה טיפות בהכיסוי מלמעלה, ונוסף לזה שהודבק בהפשתן הלחלוחית התבואה שבאותה השנה שלא נתבשרה ונתייבשה כל צרכה על פני השדה והוי מי פירות, או שבא מחמת אויר קר ולח שהיה בעת הטחינה וחום הרחיים והוי תולדות דמים, ופסקו הב"ד ע"פ צירוף שאר הלומדים וחכמי הקהילה ליקח המכסה העליון כדי שלא יהיה חם כ"כ ולמתוח פשתן עליה, גם להחליף הפשתן תמיד אם נראה בו עיסה, והיו מעידים נאמנים לרקד הקמח ריקוד אחר ריקוד גסה ודקה, ולאפות הכל קודם הפסח, ומפני הפסד מרובה כמה מאות זהובים סמכנו על אותן הפוסקים דמהני הריקוד, ועם כל זאת מנעתי לאכול מאותן מצות, גם שאר שרידי עדה [נמנעו מלאוכלן] עכ"ל.

ולא ביאר אם להצד שהלחלוחית המועטת הוי מי פירות, אין הקמח ממהר להחמיץ כשילושו אותה אח"כ במים, או שימהר להחמיץ, ועכ"פ בזמננו שהחטים

הרחיים אומר שהזיעה בא מחום הטחינה ומאוויר הקר ונעשה עיסה' והנשמת אדם ממשין דמה שנתהווה מהחום [לכאורה כונתו מהאוויר המפריד ממנו את מימיו] אינו מחמיץ [וחולק על הקרבן נתנאל], ומביא את מחלוקת הרוקח דזיעת חומה מחמצת והרא"ש שחולק עליו, ומפרש דלהרא"ש דינה כזיעת אדם שלא מחמצת, ולפ"ז כותב דמועיל לרקד הקמח גם אם העיסה שבה נתיבשה כי יש ספק ספיקא לקולא, שמא כהרא"ש דאינה מחמצת ולא ממהרת עם מים להחמיץ, ואם כהרוקח, שמא לא נתערב פירור מהעיסה בקמח שנרקד, ולכן, במקום הדחק מסיק דמותר לטחון לכתחילה אף שיתכן שתתהווה בצק, ושלא במקום דחק אין לטחון רק חצי חבית בפעם אחת שאז אינו חס כל כך ולא ימצא בצק עכ"ד.

ואף שהנשמת אדם הגביל את היתרו למקום הדחק, אבל הג"ר יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (או"ח סי' ט"ז) מתירו לכתחילה כי מביא (אות י"א) ד'שפיר נהיגי עלמא לאכול מצות מקמח זה, וכן ברוב קהילות ועיירות במדינות כל הטחינות הם רק על ידי הרחיים הללו ואין פוצה פה ומערער' ומסביר דיש ג' ספיקות להקל, שמא הלכה כהרי"ף והרמב"ם הנ"ל דמי פירות עם מים דינן דאינם ממהרים להחמיץ, ואת"ל כהחולקים, אכתי איכא ספק שמא לא מיהר להחמיץ, ועוד ספק שלישי שמא הלכה כהפר"ח דבנתייבשו המי פירות קודם אין ממהרים להחמיץ עיי"ש, ושוב הביא גם את המג"א (סי' תס"ב ס"ק א) דמי פירות מועטים אינם ממהרים להחמיץ, ומכח זה חולק על הקרבן נתנאל והבד"צ דפראג, [ואם כי השדי חמד הנ"ל (ד"ה והיו) העתיק מכתב המהרש"ם אבד"ק ברעזאן שה'עין יצחק' התיר בדיעבד, אבל מעורר שהרי מקיים את ההיתר אף לכתחילה כלשונו בסוף תשובתו (שם) 'ודעתי מסכמת להרכנים דמדינתם שהתירו [לכתחילה], ודברי המערערים הם בטלים' וכן הוא לשונו הנ"ל ד'שפיר נהיגי עלמא' עיי"ש.

מתחממים, וכן דייק הג"ר אלימלך מילנער אבד"ק טאקמאק המובא בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' י' אות ג' ד"ה והנה בענין) וז"ל 'יודע אני בטיב מלאכת הטחינה בכל פרטיה כו', מראש נראה שלא היו טוחנים חטים של קמח פסחים רק ברחיים דידא או של סוסים אבל לא של מים כי כן נראה משו"ת הרדב"ז [הנ"ל] ומשו"ת הרשב"ץ (ח"ג סי' קי"ז) המובא בברכי יוסף (או"ח סי' תנ"ג) [ד]מותר לטחון חטי דפסחא ברחיים של מים, [ד]מזה נראה שלא היה הדבר פשוט להיתר, והחשש הוא כמוזכר ברדב"ז יען נטחון בכיס גדול [שבו מתאסף הרבה קמח שנרתח באבני הרחיים] ולכן הקמח יוצא רותח ומזה נתהווה בצק בהתיבה שהקמח נרקד בה וככתוב בהמעשה שהביא בקרבן נתנאל (פרק כל שעה סי' כ"ב) אשר באמת מעשיות כאלו מוכרח להודמן ברחיים של מים יען כי הקמח יורד ישר מן האבן הסובב אל התיבה, והכיס הנקרא בייט"ל מרקד שם הקמח ונתהווה שם חמימות מרובה, ועפ"י רוב אם בחוץ העת והזמן קר יתהוה בתוך התיבה עגולי בצק, וזה שכח ומצוי ובפרט במקומותו אשר התבואה אינה יבשה כל כך' עכ"ל.

ברם אף שברחיים של מים טוחנים האבנים בכח, מסיק הגר"א מילנער וז"ל 'מכל מקום, בכל זה, הדבר פשוט לטחון ברחיים של מים בלי פקפוק, כי כבר יצא הדבר להיתר מרבנן קשישאי מדורות שלפנינו זה כשלוש מאות שנה' עכ"ל.

דעת הנשמת אדם

והג"ר יצחק אלחנן זצ"ל

והנה, הרב הנ"ל לא ביאר על מה סמכו להקל נגד הקרבן נתנאל והבד"ץ דק"ק פראג שחששו לתערובת חמץ ולא הקילו אלא במקום הפסד מרובה וריקוד אחר ריקוד, וגם זה, באפית הקמח לפני פסח בלבד, אולם החיי אדם בספרו נשמת אדם (סי' כ"ב) נשאל גם הוא על 'עיסה שנמצאת בדופני התיבה שהקמח הנטחון מונח בתוכו ובעל

אופים את המצות לפני הפסח, ויוצאים בזה גם מה שבשעה צ"ב כתב דמהיות טוב יאפה לפני פסח ודו"ק.

האיך סומכים לכתחילה להתיר מכח ספק ספיקא הבנוי על צירוף דעות מרבתינו

כתב הרמ"א (יו"ד סי' ק"ב ס"ד) דבר שיש לו היתר וחוזר ונאסר כגון חמץ בפסח לא מקרי דבר שיש לו מתירין (מרדכי פרק כל שעה) ויש חולקין בזה (רמב"ם פט"ו מהמ"א), והש"ך (שם ס"ק י"ג וי"ד) נוטה שדעת המחבר בשו"ע היא כהרמב"ם ולכן מפרש את מש"כ באו"ח (סי' תמ"ז ס"ב) 'חמץ שנתערב [בערב פסח] ממש שעות עד הלילה אינו אוסר במשהו אלא דינו כשאר איסורין' דמיירי באינו מינו, דאילו במינו אוסר במשהו כדין דשיל"מ, ומפרש כן גם מה שנפסק שם (בסעיף ט) 'יבש ביבש חמץ במצה אפילו באלף לא בטיל ויש אומרים דחמץ שוה לשאר איסורין בזה', דמיירי שלא במינו, כי במינו מודים הי"א דלא בטיל כדין דשיל"מ עיי"ש, אבל הגר"א (יו"ד שם ס"ק כ ובאו"ח סי' תמ"ז ס"ק ג) מפרש את המחבר אפילו במינו, כי לדעתו המחבר סובר כהמרדכי דחמץ בפסח לא הוי דשיל"מ עיי"ש.

אולם בשער הציון תמה סתירה בדברי הגר"א, כי בסי' תמ"ז הנ"ל דעתו כהמרדכי, ואילו באו"ח סי' תס"ז (ס"ב) כתב הרמ"א בשם האגור והכל בו ד'גן שהיה מונח בעלייה וירדו גשמים דרך הגג בקצת המקומות ונתלחחו, אותן שנתלחחו אסורות אבל שאר המקומות, מותר להשהותן מכח ספק ספיקא, שמא לא ירדו עליהם גשמים ואת"ל ירדו, שמא לא נתחמץ, אבל לאכלן בפסח אסור ולא מהני ספק ספיקא, ומפרש בביאור הגר"א (ס"ק ד) שלגבי אכילה החמיר הרמ"א כהרמב"ם דחמץ הוי דשיל"מ, ולכאורה כונתו היא דכיון דביו"ד (סי' ק"י ס"ח) הביא הרמ"א דזולת לצורך, אין להתיר דשיל"מ בספק

סמוכים להעין יצחק מהמשנה ברורה

וכדרכו של העין יצחק דבג' ספיקות שרי לכתחילה, כן הוא במשנה ברורה לגבי חשש אחר, והוא בסי' תס"ו (ס"ק ח) לגבי שק קמח שנתלחח בזיעת החומה שכתב וז"ל 'ואם רוצה להשתמש בקמח זו לפסח, יש להתירו על ידי ריקוד ואפילו נתייבש, והקמח המלוכלך יורקנו והשאר ישתמש בו', ובשער הציון (ס"ק כ"ב) מוסיף 'דאע"ג דאם נפל מים על קמח לא מקילינן בריקוד בנתייבש וכבסעיף ד', מכל מקום כיון שהוא רק חששא דאיסור משהו [כי בשאר הקמח שלא נתלחח יש ששים נגד אותו שנתלחח], נראה לי דנוכל לסמוך אדעה קמייתא [של סעיף ב] דבנתלחח מזיעת החומה לא נתחמץ כלל, ואף דעכ"פ מכלל מי פירות לא יצאו וכמו שהכרענו [דלא כהנשמת אדם הנ"ל], וא"כ אם הריקוד אינו מועיל לפרורין, יהיה אסור ללוש קמח זה אח"כ במים כדין מי פירות עם מים שממהרים להחמיץ, זה אינו, דבכגון דא יש לסמוך אדעת הרי"ף והרמב"ם שמתירין ללוש במי פירות עם מים כשאר עיסה כמו שכתבנו בסימן תס"ב ולהרבה פוסקים בכה"ג מותר לכתחילה ללוש כמש"כ בסימן תס"ב בבאור הלכה, ובמשהו יש עוד להקל בזה ביותר כמו שכתבנו לענין שומן שנתנגב, והארכנו משום שראינו בחק יעקב (ס"ק ז) שמחמיר בזה ולענ"ד נראה פשוט להקל, ומצאתי אח"כ במגן אלף שכתב כדברינו, וכן בעין יצחק בתשובה (או"ח סי' ט"ו). אח"כ מצאתי בחיי אדם (כלל קכ"ו ס"ד) שהסכים לדינא כדברינו, אך מדבריו משמע שאין להקל רק קודם פסח וכו', ולפי הגאונים הנ"ל, אפילו בנתייבש בפסח אין להחמיר וכו', ומ"מ מהיות טוב אם יכול לאפות קודם פסח וגם שימור רב, בודאי מן הנכון לעשות כן עכ"ל.

לפי דבריו דשרי לאפות מצות מקמח שהותר ע"י כמה ספיקות, גם בשאלתן איכא כמה ספיקות כמו שיתבאר בס"ד להלן, וגם

ס"ה) והפר"ח (או"ח סי' תצ"ו ס"ק ג) היא דשרי בדשיל"מ, ולא דמי לדגן שבג העליה שהוא ספק אם נפלו גשמים על שאר הדגן שאינו ספיקא דדינא, וכ"כ המהרש"ם (שו"ת ח"ב סי' קי"ב), ועיי"ש שציין את הש"ך (יו"ד סי' ק"י ס"ק נ"ו) בשם הרא"ש (כלל ב סוף דין א) דמה דספק ספיקא אסור בדשיל"מ היינו דוקא בתערובת, אבל ספק ספיקא כי האי [כלומר להסתפק בכל תבואה לס"ס כדלהלן, חדא], שעל התבואה אני אומר שהוא ישן, ואת"ל שהוא חדש, שמא השרישה קודם לעומר ואין כאן איסור חדש כלל, [בזה] לא אסרינן ס"ס בדשיל"מ עכ"ל, וא"כ גם בשאילתן, צירופי השיטות הנ"ל אם בצק זה הוי חמץ או לא אינו ס"ס דתערובת אלא ס"ס גמור, כי הוי ס"ס דדינא, ושפיר סומכים עליו להקל אף בדשיל"מ עיי"ש.

אמנם יש להעיר על מה שהמהרש"ם ציין את הש"ך להקל בס"ס דדינא אף שלא במקום צורך, כי לא ברור שהש"ך מסיק כן להלכה, שהרי הש"ך מסיים שם דמה דמותר לקנות סתם תבואה בלי לחוש לחדש [כדקיי"ל ברמ"א יו"ד ריש סי' רצ"ג] הוא דהוי 'לצורך' ובמקום צורך לא מחמירים בס"ס בדשיל"מ כמש"כ הרמ"א שם, וא"כ, במסקנתו לא סמך על מה דהוי ס"ס גמור, וכן הגר"א דעתו שם שההיתר שלא חוששים לחדש בסתם תבואה הוא משום דהוי לצורך ולא משום דהוי ס"ס גמור, וא"כ אין הכרח שמתיר ספק ספיקא דדינא בלא צורך.

ברם אף אילו הש"ך והגר"א לא מקילין בדשיל"מ בס"ס דדינא שלא במקום צורך, אבל כאמור דעת השאגת אריה ודעימיה היא דס"ס דדינא שרי בדשיל"מ, וא"כ יש לומר דנהיגי עלמא כוותם, ועוד י"ל דכאן מקרי צורך, והוא למנוע הוספת הוצאות של הארכת פעולת הטחינה מחמת כל ההפסקות, וכן צורך של טחינת די קמח לציבור הגדול שבהרבה מקרים לא אפשרי אלא אם טוחנין בלי הפסק לספק די קמח, ובצורך סומך הרמ"א על ס"ס בדשיל"מ כנ"ל.

ספיקא, א"כ עכ"פ לגבי אכילה החמיר כאן כן [וההבדל בין שהיה לאכילה י"ל דבמקום צורך מתיר הרמ"א ביו"ד (סי' ק"י) דשיל"מ בספק ספיקא, ואם נאסור להשהות יהיה לו הפסד וממילא הוי בכלל צורך, משא"כ אם נאסור לאכול בפסח, לא יהיה לו הפסד כיון שמותר להשהות ולאכלם אחר פסח] עיי"ש, וצ"ע דהא ביו"ד ובסי' תמ"ז דעתו שהמחבר סובר דחמץ לא הוי דשיל"מ.

ולאור זה נבוא לשיטת הרמ"א שלא השיג באו"ח סי' תמ"ז על המחבר, ומשמע שמשכים לו, וכיון דלהגר"א מיירי שם במינו, כהמרדכי דחמץ בפסח לא הוי דשיל"מ, א"כ גם בסי' תס"ז, לפי גר"א זה, צריך לפרש את חומרתו שלא להתיר אכילת שאר הדגן ע"י ספק ספיקא דאינו משום דשיל"מ אלא מטעם אחר, ואכן בט"ז (ס"ק ד) ובחק יעקב (ס"ק י) ובשו"ע הרב (ח) ביארו דכיון שאין הפסד בשהייתם, החמיר הרמ"א על ספק ספיקא [וכונתם משום חומרא דפסח, ולא דמי לחטה שנמצאת במליגת תרנגולת שלהלן בסעיף י"ב התיר לאכלה מכח ספק ספיקא, כי שם תתקלקל בשהייתה עד אחר פסח ואיכא הפסד עיי"ש].

ולאור זה נבוא לנדוננו לפרש את המתירים לטחון ברחיים הנ"ל אף שחוששים לבצק המתהווה ברחיים וחשש שמא פירור ממנו יעבור דרך הנקב ויתערב בשאר הקמח, דנתבאר שסוברים דכיון שיש כמה ספיקות בדבר, הקמח מותר, והבאנו קושיית המתירים מאי שנא מהרמ"א שלא סמך על ספק ספיקא להתיר לאכול חשש חמץ בפסח, ואמנם הבאנו את הט"ז ודעימיה שבמקום הפסד, הרמ"א סומך על ס"ס להתיר אכילה, אולם הערותם היא למה נהגו להקל גם בלי חשש של הפסד, ובשו"ת עין יצחק הנ"ל תירץ דהאי בצק הוי ספק ספיקא דדינא [עוד לפני שמסתפקים אם פירור ממנו עבר דרך נקב הריקוד ונתערב בקמח], ובספק ספיקא דדינא דעת השאגת אריה (סי' צ) והגרע"א (שו"ת מהד"ק סי'

נקב הריקוד, הרי רבו הפוסקים שהוא בטל בס' כלח בלח ואינו חוזר וניער בפסח, וכן אין כאן מבטל איסור לכתחילה כי אין כונתו לבטל כעין מש"כ הט"ז (י"ד סי' פ"ד ס"ק י"ח) וגם הרי צורך מצוה שבכיו"ב י"א דמותר לבטל איסור לכתחילה כמש"כ הט"ז (י"ד סי' פ"ד ס"ק י"ט), וא"כ אין אפילו צורך להכריע את הספק ספיקא כי הפירור מתבטל, ואולי שכל זה בכלל פשיטת רבותינו הנ"ל דשרי לטחון לכתחילה ברחיים דידהו ודו"ק.

ג. רחיים שמסתפקים

אם כל הקמח שבו נתחמץ

כתב הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' ש) וז"ל 'שאלה מק' זיטאמיר, נדון הרחים הטוחנים על זיעה, [ה]נקרא דאמפיהל [ריחים של קיטור] אם מותר לטחון בתוכו קמח לפסח. הנה חס להזכיר לטחון עליהם קמחא דפסחא כי הוא חמץ גמור, וכן העידו לפני כמה אנשים שראו כן בעיניהם, כי הנה הקמח הנטחן ע"י זיעה בודאי שולט הזיעה גם בגוף הקמח ומחמת הזיעה נתחמץ, דאף בנלחלח מזיעת החומה יש אוסרים, ואף המקילין היינו בזיעת החומה ולא בזיעה כהך של הרחיים, ובפרט דאף המקילין הוי רק בנלחלח אבל לא בנתחמם ביותר, אבל בזה שרו"מ כותב שהקמח רותח כ"כ שהיד סולדת בו, ודאי ע"י הרתיחה בצירוף הזיעה, ודאי מחמיץ, וכבר כתב רו"מ בעצמו שנמצא בו כמה בצק וכו' עיי"ש [וראה שם שמוסיף עוד סיבות לחוש לחימוץ, וביניהן שלא טחנו על ידי אבן מחתיכה אחת אלא של כמה אבנים הדבוקים יחד, וא"כ יש לחוש שמקום הדיבוק נחסר ובגומא נשאר קמח שנתחמץ, וכן שזיעת הדבק אין לו דין זיעת חומה ואולי מחמיץ עיי"ש, אולם אין זה נוגע בזמננו שהרחיים הוא אבן אחת].

והנה, מוכח בדברי הג"ר שלמה קלוגר שהרחיים שעליו השיב שונה מאותו שדנו

ועדיין יש להבין דהא הספק ספיקות שהבאנו משתעים לאחר שנתהווה מצב שדינו כספק ספיקא, אבל ברחיים, הרי טוחנים לכתחילה על סמך שגם אם יתהווה בו בצק, נתיר הקמח מכח ספק ספיקא, ומנא לן דשרי לסמוך מעיקרא על ספק ספיקא העתידי ולטחון לכתחילה, וראה בשדי חמד (מערכת ד' מינים סי' ג' אות י"א ד"ה וראיתי) שכתב 'דאף להחולקים עם הרא"ם [הסובר דס"ס אינו אלא היתר בדיעבד ואינהו מתירין אף לכתחילה, (שם במערכת הסמ"ך כלל ל)] היינו דוקא אם הס"ס נעשה מעצמו, אבל לעשות איזה דבר שע"י זה יתהווה ס"ס, זה לא יתכן, ולפי הנראה אין חולק בדבר' עכ"ל, וכעין זה הביא בשם הברכי יוסף (או"ח סי' מ"ג אות ד) דלהרוקח המתיר אשת כהן מעוברת ליכנס לאהל המת משום ס"ס, ספק אם הולד הוא זכר או נקבה ואפי' אם הוא זכר שמא הוא נפל, אם זהו הטעם 'ראוי לנהוג סלסול ולהזהר אף שמוותרת ליכנס' כי אין ראוי להכניס עצמו להיתר הבנוי על ס"ס עיי"ש.

אולם הרי חזינו דפשיטא להו להעין יצחק ולהמהרש"ם ואידך גדולי ישראל שהביא השדי חמד דשפיר נהגו לכתחילה לטחון ברחיים שמתהווה בה בצק הנ"ל, וגם המשנה ברורה הקיל לכתחילה על סמך של כמה ספיקות להיתרא, וצריך לומר דשאלתן עדיפא מהתם, ואפשר משום שבשאלתן לא משתעים מב' ספיקות אלא מהרבה ספיקות, ועוד יש לדון דהא דאשת כהן מעוברת שונה כי הוא ספק במציאות, אבל שאלתן היא על ספיקא דדינא אם בצק זה נדון כחמץ, ובזה דאיכא ספקות טובא י"ל דמכח כל הני ספיקות (ראה בסיכום) מוכרע הדבר להיתר ואין זה בכלל מכניס עצמו לספק ספיקא, ועוד, דבשאלתן אין שום הכרח שפירור יעבור לקמח אחר הריקוד, וא"כ אין הכרח כלל שהקמח שיאפו בו המצות יהיה צורך להכריע בו את הספק ספיקות, ואולי שמתעם זה אינו דומה למכניס עצמו לספק ספיקא, ואפילו אם פירור מהבצק יעבור דרך

והנה, תשובות הג"ר שלמה קלוגר הנ"ל מוכיחות דמשתעי ברחיים שההבל וזיעת הקיטור הוא המחמיץ את החטים והקמח, ובוה לא יועיל תחבולה הנ"ל, כי החטים והקמח נתחמצו לפני שיגיעו למקום התחבולה, ואם כן, אם כתבי הגרש"ק שנשלחו להדברי חיים משתעים ברחיים כזה, יתכן שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי גם הדברי חיים יודה שאם נתלחלו החטים או הקמח מזיעת הקיטור, שחוששין שנתחמצו, וגם הגר"ש קלוגר יודה שאם הקיטור הוא רחוק מהרחיים והבלו לא מגיע אליו אלא שנמצא בקמח קצת בצק, ולפסח עושים תחבולה שהקמח לא תתחמם ותיפול קר לפני אפשרות שתיעשה בצק, שקמח זה כשר לפסח ודו"ק.

גם ממקום אחר מבואר שיש לבדוק כל הוראה על רחיים של קיטור לפי סוג הרחיים של אותו מקום, כי בשדי חמד הנ"ל (ד"ה ומקרו) הביא השו"ת יד אלעזר להכשיר יותר ברחיים של דאמפף [קיטור] כי כמעט בכל הרחיים האחרים הקמח מחומם במקצת בשעת הטחינה וברחיים של דאמפף מקורר קצת יותר, וממשיך דבכל זאת כל החששא הוא שמחמת החום עושה עיסה תחת האבנים ולפי מנהגנו שאופין הכל לפני פסח אין לחוש, ועיי"ש שמפרט נימוקיו ובכל זאת כותב שליתר שאת הוא מצווה לבעלי הרחיים לסבב תחילה את אבני הרחיים ב'קאקארוזעס' המונע התהוות של עיסה עיי"ש, ועכ"פ לענינו מבואר שוב שבסוג הרחיים של קיטור דידיה לא היה הבל וזיעת הקיטור מגיע לחיטים ולקמח כי לא דן אלא על חשש תערובת של פירור ממעט הבצק כהנ"ל, וכן מבואר משאר מרבתינו שהביא שם השדי חמד, וגם מבואר בדברי היד אלעזר שאצלו דייקא הרחיים של קיטור לא חימם כ"כ הקמח ואילו שאר הפוסקים מציינים שברחיים זה מתחמם הרבה, ועל כרחק שמהירות הסיבוב לא היה דומה בכל המקומות.

עליו הקרבן נתנאל והעין יצחק וסיעתם, כי אצלם, חוץ מהעיסה המועטת, שאר הקמח לא נתחמץ, כי לא דנו אלא על תערובת גרגר שנפרד ממעט הבצק וחששו דאולי הוא חמץ והריקוד לא הפריד פירור ממנה משאר הקמח, ואף שגם העין יצחק' משתעי ברחיים של קיטור, צריך לומר דמיירי בקיטור שהוא רחוק מהרחיים ומפעיל ממקומו את המעגל הסובב את אבני הרחיים, ולכן אין הבלו וזיעו עולה לרחיים, ואילו הגר"ש קלוגר משתעי בקיטור בנוי סמוך להרחיים והבלו וזיעו מתפשט בכל הקמח שבו כדבריו ד'שולט הזיעה גם בגוף הקמח', ולכן, חשש שכל הקמח נתחמץ, וכן משמע בתשובת הגר"ש קלוגר לקהילת חארסאן המובאה בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן י' אות ג) על רחיים של קיטור שצינורות שהביאו את החיטים לאבני הרחיים מוזעות תמיד, ועיי"ש שכותב להם ש'האוכל מקמח זה כאילו אוכל חמץ שהוא בכרת', ולפנ"ר היינו משום דכיון שזיעת הקיטור מתפשט לצינור שמעל הרחיים ומרטיבו, חיישינן שכל החיטים שעברו בו נתחמצו.

עיון בשו"ת דברי חיים

ולאור זה יש לעיין במש"כ בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' ל"ה) וז"ל 'הגיעני מקהלתכם מכתב מאיזה אנשים והמה בבקשתם להזהיר העם מלאכול בפסח הקמח הנטחן בהרחיים ההולך על קיטור ועשן, ושלחו לי גביית עדות מרוסיא וכתבי הגאון ר' שלמה קלוגער נ"י, ורבינו הדברי חיים עונה, 'זה הרחיים של קיטור לא ראיתי מעולם אבל ממשיך שבנו הרה"ק מוה"ר דוד אבד"ק קשאנוב עשה תחבולה ברחיים של קיטור, כי בעלמא 'הרחיים הנ"ל הוא בדרך זה שהקמח נעשה לבצק, ואח"כ נטחן לקמח דקה מן הדקה.. ולצורך הפסח נטחן באופן שלא יצטרך להתחמם, ויוצא הקמח תיכף קר לתוך ארגז והוא על ידי תחבולה קלה וכו' וא"כ אין חשש כלל עכ"ל עיי"ש.

הערה בדברי השדי חמד

יבשים נגדו, אין להסמיך לזה חיוב כרת חלילה, אלא משמע שחשש שכולם נתחמצו, [וכדבריו בשו"ת האלף לך שלמה הנ"ל שחושש שכל הקמח נרטב מהזיעה], אבל בחדא מחתא מעתיק מכתב השואל שמריש סמכו לסמוך על ביטול לח בלח עיי"ש, והרי אם כולם נרטבו, אין כאן קמח היתר לבטל, ועוד, שממשיך שם עם הוראת הגריש"נ [בעל שו"ת שואל ומשיב] המצריך השגחה מהטחינה ברחיים ואילך עיי"ש, ואם מיירי שכבר נתחמצו בצינור הרטוב המביא את החטים לרחיים, הרי נאסרו החטים לפני שהגיעו לאבני הרחיים ומה תועיל השגחה המתחלת אחר שנטחנו, ולולי דמסתפינא הייתי אומר ששאלת הרחיים של קיטור נשלחה בקצרה לגדולי ישראל, והגרש"ק ענה על הבל וזיעה שהרטיב כל הקמח כפי שעונה בשו"ת האלף לך שלמה, ולכן הסמיך לה חיוב כרת חלילה, ואילו הגריש"נ ענה על התהוות של זיעה מכח טחינתם ונתן עצה למנוע התהוות של בצק המעורר חשש של עירוב פירור חמץ וצ"ע.

וראה עוד בהמשך המשא ומתן של השדי חמד שפותח (ד"ה וזה) 'רחיים הנ"ל לא ראיתי מעודי ולא נודע לי אם זיעת הצינורות הנ"ל היא מחמת חום האש אן אם הוא מחמת הבל וחום המים' ומציין שהבל המים מחמיץ כמים כמש"כ בריב"ש הנ"ל עיי"ש, והנה, בשלמא אם הצינור המוליך את החיטים לרחיים מזיע מחום האש, מובנת המציאות שהזיעה יצאה מהצינור בלבד והחיטים שהונחו בו היו יבשים, אבל על הצד שזיעת הצינור בא מהבל מי הקיטור, האיך יתכן שלא נרטבו גם החיטים מחמתו, הא הבל וזיעתו העולה אל הצינור עולה בכל מקום, גם על החטים, ובעניי לא נתברר לי כראוי ההיכר תימצי של השאלה.

גם יש להבין את המשך דברי רבינו השדי חמד שמביא את הנשמת אדם הנ"ל ועוד גדולי ישראל דמשתעים בחשש שפירור מהבצק יכול להתערב בקמח היבש ודנין על

ואם כנים הדברים שהגרש"ק משתעי ברחיים של קיטור המזיע ומחמיץ כל מה שברחיים, יש להבין את תחילת דברי השדי חמד (שם אות ג' בריש קונטרסו על רחיים של קיטור) שמעתיק שאלה על 'חשש שהרערין [הצינורות] שמהם הולכים החטים לאבני הרחיים מוזעות תמיד ונמצא באבני הרחיים בצק הרבה' וממשיך בהעתקת מכתב מעיר חרסאן אודות קמח מרחיים כזה שראו 'שהיה בצק חמרים חמרים והוצרכנו לסמוך על הפוסקים אשר אחר הנהלת הנפה הוי לח בלח, והיה שם שעת הדחק, ואחר פסח שאלנו לגדולי הדור, הגאון מוהרש"ק [רבינו שלמה קלוגר] אסר ואמר שהאוכל מקמח זה כאילו אוכל חמץ שהוא בכרת, והגאון מוהרי"ש נאטאנזאן התיר ע"י אופן שהרערין לא יהיו מזועין מקמח אשר נופל מאבני הרחיים אל הרערין ששם הולכים מעגילה כו', ורב העיר ישב שם להשגיח ולעיין באבני הרחיים ומעגילה הסובבת את האבנים אם לא נמצא בו קמח קשה כבצק כו' ודברתי עם הגאון מוהר"ם מענדל מליובאוויטש [הצמח צדק] ולא היה דעתו נוחה להתיר כו' עכ"ל.

ובעניי לא זכיתי להבין, כי פתח לדון על החטים שנרטבו בהליכתם לרחיים אם נתחמצו מזיעת הצינור, ויש לברר אם כונתו היא לשורת החטים שנגעו בצינור הרטוב בלבד, דכיון שנגעו ברטיבות זיעת הצינור נתחמצו, אבל אותם שעל גביהם שלא נרטבו לא נתחמצו, ואם כן, מן התורה מיעוט הרטובים בטלים ברוב היבשים, או שכל החטים ההולכים בצינור מתגוללים בו עד שיש לחוש שרובם או כולם נגעו בעצמם בקרקעית הצינור ורובם או כולם נרטבו מזיעתו ואין כאן ביטול כי רובם או כולם נתחמצו, והנה, הוא ממשיך שם עם תשובת הגרש"ק 'שהאוכל מקמח זה כאילו אוכל חמץ שהוא בכרת', ואם מיירי במיעוט חיטים שנתחמצו, א"כ, כשיש רוב חטים

ביטול לח בלח, והא אם כנים הדברים שהגרש"ק חשש שהזיעה וההבל עולה בכל הקמח כדבריו בשו"ת האלף לך שלמה הנ"ל, וכן אם לפ"ז נתחמצו כל החטים שבצינור המוביל לטחינתם, היה לו להזכיר צד זה ולדון בו, כי לפי צד זה אין כאן ביטול לח בלח וגם אין להגביל את החשש על פיורו של בצק בלבד וצ"ע.

סיכום לשאילתן

הארנכו בס"ד בפרטי דברי רבותינו בטחינת חטים ברחיים של קיטור, כי ראיתי משוויים את הוראתם לרחיים של זמנינו שאבניהם מסתובבים בכח עלעקטרי, אולם הרי שונה רחיים שלנו שאין בו קיטור והבל, ולפי דרכינו, הוראת הגר"ש קלוגר האוסר כל הנטחן ברחיים של קיטור אין לה מקום על רחיים שלנו שאין בו הבל של קיטור, אלא שברחיים דידן יש לדון על בצק המתהווה בו אם הוא חמץ, ועל הספק שמא נפל פיור ממנה דרך נקב הריקוד ונתערב בקמח הכשר, ובזה, נתבאר שמצטרפים להקל הרבה ספיקות, (א) ספק אם זיעה הנמצאת ברחיים שורשו מזיעת האבן, ואם כן, בצק המתהווה בטחינה, אפשר שנתהווה מרטיבות האויר אשר להנשמת אדם אינה מחמיץ, (ב) אפילו להקרין נתנאל דרטיבות מהאויר מחמיץ כשאר מים, אבל אפשר שלא באה מהאויר אלא מזיעת האבנים שדינה כזיעת חומה ותלוי במחלוקת הרא"ש והרוקח בזיעת החומה, ולהא"ז והמשנה ברורה אינו מחמיץ, (ג) ואף שהמגן אברהם (ס"ק ה) פסק כהרוקח דמחמיץ, אבל לדידיה, טעם הרוקח הוא מחמת המים מעלמא הבלוע בחומה שלדעתו דינו כמים המחמץ, אבל אבני רחיים דידן לא ספגו מים מעלמא, וא"כ מודה הרוקח להרא"ש שזיעתן לא מחמיץ, (ד) ואף שלהחך יעקב (ס"ק ז) דלא הקיל הרא"ש בזיעת חומה אלא לדונו כמי פירות, וא"כ בשאילתן, ימהרו להחמיץ כשיערבו מים בלישה, אבל במקום ספיקות כי האי, צירף השער הציון הנ"ל את דעות הרי"ף והרמב"ם דמי פירות עם מים לא ממהרים להחמיץ, (ה) ואף להרא"ש וסתמת המחבר בס"י תס"ב דבכל ענין מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, אבל גם לדידיה מצטרף מה שהמג"א (ס"י תס"ב ס"ק א) מצדד דמי פירות מועטים לא ממהרים להחמיץ, (ו) ואפילו אם גם מי פירות מועטים עם מים ממהרים להחמיץ אבל היינו בלחים, אבל הביאור הלכה (שם) נוטה לסמוך על הסוברים דמי פירות שנתייבשו לא ממהרים להחמיץ, (ז) ואף להמחמירים, הרי כתב העין יצחק' דהאי 'ממהר להחמיץ' אינו ודאי אלא ספק, וא"כ יש לצרף דאפשר שלא ימהרו להחמיץ, (ח) אף אם נחמיר שבעירוב מים בלישה תמהר להחמיץ, אבל היינו רק על הצד שפיורו מהבצק עבר בנקב בעת הריקוד, אבל זה אינו אלא ספק, (ט) ואפילו את"ל שהפיורו עבר דרך הנקב, אבל כיון שאנו מרקדים [ואופים] לפני פסח, רבו הפוסקים דפיורו זה, אם נתערב בשאר הקמח דינו כלח בלח שבטל לפני פסח בששים ואינו חוזר וניעור.

ולאור זה, אותם שלא מדקדקין להגביל את חום אבני הרחיים, ומאפשרים בזה שיתהוו חתיכות קטנות של כעין בצק ברחיים, יש להם על מי [רבותינו הנ"ל] ועל מה [צירוף ספק ספיקות הנ"ל] לסמוך להכשיר לפסח את המצות הנאפות מקמח זה.

אולם מולם, עומד מה שהגה"ק ר' דוד מקשאנוב נמנע מלהשתמש בקמח של רחיים שמתהווה בו בצק הנ"ל כדהבאנו משו"ת דברי חיים, וכן הוראת הקרבן נתנאל והבד"ץ דק"ק פראג שאין להקל אלא במקום הפסד וכפי התנאים שאמרו, וכן תשובת הנשמת אדם שלא הקיל אלא במקום הדחק, וגם שטחינה דידן גרועה מאותה שדן עלה הקרבן נתנאל, כי היום, החטים המובאים לרחיים נתבשלו בשדה כל צרכם והם יבשים לגמרי, וא"כ לפי הקרבן נתנאל, אין בהם רק הצד שהבצק נתהווה מהמים שנפרד מהאויר שלדידיה דינו כסתם מים שמחמיץ, אלא שהעירני ידידי הרה"ח ר' מיכאל לוק שליט"א דהיום נתברר שגם בחטה יבשה יש עד י"ג אחוז רטיבות, וכן בזמנינו, עם חום, סוחטים שמן מחטים יבשים, וא"כ

נתגלה שגם בחטים יבשים יש לחלוחית, וממילא גם בהו, אפשר שעדיין יש לצדד את ספיקו של הקרבן נתנאל דאולי בצק זה אינו משינוי האויר אלא ממי פירות שיצאו מהחטים אף שהם יבשים, וא"כ הדרינן להסתפק אם לחלוחית זאת שורשה ממי פירות או מהאויר, ועכ"פ הקרבן נתנאל והבד"צ דק"ק פראג הוורו דאין להתיר הקמח אלא במקום הפסד ובריקוד אחר ריקוד וכו' ולא לכתחילה, וגם הנשמת אדם לא הקיל אלא במקום דוחק, ולאור זה, בשאלה הנוגעת למצות מצוה ולשאר ימי הפסח שרבים מדקדקים להמנע בפסח מכל אוכל שיש בו חשש חמץ ואפילו הכי רחוק, אף ממשוהו שבמשוהו, גם אם מצד ההלכה האוכל מותר, זכינו כמה שהושג בס"ד לסדר שמעלות חום אבני הרחיים לא יעלו למדה המהווה בצק הנ"ל, שמצות אלו נאפו בלי שום חשש של פירור מהבצק בקמח והמצות הם כשרים לכתחילה לפסח גם לפי הקרבן נתנאל, הבד"צ דק"ק פראג והנשמת אדם והוראת הגה"ק ממקשאנוב שבשו"ת דברי חיים הנ"ל, וגם אין צורך ליישב האיך מכניסים עצמם לסמוך על ספק ספיקות ודו"ק.

יזהר שמניעת חום אבני הרחיים לא תביאו להקל בהלכה אחרת

הבאנו לעיל את השבולי הלקט שיש לטחון את החטים לפסח יום או יומים לפני הלישה, וכן נקטינן באו"ח סוף סי' תנ"ג ועיי"ש במג"א (ס"ק י"ג) שכתב וז"ל פירוש, לכתחילה יטחון ב' ימים לפני הלישה, ואם אי אפשר, עכ"פ יטחון יום אחד לפני הלישה, ונראה לי דלא בעינן מעת לעת רק לינת לילה עכ"ל וכן כתב אחריו במשנה ברורה (ס"ק מ"ב), אולם בחק יעקב (ס"ק כ"ו) דעתו דבעינן לכה"פ יום שלם מעת לעת, וגם הביא את המהרי"ו (סי' קצ"ג) ד'מנהג כשר שלא לטחון לצורך פסח תוך ג' ימים קודם ערב פסח עיי"ש [יש מעתיקים את החק יעקב דבעי ג' ימים מעל"ע וזה אינו כי כתב 'מעת לעת' על יום אחד עיי"ש].

ולענינו, אשרי המגביל את חום אבני הרחיים כדי שיתקררו ולא יהיו בצק, אולם היות שכשיפסיק פעם אחר פעם את הטחינה כדי שהאבנים יתקררו תיתארך טחינתו זמן רב, לכן עליו לסדר את טחינת החטים די זמן לפני פסח, כי אחרת, עם הארכת הזמן הנצרך מחמת כל ההפסקות, הוא עלול להתקרב עד לפני ערב פסח ואם לא יספיק להגיע לכמות הדרושה, יצטרך להקל על זמן השהיה הדרושה לכתחילה שבין הטחינה להלישה.



הרב דוד בריזל

חלות הסכם שכירות שנעשה בהסתרת מידע מהמשכיר ובירור החילוק בין אונאה למקח טעות (ב)

בחלקו הראשון של המאמר נתבררה השאלה שנידונה בבית הדין, בדבר הנהלת קהילת סאטמר בארה"ב שביקשו למנוע הפקעת השערים מצד משכירי הדירות במירון, ועל כן שכרו הדירות במירון לשבת מבלי להודיע על זהות השוכרים, והמשכירים טענו שאילו היו יודעים שמדובר בקהילת סאטמר היו דורשים מחיר גבוה יותר, מפני שהביקוש גבוה יותר.

ונתבאר שיש בזה שני נדונים, נדון א', שנתבאר במאמר הקודם, האם מה שטעה המשכיר בקביעת שווי המחיר מחמת אי ידיעת נתונים אלו שלא היה יכול לדעת מראש - מוגדר כמקח טעות או לא. ונתבאר להוכיח שדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים.

בחלק שלפנינו יתבאר נדון ב', האם ההסכם מוגדר כ'מקח טעות', והיינו האם מקרה דנן דומה לאחד שהשכיר בית בעודו סבור שהדירה איננה במושב מירון, והתברר שהדירה נמצאת במושב מירון, שהיא סוג דירה שונה, [שהשימוש של הדירה במושב מירון הוא שימוש מסוג אחר, שהקירבה לציון הרשב"י היא חלק מהותי מהדירות במירון, ובגלל קירבה זו יש פער גדול בין דירה במושב רגיל למושב מירון], והרי זה כטעות בגוף המקח. שיש שרצו לטעון גם במקרה דנן, שבשבת ששוהה במירון האדמו"ר וכל הקהילה שלו, הרי זה מוגדר כדירה מסוג אחר, ולכן המחיר גבוה יותר, וממילא כשהשכירו על דעת שבת רגילה והתברר שזה שבת מיוחדת, הרי זה טעות בגוף המקח, או דילמא שכיון שהדירות ומושב מירון נשארו בשבת זו כבשאר השבתות, אלא שיש רק ביקוש יותר גבוה בשבת זו, אין זה מוגדר כמקח טעות.

ויש לברר בשאלה יסודית ושכיחה, מה הדין באופן שסיכמו למכור ולקנות מקח מסוים, וקבעו מחיר כמקובל, ויש שינוי ב'איכות' של המוצר שמכרו לו, שבגין שינוי האיכות יש למקח שווי אחר, האם באופן כזה נחשב כמקח טעות, כיון שהטעות היא באיכות המוצר, או שסו"ס כיון שקיבל אותו מקח שביקש אלא שיש לו איכות אחרת, הרי זה תלוי בדיני אונאה בלבד ואין טענה של מקח טעות. ונציג בזה כמה שאלות שכיחות.

א. אחד מכר מגרש שסבר שאין עליו היתר בנייה מטעם הרשויות, ומחמת ידיעה זו מכרו במחיר מוזל יחסית, אמנם לאחר זמן התברר שבשעת המכירה כבר היה היתר בנייה מהרשויות, האם מוגדר כאונאה בקרקעות, ואין אונאה בקרקעות, או שמוגדר כמקח טעות שיש שינוי באיכות גוף הקרקע, ויכול לחזור בו.

ב. אחד שביקש ממוכר אתרוגים שימכור לו אתרוג מהודר ושילם לו 600 ₪, וכיון שהבחין המוכר בקונה שאינו מבין כל כך בטיב האתרוג, נתן לו אתרוג שלאחרים היה מוכר 400 ₪, האם מוגדר כאונאה במקח [ולא יוכל הלוקח לחזור בו אם שהה לאחר כדי שיראה לתגר], או שמוגדר כמקח טעות, שהרי נתן לו מוצר אחר ממה שהיה אמור לתת לו עבור הכסף ששילם לו, שהטעות אינה במחיר, אלא הטעות היא בגוף האיכות של המקח, שנתן לו מקח אחר ממה שהיה אמור לתת לו.

וכעין שאלה זו שכיחה להיפך, שהמוכר טעה ונתן לו אתרוג מהודר יותר, האם יוכל לטעון לביטול מקח, או שזה דומה לאונאה בלבד [ותלוי אם היה יותר משתות או לא, וכן בשאר כללי אונאה].

ג. חנות המוכרת פירות, וכיון שיש הבדל ושינויים בטיב ואיכות הפירות, יש הבדלי מחירים. [סוג א' - 10 ש"ח לק"ג, סוג ב' - 8 ש"ח לק"ג, סוג ג' - 6 ש"ח לק"ג], והמוכר טעה ונתן לו סוג ב' במקום סוג א', ואין לו טענת אונאה מפני שעבר הזמן בכדי שיראה לתגר, האם יוכל הקונה לטעון לביטול מקח - שנתן לו מין אחר ממה שביקש ממנו, או שדינו כאונאה שאם עבר הזמן שיראה לתגר, אין יכול לתבוע האונאה.

ענף ב - ביטול מקח ואונאה כשמעו בדיעת התנאים בגוף ובאיכות המקח

ונמצאו של שקמה, של שקמה ונמצאו של זית, יין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין, שניהם יכולין לחזור בהן ע"כ.

ומבואר ג' דרגות, רעות ונמצאו יפות או יפות ונמצאו רעות, רק המתאנה יכול לחזור בו. ושחמתית ונמצאת לבנה או חומץ ונמצא יין, שניהם יכולים לחזור. ורעות ונמצאו רעות או יפות ונמצאו רעות אין שניהם יכולים לחזור. ובהערה נתבאר החילוק בין הרישא שרק המתאנה יכול לחזור, ובין הסיפא ששניהם יכולים לחזור.¹

חילוקי המשנה בדיני מקח טעות במין אחד ובשני מינים

א. בכדי לברר נדונים אלו, יש להקדים משנה יסודית בדין זה, מבואר במשנה (ב"ב דף פ"ג): ארבע מדות במוכרין, מכר לו חטין יפות ונמצאו רעות, הלוקח יכול לחזור בו. רעות ונמצאו יפות, מוכר יכול לחזור בו. רעות ונמצאו רעות, יפות ונמצאו יפות, אין אחד מהם יכול לחזור בו. שחמתית ונמצאת לבנה, לבנה ונמצאת שחמתית, עצים של זית

1 יש לברר מדוע ברישא במשנה רק המתאנה אין יכול לחזור והמאנה אין יכול לחזור, ולכאן מצינו בזה ב' מהלכים, ברשב"א בסוגיין ובמ"מ (הלכות מכירה פי"ז ה"א) כתבו שאע"פ שאין הבדל במחיר, מ"מ יכול המתאנה לטעון מקח טעות מפני שיש שינוי קצת ושינוי השם ע"ש. ויעו' בריטב"א בסוגיין שכתב: וא"ת אם הוא מקח טעות הרי אין כאן מכר כלל והדין היה שיחזרו בו שניהם, י"ל דכיון שהם מין אחד ממש אינו מקח טעות גמורה עד שנאמר שלא חל המקח דהא איכא אינשי טובא דלצורך השעה לא דייקי בינייהו ושניהם לאכילה הם עומדים, אלא שאמרו ז"ל דמאן דקפיד בהא לא קנה כלל וכאונאה ביותר משתות דמי ליה שאם ירצה לחזור יחזור, וזה ברור עכ"ל. ונראה בביאור דבריו, שכיון שיש אנשים שאינם מקפידים בזה בדיעבד, לפיכך אם המתאנה מותר וטוען שאינו מקפיד בזה, הרי זה בכלל המקח, אבל אם הוא מקפיד בתחילה לא חל המקח כלל ולכאן לסברא זו התכוונו הרשב"א והמ"מ.

אמנם לכאן מצינו מהלך אחר בראשונים בטעם שברישא אין המאנה יכול לחזור בו, דהנה בגמ' שם מבואר: אמר רב חסדא, מכר לו שוה חמש בשש והוקר ועמד על שמנה, מי נתאנה, לוקח, לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר, משום דא"ל אילו לא אוניתן, לא הוה מצית הדרת כך, השתא דאוניתן מצית הדרת כך. ותנא תנא, יפות ונמצאו רעות לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר וכו' ע"ש. והנה הרשב"ם והתוס' ועוד ראשונים ביארו שהוכח הגמ' מהמשנה הוא באופן שהתייקרו הרעות, אבל באופן שלא התייקרו פשוט להגמ' שא"צ לסברא דאי לאו דאוניתן. אמנם הרמב"ן והרשב"א ורבינו יונה ובח"י הר"ן ביארו שיעקר הוכחת הגמ' הוא מעיקר הדין של יפות ונמצאו רעות שאין המוכר יכול לחזור, שקשה שכיון שלגבי הלוקח הוי מק"ט א"כ גם אצל המוכר יהיה מק"ט, והתשובה על כך היא דאי לאו דאוניתן לא היה יכול לחזור ולפיכך גם עתה אין יכול לחזור. ונמצא שבעצם יש כאן סיבה לביטול המקח אצל המאנה, אלא שהמתאנה אומר לו אי לאו דאוניתן לכן יכול לחזור בו. ולכאן צ"ע טובא בביאור דברי הראשונים הללו, שלכאן אין זה דומה לאונאה, שבאונאה יש מקח גמור אלא שיש טענת אונאה, שהמתאנה רוצה לבטל המקח מחמת האונאה, וע"ז נתחדש בגמ' הסברא דאי לאו דאוניתן שאין זה נותן לו זכות לחזור מחמת הזכות שקיבל המתאנה לחזור בו. אמנם בנדרן דידן הסיבה שהמקח מתבטל אינו מפרשת אונאה, אלא מטענת מקח טעות שאין כאן מקח, שביקש לקנות יפות ונתן לו רעות, וכיון שלא חל המקח מחמת שנתן לו מין אחר, מה שייך שסברת אי לאו דאוניתן יקבע חלות מקח על מקח שלא חל מעולם. ומוכח מכאן כמו שביאר בברכת שמואל (ב"מ סי' מ"ו) שביאר שביפות ונמצאו רעות יש כאן 'מעשה מקח', ואין זו טעות גמורה בגוף המקח, אלא שיש למתאנה 'זכות חזרה' כיון שהמוכר לא המציא לו המקח כפי מה שסיכמו, ויש לו טענת ביטול מקח, אבל אם אינו מבטל הרי זה כמו אונאה שהמקח קיים למפרע, ואין צריך קנין חדש, ולכן אמרו בגמ' סברא זו דאי

והמוכר סיפק לו מהחטים השוות פחות, מ"מ אין לו טענה של מקח טעות, ויש רק טענה של אונאה.

מחלוקת הראשונים באופן שסיכמ שרוצה יפות ביותר ונתן לו יפות רגילות

ב. ונחלקו הראשונים באופן שביקש ממנו לקנות מין מסויים דוקא, והוא דבר שאין אנשים מקפידים בזה כל כך, והמוכר הטעהו ולא נתן לו כפי מה שביקש האם הקונה יכול לחזור בו, וכדלהלן.

בגמ' ביצה (דף ז') מבואר באחד שביקש לקנות ביצים מתרנגולת חיה, שרק מביצה כזו יכולים לגדל ממנה אפרוח, הדין תלוי, שאם ידוע שביקש לקנות כדי לגדל ממנה אפרוח, הרי זה מקח טעות. אמנם אם ביקש לאכילה, ויש בה רק קצת עדיפות מביצה של תרנגולת שחוטה, אין זה מקח טעות, אלא המוכר יחזיר לו ההפרש שבין ביצה רגילה לבין ביצה זו.

והנה בדין המבואר במשנה 'רעות ונמצאו רעות יפות ונמצאו יפות אחד מהם יכול לחזור בו', התקשו הראשונים מה החידוש בזה, ויעוי' ברשב"ם מה שפירש בזה, וכתב הריטב"א שם וז"ל: 'ורבנו האי ז"ל פירש בתשובותיו דהא קמ"ל שאפילו נמצאו יפות שביפות או רעות שברעות, ונכון הוא עכ"ל. וכן כתבו רבינו יונה והר"ן בחידושי שם והנמו"י שם, ודברי הר"ן שם הובא בב"י שם.

וכן כתב הרמב"ם (מכירה פי"ז ה"א) וז"ל: 'רעות ונמצאו רעות יפות ונמצאו יפות, אף על פי שאינן יפות שאין למעלה מהן ולא רעות שאין למטה מהן, והרי יש שם הונייה שתות, אין אחד מהם יכול לחזור בו אלא קנה ומחזיר אונאה עכ"ל. והובא בשו"ע (סי' רל"ג).

ומבואר בדבריהם שאע"פ שהמוכר מוכר לו באונאה, וכגון שביקש ממנו לקנות חטים יפות ונתן לו סכום כסף שאפשר לקנות בסכום זה החטים היפות יותר,

לאו דאונותי]. אמנם מפשטות דברי הריטב"א שביאר שיש אנשים שאין מקפידים בזה, ואם אדם זה אינו מקפיד הרי חל המכח מעיקרא, לפי"ז אם באמת בתחילה הקפיד ואח"כ מחל, יצטרכו קנין חדש ודו"ק]. ובביאור הסיפא במשנה שאין המאנה יכול לחזור, מצינו ב' מהלכים בראשונים, הרשב"א והמ"מ כתבו שאין כאן מכר כלל, וכן הוא לשון הטור והשו"ע בסי' רל"ג, ולכא' כוונתם שהרי זה כמו שרצה לקנות חטים ומכר לו אבנים בשווי זה, שאין כאן מקח כלל, ואין צריך לפרשה דאונאה ומום במקח כדי שיתבטל המקח. [ולכן לא שייך בזה הסברא דאי לאו דאונותי שגם אם המתאנה מסכים שלא לבטל המקח מ"מ מעולם לא חל המקח. וכן מבואר בברכ"ש שם שבסיפא צריך קנין חדש אם רוצים לקיים המקח]. אמנם הרשב"ם (במשנה ד"ה ונמצאת לבנה) שכתב וז"ל: 'שניהן טעו דכיון דהתנה לו למכור שחמתית חפץ היה לעכב הלבנה וגם הלוקח לא היה חפץ בלבנה כי אם בשחמתית וכן כל הנך דקתני ואזיל דהווי שני מינין ואיכא דניחא ליה בהאי ולא ניחא ליה בהאי הלכך הוי מקח טעות ושניהן נתאנו עכ"ל. וכמהלך זה מבואר בפירוש המשנה להרמב"ם שם. ומבואר שהחילוק בין הרישא לסיפא, שברישא רק אחד מהם התאנה ולכן רק המתאנה יכול לחזור בו, אבל בסיפא כיון שגם המוכר התאנה הרי זה יכול לחזור בו כיון ששניהם התאנו. ויש ב' נפק"מ בין שני המהלכים, המחנ"א (על הרמב"ם שם) כתב שלפי הרשב"ם דוקא אם המוכר לא ידע מהטעות, יכול לומר שגם הוא נתאנה ואין רוצה לקיים המקח. אמנם אם המוכר התכוון להטעותו אין יכול לומר שהתאנה ויוכל הקונה לקיים המקח כנגד רצונו של המוכר. ויש עוד נפק"מ, שבקריית מלך רב (מכירה פי"ז ה"א) כתב שלפי הרשב"ם אם ידוע לכולם שהמין שמכר לו הוא יותר טוב ואין אדם שניחא ליה בסוג הפחות, אזי אין המוכר יכול לחזור בו אע"פ שזה שני מינים. אמנם לכא' לפי מהלך הרשב"א ודעימיה אין כאן מקח כלל ואין נפק"מ במה שהמוכר ניחא ליה שטו"ס אין כאן מעשה מקח. ובאמת שדברי הרשב"ם צ"ע, שטו"ס יש כאן מין אחר ואין כאן מקח כלל, ומדוע צריך לסברא זו. וצ"ל שסובר הרשב"ם שאכן באופן שביקש לקנות חטים ונתן לו אבנים ששוים כמו חטים, אע"פ שהמתאנה יסכים למקח מ"מ מעולם לא היה מקח ושניהם יכולים לחזור, ודוקא כאן שאין זה ממש שני מינים, שהרי זה דומה ממש לגוף המקח, אלא שהם שני סוגים ממין זה, שביקש חטים מסוג שחמתית ונתן לו לבנה וכיו"ב, לכן הוצרך לומר שזה דין ששניהם נתאנו. אבל אה"נ באופן שיש טעות גמורה ואין כאן התחלת מקח, גם לשיטתם לא יהיה כן.

דביצה הכי הוה כגון דאותבינהו ולא אפרוח עכ"ל. והר"ן הביא בשם הרא"ה שדחה ראי' זו ופירש כוונת הגמ' באופן אחר [שהנדון הוא שהקונה הניח הביצה תחת תרנגול כדי לגדל ממנה אפרוח והתקלקלה הביצה]. ומבואר שהר"ן הקשה על רש"י שזה דומה למכר לו חיטים יפות ונתן לו רעות שנחשב מקח טעות, וגם אם אפשר לאכול ביצים אלו, מ"מ סו"ס ביקש ממנו דוקא מין זה ונתן לו מין אחר, והרי זה כמו כל טעות במידה ובמשקל.

וגם ביש"ש (ביצה פ"א סי' כ') והב"ח (סי' רל"ג) השיגו על שיטה זו, והב"ח כתב שאין ההלכה כהתרוה"ד. ויעוי' בשער המשפט (סי' רל"ג סק"א) שהביא שיטת החולקים אך ציין שמדברי הסמ"ק והסמ"ג מוכח כרש"י ואין להוציא מהמוחזק. ובנתיח"מ (שם סק"ג) כתב שהוא ספיא דדינא בכל דבר שאין קפידא כל כך.

והנה הריטב"א בביצה שם נראה שהוקשה לו מדוע אין זה מקח טעות גמור, וכתב וז"ל: משום דצריבן. כלומר שהן מבושלות יותר ושוקלין יותר, אבל מכל מקום טובים ובריאים הן לגוף כאלו, דאי לא, אפילו בעי להו לאכילה, מקח טעות הוא עכ"ל. ומשמע מדבריו שעיקר החילוק הוא שביצה כזו שוקל יותר, ורק חסר במידה ומשקל שלהם, ולכן יכול להחזיר לו ההפרש מה ששילם לו יותר.

אמנם יש לעי' בזה, שפשטות דברי רש"י משמע שאין החילוק רק במה ששוקלין יותר, אלא שיש הבדל בטיב הביצים, שרש"י כתב שביצים דצריבן 'מבושלות כל צורכן' ולא כתב שההבדל הוא רק במשקל, וכן מוכח לכאן בלשון הרמב"ן (ב"ב דף ק"ג) שכתב להוכיח שבדבר שבמידה ומשקל שחסר יכול להשלים, וז"ל: והא ודאי כיון דאמר דפחיא וחשיבו טפי משום דצריבן לא גרעי מדבר שבמשקל ואפילו הכי באהדורי דביני ביני סגי, משום דהוה ליה כפירות שיכול להחזיר לו ביצה אחת להשלים מה שביניהם, וגם זו ראי' עכ"ל. ומבואר להדיא

ונעתיק לשון הגמ': ההוא דאמר להו ביעי דפחיא למאן [פרש"י: כמו דפעיא, הנולדים מן התרנגולת חיה, שפועה בלידתה], יהבו ליה ביעי דשחוטה. אתא לקמיה דרבי אמי, אמר להו מקח טעות הוא והדר. פשיטא [פרש"י: דמקח טעות הוא, דהא בהדיא אמר ליה דפחיא]. מהו דתימא האי לאכילה קא בעי להו, והאי דקאמר דפחיא משום דצריבן [פרש"י: לשון מבושלות כל צרכן]. למאי נפקא מינה למיתבה ליה ביני ביני קא משמע לן ע"כ. ופירש רש"י: ונפקא מינה - בין מאן דבעי להו לאכילה, בין מאן דבעי להו לאפרוחים. למיתבא ליה דביני ביני - להחזיר לו דמי מעלה שבין ביעי דפחיא לביעי דשחוטה, ואי בעי להו לאכילה - אין המקח בטל, דהא בני אכילה גינהו, אלא שאלו יפים מהם - ויחזיר לו דמי מעליותן עכ"ל.

ובתרוה"ד (סי' שכ"ב) למד מדברי רש"י אלו בביאור דברי הגמ', שאם ביקש לקנות בשר מאיל מסורס שהם משובחים יותר, והמוכר נתן לו בשר מאיל שאינו מסורס, שכיון שעדיין ראויים לאכילה, אין בזה מק"ט והמוכר יחזיר לו ההפרש. והובא בבית יוסף (סי' רל"ג) וכן נפסק להלכה ברמ"א (סי' רל"ג).

אמנם מצינו ראשונים שנחלקו בזה, בחי' הר"ן (קידושין דף י"ז: מדפי הרי"ף) הביא שיש ראשונים שהוכיחו מהגמ' בביצה שאם היה טעות במקח במידה ואפשר להשלים, יכול להשלים לו, שהרי כאן מחזיר לו המעות ששילם יותר ומשלים לו. אמנם הר"ן כתב שראי' זו אינה מובנת וז"ל: שאע"פ שאמר שכל שיכול להשלים משלים ה"מ במדה שחסרה שכיון שהשלים הרי יש לו ללוקח כל מה שנתכוון לקנות, אבל מי שנתכוון לקנות דבר חשוב מעט שנאמר שיהא בידו של מוכר להשלים משלים לו בהרבה מן הגרוע או בדמים אינה תורה, ומשנה שלימה שנינו [ב"ב דף פג ב] יפות ונמצאו רעות לוקח יכול לחזור בו ובודאי אפי' רצה מוכר [ליתן] לו כפלים מן הרעות לא כל הימנו הלכך ודאי היא עובדא דפ"ק

ומבואר בחת"ס שבאמת אין הבדל מהותי בין שניהם, אלא שיש יחידים שמקפידים בזה והרי זה כיפות ונמצאו יפות, ולכאור' הדברים צ"ע, שהרי יפות ונמצאו יפות מדובר שנתן לו בדיוק מה שביקש ממנו, אבל כאן לא נתן לו ממה שביקש ממנו. ולכאור' כוונת החת"ס עפ"י מה שכתבו הראשונים שהחידוש ביפות ונמצאו יפות שאע"פ שישלם לו סכום מעות שהיה צריך לתת לו יפות יותר, מ"מ כיון שנתן לו ממין זה אין זה מקח טעות, ולפי דברי החת"ס נמצא שגם אם אמר לו שרוצה יפות ביותר, כל שנתן לו ממין זה, והוא דבר שאין מקפידין בו רק מעטים, אין נחשב מקח טעות. וכדברי החת"ס מבואר בנתי"מ שם שהגדיר הדברים וז"ל: 'ולשיטת הרמ"א הוא הדין כל דבר שנראה לב"ד שאין קפידא כל כך', ולכאור' כוונתו שהוא דבר שרק לכתחילה מקפידים בו אבל בדיעבד אין מקפידים בו.

והמבואר בזה, ששיטת רש"י והרמב"ן והריטב"א והתרוה"ד, שאע"פ שאמר לו שרוצה דוקא ביצים מסוימות מ"מ כיון שהוא דבר שאין אנשים מקפידים על כך, ואילו לא היה למוכר ממין זה דוקא היה מוכן לקנות ממנו גם המין הרגיל, ורק 'לכתחילה' הוא מקפיד בזה, אין זה כמין אחר שייחשב כמקח טעות, ואע"פ שאמר לו שרוצה דוקא מין מסוים זה, מ"מ כיון שלא אמר כן באופן של תנאי שאם לא יהיה מין זה יתבטל המקח, אין כאן תנאי גמור שיתבטל המקח. ובכל מקח טעות א"צ תנאי כיון שמוגדר כמקח מסוג אחר שלא הסכים לזה, אבל כאן שאין זה מין אחר צריך לתנאי גמור]. אמנם שיטת הר"ן והרא"ה שסו"ס כיון שאמר לו שרוצה דוקא מביצים של תרנגולת חיה, הרי זה נחשב מקח טעות.²

שיש הבדל בין סוגי הביצים מלבד המשקל של הביצים, שכתב שההבדל הוא שחשיבו טפי ולא גרעי ממשקל, וגם הר"ן שם העתיק לשון זה של הרמב"ן והשיג עליו 'אם נתכוון לקנות דבר חשוב מעט שנאמר שיהא בידו של מוכר להשלים משלים לו בהרבה מן הגרוע או בדמים אינה תורה', ופשטות הדברים שלמד בכוונת הרמב"ן שאין זה אותו טיב, שאם הבין שההבדל הוא רק במשקל, א"כ הרי זה ממש כמו כל דבר שבמידה שיכול להשלים, ובהכרח שהרמב"ן למד שיש הבדל בטיב הטעם ביניהם, ומ"מ אין בזה מק"ט כיון שזה אותו סוג מין. ובאמת שגם בריטב"א משמע שאין החילוק רק במשקל, שהרי הוסיף 'שהן מבושלות יותר ושוקלין יותר' ואין החילוק רק במשקל שלהם, ובוה מובן מה שהוכיח הרמב"ן מדין זה ומה שהשיג עליו הר"ן.

והנה החת"ס (ביצה שם) כתב וז"ל: וכבר נזהר בזה הריטב"א דמייתי לי' בשיטה מקובצת דאין שום קפידא לאכילה ולא לענין בריאות הגוף כלל וכלל בין הני ביעי להני ביעי, רק קפידא של קפדן, וה"ל יפות ונמצא יפות דהמקח קיים ומחזיר לו אונאתו. ואין ספק דבין איל מסורס לאינו מסורס נמי הכי הוא, דהרי איל שאינו מסורס לגבוה סליק וכהנים אוכלי' אותו למשחה לגדולה כדרך שמלכ"י אוכלי'. ובהיות ישראל יושבי' על אדמתם ואין עכו"ם ביניהם מי סירס להם בהמתם והי' עולה על שולחן מלכי יהודה הצדיקי' בשר שאינו מסורס וליכא אלא קפידא של קפדן וה"ל יפות ונמצא יפות דמחזיר לו אונאתו והמקח קיים, ויפה למד כן מרש"י דשמעתין והדין דין אמת עכ"ל.

2 יש לציין שמצינו מחלוקת הראשונים גם ביפות ונמצאו רעות אם מוגדר כמקח טעות או לא, דהנה במה שמבואר במשנה שמכר לו יפות ונמצאו רעות יכול הקונה לחזור בו, מבואר בכל הראשונים (בתוס' (שם דף פ"ד ד"ה ותנא תונא ובדף צ"ב ד"ה למאי נפק"מ) וברבינו יונה ובמ"מ שם ובטור ובשו"ע שם) שגם אם אין הבדל במחיר כלומר שמכר לו רעות במחיר של רעות, מ"מ יכול לטעון טענת מקח טעות. אמנם מדברי הרשב"ם במשנה מבואר שיכול לחזור רק מדין אונאה ולא מדין מקח טעות, וביאר הרשב"ם (ד"ה מכו) וז"ל: אין זה מקח טעות שיוכלו שניהם לחזור שהרי חטין התנה לו למכור וחטין מכרו ואי משום דרעות נינהו אין זו אלא אונאה כגון [הגהת הב"ח: כעין] אונאת שתות ויכול לוקח לחזור שהרי נתאנה אבל מוכר

בשיעור אונאה ולענין שטרות וכה"ג דאין בהם דין אונאה, עיין חו"מ סימן רכ"ז סט"ז דבמטבעות נמי יש דין אונאה, ובאנקנאטין הם כמטבעות לפימ"ש האחרונים עיין חת"ס יו"ד סימן קל"ד עכ"ל.

וכדברים אלו כתב המהרש"ם בגליון הספר יהושע (נדפס בספר גליונות מהרש"ם, ובקובץ זכור לאברהם, שנת תשנ"ג), וז"ל: לענ"ד לא דמי להתם, דשאני התם דאדעתיה דהכי לא הוי מכרו לאפנדיהו, אבל בנדון דידן הא כשנתייקרו גם כן רוצים למכור רק ביותר, ולא זביני בטעות עכ"ל [והועתקו דבריהם בענף א' אות ה'].

ומבואר שהשיגו על הספר יהושע, וכתבו שנחשב אונאה גמורה, ובכל אונאה לא שייך מקח טעות. ורק בנדון הגמ' בכתובות שלא היו מסכימים כלל למכירה שייך אומדנא זו, אבל בכל מכירה שיש שינוי בשער, לא שייך כלל לבטל מחמת ביטול מקח. ומבואר בדבריהם יסוד מחודש, שאם היה מסכים בכל אופן למכירה, ואין טעות בעיקר המכירה, אלא שהטעות היא בקציצת הדמים מחמת אי ידיעת הנתונים של גוף

מחלוקת הפוסקים בשהיה מסכים למכור ככל אופן אם נחשב מקח טעות או אונאה

ג. בשו"ת ספר יהושע (פסקים וכתבים סי' קכ"א) כתב וז"ל: בשאלה בנידון באנקצעטיל [שטר כסף שהוא חוב על המלוכה], שבאו חלפנים אשר שמעו שיצא פקידה שנתייקרו, ונסעו למקום שלא ידעו והחליפים בחצי דמי שוויים, יש לפשוט מהאי דאמרינן בכתובות דף צ"ז ת"ש דההו בצורתא וכו' התם נמי זביני בטעות הוו דאיגלאי מילתא דארבא בעולקא הוי קיימא וכו' יעו"ש, ולכאורה הא נמי להא דמ"א עכ"ל.

אמנם הערך ש"י בספרו שו"ת תשורת ש"י (ח"א סי' שצ"ב) הביא דברי הספר יהושע והשיג עליו וז"ל: ואין ראייתו מוכרחת, דהתם הוי זבינא בטעות דאם הוי ידעו שמביאים תבואה, רק נתעב קצת בדרך, לא הוי מוכרים אפדניהו כלל עיין שם, משא"כ במכירת הבאנקנאטין דהטעות מחמת שוויים יותר דנתייקרו, וזה תחת סוג אונאה ולא תחת סוג מקח טעות, ונ"מ

שלא נתאנה לא יכול לחזור וכו' עכ"ל. ופשטות דברי הרשב"ם שמדובר שהיה אונאה במחיר ששילם הלוקח מחיר של יפות וקיבל רעות, ולכן יכול לחזור בו. וכן כתב הגר"א (סי' של"ג סק"ד) בכונת הרשב"ם. ועי' בב"י בסי' של"ג במה שכתב בדעת המהר"ם במרדכי שאם מכר לו כסף צרוף ונמצא כסף סיגים אין יכול לחזור בו מפני שאין בו אונאה, וכתב בקרית מלך רב (מכירה פי"ז ה"א) שלפי"ז כל המשנה מדובר באופן שאין אונאה. והב"י שם צי"ו לדברי ההגה"מ (מכירה פי"ז ה"א) שכתב לגבי הדין שמכר יפות ונמצאו יפות, וז"ל: ורשב"ם פירש בבא זו שאין שם אונאה כלל עכ"ל. ולכא"ו כוונתו שבשאר המשנה מדובר שיש אונאה, ולכן יכול לחזור בו, ואם כאן יש אונאה א"כ אין מובן המשנה שאין יכול לחזור, ולכן הוכרח לבאר שאין בו אונאה ולכן אין יכול לחזור. ורבינו יונה (שם דף פ"ד ד"ה עלה) הביא שיטה זו בשם י"א שאם אין אונאה גם במכר לו יפות ונמצאו רעות אין יכול לחזור. וכשיטה זו פסק המאירי (בדף פ"ד ד"ה אף משנתנו) שמדובר כשיש אונאת שתות אבל אם אין אונאת שתות אין יכול לחזור בו עי"ש. והיוצא בזה, שנחלקו באופן שסיכמו במפורש שנותן לו יפות, שמ"מ כיון שאין הכולל במחיר אין בזה טענה של מק"ט רק טענה של אונאה. אמנם להלכה לא נפסק כשיטה זו וכמשנ"ת. וצ"ל שאע"פ שבנדון זה נפסק בשו"ע כשיטת שאר הראשונים שמתבטל המקח, היינו מפני שיש נמצאו רעות הוא הכולל מהותי בין שני המינים, אבל בנדון רש"י והתרוה"ד שאינו שינוי מהותי, ובדיעבד היה מסכים לקנות מהמין הרגיל, לפיכך אינו מוגדר כמקח טעות.

[והנה בדברי הגמ' בדף פ"ד מבואר מאי קא משמע לן מתני' היא, אי ממתני' הוה אמינא וכו'. ופירש הרשב"ם (בד"ה ומתניתין) שכונת הגמ' לדחות שהיה מקום לומר שכונת המשנה באופן שאין אונאה ויכול לחזור בו מחמת מקח טעות עי"ש. ומבואר ברשב"ם שגם כשאין אונאה יכול לבטל המקח. אך ממה שהרשב"ם במשנה לא פירש כן, מוכח שעיקר דחיה זו בגמ' נאמר שלא אליבא דרבי חיאי, אבל למסקנת הגמ' דק"ל כרב חסדא מדובר המשנה כשלא היה אונאה. אמנם ראייתו בספר מלך שלם (על הרמב"ם מכירה פי"ז ה"א) שהרשב"ם סובר שגם כשאין אונאה יכול לחזור, והוכיח כן מדברי הרשב"ם כאן, וצ"ע.]

אלא מטעם אומדנא שלא היה מעוניין למכור.³

ביאור החילוק שבמכר לו רעות ונמצאו יפות נחשב מקח טעות

ד. והנה יש להקשות על התשורת ש"י והמהרש"ם, שהבאנו לעיל באות א' שמבואר במשנה שאם מכר לו חייטים רעות ונמצאו יפות שהמוכר יכול לבטל המקח, ופשטות המשנה מדובר גם באופן שהיה מוכן למכור היפות במחיר של יפות, אלא שמכרם במחיר של רעות מפני שסבר שהן רעות, וקשה מדוע נחשב מקח טעות, שהרי אין טעות בעיקר המכירה שהרי המוכר היה מסכים למכור בכל אופן אלא שהיה מבקש על פירות אלו השער של יפות, ונמצא שהטעות הוא במחיר בלבד, ומדוע המוכר יכול לחזור בו מדין מקח טעות.

ומאידך יש להוכיח ממשנה זו כשיטת האחרונים הללו, שהרי הראשונים ביארו בכוונת המשנה שבמכר לו יפות ונתן לו יפות, או שמכר לו רעות ונתן לו רעות, שמדובר שיש בו אונאה ומ"מ אין בו דין מקח טעות.

ויש להקשות, שהרי באופן כזה הטעות אינו בקביעת שער המקח, שבשלמא בכל אונאה שיש מקח מסויים שמציג לו, ושניהם מעוניינים זה למכור וזה לקנות, וטעו בקביעת השווי, אזי מוגדר כאונאה בלבד. אמנם בנדון דידן, הרי לכתיחילה ידוע שיש חייטים יפות יותר ויש חייטים שאינם יפות כל כך, והטעהו שנתן לו מין אחר שאין מתאים עם מה ששילם לו, ולדוגמא, שמחיר שק של

המקח, הרי זה נחשב כאונאה ולא כמקח טעות.

וכדברים אלו כתב בשו"ת קנין תורה בהלכה (להגרא"ד הורביץ, ח"א סי' י"ד) באחד שמכר מגרש וסבר שאין היתר לבנות והתברר שיש היתר לבנות, והעלה שיש בזה מקח טעות עפ"י הגמ' בכתובות והספר יהושע, אך הוסיף וז"ל: אך באם בני"ד לא היה המוכר טוען שרוצה לבטל המקח ולהחזיר לעצמו, דזה הוי כמום במקח דחוזר אפי' בקרקעות כמבואר בסי' רל"ב ס"ג וכבגמ' הנ"ל דאיירי בבתיים, רק היה טוען להחזיר לו מה שנתאנה ע"י שהיה שוה יותר ע"י התוכנית, בזה שוב י"ל כיון דקי"ל אין אונאה לקרקעות אין בטענתו כלום, ולא דמי לדברי הספר יהושע שפסק להחזיר האונאה דלא איירי בקרקע עכ"ל. [ומבואר שסובר שגם הספר יהושע הסכים לדבריו, אלא שמבאר בכוונת הספר יהושע שיש כאן אונאה מפני שאינו מוגדר כשטר חוב, ודברים אלו צ"ע, שאם יש בו אונאה רגילה א"צ להוכיח כן מהגמ' בכתובות, והערך ש"י והמהרש"ם כתבו שאם דינו כשט"ח אין בו אונאה מפני שבכל מקרה היה מוכן למכור השט"ח].

אמנם בדעת הספר יהושע, ביאר מו"ר הגר"י סילמן שליט"א (בקובץ הישר והטוב ח"ט עמ' פ"ט) שכיון שיש שינוי בגוף הנתונים של המקח הרי זה מוגדר כמקח טעות גמור, ולמד כן בדעת הספר יהושע (והובאו דבריו לעיל בענף א' אות ד'). אך שם נתבאר שבדעת הספר יהושע משמע שלא בא מכח מקח טעות וכדין מום במקח,

3 ויש לציין שבעיקר דברי הקנין תורה, יעו"ב בקובץ מקבציאל (גליון ל', שנת תשס"ה, עמוד שע"ה) בתשובת הגר"נ נוסבוים שליט"א שחולק עליו שגם אם לא נודע לו שיש זכויות בניה, כיון שלא גילה דעתו שאינו מוכר אם ידוע לו שיש זכויות בניה, הרי זה מוגדר כדברים שבלב ואין המקח מתבטל ע"י"ש. וראה בהישר והטוב שם מדברי הגר"י סילמן שליט"א שהעיר על הקנין תורה שאם זה עדיין מידע סודי ועדיין לא ניתן היתר לבנות על הקרקע, אין זה שינוי מוגדר כסוג מקח אחר וככל מקח טעות, והגר"י סילמן שם לשיטתו שהבין שכל הסיבה לבטל המקח מפני שמוגדר כסוג מקח אחר וככל מקח טעות, ולפיכך כל שזה עדיין בגדר מחשבה ועדיין אין היתר בפועל, אין זה נחשב כסוג מקח אחר וככל מקח טעות. אך הקנין תורה שם התכוון לסברא אחרת, שיש אומדנא דמוכח בלבד ובלב כל אדם שלא היה מוכר, והוא כמו ע"ד לעלות לא", ובדבר זה אין חילוק אם כבר ניתנו השינויים או לא, טו"ס לא היה מוכן למכור באופן כזה, ודו"ק.

הסכים למכור לו, אין זה בגדר מק"ט אלא בגדר אונאה. אך גם לשיטתם באופן שיהיה שינוי בגוף הדבר, שנתן לו ממין אחר, גם אם היה מוכן למכור לו המין האחר, מ"מ עתה שסבר שמוכר לו מין זה, הרי זה טעות גמורה ומקח טעות.

ושו"ר באולם המשפט (סי' רכ"ז סכ"ח) שעמד בקושיא זו מדוע ביפות ונמצאו יפות אין מגודר כמקח טעות שהרי הטעות הוא בידיעת הנתונים על גוף החיטים, והוכיח מכח דין זה שבדבר שקשה לאמוד ולקבוע, הרי זה בגדר אונאה ולא בגדר מקח טעות, והוכיח מכאן כשיטת רש"י בדין פועל שטעה בכמות הזרעים, ויתבאר להלן באות ה', אך מהלך זה מוקשה שהרי הראשונים שם נחלקו על רש"י, ומ"מ בסוגיין הסכימו לדין זה, ובהכרח כמשנת' שכיון שבכל מקרה היה מוכן לקנות מקח זה, ואין טעות בעיקר המקח אלא הטעות היא בקביעת המחיר, הרי זה בגדר אונאה בלבד.

ויתכן ליישב הקושיא מדין מכר לו רעות ונמצאו יפות באופן אחר, שאכן מדובר דוקא באופן שהמוכר לא היה מוכן כלל למכור היפות והיה משאירם לעצמו לאכילה, ועל כן יש ביטול מקח, ואה"נ שאם היה מעונין למכור בכל אופן, אלא שהיה מבקש מחיר גבוה הרי זה תלוי בדיני אונאה. שהרי הראשונים ביארו שעיקר המשנה מדובר באופן שלא מכר לו יפות במחיר של רעות, אלא מכר לו יפות במחיר של יפות, אלא שסבר שזה רעות, וא"כ ודאי שעיקר הטענה שלו שרצה להשאיר היפות לעצמו לאכילה. וכן מבואר גם מהמשך הסוגיא שם (בדף פ"ד) שמכר לו יין ונמצא חומץ או להיפך, שניהם יכולים לחזור בו משום דאיכא דניחא ליה בחלא ואיכא דניחא ליה בחמרא, והיינו שהמוכר בעצמו לא הסכים למכור מפני שרצה להחזיקו לעצמו ולאכלו. וכן מפורש בתוס' רי"ד (שם) שכתב וז"ל: שאלו ידעתי שהן יפות הייתי מעכבם לעצמי עכ"ל. וכן מפורש בפסקי הרי"ז (פ"ה אות ג') וז"ל: שיכול לומר סבור הייתי שהן רעות ונמצאו

חיטים היפות מאד הוא שישים ומחיר שק של חיטים פחות יפות הוא חמישים, והקונה נתן לו שישים, ובמקום לתת לו שק החיטים היפות ביותר, נתן לו שק חיטים שאינן יפות ביותר, והלוקח טוען שיש כאן מקח טעות שנתן לו חיטים אחרים ממה שביקש ממנו, ומ"מ כיון שנתן לו חיטים יפות אין מוגדר כמקח טעות אע"פ שהשינוי נובע מחמת איכות החיטים שנתן לו חיטים שהם באיכות פחותה ממה שהיה צריך לתת לו עבור התשלום ששילם לו.

ונראה שיש ללמוד ממשנה זו חילוק גדול, שאם ביקש לקנות יפות ונתן לו רעות או להיפך, הרי זה מוגדר כטעות בעיקר המכירה, שהרי סיכמו לקנות יפות ונתן לו רעות, וכן להיפך שסיכמו לקנות רעות ונתן לו יפות, [ואע"פ שנתחדש כאן במשנה שרק המתאנה יכול לחזור, היינו מפני שעבור המאנה אין כאן טעות שאדרכה הוא מעוניין בשינוי כזה, ולגביו אין זו טענת מקח טעות אם המתאנה מתרצה בשינוי זה]. אמנם באופן ששניהם יפות או שניהם רעות, והיה אמור לתת לו יפות יותר ונתן לו פחות יפות, כיון ששניהם מוגדרות כיפות, אין כאן מקח מסוג אחר, ואין סתירה בגוף המקח למה שסיכמו ביניהם בדיבור, ועל כן אין מוגדר כמקח טעות גמור, שמהות מקח טעות היינו שנתן לו מין אחר שלא ביקש ממנו, וכן במקח שיש בו מום, הרי זה מוגדר כמקח מסוג אחר, אבל במכר לו יפות שאינם יפות כל כך, הרי זה נכלל במעשה המקח שסיכמו ביניהם, שהרי ביקש לקנות יפות וקיבל יפות, ועל כן אין מוגדר כמקח טעות גמור.

ובזה יתבאר היטב סברת האחרונים הנ"ל, עיקר המחלוקת בין הספר יהושע לבין האחרונים הנ"ל נאמר דוקא באופן שאין זה מקח מסוג אחר, שהרי אין שינוי כלל בגוף השטר, אלא שיש לו שווי אחר, ובזה חידש הספר יהושע שמ"מ יש לו טענה של ביטול מקח מחמת אומדנא שאם היה יודע המחיר האמיתי לא היה מוכן למכור, וע"ז נחלקו התשורת ש"י והמהרש"ם שכיון שסו"ס

ששמו הרע כנגד היפה אין אונאה לקרקעות עד פלגא ואם הטעו זה את זה במדה אפילו בכל שהוא חוזרין עכ"ל.

ולכא' פשטות הדברים משמע שאם טעו בשומא אין החלוקה מתבטלת, שמדובר גם באופן שטעו באיכות הקרקע, שסברו על קרקע מסויימת שהיא יותר טובה, והיא דומה לקרקע אחרת שהיא טובה כמותה, ולכן חילקו קרקע זו נגד קרקע אחרת, והתברר שהיא קרקע רעה יותר מחברתה, וגם באופן כזה אין אונאה לקרקעות, ומוכח לכא' שגם בטעות באיכות המקח אין נחשב מקח טעות אלא מוגדר כאונאה בלבד שאין אונאה לקרקעות, שכיון שבכל אופן היה מוכנים להתחלק בקרקע זו אלא שהיו מבקשים מחיר אחר, לפיכך אין בו טענת מקח טעות.

טעות בחישוב כמות הזרעים הנדרשת

אם נחשב מקח טעות

ה. מבואר בגמ' (ב"מ דף נ"ו:), בעי רבא, חטיף וזרען בקרקע מהו, יש להם אונאה או אין להם אונאה. כמאן דשדיין בכדא דמיין ויש להם אונאה, או דלמא בטלינהו על גב ארעא. היכי דמי, אילימא דאמר איהו שדאי בה שיתא, ואתו סהדי ואמרי דלא שדא בה אלא חמשה. והאמר רבא, כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר. אלא דאמר איהו שדאי בה כדאבעי לה, ואיגלאי מילתא דלא שדא בה כדאבעי לה. יש להם אונאה או אין להם אונאה, כמאן דשדי בכדא דמיין, ויש להם אונאה. או דלמא בטלינהו אגב ארעא עכ"ל. ופירש רש"י (ד"ה כדבעי לה) בספק הגמ' וז"ל: כדבעי לה - כמה שצריך לקרקע, דמידי דאומדנא דשכיח דטעו, הוי כדין אונאה עכ"ל.⁴ והרמב"ן הביא שיטת רש"י והקשה עליו וז"ל: אף זה תימא אם מכרה

יפות, ולא היה דעתי למכור יפות אפי' בדמים יקרים עכ"ל. [ואדרבה קצת יש לדייק בדבריהם שאם היה מוכן למכור בכל אופן היפות, אלא שהיה מבקש מחיר גבוה יותר, אין זה מקח טעות, וצ"ע].

ובאופן נוסף יש ליישב, בהקדם שהראשונים התקשו מדוע נחשב מקח טעות שהרי המוכר היה יכול לבדוק בעצמו שאין זה יפות, ורבים מהראשונים תירצו שמדובר שהלוקח הטעה את המוכר ואמר לו שחייטים אלו הם רעות במקום זה, ולכן נתן לו המוכר חייטים אלו בתורת רעות, וכיון שהטעהו יש לו טענת מקח טעות. [כן מבואר ברבינו יונה שם וברשב"א ובנמוקי יוסף שם [והובא בתוס' יו"ט שם] ובפירוש רבינו יצחק מקרקושא ובמ"מ (מכירה פ"ז ה"א). ולפ"ז יש לחלק שגם אם נאמר שבכל מכירה שהיה מסכים למכור במחיר גבוה הרי זה בגדר אונאה ולא בגדר מקח טעות, מ"מ כאן שהקונה הטעה אותו, הרי זה כאילו המוכר מתנה עמו שמוכר אותם בתורת רעות כפי דבריו, ואם יתברר שאינם חייטים יפות יש לו זכות לביטול מקח מפני שהטעהו. [ושו"ר כחילוק זה בספר רשימות שיעורים להגרי"ד סולוביצקי (קידושין דף ב' ע"א בהערה) והועתק להלן באות ט' בהערה].

ובעיקר היסוד האמור, שאם יש טעות באיכות הדבר והיה מעוניין למכור בכל אופן אין זה מקח טעות אלא אונאה, העירוני בזה, מדברי הגמ' בקידושין (דף מ"ב:) ביתומים שחלקו ביניהם הקרקעות שאין בהם אונאה, ובמקרקעי לא אמרן אלא דפלוג בעילויא אבל פלוג במשחתא לא כדרבה דאמר רבה כל דבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה נמי חוזר עי"ש. וכתב הטור בסי' רכ"ז וז"ל: אם טעו בשומא

4 ועי' בלשון הר"ן (בחידושו שם) שהעתיק דברי רש"י וז"ל: דכה"ג אונאה מקרי ולא דבר שבמנין, דכיון דמילתא דאומדנא הוא ושכיח דטעו בה אינשי כאונאה דיוקרא וזולא דמי דשכיח דטעי בה אינשי, ולא כדבר שבמידה עכ"ל. ובתוס' הרא"ש (שם) כתב וז"ל: ואפילו אי בעיא שיתא והוא זרע חמשה אין זה נקרא דבר שבמדה כיון שלא אמר לו לזרוע שיתא אלא בסתם א"ל כדבעי לה, וטעה והיה סבור דסגי ליה בחמשה ודומה זה למקח שטועין בשומתו הילכך אי כדשדיאן לכדא דמיאן יש להם אונאה עכ"ל.

ועל כן נראה לבאר בכוונת רש"י באופן אחר, שבאמת אם הקונה אומר במפורש שמקפיד על מידה מסויימת, גם אם קשה למוכר לדקדק המידה, מ"מ כשיתברר שלא דקדק במידה ודאי יהיה מקח טעות, שיש כאן טעות גמורה במקח, וכמו שכתב רש"י לעיל שם שאם הטעהו ואמר לו שזרע שש ובאמת זרע חמש יש בזה מקח טעות 'דהא בהדיא פירש בחזקת כן, ואינו כן' עכ"ל. ועל כן בכל אופן שהקונה ביקש לקבל מדה מסויימת, גם אם קשה לקבוע המידה הרי זה מקח טעות.

אמנם נראה שרש"י התכוון דוקא באופן כזה, שהמוכר אמר לו שזורע בה 'כדבעי לה' והתברר שהיה לו טעות כמה בעי לה, שסברת רש"י היא שלכתחילה היתה הסכמה ביניהם שהוא יכניס בה זרע 'לפי דעתו' וכפי מה שסבור שכך צריך, שהמוכר אינו אחראי לדעת המידה המדוייקת של הזרעים שצריך לשדה זו, ואינו מתחייב להכניס דוקא לפי מה שצריך באמת, כיון שאמר לו שמוכר לו כמה שנראה לו שצריך להכניס בשדה זו.

וכבר מצינו יסוד סברא זו בדברי התוס' (שם ד"ה אלא) שהוקשה להם גם קושיא זו, וז"ל: 'וא"ת היינו מקח טעות דבעי ליה ו' והוא לא שדא אלא ה'. וי"ל דהמוכר מודה דלא שדא אלא ה', ואמר דלא בעי אלא ה', וקרקע זו אם זרעה כדבעי לה שוה אותם דמים, ואגלאי מילתא דבעי שיתא עכ"ל. ומבואר בדבריהם שכיון שהמוכר אומר לו ששדה זו צריכה ה' וזורע בה ה', לפיכך אין זה מקח טעות. וקשה שכיון שהמוכר אמר לו שהיא צריכה ה' ולכן הסכים למכירה זו, הרי כשמתברר שהיא צריכה ו', א"כ מתברר שכל המכירה היא בטעות, ומה תירצו התוס'.

ובהכרח בכוונת התוס', שכיון שהקונה יודע שיתכן שאין המוכר יודע בדיוק כמה הקרקע צריכה, שהוא דבר שקשה לאמוד כמה היא צריכה, על כן הקונה מסכים לכך שאם יתברר שהמוכר טעה אין זה טעות בעיקר המקח, שזה חלק מהסיכונים של

ואמר לו שהיא זרועה כראוי ולא נזרעה כראוי, אין זו אונאה אלא מקח טעות, שהרי לא ע"מ כן לקחה, ואין אונאה אלא ביוקרא וזולא עכ"ל. וכן הקשו שם הרשב"א והריטב"א והר"ן. ומבואר בקושייתם, שמהות אונאה היינו שהתאנה במחיר המקח, אבל כאן יש שינוי בגוף הנתונים של המקח, שאמר לו שיש כאן כמות הנדרשת לזריעת השדה והתברר שאין כמות זו. [ומ"מ גם בדבריהם מדובר באופן שזה כמו יפות ונמצאו רעות, כיון שבאמת הפסיד שלא קיבל כמות החיטים הדרושה לשדה זו].

ובאמת שרש"י הוקשה לו כקושיית הרמב"ן והראשונים, וכיאר שגם כאן נחשב כאונאה כיון שהוא מידי דאומדנא ושכיח דטעו. ולכא' מבואר בדבריו חילוק חדש בין אונאה למקח טעות, שבאונאה קשה לאמוד המחיר ועל כן אין זה מוגדר כטעות במקח, ואילו בכל מקח טעות אפשר לאמוד הטעות והשינוי בגוף המקח, ולכן חידש רש"י שגם באופן שיש טעות בעיקר גוף המקח, כיון שקשה לאמוד המקח לכן דינו כאונאה ולא כמקח טעות.

ויש שהבינו בכוונת רש"י, שבאמת גם באונאה היה שייך להגדירו כטעות גמור במקח, שלא הסכים לקנות במחיר יקר, ויש כאן טעות גמורה, אלא שכיון שידוע שאין אדם יכול לדקדק בזה, ממילא אין בזה טענת מקח טעות, ובזה חידשה התורה יש בזה רק פרשה של אונאה. ולפי"ז מובן שגם באופן שאין הטעות במחיר, אלא בקביעת המדה וגוף המקח, כיון שאין אפשרות לדקדק, חידשה תורה שאין בזה דין מקח טעות אלא יש בו דין אונאה בלבד.

אמנם ביאור זה מחודש, שאם אדם זה באמת מקפיד ואומר במפורש שרוצה מידה זו באופן מדויק, מה הסברא לומר שכיון שקשה לדקדק לא יהיה מקח טעות, הרי סו"ס לא סיפק לו מה שביקש ממנו, ואין סברא שהתורה תפקיע טעות גמורה, ותחדש שאין זה מוגדר כטעות כלל אלא כאונאה.

רק בכמות שצריך, והרי הלוקח הסכים לקנות כמות זו, והמחיר של כמות זו נקבע כהוגן, אלא שההפסד הוא במקום אחר שהשדה צריכה יותר מכמות זו, ומדוע ייחשב אונאה.

ויתכן שרש"י התכוון ליישב קושיא זו, ומבאר שסו"ס יש כאן הפסד במחיר החיטים, שהמחיר שהקונה מוכן לשלם על חיטים הוא לפי הכמות שהם אמורים להצמיח יכול, ולמעשה היה טעות שבאמת לא ניתן לקבל יכול כנדרש על הכמות של חמשה, וממילא יש כאן טעות בעיקר קביעת המחיר, שלא היה מוכן לשלם מחיר כזה על כמות של חיטים זו שאין יכולים להצמיח יכול כפי מה שצריך, ויש טעות בשומא של המחיר שנקבע לפי טעות, והרי זה כמו כל אונאה במחיר.

ויסוד זה מצינו במחנה אפרים (דיני אונאה סי' ח') שהביא דברי הרמב"ם (מכירה פכ"א ה"ב) שכתב וז"ל: ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך, מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך, שק של תאנים אני מוכר לך בכך וכך, אף על פי שאין מדת הערימה ידועה ולא משקל התאנים ולא מניין הקנקנים ידוע, הרי זה ממכרו קיים, אף על פי שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם, ויש להם הונייה לפי השער שבשוק כמו שביארנו עכ"ל. ודין זה נפסק להלכה בסי' ר"ט (סעיף א'). והקשה המהרי"ט (חו"מ סי' י"ט) שהרי הסיבה שיש כאן אונאה מפני שהיתה כמות מועטת של תבואה ויין, אבל אין טעות בעיקר קביעת המחיר על כמות זו, שבאמת כמות זו שווה כמחיר זה, וקשה שכשם שאין כאן מקח טעות כיון שירדו על דעת כן שאין ידוע הכמות המדוייקת, כן לא יהיה אונאה במחיר.

ותי' המחנ"א שם וז"ל: ולע"ד איני מכיר קושייתו, דהיינו טעמא דיש לו אונאה משום דמצי טעין הייתי סבור באומד דעתי שהיו כך וכך, דכל היכא דטעו באומדנא אונאה מיקרי, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרק הזהב דף גבי מאי דבעי תלמודא שם בעי רבא

הלוקח שיתכן שהמוכר טועה ואינו משער נכונה כמה צריך.

ובזה מיושב גם דברי רש"י, שאע"פ שרש"י לא הזכיר שאמר לו במפורש שזרע ה', מ"מ בעיקר הסברא מסכים רש"י לסברת התוס' שהקונה לוקח בחשבון שיתכן שהמוכר אינו יודע בדיוק כמה צריך לשדה זו, ועל כן אין בזה הסכמה גמורה ותנאי גמור שהמקח יהיה רק בתנאי שיידע המוכר כמה צריך לזרוע, וכיון שאמר לו שזרע כמה שהוא סבור שצריך לזרוע בה, אין זה בגדר מקח טעות כיון שבאמת זרע כמה שצריך לזרוע בה.

ואולי יש להוסיף בזה, שרש"י התכוון גם ליישב קושיא אחרת מדוע בכל אונאה אין אומרים שיש מקח טעות כיון שהסכים לקנות רק במחיר השוק והיה טעות בעיקר המכירה, וע"ז מיישב רש"י שכיון שידוע מראש שיתכן שאין המחיר מדוקדק, אין זה תנאי במכירה, וכעין סברת הרמב"ן שהובא בבעל התרומות (שער ס"ד ח"א אות ב') שידוע למתאנה שיתכן שאין זה המחיר האמיתי, וע"ז נתחדשה בתורת אונאה שאע"פ שאין תנאי גמור בעיקר המחיר שאם יתברר שאין זה המחיר יתבטל, כיון שהצדדים לוקחים בחשבון שיתכן שאין זה המחיר האמיתי, מ"מ חידשה תורה שכיון שסו"ס התאנה והפסיד במקח זה הרי זה חייב להחזיר לו האונאה.

ויתכן להוסיף במה שרש"י דימה דין זה לאונאה שיש טעות בקביעת המחיר, שהוקשה לו קושיא אחרת, שאם נאמר כיסוד זה שאין הקונה מקפיד בדוקא שיהיה ששה סאין כפי מה שצריך, שידוע לו שיתכן שהמוכר טועה ואין זו קפידא גמורה של הקונה, א"כ קשה מדוע יש בזה אונאה, שהרי מדובר כאן שמוכר לו חמשה סאין במחיר של חמשה סאין, אלא ששדה זו צריכה לקבל ששה ואזי היא מצמיחה יכול רב, וכיון שזרעו בה רק חמשה סאין התקלקל היכול ולא הצמיח כל כך, וקשה שאין זה כלל אונאה במחיר, שהאונאה היא

באכסרה שסבר הקונה שיש בו כמות גדולה והתברר שאין כמות גדולה, שאין בזה מקח טעות ויש בזה אונאה ע"ש. והובא בשו"ע בסי' רכ"ז (סעיף י"ט) ועי"ש בסמ"ע שגם הרא"ש שחולק בקונה במעות באכסרה שאין בו אונאה מ"מ מודה במכירת פירות באכסרה שיש בו אונאה. ומוכח כיסוד הנ"ל שכיון שהמחיר נקבע לפי הטעות בשווי הכמות הרי זה אונאה במקח זה ודו"ק].

והמורס בזה, שאין ללמוד שנחלקו רש"י והראשונים בעיקר החילוק בין אונאה למקח טעות, אלא גם רש"י מודה להראשונים שכל מקח טעות היינו שיש טעות בעיקר המקח, אלא שנחלקו הראשונים האם כשאמר לו שזורע בה כדבעי לה, האם מתכוון הקונה לקנות בתנאי שזה כדבעי לה, ואם לא הרי זה מקח טעות, שיש כאן תנאי במקח שדוקא כדבעי לה באמת. אמנם רש"י סובר כביאור התוס' שהלוקח יודע שיתכן שאין המוכר יודע כמה צריך לשדה זו, והמוסכם ביניהם שיזרע בו כמה שחושב שצריך לזרוע בה ועל כן אין בזה מקח טעות. ומ"מ כיון שזה טעות באומד, לכן דינו כאונאה בעיקר המקח שיש בו דין אונאה. וראה עוד בהערה כביאור דברי רש"י בקידושין.⁵

דין מנבע שנחסרה שמוגדר כאונאה ולא כמקח טעות

1. מבואר במשנה (ב"מ דף נ"א:) כמה תהא הסלע חסירה ולא יהא בה אונאה, רבי מאיר אומר ארבע איסרות איסר לדינר וכו' ע"ש. וכתבו התוס' (ד"ה איסר לדינר) וז"ל:

חטין וזרעם בקרקע מהו וכו' וז"ל כדבעי לה כמה שצריך לקרקע מידי דאומדנא דשכיח דטעו הוי כדין אונאה יע"ש, ומכל מקום כל שלא הזכירו במקחן מניין או מדה לא הקפידו על דבר שבמדה ושבמשקל כדי להיות חוזר בכל שהוא עכ"ל. וכע"ז כתב המחנ"א (בהגהות על הרמב"ם שם) וז"ל: ואף על פי שבאומד דעתו היה לכך וכך קנקנים מ"מ כיון שלא הזכיר לו כך וכך קנקנים אני מוכר לך לא מצי טעין משום דבר שבמנין זולת אם יש בו אונאה דאז מצי טעין סבור הייתי באומד דעתי שהיו כך וכך וכו'. ולא מיקרי מקח טעו' דעבידי אינשי דטעו בכך וכפרש"י ז"ל בשכרו לזרוע לו קרקע עכ"ל. ומבואר שלמד מדברי רש"י היסוד האמור, שכיון שלא התנו במפורש שמוכר לו כמות מסוימת, אע"פ שאמד כל אחד כמות מסוימת ועל פי כמות זו נקבע המחיר, מ"מ אין זה מקח טעות כיון שלא התנו שצריך כמות מסוימת, ומ"מ כיון שהמחיר של הכמות נקבע לפי השערה זו של הכמות, נמצא שהתאנה בגוף המקח ועל כן יש בו אונאה במחיר המקח.

ויעוי' עוד בנתיה"מ (סי' רכ"ז סקי"ט) שביאר כדברים אלו, וז"ל: ובמכור לי באלו ג"כ יש לומר דמיירי שהמוכר יש לו אומדנא כמה החפץ, ושייך בו אונאה כמ"ש רש"י בב"מ דף נ"ו ע"ב בד"ה כדבעי לה ע"ש עכ"ל. ומבואר כיסוד זה שאע"פ שטעה בכמות המקח, מ"מ יש בו אונאה כיון שסו"ס הפסיד במקח זה והמחיר נקבע בטעות.

[ויסוד זה מוכח גם בדברי הרמב"ם (מכירה פ"ג ה"ב) בדין המוכר פירות

5 רש"י בקידושין (דף מ"ב: ד"ה חוזר) ביאר דברי הגמ' שכל דבר שבמדה ושמשקל ושכמנין אפילו פחות מכדי אונאה נמי חוזר, ופירש רש"י וז"ל: חוזר - שאין זה כשאר אונאות דקי"ל בהזהב (ב"מ דף מט:) פחות משתות מחיל אינש, דהתם אין כל אדם יכול לצמצם הדמים, אבל טועה במדה טעות הוא ואדעתא דהכי לא עביד עכ"ל. ומבואר ברש"י שהחילוק הוא שבאונאה במחיר קשה לצמצם הדמים, ולפיכך אין מוגדר כטעות, ואילו בטעות במידה ומשקל היה יכול לדקדק המידה והמשקל ולכן שייך לומר מקח טעות. ולכאור' מוכח מדבריו שהחילוק בין אונאה למקח טעות שקשה לדקדק המחיר. אכן נראה לדחות, שמדויק מדבריו שצריך כוונתו למחילה בפחות משתות, שהוקשה לו מדוע באונאה יש מחילה גמורה בפחות משתות ואילו בדבר שבמידה אין מחילה, וע"ז כתב שבאונאה קשה לאמוד המחיר ולכן מוחל. אבל לגבי שתות ויתר משתות לא ביאר כן רש"י ודו"ק.

חוזר אפי' בפחות מכדי אונאה, משום די"ל דהיה צריך למשקל זה וכו', אבל במטבע שאין צריך אלא להוצאה, ואין נפק"מ לו במשקל, רק משום דלא יתנו בעדה כמו בסלע שלם, והוה רק אונאה בשוויה עכ"ל.

וכדברים הללו כתב באילת השחר (ב"מ שם) שעמד בקושיא זו, וז"ל: דס"ל להתוס' דכיון דמה דרוצה סלע אינו מחמת שחביב לו דבר כזה יותר מדבר אחר, אלא מחמת שיוויו, וכל שזה מחמת שיוויו אינו אלא ככל אונאה, ואף על גב דכאן הסיבה שחושב שזה שוה כ"כ הוא מחמת טעותו במשקל, מ"מ מה שטועה במשקל חוזר היינו מפני שרצה יותר כמות מהדבר הזה שהוא רוצה לקנות, אבל כאן דכל רצונו אינו אלא מפני שיוויו הו"ל ככל אונאה עכ"ל. ומבואר כיסוד האמור שכיון שבכל מקרה מוכן לקנות מטבע זה, וכל הקפידא שלו היא עבור השווי אין זה נחשב מקח טעות.

וראיתי באולם המשפט (סי' רכ"ז סעיף ל"ד) שכתב להוכיח מכח קושיא זו כשיטת רש"י שנתבאר לעיל לגבי זרעים שכיון ששכיח שיטעו אין זה בכלל מקח טעות אלא בכלל אומדנא, וז"ל האולם המשפט: ולעניות דעתי יש הוכחה ברורה לזה מסלע שנפחתה, דגם כן הוא חסר כמה שצריך ליתן סלע שלימה ונתן חסירה, ואפילו הכי הוא בכלל אונאה, והטעם דשכיחא דטעו בהכי עכ"ל. אמנם יש לתמוה על זה, שהרי הרמב"ן ושאר הראשונים נחלקו על רש"י וסוברים שאע"פ ששכיח שיטעה מ"מ הוי מקח טעות, וכיצד יתרצו דברי המשנה כאן. ובהכרח כמשנ"ת שכיון שזה מין מסוג מטבע ויש רק שינוי באיכות המטבע לפיכך דינו כאונאה ולא כמקח טעות.

בדברי הראשונים והפוסקים בקנה

שמ"ח והתברר שהלווה עני

ז. והנה הראשונים והפוסקים דנו בדין מעמד שלשתן שהמחה את החוב לאדם אחר, וסברו שהוא עשיר שיפרע החוב, ונתברר שהוא עני, שאין חל המעמד שלשתן

וא"ת והאמר רבא (לקמן דף נו:): כל דבר שבמדה ושבמנין ושבמשקל אפי' פחות מכדי אונאה חוזר. וי"ל דהכא בתורת מטבע נתנו ולא בתורת משקל עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם (מכירה פ"ב ה"י) ובפירוש המשניות (שם) שמדובר שלקחו המטבע לפי מנין ולא לפי משקל, שאם היו מוציאים במשקל אפי' כל שהוא חוזר עי"ש. ונפסק בשו"ע בסי' רכ"ז (סעיף ט"ז).

ויש כאן תמיה גדולה, שלכאור' אע"פ שלקחו בתורת מטבע ולא בתורת משקל, מ"מ הסיבה שאין המטבע שווה כל כך, הוא מפני שחסר ב'כמות' המשקל של המטבע, ומה לי אם לכתחילה לקח על דעת המשקל או לקח על דעת מנין, סו"ס הסיבה שאין המטבע שווה כל כך הוא מפני שיש פגם וחסרון באיכות המטבע, ויהא נחשב כמקח טעות מפני שיש פגם בעיקר המטבע.

ולכאור' מוכח מכאן כמו שהבאנו מדברי התשורת ש"י והמהרש"ם, שכיון שבכל אופן היה מעוניין לקנות מטבע זה, ואין זה מוגדר כמטבע ממין אחר, אע"פ ששורש הטעות הוא באיכות ובטיב המטבע, מ"מ אין זה נחשב מקח טעות ודינו כמו כל אונאה.

וראיתי בספר חידושי רבי דוד דוב (בנין דוד, ב"מ שם) שעמד בדברי התוס', שהרי הרא"ש (ב"מ פ"ד סי' כ') ביאר שפחות משתות מוחלים מפני שקשה לשום המקח, וקשה שכאן אפשר לשום ע"י שישקלוהו, ומדוע יש מחילה בפחות משתות. וכתב לתרץ בכוונת התוס' שמוחלין פחות משתות מפני שאין יכולין לצמצם המקח, ובמטבע כיון שאין דרך לשקול המטבע אלא משערין המשקל לכן הדרך למחול עכ"ל. אמנם בדברים אלו לא יתיישב מדוע בשתות המקח קיים ומחזיר לו האונאה, שכיון שאנשים מקפידים על שתות ואין כאן מחילה, א"כ יהיה כמו כל חסרון במדה ומשקל שהמקח מתבטל לגמרי.

והבנין דוד שם הוסיף תירוץ נוסף וז"ל: או די"ל דמש"ה גבי דבר שבמדה ובמשקל

וביאור הדברים, שהבעל התרומות שם דן לגבי מוכר שט"ח והתברר שהלוה עני אם נחשב מקח טעות, וכתב צדדי הספק וז"ל: מי אמרינן כיון דמעותיו קיבל וקנה בחזקת שימצא חובו ביד הלוה ולא מצא ה"ל מקח טעות ומשלם לו מעותיו המוכר ללוקח. או דילמא לוקח היה לו לפרש, וכשלא פירש יש לנו לומר כי לפי מזלו קנהו, ואם יש לו יגבה ממנו, ואם לאו הפסיד את מעותיו הלוקח ע"כ.

וכתב הבעל התרומות שיש להוכיח דין זה מדברי הירושלמי במעמד שלשתן שמתבטל המעמד שלשתן אם הוא עני, אך הבעה"ת כתב שיש לחלק וז"ל: יש לבעל הדין להשיב ולומר שאין זה דומה לזה, דהתם כיון שהממחה אומר תן לזה מעותי והוא אומר הן אתן, בודאי אם הוא עני ועשו ערמה ואין לו מה ליתן בודאי אין לך טעות גדול מזה שהטעהו, אבל לוקח כיון שמכר לו השטר וקבלה ממנו אינו מפרש לו שיהיה באחריותו אם לא מצאם ללוה, מסתמא ניחא ליה דלהוי ליה אידך עבד לוח דידיה, ואין רצונו שזה יתחייב לו בכלום, ואף זה אינו מטעהו, דדילמא קני נכסי היום או מכר ופרע ליה וניחא ליה בהכי כי היכי דלהוי נקרא עבד דידיה עכ"ל.

ודברי הבעה"ת צריכים עיון רב, שלגבי מעמד שלשתן כתב 'אין לך טעות גדול מזה' [והש"ך בסי' קכ"ו (סקמ"ג) דייק מדבריו שגם באופן שלא התכוון להטעותו אלא גם הלוה טעה, הרי זה מקח טעות], ואילו לגבי מכירת שט"ח כתב הבעה"ת שאין בזה מקח טעות.

וכשיטת הבעל התרומות נפסק בטור ושו"ע, שבסימן ס"ו (סעיף ל"ד) נפסק שאם מכר שט"ח והתברר שהוא עני הרי זה מוגדר כאונאה ואין אונאה לשטרות, ובסימן קכ"ו (ס"י) נפסק שבמעמד שלשתן נחשב מקח טעות. [ויעו' בש"ך בסי' ס"ו (ס"ק קי"ג) שהביא בשם המבי"ט ועוד פוסקים שעיקר דברי הטור והשו"ע בסי' ס"ו נאמרו באופן שהיה יודע שהוא עני, אבל אם לא היה יודע אכן הוי מק"ט, והש"ך הוכיח

והלוה מחויב לפרוע למלוה. והביאו דברי הירושלמי שלא חל המעמד שלשתן והלוה חייב לפרוע החוב. וכן נפסק בשו"ע (סי' קכ"ו ס"י).

ובקצוה"ח (שם סק"ט) כתב וז"ל: וקשה לי דהא קי"ל דאין אונאה לשטרות ואפילו מכר שוה אלף בדינר או דינר באלף, וא"כ אם מכר שטר חוב באלף זוז והלוה עני הרי לא נתבטל המקח מחמת אונאה וזה נמי שקנה חוב במעמד שלשתן למה יתבטל משום אונאה וכו'. מיהו יש לומר דאע"ג דאין אונאה לשטרות, היינו היכא שלא נולד ידיעה המתחדשת אלא בגוף שיווי המקח, כגון שסבר שהוא שוה כך ונודע לו שאינו שוה כך, אבל נודע ידיעה חדשה בגוף הדבר, שלא היה לו ידיעה ממנו זה הרי מום במקח, ומום במקח לא אימעט אפילו בדבר מדברים שאין להם אונאה וכו' עכ"ל.

ומבואר בקצוה"ח סברא פשוטה לחלק בין אונאה למקח טעות, שבאונאה החפץ ראוי לשימוש אלא ששילם עליו מחיר יקר, אבל במקח טעות כגון במכירת שט"ח של עני, אין לו כל תועלת במקח, ועל כן מתבטל המקח. ויש להדגיש שסברת הקצוה"ח מוסכמת על כל השיטות, שכל הנדון שנתבאר לעיל היינו כשמכר לו ממין אחד ויש שינוי באיכות המקח בלבד, אבל עדיין המקח ראוי לשימוש, אמנם באופן שאין כלל שימוש בגוף השט"ח שהוא עני ולא ישלם החוב, ברור הדבר שהוא מקח טעות גמור, ולכן אין בזה דין אונאה, [וכאן גם לא שייך הסברא שבכל מקרה היה מוכן למכור החוב בזול, שכיון שהתברר שהוא עני אין השט"ח שוה מאומה].

אמנם הקצוה"ח בעצמו חזר בו ממהלך זה, וז"ל: אלא דמדברי בעל התרומות בשער נ"א (ח"ו סי' ט') מבואר דנמצא עני לא הוי מקח טעות גבי מוכר שטר חוב משום דהיה לו לשאול עליו, ואינו אלא בכלל אונאה ואין אונאה לשטרות, וזה נראה ג"כ דעת השו"ע בסימן ס"ו סעיף ל"ד וכמ"ש בש"ך שם ס"ק קי"ג עכ"ל.

המקח מתבטל מחמת שיש ריעותא כזו. אמנם בנוגע לתביעת אונאה כיון שאין זה המחיר ששווה בשוק, הרי זה נאמן לומר שמעולם לא מחל, ועל כן יש בו דיני אונאה.

אמנם עדיין קשה, שמ"מ יהיה מקח טעות מחמת הטעות באיכות השט"ח, שאע"פ שיש לו איזה תועלת מכך שיהיה לו עבד לזה לאיש מלוה, מ"מ הרי לא שווה לשלם מחיר גבוה עבור כך, והרי לא היתה לו ידיעה שהוא עני, אלא חשב שהוא עשיר, וא"כ כיון שהתברר שהטעות הוא באיכות השט"ח שסבר שזה שט"ח טוב והתברר שאין זה שט"ח טוב שהוא עני, א"כ ייחשב מקח טעות מחמת הטעות באיכות השטר, שלא היה מוכן לקנות במחיר זה אלא במחיר מוזל יותר.

ולכאור' מוכח מכאן היסוד שכתבו התשורת ש"י והמהרש"ם שבאופן שמוכן לקנות מקח זה בכל אופן, שיש לו תועלת בעצם המכירה, אלא שהיה רוצה לשלם על מקח זה מחיר אחר מפני שיש למקח זה איכות אחרת, אין בזה טענה של מקח טעות אלא יש לו דין אונאה בלבד. ובוה מובן היטב חילוק הבעה"ת שבמעמד שלשתן הרי זה טעות גמורה שודאי לא היה מסכים לעשות המעמד שלשתן כשהלה אין לו לשלם, והוא טעות בעיקר המקח ואין כאן מקח, אבל במכירת חוב כיון שיש בזה מעשה מכירת חוב, אלא שהחוב שווה פחות מפני שהאיכות של המקח הוא פחות משאר החובות, לכן אינו מוגדר כמקח טעות אלא כאונאה בלבד. [ואין לשאול שזה כמו מכר לו יפות ונמצאו רעות, שכאן לא אמר לו כלל שהוא יפות, אלא יש כאן מעשה מקח על שט"ח זה, ולא סיכמו שדוקא אם זה שט"ח טוב מוכר לו, ועל כן אע"פ שהיה לו טעות באיכות המקח, יש לו רק טענת אונאה ולא טענת מקח טעות].

דברי הנתיה"מ

במכר דקל לאחד ופירות לאחד

ח. בשו"ע (סימן ר"ט ס"ט) כתב: מכר או נתן דקל לאחד ופירותיו לאחד, לא שייר

מדברי הבעה"ת שגם אם לא ידע הלוקח אין זה מקח טעות].

וכנראה שכוונת הבעל התרומות לחלק, שבמעמד שלשתן אין כאן 'עסק' של מכירה ורווח, ואין הקונה מעוניין לקנות החוב כדי להרויח, אלא אדרבה הלווה מבקש לפרוע ע"י העברת החוב לאדם אחר, ואין המלוה מרויח מאומה בכך, ובאופן כזה ודאי שהיא קפידא גמורה מצד המלווה שכל ההסכם ביניהם הוא רק באופן שהלה יכול לשלם במקומו, ואם הוא עני אין כאן כלל הסכמה לכך והוא מקח טעות. אמנם במכירת שט"ח שקונה את החוב, יש כאן מעשה מכירה שקונה החוב בזול פחות מערך החוב, ובוה חידש הבעה"ת שכיון שלא בירר אם הוא עשיר או עני מסתמא הסכים לקנות גם במצב כזה שיהיה עבד לזה לאיש מלוה ואולי יהיה לו נכסים בזמן אחר, ולכן אין בזה גדר מקח טעות.

אמנם עדיין קשה בדברי הבעה"ת, שכיון שאין זה מק"ט מפני שאנו תולין שלא הקפיד על כך מחמת סיבה זו שמסכים שיהיה לו עבד לזה לאיש מלוה, מדוע פסק הסמ"ע (סי' ס"ו סקפ"א) שאם יש אונאה יותר מפלגא יכול לחזור בו לפי השיטה שיש אונאה בשטרות יותר מפלגא, וקשה שהרי כיון שלא בירר אם הוא עני הרי זה הוכחה שלא הקפיד בכך ומדוע יש בו אונאה.

ונראה בביאור הדברים, שבאמת אין זו הוכחה גמורה שהסכים לכך שגם אם הלוה עני מעוניין לקנות השט"ח, ובתביעת אונאה יכול הקונה לטעון שלא הסכים לכך וסבר שיש לו מעות לפרוע החוב, שאין לנו לתלות ולהוכיח שמחל שישלם מחיר גבוה על שט"ח שאין יכול לגבות החוב שהוא עני. אלא עיקר כוונת הבעה"ת הוא דין בהלכות מקח טעות שבכדי שייחשב מקח טעות צריך שיהיה בגדר אומדנא דמוכח בלבו ובלב כל אדם שמקפיד ולא הסכים שאם הוא עני יתבטל המקח, וע"ז ביאר הבעל התרומות שכיון שלא בירר אם הוא עשיר או עני יש כאן ריעותא באומדנא דמוכח, ולכן אין

לשמעון דאם היה שיעור אונאה בטל המקח עכ"ל.⁷

ומבואר שהוקשה לו מדוע לא יהיה מקח טעות, ותירץ שכיון שלא אמר כן בדרך תנאי שאם לא יוכל למכור הפירות לשמעון יתבטל המקח של הקרקע לראובן, על כן אין מק"ט. ומ"מ מחדש הנתייה"מ שסו"ס יש כאן טענת אונאה שהרי שילם על קרקע וקיבל במחיר זה גם הפירות, והקונה שילם יותר מהמחיר הרגיל של מקח זה, ועל כן אם הוא יותר מפלגא יש בו דין אונאה.

ויש לתמוה, שאם יש בזה דין אונאה, מחמת שהמחיר נקבע בטעות, א"כ גם יהיה מקח טעות, שהרי הטעות אינה נובעת מחמת שלא שיערו נכונה מחיר הקרקע, אלא הטעות נובעת מכך שסברו שהמכירה היא על קרקע בלבד והתברר שהמכירה היא על

מקום הפירות, וראשון קנה דקל ופירותיו, ושני לא קנה כלום עכ"ל. ומבואר שם בסמ"ע (סקכ"ד) שאע"פ שראובן הראשון שילם רק עבור הקרקע ושמעון שילם עבור הפירות, זוכה ראובן גם בפירות בחינם.⁶

והנתייה"מ (סק"י) הקשה מדוע לא יהא מקח טעות ואונאה, שהפסיד המוכר שראובן שילם לו על קרקע בלבד וקיבל הפירות בחינם, וז"ל: ופשוט שהמוכר צריך להחזיר לשמעון מעותיו, ומ"מ אין המוכר יכול לטעון מקח טעות היה, דמיד שמכר לראובן הקרקע נקנה לו הפירות, ואף שאמר פירות לשמעון, כיון שלא התנה עם ראובן דרך תנאי לא נתבטל המקח. ומ"מ נראה, דאם לפי שיווי המקח יש אונאה בהקרקע עם הפירות עד פלגא, יכול לבטל המקח מטעם אונאה, דלא גרע מאילו לא פירש פירותיו

6 ויש לציין שדנו בזה הראשונים, רוב הראשונים נקטו שמקבל הקרקע זוכה גם בפירות, הרמב"ן (ב"מ דף קמ"ח) כתב וז"ל: לא שיר מקום פירי ולא קני מקבל פירות כדאמר רב נחמן לעיל, ונתרוקנה הרשות לבעל הדקל עכ"ל. וכן נפסק ברא"ש (ב"ב פ"ט סי' כ') 'קנה מי שניתן לו הדקל גם הפירות' וכן כתבו הרשב"א והר"ן שם, וכן מפורש בטור ובשו"ע בסי' ר"ט שם. אמנם הרמב"ם (מכירה פכ"ג ה"ד) כתב מכר אילן לזה ופירותיו לאחר לא שיר מקום הפירות ואין לאחר כלום עכ"ל. וכתב המ"מ: ולא ביאר הרב אם יהיו למוכר הפירות או קנה הראשון הכל, והרשב"א ז"ל כתב דהכל לראשון. [ומבואר שהמ"מ הסתפק בדעת הרמב"ם בזה]. והריטב"א (שם) כתב וז"ל: והא דאמרינן שלא קנה השני יש אומרים שיהו הפירות לנותן דהא שני דיהבינהו ליה לא זכה ולראשון לא יהבינהו, ומורי הכ"ם היה אומר דהא ליתא וכו', וכיון דכן הוה לראשון שזכה בגוף ומה שאמר פירות לשני דברים בטלים הם וכאלו לא אמר כלום עכ"ל.

7 והנתייה"מ לא עיין בדרישה שכבר עמד בקושיא זו וכתב לתירץ באופן אחר, וז"ל: ולכאורה נראה שאם שניהם במכר אז אם ירצה הראשון הפירות צריך לשלם להמוכר, ואף על גב דבקרקע אין הדמים מודיעים מכל מקום אין לך מקח טעות גדול מזה שזה גילה דעתו ואמר בשעת מכירה הרי אני מוכר לראובן הדקל בעד עשרה זהובים והפירות לשמעון בעד עשרה זהובים, ואין יקחנו ראובן הכל בעד עשרה זהובים, ולא הוצרכו הפוסקים לכתוב זה משום פשיטותו. ומיהו מדמטיק רבינו בסוף סימן זה וכו' משמע דסבירא ליה דאפילו שניהם מכירה אפילו הכי זכה לראשון וכן משמע לר"ן שכתבתי בשו"ע וכו', ואפשר דטעמא הוא משום דמיד שנתן הפירות לשמעון הרי יצאו מרשותו, ושמעון לא מצי קני להו כיון דלא שיר לו מקום הפירות, נמצא שתורת הפקר להן וזוכה בהן ראובן מהפקר ודוק עכ"ל. [ודבריו צ"ע במה שכתב שמוגדר כהפקר, וגם יש לדייק מדבריו שאין בזה אונאה, שהרי מבואר בדבריו גם באופן שזה פלגא אין חייב לשלם, ויתבאר דבריו במק"א בעז"ה]. ויש לציין שבערוה"ש בסי' ר"ט (סעיף י"ז) חולק על הסמ"ע, וז"ל: והמוכר יחזיר לשמעון מעותיו וסכום אותם הדמים מחוייב ראובן ליתנם להמוכר דלמה יפסיד המוכר ממונו ואם ראובן אין רצונו ליתן אותן המעות שנתן שמעון המקח בטל אך אם רוצה ליתן אין המוכר יכול לבטל המכירה דמיד שקנה ראובן השדה קנה גם כל פירותיה ומקח טעות אין כאן כיון שאין המוכר מפסיד כלום [כנ"ל ומ"ש הסמ"ע בס"ק כ"ד צע"ג] עכ"ל. ובחידושים וביאורים (ב"ב דף קמ"ח) כתב ליישב קושיית הדרישה והנתייה"מ באופ"א וז"ל: וי"ל דאשכחן דכוותה במתנה תנאי שאי אפשר לקיימו שהתנאי בטל והמעשה קיים כמש"כ הר"ן סוכה מ"ו ב' בנותן אתרוג לקטן ע"מ להחזיר, אע"ג שבפירוש התנה שאינו נותן אלא ע"מ להחזיר, וה"ג הרי נתן את הדקל לראשון והתנה שהפירות יראו לשני, וזה דבר שא"א לקיימו, דכל אדם דעתו כפי קביעת חכמים ההלכה, וכעין שכתבו תוס' ערכין ה' א' דדיינינן כל אדם מסור להלכה עכ"ל. [ובהמשך שם חולק על הנתייה"מ שיש בו אונאה יותר מפלגא מטעם זה עיי"ש].

שמוכר לו רעות, והוא טעות בעיקר המקח, אבל כאן באמת רצה למכור לו הקרקע, ובמכירת הקרקע נכלל גם הפירות וא"צ דעת מיוחדת על הפירות, ולכן אין טענת ביטול מקח על הפירות, אלא שהוקשה להנתייה"מ שמ"מ יתבטל המקח על הקרקע שלא היה מסכים למכור לו הקרקע באופן כזה שיקבל הפירות בחינם, וע"ז כתב הנתייה"מ שכיון שלא אמר כן בדרך תנאי, אין יכול לבטל המקח על הקרקע מחמת כן, ומ"מ יש בו דין אונאה שסו"ס נתאנה המוכר במקח זה שמכר קרקע ופירותיה במחיר של קרקע בלא פירותיה, ועדיין צ"ע.⁸

מכירת שדה עפרון לאברהם

אם יש טענת מקח טעות ואונאה

ט. האור החיים הק' בפרשת חיי שרה (פכ"ג פסוק ט') כתב וז"ל: הנה נתחכם אברהם לקנות המערה בסדר שאין אחריו ערעור, ולהיות שרז"ל אמרו (זהר ח"א קכח) שעפרון מימיו לא ראה במערה זולת החשך והבהלה, ואם כן יכול הוא לבא בטענה כשידע שהמערה יקרת הערך ואפילו לעולם חוזר הוא, ואין זכות המערה מתקיים ביד אברהם לעולם. והגם שאין אונאה לקרקעות, חש אברהם לסברת הירושלמי שכתבו התוספות (קידושין מ"ב ב) שיש להם אונאה בחצי דמיהם ודוקא אונאת שתות אין להם וכו'. לזה נתחכם לתקן כל זה ואמר לשון מתנה ומכר, הכוונה בזה שיעשה אופן שיש בו שניהם, והוא החליפין שיש בו מכר ויש בו מתנה שיכול להחליף מחט בגמל, ואין בהם אונאה בשום אופן עכ"ל. ומבואר

קרקע עם פירותיה, וכיון שהטעות היא באיכות המכירה ייחשב מקח טעות ולא אונאה בלבד.

ואולי יש להוכיח מכאן בדעת הנתייה"מ כסברת האחרונים דלעיל, שכיון שבכל מקרה היה מוכן למכור הפירות יחד עם הקרקע, אלא שהיה דורש מחיר גבוה יותר עליהם, אין בזה טענה של מקח טעות אלא טענה של אונאה. אמנם עדיין צ"ע, שלכאור' באופן כזה מוגדר כרעות ונמצאו יפות שהוא כמין אחר ממש, שבאופן כזה נתבאר [לעיל אות ג'] שגם לפי האחרונים הנ"ל ייחשב מקח טעות, ואולי ס"ל להנתייה"מ כפי התי' השני שכתבנו לעיל שם שגם ביפות ונמצאו רעות שיכול לחזור בו, היינו דוקא באופן שלא היה מסכים כלל למכור היפות והיה משאירם לעצמו לאכילה, אבל אה"נ אם היה מוכן למכור היפות במחיר אחר, אזי אין בזה טענה של מק"ט אלא טענת אונאה בלבד, וצ"ע.

ואולי יש לדחות עיקר הקושיא שהקשינו בדעת הנתייה"מ, בהקדם שצ"ב עיקר דבריו שכיון שמכר הקרקע לראובן ולא התנה שאם לא יחול מכירת הפירות לשמעון יתבטל המקח, לכן אין זה מק"ט, ולכאור' צ"ע שסו"ס אין לו דעת למכור לו הפירות, וצ"ל שא"צ דעת מיוחדת למכור הפירות, אלא שהם נכללים במכירת הקרקע גם בלא כוונה מפורשת למכרם, ועל כן אין מקח טעות בעצם מה שלא רצה למכור הפירות.

ובזה מיושב הקושיא מדוע לא מוגדר כרעות ונמצאו יפות, ששם הוי כמקח מין אחר, שהרי לא רצה למכור לו יפות וסבר

8 ואולי דין זה תלוי בעיקר ההגדרה של מקח טעות כשיש בו מום, דעת הרע"א (מהדו"ת סי' נ"ו וסי' ק"ו) שהוא מדין תנאי, ודעת הבית הלוי (ח"ג סי' ג') ששיש חסרון בעיקר המקח שיש טעות בעיקר המקח ומעולם לא הקנה לו, ולפי דעת הבית הלוי מיושב דין זה שכאן אין טעות בעיקר המכירה כיון שא"צ דעת מפורשת למכור הפירות שהם נכללים ממילא במכירת הקרקע, אבל לפי דעת הרע"א שכל ביטול מקח במום הוא מחמת התנאי, יש לדון שגם כאן יש מום עבור המוכר שמכר מקח שהוא יותר טוב ממה שחשב, שיש בזה תנאי שיוכל לבטל המקח, וצ"ע. ובעיקר מה שביארנו בדעת הנתייה"מ, עדיין קשה שיש אומדנא דמוכח בלבו ובלב כל אדם שלא היה מסכים למכור הקרקע במחיר זה שכולל גם הפירות, ובהכרח צ"ל שאין זו אומדנא דמוכח, שאולי גם הקונה לא היה מוכן להוסיף בתשלום על הפירות, והמוכר מעוניין למכור הקרקע בכל אופן, ועל כן אין טענת אומדנא דמוכח באופן כזה.

שעפרון ראה שם במערה חושך ובהלה, ורק לאברהם אבינו נודע שנקברו שם אדם וחוה והוא מקום קדוש, והרי זה כרעות ונמצאו יפות שיכול לחזור בו בכל אופן.

ויש מקום ליישב, עפ"י מה שנתבאר לעיל, שאם בכל אופן היה מוכן למכור אלא שהיה דורש מחיר גבוה יותר, אין זה נחשב מקח טעות אלא אונאה, וכיון שעפרון אין לו מה לעשות עם המערה מלבד למכרה לאברהם, אע"פ שהיה מוכרה במחיר גבוה מאד, מ"מ סו"ס היה מוכרה למכור לאברהם כיון שאין לו שימוש אחר מלבד למכרה, לפיכך יש לו דין אונאה בלבד.

אכן יש לדון שכבר נתבאר לעיל שבאופן שמכר לו רעות ונמצאו יפות הרי זה מקח טעות, וכאן הוי רעות ונמצאו יפות שלא נודע לו כלל חשיבות הקרקע, וזה ממש כרעות ונמצאו יפות, ואולי צ"ל שסוברים כהתי' השני שנתבאר לעיל שגם במכר רעות ונמצאו יפות אם היה מוכן למכור בכל אופן הרי זה בדיני אונאה ולא בדיני מקח טעות. או שסוברים כמשנ"ת לעיל שדוקא באופן שהקונה הטעהו ואמר לו שזה חטים רעות והתברר שהן יפות, אבל באופן שהלוקח לא הטעהו אין נחשב מקח טעות, ובנדון זה אברהם אבינו לא הטעהו ועל כן אין לו טענת מקח טעות. ושו"ר שכמהלך זה כתב בספר רשימות שיעורים להגרי"ד סולוביצקי מבוססותן (קידושי' דף ב' ע"א בהערה) והועתק בהערה.⁹

שכדי שלא יהיה אונאה בקרקעות יותר מפלגא, קיבלו בקנין חליפין שאין בו אונאה.

וכעין זה דן בפנים יפות באופן אחר, שכתב (שם פכ"ג פסוק ח') וז"ל: משום דאיתא במדרש [ב"ר נח, ח] ויקם שדה עפרן אשר במכפלה שהיה שוה כפלים, ולפ"ז היה עפרון יכול לטעון אח"כ שהיה מקח טעות, דאע"ג דקיי"ל [כתובות צט ב] אין אונאה לקרקעות היינו עד פלגא, וכיון שהיה שוה כפלים ביטול מקח יש להן כדקיי"ל בפרק הזהב [נז א] אבל כיון שלקח ממנו קנטורין, ה"ל פחות מפלגא עכ"ל. [וכדברים אלו כתב בספר ליקוטי יהודה (בפרשת חיי שרה שם) בשם האמרי אמת שאם היה נוטל ממנו שצ"ט שקלים, היה המקח חוזר מדין אונאה יותר מפלגא, ולכן נתן ארבע מאות עי"ש].

ובספר עטרת משה (מאקווא, על התורה, ח"א פרשת חיי שרה אות ח') כתב וז"ל: מה שכתב באור החיים חיי שרה וכו', צריך עיון הא ודאי שזה הוא טענה, שנתנאה במין המקח ולא בשויו, וזה שייך אף בקרקע, ואם כן מה זה שכתב מהירושלמי והתוספות. וכעין זה צ"ע מה שכתב בפנים יפות שנתן קנטורין מפני שהיה שוה בכפל עפ"י הדרשה שנקרא לכן מכפלה, ועל ידי שנתן קנטורין לא היה אונאה פלגא, [קשה] הלא במין אם נתנאה לא שייך כל זה עכ"ל.

ותורף קושיתו, שהרי הטעות של עפרון היה באיכות הקרקע, שמבואר בזהר

9 ונעתיק דבריו וז"ל: ובזהר (פ' חיי שרה) איתא "תא חזי אי עפרון הוי חמי במערתא מה דהוי חמי אברהם בה לא יזבין לה לעלמין". ונמצא דאחרי שהתגלה שאדם וחוה היו קבורין בה ושאר המעלות של מערת המכפלה לענין תפילה וכו' היה עפרון יכול לבא ולטעון טענת טעות כדי לבטל את נתינתו, אך מכיון שמכרה וקיבל את דמי המכירה בכסף מלא תו לא היה לעפרון טענת טעות, דבקבלת הכסף בטלו כל התערומות וכו'. והנה טענות אוה"ע דג' מקומות אלו הן גזולין בידי ישראל לכאורה יסודו מדין מכר חטין ונמצאו שעורין דבטל המקח. אך נראה דטענה זו בדוּתא היא שהרי מעלות המקומות אינן משוות את המכירה לחיטין ושעורין, אלא ליפות ורעות דקיי"ל דהמקח קיים, אלא שיש טענת אונאה שהמתנה יכול לחזור בו (רמב"ם פ"ז מהל' מכירה ה"א). ברם טענת אונאה ברעות ויפות חלה רק ביפות ורעות שערך ידוע לאחרים במקומם, ואחד המוכר או הלוקח הטעה את השני במכירתו, וכדכתב במגיד משנה (שם) וז"ל שאמר המוכר שהם יפות, ונמצאו שקורין לכמותן במקום שהן רעות, וכו' הלוקח יכול לחזור בו מפני שהטעהו ויש ביניהם שינוי השם והרי זה קצת כשינוי חפץ מחפץ שאם רצה המתנה לחזור בו ולבטל מקחו רשאי וכו' רעות ונמצאו יפות וכו' שהטעה הלוקח את המוכר ואמר לו חטים שלך רעות הן ונמצאו שהן היפות, מוכר שנתנאה יכול לחזור בו ולא לוקח עכ"ל. משא"כ בג' המקומות האלו דמעלתן לא

ב. התשורת ש"י והמהרש"ם דנו במוכרים שלא ידעו שעלה ערך מחיר השטרות, שכיון שבכל מקרה מעוניינים למכור אין כאן מקח טעות (אות ג'). ויש להוכיח כשיטה זו מהדין שמכר יפות ונמצאו יפות יש בהם אונאה ואין ביטול מקח, ואע"פ שהטעות הוא באיכות המקח, כיון שזה אותו סוג מקח אין נחשב ביטול מקח. אמנם באופן שמכר רעות ונמצאו יפות נחשב מקח טעות, יש לחלק ששם זה כמין אחר ממש ולכן גם לפי האחרונים הנ"ל מתבטל המקח. או ששם מדובר שלא היה מוכן למכור והיה משאירם לאכילה, או ששם כיון שהטעהו הקונה יש לו טענת ביטול מקח (אות ד'). [ולגבי קניית הקרקע מעפרון, מבואר באור החיים ובפנים יפות שיש נדון של אונאה ולא מקח טעות, ונתבאר שכיון שבכל מקרה היה עפרון מוכן למכור אע"פ שטעה באיכות הקרקע, דינו כאונאה, אך נתבאר לחלק ששם לעפרון היה מוגדר כרעות ונמצאו רעות (אות י').]

ואולי יש ליישב דעת האור החיים הקדוש והפנים יפות, שהיה נס במקום זה שאצל עפרון היה שם מקום חושך ובהלה ורק לאברהם נתגלה מהות המקום, ועפרון היה מעוניין להיפטר ממנו שאין לו מה להשתמש בו. ויש לחקור באופן שאצל המוכר זה רעות ונמצאו רעות, ואילו אצל הלוקח זה יפות, ויש לדון שאין טענת מקח טעות אצל המוכר שלגביו זה באמת רעות, ולפיכך דן האור החיים רק מדין אונאה שסו"ס שילם לו אברהם מחיר פחות עבור מערה זו שהיא שווה הרבה יותר עבור אברהם, ולכן ביאר שקנה בחליפין שלא יהיה בו דין אונאה. [אלא שיש לדון שאם לא נחשב מקח טעות מחמת כן מדוע ייחשב כאונאה, וי"ל שסו"ס היתה המערה שווה עבור אברהם הרבה, ועפרון היה לו שימוש זה שיכול למכור לו ביוקר כיון שזה חשוב לאברהם מאד].

תמצית הדברים

ג. יש להוכיח כיסוד זה מכמה דינים, הקונה מטבע והיה חסרון באיכות המטבע שמחמת כן שווה פחות, דינו כאונאה ולא כמקח טעות (אות ו'). וכן במכירת שט"ח והתברר שהלוקח עני מבואר בראשונים ובפוסקים שדינו כאונאה אע"פ שהטעות הוא באיכות השט"ח שהוא עני (אות ז'). וכן בחלוקת היורשים בקרקע הירושה אם חילקו הרע נגד הטוב אין בו מקח טעות, ומשמע שגם אם היה טעות באיכות הקרקע (אות ד'). ונחלקו הראשונים במכירת קרקע עם זרעים ואמר שזרע כפי מה שצריך, אם מוגדר כאונאה או כמקח טעות, ונתבאר שהמחלוקת הוא האם הכוונה שלהם היה

א. המוכר יפות ונמצאו רעות או רעות ונמצאו יפות, המתאנה יכול לבטל המקח. ובאופן שמכר לו רעות ונתן לו רעות יותר, או שמכר לו יפות ונתן לו יפות פחות, אין המתאנה יכול לבטל המקח ויש רק טענת אונאה (אות א'). ונחלקו הראשונים והפוסקים כשיסכמו למכור לו ממין זה, אבל הקונה ביקש דוקא סוג מסוים ממין זה שהוא יותר מובחר, אבל בדיעבד אם למוכר לא היה למכור מסוג זה, היה הקונה מוכן לקנות גם המין הרגיל, והמוכר נתן לו המין הרגיל, האם יכול לבטל המקח מחמת מקח טעות, או שהמוכר יחזיר לו מה ששילם יותר מדין אונאה (אות ב').

היתה ידועה כלל בשעת המכירה, והמוכר איפוא לא נתאנה מאחר שלא הטעהו הלוקח, ומשו"ה לא חל בהן דין אונאה וביטול מקח מצד טענת המוכר, דאין טענת אונאה חלה כלל, דלא נתאנו מאחר שלא הטעום, דחשיבות המקומות האלה היה בסוד עכ"ל. ומבואר בדבריו כאופן אחד שכתבנו לעיל באות ד' שברעות ונמצאו יפות ולא הטעהו והיה בכל אופן מעוניין למכרו, אין יכול לבטל המקח מחמת טעות. ועוד יתכן ליישב דברי האור החיים הק', עפ"י מה שנתבאר לעיל באות ג' בהערה ששיטת הרשב"ם והמאירי שגם במכר לו יפות ונמצאו רעות שיכול לחזור בו היינו רק מפני דין אונאה שמדובר שמכרו ביותר מדמי, אבל אין יכול לחזור בו מדין מקח טעות, ובה מובן היטב דברי האור החיים שבמכירת שדה עפרון שגדרו כרעות ונמצאו יפות יכול לחזור מדין אונאה ולא מדין מקח טעות.

שהמכירה היא בדקדוק, או שהיה ידוע מ"מ יש בו אונאה כיון שסו"ס הפסיד לקונה שיתכן שאין המוכר ידע בדקדוק ששילם מחיר גבוה יותר על עיסקה זו (אות כמה צריך, ולכן אין טענת מקח טעות. אך ה').

העולה להלכה

ולאור דברים אלו יש ללמוד לשאלות שהוצגו בראש הדברים, וכדלהלן.

א. בנדון שכירות הדירות בשבת במירון לקהילת סאטמר, נראה לצדד שאין הדברים מוגדרים כרעות ונמצאו יפות, שבאמת אין הבדל מהותי בין השבתות, אלא שהביקוש בשבת זו גבוה יותר, שהדירות נשארו אותם דירות, ורק יש ביקוש גבוה יותר בשבת זו, והדבר דומה יותר ליפות ונמצאו יפות יותר, שנתבאר שגם אם יש שינוי באיכות, מ"מ אין מוגדר כמקח טעות אלא כאונאה, ואין אונאה בקרקעות. ויש לצדד יותר, שכיון שהשינוי הוא בדבר חיצוני שאינו כלל בגוף הבית, אין מוגדר כלל כשינוי במקח, שהרי הבית הוא אותו בית ממש, ואין דומה כלל לכל הסוגיא של שינוי מינים.

ב. מוכר שמכר קרקע, ומכרו בזול מפני שסבר שלא ניתן לבנות שאין היתר מהרשויות, והתברר שיש היתר מהרשויות, דעת הגר"י סילמן שליט"א (בקובץ הישר והטוב ח"ט עמ' פ"ט) שכיון שיש שינוי בגוף הנתונים של המקח הרי זה מוגדר כמקח טעות גמור. אמנם בספר קנין תורה בהלכה (להגרא"ד הורביץ, ח"א סי' י"ד) שאם בכל אופן היה מוכרו, אלא שהיה מבקש מחיר גבוה יותר, אין זה מקח טעות, וכן דעת הגר"נ נוסבוים שליט"א (בקובץ מקבציאל גליון ל', שנת תשס"ה, עמוד שע"ה) שאין זה מקח טעות. ולענ"ד הדבר תלוי כמה שנתבאר לעיל, שאם זה מוגדר כרעות ונמצאו יפות, שיש שינוי גמור ומהותי בין שני הסוגים, יש לדון מדין מקח טעות, ואפי' לפי השיטות שאם היה מוכן למכור בכל אופן אין זה מקח טעות, יש לצדד שעיקר דבריהם נאמרו באופן שאין שינוי מהותי בין שני הסוגים, אבל באופן שסברו שהקרקע אינה מופשרת לבניה, והתברר שהיא מופשרת לבנייה, הרי זה כמין אחר ממש.

אכן יש להסתפק בזה מטעם אחר, שעצם הקרקע אין בה כל שינוי, אלא שיש מניעה חיצונית עד עתה שלא נתנו לבנות עליה, והוסרה המניעה החיצונית, ואין זה כמכר לו רעות ונמצאו יפות שהוא מין אחר ממש, וכיוצא בזה מצינו בדברי הנתייה"מ (שנתבאר באות ט') שאם מכר לו קרקע וסבר המוכר שאין זה כולל זכות הפירות [מפני שמכר זכות הפירות לאדם אחר], והתברר שהמכירה לראשון כוללת גם זכות הפירות, כיון שזה נכלל בכלל המכירה של הקרקע, אין זה מוגדר כרעות ונמצאו יפות, אלא דינו כמו כל אונאה, ולפי דברי הנתייה"מ גם בנדון זה אין נחשב כמקח טעות, וצ"ע לדינא.

ג. אחד שביקש לקנות אתרוג מהודר, ושילם שש מאות שקלים, והמוכר נתן לו אתרוג השווה פחות, נראה שאם נתן לו אתרוג מהודר, אין זה מוגדר כרעות ונמצאו יפות, אלא מוגדר כרעות ונמצאו יפות שגם אם יש פער במחיר, אין תביעה של מקח טעות אלא תביעת אונאה.

אמנם באופן שהמוכר מצהיר מראש שיש כמה סוגי אתרוגים, ויש אתרוגים שמונחים במחלקה ששווים שש מאות, ויש סוגי אתרוגים שכתוב עליהם ששווים חמש מאות וכו', כיון שיש הבדלים מוגדרים בין כל הסוגים, אולי יש לדמותו ליפות ונמצאו רעות ויכול לבטל המקח. ואף שאין הבדל גמור ביניהם, שאין ההבדל ביניהם כמו יפות ורעות, מ"מ הם שני סוגים שונים בהחלט, והדבר דומה לרעות ויפות שכתבו הרשב"א והמ"מ שכיון שיש בהם שינוי חלקי בגוף החיטים וגם יש בהם שינוי השם, הרי זה נחשב מקח טעות.

ויש להסתפק באופן שאדם זה לא היה מקפיד באמת בין שני הסוגים, ובדיעבד היה מתרצה גם לקבל המין ששווה פחות, אלא שהקפידא שלו היא רק על המחיר ששילם מחיר גבוה יותר, שלכאור' יש לדמותו למחלוקת הראשונים והפוסקים (שנתבאר לעיל באות ב') בקונה שביקש לקנות סוג מסויים ממין אחד, ונתנו לו ממין זה שלא מסוג שביקש, אם מוגדר כמקח טעות, או שכיון שבדיעבד לא היה מקפיד בזה, ואין זה שינוי גמור, אין זה מקח טעות. [אך יש לדון בזה שהנתיחה"מ בסי' רל"ג (סק"ג) ביאר שעיקר המחלוקת הוא בדבר שנראה לב"ד שאין קפידא כל כך, ולפי"ז אולי בדבר זה אין קפידא כל כך, שהרי לוקח זה היה מסכים בדיעבד גם בסוג הפחות יותר. אך החת"ס בביצה שם ביאר שעיקר המחלוקת בדבר שאין אנשים רגילים מקפידים, ורק אנשים קפדנים מקפידים בזה, ואולי בנדון דידן אין זו קפידא של קפדנים בלבד, אלא הרבה אנשים מקפידים בזה, וצ"ע].

ד. ביקש לקנות פירות וירקות מסוג א', ונתן לו מסוג ג', לכאור' הדבר דומה למכר לו יפות ונמצאו רעות, שהלוקח יכול לחזור בו והמוכר אין יכול לחזור בו. אמנם באופן שביקש לקנות מסוג ב' ונתן לו סוג א' או ג', [או שביקש לקנות מסוג א' ונתן לו סוג ב', או שביקש לקנות מסוג ג' ונתן לו סוג ב'] יש להסתפק באופן שהלוקח היה מסכים לקנות בדיעבד גם מהסוג האחר, אם דומה למחלוקת שנתבאר לעיל בדבר שאין אנשים מקפידים כל כך, והוא היה מסכים לקנות המין השני בדיעבד, שנחלקו האם מוגדר כמקח טעות או לא.



הרב יוסף חי מהרני

בדין חזרה מעשיית המצווה בתוכ"ד כאכילת מצה ובספירת העומר

א. יברר גדרי תוכ"ד בכל התורה כולה בדברי הראשונים והאחרונים. ב. יבאר מ"ט ליתא להך דינא במגדף וע"ז וקידושין מאיזה טעם. ג. מ"ט שאני כל מעשה עבירה ממגדף. ד. יברר מעשה בלא כוונה האם חשוב הוא כמעשה מצוה. ה. יברר הנפק"מ בגדרים אלה לדינא שאלה: עובדא הוי באחד שאכל אפיקומן, ותוכ"ד זו לשם אפיקומן. ושאלתו האם יכול לחזור בו, או שאחר שעשה מעשה תו אינו יכול לחזור בו ואפילו תוכ"ד. כמו"כ הספק הוא בכל מעשה מצווה, כגון שנזכר תוכ"ד שרוצה לחזור בו משמיעת ההבדלה או מהקידוש ששמע, או מספירת העומר אשר ספר.

תשובה: נראה לאור המתבאר במקורות בס"ד שכל מעשה מצווה שנעשה לא מהני חזרה ממנו תוכ"ד, ומה שיש לרדן בהלכות חזרה זה איננו ממעשה המצווה עצמו, אלא מהכונה הנוספת בו, דהיינו כאכילת אפיקומן וכדו' שבכוונתו אשר מכוון מחיל על זה מצוות אכילת אפיקומן בזה אם חזור בו תוכ"ד נראה שתועיל בו חזרה תוכ"ד וכמו שיבואר באורך במקורות.

מקורות התשובה:

בגדרי תוכ"ד - בדיני התורה והלכותיה

מהני ליה האי דהוי תוכ"ד למיתת קרובו מאחר שלא קרע עליו אלא מקודם.

הגדרת תוכ"ד שלא נסתיים המעשה

ונראה שמבואר מכאן דבר אחד ברור והוא, שהגדרת הדין של תוכ"ד הוא שתוכ"ד לא תם ולא נסתיים המעשה עד שיעור שיעבור תוכ"ד שהוא זמן דעת בנ"א וגמר המעשה מצידם, הא כל שלא עבר זמן זה לא נסתיים מעשהו

ובלשון התוס' בנדרים שם "דהוי כאילו לא קרע אלא לאחר שמיעה" והרי שנחשב שעדיין לא קרע עד שיעבור תוכ"ד. ושור"ר שכ"כ גם הגאון באחיעזר אהע"ז סי' כ"ו, וי"ד סי' כ"ה, שכל שלא עבר תוכ"ד לא נסתיים המעשה, וכ"כ גם הגאון בעל עמודי אור סי' כ"ט, וזה כמבואר ממש בדברי התוס'.

ומעתה י"ל שה"ה בנ"ד שאכל אפיקומן או עשה הבדלה ונתכוין לצאת בה ונזכר תוכ"ד שנצרך שלא לצאת בקידוש או

א. הנה לפו"ר היה נראה שכל כה"ג לא יהני חזרה תוכ"ד כלל מאחר שלא מצינו חזרה תוכ"ד אלא בדיבור כהגדת עדות, או בתפילתו שחוזר ומתקן, הן כל שעשה מעשה מאי שייטא גביה חזרה, והרי מעשה הוא דקעביד, תדע וכי א' שחילל שבת, או הניח תפילין שייטא ביה חזרה ממעשהו, והא מעשה הוא דקעביד והאיך יחזור בו מאשר עשה. ולפו"ר לא מצינו כה"ג ששייך לבטלו להאי מעשה.

ראינו הילכתא דתוכ"ד

גם בעשיית מעשה

ב. איברא שיש להעיר ממאי דמצינו בשו"ע יו"ד סי' שמ"א ע"כ, שהם קרע ולא ידע שמת לו מת ותוכ"ד נודע לו שמת המת מהני קריעתו למתו, והוא מדברי הגמ' בנדרים פז' א', והא קמן שאף לברר את המעשה אשר הוא עושה מהני ליה תוכ"ד, ותמוה שהרי כבר קרע קודם מיתה ומאי

עדות ובדברי הראשונים במכות שם וכן נראה דעת הקצו"ה סי' רנ"ה, סק"ב, בהאי דלא מהני חזרה בתמורה תוכ"ד עי' להלן.

ושו"ר שכן היא הבנת הנתה"מ בסי' נ"ב סק"א באורך בגדר תוכ"ד שכל שנעשה מומר תוך כד"ד לשחיטה לא נפסלת שחיטת עי' מהרי"ט ח"א סי' קל"ח, ותמה על הראשונים הנז' גבי עדות, והנה א"נ שלא תם ולא נסתיים המעשה הראשון הרי שתוכ"ד חשוב שעדיין לא נגמרה שחיטתו ושפיר הוי מומר בעת השחיטה עי' בהפרדס חוברת י' סי' ק"י, שהאריך בגדר זה הגר"ש שקופ, בנידון קלב"מ תוכ"ד אם חשוב מעשה אחד, ע"ש בדברי נועם וזה ככל המבואר.

ומ"מ הנה בפשוטו נראה שלגדר זה אין ראייה לנ"ד לומר שעדיין לא נגמר המעשה עד שיעבור תוכ"ד ולומר שאינו חשוב כגמר המצווה עד כדי לבטלה ומנין שיכול לחזור ולבטל את המעשה אכילה וכיו"ב אף בתוכ"ד, וזה קרוב לדברי התוס' בב"ק עג' א' והרשב"א שם שס"ל גבי תמורה דכל מידי דליתא בשאלה ליתא בחזרה תוכ"ד שאינו יכול לבטל מעשה שעשה.

בהבדלה כדי להוציא את ב"ב הרי שמהני לחזור בו מאחר שכאמור לא נסתיים מעשהו אלא עד שיעבור זמן של תוכ"ד.

שיטת המל"מ, והנתה"מ, והשער"י,

שתוכ"ד מיוחס לדיבור הראשון

ג. והנה שוב ראיתי לרבותינו ז"ל שכתבו בגדר תוכ"ד קצת בדרך אחרת, והוא שענינו חשוב כדבר אחד עם הדיבור, וכדחזי' במכות ו' ב' גבי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שאינו אלא תוכ"ד, והרי שלפ"ד אין הגדר שלא נגמר המעשה אלא שתוכ"ד הוא "המשך" המעשה הראשון ומיוחס אליו וכן מבואר בראשונים שם דמה"ט אם נפסל העד תוכ"ד לעדותו עדותו נפסלה למפרע מאחר שתוכ"ד הוא המשך אחד עם ההגדה הקודמת.

וכמ"ש והאריך הגר"ש בשערי יושר ש"ה פרק כ"ב, להביא עוד ראיות לגדר זה וכן לע"ד מבואר בדברי המל"מ מתנו"ע פ"א הט"ו בסופו, שכתב שהמפריש פאה מהני אם יפריש יותר מהשיעור דוקא בתוכ"ד והרי שגדר תוכ"ד שחשוב כמעשה אחד עם המעשה הנעשה בתוך זמן זה וכמבואר גבי

מוכיח שכל תוכ"ד הוי המשך המעשה

הראשונים שאם נפסל תוכ"ד נתבטלה עדותו, מאחר ולא נסתיימה עדותו.

דברי הר"ן דמהני חזרה תוכ"ד

אף בהקדש

ונראה לבאר בזה את דברי הר"ן בנדרים כ"ט א' דבאמר שלמים לאחר ל' יום עולה ומעכשיו שלמים חוזר בו וכתב הר"ן דהטעם הוא משום תוכ"ד חוזר בו והרי שגם בהקדש אמרי' תוכ"ד, ותמוה שהרי מיד חייל ההקדש בדיבורו והאיך מצי למיהדר ביה, ועו"ע בדברי הש"ך סי' רנ"ה סק"ב, מש"כ לתמוה על הרמב"ם פט"ו ממעשה הקרבנות.

וע"כ צ"ל כאמור, שכל תוכ"ד אין כאן חזרה אלא הוא המשך אחד של הדיבור הקודם מאחר שלא נסתיים הדיבור הראשון,

ד. איברא שלאור האמור הרי שדבר תימא לומר כן שהרי כאמור שמועה ערוכה היא שגדר תוכ"ד הוא שחשוב כלא נגמר ולא נסתיים המעשה הראשון ולא רק המשך המעשה הראשון כהבנת הנתה"מ והגר"ש, שאל"כ מהו האי דינא דקריעה שמבואר דעדיין לא תם ונשלם המעשה עד כדי שעולה לו למת שמת תוכ"ד, שיחשב כאילו עדיין לא קרע.

ולכן נראה לע"ד שצ"ל שבהאי דינא של תוכ"ד הגדר הוא דתרוייהו איתנייהו ביה בהאי הילכתא דתוכ"ד, והיינו שמאחר שלא נגמר המעשה הרי כל אשר הוא עושה בזמן זה חשוב כדבר המתאחד עם המעשה הראשון, והוא גופא הטעם שכתבו

השדה שיהיה בכלל פאה אלא בתוכ"ד, וטעמא דמילתא מאחר שעדיין הפרשתו לא נסתיימה ונגמרה, ומפני כן הוא דמצי להפריש שוב מאחר שעדיין שחשוב הכל כהפרשה אחת. ומ"מ לדינא נראה שיש לחלק בין כל זה לקיום המצוות התלויות במעשה ועשייה וכמשי"ת אי"ה להלן.

ע"י קהלת יעקב למהרי"ט אלגאזי אות ת' ודו"ק. ושור"ר גם בדברי הקה"י ח"ה סי' כ"ה, ובחי' ר' נחום בב"ק שם, שכ"כ כנתבאר והנאני. ולהאמור הרי שהדברים מוכרחים ונאמנו מאוד.

ובזה נראה לבאר גם בדברי המל"מ הנז' בהל' פאה שאינו יכול להפריש עוד מן

מחלוקת הראשונים מ"ט ליתא דינא דתוכ"ד במגדף וקידושין וע"ז

והרי שכל האי דמהני תוכ"ד מפני שלא גמר בדעתו וא"כ תוכ"ד ה"ה בכלל הזמן לגמור את הדבר בדעתו באופן מוחלט. ומעתה לפ"ד הר"ן נראה פשוט שלא שייטא כלל הך דינא לנ"ד והיינו למעשה מצוות וכדו' מאחר שאינם בפרשה של גמ"ד כלל וכמובן.

הן אומנם ר"ת הביאו הר"ן שם בשם הרמב"ן בב"ב קכ"ט א', כתב שהטעם דלא מהני בהך מילי תוכ"ד מאחר דתוכ"ד תקנתא דרבנן היא, "והשוו מידותהון בר מהני תלת" ולפ"ד נראה ששפיר יש מקום לשמוע שיהיה כן הדין בשאר מילי.

ה. שוב נראה לע"ד שגדרי תוכ"ד המבוארים תלויים במחלוקת הראשונים, ויש בהם נפקותא לנ"ד וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

הנה איתא שם בנדרים פז' א', ובב"ב קכ"ט א', שבמגדף וקידושין וע"ז, ליתא דינא דתוכ"ד, ובטעם הדבר נחלקו רבותינו הראשונים, הר"ן שם כתב וז"ל "ולא ידענא מ"ש הני ומנא להו לרבנן הכי, ונראה בעיני דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה ומשום הכי חזרה אפי' תוך כדי דבור לא מהני".

מחלוקת ה"ז והאחרונים בעושה תוכ"ד תנאי בקידושין

שוב נראה לדון לגבי מעשה מצוות האם יהני בהם חזרה תוכ"ד ממעשה דקעביד, ואף שהראנו שיש חזרה בתוכ"ד גם ממעשה, הנה שוב נראה שלגבי חזרה ממעשה מצווה הדין תלוי באם בעינן כוונה לעיכובא במעשה מצווה או שיש כאן מעשה גם בלא כוונה וכמו שיבואר לפנינו בס"ד.

מאי שנא כל מעשה עבירה ממגדף

ז. הנה בשיטמ"ק בנדרים שם תמה בעיקר האי דינא דמהני במגדף תוכ"ד דמאי שנא מכל מעשה עבירה דבדואי לא יהני ליה חזרה תוכ"ד כמחלל שבת וכדו' שיחזור בו מחילול השבת דקעביד שבדואי יתחייב ומאי שנא מגדף וכתב בזה"ל "תימא למה לא יהיה הדין כמחלל שבת ושוכב עם

ו. שור"ר לט"ז באבה"ע סי' ל"ח שכתב שהנתן קידושין לא מהני התנאי אפילו בתוך כ"ד שכיון שעשה מעשה לא מהני תוכ"ד, ולפ"ד הרי שלא יהני בכל כי האי דהוי מעשה דלא מצינו תוכ"ד אלא בהלכות דיבור ותפילה וכיו"ב ולא זולת זה ולא שייטא כלל למעשה.

הן אומנם הנה כל רבותינו האחרונים, ובראשם הקצו"ה בסי' קצ"ה ובספרו אבנ"מ שם, השיגו על דברי הט"ז מדברי השו"ע המפורשים שם בסי' קצ"ה דגם בקנינים יש חזרה תוכ"ד, ודלא כמ"ש הט"ז, וע"י במשנת ר"א סי' נ"ג, שהאריך בזה דלא כהט"ז, אלא ששפיר מהני תוכ"ד גם במעשה.

מעשה איסור, אלא דבלא דעת לא הוי מזיד, אבל במגדף אם לא הישב בלבבו אין כאן מעשה איסור כלל, ומשו"ה לא אמרינן בהא עקימת שפתיו הוי מעשה דאינו אלא גילוי מחשבתו, אבל גוף האיסור היא המחשבה.

וזהו ההבדל בין מגדף לשאר איסורין לענין תכ"ד דמעשה א"י לבטלה ע"י חזרה, אבל במחשבה שייך חזרה, והא דמהניא חזרה בכל הקנינים, היינו משום דגם התם עיקר הקנין נעשה ע"י המחשבה דגמר ומקני, דבמקום דאנן סהדי דגמר ומקני א"צ מעשה קנין, כמ"ש בתוס' כתובות ק"ב

ובזה ביאר נמי הרב ז"ל האי דחלוק קידושין מכל מעשה קנין דמהני חזרה בתוכ"ד ששאני קידושין שהכל מתלא תלי במעשה ומשא"כ קנינים דהכל מתלא תלי בגמ"ד.

מעשה מצווה בלא כוונה האם חשוב הוא מעשה מצווה או לא

הן מאידך הגרש"ז במנח"ש ח"א ס"א, כתב שהם דברים מחודשים שאין כאן מעשה מצווה ודעתו להכריע שגם בלא כוונה חשוב מעשה מצווה.

בדברי הגרש"ז

מבואר גם בדברי התוס' בפסחים

וכן נראה לע"ד מבואר בדברי התוס' פסחים קטו' א' ד"ה לאחר שמילא כריסו, שכתבו שאף שאוכל את המרור לשם כרפס מברך עליו ואף שמתכוין להדיא שלא לצאת באכילת מרור זה, מ"מ חשוב כעשה מעשה מצווה ומפני כן מברך על אכילה זו.

וכן קיי"ל בשו"ע סי' תע"ג ס"ב, וכמבואר באורך בסה"ק אהל"י ברכות באורך, ועו"ע בשו"ת תורת חסד סי' מ"ט, באבני נזר, ובאול"צ ח"א סי' ל"ד מש"כ על דברי התוס' הנז'.

ומ"מ נמצא שלעיקר תפסי' שיש בכאן מעשה מצווה גם בלא כוונה

הערוה. וי"ל דלא קאמר אלא (כדיבור) כגון מגדף וכן עובד עבודה זרה שמקבלו עליו באלוה אין מועיל לו לחזור בתוך כדי דיבור לינצל ממיתה וכן במקדש אשה אינו מועיל לעשותה פנויה אם חוזר בתוך כדי דיבור וכן נתן גט וחזר בו בתוך כדי דיבור אינה חזרה ואם קדשה אחר מקודשת" עכ"ל.

והנה תמה השיטה מאי נפק"מ בין מגדף לחילול שבת שבודאי לא מהני ליה חזרה ויל"ע בכוונת דבריו במש"כ "דשאני מגדף שמקבלו עליו באלוה".

דברי הקוב"ש בביאור דברי השיטמ"ק

לחלק בין מעשה למחשבה

וראיתי בקוב"ש (בכ"ב אות ת"ל), שכתב לבאר דברי השיטמ"ק בזה"ל "ונראה הכוונה דבכל איסורין אם לא נתכוין לאיסור הוי שוגג אבל המעשה גרידא היא

ח. ולמדנו שכל שהמציאות תלויה בלב ובדעת הוא דשייך חזרה דתוכ"ד, הן לא היכא דהילכתא דמעשה הוא דהתם הכל תליא בהלכות מעשה והא קעביד מעשה.

ומעתה יש לנו לדון בכל מעשה המצוות האיך הדין מעשה מצוה בלא כוונה האם חשוב הוא מעשה מצווה, או"ד בלא שיתכוין לית בכאן מעשה מצווה כלל וא"כ הוי ככל דיני קנינים ושאר דינים דמהני ליה חזרה תוכ"ד.

ב' דרכים ברכותינו האם בלא כוונה

יש כאן מעשה מצווה

ומצינו בזה ב' דרכים ברכותינו דרך הבה"ל והגרא"ו, שס"ל דלמ"ד מצוות צריכות כוונה הרי שבלא כוונה הר"ז כמעשה קוף בעלמא הוא חשוב וכמבואר בקובץ הערות סי' ל"ו, ובקוב"ש כתובות אות ר"נ - רנ"א. בשם החי"א, ובבה"ל בסי' ס', הוסיף לחדש שכל שאיננו מכוין בלבישת ציצית הר"ז כעובר עבירה של ד' כנפות בלא ציצית.

הן לדעת מו"ר הגרש"ז ולהנתבאר העולה מדברי התוס' בפסחים, הרי שלא שייטא הך דינא לתוכ"ד כלל וכמו שנתבאר שכל שהדבר תלוי במעשה לא שייטא כלל לכוונתו ושוב במעשה ליתא חזרה כלל וכתבאר מדברי השיטמ"ק, והאחרונים, הרי שכל שעושה עבירה שהאיסור הוא המעשה ומאי שייטא ביה חזרה, וא"כ ה"ה נמי לגבי מעשה מצווה שההלכה היא עשיית מעשה לא שייטא לומר חזרה או שלא נגמר המעשה.

מאי שנא מקריעה שלא נגמר המעשה

ואף שהוכחנו מדין קריעה שלא נגמר המעשה וא"כ נימא שה"ה גבי מצוות לא הסתיים המעשה דא בוכרא שא"כ נימא כן נמי גבי חילול שבת וכל כיו"ב שלא נסתיים המעשה.

האם מהני חזרה ממעשה מצווה מחלוקת המ"ב - והגרש"ז

ט. ומעתה הרי שלאור הנתבאר מדברי השיטמ"ק, וכן נראה מתו"ד התוס' שם, דדוקא במגדף שייטא דינא דתוכ"ד מאחר שענינו תלוי במחשבה וכמו שכתב בקוב"ש לבארו באורך. הרי שיעלה לן שלדעת המנ"ח, והבה"ל, שס"ל שמעשה בלא מחשבה וכוונה לאו שם מעשה מצווה עליו הרי ששפיר מהני לחזור בו תוכ"ד וככל דבר דמהני בו חזרה תוכ"ד שאינו אלא במקום שהמעשה בלא כוונה לאו שם מעשה עליו כלל הרי שכל שחוזר בו מאכילת האפיקומן או כוונה לצאת יד"ח בהבדלה וכדו' שפי"ד.

סיומא דמילתא אימתי אמרי' דמהני חזרה תוכ"ד

וע"כ צ"ל ששאני מעשה עבירה שהתורה אסרה המעשה והם הם דברי הראשונים שרק במגדף שתלוי במחשבתו הוא דמהני חזרה ולא כן בכל מעשה עבירה מאחר שהמציאות היא שאסורה איננה תלויה במחשבתו ומעתה ה"נ גבי מעשה מצווה שהתורה חייבתו למיעבד מעשה זה והא קעביד לא שייטא ביה חזרה.

ולא אמרי' שלא נסתיים המעשה אלא היכא שנתחדש לן הך דינא דתוכ"ד, וזהו גופא כתבו הראשונים שלא נתחדש בעבירה אלא היכא שתלוי בכוונה וה"נ במעשה מצווה וכתבאר.

ומ"מ נראה לע"ד שלגבי מצווה התלויה במחשבה, היינו האם זה האפיקומן או מצה של שאר כזיתים, וה"נ לגבי הבדלה שרוצה לצאת וחוזר בו ממחשבתו לצאת בודאי יעלה לן דמהני חזרה דלא גרע מהאי דמהני חזרה בכל מילי התלויים בכוונתו וכמש"נ.



הרב ישראל וינמן

בדיני הזכרת מעין המאורע בברכת המזון כשהתחיל הסעודה מבע"י וגמרה בלילה

באתי לדון בדיני הזכרת מעין המאורע בברכת המזון, כגון רצה בשבת, יעלה ויבא בר"ח, ועל הניסים בחנוכה ופורים, כשהתחיל לאכול בסוף היום והמשיך משחשכה, האם תחילת הסעודה היא סיבת המחייב הזכרת מעין המאורע, או השעה שמברך מחייב הזכרת מעין המאורע. כגון מי שהתחיל לאכול סעודה ג' בשבת עד שחשכה, אם תחילת הסעודה מחייב - יש להזכיר רצה אפי' כשמברך בלילה. ואם השעה שמברך בהמ"ז קובע - אין להזכיר רצה. ורבו בזה המקרים והדעות, ובאתי להביא - עד איפה שידי מגעת - את הדעות בזה עד למעשה, וזה החלי בס"ד.

ענף א

דיני הזכרת מעין המאורע בבהמ"ז במי שאכל מבע"י וברך בלילה

יום חול, וגמר סעודתו, וקידש עליו את יום השבת, לפני שבירך בהמ"ז, דצריך להזכיר של שבת בבהמ"ז, אע"פ שמברך קודם קידוש. ומבאר המשנ"ב ס"ק כט, כיון דבשעה שהוא מברך כבר נתקדש היום, יש להזכיר של שבת בבהמ"ז.

סתירה לכאורה בדברי המחבר

ג. ודברי המחבר צריכין נגר ובן נגר לפרקי, דלכאורה סותר את משנתו, דבסי' רעא, פסק דאזלינן בתר השתא, ויש להזכיר של שבת, אע"פ שאכל סעודתו ביום חול, ובסי' קפח, וסי' תרצה פסק דאזלינן בתר מעיקרא, דיש להזכיר של שבת אפי' שהוא מברך בהמ"ז במוצ"ש, וכן יש להזכיר על הניסים אפי' במוצאי פורים, כיון שהתחיל סעודתו ביום השבת או ביום הפורים.

מקור בראשונים האם אזלינן

בתר תחילת הסעודה או בתר השתא ד. והנה מקור כל הדינים הנ"ל, האם עיקר חיוב הזכרת בבהמ"ז אזלינן בתר תחילת הסעודה, או בתר שעת בהמ"ז, תלוין בפלוגתת הרא"ש עם הגהות מיימניות ודעימיה. דיעו' בב"י סוף סי' קפח, מש"כ אודות מי שהתחיל לאכול בשבת סמוך לחשיכה, וחשכה לו קודם גמר סעודתו.

התחיל סעודת שבת מבע"י וסיים בלילה

א. ז"ל המחבר או"ח סי' קפח סעיף י, "היה אוכל, ויצא שבת, מזכיר של שבת בבהמ"ז, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, והוא הדין לר"ח ופורים וחנוכה", עכ"ל. מבואר בזה, דכיון שהתחיל לאכול בשבת, אע"פ שהמשיך עד הלילה דהוי יום חול, יש להזכיר רצה בבהמ"ז, כיון שהתחיל לאכול ביום השבת.

ויעו' במחבר סי' תרצה סעי ג, וז"ל, "אומר על הניסים בבהמ"ז, בברכת הארץ. ואם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה אומר על הניסים, דבתר תחילת הסעודה אזלינן, ויש מי שאומר שאין לאומרו", וברמ"א "ונוהגין כסברא ראשונה", עכ"ל. וע"פ כללי הפסק, "סתם ויש", הלכה כסתם, נמצאנו למדים דגם כאן פסק המחבר דתחילת הסעודה קובע לחיוב הזכרת 'על הניסים', ואע"פ שבירך בהמ"ז במוצאי פורים, דהוי יום רגיל, יש להזכיר 'על הניסים' כיון שהתחיל לאכול ביום הפורים, וכן פסק הרמ"א שכן המנהג.

התחיל סעודה ער"ש וקידש עליו היום

ב. אך יעו' בשו"ע סי' רעא סעיף ו, דכתב אודות מי שהתחיל לאכול מבע"י בער"ש,

הולך אחר התחלת הסעודה, וה"ה בראש חודש ופורים. וכן מביא הב"י סי' תרצה סעי' ג, כל הנ"ל בקצרה.

ויעו"ע בטור סי' רעא סעי' ו, לענין מי שהתחיל לאכול ערב שבת מבע"י וחשכה עליו יום השבת, ומביא בזה הדעות שדעת הרא"ש היא, שיש להזכיר של שבת בבהמ"ז, אך י"א שאין להזכיר של שבת, כיון שאכל מבע"י. ומציין הב"י דברי הרא"ש בפסחים פ"י סי' ז, שמסתפק² אם צריך להזכיר של שבת בבהמ"ז, כיון שגמר

דכתב הרא"ש בשו"ת כלל כב אות ו, שאין לו להזכיר כלל של שבת בחול, ושכ"כ הטור סימן תרצה, בשם הרא"ש, לגבי פורים, שאם התחיל סעודתו ביום ומשכה עד הלילה שאין אומרים על הניסים. אבל בהגהות מיימניות מגילה פ"ד הי"ד אות א, כתב בשם הר"מ, שצריך להזכיר 'על הניסים', כדאשכחן בברכות כז. רב צלי של שבת במוצאי שבת.¹ וכן בשו"ת מהר"ל סי' נו, כיון דאכתי לא צלי ערבית של חול. וכ"כ בארחות חיים בשם הר"י מקורב"ל, שהכל

1 בשכנה"ג הגב"י סי' קפח אות טז כתב מש"כ ב"י רב צלי של שבת במ"ש, ט"ס וצ"ל רב צלי של שבת בערב שבת.

ראית הרא"ש ורחיית הב"י

וביאור הדברים, שהרא"ש מביא ראייה שאין להזכיר בתפילה, וה"ה בבהמ"ז, ענין שלא שייך לאותו יום אע"פ שהחוב התחיל בזמן שהיה לו להזכירו, מהא דקי"ל דמי שלא התפלל מנחה בער"ש, מתפלל שתיים של שבת. אלמא אע"פ שצריך להתפלל תשלומים של שבת, כיון שזמן התפילה הוא במוצ"ש, צריך להתפלל תפילה של חול. ובשו"ת מהרי"ל סי' נו אות ו, כתב לחלק. שאני תשלומין בתפילה, כיון שלא התפלל בזמנו, תפילת מנחה עבר, ובמוצ"ש חייב מדין תשלומין, ואין תפילת תשלומים אלא לאחר תפילת מעריב, ובתפילת מעריב צריך להבדיל. א"כ פשוט שאין להתפלל של שבת אחרי שכבר הבדיל בתפילה ראשונה, ממילא צריך להתפלל של חול. אבל בהמ"ז אתי על הסעודה שסעד בשבת, וכיון דאכתי לא צלי ערבית, צריך להזכיר מעין המאורע בבהמ"ז.

[מש"כ בביאור הגר"א לבאר דברי מהרי"ל]

[אך הראה לי ידידי הגאון רבי יחיאל מיכל פריד שליט"א דיין בירושלים, בביאור הגר"א סי' תרצה אות יב, דיצא בדבר חדש לבאר את דברי המהרי"ל, לא מטעם דאזלינן בתר תחילת הסעודה, אלא דכל עוד שלא התפללו מעריב עדיין הזמן שייך ליום שעבר, ובאותו יומא א"ז לנעילה ביו"כ, אשר לפי"ז מחדש שאפי' אם התחיל לאכול רק במוצאי שבת ג"כ מזכירין של שבת בבהמ"ז. וזה דלא ככל הני פוסקים דמבארים את ההג"מ ודעימיה מטעם דאזלינן בתר תחילת הסעודה דלפי שיטתם אין להזכיר של שבת בבהמ"ז כיון שלא אכל בשבת.

אך דברי הגר"א צ"ע טובא, דכתב כ"ז על המחבר שם דכתב לענין פורים דאזלינן בתר תחילת הסעודה לכן יש להזכיר על הניסים אפי' בלילה. ואמר לי ידידי הגאון רבי שלום הלל צבי שולץ שליט"א מו"צ בקרית ספר, דהגר"א ודאי לא מביא מקור לדברי השו"ע, כיון שטעם השו"ע אתי עלה מטעם דאזלינן בתר תחילת הסעודה, והגר"א אתי עלה מטעם שלא התפלל מעריב, ולכן העלה צד שבאמת כל דברי הגר"א נאמרו לענין שבת ונעילה ביו"כ, דשייך בהם תוספת יום כל עוד שלא התפלל מעריב, אבל בפורים דלא מצאנו תוספת יום, אולי רוצה לפרש טעם החולקין, שבאמת במוצאי פורים לא מזכירין על הניסים. וע"ע לקמן הערה 20]. וע"ז מוסיף הב"י להביא ראייה מהא דרבי צלי של שבת בערב שבת (לפי גרסת הגהות שכנה"ג), דהיינו שהיה מקדים בער"ש להתפלל של שבת אע"פ שער"ש אינו זמן תפילה של שבת, אלמא חזינן שיכול להתפלל תפלה גם כשאיה זמנה, וה"נ אפשר להזכיר בבהמ"ז שבת או ר"ח גם כשאיה זמנה.

ומבאר השכנה"ג, דהרא"ש יתרו"ש הא דרבי צלי של שבת בערב שבת, דהתם שאני, דמקדים קצת מן הזמן, וכל כמה דמתאחר, נכנס זמנה, אלמא דישייכות לשבת הא דהקדים תפילה של שבת בערב שבת. משא"כ הכא שכבר עבר זמנו, ואינו ממתין שיבא הזמן בקרוב, אין שייכות ליום שעבר, ולכן אין להזכיר מעין המאורע של הזמן שחלף.

2 ויעו"ע בשכנה"ג הגב"י אות טז, דהקשה דלמה כאן הרא"ש הסתפק אם אזלינן בתר השתא, ובסי' תרצה סעי' ג, פשיטא ליה להרא"ש שאם אכל סעודת פורים מבע"י וחשכה עליו היום, שאין להזכיר על הניסים בבהמ"ז דאזלינן בתר השתא.

תחילת הסעודה, ובסי' רעא סעי' ו פסק כהרא"ש דיש להזכיר של שבת אע"פ שאכל מבע"י, דאזלינן בתר השתא, ודברי מחבר לכאור' סתרי אהדי וכנ"ל.

וכבר העירו בזה הרבה. והלא המה: הב"ח סוס"י קפח אות יב, השיירי כנסת הגדולה סי' קפח הגהות ב"י אות יז, המג"א סי' רעא ס"ק יד, עולת תמיד סי' קפח אות ה, שו"ת שערי ישועה שער ד סי' ג, ברכי יוסף סוף סי' קפח אות יב, שו"ת רבי חיים כהן או"ח סי' ה, וע"ע ערוך השולחן סי' קפח סעי' כג, מג"ג שלה"ג אות ז, ובנהר שלום סי' קפח אות ו.

סעודתו מבע"י אינו מזכיר, א"ד כיון שקדש היום צריך לברך בהמ"ז של שבת, מידי דהוה אמי שלא התפלל מנחה בער"ש מתפלל שתים של שבת. ומסיים הרא"ש לדינא דיש להזכיר של שבת. אך מביא הב"י יש אומרים שאין מזכיר של שבת, ושכ"כ בתוספות כי הכל הולך אחר התחלת הסעודה. והוא כעין דעת הג"מ וא"ח מובא ביתה יוסף סי' קפח סעי' י, וסי' תרצה סעי' ג, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וכיון שתחילת הסעודה היה יום חול אין להזכיר של שבת בבהמ"ז. והרא"ש לשיטתו בשו"ת כלל כב אות ו.

בסתירת פסק השו"ע

ה. והנה בכל המקומות הנ"ל כתב הד"מ שהמנהג דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וכן פסק אפי' בהתחיל לאכול ערב שבת מבע"י והחשכה עליו יום השבת, אין להזכיר בבהמ"ז של שבת, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, חזינן בעליל דפסק הרמ"א ושכן הוא המנהג, דקי"ל כמו הג"מ ודעימיה. אך מרן המחבר בסי' קפח סעי' י, ובסי' תרצה סעי' ג, פסק כהג"מ ודעימיה, דאזלינן בתר

דעת הרמ"א בזה

ו. ויש להוסיף לתמוה בהאי ענינא, דחזינן בדעת הרמ"א לענין מי שאכל ער"ש עד חשיכה, דאינו מזכיר של שבת בבהמ"ז דאזלינן בתר תחילת הסעודה לשיטתו בכל מקום. אך יעו' במשנ"ב ס"ק ל, מש"כ בשם המג"א [יעו"ע במג"א סי' תיט ס"ק א] לבאר את פסקו של הרמ"א, דמיירי דוקא כשלא אכל משחשכה מאומה³, לכן אזלינן

מתי פשיטא ליה להרא"ש, ומתי מספקא ליה

אך דע שהב"י קיצר בציטוט לשון הרא"ש, וד"ל הרא"ש שם, "אע"ג דקתני בתוספתא ברכות פ"ד בדברי רבי יוסי כוס ראשון מברך עליו בהמ"ז ומזכיר של שבת בבהמ"ז. מ"מ איכא למימר שאני התם שאכל משתחשך, הלכך דין שיוזכר של שבת, אבל הכא שגמר סעודתו מבעוד יום לא. א"ד כיון שקידש ביום צריך לברך בהמ"ז של שבת, מידי דהוה אמי שלא התפלל בער"ש מנחה, מתפלל שתים של שבת", עכ"ל. ועפ"ז השערי ישועה חלק ד סימן ג, מבאר דספיקו של הרא"ש, אולי התוספתא מיירי גם בהמשך לאכול בליל שבת אחרי שקידש עליו היום ולכן צריך להזכיר של שבת, אבל אם לא אכל כלל בליל שבת אולי אין להזכיר של שבת אע"פ שכעת זה שבת [ובאמת כך כתב המג"א סי' קפח ס"ק יח, סי' רעא ס"ק טו, וסי' תיט ס"ק א, שהתוספתא מיירי כשאכל פת משחשיכה. ובה מיושב הא דלא נסתר דברי שאר הפוסקים דס"ל דאזלינן בתר תחילת הסעודה, מתוספתא מפורש], וע"ז מכריע הרא"ש שאפילו בלא אכל אחרי שקידש עליו היום יש להזכיר של שבת. ואין זה קשור להא דפשיטא ליה להרא"ש במי שאכל מבע"י בפורים, וחשכה עליו היום דאין להזכיר פורים כי כעת נגמר יום הפורים, פשוט ליה להרא"ש שאין להזכיר על הניסים כשאין זה יום הפורים.

ועו' בברכי יוסף סי' קפח אות יב, שדברי השערי ישועה כנים במש"כ בזה, אך עדיין צ"ע דבשו"ת כתב הרא"ש כדבר פשוט דמי שאכל ער"ש וקידש עליו היום, דמזכיר שבת בבהמ"ז אפילו אם לא אכל בשבת, ולמה בפסקים על המסכת הסתפק, ומיישב דתשובת הרא"ש נכתב לאחר הפסקים.

3 ומש"כ המשנ"ב שלא אכל "מאומה", נראה דר"ל לא רק שלא אכל לחם, גם לא אכל כל דבר מאכל. ולכאורה דרק באכל כזית לחם [בכדי אכילת פרס, יעו' לקמן אות לא] מחייב בהמ"ז, וכמש"כ בקצות השולחן כלל מז בדה"ש אות כב ד"ה ואם חל, ובקיצור שולחן ערוך כלל מד דין יז. אבל אם אכל רק שאר

[ראיה להנ"ל מירושלמי]

[ויעו' בדע"ת סימן קפח סעי' י, שמביא ראיה דכל שתחילת הסעודה היה בזמן חיוב או סוף הסעודה היה שעת חיוב, יש להזכיר מעין המאורע, והוא מירושלמי תענית פ"ד סוף הלכה ג. דרבי יוחנן היה מצוה לגבאי בית הכנסת, כשעורכים סעודת ר"ח בחודש שיש בו שני ימים, שיש להתחיל לאכול סעודת ר"ח מבע"י ולמשכה עד הלילה. ובאופן זה תצאו בסעודה אחת ידי חובת סעודת ר"ח לשני הימים. ומבאר בפני משה ד"ה ואתון, והיינו כשתברכו בהמ"ז ותזכירו בו של ר"ח, יוצאים בזה חובת סעודת ר"ח ממנ"פ, שאם היום הוא ר"ח, כבר התחלת בסעודה בעוד יום, ואם למחר ר"ח, א"כ אמרתם של ר"ח בעיבורו. אשר לפי"ז אתי שפיר לפרש דיודה הרמ"א שאם אכל בשבת שיש להזכיר של שבת אע"פ שהתחיל לאכול ביום חול, דומיא דהא צד שאם ר"ח הוא ביום העיבור יש להזכיר של ר"ח אע"פ שהתחיל לאכול מבע"י. אך לפי הרא"ש צ"ע קצת, לפי הצד שאתמול היה ר"ח, איך מזכיר בבהמ"ז של ר"ח, ואם הוא לא מזכיר, איך זה נחשב סעודת ר"ח].

ענף ב

ביאור ענין בתר תחילת הסעודה או בתר השתא

אינו שבת, וכיוצ"ב איך שייך להזכיר של ר"ח כשכבר עבר ר"ח, ותמה שם על סתימת הפוסקים שלא העירו בזה. אך שוב מביא הא דמצא בהלכות קטנות ח"ב סי' מו-מז, שהקשה כנ"ל, ומיישב דבאמת יש לומר בבהמ"ז ביום השבת בלי להזכיר "הזה", וכן לענין יעלה ויבא יש לומר יום ר"ח בלי להזכיר "הזה"⁴ [שו"מ בכ"ן איש חי שנה א, פרשת חקת אות כב, מש"כ במי שהיה אוכל

בתר תחילת הסעודה, אבל אם אכל משחשכה, יודה הרמ"א למחבר דיש להזכיר של שבת, דאזלינן בתר השתא. ולמה היה למשנ"ב להוסיף א"ז, הרי לפי"ז נמצא שגם אליבא דהרמ"א יש להקשות דלפעמים אזלינן בתר מעיקרא, ולפעמים אזלינן בתר השתא.

מורה הרמ"א למחבר כשאכל משחשיכה

ז. אמנם נראה פשוט שאם אכל משקידש עליו היום, מילתא דמסתברא שיזכיר של שבת, כי דל מכאן מה שאכל ביום חול, שאינו מחייבו בהזכרת שבת, אבל מה שאכל משחשיכה [אם אכל כזית לחם בכדי אכילת פרס (יעו' לעיל הערה 3, ולקמן אות לא)], הוי סיבה לבד לחייבו להזכיר של שבת. אשר נמצאנו למדים לפי"ז דפולגתת המחבר והרמ"א האם קי"ל כהרא"ש דאזלינן בתר השתא, דכן ס"ל למחבר, או דאזלינן בתר תחילת הסעודה כדעת הג"מ ודעימיה, דכן ס"ל לרמ"א, מיירי כשלא אכל משחשכה, אבל כשאכל גם כליל שבת יודה הרמ"א דמזכירין של שבת.

דברי הרא"ש מסתברא מפי

ח. והנראה בזה, בביאור פולגתת הרא"ש עם הג"מ ודעימיה, דהנה ראיתי מש"כ הברכי יוסף סוף סי' קפח אות יב, דמסתברא דאזלינן בתר תחילת הסעודה. אמנם יעו' בשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סי' ריט, דכתב ההפך, שדברי הרא"ש מסתברא, כי איך שייך להזכיר של שבת במוצאי שבת, דכבר

דבר מאכל משחשיכה, אינו נחשב שאכל סעודה בשבת, וכן המדייק בדברי המג"א סי' קפח ס"ק יח, סי' רעא ס"ק טו, וסי' תיט ס"ק א [והוא מקור דברי המשנ"ב], יבחין במש"כ הא דאיתא בתוספתא שצריך להזכיר של שבת מיירי שאכל "פת" משחשיכה.

4 וע"ע דמחדש הלק"ט, שאם עבר זמן עיכול מהלחם שאכל בשבת, אע"פ שאכל לחם גם כלילה, אין להזכיר של שבת, דרק הלחם שאכל בשבת מחייב להזכיר שבת בהמ"ז, ושו"מ שמביאו בבאר היטב סימן קפח

יח, וסי' טיט ס"קא, ובבאר היטב סי' קפח ס"ק ח], דרק בסעודת שבת אזלינן בתר תחילת הסעודה, כיון דשייך תוספת שבת, משא"כ בסעודת ר"ח וחנוכה אין להזכיר מעין המאורע במוצ"ש, והוא אשר דברנו.

הרמ"א מחלק בין שבת ופורים ובין ר"ח וחנוכה

י. וכשאנו בהאי פרשה, מצאתי בשו"ת הרמ"א סי' קלב אות ה, דיש סברא נכונה לחלק בין סעודת שבת ופורים דאזלינן בתר מעיקרא, ולבין סעודת חנוכה ור"ח דלא אזלינן בתר תחילת הסעודה, דאיכא למימר דלא חשיבי כל כך סעודתייהו דר"ח וחנוכה להיות נקרא קביעות לילך אחר תחילת הסעודה. וראה בבאר היטב סי' קפח ס"ק ח, שמבאר הא דלא חשיבי כ"כ, דסעודת ר"ח וחנוכה אינו אלא סעודת רשות, משא"כ סעודת שבת ופורים⁵ אתי עלה מטעם חובא. [שו"ר באשל אברהם סי' קפח סעי' י ד"ה שמיני, כשאכל פעם סעודה ג' בש"ק, שהיה ג"כ שמיני של חנוכה, ולא אכל כזית פת עד שהיה ודאי לילה, הזכיר בבהמ"ז של שבת, אבל לא של חנוכה. ומביא נימוקו ע"פ הרמ"א הנ"ל, ומבאר דמוצאי שבת שייך ליום, כיון דיש בה קרבן מוסף, ולענין קרבנות, הלילה הולך אחרי היום. משא"כ לענין נס חנוכה, אחרי שמונה ימים נגמר הנס].

אך לדינא כתב הרמ"א שהמנהג הוא שאין לחלק ובכל הני אזלינן בתר תחילת הסעודה, וכ"כ בד"מ בסי' קפח, רעא, ובסי' תרצה.

לדינא - וביאור מקור וסברת שא"ר

יא. איך שיהיה, לדינא, פסק הרמ"א דבכל הני אפי' המשיך הסעודה עד הלילה טובא

ויצא שבת מזכיר של שבת בבהמ"ז, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ומיהו ידלג תיבת "הזה", והוא אשר דברנו, וע"ע לקמן הערה 23, שינוי נוסח ביעלה ויבא באופ"א, וע"ע לקמן אות כה מש"כ בא"א]. והדברי יציב מבאר שאין הכוונה "שבת הזה" יום השבת שהוא נמצא בה, אלא בזכות יום השבת הזה, דהיינו המושג - ענין שמירת שבת.

איך שיהיה, נראה שסברת הרא"ש מסתברא טפי, כיון דכבר אינו שבת ואינו ר"ח, לכאור' הו"ל שקר להזכיר מעין המאורע דאתמול, והוי הפסק בבהמ"ז. ואדרבה דברי הג"מ ודעימיה דס"ל דאזלנן בתר תחילת הסעודה צריכין ביאור.

חידוש היעב"ץ - וקושיה עליו

ט. וראה זה חדש, בסידור רבי יעקב עמדין 'הנהגת הסעודה' כסא שן, בית לה, יד ז באות ז, וכן בדיני 'בין השמשות', בית דוד, בית ג"ז אות ז', [אחרי פרקי שבת לסעודה שלישית], כשהיה אוכל ויצא שבת, יו"ט, ר"ח, חנוכה, או פורים, אע"פ שיש להזכיר מעין המאורע דאזלינן בתר תחילת הסעודה, לאחר שעבר זמן תוספת שבת ויו"ט, והוא כרבע שעה, אין להזכירו. וכ"כ לשיטתו במור וקציעה סוף סי' קפח, יעו"ש. וברור מללו שכוונתו ליישב קושיית הדברי יציב איך שייך להזכיר יום השבת במוצ"ש.

והנה בשלמא מש"כ דשייך דין להזכיר של שבת במוצ"ש כעד רבע שעה, דבשבת יש דין תוספת שבת, אך איך היעב"ץ יפרנס הא דגם בהמשיך סעודת ר"ח וחנוכה עד הלילה, מזכירין מעין המאורע עד כרבע שעה בלילה, דבהני לא נאמר בהן דין תוספת. ושו"ר בשל"ה הקדוש בשם מהר"ש, קדושת האכילה אות צג, בהגה"ה ד"ה א"ל מורי מהר"ש [מובא במג"א סי' קפח ס"ק

סו"ק ח. ועי' באשל אברהם [האדמו"ר מבוטשאטש] שם ד"ה ויצא וז"ל "כשנמשך סעודה ג' דש"ק ללילה, כדי שלא יהי' חשש עיכול, אוכלים אח"כ בלילה כזית פת", עכ"ל.

5 ועי' במור וקציעה סי' תרצה, דכתב עוד טעם דמזכירין על הניסים במוצאי פורים, דומיא דמי שאמר על הניסים בתפילה, אינו חוזר כיון דגם יום טו הוא פורים במוקפין. וע"ע מש"כ באות כב, ובהערה מספ' 20, עוד בזה.

לכל הני פוסקים דכל זמן שלא התפללו מעריב, עדיין יש קצת שייכות להיום שעבר.

ראיה גדולה - דברי הש"ך ע"פ המהרי"ל

יב. והראיה הגדולה לזה דיעו' במג"א שם, אם הציבור התפללו מעריב ערב ר"ח מבע"י, לפי שיטת רבי יהודה דשייך להתפלל מעריב מפלג, אפי' מי שלא התפלל איתם מעריב, אם הוא אכל סעודה אחרי שהתפלל מנחה צריך להזכיר יעלה ויבא בבהמ"ז מטעם שהוא נגרר אחרי הציבור [וכ"ז מיירי כשיש רק בית כנסת אחד בעיר, דאל"כ מה שייך גרירה כשבשאר המקומות עדיין לא התפללו מעריב, כדמבואר כ"ז בפוסקים. ודע עוד, דכל זה מיירי בשכבר התפלל מנחה, אך אם עדיין לא התפלל מנחה, הוא לא נגרר אחרי הציבור לבטל ממנו חיוב תפילת מנחה, והוי כמתנה להדיא שלא רוצה להיות נגרר].

ובספר חג בחג הלכות ר"ח פרק ז, הערה 12, הקשו דמנין למג"א דשייך ענין גרירה ערב ר"ח, דלכאורה רק בשבת דשייך תוספת שבת לענין מלאכות אמרינן גרירה.⁷

אמנם דוק ותשכח שהמג"א מציין לעיין ברמ"א אה"ע סו"ס קכג סעי' יב, לענין שאין לתת גט בלילה, אפי' אם הציבור התפללו מבע"י, מטעם שהוא נגרר אחרי הציבור, ואין לתת גט בלילה [אך יעו' בחלקת מחוקק

מזכירין מעין המאורע לפי תחילת הסעודה. וסתמו המג"א סי' תיט ס"ק א, ובמשנ"ב סי' תכד ס"ק א, ובשאר הפוסקים⁶, כדברי המהרי"ל סי' נו, דרק אם התפללו מעריב אין להזכיר מעין המאורע של יום שעבר, אבל כ"ז שלא התפללו מעריב עדיין יש להזכיר של מעין המאורע של יום שעבר [וע"ע בסמוך סוף אות יב, דזה רק עד זמן שכל הציבור התפללו מערב].

וכן יעו' בקיצור שו"ע סי' מד סעי' יז, וד"ל "היה אוכל בשבת וחשכה לו, כיון שעדיין הוא לא התפלל ערבית ואומר רצה, וכן ביו"ט ור"ח וחנוכה ופורים, כיון שתחלת הסעודה היתה ביום, צריך להזכיר מענין היום אע"פ שמברך בלילה", עכ"ל. חזינן אליבא דהלכתא דאפי' ר"ח חנוכה ופורים שאין להם תוספת, אע"ג דאזלינן בתר תחילת הסעודה, ודלא כאלו שרצו לחלק בין הדבקים.

וכשאני לעצמי, הנראה בביאור האי ענינא אליבא דשאר הפוסקים, דיעו' במג"א סי' תיט ס"ק א, דמביא דברי המהרי"ל סי' נו, דאם התפללו מעריב במוצ"ש או מוצאי ר"ח, דכו"ע יודו שאין להזכיר מעין המאורע אפי' לפי הדעות דאזלינן בתר תחילת הסעודה, והוא מטעם הנ"ל דכיון שכבר התפלל מעריב, כבר לא שייך להזכיר מעין המאורע של היום שעבר, אלמא חזינן דס"ל

6 ואע"פ שמצאנו ענין סברת היעב"ץ בעולת תמיד סי' קפח אות ה [מוכא במג"א סי' קפח ס"ק יח], בענין ר"ח שחל ביום ראשון, דמי שהתחיל לאכול בשבת מבע"י והמשיך עד ליל ר"ח, שיש להזכיר בבהמ"ז רק של שבת רק עד זמן תוספת שבת, ואם מברך בהמ"ז אחרי זמן זה, יש להזכיר רק של ר"ח. אין זה דומיא דמש"כ היעב"ץ.

סברת העו"ת אתי עלה מטעם אחר מסברת היעב"ץ

שלפי היעב"ץ, אין להזכיר של שבת לאחר זמן תוספת שבת בכל מוצ"ש מטעם דא"א להזכיר של שבת במוצ"ש, וכסברת הדברי יציב אליבא דהרא"ש. משא"כ העו"ת אתי עלה מטעם כיון שהוא חייב להזכיר גם של שבת וגם של ר"ח, וזה תרתי דסתרי, העו"ת עשה 'פשרה', כל שהוא עדיין תוך זמן תוספת שבת, יש להזכיר של שבת, ואחרי זמן תוספת שבת יש להזכיר של ר"ח, אבל במוצ"ש רגיל, ס"ל לעו"ת דיש להזכיר של שבת אפילו לאחר זמן תוספת שבת, וכסתימת שאר הפוסקים, ודו"ק.

7 איברא כשדברתי עם בעל מחבר הספר חג בחג, הגרמ"מ קארפ שליט"א, אמר לי שיעקר קושיותו אינו לענין גרירה, אלא דמנין לומר גרירה למחצה, דאם לא התפלל מנחה לא נגרר, ואם התפלל ואכל כן נגרר. ולא ראיתי בזה קושיה, דכ"ז שלא התפלל מנחה, הוי כאילו פרש מן הציבור להדיא, אבל כשכבר התפלל מנחה ואכל סעודה, אין בזה סתירה לגרירה.

קצו סעי' א], לענין אבלות מעריב נחשב כסניף ותוספת ליום אחריו, ושייך בזה גררה.⁸

נמצאנו למדים דכמו דשייך סניף ותוספת ליום אחריו מפלג ע"י תפילת מעריב, ה"ה דשייך סניף ותוספת ליום הקודם, כל עוד שלא התפללו מעריב. [אך ודאי סניף ותוספת זה יש קץ, ונראה דאם התפללו כל הציבור, תפילת מעריב הרי הוא נגרר אחרי הציבור, ולא שייך להזכיר מעין המאורע, וצ"ע סתימת הפוסקים שלא עמדו על השיעור בזה, והנלע"ד כתבתי].

ס"ק א, דמשיג על זה]. עוד מציין המג"א לעיין ביו"ד סי' שעשה סעי' יא, בשמע שמת לו מת אחרי שהתפללו מעריב, אין אותו יום עולה לו לשבע. וכתב הש"ך ס"ק טו, ה"ה אם רק הציבור התפללו, אין אותו יום עולה לו מטעם שהוא נגרר אחרי הציבור. ומבאר הש"ך טעמו ע"פ המהרי"ל, דאע"פ שאין זה נחשב כעיצומו של יום אחריו [נפק"מ שאשה עדיין יכולה לעשות הפסק טהרה אחרי שהציבור התפללו מעריב, דלענין הפסק טהרה של ז' נקיים זה תלוי בעיצומו של יום, יעו' עוד בש"ך יו"ד על הרמ"א סי'

ענף ג

יישוב למה שנראה סתירה במחבר

המחבר היה צריך לפסוק בכל אלו דאזלינן בתר השתא, ומטעם זה משיג המג"א על העו"ת, יעו"ש עוד.

דברי העו"ת בתירוץ לסתירה במחבר

יג. והשתא נבאר דעת מרן המחבר, בהא דמובא לעיל אות ג, ובאות ה, במה שנראה סתירה בדבריו. בהקדם דברי העולת תמיד בסי' קפח אות ה, דלעולם ס"ל להמחבר כמו הרא"ש דאזלינן בתר השתא, והא דפסק בסי' קפח דאזלינן בתר תחילת הסעודה בסי' קפח שאני, כיון דמיירי במוצ"ש דשייך תוספת שבת⁹, ולכן שייך להזכיר של שבת במוצ"ש. ואין זה מספיק ליישב דעת המחבר אשר דיבר גם בהתחיל מבע"י סעודת ר"ח בסי' קפח, וסעודת פורים בסי' תרצה, ואין דין תוספת ר"ח ותוספת פורים, ולפי העו"ת

דברי השערי ישועה בזה

יד. ובשו"ת שערי ישועה [הגאון רבי ישועה זי"ן זצ"ל דמו"ץ במצרים] חלק ד סי' ג, יצא לחדש, שהעיקר הוא דאזלינן בתר השתא, ומדייק לשון השו"ע בסי' רעא דכתב "שצריך" להזכיר של שבת, אלמא שזה חוב, ולכן אם שכח להזכיר צריך לחזור ולברך שוב. אבל באכל מבע"י בשבת, ר"ח, חנוכה או פורים, והמשיך לאכול עד הלילה, אע"פ כן "מותר" להזכיר מעין המאורע של אמש,

8 ויעו' באו"ח סי' ל סעי' ה, י"א שאם התפלל תפילת ערבית מבע"י עד שלא הניח תפילין, אין לו להניחם אח"כ. וכתב במשנב"ס"ק יז, דאם רק הציבור התפללו מעריב, אינו נגרר אחרי הציבור, ויכול להניח עם ברכה. ונראה שאין זה סתירה לכל הנ"ל, דמי שלא הניח תפילין באותו יום הו"ל כאילו לא התפלל מנחה, דבזה לא שייך גרירה לכו"ע.

9 וראיתי בשו"ת רבי חיים כהן [רפפורט] או"ח סי' ה [מובא בדע"ת סי' קפח, ובשו"ת שו"מ תליתאה ח"א סי' שעב], דכתב ההיפך הגמור מהעו"ת.

תירוץ רבי חיים כהן בזה והקושיא עליו

והוא, דלעולם אזלינן בתר תחילת הסעודה, חוץ מהתחיל לאכול בערב שבת וקידש עליו היום, דכיון דקי"ל בפסחים דף קה. כשם ששבת קובעת למעשר כן שבת קובעת לקידוש. ולכן ה"ה שבת קובעת לעשות סעודת ער"ש כסעודה בשבת. ולא זכיתי להבין, דמה שייטא האי ענין דשבת קובעת לקידוש, דמש"כ המחבר בסי' רעא מיירי דלא אכל משחשיכה, וכדמוכח ע"פ מש"כ לעיל אות ו-ז. אשר לפי"ז, דמיירי שלא קיבל עליו שבת מבע"י, וגם לא אכל בשבת, נשאר סעודת ער"ש כסעודת חול ולא סעודת שבת, וממילא לא שייך ענין שבת קובעת. ויעו' בשו"ת שו"מ שם, דג"כ הקשה על תירוצו הנ"ל, ואולי כוונתו להקשות כנ"ל.

"י"ל דספוקי מספקא ליה, ובספיקא בכל ענין צריך להזכיר¹¹, דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך, כמש"כ סוף סי' קח" עכ"ל. דלעולם ס"ל למרן המחבר דאין הכרע אם הלכה כהרא"ש או כהג"מ ודעימיה, ולכן כל שאין סתירה בין הזכרת מעין המאורע של מבע"י לבין מעין המאורע של הלילה, מזכירין או מעין המאורע של היום, או מעין המאורע של הלילה.¹² ואין בזה משום חשש הפסק בבהמ"ז, דקי"ל בסי' קח סעי'

אך אינו חוב, ומדייק לשון המחבר במש"כ "מזכיר" ולא כתב "שצריך" להזכיר, יעו"ש ביתר עומק, וכבר דחה תירוצו בברכי יוסף, וכתב דאין לחדש הלכה מדיוק חלש כזה, ויעו"ש מה שמאריך בכ"ז ומתרץ באופן מחודש מאוד, ועיין למטה.¹⁰

המג"א מתרין דספוקי מספקא ליה

טו. והנראה בכ"ז דהמהלך המרווח בזה הוא מש"כ המג"א סי' רעא ס"ק יד, וז"ל,

10 ובברכי יוסף כתב דברים שלא זכיתי להבינם.

תירוץ הברכי יוסף בזה

דבהאי דינא דאזלינן בתר תחילת הסעודה הוא דוקא כשהמשיך לאכול בלילה, שרק אז החיוב חל עליו עם גמר הסעודה, ולכן החיוב חל למפרע לפי תחילת הסעודה. אבל אם הפסק לאכול מבע"י, וחל עליו חיוב בהמ"ז ביום, אך לא בירך עד הלילה, הו"ל כעין תשלומין, ואינו מזכיר מעין המאורע, כיון שכבר הוי יום אחר. וע"פ זה העלה דהא שפסק המחבר בסי' רעא, להזכיר של שבת, מיירי שהפסק לאכול מבע"י והא דמברך בלילה הו"ל כתשלומין ומברך לפי השתא. אבל בסי' קפח וסי' תרצה, מיירי שהמשיך לאכול בלילה, שאז חיוב בהמ"ז רק חל עליו בסוף אכילתו בלילה, ולכן חל עליו כתחילת הסעודה. אך לפי"ז יוצא דבסי' קפח וסי' תרצה היה למחבר להוסיף ולפרש את דבריו, דאם הפסיק לאכול מבע"י בשבת או בפורים, שאין להזכיר מעין המאורע, וכ"ז חסר מן הספר, ומתרץ הברכי יוסף, הא דלא מצאנו ביאור זה כנראה היה כתוב בבדק הבית, ונעלם מאיתנו.

דברי הברכי יוסף צריכין ביאור להבינם

ואע"פ שדברי הברכי יוסף הם כעין דברי קבלה, והלכה כמותו בכל מקום, כאן לא זכיתי להבין סברתו בכל זה, וכי מה שייטא האי ענינא דתשלומין בבהמ"ז, וכי מפני שחל עליו חיוב לברך ביום, והוא לא בירך עד הלילה, יש בזה משום תשלומין. וכן מש"כ שאם המשיך לאכול עד הלילה שחל עליו החיוב למפרע משעת תחילת אכילה, איזה מין סברא היא זו, וכי מפני שהמשיך לאכול בלילה, יש בזה סיבה שיבוא עליו המחייב של תחילת הסעודה, ולא החיוב של משחשיכה. וכן אני דן כתלמיד לפני רבו, ואין הביישן למד, דצל"ע, מה שהברכי יוסף תולה את עצמו בבדק הבית הנעלם, לכאורה אינו אלא דברי נביאות, ותורה לאו בשמים היא, וד' יאיר עיני.

11 ומשיג עליו בברכי יוסף שם, דמשמע בלשון המחבר דמיירי בדין גמור, ולא ספק. ולכאורה יש הרבה פעמים דפסק המחבר מספק דין מסויים, אע"פ שאינו ניכר כוונתו אלא למעיינים היטב, ועיין בזה.
12 והנה ראיתי בהלכות יום ביום הלכות ברכות ח"ב פ"ז דין כז, מי שאכל ברו"ח בביהש"מ ומברך בביהש"מ, דמזכיר של ר"ח. ובהערה 42 מבאר ומביא מקור דחייב להזכיר מספק, דכ"ה להדיא במג"א סי' רעא סקי"ד, דמספיקא צריך להזכיר של שבת.

מי שאכל ביהש"מ וברך ביהש"מ

ונלע"ד אינו דומה ספק "פלוגתא" לספק "במציאות". דהנה המג"א מיירי כשיש ספק אם אזלינן בתר תחילת הסעודה או בתר השתא, ומספק יש להזכיר מעין המאורע, אך י"ל שזה מטעם שיש ודאי מ"ד דס"ל שחייב בהזכרת המאורע, או משום שתחילת הסעודה מחייב, או משום השתא, וזה ספק פלוגתא. וכיון שיש ודאי מ"ד שצריך להזכיר מעין המאורע, סומכין על דעת המחייב ואין בזה משום הפסק. אבל במי שאכל וברך בביהש"מ, הוי ספק במציאות ויש צד שאינו חייב כלל בהזכרת מעין המאורע, דאולי אכל ביום וברך ביום. ומטעם אחר אין להזכיר מעין המאורע באכל וברך בין השמשות, דהנה הבה"ל סי' תנו סעי' ג ד"ה נאכל, [מובא לקמן אות כט] נוטה לומר דשקיעה דרבי יהודה מעיקרא דדינא נחשב יום לענין הניח עירוב תחומין בין השמשות ונאכל בבין השמשות, שזה נחשב שהניח מבע"י ונאכל מבע"י, דאפי' ספק לא הוי. שוב אמר לי הגאון רבי ישראל גאולמן, מרא דאתרא דרמות א' ירושלים, דמי שאכל וברך בביהש"מ אין להזכיר ר"ח בבהמ"ז או בעל המח"י.

דבעיקר הדין אינו מעכב בדין זה, דאיכא עוד פלוגתא אי אזלינן בתר התחלת סעודה או בתר השתא, ולמ"ד אזלינן בתר השתא אם מזכיר יש חשש הפסק בתוך הברכה שוא"ת, ואין להזכיר, עכ"ל.

והענין בזה הוא דס"ל לכף החיים דכמו שיש לחוש לספק ברכות להקל לא לברך מספק מחשש ברכה לבטלה, ה"ה שאין להזכיר בבהמ"ז הזכרה שיש בזה דעות שאין להזכירם, ויש בזה משום הפסק בברכה.¹⁴

יז. וצ"ל דהא דקי"ל בסי' קח דאם הזכיר מעין המאורע בתפלה דאינו הפסק, מיירי בדיעבד כשהזכיר בשוגג, אבל לכתחילה אין להיכנס לספק הפסק ולהזכיר מעין המאורע כשיש מ"ד דיש בזה משום הפסק.

איך שיהיה, לדינא גם ספרדי אין לו לחוש לדעת הכף החיים בזה, דאינו אלא דעת יחיד נגד כל הני פוסקים, כולל סתימת המחבר, ברכי יוסף סי' קפח אות יב, מאמר מרדכי סי' תרצה סעי' ג, ונהר שלום סי' קפח סעי' י, וכל אלו שביאורו דעת מרן המחבר, ולא חלקו על דבריו.

ענף ד

הזכרת מעין המאורע בבהמ"ז כשיש תרתי דסתרי

אברהם [בוטשאטש] שם ד"ה ויצא, אע"ג דמיעקרא דדינא אין להזכיר של ר"ח, נכון שיהרהרו יעלה ויבא]. (ב) דעת המג"א שם ס"ק יח, וסי' תיט ס"ק א, להזכיר רק של ר"ח, דבעצם חייב להזכיר את שניהם כשאכל כזית לחם גם ביום וגם בלילה, אך כיון שזה תרתי דסתרי אזלינן בתר השתא, דמצרפין דעת הרא"ש דאזלינן בתר השתא תמיד. (ג) דעת הט"ז שם ס"ק ז, להזכיר גם

יב, דהטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה, לא הוי הפסקה וה"ה בבהמ"ז.

וכתב הפמ"ג בא"א שם, דלפי"ז אם לא הזכיר מעין המאורע לא צריכין לחזור, כיון שאינו מזכיר אלא מטעם ספק, וכן פסק המשנ"ב ס"ק ובשע"צ ס"ק כט, דהוי מילתא דפשיטא שאינו חוזר ומברך.¹³

הכף החיים מבאר ההיפך מהמג"א ומשיג על המחבר

טז. וכשהייתי בזה ראיתי בכף החיים סי' קפח סעי' י אות מג, ובסי' תרצה אות לג, דיצא בדבר חדש ההפך הגמור מדברי המג"א, וגם משיג על פסקו של המחבר בסי' רעא סעי' ו. וז"ל "ונראה כיון דאיכא פלוגתא בזה שב ואל תעשה עדיף, משום דיש לחוש להפסק בתוך הברכה. ומה גם בעיקר סעודה שלישית איכא פלוגתא, דיש אומרים שאין צריך לאכול פת... ולדידהו אינו מעכב אם לא הזכיר. וכן בר"ח, חנוכה, ופורים בעיקר היום אין חובה לאכול פת, ואינו מעכב אם לא הזכיר, וא"כ כיון

התחיל סעודתו בשבת וגמרה בר"ח

יח. ועוד רגע אדבר במי שמתחיל סעודה בשבת מבע"י וגמר לאכול בלילה בר"ח, איזה מאורע להזכיר בבהמ"ז, של שבת ושל ר"ח, רק של שבת או רק של ר"ח. ונאמרו בזה ארבע דעות. (א) דעת הב"ח סי' קפח אות יב, להזכיר רק של שבת דאזלינן בתר תחילת הסעודה [אך ראה זה חדש באשל

13 וממילא מסולק בזה מה שהקשה בשערי ישועה על המג"א.

14 ובענף ד, הבאתי לדון, במי שהתחיל לאכול בשבת מבע"י וגמר בלילה כשהוא ר"ח, האם יש בזה משום תרתי דסתרי להזכיר גם שבת וגם ר"ח. והפלא ופלא הכף החיים לא מזכיר מילה מזה. והנראה שפשוט דלשיטתו הרי זה פשוט שהוא מזכיר של ר"ח, דאפי' בשבת רגילה כשאכל עד הלילה אינו מזכיר של שבת, כ"ש כשמוצ"ש הוי ר"ח שאין להזכיר של שבת. וכמדומה לי שהניחו לי מקום מן השמים לגלות צפונות רבינו הכף החיים כי לא מצאתי מעוררין בזה, ודו"ק.

של שא"ר, אך ג"כ חייב להזכיר של שבת, והשאלה מי נדחה מפני מי, דר"ח הוא חיובא דהשתא, ושבת הוא חייב מתחילה, ומצדדים דעת הרא"ש דודאי חייב להזכיר רק של ר"ח, וע"פ זה מכריע שודאי יש להזכיר של ר"ח. וממילא לדינא, אם שבת נחשב תרתי דסתרי, אין להזכיר של שבת, ואם זה לא נחשב תרתי דסתרי אפשר להזכיר גם של שבת.¹⁸

הערה להוכיח שהמשנ"ב יותר נוטה לפסוק במג"א

כ. והנה אע"פ שהמשנ"ב הביא גם את דעת הט"ז, נראה דמעיקרא דדינא ס"ל כמג"א. דיעו' במשנ"ב בסי' תרצה ס"ק ל, מש"כ אודות מי שאכל סעודת פורים, בפורים שחל בער"ש, והמשיך לאכול עד הלילה, דיש להזכיר בבהמ"ז רק של שבת, ולא על הניסים, ומקורו מציין בשעה"צ ס"ק יט, דכן מצדד החי"א, ויעו"ש בחי"א הלכות פורים כלל קנה דין לב, דהמקור שלו הוא ע"פ מש"כ לעיל בסי' קיח דין יד, ושם פסק

של שבת וגם של ר"ח, דס"ל שאין בזה תרתוי דסתרי. (ד) דעת העו"ת שם אות ה, כיון שחייב להזכיר שניהם ויש בזה משום תרתי דסתרי, עושין פשרה, שיש להזכיר של שבת עד ע"ב דקות מצאת השבת, שהוא זמן תוספת שבת לפי דעתו¹⁵, ואחרי זמן זה יש להזכיר רק של ר"ח.

ובמשנ"ב סי' קפח ס"ק לג, מביא רק את המג"א שיש להזכיר של ר"ח ושכ"כ הרבה אחרונים¹⁶, ואח"כ מביא "יש אומרים" שהוא הט"ז ודעימיה, שיש להזכיר את שניהם.¹⁷

המשנ"ב לא חשש לדעת הב"ח ועו"ת

יט. ונראה דהמשנ"ב לא חשש לדעת הב"ח והעו"ת להזכיר רק של שבת. דהוי דעתם דעת יחיד נגד כל שאר הפוסקים. והענין הוא ע"פ מה שמבואר בעומק כוונת המג"א, שאם אכל כזית לחם בליל ר"ח יודו שא"ר להרא"ש דיש להזכיר של ר"ח בבהמ"ז, כיון שמברך ביום ר"ח. ולכן כיון שהוא ודאי חייב להזכיר את ר"ח גם לפי

15 ומש"כ "לפי דעתו" של העו"ת הכוונה דהמג"א שם ס"ק יח, משיג ע"ז, דדוקא בערב שבת אמרינן מפלג המנחה ואילך הוי לילה לענין ערבית, משא"כ במוצאי שבת סגי במשהו, כמש"כ בסי' קצג סעי' ב. ומוסף המג"א, דאם היה מצוה בתוספת שבת מוצ"ש, המדקדים היו נזוהרים בדבר כמו בערב שבת.

16 ומש"כ המשנ"ב "הרבה אחרונים" כוונתו למש"כ בא"ר סי' קפח אות כ, דמכריע כהמג"א ולא כהט"ז, שכל האחרונים כתבו דא"א לומר דברים הסותרים. וכן מצאתי שהחיי אדם כלל קיח סעי' ד, והדרך החיים הלכות סעודה דין א, פסקו כהמג"א.

17 ואע"פ שהשעה"צ ס"ק כו, דמציין רק את המג"ג [אלף המגן אות יט, ובשלטי הגבורים אות ז], ואת הבגדי ישע, דפסקו כמו הט"ז. אמנם מצאתי שכן פסק הגר"ז שם סעי' יז, ובמטה יהודה שם [ולא ידעתי למה לא הזכירם בשעה"צ]. וע"ע בקצות השולחן כלל מז סעי' י, הרבה פרטים בשיטת רבו הגר"ז, ולדינא.

מבאר דעת השו"מ בזה

ויעו' בשו"ת שו"מ תליתאה ח"א סי' שעב, מעשה שהיה עם בעל המחבר בעצמו, שהיה אוכל בשבת מבע"י ערב ר"ח, ולא בירך עד צאת שבת, והסתפק מה להזכיר בבהמ"ז, ולמעשה הזכיר של שבת ולא של ר"ח. וראיתי במגיה של הוצאת מכ"י הדנפמ"ח, דהקשה דבמג"ג פסק כהט"ז, וכן חזינן בספר יום ביום הלכות ברכות ח"ב, פרק ז, הערה 46, דכתב דהשו"מ פסק כמג"א, ושהמג"ג פסק כהט"ז. ולא דקדקו בזה, דהמעין בשו"מ יבחין דהמעשה שהיה כשפסק לאכול לפני שקיעה, וא"כ פשיטא שאין להזכיר של ר"ח, ומה שהסתפק היה אם לחוש לדעת הרא"ש דאזלינן בתר השתא. וא"כ לדינא אין לנו אלא דברי המג"ג דס"ל כהט"ז, וז"ב.

ודע, דמש"כ במג"ג, באלף המגן אות יט, אפי' אם לא אכל לחם בלילה ג"כ מזכיר של ר"ח, ושכ"כ הט"ז, הוי מילתא דתמיה, חוץ מזה שאין בזה רמז בט"ז, עצם דינו אינו מובן דלא קי"ל כהרא"ש דאזלינן בתר השתא, אלא רק באכל לחם בלילה שיש מחייב להזכיר מעין המאורע של הלילה מזכירין את שניהם למ"ד שאין בזה משום תרתי דסתרי.

18 ובזה סרה מהר הא דהקשה השערי ישועה על המג"א, מנין למג"א לדחות הזכרת שבת מפני הזכרת ר"ח, אדרבה, היה לו להכריע להזכיר של שבת כיון דחייב להזכיר של שבת קדם.

שהזכרת על הניסים אינו אלא רשות, כי אין הזכרת רשות דוחה הזכרת חיוב, וכך מביאו במשנ"ב שם ובשאר פוסקים.¹⁹ אשר לפי"ז תמוה איך פסק המג"א להזכיר על הניסים.

מבאר הכל ע"פ דברי המור וקציעה

כב. והנראה בזה דיעו' במור וקציעה סי' תרצה, דכתב לחדש דיש להזכיר על הניסים גם כשסיים סעודת פורים בלילה, כי גם יום טו הוא פורים במקפין, והוא דומיא להא דקי"ל סי' תרצג מג"א ס"ק א, ט"ז ס"ק ג, ונפסק במשנ"ב ס"ק ו, דמי שהזכיר על הניסים בתפילה ביום טו שאינו חוזר, כיון שיום טו הוא פורים במקפין²⁰, וא"כ ה"ה אפשר להזכיר על הניסים בסעודת פורים אפילו לכתחילה כיון שהתחיל מבע"י והלילה עדיין נחשב המשך של פורים.

נמצא לפי"ז דאתי שפיר פסקו של המג"א, דיש להזכיר גם על הניסים כיון שהתחיל ביום, וגם של שבת כיון שאכל בלילה, ואין בזה תרתי דסתרי כי שייך פורים גם בליל טו, ואין בזה קושי' שאין זה אלא הזכרת רשות, כי אין הזכרת על הניסים דוחה הזכרת שבת שהוא חוב.²¹ וכל זה כיון

כהמג"א. אך לפי הט"ז דס"ל שאין בזה משום תרתי דסתרי, היה לפסוק להזכיר שניהם, אלמא חזינן דמעיקרא דדינא דהמשנ"ב ס"ל כהמג"א.

[דיוק בדברי השעה"צ בדברי המג"א]

[ולא יצאנו ידי חובת העיון בזה, דיעו' בשעה"צ שם דפסק כהח"א, ומוסיף וז"ל "ודלא כדמשמע מהמג"א דיאמר על הניסים ג"כ", עכ"ל. ולכאור' דברי השעה"צ נפלאים מאיתנו, דהמעייין במג"א יבחין שרק כתב להזכיר על הניסים, ולא שניהם.

דברי המג"א צ"ע טובא

כא. אמנם א"כ, דברי המג"א צ"ע טובא, כיון שפסק בסי' קפח להזכיר רק של ר"ח כשאכל מבע"י בשבת עד ליל ר"ח מטעם דאזלינן בתר השתא כשיש שני חיובים דסתרי אהדדי, ה"ה היה למג"א לפסוק להזכיר רק של שבת כמו החי"א דגוף המקור שלו הוא מג"א! זאת ועוד צ"ע בדברי המג"א, דיעו"ש בסי' קפח סוף ס"ק יח דמסיים, דאם חנוכה חל במוצ"ש, מי שאכל בשבת מבע"י עד ליל חנוכה, שאין להזכיר של חנוכה אלא של שבת, כיון

19 ועיין מש"כ בקצות השולחן כלל מז בדה"ש אות כב, דנוטה לומר דאע"פ שהגר"ז פסק כהט"ז, שאין תרתי דסתרי להזכיר גם שבת וגם ר"ח, כ"ז מיירי כששתי האזכרות חוב, אבל אם אחד מהן אינו אלא רשות, הגר"ז יפסוק להזכיר רק של חוב, לחוש לדעת המג"א שיש בזה תרתי דסתרי. ולפי"ז, צ"ל דהא דמסתפק באות כג, האם להזכיר על הניסים בהרחמן, כוונתו אליבא דהט"ז, אבל לדינא לפי מש"כ בדעת רבו כנ"ל אין להזכירו. לפי"ז פשוט שכל זה נאמר בפורים ביום יד אבל בפורים דמוקפין לא שייך כ"ז, והדרא דינא, דמוצאי פורים הוא דומיא דחנוכה, וז"פ.

חידוש דין של בהגר"א בזה

אמנם יע' בהגר"א סי' תרצה סעי' ג אות י-יב, מש"כ לחדש ע"פ המהר"ל סי' נו, דכל שלא התפלל מעריב עדיין יכול להזכיר מעין המאורע של יום שעבר, ולכן מי שלא אכל בפורים רק אחרי הלילה, כל שעדיין לא התפלל מעריב יש להזכיר על הניסים בבהמ"ז. אשר לפי דבריו אין נפק"מ בין מוצאי פורים של י"ד, ובין מוצאי פורים של ט"ו. אך דברי בהגר"א הוי חידוש גדול לדינא, ולא מצאתי בפוסקים דבר כזה לענין מוצאי פורים, ועיין מש"כ לעיל בהערה 1, לבאר דברי הגר"א, דאולי כל דבריו נאמרו רק לענין תוספת שבת ונעילה ביו"כ, ולא לענין פורים.

21 ועפ"ז מיושב מה שנראה סתירה גלויה בשל"ה [יעו' בהגהות שו"ע מ"י על המג"א סי' קפח ס"ק יח אות מ]. מיישב סתירה בשל"ה

דבקדושת האכילה אות צג, בהגה"ה ד"ה אמר לי מורי מהר"ש, פסק דסעודת ר"ח וחנוכה שאין דין תוספת, אין להזכיר מעין המאורע כשמברך בהמ"ז בלילה. אך במסכת מגילה נר מצוה אות יב, פסק שאם סיים סעודת פורים בלילה יש להזכיר על הניסים בלילה. ולפי המור וקציעה אתי שפיר, דשאני מוצאי פורים בליל טו, דעדיין משך שייכא לפורים אפילו אם אזלינן בתר השתא.

חוקר בביאור הדעה שאינ בזה תרתי דסתרי

כד. פש גבן לברורי הא דס"ל להט"ז ודעימיה שאין בהזכרת שבת ור"ח משום תרתי דסתרי. דיש לחקור, האם כיון שיש עליו ב' חיובים משני זמנים, דתחילת הסעודה מחייב הזכרה של שבת, וסוף הסעודה מחייב הזכרה של ר"ח, וממילא הו"ל ב' מחייבין שלא דוחין זה את זה. או דאתי עלה מטעם דאין בזה תרתי דסתרי במציאות, דכמו שמקודם היה שבת, ואח"כ נהיה ר"ח, ה"ה לגבי ההזכרה מקודם מזכיר של שבת, ואח"כ מזכיר של ר"ח.

במציאות אין תרתי דסתרי

כיון שמקודם היה שבת ואח"כ ר"ח

כה. וראיתי שלושה שנתנבאו בסגנון אחד, והלא המה הבגדי ישע, השו"ע הרב, והפמ"ג במ"ז שם, שאין תרתי דסתרי כיון שהיה מקודם שבת ואח"כ ר"ח, ומזכירין בבהמ"ז קודם שבת ואח"כ ר"ח. ואם טעה והזכיר יעלה ויבא לפני שבת, כתב הפמ"ג מש"ז ס"ק ז, שאין להזכיר של שבת. אשר לפי"ז מבואר כשחנוכה חל במוצ"ש, מי שהתחיל לאכול בשבת מבע"י וגמר בלילה, אין להזכיר על הניסים וגם של שבת, כיון שאם הוא יאמר על הניסים בנודה לך, אלמא דכבר עבר שבת, וממילא א"א להזכיר אח"כ של שבת, משום תרתי דסתרי.²⁴ וכתב באשל אברהם סי' קפח על הבאר היטב ס"ק ח,

השע"צ במש"כ דכן "משמע" במג"א להזכיר גם על הניסים. רק לדינא פסק המשנ"ב כח"א שאין להזכיר על הניסים, דלא ס"ל כחידושו של המור וקציעה].

אכל בפסח מבע"י, והמשיך סעודתו במוצאי פסח ואכל חמץ

כג. ונראה להביא עוד ראייה שהמשנ"ב מעיקרא דינא חושש לשיטת המג"א שאין להזכיר גם של שבת וגם של ר"ח משום תרתי דסתרי. דיעו' במשנ"ב סי' תצא ס"ק א, מש"כ במי שהתחיל לאכול בפסח מבע"י עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ²² דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל. אמנם אם עדיין לא בירך בהמ"ז בודאי אין לו לאכול חמץ, דהרי יצטרך לומר יעלה ויבוא משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה, כדאיתא לעיל בסוף סי' קפח, וא"כ יהיה תרתי דסתרי²³, עכ"ל.

ויעו' בשו"ע הרב שם סעי' ג, דכתב שאפשר לאכול חמץ משתחשך, ולא הזכיר הא דיש בזה תרתי דסתרי. ונראה, שזה לשיטתו דפסק בסי' קפח, כהט"ז דמותר להזכיר גם של ר"ח וגם של שבת ואין בזה תרתי דסתרי, וא"כ ה"ה דאפשר להזכיר חג המצות הזה כיון שאכל מבע"י בפסח, אע"פ שג"כ אכל חמץ בלילה. אך המשנ"ב דכתב שלא לאכול חמץ אם לא בירך בהמ"ז הוי מטעם דמעיקרא דינא חשש למג"א דאין להזכיר מעין המאורע כשיש בזה תרתי דסתרי.

22 והשו"ע"ה שם סעי' ג, מבאר הא דמותר לאכול חמץ בסעודה אפי' שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל, לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל, כיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט, יעו"ש מה מבאר עוד בזה.

23 ויעו' בשש"כ פרק נט הערה מב, מש"כ בשם הגרש"ז זצ"ל, שאם אכל חמץ בלילה, אפשר להזכיר ביעלה ויבא, את יום חג "הפסח", במקום יום חג "המצות" הזה, ואז אין בזה תרתי דסתרי. וכן פסק שם למעשה לחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול חמץ בפסח, שיוזכר ביעלה ויבא את יום חג הפסח הזה [ועיין לעיל אות ח, שינוי נוסח ביעלה ויבא באופ"א].

24 ודע דלענין להזכיר מעין המאורע אחרי שהוא מבדיל בלי כוס, יש מבוכה בפוסקים.

מבוכה לדינא בהבדיל בלי כוס

דיעו' במג"א ס"ו רסג ס"ק לג, שמתפק בהבדיל בלי כוס, אם עדיין ויכל להזכר מעין המאורע של יום שעבר בבהמ"ז. ומביא ספקו ברעק"א בגליון שו"ע סוף סי' קפח, ובמשנ"ב שם ס"ק סז, ולא הכריעו. אך

מקשים הפוסקים על הט"ז, דאיזה ראייה היא זו מיקנה"ז, דעושים הבדלה אחרי קידוש, שאני הבדלה מהזכרת מעין המאורע, כיון שאפשר לעשות הבדלה עד יום רביעי, אלמא חזינן שהבדלה הוא לא תלוי בשעת צאת השבת.

כשחל ר"ח במוצ"ש, יש להפסיק מלאכול סעודה שלישית מוקדם

כז. ויעו' בקיצור שו"ע סי' מד סעי' יז, וז"ל "מי שהתחיל לאכול בשבת ונמשכה סעודתו תוך הלילה, ואכל גם בלילה כזית פת, ולמחר הוא ר"ח, אומר רצה וגם יעלה ויבא, וכן בחנוכה ובפורים, ויש חולקים משום דהוי כתרתי דסתרי, ע"כ יש למנוע שלא לאכול אז בלילה", עכ"ל. חזינן דמביא רבינו גם את הט"ז וגם את המג"א, וכדי לסלק את עצמו מהספק כתב שיש למנוע שלא לאכול אז בלילה. וכן נוהגין בהרבה בתים בישראל למנוע מלאכול לחם בלילה.

יש להפסיק מהשקיעה או לפני הלילה

ויש לעיין טובא - אליבא דהלכתא - האם כוונת לילה הוא מהשקיעה או מצאת הכוכבים. והנה לשון הקיצור שו"ע למנוע "תוך הלילה, משמע הרבה אחרי השקיעה, וכ"כ המג"א שאם אכל "בלילה" הוא חייב בהזכרת ר"ח, וכן מדויק לשון המשנ"ב דאם אכל "בלילה" חייב להזכיר של ר"ח. אך בגר"ז כתב וז"ל "אם לא התפלל ערבית ומוצ"ש הוא ר"ח, מזכיר של שבת וגם של ר"ח אם אכל כזית "משחשיכה", ואין כאן סתירה כיון שמזכיר של שבת תחילה ואח"כ של ר"ח.

דהגם שאומר אח"כ 'הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת', אין זה סתירה, כיון שאינו אומר ביום שבת זה [יעו' לעיל אות ח].

שו"מ בקצות השולחן כלל מז בדה"ש אות כב, שכתב כנ"ל אליבא דהשו"ע הרב, כשר"ח חל בער"ש, מי שאכל מבע"י והמשיך לאכול עד הלילה, אין להזכיר של ר"ח משום תרתי דסתרי. ומי שאכל ביום שמיני של חנוכה ער"ש, והמשיך לאכול עד הלילה, לפי הט"ז אפשר להזכיר על הניסים וגם של שבת כיון שמזכיר על הניסים לפני שבת. אך מבואר, אליבא דהלכתא, דהשוע"ה רק פסק כהט"ז דלא חוששין לתרתי דסתרי כשב' ההזכרות הם של חיוב, אבל על הניסים שאינו אלא רשות, יודה השוע"ה שיש לחוש למג"א שזה נחשב תרתי דסתרי ואין להזכיר אלא של שבת שהוא חוב. [עיי' לעיל הערה 19].

כיון שיש ב' חיובים מב' זמנים

אין זה תרתי דסתרי

כו. אך במג"ג, דפסק כמו הט"ז, לא חילק בכל הנ"ל, והוא מטעם דס"ל שאין בזה משום תרתי דסתרי כיון שתחילת הסעודה מחייב וגם סוף הסעודה מחייב, אין זה נחשב תרתי דסתרי. ונראה שיש לדייק בט"ז דג"כ ס"ל שאין זה תלוי בסדר, כיון שמביא ראייה מהא דעושים יקנה"ז ביו"ט שחל לאחר השבת, דמקודם עושים קידוש של יו"ט, ואח"כ הבדלה לצאת מהשבת, אלמא דס"ל דלא משנה הסדר.

שו"מ ראייה זו במטה יהודה, ופסק ג"כ שאין לחלק איזה סדר ההזכרות יהיו. אמנם אין זה ראייה נגד הבגדי ישע ודעימיה, דכבר

בחי"א כלל מז דין כד, הכריע דיש להזכיר, ובערוך השולחן סי' קפח סעי' כג, והשו"ע הרב פסקו שאין להזכיר שבת.

והספק הוא, האם אמר הבדלה בלי כוס, נחשב סיבה לחשב כתרתי דסתרי שאין להזכיר מעין המאורע של יום שעבר, א"ד כיון שזה רק בדיבור עדיין שייך להזכיר המאורע של יום שעבר. והמג"א נשאר בספק. אך השוע"ה לשיטתו, דס"ל שאם חל חנוכה במוצ"ש, שאין להזכיר על הניסים בבמה"ז, דא"כ כבר א"א להזכיר של שבת דהוי תרתי דסתרי, א"כ ה"ה הבדיל אפי' בלי כוס, כבר הוי תרתי דסתרי להזכיר מעין המאורע של אמש.

שבת, והלכה כר' יוסי לענין תרומה. בשלמא הלכה כר' יהודה לענין שבת לחומרא, אבל לענין תרומה מאי היא... דלא אכלי כהנים תרומה עד דהשלים בין השמשות דר' יוסי].

אבל מעיקרא דדינא ס"ל להמשנ"ב דתחילת השקיעה של רבי יהודה עדיין נחשב יום, כגון במניח ערוב חצירות בין השמשות ונאכל בלילה, או שהניחו ביום ונאכל בין השמשות כיון דהוי ספק דרבנן אמרינן לקולא שזה נחשב שהיה ערוב מבע"י, וכתב הבה"ל שאם נאכל בביתה"ש של רבי יהודה יש להסתפק האם יש להקל בזה כיון שמעיקרא דדינא זה עדיין יום.

וכן לענין להתיר לשחוט ביו"ט בהמה מסוכנת, סמך השעה"צ על שיטת רבי יוסי כל שיש מספיק זמן לשחוט, להפשיט את העור, ולבדוק סירכות, ולצלוח, ולאכול כזית בשר לפני השקיעה של רבי יוסי, אלמא דתחילת השקיעה לענין שחיטה ביו"ט עדיין נחשב יום.

המשנ"ב לשיטתו לענין תפילת מנחה רבע שעה לאחר השקיעה

וכמדומה לי שכל הנ"ל הוא סוד הקולא מש"כ במשנ"ב סי' רלג ס"ק יד, דאע"פ שלכתחילה צריך ליהרהר להתפלל קודם שקיעת החמה, לענין בדיעבד פסק המשנ"ב שיוכל לסמוך על דעת המקילים להתפלל אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צה"כ, אשר הוא לכאורה כ-יג דקות או רבע שעה.

אפשר לאכול לחם עד כרבע שעה אחרי השקיעה

ל. אשר לפי"ז יש מקום להקל לאכול לחם ביהש"מ בשבת ערב ר"ח עד י"ג דקות או רבע שעה, או מטעם שספק חיוב ר"ח לא דוחה ודאי חיוב הזכרת שבת, או מטעם שזה עדיין נחשב יום השבת לפי רבי יוסי.

ושו"מ שזכיתי לכוון לדעת גדולים בכל מש"כ לעיל, דיעו' בספר יום ביום הלכות

ספק הנ"ל תלוי בפלוגתא בין השו"ע הרב ולבין המג"א

כח. והנראה לי בזה, דהשו"ע"ה לשיטתו והמג"א לשיטתו. דלפי הגר"ז שיש להזכיר גם של שבת וגם של ר"ח ואין בזה תרתי דסתרי, דכל שאכל לחם מהשקיעה שהוא ספק שבת ספק ר"ח, כיון שאין בהזכרת ר"ח סתירה להזכרת שבת, יש להזכיר של שניהם. ולכן כתב שאם אכל לחם מהשקיעה אומר שניהם. אבל לפי המג"א דס"ל שיש ודאי חיוב של שבת, ורק אם אכל לחם בלילה והתחייב בוודאי להזכיר של ר"ח, רק אז החיוב להזכיר של ר"ח דוחה את הודאי חיוב להזכיר של שבת. אשר לפי שיטת המג"א אם אכל לחם בביתה"מ, שהוא ספק שבת ספק ר"ח, אין ספק חיוב להזכיר ר"ח דוחה ודאי חיוב להזכיר של שבת. נמצא דרק אם אכל בלילה שהוא ודאי ר"ח דוחה החיוב להזכיר של שבת כיון שזה תרתי דסתרי. ולפי"ז מדויק מאוד דברי הקיצור שו"ע דכתב שיש למנוע מלאכול לחם תוך הלילה, והכוונה ודאי לילה, ולא מהשקיעה, ודו"ק.

מעיקרא דדינא קי"ל כסוף שקיעה דרבי יוסי

כט. ולולי דמסתפינא, נראה להוסיף ראייה גדולה שלפי המג"א אפשר לאכול לחם תוך השקיעה כ-י"ג דקות או עד רבע שעה ועדיין זה נחשב יום לענין הזכרת מעין המאורע של יום שעבר. דיעו' בבה"ל סי' רסא סעי' ב ד"ה ושיעור, בה"ל סי' תטו סעי' ג ד"ה נאכל, ובשעה"צ סי' תצח ס"ק ו, דהמכנה המשותף ביניהם הוא, הא דיצא המשנ"ב לחדש דמעיקרא דדינא קי"ל כרבי יוסי שביהש"מ הוא כהרף עיין בסוף השקיעה. והא דחוששין לשיטת רבי יהודה דספק יום ספק לילה הוא מתחילת השקיעה, אין זה אלא לחומרא כמו בערב שבת, שלא יבא לידי חשש חילול שבת ח"ו. [וז"ל הגמרא שבת לה. "א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה לענין

והא דמציין בספר הנ"ל לעיין במג"א סי' קעד ס"ק ט, דאם שתה יין בתוך הסעודה מיגו דהוי קביעות לענין פת, הוי קביעות לענין יין. אין משם ראייה, דאין כוונת המג"א לחדש דיין מחייב בהמ"ז, כי דל מכאן שתיית יין, הוא חייב בבהמ"ז כיון שאכל לחם. אלא כוונתו דאם שתה שאר משקים בסוף הסעודה, כיון דלא שייך קביעות סעודה מטעם מיגו, צריך לברך ברכה אחרונה אחרי שאר משקין. אשר מבואר בזה, דרק נאמר הלכה שבהמ"ז פוטר את היין מברכה אחרונה, אבל לא נאמר בזה דין דיין מחייב בהמ"ז. וא"כ כל שהפסיק לאכול לחם לפני הלילה, אפי' אם שתה יין אח"כ, מזכירין בבהמ"ז של שבת ולא של ר"ח.

אבל פת הבאה בכיסנין

בתוך הסעודה בלילה

לג. וכן הא דמסתפק בישועת דניאל, באכל פת הבאה בכיסנין תוך הסעודה בלילה, האם זה מחייב הזכרת ר"ח, ומכריע שאין לאכול שיעור קביעות סעודה של פהב"ב, אבל פחות מזה שרי. וזה אינו, דיעו' במהר"ח או"ז סי' עא, דפשיטא ליה דאפשר לקיים סעודת שבת בכזית פהב"ב, דשבת קובעת למעשר ולקידוש [פסחים קה.]. וכ"כ בקה"י ברכות סי' כה.

אך יעו' בברכי יוסף סימן קסח אות ה, דאולי אפי' בסעודת שבת בעינן שיעור דאחרים קובעים עליו, ואינו מספיק כזית. וכן מסתפק בזה בפמ"ג סי' קפח א"א אות ט, ובקצה"ש סי' פב בבדה"ש אות ג, וע"ע במנחת חינוך מצוה י. איך שיהיה חזינן דכל שאכל כזית פהב"ב בלילה עדיין הוי בכלל ספק אם חייב בהזכרת ר"ח, ולכתחילה אין להיכנס לספק.

אך האמת אגיד מה שנראה לי בזה, דכל הני פוסקים הסתפקו באכל כזית פהב"ב בלי לחם גמור, אבל בנידון דידן מיירי שאכל לחם גמור בתחילת הסעודה, ובלילה אכל

ברכות ח"ב פ"ז הערה 46, וז"ל "כ"ז באוכל בלילה, אבל בביהש"מ אין בזה שאלה, (א) דכיון שאין ר"ח ודאי רק ספק וחיוב שבת הוא ודאי. (ב) ועוד דאיכא לביהש"מ דר' יוסי בכה"ג מזכיר רק של שבת ולא של ר"ח, ולכן בכה"ג יוכל לאכול לחם בביהש"מ, דהיינו לכה"פ עד י"ג דקות אחר השקיעה, וכן שמעתי מרבינו הגריש"א זצ"ל, עכ"ל.

ולאחר זמן, אמר לי ידידי הרה"ג אלקנה אוסטרן שליט"א, דשאל את הגר"ח קניבסקי זצ"ל, וכתב לו, שמותר לאכול עד כ"ג דקות אחרי השקיעה ולהזכיר בבהמ"ז של שבת, ולא של ר"ח. ושמחתי כעל כל הון שזכיתי לכוון לדעת גדולים.

אבל פחות מכדי אכילת פרס בלילה

לא. ויעו' בשש"כ פנ"ז הערה מו בשם הגרש"ז אויערבאך, שדן אודות הא דאין לאכול לחם בלילה שלא להתחייב בחיוב הזכרת ר"ח, נוטה לומר שאפי' אכל לחם, כל שאכל פחות מכזית בכדי אכילת פרס עדיין לא מתחייב. ונראה דשורש הספק, כיון שהוא באמצע סעודת לחם כל שאכל בתחילת הסעודה כזית לחם בכדא"פ, חזי לאצטרופי כל לחם שאוכל בהמשך, ויש לעיין בזה לענין צירוף באכילת איסור רח"ל תוך סעודת לחם האם גם לענין עונשים זה חזי לאצטרופי. איך שיהיה לדינא ס"ל שאין בזה כדי להצטרף, ועיין בזה.

שתה יין בתוך הסעודה בלילה

לב. וראיתי בספר ישועת דניאל סי' קפח סעי' י, שאין לשתות יין בלילה, כיון שבהמ"ז פוטר את היין, ה"ה דשתיית יין הוי סיבה לחייב הזכרת ר"ח בבהמ"ז. וזה אינו, דיעו' ברכות סוף עמוד לה. דאע"ג דיין סועד, אין לברך אחריו בהמ"ז כיון דלא קבע עליו סעודה, ואפי' אם קבע עליו סעודה, בטלה דעתו. אשר נאמר בזה דאין קביעות סעודה בשתיית יין ולכן אינו חייב בבהמ"ז אלא במעין שלוש.

עליו בשעת הסעודה, מיירי ביום חול, אבל בסעודת שבת, כל פה"ב אינה טעונה ברכה. ולכן לדינא, כדי שלא להיכנס לשאלה של תרתי דסתרי, אין לאכול אפי' כזית פה"ב בלילה, ודו"ק.

כזית פה"ב, וכיון שהוא באמצע סעודה שאכל בה לחם כו"ע יודו דכזית פה"ב נחשב פת לחייב בהזכרת ר"ח. ואשר לפי"ז צ"ל דמה שדן הבה"ל סי' קסח סעי' ח ד"ה טעונים, איזה פת הבא בכיסנין יש לברך

חידושי דינים העולים מכל הנ"ל, עם ביאורי מעמיהן

[ציון האות הוא למש"ב בנוף המאמר]

הזכרת מעין המאורע במוצאי שבת וחג

א. מי שאכל סעודה שלישית בשבת, ויצאה שבת, מזכיר של שבת בבהמ"ז, דקי"ל דאזלינן בתר תחילת הסעודה, והוא הדין לר"ח חנוכה ופורים יש להזכיר מעין המאורע אפילו בלילה לאחר שיצא החג (סתמת המחבר והרמ"א, אות ה-ו, וכן דעת הב"ח, אות ה). יש מי שאומר שאין להזכיר מעין המאורע אלא בעיצומו של יום לחוש לדעת הרא"ש, והוא מטעם ספק הפסק בבהמ"ז (כף החיים, אות טז), ולדינא אפילו הספרדים אין לחוש לזה כלל, דהוי נגד כל הפוסקים אשר מפיחן אנו חיים, בין פוסקים אשכנזים ובין פוסקים ספרדים (אות יז).

ב. י"א דרך בשבת ופורים מזכירין מעין המאורע בלילה במוצאי שבת וחג, אבל במוצאי ר"ח וחנוכה אין להזכיר מעין המאורע, כיון שאינו אלא סעודת רשות, אין בה חשיבות לחייב הזכרת לפי תחילת הסעודה (באר היטב בשם שו"ת הרמ"א, אות י), ולדינא אין לחלק, דגם בר"ח וחנוכה יש להזכיר מעין המאורע בלילה (ד"מ וסתמת הרמ"א וכן בשו"ת הרמ"א כתב דכן הוא המנהג, אות יא).

נוסח הזכרת מעין המאורע במוצאי שבת וחג

ג. י"א כשמזכיר מעין המאורע בלילה אחרי צאת השבת החג, יש לדלג תיבות "הזה" ורק לומר ביום שבת, או ביום ר"ח, כיון שאין זה שבת או ר"ח (הלכות קטנות, בן איש חי, אות ח), אך מנהג העולם לא לדלג, והא דאמרינן "הזה" הכוונה ענין שבת וענין ר"ח (דברי יציב, שם).

המברך אחר תפילת מעריב אין מזכיר המאורע של אתמול

ד. הא דקי"ל דאזלינן בתר תחילת הסעודה אפילו בלילה אחרי שיצא החג, אינו אלא כל זמן שלא התפלל מעריב, אבל אם התפלל מעריב, אין להזכיר מעין המאורע של יום הקודם (פוסקים בשם מהרי"ל, אות יא) וה"ה אם הבדיל על הכוס הו"ל כאילו התפלל מעריב (חי"א, הערה 24), ואם רק הבדיל בלי כוס הוי ספק, (מג"א רעק"א ומשנ"ב, הערה 24). ונראה דאם התפללו מעריב בכל הבתי כנסיות שבעיר, אין להזכיר המאורע של יום שעבר, דבזה אמרינן שהוא נגרר אחרי הציבור (ריש אות יא, וסוף אות יב).

עבר זמן עיכול של הלחם שאכל בשבת וחג

ה. מי שאכל סעודה שלישית בשבת, אפי' המשיך לאכול לחם בלילה, אם עבר זמן עיכול של הלחם שאכל בשבת, אפילו אם אכל עוד לחם בלילה, אין להזכיר של שבת, וה"ה שאר הזכרות מעין המאורע כשאכל ביום ומברך בלילה (הלכות קטנות, הערה 4).

מי שאכל בערב שבת וקידש עליו היום

ו. מי שאכל בערב שבת עד שקידש עליו היום, אפילו אם לא אכל לחם מהשקיעה, אם הוא ספרדי יש לו להזכיר של שבת, לחוש לשיטת הרא"ש דאזלינן בתר השתא (כל הפוסקים

בביאור דעת מרן המחבר, ודלא ככף החיים, אות יז), אך כיון שאין זה אלא ספק חיוב להזכיר של שבת, אם שכח אין מחזירין אותו (משנ"ב בשם הפמ"ג, אות טו, ודלא כשערי ישועה, הערה 13). ולבני אשכנז אין להזכיר של שבת כיון שלא אכל בשבת, דקי"ל דאזלינן בתר תחילת הסעודה (סתומת ד"מ והרמ"א, אות ו).

ז. הני מילי דס"ל לרמ"א דלא מזכירין של שבת, כשלא אכל לחם ביום השבת, אבל אם אכל כזית לחם (אות ו והערה 3) בכדא"פ (אות לא), דל מכאן מה שאכל ביום חול, כיון שאכל בשבת, חייב להזכיר של שבת (ע"פ המג"א ושאר פוסקים, אות ז).

גרידה אחרי הציבור ערב ר"ח

ח. אם הציבור התפללו מעריב [במקום שיש רק בית כנסת אחת], מפלג ערב ר"ח, ואח"כ אכל סעודה, אפילו אם סיים לפני הלילה, צריך להזכיר של ר"ח בבהמ"ז, ואפילו מי שלא התפלל מעריב ג"כ צריך להזכיר של ר"ח כיון שהוא נגרר אחרי הציבור (מג"א ושאר פוסקים, אות יב).

אין גרידה לפני תפילת מנחה או הנחת תפילין

ט. הא דאמרינן דיש גרידה אחרי הציבור שהתפללו מעריב, לא נאמר אם עדיין לא התפלל מנחה (מג"א בשם מהרי"ל, אות יב), או שעדיין לא הניח תפילין באותו יום (הערה 8), כיון שיש לפניו חיוב להתפלל מנחה ולהניח תפילין הו"ל כאילו התנה מפורש שאינו רוצה להיות נגרר, משא"כ לענין אכילה, כל עוד שלא הוכיח שפירש מהציבור, הרי הוא נגרר (הערה 7).

מי שאכל ובירך בין השמשות

י. מי שאכל ביהש"מ של ערב ר"ח, ומברך בהמ"ז כשעדיין בין השמ"ש, אין להזכיר של ר"ח בבהמ"ז, כיון שאפשר שאכל ובירך ביום, ובפרט דמעיקרא דדינא קי"ל כמו רבי יוסי דבהשמ"ש הוא רק בסוף שקיעה, נמצא שכל מה שאכל ובירך לפני זה נחשב יום לענין הזכרות (ע"פ מש"כ בהערה 12).

הזכרת שבת ור"ח כשחל ר"ח במוצ"ש

יא. מי שהתחיל סעודה שלישית בשבת והמשיך לאכול במוצ"ש שהוא ר"ח, וכעת יש לפניו סיבה להזכיר של שבת משום תחילת הסעודה, ויש לפניו סיבה להזכיר של ר"ח כיון שאכל בלילה, נחלקו בזה הפוסקים: י"א דאזלינן בתר תחילת הסעודה ומזכירין רק של שבת (ב"ח, ועולת תמיד דהיינו עד ע"ב דקות, אות יח) וי"א שיש להזכיר רק של ר"ח מטעם כיון שיש ספק האם להזכיר של שבת או של ר"ח, ושניהם חוב, רק א"א להזכיר את שניהם משום תרתי דסתרי, לכן מצרפין דעת הרא"ש דס"ל דתמיד אין להזכיר של שבת במוצאי שבת וחג, לצד שחייב משום ר"ח, ומזכירין של ר"ח ולא של שבת (מג"א, אות יח, ח"א, דרך החיים הערה 16, וכן נוטה דעת המשנ"ב אות כ ואות כג), וי"א שיש להזכיר את שניהם, ושאינן בזה משום תרתי דסתרי (ט"ז, אות יח, שוע"ה, בגדי ישע, מג"ג ומטה יהודה, הערה 17). ולדינא ודאי יש להזכיר של ר"ח, והספק הוא האם להזכיר רק של ר"ח, או גם של ר"ח וגם של שבת (משנ"ב, אות יח-ט).

ביאור הדעות שאין בזה משום תרתי דסתרי

יב. נחלקו הפוסקים בביאור האי ענין דאין בזה משום תרתי דסתרי: י"א כיון שב' החיובים באים עליו בשני זמנים, והתחייב כל אחד בזמנו, אין זה נחשב תרתי דסתרי (מטה יהודה, מג"ג, וכן נראה דעת הט"ז, אות כו), וי"א משום שע"פ סדר הזכרתם אין בזה תרתי דסתרי דמקודם היה שבת, ורק אח"כ ר"ח (פמ"ג, שוע"ה ובגדי ישע, אות כה), והא דאמרינן

אח"כ 'הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת', אין זה סתירה, כיון שאינו אומר 'ביום שבת זה' (אשל אברהם, אות כה). לפי"ז אם בטעות הזכיר קודם של ר"ח, אין להזכיר אח"כ של שבת (פמ"ג, אות כה). ולפי"ז אם יום ראשון של חנוכה הוא מוצ"ש, מי שאכל סעודה שלישית בשבת, והמשיך עד הלילה, אין להזכיר של חנוכה ב'על הניסים' (בגדי ישע וקצות השולחן, שם).

כשיום ראשון של חנוכה שחל במוצ"ש

יג. מי שאכל סעודה שלישית בשבת, והמשיך עד ליל ראשון של חנוכה, י"א שיש להזכיר של שבת ולא של חנוכה, כיון ששבת זה חוב ועל הניסים אינו אלא רשות (מג"א, אות כא; ויעו' אות כה עוד סברא בזה בשם הא"א). ולמ"ד שאין בזה משום תרתי דסתרי מזכירין גם על הניסים (קצות השולחן, אות כה). ולדינא אין להזכיר של חנוכה, דאין סומכין על הדעות שאין בזה משום תרתי דסתרי אלא כשב' ההזכרות הם של חיוב, אבל אם הזכרה א' הוי חוב והב' רשות, חוששין לדעה שיש בזה משום תרתי דסתרי, ורק מזכירין את ההזכרה של חוב (קצות השולחן, אות כה והערה 19). ואין להזכיר את חנוכה אפילו בהרחמן (קצות השולחן, הערה 19).

הפסיק לאכול לחם בשבת לפני השקיעה של ר"ח

יד. מי שאכל סעודה שלישית בשבת והפסיק לאכול לפני השקיעה כשר"ח הוא ביום ראשון, יש להזכיר של שבת, ואין להזכיר של ר"ח (קיצור שו"ע, אות כז, שו"ת שו"מ, ודלא כאלף המגן הערה 17). ואפי' אכל לחם פחות מכזית בכדי אכילת פרס, אין להזכיר של ר"ח (שש"כ בשם הגרש"ז זצ"ל, אות לא).

מותר לאכול עד כ-13 דקות לאחר השקיעה גם כשר"ח הוא ביום ראשון

טו. אפשר לאכול סעודה שלישית בשבת ולהמשיך לאכול לתוך השקיעה, כ-י"ג דקות עד רבע שעה, ואין בזה חשש משום תרתי דסתרי, כי אין ספק חיוב להזכיר של ר"ח דוחה ודאי חיוב להזכיר של שבת, ובעצם כיון שמעיקרא דדינא קי"ל כרבי יוסי שאין השקיעה אלא בסוף ביהש"מ, נמצא דאכל ביום השבת ולא בר"ח, ואע"פ שלפי רבי יהודה כבר מתחילת השקיעה הוי ספק, לא חוששין לשקיעה של רבי יהודה בזה (ע"פ מש"כ באות ל, חג בחג בשם הגריש"א זצ"ל ומכתב מהגר"ח זצ"ל, שם).

אכל פת הבאה בכיסנין או שתה יין בליל ר"ח כשהוא ביום ראשון

טז. מי שאכל סעודה שלישית ערב ר"ח, וחושש משום תרתי דסתרי כשהמשיך לאכול פת בלילה, יש למנוע גם מלאכול כזית פת הבאה בכיסנין בלילה, שזה נחשב כלחם גמור כיון שהוא באמצע סעודת פת וסעודת מצוה (ע"פ מהר"ח או"ז ומש"כ באות לג), אבל מותר לשתות יין בלילה מטעם שאין היין מחייב הזכרת מעין המאורע, ואע"פ שבהמ"ז פוטר את היין, אין היין מחייב ברהמ"ז (מבואר באות לב).

אכל בפורים ערב שבת עד הלילה

יז. מי שאכל מבע"י בפורים שחל בערב שבת, והמשיך לאכול בלילה, יש להזכיר רק של שבת בבהמ"ז (משנ"ב בשם החי"א, אות כ), וי"א שיש להזכיר גם של פורים וגם של שבת, כיון דגם במוצאי פורים, יום ט"ו, יש המשך לפורים במקפין, דומיא למי שטעה בתפילה והזכיר על הניסים בליל טו, שאינו חוזר (ע"פ השעה"צ שמביא מהמג"א, וע"פ המור וקציעה, אות כ-כב). לפי"ז במוצאי שושן פורים, אם חל במוצ"ש, אין להזכיר של פורים בלילה, כיון שאחרי ליל ט"ו נגמר הפורים בכל מקום (הערה 20).

אכל לחם במוצאי פסח לפני בהמ"ז

יח. י"א שמי שהמשיך לאכול עד מוצאי פסח, ותוך כדי הסעודה הביאו לו לחם, אע"פ שמותר לאכול [אפי' אם לא הבדיל], אין לאכול את הלחם, דהוי תרתי דסתרי לאכול לחם ולהזכיר בבהמ"ז ביום חג המצות הזה (משנ"ב, אות כג), וי"א שאין לחוש לזה שאין בזה תרתי דסתרי (ע"פ השוע"ה, שם). וי"א דאם אכל לחם, יש לומר בבהמ"ז 'ביום חג הפסח הזה' במקום 'חג המצות', ואין בזה תרתי דסתרי (שש"כ בשם הגרש"ז זצ"ל, הערה 23).



הערת המערכת: יצויין כי מנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין הוא כדלהלן:

בברהמ"ז של סעודה שלישית אומרים רצה אפי' שנמשכה הסעודה עד הלילה. ואם חל ר"ח בשבת אומרים גם יעלה ויבא, וכן אם חל ר"ח רק למחרתו ביום א' וכשמברכים ברהמ"ז כבר לילה, אומרים רצה ויעלה ויבא כיון שאומרים רצה לפני יעלה ויבא [אף שלא אכלו כזית בלילה, אך יתכן שהוא משום שנהגו רבותינו ליטול ידיים לסעודה שלישית אחר השקיעה, אך אם נוטלים קודם לשקיעה, יתכן שיש להדר לאכול שוב כזית בלילה].

אבל כשחל חנוכה או פורים ביום א' א"א על הניסים [דהוי תרתי דסתרי כשישוב לומר אח"כ רצה, ורק ביעו"י הנאמר אחר רצה שייך לומר שניהם], רק לפני 'הרחמן הוא יזכנו' אומרים: 'הרחמן הוא יעשה עמנו ניסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה' כדי שאמירת על הנסים תהיה אחרי רצה..



הרב משה דו'לובסקי

פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה (ה)

[המשך למאמרים ומכתבים בגליונות רכד - רכת, רלא]

שמות אנשים ונשים בכתובה • כתיבת העיר 'ירושלים' בכתובה • הוספה בכתובה לאחר חתימת העדים • כתובה בלא קבלת קנין • קנין הטבעת לחתן • קנין הטבעת בכן הסמוך על שולחן אביו • שתיית כוס ברכת אירוסין • טעות בחתימת ברכות הנישואין

באל"ף. וכל הפוסקים נזהרו בזה, ובדברי חיים (שמות נשים אות מ"ם סוף סק"ז) כתב: "ותימה על גאון כמוהו היאך מילא את לבו נגד הכלל המסור לנו מאבותינו הקדושים גאוני עולם אשר מימיהם אנו שותים כמו הב"י ז"ל וחבריו ורבותינו הקדושים והבאים אחריהם תלמידיהם כולם כאחד עונים ואומרים דבלשון לעז כותבים אלף לבסוף ובלשה"ק ה"א וכו'. וכן קבלו עליהם במדינות אלו לכתוב בשמות לעז אלף, והיאך ישנה, ולכן אין שומעין לו בזה ורק באלף כותבים שם לעז". ובשורת דברי חיים (ח"ב סי' קס"ו) כתב: ואפילו יבוא אליהו אין משגיחין בו לכתוב לעז בה"א.

ובדרשות חתם סופר מבאר דבמגילת אסתר בתחילת המגילה (א,י) כתוב 'חרבונה' באלף ובסוף המגילה (ז,ט) כתוב 'חרבונה' בה"א, והוא משום דבתחילת המגילה מדובר בגוי משבעת הסריסים המשרתים את פני המלך לכן מסתיים שמו באלף ככל שם בלשון לע"ז, משא"כ בפעם השניה שאמרו חז"ל (מדרש רבה ומובא באבן עזרא שם) חרבונה זה אליהו הנביא זכור לטוב, והוא שם של ישראל לפיכך מסתיים בה"א ככל שם בלשון הקודש.

כתיבת העיר 'ירושלים' בכתובה

שאלתי את הגריש"א: איך כותבים בכתובה את שמה של העיר 'ירושלים' עם יו"ד או בלי יו"ד, שבגט המנהג לכתוב חסר יו"ד, כמ"ש הגט פשוט (סי' קכ"ח ס"ק ל"ז), וכפי שהיא בכתובים, והטעם לכך מובא בתוס' (תענית דף ט"ז ע"א ד"ה הר), ששמה מקדם

שמות אנשים ונשים בכתובה

שאלתי את הגריש"ש אלישיב והגר"ש וואזנר זצ"ל: איך כותבים השם 'דוב' - עם וי"ו או בלי?

והשיבוני: כמו שרגיל לחתום שמו כך צריך לכתוב.

ושמעתי שכן הורה גם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל.

שאלתי את הגריש"א: חתן ששמו 'יעקב', אבל מלבד בעלייה לתורה בכל מקום קוראים לו 'ינקי' וכך גם חותם שמו, איך יכתבו בכתובה?

ותשובתו: כיוון שזה שם חיבה של יעקב, אין צריכים להזכירו, ויש לכתוב יעקב. וכמו שכל יעקב קוראים לו 'יענקב', ובכל זאת כותבים 'יעקב'.

שאלתי את הגריש"א: יש לי בת 'טויבא' האם לכתוב טויבע באל"ף או בעי"ן?

ותשובתו: אין שם שמסתיים בעי"ן, אלא או באל"ף או בה"א, ואלו שחותמות בעי"ן טועות. (אך בלשון הקודש מצאנו שמות שמסתיימים בעי"ן כיהושע ואלישבע, וכן נטע ע"ש "נטע שעשועים").

ובשו"ע (אהע"ז סי' קכ"ט סעיף ל"ד) מובא שבשמות הנשים יש מי שאומר שיש לכתוב 'בילא' באל"ף, וכן כל שם שאינו בלשון הקודש. אבל כשהוא לשון הקודש כותבין בה"א כמו 'חומה' אשתו של אביי, או 'חובה' שהשם הוא לשון הקודש. וה"ה לכנוי האנשים כל כינוי שהוא בלשה"ק כותבין בה"א ושאינו בלשה"ק כותבין

פישר והגר"ח קנייבסקי והגר"נ גשטטנר והגר"מ הלברשטם והגר"י בלוי זצ"ל, דסגי במה שהחתן נוטל הטבעת בידו לקנותה וא"צ להגביהה. ויש אומרים שיגביהנה ג' טפחים לקנותה בקנין הגבהה, כמבואר בשו"ע חו"מ (סי' קצ"ח סעיף ב') ובערוך השולחן (אבהע"ז סי' כ"ח סעיף פ"ד). וכן נהג הגה"צ ר' משה ארי' פריינד זצ"ל, שאף שכל הטבעת בידו צריך להגביהה ג' טפחים, והוא לפי שיטת רש"י בכתובות (דף ל"א ע"א ד"ה דאי), דבציר מג' לא הוי הגבהה. ושמעתי בשם הגר"מ הלברשטאם והגר"נ גשטטנר זצ"ל, דאף שבקנין יד סגי בלא הגבהה, מ"מ לרווחא דמילתא לכתחילה יש גם להגביהה ג' טפחים לשם קנין הגבהה.

ומטעם זה, נכון גם לשלם הדמים למוכר בעד הטבעת לפני הקידושין, דמדאורייתא מעות קונות (אבני מילואים סי' כ"ח ס"ק ל"ג).

קנין הטבעת

בכּן הסמוך על שולחן אביו

ויש סוברים שבכּן הסמוך על שולחן אביו, צריך שהאב יזכה לו הטבעת באמצעות אדם אחר, אך לא ראיתי שנהגו כן גדולי הרבנים, ה"ה הגר"ש אלישיב, הגר"ש וואזנר, הגר"ט ווייס, הגר"י בלוי, הגר"מ א פריינד, הגר"מ ברנסדורפר, הגר"מ הלברשטאם ועוד. ושמעתי שגם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל לא הקפיד על זה. אלא על כרחך צריך לומר שכיון שרצונו של האב ליתן את הטבעת לבנו במתנה גמורה, וודאי גמר ומקנה בכל אופן שיצטרך.

הערת מערכת: ראה מאמרו של הרב נפתלי חיים שוחט בגליון זה.

שתיית כּוס ברכת אירוסין

בשו"ע (אבהע"ז סי' ל"ד ס"ב) נפסק: נהגו להסדיר ברכה זו על כּוס של יין וכּו'. והבאר היטב מביא מספר באר שבע, שיזהר החתן לשתות רביעית לברך ברכה אחרונה.

היה 'שלם' כדכתיב "ומלכי צדק מלך שלם" ואברהם אבינו קראה ה' יראה ונקרא ירושלם על שם יראה ועל שם שלם, לכך אין נותנים יו"ד בין למ"ד למ"ם על שם שלם.

והשיבני: 'פוק חזי מאי עמא דבר', וכיוון שכתובה זה שטר, צריך לכתוב כפי שרגילים לקרוא למקום, והרי רגילים לכתוב ירושלים עם יו"ד, וכך הוא נהג בחופות שסידר בירושלים שהורה לכתוב עם יו"ד.

הוספה בכתובה לאחר חתימת העדים

שאלתי את הגריש"א: לאחר חתימת העדים על הכתובה הוסיף המסדר קידושין איזו תיבה ששכחו לכתוב בה, האם קלקל בכך? והשיבני: אם הכתובה כשרה בלא ההוספה - וכגון שכתבו שנים ועשרים לחודש פלוני בלי תיבת יום, והוסיף מילת יום לאחר חתימת העדים - לא קלקל והכתובה כשרה.

כתובה בלא קבלת קנין

שאלתי את הגריש"א: כתובה שחתמו העדים בלא קבלת קנין, האם כשרה?

והשיבני: הכתובה פסולה, ויש לכתוב כתובה אחרת, ואמנם במנה ומאתיים שזה עיקר הכתובה יש חיוב מתקנת חכמים אפילו בלא קבלת קנין, אבל התוספת אינה חלה בלא קנין, ואם חתמו קודם שהחתן קבל קנין הכתובה פסולה, מפני שכתוב בה שהוא חייב והוא אינו חייב כל זמן שלא קבל קנין. אך כל זה רק אם לא קבל קנין כלל באותו היום, אבל אם קבל קנין באותו היום אלא שהעדים חתמו קודם זהו רק מחזי כשיקרא ואינה פסולה בדיעבד.

קנין הטבעת לחתן

כתב הבית שמואל (סי' כ"ח ס"ק מ"ט): כּל המסדר קידושין צריך ליהזר לשאול את החתן אם הטבעת שלו הוא. וטבעת הקידושין צריכה להיות משל החתן בקנין גמור, יש אומרים שיטלנה בידו לקנותה ע"י קנין יד. כן מבואר בנתיבות המשפט (סימן קצ"ח חידושים ס"ק ו'), וכן הורו הגר"י

ראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים, שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהיו שמחים בהצלחה כל ימיהם לפיכך אין לחתום בה 'משמח חתן עם הכלה' דמשמע איש באשתו אלא ברוך ה' משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב. ובאחרונה שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה ע"י שמחה וחדוה, לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה, מ"מ זה רק לכתחילה אבל בדיעבד כיוון שמשמעות הטייטש 'משמח חתן עם הכלה' - דער חתן מיט די כלה, וכן 'משמח חתן וכלה' - דער חתן און די כלה, הם אותה המשמעות לפיכך יצא.

וכתב הכנה"ג 'ולא ראיתי בזמנינו זה נזהרין בכך, אלא כל שטועמין טעימה אחד די'. וכך נהגו כל גדולי עולם.

טעות בחתימת ברכות הנישואין

שאלתי את הגריש"א: מה הדין אם בברכת 'שמח תשמח' חתם 'משמח חתן עם הכלה' במקום 'משמח חתן וכלה'. וכן להיפך, שבברכת 'אשר ברא' חתם 'משמח חתן וכלה' במקום 'משמח חתן עם הכלה'.

ותשובתו: בב' האופנים אם נזכר תוך כדי דיבור יתקן החתימה הראויה, אך אם נזכר אחר כדי דיבור יצא, ואין לחזור. והוסיף לי, שאע"פ שרש"י (כתובות דף ח' ע"א) ביאר טעם שינוי החתימה, לפי ששמחת ברכה



הרב ישראל מאיר פלמן

נידונים שנידונו במעמד ביעור מעשרות

בערב שביעי של פסח תשע"ט ותשפ"ב השתתפתי במעמד ביעור מעשרות, בראשות הראשון לציון ורבה של ירושלים הגר"ש עמר שליט"א, רבה של עיה"ת בני ברק הגר"מ בן שמעון שליט"א, וראש מכון למצות התלויות בארץ הגרש"ז רווח שליט"א, ועמהם צוות של רבנים ואבות בתי דין ות"ח מופלגים. שהפליגו באניה (שנשכרה כולה ע"י 'המכון למצות התלויות בארץ' לצורך מעמד זה) בעומק ים הגדול (ובסמוך נבאר אמאי הקפידו להיכנס לעומק ים הגדול) כדי לבער ולהשליך לשם את המטבעות של הפרוטה חמורה ופדיון חילול מעשר שני ונטע רבעי. וכמו שפסק המחבר (שו"ע יו"ד סי' של"א סעי' קל"ג) ומשליך הפרוטה לים הגדול, אבל לשאר נהרות צריך לשחקה תחילה.

ולאחר הכנות ואמירת 'לשם יחוד' השליכו מאות רבות של מטבעות הביעור אל הים. ובכדי להסיר כל חשש, חילל שוב ראש המכון מטבע - עבור המטבעות שנעלמו מעיני הרבנים, או שמסרו לו ונאבד, וכן עבור כל כיוצא בהן. וכן עבור כל מי שחילול זה זכות הוא לו, והיינו עבור כל מי ששכח לבער את המטבעות שברשותו. ולאחר מכן השליך אף מטבע זו לים.

וכדרכה של תורה התעוררתי לכמה שאלות, והצגתי מעל סיפון האוניה לפני גדולי תלמידי החכמים שהיו שם. והנני להציגם בפני הלומדים.

ודומיא ללאו דבל תאחר, ולפיכך ליכא שום ענין להותיר אצלו מעשרות כדי שיתחייב לבער. וכן שמעתי מחכ"א שאף למש"כ האריז"ל שיש לאדם לקיים מצוות נדירות משום שאדם חוזר בגלגול על מצוות שלא קיים, מ"מ לביעור מעשרות אין חיוב אף ממידת חסידות להגיע לקיום המצוה, אלא אם יש לו מעשרות חייב לבערם.

ושו"מ בחזו"א (דמאי סי' סק"ז) שנקט בתחילה שיש מצוה, ואז כתב דאפשר דיש מידת חסידות שיהיה לאדם להשיג מעשר כדי לקיים מצות ביעור, כמו שכתבו האחרונים לענין מצות תשבינו, אך דחה שאין שום מצוה בביעור. וכ"כ הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדרך אמונה (הלכות מע"ש פ"א סק"ו) שאין אפי' מידת חסידות לחזר אחר פירות כדי לקיים מצות ביעור.

והראוני עוד בקונטרס דבר אליהו שבסוף ספר אחרית השנים אות ז', והובא בספר משפטי ארץ, שנסתפק באופן שקיים הביעור ע"י שליח אם מתודה, ויכול לומר כל הכתוב בפרשה 'בערתי'.. עשיתי... כאילו עשה הוא דשלוחו של אדם כמותו. והביא שבדומה

אם ביעור מעשרות הוא מצוה

בראשית, במה שאמרו 'לשם יחוד', הלא אין חיוב בעשיית המצוה למי שלא הפריש תרומות ומעשרות, וא"כ אינה מהמצוות החיוביות אשר אומרים בהם 'לשם יחוד'. וביותר יל"ע אם ביעור מעשרות הינו מצוה או שזו הוראה של התורה להגביל את קיום מצוות תרו"מ עד לתאריך זה.

ונידון זה הוא נפק"מ לענין השאלה האם בביעור מעשרות יש ענין שכל אחד יבער את מעשרותיו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו, או דלא בעי אף לדין שליחות, והעיקר שהדבר לא יהיה קיים בעולם, ואף שזה יעשה ע"י מי שאינו בר חיובא מ"מ מאחר שהמטבעות תו אינו בעולם שפיר קיים דינא דביעור.

ולמעשה מצינו שהסמ"ג מנה ביעור מעשרות במנין המצוות, אך שאר הראשונים לא מנו זאת, ואפשר שלשיטתם באמת ליכא כלל מצוה, ומי שאין לו מעשרות לבער אינו חייב במצוה זו, דהעיקר שלא יהיה בידיו מעשרות בזמן הביעור, והיינו שזה דין בהפרשה שיקיימו את דיני הנתינה והפרשה עד תאריך זה

שיזרוק לים המלח, והגר"א בסי' רצ"ד אות כ"ב ביאר משום דפסק שאין צריך שחיקה, ואף דפליגי בפסחים כבר כתבו תוס' שם (ד"ה ע"ז) דלא פליגי אלא בחמץ אבל בע"ז לכו"ע בים אין צריך שחיקה.

והגר"ד אביטן שליט"א הוסיף בזה, שכיון שאינו מצוי אלא באקראי, לפי שאינו שוה לטרוח לחפש בלב ים שקלים הפזורים אלא ואנא, לפיכך משעה שהושלכו הפרוטות הללו לים פקעה קדושתם, שהרי הוא ממון אבוד מכל אדם כווטו של ים שאבוד מכל אדם, וכיון ששויות ממון פקעה גם קדושת מעשר שני שבו פקע. ולא דמי כלל להא דב"ק דף צ"ח ע"א, שהרי המים אינם צוללין, ולשכור צוללן לחפש עולה הרבה יותר משווי הפרוטות המפוזרים שם, ע"ש בתוס' ובראשונים.

אולם י"ל דדבר זה תליא בפלוגתא דרב ושמאל בחולין דף קל"ט ע"א, תרנגולת שמרדה אי פקעה קדושתה כיון שנתיאש הגובר, או דכיון דלה' הארץ המלואה כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, וע"ש ברמב"ן דמבואר בדבריו שגם באבוד מכל אדם נמי אמרי' הכי. וע"ע בריטב"א שם שכתב דהלכתא כשמואל כיון דקאי רבי יוחנן כוותיה, הלכך אף בקדשי בדק הבית שמרדו לא יצאו לחולין. ונראה דבניד"ד בקדושת מעשר שני כו"ע מודו דלא פקעה קדושתה, מאחר שהם קדושים מצד עצמו, ולא הוי כתרנגולת דהוי רק קדושת דמים, שכל קדושתם הוי מחמת שויות הממון שבו.

והגר"א טען, דבמעשר שני שקיים בו מצות ביעור בים הגדול נפק לחולין שפיר, דהך סברא דשמואל ליתא אלא בקדשים שלא נעשית מצוותן וצריך להקריבן לפני ה', דכיון דלה' הארץ ומלואה אינם חשובין אבודים, כדפרש"י שם. אבל מעשר שני בזמן הביעור שמצוותו הוא לבערו ולאבדו על ידי שמשליכו לים, כדתנן בשלהי מעשר שני, שפיר פקעה קדושתו, דהא מבואר מדברי הרמב"ן שם דאפילו לשמואל לא אמרינן הכי אלא כשאמר הרי זו, דברשות הקדש הויה

לזה נחלקו רשב"ם ותוס' בב"ב דף פ"ב ע"א (ד"ה עד שתהא) לענין ביכורים, ע"ש.

אם צריך להפליג לעומק הים

והנה בתחילת ההפלגה הודיע ראש המכון, שהפעם אנו מפליגים לעומק הים (כמאה מטר עומק) כדי לחוש לדעתו של אחד מגדולי החכמים, שאמר שבזמנינו שיש צוללנים בים שיכולים להגיע לקרקעית הים ולמצוא את המטבעות, לפיכך לא מקיימים בכך דין ביעור, ולכך בזה"ז צריך לבער כי אם בים המלח, עכ"ד. ולפיכך אנו מפליגים לעומק הים כדי למנוע חשש זה.

ובמחילת כ"ת של אותו חכם, נראה שכל הוראתו בטעות יסודה. דהנה דין ביעור מצינו בעבודה זרה כדכתיב אבד תאבדון, ובערלה ובחמץ בפסח, ואיתא בע"ז (דף מ"ב ע"ב) המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליכם לים המלח, (ושם דף מ"ג ע"ב) רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח או מטיל לים, ואיבעיא לן בפרק כל שעה (פסחים דף כ"ח ע"א) היכי קאמר שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים או דילמא שוחק וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה, ופרש"י לרוח הוא דבעי פירור שמא יורקנו שלם וימצאנה אחר ויאכלנו אבל לים מטיל בעיניה דממיס ונימוק מאליו. אמר רבה מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא פרש"י הואיל שאין ספינה עוברת בו - לא בעי שחיקה, חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור, ופרש"י דשמא תפגע בו ספינה ותטלנו ולא אדעתייהו, א"ל רב יוסף אדרבה איפכא מסתברא ע"ז דלא ממיסה בעי שחיקה חמץ דממיס לא בעי פירור. ומבואר ברש"י שגם בזמן חז"ל היה חשש שימצאנו ע"י הספינות, וכל הטעם למאן דבעי פירור הוא מחשש שמא יורקנו שלם וימצאנו אחר ויאכלנו, והיינו שכל החשש הוא מחמת תקלה, אך דין ביעור קיים אף לצד שאחד ימצא זאת. ולדינא השו"ע סתם לענין ביעור מעשרות (בסי' של"א סעי' קל"ג) ולגבי ערלה (בסי' רצ"ד סעי' ו')

והגרוב"ד עמד על החוף (אולי על המזח) ושם השליכם. ולמדנו מכאן, א' שצריך להשליך למקום עמוק, ב' שאין צריך להיכנס לעומק הים. ואם הגרי"ז לא חשש יותר, מדוע שנעשה אנו חומרות מיותרות.

חילול כל המטבעות על פרוטה אחת

והנה בתחילת ההפלגה כשראיתי את הקופסאות עם אלפי אלפי פרוטות שעם ישראל שלחו כדי לבערם בים, דנתי האם יש אפשרות לחלל את כל המטבעות על שו"פ, מאחר שהמטבעות אינם שלנו. ועי' בתוס' תמורה דף כ"ז ע"ב ד"ה לא אמרו, שכתבו שדין הקדש שוה מנה שחללו על פרוטה זה רק אם הבעלים חיללו, ועי' במנח"ח מצוה כ"ב סק"ד שהביא שדעת הרמב"ם לא כן, ועב"ז עוד ברש"ש כלים פ"ז מ"ט מש"כ בזה. וכאן יש לדון עוד דאפשר שלבעה"ב ניחא ליה למעבד מצוה בממוניה ולא שיחללו על ממון אחר. וכן יש לדון דכיון דלכתחילה אין מחללין כסף ע"ג כסף (עי' רמב"ם פ"ד ממע"ש ה"ה, וחזו"א דמאי סי' ג' סק"ב, וע"ש בדרך אמונה סק"ל), א"כ ודאי שאין ניחותא לבעה"ב לחללם כדי שמישהו ישתכר בכל אותם המעות.

ואאמור"ר הגרוב"צ פלמן זצ"ל הביא בשם החזון איש, שאפילו שמדינא אפשר לחלל כל המטבעות על פרוטה אחת, מ"מ נוהגין שאת המטבע הגדול מחללים על מטבע קטן ואותו משליכים, ולא אוספים כמה מטבעות קטנים ומחללים אותם על מטבע אחד קטן, משום שזהו סדר החילול שכתב הכפתור ופרח (פרק מ') שנוהגים בארץ ישראל: לשים מטבע בתיבה לשומרו ומחללים עליו, ואח"כ מחללים אותו על מטבע קטן ואותו משליכים באחד הבורות.

ביעור ע"י השחתת המטבע

עוד נידון שעלה, במי שלא הספיק להביא את המטבע כדי להשליכו בים, אם יכול לקיים דין ביעור ע"י שייקח פטיש ויהרוס את צורת המטבע. והנידון דמאחר שבנק ישראל מחויב

בכל מקום שהוא, אבל אי אמר 'הרי עלי' כיון דאבד ולא מצי לאתוייה יצא לחולין וישלם מביתו, א"כ כל שכן מעשר שני לאחר שקיים מצוותו וביערו בים הגדול דשפיר נפק לחולין. ועי' בפסחים דף כ"ו ע"א דתרומת הדשן ובגדי כהונה בלבד אע"פ שנעשיית מצוותן יש בהם משום מעילה, והווי ב' כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, ולכן קטורת אחר שתעלה תמורתו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצוותו. אולם יש לפלפל בזה, שהרי בגמ' בפסחים משמע, דבזורק לים אף שקיים בו מצות ביעור, מ"מ משום חשש תקלה שימצאנו ע"י ספינות יש צד דביע שחיקה, א"כ מפורש דלא אמרי' ביה נעשית מצוותו. ובדוחק אפשר דכונת הגמ' לזה גופא, שאם בדרך המצוי יש אפשרות למצוא אותו תו לא הוי ביעור, ולהכי לא חשיב נעשית מצוותו, וצ"ע בכל זה.

ולאחר שנתבאר שמקיימים בזה דין ביעור, אף שאינה נפסדת לגמרי, שהרי יש אפשרות להוציאה משם. אפשר דעדיף דוקא לבערו בהכי, כדי לחוש לדעת המאירי (ב"מ דף י"א ע"א, יבמות דף ע"ג ע"א, בשם גדולי הדורות) דבזמן הביעור אסור להפסיד המעשר שני בידים, ע"ש.

שו"מ בדרך אמונה בהלכות מע"ש (פי"ב סק"ל) שהביא בשם החזו"א שגם כשמשליכה לים הגדול, טוב לשוחקה בכל גווני. אבל ודאי מדינא יכול להשליכה לים בלא שום שחיקה. וע"ע בדרך אמונה בהלכות שמו"י (פ"ז ה"ח בבה"ל ד"ה או ישליכם, בסופו) שהביא בשם החזו"א, שלאחר שאמרו לו שזה טורח גדול לשוחקו, אמר שיזרקוהו קצת רחוק ולא בתחילת הים שאפשר למצאו שם.

ולסיום אביא מה ששמעתי שהרב מבריסק הגרי"ז זצ"ל קודם זמן ביעור מעשרות היה שולח את מטבעות המעשר שני שלו להגרוב"ד פוברסקי שליט"א, וביקש ממנו שיקח אותם לים ביפו כדי לעשות לו שם ביעור מעשרות. ורבינו הגרי"ז אמר לו ללכת למקום מסוים ששם זה עמוק מאוד.

ועוד דכשמחללו על אוכלין תו עשאום אינם ראויים, והוי בכלל מבטל כלי מהיכנו, ולא ברירא דאיכא היתר כדי לקיים חובת ביעור לעבור על שבותין אלו. ואף אם עשה תנאי בערב יו"ט, דליכא חסרון א', עדיין איכא חסרון ב' דביטול כלי מהיכנו.

האם יש פיתרון - להפקיר המעשר שני

ויש שהציעו שיפקיר המע"ש, ותו אינו בעלים עליו, ואינו עובר במה שאינו מבערו. אולם יש לדון בתרתי, א' דמאחר שחל עליו כבר חובת ביעור תו אינו יכול להפקירו, אלא דבזה יש לדון אי ביעור הוי מצוה חיובית וא"כ פשוט כנ"ל, או דהוי דין באופן השלילי שזה לא יהיה לאחר שביעי של פסח, וא"כ כל שמשתלק ממנו מבעוד יום תו אינו עובר.

עוד יש לדון מאחר דקי"ל דמעשר שני ממון גבוה, א"כ אין בידו להפקירו. ושמעתי להוכיח שדבר זה מהני, ממנחות דף פ"ב ע"א למ"ד מע"ש ממון גבוה המקדיש מע"ש לשלמים לא חל לפי דלא אלימא קדושת שלמים למיחל אקדושת מעשר, משמע דהוי שלו להקדיש אלא דאיכא ביה חסרון צדדי. וכן בגמ' קידושין נד ע"ב דמע"ש ורבעי אינו נקנה במתנה, וכתב הרמב"ם פ"ו מאישות הטעם דאינה מקודשת בהם לפי שאין לו לעשות בו חפציו עד שיתחלל, ומשמע דהוי שלו כדי לתת למתנה, אלא דאינו יכול לפי דהוי דין בחפץ עצמו מצד קדושת מע"ש שאינו בדין מכירה ומתנה ולא מצד חסרון בעלות, והאריך בזה בכתבי הגר"ז בזבחים דף ו', ולפיכך להפקיר שמסלק עצמו מזה שפיר יכול. וכן בר"ש וברע"ב פ"ה ממע"ש מ"ה משמע דיכול להפקיר פירות רבעי.

מה יעשה מי שיש בידו טבל הרבה

בזמן הביעור חייב לעשר את כל הטבלים שיש לו ברשותו, וליתן את כל המתנות. מי שיש לו טבל הרבה, [כגון שהכין הרבה קופסאות שימורים וכדו' לקראת השמיטה], וקשה לו לפתוח הכל ולעשר בזמן הביעור, אמרו בשם החזו"א זצ"ל, שקודם זמן

ע"פ החוק כשמביא מטבע שחוק לתת תמורתו, ובפרט שהיום למטבע אין ערך אמיתי מלבד מה שמקבלים על זה תמורתו.

וחכ"א אמר, כיון שבחנויות לא יקבלו זאת, פקע ממנו תורת ממון. ולפיכך אפילו שבבנק יתנו לו תמורתו מטבע אחרת, מ"מ מהמטבע פקע תורת ממון.

לחלל ביו"ט על אוכל - ולאבדו

עוד דנו, במי שנזכר בשביעי של פסח שלא ביער את המטבע שבידו, מה יעשה.

יש שהציעו שיפדה על אוכל כגון על סוכר וימיסנו במים וישפוך לכיור, [וכמובן שיש להקפיד שלא ילטל הסוכר אחר שחילל עליו, כיון שאסור באכילה הוי מוקצה, ולכן קודם החילול יניח הסוכר בכיור, ואחר החילול יפתח הברז כדי שימיסנו ויאבדנו]. אכן דעת החזו"א (דמאי סי' ג' סק"י) שאף לסוברים שאפשר לחלל בזה"ז על אוכל, זה רק על אוכל שלא הוכשר לקבל טומאה, דהיינו שלא נגע במים כשהוא תלוש, אבל בסוכר שהוא מבושל וכבר הוכשר במים, הרי זה כמחלל על פירות טמאים שלא חל אף בדיעבד.

אך עדיין יכול לחללו על תפוז שנקטף מהעץ שלא נפל עליו מים בתלוש, [ואחר החילול ישפוך עליו חומרים המפסידים אותו, דבלא"ה אי אפשר מאחר שהוא מוקצה]. אולם כתב החזו"א דאף דבשו"ע משמע כהרמב"ם דבזה"ז אפשר לחלל על אוכל, מ"מ ראוי לימנע מזה, דיש לחוש לגירסת הסמ"ג ופירושו בירושלמי שלפ"ז אי אפשר לחלל בזמן הזה על אוכל כלל, כיון שהיום אי נאפשר לאוכלו דכולנו טמאים, ועוד שאין מזבח כדאיתא במכות דף י"ט ובזבחים דף ס ע"ב.

ובלא"ה אינו פשוט שמותר כלל לחלל המטבע ביו"ט, יעו"י בסי' של"ט סעי' ד' דבשבת אין מקדישין ואין מפרישין תרו"מ, ובמ"ב ס"ק כ"ה הטעם דאין מפרישין שהוא דומה כמקדיש אותן פירות שהפריש ועוד שהוא כמתקן דבר שאינו מתוקן.

כדי שיראה לשוכרים שזה נקי. אולם לדינא נראה שמקום זה אינו מוגדר שכירות אלא כפונדק, ולגבי מזוזה מצינו חילוקים ביניהם, ואינו ברור לי כעת דינו לענין דין בדיקה.

והגר"מ בן שמעון שליט"א, אמר, שאין צריך לעשות בדיקה, שהרי דנו האחרונים במזוודות אם יש חיוב בדיקה, דאפשר שרק במקום שאוכלים חיובו בדיקה מחשש שיבוא לאוכלו. ונראה שאפילו מי שמצריך בדיקה הוא רק בדבר שלו, שכדי שלא יעבור ככל יראה הצריכו בדיקה, אבל לשוכר ודאי דליכא חיוב במקום זה, עכ"ד. אולם כ"ת לא ירד לקומה התחתונה של האניה, שיש שם מזנון ומקום אכילה ממש, וא"כ ודאי שיש במקום זה תורת בית, וכו"ע מודו בזה דאיכא ביה חובת בדיקה.

ולמעשה מצינו דאף בבית שאינו שלו ולא שכרו, כל שהוא שייך לישראל והיה חיוב על בעה"ב לבודקו בליל י"ד ולא בדק, אסור לישראל לשהות שם בלא בדיקה, וכדמוכח בר"ן בפסחים דף ד' ע"ב דהמשכיר בית לחבירו ביום י"ד שהדין הוא שעל המשכיר לבדוק, אם המשכיר לא בדק את החמץ בליל י"ד צריך השוכר לבודקו ביום י"ד אף שחובת הבדיקה אינו מוטלת עליו, וכן מוכח מחיוב בדיקה שיש בבתי כנסיות אף בביהכ"ס של כרכים שאינו שייך לאף אחד, אפ"ה מי שמשתמש בו בפסח צריך לבודקו, ועב"ז בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ז אות כ') ובשו"ת שבט הלוי. אולם נראה שכל חיוב זה הוא רק בגוונא שיש לו שם דיריין, אבל בספינה הנ"ל שאינו במצב של דיריין מב' טעמים, א' שספינה במהותה אינה בית כדחזינן שפטורה ממזוזה, ב' מצד זמן השהות שהוא לזמן מועט, אז מסתבר שבכה"ג לא חל חיוב על השהיה לבדוק שם, וכל החיוב שאפשר לחייבו מצד שמא יבוא לאוכלו, ובאופן זה שאין אוכלים שם (לכה"פ בקומה העליונה) מסתברא דליכא שום חיוב וכנ"ל.

ולאחר כל הנידון טען הגרש"ז רוח שליט"א שלמעשה השאלה לא נוגעת

הביעור יפקיר הכל בפני ג', (ובמהרי"ט ח"א סי' פ"ה כתב להתיר להפקיר אפילו בפני אשתו ובני ביתו, ובכף החיים סי' רמ"ו סעי' ג' כתב דצריך לכה"פ שיהיו שנים מהם שאינם קרובים. ובשעת הדחק יש שהתירו להפקיר אף בפני אחד מבני ביתו, עפ"י מש"כ המ"ב בסי' רמ"ו סקט"ו) ובכל פעם שירצה לאכול יזכה ויפריש מיד ויאבדנו.

כתב הרמב"ם (פי"א ממע"ש ה"ח) נשאר אצלו מעשר שני של דמאי אינו חייב לבערו, ובדרך אמונה (סקל"ח) כתב דמשמע דתרומת מעשר של דמאי חייב לבער, ובציה"ה (סק"ג) הביא שכן כתב המקדש דוד (סי' ג"ז סק"ג ד"ה אמרי' בב"מ). ולפ"ז הנהגים לעשר גם מדבר שיש לו הכשר טוב, בזמן הביעור ראוי להפריש תרו"מ, כדי להיפטר מהתרומת מעשר, ואם קשה לו ראוי שיפקיר הכל בפני ג' הקודם זמן הביעור. אולם דעת מורי זמנינו שדמאי פטור אף מתרומת מעשר. ושו"מ בפי' הרא"ש במסכת דמאי פ"א מ"ב על הא דתנן דדמאי פטור מביעור, שכתב בהדיא דמעשר שני דדמאי ותרומת מעשר דדמאי פטורים מביעור.

חיוב בדיקת חמץ בספינה

עוד דנו שם, דמאחר שראש המכון שכר את האוניה כולה למשך שעה, שבו הוא רשאי להשתמש ולנסוע לכל מקום כפי רצונו, ורק הוא בידו להכניס שם אנשים, א"כ תו הוא מתחייב בבדיקת חמץ, כדין שוכר בית. [ולא מצינו חילוק בחיוב שוכר בין זמן מועט לזמן מרובה]. ואפילו שהק"ב? נ"ט? הרי הוא שכירו של בעל האוניה, מ"מ הרי שנינו בחור"מ סי' רכ"ז סעי' ל"ג במי ששכר פועל עם סוס, לענין אונאה משערים את החלק של הפועל לחוד (שבזה אין אונאה) ואת החלק של הסוס לחוד (ובשכירות יש אונאה).

והראש"ל השיב דלא חיישינן לחמץ הואיל ובעל האניה ערך נקיון באניה. והדברים מופלאים, וכי ניקה חורים וסדקים, הא ניקה רק מה שנראה כלפי חוץ

ממש"כ לעיל מיניה (שם סקי"ז) דהא דאמר מכוזב ועד הנהר היינו מתיחת חוט ישר מכוזב לנחל מצרים דרך הים, והמשיך (שם סוס"ק י"ח) דלפ"ז הישוב שבמסביב יפו תל אביב הוא מכוזב ולפנים כשנמתח חוט מכוזב לנחל מצרים וא"כ הוא עיקר א"י שכבשן עזרא. וע"כ להלכה לפי מה שחזר בו (דרך אמונה פ"א דתרומות ציה"ה ס"ק קס"ג) הרי כל רצועת החוף לא כבשו עו"ב וכ"ש הים עצמו (דיעו"ש בחזו"א ס"ק כו ד"ה ונראה, שכתב דאם עו"ב לא כבשו כל שפת הים כ"ש שלא כבשו הים עצמו), אלא דאין אנו בקיאיין מהו רוחבה של רצועה]. ולדבריו כל הנכנס לים (ממקום שאין רוחצים שם - חזו"א) חשיב שיצא מכיבוש עולי בבל.

ושוב בדקו שהיכן שהאניה הפליגה, לא הגיעה לקו מכוזב עד אשקלון, כך שלא יצאנו גם מהחלק של עולי בבל למבואר בתשו' הרמב"ם.

חיוב הגומל אחר ההפלגה

ובסיום ההפלגה דנו הרבנים לענין חיוב ברכת הגומל לאחר ההפלגה, דהנה ביורדי הים אין שיעור זמן של ד' פרסה, ומ"מ י"ל שבהפלגה כזאת אין מברכים, לפי שהברכה נתקנה רק ביורדי הים, ויורדי הים זה ההולכים ממקום למקום למטרה מסוימת (כגון מעכו לחיפה, או מטבריה למזרח הכנרת), אבל כאן למעשה אין מפליגים רק נכנסים קצת לעומק כדי שיד אדם לא ימצא זאת. ומגד י"ל שמאחר שהגענו ללב ים לעומק גדול מאוד, ושהינו שם זמן, והיינו בים שיש בו גלים, וכל זה שונה מהדיון של נהרות המוזכר במ"ב ר"ס רי"ט. וגם אינו דומה לסוגיא דנדרים כמבואר בהרא"ש פ"ג סוף סי' י"ב שהסתפק על ההולכים בשפת הים אם דין יורדי הים יש להם או לאו, מלבד המקום לחלק בין נדרים לניד"ד, מכל מקום לא שהינו בשפת הים.

למעשה במקום זה, מאחר שאין כלל שכירות בגוף האונייה, אלא שקנה את כל הכרטיסים כאחד, ואין הוא יכול למכור למישהו אחר כרטיסים בשעה זו.

חשש יציאה לחו"ל בהפלגה לים

עוד דנו אם בהפלגה בלב ים יש חשש יציאה מארץ ישראל, ובפרט כשמפליגים לעומק הים.

הנה קי"ל כרבנן (גיטין דף ח' ע"א) דכל ששופע ויורד מטורי אמנון ולפנים ארץ ישראל, מטורי אמנון ולחוץ חוצה לארץ, הנסין שבים רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהם מטורי אמנון עד נחל מצרים מן החוט ולפנים א"י מן החוט ולחוץ חו"ל. ומקום ההפלגה (שנסענו כדי לעשות ביעור מעשרות) ודאי שהוא בתוך החוט הנ"ל. אולם יש שחששו שגם לרבנן הגבול הוא הים, וכמש"כ וגבול ים, וא"כ הים עצמו חוץ מהגבול ורק הנסין שבים שבתוך החוט נכללים בגבול א"י. וכן יש משמעות כזו בדברי רש"י שם (ד"ה כי פליגי), וברמב"ם פ"ז מגירושין ה"י, ועב"ז בספר משנת יוסף פ"ו דשביעית מ"א (קונטרס ביאור גבולות הארץ הערה ז') שהרחיב בזה.

אולם ממקום שכבשו עולי בבל, לכאור' ודאי שיצאו, דיעו' בספר 'גבולות השדה' שהוכיח מדברי הרמב"ם בתשו' בפאר הדור סי' ד' שמתחת הקו דכיבוש עו"ב הוא מכוזב עד אשקלון, ומשם ממשיך הקו לכיוון ואדי עין קדיס שהוא חלק מנחל מצרים בקו ישר (מאשקלון), נמצא לפ"ז שכל מישור החוף כבשו עו"ב מלבד 'תל שקמונה' וחלק מהעיר חיפה, וכן מדרום לאשקלון כל מישור החוף שמערבית לקו המתוח שבין אשקלון לעין קדיס. אולם בעומק הים ודאי שיוצאים משטח עו"ב. אמנם החזו"א (שביעית סי' ג' סקל"ב בגבולי א"י) כתב שדעת הרמב"ם והגר"א שכל רצועת החוף לא כבשו עו"ב, [וחזר בו

הרב יהודה שרשבסקי

מעימת איסורים

משחות שיניים, סיגריות וסיגריות אלקטרוניות בימות השנה ובפסח

אלא בתענית יחיד". גם הגר"א (יור"ד סימן ק"ח אות ל"ב) ביאר שכוונת התוס' היא שרק בתענית יחיד יש מקום להקל בטעימה משום שתליא בכוונתיה למה נתכוון כשקיבל עליו תענית, אך לא בתענית ציבור שנקבעה ע"י הקדמונים. ועפ"י זה הבנה זאת כתב הרמ"א (שם): "ויש מחמירין בכל תענית ציבור, והכי נוהגין".

מעימת איסורים כמעימה בתענית

הריב"ש (שו"ת סימן רפ"ח), שלמד אף הוא שטעימה בת"צ אסורה, הרחיב זאת אף לשאר איסורי אכילה, וז"ל: "בשאר איסורין טעימה אסורה ולא התירו אותה בתענית יחיד (אלא י.ש) משום דטעימה לא קביל עליה... כדמשמע נמי מלישנא דההיא דברכות דמשום דליתיה בכלל קבלתו הוא דשריא טעימה...ומיהו משמע דלא אסיר מדאורייתא...כיון שאינו אוכל גוף האיסור...ואפשר דטעימה אסורה אפילו באיסורי אכילה (שאינם איסורי הנאה י.ש) היינו כדי שלא יבא לבלוע מעט ואתי לידי איסורא דאורייתא".

דברי הריב"ש הובאו ע"י הרמ"א יור"ד סימן ק"ח סעיף ה'. המחבר לשיטתו שהתיר טעימה אף בתענית ציבור לא פסק שאסור לטעום איסורי אכילה.

מעימת איסור פגום

שו"ת צמח צדק (הקדמון) סימן מ"ז דן בשאלה האם מותר לטעום סבון העשוי משומן מן החי, וז"ל: "אומן המבשל בורית והבורית נעשית מחלב (ח' צרויה) ומי אפר כירה וסיד ומערבין בתוכה מלח¹ בבישולה

מעימה בתענית

ברכות דף י"ד ע"א: "בעי מיניה אשיאן תנא דברי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום. אכילה ושתייה קביל עליה והא ליכא או דילמא הנאה קביל עליה והא איכא. אמר ליה טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי מטעמת אינה טעונה ברכה והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה...עד שיעור רביעיתא". והנה לא נאמר בגמרא במפורש אודות איזו תענית נשאלה השאלה האם מותר לטעום בה, אשר נפשטה להיתר.

ובתוס' (ד"ה או) כתבו: "האי לישנא משמע דמיירי בתענית יחיד שקבל עליו, אבל בתענית הכתוב לא". התוס' לא פירשו האם בתעניות הכתובות פשיטא לן שטעימה אסורה, או להיפך פשיטא לן שטעימה מותרת.

הרא"ש (תענית פרק ראשון סימן ט"ו) מביא דברי ר"י הברצלוני אודות הגמרא הנ"ל המתירה טעימה בתענית, וכתב: "לבד מיום הכיפורים ות"ב". משמע שבשאר תעניות ציבור הכתובות טעימה מותרת. והביאור הלכה (סימן תקס"ז ד"ה ביוה"כ) מביא דברי ספר האשכול המבאר מדוע טעימה בתעניות אלו חמורה יותר משאר תעניות ציבור.

עפ"י שיטה זו פסק השו"ע (שם סעיף א'): "השרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית ובלבד שיפלוט. וביום הכיפורים ובתשעה באב אסור".

לעומת זאת, תרומת הדשן (סימן קנ"ח) כותב שבת"צ אין לרחוץ את הפה "אבל בתענית יחיד שרי... דאהיא גופא דטועם עד כדי רביעית כתבו התוס' שם דלא איירי

1 השלב הראשון בייצור בורית (סבון) בשיטה הקלאסית המתוארת בדברי ה"צ הינו מתן אפר במים. החומר אשלגן פחמתי שבאפר מתפרק. אחד מתוצרי הפירוק הוא אשלגן הידרוקסידי (KOH). חומר זה צורב מאד.

האיסור דרבנן בדבר פגום הנזכר בדבר הצ"צ, היינו כנראה המתבאר בדברי הרא"ש (פרק ב' דפסחים סימן א') האוסר אכילת חמץ שנשרף קודם הפסח משום אחשביה באכילתו.²

משחת שיניים

משחת שיניים מכילה בין היתר חומר ניקוי והקצפה, כשר כשלעצמו, שטעמו גרוע ותרוכות פלואוריד שגם טעמה שלה אינו טוב. מאידך יש בה גליצרין שטעמו מתוק,³ שיש בו חששות כשרות. חומר מתוק נוסף הוא סורביטול אשר מקורו בסוכר גלוקוז. יתכן והגלוקוז פורק מעמילן חיטה ובכך הוא חמץ שכן הפרדת העמילן מחלבון החיטה גלוטן נעשית במים. עוד יש במשחת השיניים חומרי טעם וריח העשויים להיות תרכובות של חומרים שמוצאם מסוכר גלוקוז הנ"ל.

עם כניסת משחת השיניים לפה הרוק ממס חלקים ממנה ומפזר אותם בחלל הפה. חומרי הטעם והחומרים המתוקים מגיעים לקולטני הטעם שבלשון ויוצרים תחושה נעימה לצד תחושת המרירות של החומרים האחרים. (מעין אור וחושך משמשים בערבוביא).

לעומת המצב בו המשחה מתפזרת בחלל הפה, בליעת משחת השיניים יוצרת תחושה של טעם מר, באשר בשלב הבליעה בעיקר החומרים המרים נקלטים בקולטני הטעם שבחלק העליון של הגרון.

וצריך האומן לטעמה אי שגי לה במלח ששם לתוכה, אי שרי לטעמה אי לא, והטעמה אינו צריך לבלוע אלא לטעום ולרקוק, אי שרי או לא. תשובה: יראה דשרי ליה לטעום הבורית בכישולה אם אינו בולע אלא רוק בלבד אע"ג דכבר פסק הריב"ש דטעימת איסור אכילה הוא אסור...מ"מ יראה דבשול בורית שרי לטעמה כיון שהוא פגום דבורית פגומה לגמרי...אפילו קודם שנתבשלה לגמרי...ואע"ג דכל דבר שהוא פגום מדרבנן מיהא אסור לכתחילה היינו דווקא לאכילה...אבל טעימה נראה דשרי...דמידי שטעמו לשבח שאכילה אסורה מן התורה ולא הטעימה אתו רבנן ואסרו אפילו הטעימה ובמידי שטעמו לפגם דשרי מדאורייתא באכילה אתו רבנן ואסרו אכילה אבל לאסור אפילו טעימה בדבר הפגום כולי האי לא החמירו רבנן...וכן יש להוכיח מהא שכתב הריב"ש בסוף אותה תשובה וז"ל ואפשר דהא דטעימה אסורה...היינו כדי שלא יבוא לבלוע מעט ואתי לידי איסור דאורייתא...אם כן בדבר שטעמו פגום דא"א לבוא לידי איסור דאורייתא דהפגום שרי מדאורייתא ודאי דשרי לטועמיה אם אינו בולע אלא רוק מיד".

הפרי חדש (י"ד ק"ח ס"ק כ"ב) חלק על הצ"צ: "ואין דבריו מוכרחים, דאפשר דאסרו רבנן נמי טעימה אפילו בדבר פגום משום דלא שאני להו לאינשי בין טעימה לאכילה, מותרויהו כי הדדי נינהו וכולא חדא גזירה היא".

בשלב הבא מוסיפים למי האפר שומנים ומי סיד. גם טעמים של מי הסיד צורב מאד. בישראל השומנים, מי האפר ומי הסיד יחדיו מביא לפירוק השומנים והפיכתם לסבון וגליצרין. טעמו של הסבון מר וצורב. הוספת מלח מביאה להקשיה ושיקוע של הסבון מהמים אל תחתית הכלי. הגליצרין נותר במים.

2 צ"ע דלכאורה אין בטעימת הסבון אחשביה דכל שטועמו הוא לטעם המלח ולא לטעם הסבון.

3 גליצרין מופק מפירוק שמנים צמחיים, מפירוק שומנים מן החי ובתהליך סינתטי שראשיתו בגז הפרופילן שבנפט. עפ"י פרסומים, כיום 75% מהגליצרין צמחי, 20% סינתטי ורק 5% מן החי. אולם, כ-15% מהגליצרין הצמחי מופק משיירי שמנים של מסעדות והינו בד"כ לא כשר. באם אין אפשרות לברר את מקור הגליצרין ובאם יצרן משחת השיניים גוי ניתן לכאורה להתייחס לגליצרין ככשר משום כל דפריש מרובא פריש. ואולם, גליצרין ממקור כשר, אך ללא השגחה, עלול להיות מיוצר בשלבי ייצור שונים, או מובל במערכות בהן חומם חומר לא כשר. כן עלול הוא להתחמם במערכת קיטור המשמשת גם לחימום חומרים לא כשרים. כנגד חששות אלו יש מקום להיתרים של סתם כלים אינם בני יומם, ובחשש הקיטור משום ספק ספיקא דשמא הקיטור המשותף היה פגום.

ואין לאסור אטו בליעה כיון שבליעת העץ הלעוס היא אכילה שלא כדרך. כמו"כ הטועם גם נזהר מבליעה בלתי נעימה, ולעתים מסוכנת. ונראה שזאת כוונת הלבוש במקום: "שבזה אין שייך שמא יבא לו בגרונו דבזה יכול להעמיד עצמו שלא לבלעו". והאליה רבה מוסיף: "אלא ע"כ צ"ל דס"ל דלא קבלו בת"צ אלא הנאה דיש חשש דאתי לידי אכילה כדמשמע בלבוש"⁵. ה"ה אם כן גם בטעימת מאכלות אסורות שלא אתי לבלעם שתותר אליבא דהרמ"א, בדומה להיתר הבורית אליבא דהצ"צ בדרך ההיתר השניה.

המשנה ברורה (ס"ק י"ג) נקט כמג"א שאכן לעיסת הקינמון אמורה להיאסר לשיטות שטעימה בת"צ וטעימת איסורים אסורות. וז"ל על דברי רמ"א שרק ביוהכ"פ נאסרה לעיסת מקל הקינמון: "אבל זהו רק לדעת המרדכי, אבל לדעת המחבר לעיל בסעיף א' דאוסר בת"ב וכן לדעת הרמ"א דאוסר בכל ת"צ, גם בענייננו דינא הכי".

עשן הסיגריות

הסיגריות עשויות מעלי טבק קצוצים בהם מערבים תוספים רבים להטעמת העשן, לשמירה על לחות הטבק ולוויסות הבעירה. בין התוספים: גליצרין, רכזים ותמציות של פירות⁶, חומרי טעם וריח מלאכותיים⁷, ממתיקים ועוד.

בשונה מן הבורית, יש מקום לומר שטעמם הטוב של הגליצרין, הסורביטול וחומרי הטעם, בהם חשים היטב בזמן הצחצוח לצידו של הטעם המר, אינו טעם שאיסורו רק משום אחשביה בהיותו כשלעצמו ערב ויש לאסרו באם מקורו באיסור. מאידך, עפ"י טעמו השני של הצ"צ שאין לאסור טעימת בורית אטו אכילה כיון שגם האכילה של הבורית אסורה רק מדרבנן בהיות הבורית פגומה - בליעת משחת שיניים בשלמותה אף היא בליעה של דבר פגום האסור רק מדרבנן. עפ"י טעם זה הצחצוח במשחה לא כשרה מותר.

לעיסת עצי בשמים בתענית

או"ח סימן תקס"ז סעיף ג' רמ"א: "ומותר ללעוס עצי קינמון"⁴ ושאר בשמים ועץ מתוק (בתענית ציבור י"ש) ללחלח גרונו ולפלוט, מלבד ביום הכיפורים דאסור". ובמגן אברהם (ס"ק ח') תמה: "משמע דאף שאר אוכלין מותר ללעוס ולפלוט, ומשמע לפי מה שכתב רמ"א בסעיף א' (הובא בראשית המאמר) דבכל ת"צ אסור טעימה א"כ ה"נ אסור ללעוס, וא"כ תימה היאך כתב רמ"א מלבד ביוהכ"פ דאסור, הו"ל למימר בכל ת"צ אסור, ולכן נראה לי לאסור בכל תענית ציבור".

ונראה לכאורה ביישוב דברי רמ"א, שלעיסת עצי בשמים כמוה כצחצוח שיניים,

4 מקל קינמון יבש מכיל כ-10% מים, תאית (חומר המבנה של העצים), וכ-3% שמנים אתריים (נוזלים נדיפים, בעלי טעם וריח נעימים האופייניים לצמח ממנו באו). לעיסת המקל מרסקת את התאית ומשחררת רסיסי שמנים אתריים הנקלטים בקולטני הטעם שבלשון.

5 נראה לכאורה שלדעת הרמ"א, הלבוש וא"ר מותר לצחצח שיניים בתשעה באב. ואולם הא"ר במקום מביא דברי ספר הסידים (סימן רנ"ב) וז"ל: לא יאכל בהשכמה וכן בערב יום הכיפורים ובערב ת"ב שורש מתוק שיישאר הטעם בפיו כשולע הרוק בולע המתקנת".

מדובר בחומרי טעם הנצמדים ליריות הפה, הלשון והחניכיים ונספגים בקולטני הטעם בהדרגה. בבליעת הרוק לאורך זמן נבלעים גם רסיסים של חומרי טעם אלו. והספר חסידים מחדש שיש בכך משום בליעה של חומרי הטעם ולא רק טעימה. (וצ"ע מדוע לא אמר זאת בכל ת"צ). מאחר והתופעה קיימת גם במשחות שיניים - הצחצוח בהן אסור, ולדברי הס"ח יש להימנע מכך פרק זמן קודם הצום. (אמנם לא שמענו שנמנעים ממשחות אלו קודם התפילה וצ"ע עד כמה אכן חיישינן להכי).

6 בין הרכזים והתמציות יתכנו כאלו המופקים ממיץ ענבים, ויש בהם איסור סתם יינם שלדעת חלק מהפוסקים הוא איסור הנאה גם כיום. ברכזים ותמציות של פירות אחרים יש חשש כלים וקיסטור, אך יש מקום להתיר מחמת ספק ספיקא כמו בגליצרין דלעיל.

7 לרוב מדובר בתרכובות בין כוהלים לחומצות (אסטרים). הכוהלים אתנול ואיזואמיל אלקוהול עלולים להיות חמץ. כך גם חומצה לקטית.

בשמים מותרת על אף איסור הטעימה בת"צ, משום דלא חיישינן שיבוא לאכול את העץ, או אף אם יאכלנו מדובר יהיה באכילה של דבר נפסד האסורה רק מדרבנן. לפיכך גם שאיפת עשן הטבק בתענית ציבור מותרת. ואף טעימת איסורי אכילה המעורבים בו תהא מותרת.

חמץ במשחות שיניים ובסיגריות

חומרי המתיקה שבסיגריות: גלוקוז, פרוקטוז וסורביטול המשמש גם כחומר הלחה עשויים להיות תוצרי פירוק עמילן חיטה והינם חמץ. סורביטול כאמור מצוי גם במשחות שיניים. חומרי טעם וריח עלולים אף הם להכיל רכיבי חמץ.

והנה אף שחמץ בפסח אסור בהנאה, ולכאורה יש לאסור טעימת חומרי חמץ אליבא דכולי עלמא, חמץ שנפסל מאכילה קודם הפסח אינו נאסר בפסח בשהייה ובהנאה, כדאיתא בשו"ע או"ח סימן תמ"ב סעיף ט': "חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת כלב...מותר לקיימו בפסח". ויסוד הדברים בברייתא פסחים מ"ח ע"ב.

החזון איש (או"ח סימן קט"ז אות ז') מבאר שרק בפת שנתעפשה בעינן נפסד מאכילת כלב משום דראויה לשחקה ולחמץ באמצעות עיסות אחרות, אך חמץ שנתערב בדברים אחרים והתערובת פגומה למאכל - די בכך שהתערובת נפסלה לאכילת אדם, שכן התערובת שבתוכה מצוי החמץ מונעת חימוץ עיסות אחרות. עם זאת, חמץ הנפסד ממאכל קודם הפסח, אכילתו בפסח עצמו אסורה מדרבנן מדין אחשביה, כדברי הרא"ש (הובאו בט"ז סימן תמ"ב ס"ק ח')

העשן העולה מן הטבק הבווער⁸ נשאף לפיו של המעשן, בא במגע עם קולטני הטעם ולבסוף מגיע לקנה הנשימה ומשם לריאות. המעשנים נהנים מטעם העשן שבפיהם, ואולם בליעת העשן צורבת ומאד לא נעימה. ונראה שיש לדמות את טעימת העשן ללעיסת עצי בשמים ולצחצוח שיניים.

בין פוסקי הדורות מצינו דעות שונות אודות עישון טבק שמעורבים בו איסורים. הפרי חדש (יור"ד סימן ק"ח ס"ק כ"ג) כתב: "יש להזהיר לאלו שותים הטוטום דהיינו פיפ"ה (מקטרת) של טאבאק"ו (טבק) שלא יבעירוהו מנרות של חלב (ח' צרויה) לפי ששואב הלחלוחית של חלב שעפ"י הנר". כלומר, אדי החלב (שומן מן החי) נספגים בטבק שבמקטרת והעשן העולה מן המקטרת כולל רכיבים של החלב. והפ"ח לשיטתו שחלק על הצמח צדק ואסר טעימת בורית, אוסר גם טעימת עשן שיש בו איסורי אכילה.

הבאר היטב או"ח סימן תקס"ז כתב אודות היתר הרמ"א ללעוס ולפלוט עצי קינמון בתענית ציבור: "השיירי כנסת הגדולה אוסר שתיית טיטון בין ביום טוב בין בתענית, אבל בתשובת דרכי נעם כתב להתיר בשניהם, אלא בת"ב ראוי למנוע מלשתותו".

בשיירי כנסת הגדולה (עמ' 398 מהדורת מכון הכתב) מביא את דברי אחיו המתבססים על דברי תרומת הדשן שלמד בדברי התוספות בכרכות שטעימה אסורה בתענית ציבור כיון שבת"צ הנאה קבילו עליהו. הוא למד ככל הנראה כמג"א שאסר לעיסה ופליטה של מקל קינמון בת"צ. והדרכי נעם למד כנראה שלעיסת עצי

8 עיקרו של תהליך הבעירה הוא תגובה כימית בין חומר הבעירה האורגני-חומר המורכב מפחמן ומימן - לבין החמצן שבאוויר. התגובה יוצרת חום רב. חלק מחומר הבעירה המצוי בשכבות פנימיות שלא באו עדיין במגע ישיר עם האוויר מתפרק בחום מבלי שיגיב עם החמצן (פיירוליה) ועולה כעשן. העשן סופח גם חלקיקים שלמים של חומר הבעירה.

חומר הבעירה שבסיגריות הוא הטבק. עשן הסיגריות כולל חלקיקי טבק וחלקיקים של תוספי הטבק - חלקם שלמים וחלקם שהשתנו כימית בהשפעת החום. אדי החומר ניקוטין שבטבק מצטרפים לעשן וגורמים להתמכרות.

יש לאסור גם עשן טבק שיש בו איסורים אחרים. וה"ה במשחות שיניים.

מאידך, לשיטת רמ"א כפי שנתפרשה ע"י הלבוש ואליה רבא שכל שאסרו בטעימה הוא גזירה אטו אכילה, בעשן סיגריות ובמשחות שיניים ליכא למגזר, בדומה לעצי קינמון. לשיטה זאת נראה שאין לאסור משחות שיניים ועישון אף בפסח למרות שחמץ אסור בו בהנאה.

יש לציין, שאף לפני חדש ולמג"א מדובר באיסור דרבנן, ויש לכאורה מקום להקל בספיקא דרבנן.

סיגריות אלקטרוניות

נוזלי סיגריות מלאכותיות כוללים מים שבתוכם מומסים ניקוטין, גליצרין, פרופילן גליקול וחומרי טעם וריח. התמיסה מתחממת ע"י מנגנון אלקטרוני ומתאדה. המעשן שואף לפיו את אדי התמיסה במקום העשן שבסיגריה הרגילה, בכך חש הוא בחוויית העישון מבלי להחדיר לריאותיו את חומרי העשן.⁹ בדומה לעשן הסיגריות, האדים באים במגע עם קולטני הטעם ולבסוף חודרים לקנה הנשימה ולא לושט. בליעת האדים בושט תלווה בתחושת טעם גרוע.¹⁰ לענ"ד דין סיגריות אלקטרוניות כדין סיגריות טבק.

תמצית הדברים

- א. נחלקו הראשונים האם טעימה בתענית ציבור אסורה או מותרת. המחבר הכריע להתיר והרמ"א נקט כאוסרים. במחלוקת זאת תלויה שאלת טעימת מאכלות אסורות, ואף בכך נחלקו לכאורה המחבר והרמ"א, שכן רק הרמ"א כתב לאסור טעימה שכזאת.
- ב. בטעימת איסור שטעמו גרוע נחלקו הפרי חדש והצמח צדק. לדעת הפר"ח טעימה מדרבנן כאכילה, וכשם שאכילה שכזאת אסורה מדרבנן משום אחשביה, ה"ה טעימה. הצמח צדק התיר, או מפני דהוי תרי דרבנן: עצם איסור הטעימה מדרבנן, והאחשביה מדרבנן, או מפני שכל שאסרו טעימה הוא שמא יאכל, ובפגום אם יאכל יהיה האיסור רק מדרבנן.

9 מן הראוי להדגיש שעפ"י מחקרים רבים גם חומרי הסיגריה האלקטרונית שעברו שינויים כימיים בשל החימום - מסוכנים לבריאות.

10 לניקוטין הניתן בסיגריה האלקטרונית [בשל ההתמכרות אליו שנוצרה בעקבות עישון הסיגריות הרגילות] יש טעם גרוע. גם לנוזלים ללא ניקוטין המיועדים למעשנים מתחילים יש טעם גרוע בבליעה בשל הריכוז הגבוה של חומרי הטעם. טעמם טוב רק כאשר הם מתפוררים בחלל הפה.

אודות חמץ שחרכו קודם פסח שהובאו לעיל.

בדרך זאת מתבארים דברי מגן אברהם (סימן תס"ז ס"ק י'): "וטוב"ק דרך לשרותו בשיכר וצריך לסגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו". ובשו"ת אלף לך שלמה להגר"ש קלוגר (או"ח סימן ר"ד) כתב על כך: "נראה דהוא מיירי בטאבק ששותין אותו העשן דזה נקרא שתיה לכך אוסרו, דחושש לדעת הרא"ש דחרכו קודם זמנו מותר בהנאה אבל לא באכילה, והני כיון דנקרא שתיה לכן אסור אף דהוי שלא כדרך אכילתן אסור מדרבנן". הגרש"ק רואה בעישון שתיה ממש אם כי שלא כדרך הנאה. לדבריו יש גם לאסור עישון טבק עם חששות לימות השנה מבלי להכנס לדיון אודות טעימה.

אמנם אף אם נגדיר את העישון כטעימה ולא כשתיה, הרי בדברי הצ"צ העלנו דכאשר בטעימה עצמה יש הנאה היא אסורה ואין צורך באחשביה. אפשר וזאת הסיבה שלדעת מג"א אסור ללעוס בת"צ עצי קינמון, או שסבר כפרי חדש שגם בטעימת טעם גרוע יש אחשביה, מ"מ מג"א אזיל לשיטתיה ואסר עישון טבק ספוג חמץ אף אם העישון אינו יותר מטעימה בדומה למה שאסר לעיסת עצי קינמון בתענית. לשיטתו כמובן

- ג. בטעימת עשן סיגריות, נוזל סיגריה אלקטרונית ומשחת שיניים, שיש בהם חומרים העלולים להיות אסורים, חשים טעם טוב של הרכיבים הספק כשרים, אך בבליעה הטעם גרוע. עפ"י הדרך הראשונה בהיתר הצ"צ לטעום בורית יש לאסור טעימות אלו, דלא בעינן אחשביה בהנאת הטעימה מהרכיבים הבעייתיים. לטעם השני יש להתיר דלא אתי למיכל. ונראה שבכך נחלקו המגן אברהם עם הלבוש והאליה רבא בשאלת לעיסת עצי קינמון בתענית ציבור. המג"א אסר והלבוש והא"ר התירו בהבינם שזאת דעת רמ"א.
- ד. בנדונים הנ"ל תליא גם שאלת הטעימה במשחת השיניים ומוצרי העישון שיש בהם חששות לפסח.
- ה. כל האמור בטעימות לחוד, שפולט אחר הטעימה ואינו בולע.



הרב חיים ב"ר יעקב וינגרמן

בדין שוכר ומשכיר שסיכמו בעל פה על השכרת דירה לשבת אם יכולים לחזור בהם

בזמננו מצוי בהשכרת דירות לתקופות קצרות שהשוכר והמשכיר מסכמים ביניהם בדיבור בלבד, כגון דירות לשבתות ויו"ט, או בדירות נופש לימי בין הזמנים וכדו', כשהשוכר והמשכיר מסכמים ביניהם על שכירות של תאריך מסוים ואף מסכמים ביניהם על גובה התשלום, והם סומכים זה על זה בסיכום טלפוני, כשלא נעשה שום קנין או חתימה על חוזה מסודר.

ומצוי לפעמים כשאחד מהם רוצה לחזור בו, וכגון שהמשכיר רוצה להשכירה לאחר ביוקר, או שהשוכר רוצה לחזור בו מחמת שמצא דירה אחרת שעדיפה עליו וכגון שהשניה זולה יותר או שגודלה ומיקומה עדיפה עליו, ומשום כך רצונו לחזור בו, ושאלתם בפייהם האם יכול אחד מהם לחזור בו או לא.

ונתמקד אי"ה במאמר זה באופן של שכירות דירה כשאחד מהם רוצה לחזור בו, ובתוך הדברים נדון גם בשאר שאלות המצויות בעיסקאות שנעשים בסיכום טלפוני כגון בהזמנת מוצרים, בעל מקצוע, או נהג מונית וכדו' האם יכול לבטלו ולחזור בו.

ונחלק הדברים לשני חלקים. א. כשמחמת ביטול העיסקה היה הפסד ממון לאחד מהצדדים - האם כשיש לאחד מהם הפסד ע"י חזרת השני הרי זה מחייב את החוזר בו בתשלום ההפסדים או לא, וזה נוגע בין באופן שהמשכיר היה לו הפסד מכך, וכגון שלאחר שסגר עם שוכר זה היו אנשים אחרים שפנו למשכיר לשכור דירה זו, והוא דחה אותם בגלל מחויבותו לשוכר זה, ועכשיו כבר לא ימצא אחר שישכרנו, וכגון שהביטול היה סמוך מאוד לזמן השכירות שבדר"כ כבר קשה למצוא שוכרים, וכן באופן שהמשכיר חזר בו ומשום כך לא מצא השוכר לשכור אלא ביוקר, ובזה נדון האם יש על החוזר בו חיוב תשלום במה שהפסיד מכך, ובהמשך נדון דאף אם אין חיוב תשלום האם יש לכל הפחות איסור לחזור בו משום שבכך גורם הפסד למשכיר.

ב. כשלא היה הפסד ממון מחמת ביטול העיסקה - ובהמשך נדון באופן שלא היה לאחד מהם הפסד מכך, וכגון שלא היו כלל אנשים אחרים שפנו אליו, וכל טענת המשכיר אינה אלא משום שצריך לעמוד בדיבורו, ובזה נדון האם יש איסור לחזור משום מחוסר אמנה, בין על השוכר ובין על המשכיר, והאם יש אופנים שיש צד להתיר.

ונקדים ונדגיש דכל נידוננו אינו אלא כשלא נעשה שום קנין, אבל כשנעשה קנין, כגון ששילם חלק מהתשלום שמועיל בשכירות קרקע, ואף בתשלום כרטיס אשראי שמהני לכל הפחות מדין קנין סיטומתא בזה ודאי אין שום היתר לחזור בו¹, וכל נידוננו אינו אלא כשהיה רק סיכום בדיבור.

1 ויש רק לדון האם יכול לקזו על מה שהרוויח הוצאות ופחת, וכדין פועל שאם חוזר בו בעה"ב והפועל נתבטל משלמין לו כפועל בטל, והנה הוצאות [כגון חשמל ומזגן וכדו' אף באופן שתשלום ההוצאות כלול בדמי השכירות, ואין משלם על ההוצאות בנפרד] ברור שצריך לקזו, שהרי לא היו לו הוצאות, מ"מ לגבי פחת [כגון בשכירות רכב וכדו'] שהמשכיר מרוויח מכך שאינו משתמש, ה"ז תלוי במחלוקת הרשב"א והמהר"ם שמביא הרמ"א (בסי' של"ד ס"א) לגבי מת השוכר שנחלקו בגדר שכירות ליומא ממכר, והש"ך שם סק"ב נקט בדברי הרמ"א שאין מנכין כפועל בטל אמנם הש"ך גופיה חולק עליו ונקט כשיטת המהר"ם

בדיבור מועיל, ועי' בשו"ת מהר"ש אנגל (ח"ח סי' ק"ה) שמבאר עפ"י דברי הרא"ש הא דלא מהני מעמד שלשתן משום סיטומתא, אמנם עי' בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רע"ח) שכתב לגבי מי שאמר לחבירו שיתן לו סנדקאות אצל בנו דנתחייב אף בדיבור משום סיטומתא.

אלא שבאמת לכאור' כאן לכו"ע לא מהני, דהא גדר של קנין סיטומתא הוא מה שנהוג בין הסוחרים, ומנהג זה שסומכים זה על זה בסיכום טלפוני לא מצאנו אלא בין יהודים שומרי תו"מ, שסומכים בדיבור זה על זה, אבל בכל הנוהג שבעולם לא ראינו שע"י סיכום בטלפון לבד ה"ז מרגישים שזה סגור לגמרי, ובדר"כ אינם מסתפקים בכך אלא מבקשים תשלום מוקדם בכרטיס אשראי [ולפחות תשלום חלקי], או שמדפיסים הזמנה או חשבונית מסודרת שגם זה מחייב תשלום בדיניהם, וא"כ אי אפשר לומר דזהו מנהג הסוחרים לקנין, וע"כ גם מה שנהוג בין יהודים שומרים תו"מ אי"ז משום שמרגישים שהיה כאן קנין גמור, אלא שסומכים שיעמדו על דיבורם אף בלא קנין.

האם סיכום בטלפון נקרא סיטומתא

א. ובתחילת הדברים נדון האם סיכום בטלפון דינו כקנין שאי אפשר לחזור בו, דהנה בזמננו רוב הדברים הנקנים מאדם לחבירו, אף שלא נעשו בו קנין כגון כסף ומשיכה וכו', נקנים ע"י קנין סיטומתא שמבואר בסי' ר"א שכל דבר שהוא מנהג הסוחרים לקנות בו ה"ז קונה, וזה נעשה בזמננו ע"י חתימת חוזה, או שליחת חשבונית או קבלה וכדו', שכך הוא מנהג הסוחרים לסגור המקח ביניהם, ואף שעדיין לא שילם הלקוח ה"ז מחייב את הלקוח בתשלום.

ועפ"י יש שכתבו דאף סיכום בטלפון קונה מדין סיטומתא, אמנם לכאור' הדברים מחודשים, ואי אפשר לומר דסיכום בטלפון דינו כסיטומתא, ראשית משום דבכל סיטומתא בדיבור נחלקו הראשונים אם זה מועיל, ועי' ב"י (יו"ד סי' רס"ד) שהביא תשובת הרא"ש (כלל י"ב סי' ג') שכתב דקנין סיטומתא לא מהני אלא במעשה אבל בדיבור לא מהני, ואף אם כך הוא מנהג הסוחרים, ודלא כדעת המרדכי שמשמע שגם

חלק א' הפסיד המשכיר בגין ביטול העיסקה

ולשכור דירתו, והוא דחה אותם בגלל התחייבותו לשוכר זה, ויש לדון האם הפסד זה מחייב את השוכר בתשלומים.

וכן מצוי הדבר באופן שחזר בו המשכיר, ובשל כך נגרם הפסד לשוכר שהוצרך לשכור מקום אחר יקר מאוד [כגון בביטול השכרת אולם אירועים, שברגע האחרון לא הצליח למצוא רק אולם יקר], וטענתו היא שמתחילה היה מוצא מקום אחר לשכור בזול, ועכשיו הפסיד בשל מה שסמך על המשכיר.

ומתחילה נבוא לדון באופן שהיה הפסד לאחד מהצדדים בגין חזרת השני, וזה מצוי בין באופן שהשוכר חזר בו והמשכיר הפסיד בגין כך שדירתו נשארה ריקה ולא השכירו לאחר, כגון כשהשוכר מבטל שכירתו ברגע האחרון סמוך לתחילת ימי השכירות, שכבר אין מצוי כ"כ שוכרים, ובכך לא הספיק המשכיר להשכירם לאחרים, ונדון האם אפשר לחייב את השוכר לשלם לכל הפחות באופן שברור שהיה הפסד למשכיר וכגון שפנו אליו עוד שוכרים אחרים כדי

שמנכין כפ"ב [התם כשאיירי בחזרה באונס אי"ז אלא אחר ששילם אבל כאן כשחזר מדעתו ה"ה כשעדיין לא שילם, אמנם אחר ששילם יש לדון מטעם שיכול קים לי דלא כהש"ך וכמ"ש במנחת פתים (שם), ואכמ"ל] ואף שיש לחלק בין אונס להיכא שחזר מדעתו, ובהא גם המהר"ם מודה שאין מנכין כפועל בטל וכ"כ בקצה"ח (סי' שט"ז סק"א) ועי"ש שכ"כ אף כפועל, והטעם משום שעדיין יכול לקיים תנאו, מ"מ בנתי"מ (סי' שט"ז סק"ב) כתב דגם כשחזר בו מדעתו מנכין כפועל בטל.

שלא היה אלא דיבור בעלמא, ובין מצד חיוב 'מזיק' אין זה אלא כ'מבטל כ'סו של חבירו', שהרי לא מנע ממנו אלא מניעת רוח, וגם אין כאן היזק בידיים אלא גרמא.

אלא שבשכירות פועל מצינו מקור לחיוב אף באופן זה, ויש לרדן האם יש לדמותו גם לנידוננו, או שאינו אלא בשכירות פועלים.

והנה מקור הדברים הוא בסוגיית הגמ' ריש האומנין (ב"מ דף עו.), ומבואר שם ב' אופנים בשכירות פועל שחייבו את החוזר בתשלום הפסדיו של השני. אופן א' בחזרת פועל והדבר אבוד לבעלים ובשל חזרת הפועל נגרם הפסד לבעה"ב דהא אין לו מי שיבוא אצלו, דהדין הוא דהבה"ב שוכר עליהן או מטען, וזה מבואר במתני' (דף עה:): שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפריין וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן מקום שאין שם אדם, שוכר עליהן או מטען ע"כ, אמנם דין זה אינו אלא בדבר שהוא אבוד לבעלים שאינו יכול להמתין.

אופן הב' בבעל הבית שחזר בו משכירותו של פועל ובכך נגרם הפסד לפועל כיון שמתחילה היה מוצא מקום אחר להשתכר ועכשיו אינו מוצא, דהדין הוא שמשלם בעה"ב לשוכר כל שכרו.

ומקור הדברים הוא בגמ' שם (דף עו:): שכרו השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותן אין להם זה על זה אלא תרעומת. במה דברים אמורים שלא הלכו, אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה, פועלין ומצאו שדה כשהיא לחה נותן להן שכרן משלם ע"כ. ומבואר דבעל הבית שחזר בו ממה ששכר את הפועל אין לו חיוב תשלומין אלא א"כ הלכו הפועלים וכבר התחילו מלאכתן, אבל אם לא הלכו לא.

אלא שכתבו הראשונים (תוס' ד"ה אין להם, וכ"כ הרמב"ן, והריטב"א אלא שטעמיהם חלוקים וכמו שיתבאר) דכל זה

ועוד יש לרדן האם באופן שאין חיוב תשלומין האם יש איסור לחזור בו משום הפסד המשכיר.

בהזמנת מוצרים

ב. והנה בביטול עסקאות של מקח, כגון באדם שהזמין מוצרים דרך הטלפון ולא נעשה שום קנין ורוצה לבטלו, ודאי לא שייך לחייב תשלום למוכר משום הפסד, דאף אם רוצה הלוקח לחזור בו, ודאי אין המוכר יכול לבוא בטענה של הפסד, דהא עדיין יכול למכרו ללוקח אחר, ואף אם דחה אחרים בגללו, יכול עכשיו להמתין ולמצוא קונה אחר, ומה שצריך להמתין אינו נקרא הפסד.

וכל הנידון של הפסד הוא רק באופנים שיש לו הפסד ממון בכך, כגון בשכירות פועל, שאם הבעה"ב חזר בו, והוא היה מוצא מקום אחר להשתכר ועכשיו אינו מוצא הרי הפועל נשאר בטל ביום זה בגללו, והרי יש לו הפסד בכך שביום זה אין לו מקום אחר להשתכר, וכן בשכירות בתים או מטלטלין שהמשכיר היה מוצא שוכר אחר להשכירו, ולאחר חזרתו של זה אינו מוצא.

אמנם גם במכירה יש אופן ששייך לרדן לחייב בו משום הפסד למוכר, והוא באופן שהמוכר לא היה יכול למכרו במחיר יקר רק בזמן מוגבל, והלוקח אחר שסיכם עמו על מקח בזמן זה, רוצה לחזור בו אחר שעבר זמן זה, והמוכר טוען שעכשיו לא יכול למכרו לאחר אלא בזול, וזה נקרא הפסד ממון דהא לא יועיל לו למוכר שימתין לקונה אחר, ובנדון זה נביא אי"ה להלן דברי הפנים מאירות.

דין חזרה בשכירות פועל

ג. ומתחילה נתמקד באופן שחזר בו השוכר, ומחמת כך נגרם הפסד למשכיר שלא השכירם לאחרים, ובהמשך נבאר באופן השני שחזר בו המשכיר.

והנה לפום ריהטא באופן שחזר בו השוכר ובשל כך הפסיד המשכיר, אין סיבה לחייב את השוכר, כיון שבין מצד 'קיום המקח' אין כאן קנין המחייבו, כיון

בקצה"ח סי' של"ג סק"ג שכתב דהוא משום כבוד המת, וצ"ע מחלילין לכלה).

וטעם תקנה זו של חיוב בדבר האבד', מבאר הרמב"ן דחז"ל תיקנו כן בשכירות פועל משום דבפועלים אין דרך לקנין, אלא סומכין בדיבור בלבד, וז"ל: והוי יודע שהפועלים שחזרו בהם בדבר האבד אף על פי שלא התחילו במלאכה שוכר עליהן או מטען, והיינו מתני', ואף על פי שכל זמן שלא באת חבילה לידו אין כאן אלא דברים, חייבין לשלם עד כדי שכרן ולא יותר, דסמכא דעתייהו מעיקרא ואין כאן דרך לקנין עכ"ל. הרי מבואר הטעם, דכיון שסמך עליהם בעה"ב בדבר שהיה לו זכות לסמוך, דהא אין דרך לעשות קנין אלא סוגרים בדיבור בלבד, ולכן חייבו את הפועל החוזר בו שיהא שוכר עליהם או מטען.

אמנם גם בחזרת פועל יש אופן שיש לחייב משום 'גרמי', והוא באופן שיש היזק ממון לבעה"ב, וכגון מה שמבואר במתני' בשכר פועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכשהפועל חוזר בו מפסיד הבעה"ב את פשתנו, בזה מבואר בדברי הרמ"א (סי' של"ג ס"ו) שבהפסד של ממון משלם הפועל כל הזיקו, ולכאן טעם הדבר משום 'גרמי', ועיי"ש בש"ך (סי"ק ל"ט) שכו"ע מודים לזה, ועי' בנתיה"מ (סי"ק י"ד) שכתב דמ"מ המחבר חולק ע"ז.

טעם חיוב תשלומין בחזרת בעה"ב

ה. אמנם באופן הב' שהבעה"ב חזר בו, והפועל הפסיד שאין לו מקום להשתכר, שכתבו הראשונים דחייב לשלם לפועלים כל הפסדן, פירשו הראשונים בכמה אופנים טעם החיוב.

והנה לפום ריהטא אין סיבה לחייב דהא בדין מזיק לכאן אינו אלא 'גרמא', דהא הסיבה שנתבטלו ממלאכתם אינו משום שמנעם הבעה"ב בידיים שלא יוכלו להשתכר אלא שהם בהחלטתם לסמוך עליו נתבטלו, ואין כאן מעשה בגוף הדבר וכתבו התוס' (ב"ב דף כב: ד"ה זאת,

אינו אלא אם לא היה להם מתחילה מקום להשתכר בו וממילא לא הפסידו כלום מחזרת בעה"ב, אבל אם היה להם מתחילה מקום להשתכר, כגון שהיה מצוימקומות אחרים להשתכר בהם, ועכשיו אין מוצאין מקום להשתכר, הרי אף שלא הלכו ולא התחילו במלאכה כלל חייב לשלם שכרם, דהא היה להם הפסד משום חזרתו [והתוס' כתבו דהא דנקט הלכו 'אורחא דמילתא נקט דבהלכו לא שכיח שימצאו עוד להשתכר ואם לא הלכו מסתמא כשבא לחזור חוזר מיד בעוד שימצא להשתכר] וכן נקטו הטור והמחבר בסי' של"ג ס"ב.

אמנם בקצה"ח (של"ג סק"ב וג') מביא תשובת מהר"ם בר"ב שחולק ע"ז וסבירא ליה דאף אם היו מוצאין להשתכר ועכשיו אין מוצאין ה"ז פטור, והקצה"ח אף נקיט כוותיה, אמנם אי"ז אלא דעת יחידאה, ושאר כל הפוסקים לא נקטו כן, אלא נקטי' כמו שכתב המחבר דכיון שהיו מוצאים להשתכר משלם להם שכרן.

טעם חיוב תשלומין בחזרת פועל

ד. והנה באופן הא' שהפועל חזר בו והדבר אבוד לבעלים, בזה ודאי טעם החיוב אינו משום 'גרמי', דהא אין כאן כלל הפסד ממון, אלא מפסיד שאין לו מי שיבוא לעשות חלילין לכלה או למת, ואף אם יהא לו הפסד ממון כגון שעכשיו צריך לשכור ביוקר מי שיעשה לו חלילין, ומצידו זה הפסד ממון כיון שהוא מרגיש שמצידו הוא מחויב לשכור, אי"ז נקרא אלא 'גרמא' כיון שלא הפסידו אותו ממון בעצם, אלא הוא בהחלטתו שהחליט שמחויב לשכור חלילין ה"ז שכר ביוקר, אלא טעם החיוב מבואר בראשונים דהוא משום תקנה, דחז"ל תיקנו לחייב את הפועל תשלומין במה שחזר בו משכירותו כיון שהוא דבר האבד, אמנם לא תיקנו לשלם כל ההפסד, אלא שיהא הבעה"ב שוכר עליהן או מטען, ואף לשיטת התוס' שחייבו בחזרת פועל משום גרמי הכא ודאי הוא משום תקנה (כן מבואר בחזו"א ב"ק סימן כ"א ס"ק כ"ח, ועי'

ולא דמי להיכא שגוף הנזק לא בא כלל על ידו כגון זרק כלי מראש הגג ובא וסילק הכרים וכסתות, וכדו' דהתם לא גרם אלא שיוזק ע"י אחר, אבל כאן הוא עצמו עשה הנזק כיון שעל פי דיבורו נתבטל וזה חשיב גרמי, וכן נחשב כמי שנעשה 'מיד' כיון שמיד החליט בעצמו שלא נשכר לאחרים וסילק עצמו מהם.

ומצאתי שהדברים כבר מבוארים בתשובת הרא"ש (כלל ק"ד ס"ו, ומוכא בקצוה"ח סי' ר"ז סק"ד) וז"ל: מידי דהוה אהלכו חמרין ולא מצאו תבואה פועלים ומצאו שדה לחה נותן להם שכרם משלם (ב"מ עו:). שעל ידו הפסידו מלאכת היום, והכא נמי ע"פ דבורו הפסיד עכ"ל ע"ש, וכ"כ במחנ"א (גזילה סי' י"א) ובבית מאיר (שו"ת סי' י').

והנה בקצוה"ח הקשה (בשם בנו) דאף שהוא גרמי מ"מ אינו אלא מבטל כיסו של חבירו, שהרי אינו אלא מניעת רווח, וקי"ל שהוא פטור (כמו שוהוכיחו הראשונים מהירושלמי ב"מ פ"ה ה"ג), וכן בנועל חנותו של חבירו מבואר דפטור. ומצאנו בזה ב' תירוצים.

א. הקצוה"ח מתרץ שחייב התשלומין לפועל הוא מדין 'שבת', שבמה שהוא חוזר בו מהפועל הרי הוא גרם ל'שבת' דפועל [אלא שכתב בקצוה"ח דלדעת הרמ"ה שמביא הטור בסי' ש"ח שאין חייבין בד' דברים אלא כשעושה מעשה בידיים, אבל היכא שאינו חייב אלא מדינא דגרמי לא, ה"ה הכא פטור], ונאמרו בזה ב' תירוצים.

ובקצוה"ח כתב לפי"ז לחלק, דלא אמרי' כן אלא בפועל שהוא נזקי אדם אבל בנועל חנותו של חבירו או שאר מבטל כיסו של חבירו לא אמרי' כן כיון דאין חייב שבת בנזקי ממון, וכ"כ בשער משפט (סי' ס"א סק"ב) ובחזו"א (סי' כ"ב סק"א), וכ"כ במחנ"א (גזילה סי' י"א), [ועי' להלן שהבאנו מחלוקת המחנ"א והקצוה"ח בחמרין שנשכר פועל יחד עם חמורו האם

בתירוץ הראשון] דלא חשיב גרמי אלא כשעושה מעשה בגוף הדבר, ועוד יש לדון שאינו אלא מבטל כיסו של חבירו שמבואר בירושלמי (ב"מ פ"ט ה"ז) שהמבטל כיסו של חבירו הוא פטור, שאין חיוב תשלומין אלא על הפסד חבירו ולא על מניעת ריווח [כן הקשה בקצוה"ח וכמו שנבאר בהמשך].

ומצאנו בזה בראשונים ב' מהלכים, ובנוסף לכך יש מהלך ג' שמבאר כל טעם החיוב בשכירות פועל באופ"א והוא דעת הריטב"א, וכדלהלן:

דעת התוס' דחייב משום גרמי

ו. התוס' (עו: ד"ה אין להם) כתבו דהחיוב תשלומין הוא משום 'דינא דגרמי', דכיון דקי"ל כר' מאיר דדאין דינא דגרמי ה"ז חייב על ביטול מלאכתו, וכ"כ הרא"ש (סי' ב') בתחילת דבריו (אמנם בהמשך כתב כדברי הרמב"ן).

והא דאקשי' דאינו אלא גרמא כיון שאינו עושה מעשה בגוף הדבר, וגם אינו מיד, מבאר בתרה"ד (סי' ש"ז) דהתוס' חשיב להו כעושה מעשה בגוף הדבר, כיון שהוא עצמו שכרו ועל ידו נתבטל ממלאכתו, וז"ל: ולא דמי לההוא דשוכר האומנין דהתם הוא עצמו שכרו והבטיחו על שכרו כל משך זמן השכירות, ועי"כ נתבטלו ממלאכתם כי לא יוכל עוד להשתכר. ולפי טעם חילוק הב' דאינו חייב אא"כ ההיזק נעשה מיד בשעת המעשה של הגורם, כאן נמי ההיזק לא נעשה מיד שלא סלקוהו הקהל לראובן מיד כששמעו הש"ר, מסתמא נתיעצו כבר מה לעשות עמו. משא"כ בשוכר האומנין דהתם מיד כששכרן סילקו מכל שכירות אחרות באותו היום והבטיחו על שכרו לכך צריך לקיים לו עכ"ל.

וכוונתו הוא דכיון שהפועל נתבטל ממלאכתו על פיו ה"ז כמו שהוא בעצמו עשה המעשה, והוא ביטלו ממלאכתו, דהא הסיבה שלא נשכר לאחר לא היה משום שכך רצונו אלא שהוא עשה כן על פיו של הבעלים וזהו כמו שהבעה"ב מנעו בידיים.

שבעה"ב סמך על דבריו ואף שלא עשה קנין מ"מ כיון שאין דרך לקנין תיקנו חז"ל לחייבו, כמו"כ כשחוזר הבעה"ב תיקנו לחייבו כיון שהפועל סמך על דברי בעה"ב.

והא דלא כתב הרמב"ן כדברי התוס' דחייב משום גרמי, אפש"ל בב' אנפי, או משום דסבירא להו דאינו גרמי אלא גרמא, כיון שלא חשיב להו כמעשה בגוף הדבר, וכ"כ רעק"א בדרו"ח (על דברי הסמ"ע סק"ח), או משום דסבירא להו דאי"ז אלא מבטל כיסו של חברו שאינו חייב אף כשעושה מעשה בידיים, וכ"כ בקצוה"ח (שם) לבאר דברי המחבר.

והא דהתוס' לא כתב כהרמב"ן דהחיוב הוא משום 'דבר האבוד', לכאו' הוא משום קושיית המהר"ם שי"ף (הובא לעיל) שבדבר האבוד דמתני' לא חייבו לשלם על הפסדים, ולא חייבו לשלם אלא אם שכר פועלים אחרים עי"ש, או שאפש"ל שסבירא להו להתוס' דתקנת דבר האבוד אינו אלא כשהתחילו במלאכה וכמו שכתב הקצוה"ח (שם ס"ק ב') בדברי המהר"ם.

אמנם בנתייה"מ (שם ס"ק ג') פי' גם דברי התוס' כדברי הרמב"ן ואין כוונתם מדין גרמי, אלא מדין תקנה, אמנם דעת האחרונים אינו כן, וכן מבואר ברעק"א (בגמ' דף עו. ובגליון השו"ע ס"ב) ובקצוה"ח (ס"ק ב') שהוא ב' מהלכים נפרדים, וכן מפורש בלשון התוס' שהוא מדינא דגרמי, ועי"כ הם ב' טעמים חלוקים.

דעת הריטב"א לחייב משום ערב

ת. ויש עוד מהלך בראשונים, והוא דעת הריטב"א, שמבאר באופן אחר כל טעם החיוב תשלומין בשכירות פועל אף שלא נעשה שום קנין, ומבאר דבין כשחוזר הפועל בדבר האבוד, ובין כשחוזר הבעה"ב והפועל מפסיד, החיוב הוא מדין 'ערב', דכיון שסמכו זה על זה, ה"ז כמוציא ממון על פיו, וז"ל: (בב"מ דף עג. בסוגיא דזולשפט) ומורי הרב תירץ [א"ה, בההיא דזולשפט, ששלח שליח לקנות יין בשעת הזול ולא

מיקרי הכל נזקי אדם וחייב שבת גם על נזקי החמור או לא].

ב. ובמחנ"א (שם) כתב לבאר באופן נוסף הא דאין כאן את הפטור של מבטל כיסו של חברו, דכל מבטל כיסו של חברו אינו פטור אלא כשאין הרוויח ברור אבל היכא שהרוויח ברור חייב גם בזה, ועי"ש שכ"כ לבאר דעת הרי"ף והרמב"ם שהדר בחצר חברו דקיימא לאגרא והוא לא עביד למיגר דחייב לשלם אף שמצד החסרון אינו אלא מבטל כיסו של חברו, ועי' להלן מה שכתבנו דגם בדעת הפנים מאירות צריך לבאר כן, ועי"ש מה שכתבנו דאין דבר זה מוסכם ומדברי רוב הפוסקים לא משמע כן.

דעת הרמב"ן דחייב משום דבר האבוד

ז. ובדברי הרמב"ן מבואר דטעם החיוב אינו מחיוב מזיק, אלא שהוא חלק מהתקנה של 'דבר האבוד', וכמו שתיקנו בפועלים לשלם ב'דבר האבוד', וז"ל הרמב"ן (באמצע ד"ה והא דקתני): ואני מודה לו בדין זה שאם היו יכולים להשכיר עצמן בתחלת היום או מאמש ועיכבן עד שעה שאינן מוצאין להשכיר ודאי נותן להם שכרן, דהוה ליה לדידהו כדבר האבוד עכ"ל. והיינו דכמו שתיקנו חכמים בחזרה מצד הפועל שאם היה דבר האבוד ה"ז חייב לשלם לבעלים הפסוד, כמו"כ יש חיוב מצד הבעלים דאם חזר בו ומשום כך הפסיד הפועל ה"ז חייב לשלם לפועל משום דהוי דבר האבוד [והקצוה"ח והנתייה"מ מביאים קושיית המהר"ם שי"ף דלא דמיא אהדדי, כיון שבדבר האבוד דמתני' לא חייבו לשלם על הפסדים, ולא חייבו לשלם אלא אם שכר פועלים אחרים משא"כ הכא משלם הכל, עי"ש], וכ"כ הרשב"א, ובנמוק"י.

וטעם הדבר מבואר היטב לפמ"ש הרמב"ן [שהבאנו לעיל אות ד'] דטעם התקנה בחזרת פועל 'דסמכא דעתייהו מעיקרא ואין כאן דרך לקנין' והיינו משום שבפועל אין דרך לקנין, א"כ ה"ה הכא, דכמו שתיקנו לחייב את הפועל משום

הכרעת המחבר

י. והנה להלכה כתב המחבר (סי' של"ג ס"ב) וז"ל: אבל אם היו נשכרים אמש, ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל עכ"ל. ומבואר בדבריו דלדינא נקט כטעם הרמב"ן דהחייב הוא משום תקנה דדבר האבוד, וכן מדייקים הקצוה"ח ורעק"א (בגליון השו"ע) בדבריו דהחייב הוא מטעם דבר האבוד, וכן נקט בנתיח"מ (סק"ג), אמנם הסמ"ע (סק"ז) ביאר דברי המחבר שהוא מטעם דינא דגרמי.

ולדברי האחרונים דהחייב הוא משום תקנה דדבר האבוד, הא דלא חייבו משום גרמי, כבר ביארנו לעיל דסבירא להו דלא הוי אלא מבטל כיוסו של חבריו.

והא דלא נקטי' כטעם הריטב"א דהחייב הוא משום 'ערב', מבאר החזו"א (ב"ק סי' כ"ב) משום דסברינן דדין ערב אינו אלא כשמוציא ממון על פיו וכגון בזרוק מנה לים, אבל היכא שאינו מוציא ממון אלא שאינו אלא מונע עצמו מריווח שאי"ז אלא מבטל כיוסו אין זה נקרא הוצאת ממון, וזהו דעת הראשונים שחולקים על הריטב"א.

אמנם עיי' בנחלת צבי (בסי' רצ"ב ס"ז) שמביא דהחת"ס (חור"מ סי' קע"ח) נקט כדברי הריטב"א, ואף כתב החת"ס שלא מצא חולק עליו, והנחל"צ שם תמה עליו דהרי הרא"ש (ב"מ פ"ה סי' ס"ט) חולק עליו ופירש ההיא דזולשפט דאיירי דווקא כשהתנה עמו כן, אבל בלאו הכי פטור משום מבטל כיוסו של חבריו, וכן מוכיח מסתימת הפוסקים בסי' קפ"ג ס"א שלא כתבו לחייב בההיא דזולשפט, וכ"כ בחזו"א (שם), וע"ע במשפט שלום (סי' קע"ו סי"ד) שמאריך בזה.

מה הדין במכירת סחורה או בשכירות

יא. ויש לדון במה שנוגע לנידוננו, האם חייב זה שחייבו בבעה"ב שחוזר בו משכירות פועל הוא גם בשאר משא ומתן בין אדם לחבריו וכגון בשכירות קרקע

קנה] דהכא אף על פי שלא קבל עליו תשלומין כלל כיוון שנתן לו מעותיו ליקח סחורתו ואלמלא הוא היה לוקח ע"י עצמו או ע"י אחרים אלא שזה הבטיחו שיקח לו וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו דבההיא הנאה דסמך עליה ונותן לו ממונו משתעבד ליה משום ערב, וזה ענין שכירות פועלים דבפרקי' דלקמן שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחוזרו בהן או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שמפסידין דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו, וזה דין גדול עכ"ל. מבואר מדבריו דהמחייב הוא שכל מקום שסמך עצמו עליו, וכגון בפועל שסמכו זה על זה, והיינו דהבעה"ב סמך עצמו על הפועל שהפועל יבא לעשות לו פעולתו, ומשום כך לא שכר פועל אחר, וכן הפועל סמך עצמו על הבעה"ב ומשום כך לא השכיר עצמו לאחרים, ובזה שסמכו זה על זה ולא הפרו את דיבורם, ה"ז נשתעבד זה שכנגדם לשלם להם הפסד.

ועיי' ברעק"א (שם דף עו. ד"ה ושרש בסו"ד) שכתב כן מדעתו בלא להביא דברי הריטב"א, ומקשה כן על דברי התוס' שלא כ"כ.

נפק"מ בין המהלכים

ט. והנה האחרונים כתבו כמה נפק"מ בין המהלכים, ברעק"א (בגמ' ב"מ עו.) כתב ב' נפק"מ א. באופן שהוול אח"כ השער, דמדינא דגרמי אין חיוב, ורק משום דבר האבוד חייב. ב. וכן באופן שמתחילה היה נמצא גם בייקר ועכשיו מוצא הפועל להשתכר רק בזול עי"ש. ועיי' בחזו"א (ב"ק סי' כ"ג אות ל"ו) שכתב עוד כמה נפק"מ. ד. אם גובין מהיורשין, כיון דבחיוב משום דינא דגרמי אין גובין מהיורשין. ד. אם יש משום חיוב 'בל תלין', דבדינא דגרמי אין משום בל תלין, כיון שאינה משום שכר פעולה, משא"כ לשאר הטעמים הוי חלק מהשכר. ולהלן נבאר בנידוננו בדין שכירות שאר דברים שגם זה תלוי בין המהלכים.

וכדי לסדר הדברים נפרט מתחילה מה שמפורש בפוסקים, ובהמשך נעיין מה שיש לדייק בדברי האחרונים, ומצאנו בנידון זה ג' דיעות בפוסקים, יש שכתבו שאינו אלא בפועל, ויש שכתבו דגם במכירת סחורה הוא כן, ויש שחייבו בשכירות באופנים מסויימים, ונעיין בדבריהם האם מחייבין משום דבר האבוד או משאר טעמים.

דעת הנתיחה"מ דלא חייבו אלא בפועל

יב. דהנה בנתיחה"מ (סי' של"ג סק"ג) כתב מפורש דתקנה ד'דבר האבוד' אינו אלא בפועל וז"ל: ולפענ"ד לא קשה כלל, דהא הא דשוכר עליהן עד כדי שכון ע"כ לאו דינא דאורייתא הוא, וע"כ הוא מצד תקנת חז"ל או שאמדו חז"ל דעתן שבכך מחייבין עצמן זה לזה להשלים ההיזק עד כדי שכון, ועל תקנת חכמים ואומדנא שלהן אין להקשות כלל. תדע דתקנת חכמים היא, דהא ודאי במוכר סחורה ולא קנו מידו [וחזר בו הלוקח], אף שהפסיד הסוחר ע"י זה אפ"ה פטור, וכאן חייב, אלא ודאי דתקנת חכמים היא בפועל עכ"ל. הרי כתב מפורש דתקנה זו אינה אלא בפועל, אבל במוכר סחורה שהמוכר הפסיד על ידו, וכגון שסמך המוכר עצמו על לוקח זה שיקנה ממנו, ולבסוף חזר בו הלוקח, והמוכר הפסיד על ידו כיון שבגללו דחה לוקחים אחרים אינו חייב.

וביאור הדברים דלא תיקנו אלא בפועל, נראה ע"פ דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל, דכתב הרמב"ן (ב"מ דף עו:): בטעם התקנה של 'דבר האבוד' שתיקנו לחייב בשכירות פועלים אף בשכירות שנעשה בלא קנין, משום דשכירות פועלים אין דרך לקנין, ומשו"ה תיקנו חז"ל שאף בלא קנין יהא חיוב ביניהם כשיש הפסד לאחד מהן.

ולדבריו אין זה אלא בשכירות פועלים אבל בשאר משא ומתן, בין במכירת סחורה, ובין בשכירות, כיון שיכולים לעשות קנין ביניהם ולא עשו, אין לחייב אחד מהן על

ומטלטלין, או לא, והאם זה נפק"מ בין המהלכים.

וכגון מי ששכר בית מחבירו וחזר בו ומשום כך הפסיד המשכיר שלא יוכל להשכיר לאחרים האם חייב לשלם לו על ההפסד.

ולכאור' זה תלוי בין הטעמים, דלשיטת הריטב"א דהחיוב הוא מטעם 'ערב' לכאור' הוא גם בשער משא ומתן, דכל מקום שמשום שסמך עצמו עליו, וכיון שבגללו לא השכיר עצמו או נכסיו לאחרים הרי זה כמוציא על פיו שמחייב מטעם ערב. אלא שכתבנו שלא נקטו כן הפוסקים לדינא.

ומה שיש לנו לרדן הוא לשאר הטעמים, דהנה לשיטת התוס' והרא"ש שהוא משום דינא דגרמי, א"כ לכאור' גם בשאר מו"מ חייב, אלא שכבר הבאנו לעיל מהקצוה"ח דאי"ז אלא מדין 'שבת' ולכן אינו אלא בנוקי אדם, אבל בשאר נזקים שאין מחייבים בו משום שבת לא, וא"כ אי"ז אלא בפועל [ומה שכתב במחנ"א שבהפסד ברור חייב, כבר כתבנו דלא נקטו כן הפוסקים].

ולטעם הרמב"ן שמוכר בלשון המחבר דהחיוב הוא מטעם 'דבר האבוד' לכאור' ג"כ אינו אלא בפועל, שלא מצאנו שיתקנו כן במקום אחר.

אלא שראיתי ממחברי זמננו שמדייקים בדברי כמה אחרונים לחייב תשלומין גם על הפסדים בשאר שכירות כגון שכירות קרקע ומטלטלין שנעשו בלא קנין, ומדמים לה שכירות מטלטלין לשכירות פועלים, וס"ל דדמיה לשכירות פועל כיון דהוא דין בכל שכירות שהעסק ביניהם הוא עסק שנמשך לזמן, ולא כמו מקח שנגמר מיד, ובעסק כזה יש איזה אומדנא לחייב גם בהפסדים.

אמנם כשנעיין בדברי האחרונים, לכאור' אין לנו ראייה כלל לנדון זה, כשנעשה השכירות בלא קנין, ולא כתבו כן פוסקים אלו אלא לגבי אופנים מסויימים, אבל לגבי נידוננו בשכירות שלא נעשה כלל קנין אין לנו ראייה כלל, וכדלהלן.

שהאומדנא הוא שמסתמא כוונתם בקנין זה הוא שאם לא יעמיד לו חפץ זה ישתעבדו נכסיו ליתן לו חפץ אחר כזה, וכמו שאמרו בפועל, אלא שבפועל הוסיפו תקנה שיהא חייב גם בלא קנין, אבל בשכירות ודאי צריך קנין, וכ"כ בנתיב בינה (בסי' של"ג סק"ג).

דעת הפנים מאירות דאף במכירת סחורה חייב יג. ומצד שני מצאנו לדעת הפנים מאירות שמחייב אף בשאר משא ומתן, ואף במוכר סחורה ביריד שהפסיד בגלל שסמך עצמו על הלוקח שיקנה ממנו חייב לשלם, ולכאור' גם בשכירות סבירא ליה כן [אמנם בהמשך יתבאר שאולי יש לחלק].

והוא בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' פ"ב) ומביאו בפ"ת (סי' רצ"ב סק"ה), וז"ל הפ"ת: ועיין בתשובת א"ז פנים מאירות ח"א סי' פ"ב, במעשה שאירע ביריד אחד שבא אחד ממרחקים עם ברזל למכור על יומא דשוקא, והיה לאחד מבני העיר תביעה עליו, ובא אליו בערמה כאילו הוא תגר וקנה ממנו הברזל בסך ידוע ונגמר המקח ומשך הברזל לרשותו, והמוכר סמך עצמו שבכלות היריד יתן לו מעותיו, ולאחר שחלף ועבר יום השוק הלך זה לתבוע מעותיו, והשיב הלוקח משטה הייתי כך ולא היה בדעתי ליקח מקח זה ולא עשיתי אלא מפני שיש לי תביעה עליך לתפוס אותך בערך חמשים זהובים והמותר קח ולך, והלה צועק ככרוכיא שעכשיו שעבר היריד אי אפשר לו למכור סחורתו ואי אפשר לו לטלטלן ממקום למקום במשא כבידה, ובשעת היריד היו הרבה לוקחים.

והשיב דברור דזה הוי מזיק גמור, וראיה מדברי הרא"ש ריש פרק האומנין (סי' ב') [עיין בשו"ע סימן של"ג סעיף ב'] דאף אם לא הלכו הפועלים אלא שכבר שכרו כל בעלי בתים פועלים ואין מוצאין עוד להשתכר נותן להם שכרן כפועל בטל דקיי"ל כר"מ כו', ובנ"ד נמי כיון דכבר הלכו לדרכם כל הקונים ברזל ועל ידו אי אפשר למצוא עוד קונים כאלו הוי מזיק

מה שהפסיד השני, דבהא לא תיקנו, וע"ע באולם המשפט (ריש סי' של"ג דג"כ כ"כ).

אמנם יש שהקשו מדברי הנתיב"מ במקום אחר (סי' ש"ב סק"ה) שכתב דין 'דבר האבוד' גם בשכירות, דכתב לבאר הא דבשוכר 'חמור זו', הרי המשכיר משועבד להעמיד לו חמור זה כל זמן שהוא בעין, ואם הזיקו המשכיר בעצמו נשתעבדו נכסיו להעמיד לו אחר, על אף שלא נתחייב לו אלא חמור זה, וביאר וז"ל: ונראה דכל משכיר יש עליו שעבוד הגוף להעמיד לו לדבר המושכר לדבר שצריך לו, ותדע, דבמשכיר לו חמור זה ומת החמור משועבדין דמי הנבילה לשכור לו חמור אחר, רק במקום שאמר זה, כונתו דכל שיאנס חמור זה ולא יהיה עומד לקנות אחר כבר אזל ממנו התחייבות של זה, אבל כל זמן שהדבר עומד בעין ואינו רוצה ליתן, כל נכסיו משועבדין להעמיד לו חמור ויורדין לנכסיו לשכור לו חמור אחר, ואפילו בלא קנין נשתעבדו נכסיו כדקיי"ל בסימן ש"י בסמ"ע ס"ק ר', כמו פועל דנשתעבדו נכסיו להעמיד לו פועל אחר כשהוא דבר האבוד, וכ"ש שוכר איזה דבר שצריך לו כדבר האבוד דמיא, ומשו"ה ה"נ כל שבפשיעתו אינו נותן לו דבר שהשכיר לו כל נכסיו משועבדין להעמיד בית אחר עכ"ל. ולכאור' מבואר מדבריו דמדמה לה שכירות לשכירות פועל.

אמנם אי"ז כלל ראיה, דהתם לא איירי אלא בשכירות שנעשה בקנין, ועל אף שכתב הנתיב"מ 'ואפילו בלא קנין נשתעבדו נכסיו' אי"ז אלא שלא נעשה קנין מיוחד בשביל שיעבוד נכסיו לשלם הפסדו, אבל על עצם השכירות ודאי נעשה קנין, והא דמדמה לה לפועל אינו אלא לגבי האומדנא במה שנתחייב, והיינו דכמו שבפועל מחוייב הפועל בדיבורו לעבוד אצל הבעלים, ואם לא יעבוד נתחייב לשלם לבעלים כדי שישכור פועל אחר אם זה דבר האבוד, כמו"כ בשכירות כשעשה קנין, אף שהקנין לא היה אלא שכירות חפץ זה, מ"מ אמרי'

בפועל אבל בשאר הפסדים לא, דהא קי"ל אין שבת בבהמה.

ובדברי הפמ"א צ"ל דלכאור' סבירא ליה כדעת הפוסקים דאף במבטל כיסו, מ"מ היכא שברור שהיה מרוויח ממון ה"ז חייב, [וכמו שכתבו הפני משה (ב"מ פ"ט מ"ג) והערורן השולחן (סי' רצ"ב ס"כ) לבאר דברי הירושלמי, וכ"כ בשו"ת חוות יאיר (סי' קנ"א) ובמחנ"א (הל' מלוה ולווה סי' מ"א, והל' גזילה סי' י"א) ועוד אחרונים, ועי' בזה בספר משפט המזיק ח"א פכ"ט אות ג', וח"ב סי' כ"ו אות ו'], וא"כ צ"ל דסבירא ליה לפמ"א דאף הכא כיון שביריד דרך העולם שמצליח למכור סחורתו ביוקר, הרי הרווח ברור, וזה שהפסידו חייב לשלם.

ולפי"ז גם מה שהוכיח כן מדין פועל צ"ל כן, דבפועל אורחא דמילתא הוא שהיה ודאי מוצא להשתכר והרי הפסיד ריווח ברור, ובזה חייב גם במבטל כיסו של חברו.

אמנם בעיקר דין זה דהיכא הריווח ברור חייב, דעת רוב הפוסקים אינו כן, וכן מוכח מהרמ"א (בסי' רצ"ב ס"ז), דכתב שם היכא שבא בעל הפקדון לתבוע פקדונו והנפקד מעכבו על ידו דחייב ליתן לו את הריווח שהרוויח, ומשמע שם דרק אם הרוויח חייב ליתן, אבל כשלא הרוויח לא, ואף באופן שהפסיד בעל המעות ריווח ברור, וכן מדייקים בדבריו הדברי חיים (הל' גניבה סי' ל') ובישועות מלכו (חומ"מ סי' כ"ב), וכן מוכח שם בש"ך, שמביא דעת היש"ש שחולק על הרמ"א וסבירא ליה דפטור אף ליתן הריווח משום דלא הוי רק מבטל כיסו של חברו, וכתב שם מפורש דאף היכא שהמפקד מברר שיש לו ריווח ברור, וכן מבואר בנתי"מ שם (ס"ק י"ג) שמבאר דעת הרמ"א דהריווח חייב ליתן, ומבאר שם דאף שמבטל כיסו של חברו פטור מ"מ אם הרוויח חייב ליתן הריווח, אבל כשלא הרוויח לא, ואף שהמפקד הפסיד ריווח ברור, ולדבריהם ודאי דאי אפשר לנקוט כדברי הפמ"א.

גמור ומחויב לשלם הוצאותיו, ואף על גב דלא היתה כונתו להזיק אלא להציל את שלו שיהיה מוחזק, הרי מבואר בחומ"מ סימן ס"ו סעיף כ"ג ובסמ"ע (סק"ס) וש"ך (סקפ"ב) שם [בבאר היטב ס"ק ס"ב] דהיכא דחייב מדינא דגרמי חייב אפילו לא כיון להזיק, א"כ בנ"ד לא יוכל לומר שעשיתי להציל את שלי דמ"מ גרם לו הזיק רב, ועוד, דהיה לו להודיע מיד ולא לדחותו כלך ושוב עד אחר היריד, ע"כ ברור שזה האיש לא עשה כשארית ישראל וראוי לקונסו ולגבות ממנו כל היוזקו של המוכר ע"ש עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו דהוכיח מדין פועל דבכל מקום שיש הפסד במה שסמך אחד על חברו יש לחייב מדין מזיק, ואף בשאר משא ומתן כגון במה שהוא דן במי שמכר סחורה ביריד, ובא בעל חוב שלו ואמר לו שרוצה לקנותו ממנו, ונתן לו המקח על דעת שישלם לו לאחר היריד, ולאחר היריד אמר לו בעל חובו שאין כלל בדעתו ללקחו אלא רוצה להחזיקו למשכון עד שיחזיר לו חובו, והמוכר טוען שבגללו הפסיד בכך שלא מכרם ביריד ביוקר, ועכשיו אינו יכול למכרו אלא בזול, וכתב דחייב בתשלום ההפסד, וכדין פועל. [ועי"ש בפ"ת שדן שם לחייב מדין קיום המקח ודן האם המקח נתבטל או לא, ומביא בזה מהשבו"י והבית אפרים מה שדנו בזה בדברי הפמ"א, והפ"ת כתב לבאר דברי הפמ"א דאיירי באופן שהמקח בטל כיון דעייל ונפיק אזווי].

והנה בדברי הפמ"א מבואר דס"ל דהחויב בפועל הוא משום מזיק, ולכאור' כוונתו כדעת התוס' דהחויב משום גרמי ולא משום תקנה, אמנם לכאור' הדברים צ"ב, דאין ה"נ הא דחשיב 'גרמי' מובן כיון שנחשב כעושה מעשה בגוף הדבר וההזיק נעשה מיד וכדביארנו לעיל, מ"מ מצד מבטל כיסו של חברו הו"ל ליפטור, דהא אף לשיטת התוס' דהחויב בפועל הוא משום גרמי, כבר הקשה בקצוה"ח דהרי אינו אלא מבטל כיסו של חברו, ומה שתירץ בקצוה"ח בפועל שהחויב הוא מדין 'שבת', אינו אלא

כפועל הוא משום דכפועל הדרך הוא לסמוך בדברים לבד, וא"כ ודאי אין כלל סברא לומר דאף בשכירות שאר דברים שהדרך הוא לעשות בהן קנין שג"כ תיקנו כן.

דברי האולם המשפט בשוכר שנתעכב

טו. והנה על אף שלא חילקו פוסקים אלו בפירוש בין מכירה לשכירות, ע"כ צ"ל כן בדבריהם, דאל"כ יסתרו דבריהם, דלגבי מכירה כתבו בפשיטות דאין חיוב, ודלא כדברי הפנים מאירות, ולגבי שכירות כתבו באופנים מסויימים דיש חיוב תשלום ההפסד, וע"כ צ"ל דהם חילקו בין מכירה לשכירות.

דהנה באולם המשפט (סיש של"ג סק"א) כתב לגבי מכירה וז"ל: ותדע דכאן בגרם להם הפסד דמעיקרא היו יכולין להשתכר ועכשיו אין מוציאיין להשתכר חייב, ולא מצינו במו"מ ככה"ג דחייב, ועל כרחק דכאן דרך לסמוך יותר אפילו בדברים בלבד ודו"ק עכ"ל הרי כתב בפשיטת דבשאר מו"מ אין כלל חיוב של תשלום על הפסד.

אמנם לגבי שכירות כתב דחייב, דהנה (בסי' ש"י) על מה שכתב המחבר (סעיף ג') לגבי שכירות חמור שהתעכב וז"ל: ראובן השכיר בהמתו לשני ימים לילך ולחזור, ובחזרתו ביום השני גדל הנהר עד שהוצרך לעכב יום אחד, אם שכרה לימים פשיטא שצריך ליתן לו שכירות כל יום ויום, ואם שכרה למקום פלוני ולחזור, או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שרוצה לילך שם וידוע שהוא מהלך שני ימים ועכבו הנהר, אם לא היה רגיל להתגדל, פסידא דבעל בהמה, ואם היה רגיל להתגדל, והשוכר מכיר ענין הנהר ולא המשכיר, פסידא דשוכר. ואם שניהם ידעו, פסידא דבעל בהמה עכ"ל. ומבואר דאם לא התזיר החמור בפשיעתו חייב השוכר, ובפשיטות טעם החיוב הוא על זה שהמשכיר לא יכל להשכירם לאחרים.

ולכאור' גם מדברי המחבר (בסי' של"ג ס"ב), שחייב בדין פועל רק משום דבר האבוד, משמע שלא כדברי הפמ"א, דמשמע דמדין גרמי אין כלל חיוב כיון שאינו אלא מבטל כיסו של חברו, וצ"ל דהפמ"א מבאר דברי המחבר ג"כ שהוא מדין גרמי, וכמו שכתב הסמ"ע, אמנם משאר הפוסקים שביארו דברי המחבר כפשוטו מבואר דלא סבירא להו כן, וכן הקשה בערך ש"י (סי' של"ג סק"ה) על דברי הפנים מאירות.

ועי' להלן שנביא עוד משו"ת משיב דבר עוד ביאור בדברי הפנים מאירות, ולדבריו לא שייך כלל לדין מבטל כיסו של חברו.

ומ"מ לדינא מפורש בנתיה"מ שלא כדברי הפמ"א וכמ"ש לעיל, וכן בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' נ"ו בסו"ד) ובתשורת ש"י (ח"א סי' תקצ"ב) חולקים בזה על דברי הפמ"א, וכן נקטו הפוסקים שהוא דעת יחידאה, וע"ע במשפט שלום (סי' ר').

דעת המחייבים תשלום הפסד בשכירות

יד. ולכאור' מצאנו עוד דיעה בפוסקים, והוא שיש חילוק בין שכירות חפצים לשאר משא ומתן של מכירת סחורה, והוא דעת האולם המשפט והערך ש"י, שכתבו לחייב תשלום של הפסד למשכיר בשכירות באופנים מסויימים, על אף שבמכירת סחורה כתבו שאין חיוב ודלא כשיטת הפנים מאירות.

ויש מדייקים בדבריהם לחייב תשלומין גם על הפסדים בשכירות קרקעות ומטלטלין שנעשו בלא קנין, וכתבו דהוא דין כללי בכל שכירות כיון שהוא עסק שנמשך לזמן, ולא כמו מקח שנגמר מיד.

אמנם כשנעייין בדבריהם נראה שלכאור' אין לנו ראייה כלל לנדון זה כלל, ולא כתבו הפוסקים דין 'דבר האבוד' אף בשכירות אלא לגבי כמה אופנים, אבל לגבי נידוננו בשכירות שלא נעשה כלל קנין אין לנו ראייה, וכדיתבאר.

וביסוד הדבר עלינו לשנן את דברי הרמב"ן (שהובא לעיל) דיסוד התקנה

התחייבות של תשלום הפסדים שיהא על ידו, מ"מ יש אומדנא שמסתמא שכר על דעת כן שישלם גם ההפסדים, אבל ודאי חלוק דין שכירות משכירות פועל לגבי קנין.

אלא שהנתייה"מ לא כ"כ אלא לחייב המשכיר להעמיד שכירות זו שנתחייב בה, ובזה ודאי מסתבר שיהא כלול בקנין שעשה מתחילה, ובאולם המשפט הוסיף בזה חידוש נוסף אף לגבי הפסד שלא מחלק של השכירות, דהא מחייב לשלם גם על ימים שלא דיברו כלל מתחילה שישכר ממנו, וגם בזה אמרי' שיש אומדנא שגם השוכר מתחייב לשלם תשלומין על כל ההפסד שיהא למשכיר מחמת שכירות זו.

ולפי"ז במקח לא שייך כלל לדון ולחייב משום אומדנא זו, דהא ממה נפשך קודם שנעשה קנין גם בשכירות לא מחייבים ולאחר שנעשה קנין מה שייך לחייב משום הפסד, הרי המקח כבר נקנה לו לגמרי, ושאני שכירות שהוא דבר שנמשך למשך זמן, ולכן יש אומדנא שהקנין שעושה בתחילה יחייב אותו בחיובים גם בהמשך זמן השכירות, משא"כ בקנין למכירה כיון שהוא נגמר מיד, אין אומדנא בזה כלל [ואף הפנים מאירות לא חייב משום אומדנא בקנין, דהא התם לא היה כלל קנין כיון שלא היה דעתו למקח, ולא חייב אלא משום גרמי].

ומ"מ לפי"ז אין לנו כלל ראייה לומר דאף בשכירות תיקנו לחייב את השוכר בהפסד שכירות שנעשה בלא קנין משום דבר האבוד, דלא כ"כ אלא בשכירות שנעשה בקנין שאומרים שיש אומדנא שבדעתם היה שיתחייב השוכר גם על הפסד שנעשה על ידו.

דברי הערך ש"י בשכירות קרקע

טז. והנה גם בדברי הערך ש"י מצאנו שמחייב תשלום הפסד באופן מסויים, והנה גם בדבריו יש לכאן סתירה, וע"כ מחלק בין שכירות למכירת סחורה.

ובאולה"מ שם (סק"ד) מבאר טעם החיוב כהא דשכירות פועל וז"ל: והקשו ע"ז מלעיל סוף סי' ש"ז [ס"ן] דאין שבת בבהמה ע"ש. ולענ"ד מסתברא דלא שייך כאן דין שבת כלל, דהרי באמת מן הדין גם גבי אדם בהלכו חמרים ולא מצאו תבואה, דקיי"ל לקמן סי' של"ג [ס"א] דנותן לו שכרו משלם ודאי דאינו מדין שבת, דפשוט דאין תורת שבת אלא על אותו הזמן שסגרו ועכבו, אבל מה שגורם לו שגם אח"כ אינו מוצא להשתכר ודאי דזה הוי גרמא בעלמא ופטור מן הדין. ובפועלים הוא דחייב משום תנאי השכירות שמקבלים על עצמם בכך וכמבואר שם בב"י ע"ש. וא"כ לכאורה פשוט דאין לחלק בזה גם בבהמה עכ"ל. הרי כתב בפשיטות דאין לחלק בין שכירות בהמה לשכירות פועל, ולכן חייב השוכר במה שעיקב החמור אצלו, דבכך הפסיד המשכיר שלא יוכל להשכירו וכדין דבר האבוד.

ולפום ריהטא נראה דכתב דדין האבוד הוא גם בשכירות בהמה ולפי"ז אף בלא קנין יחוייב, אלא שע"כ אי אפשר לומר כן, דהא א"כ יוקשו דבריו ממה שכתב (בסי' של"ג) שאינו אלא בפועל משום דהתם סמכי' על דברים בלבד, ובשכירות מטלטלין ודאי לא תיקנו שיועיל בלא קנין, כיון דאין הדרך לסמוך בדברים בלבד, אלא במשיכה.

וע"כ צ"ל בדבריו כעין מה שביארנו לעיל בדברי הנתייה"מ, דכל הדמיון לפועל אינו אלא בתנאי השכירות, והיינו במה שיתחייב אף ע"י קנין, ומדמין שכירות מטלטלין לפועל לגבי ה'אומדנא', והיינו דהא דתיקנו שיתחייב בפועל עצם התקנה לא היתה אלא שיועיל בלא קנין, אבל סיבת החיוב הוא דאמרי' שמסתמא מתחילה כששכרו, שכרו על דעת כן דאם יהא הפסד למשכיר בגלל השוכר ה"ז השוכר מחייב עצמו מתחילה על דעת כן, ואף שלא עשה קנין תיקנו שיהא כמו שעשה קנין, ובזה מדמין ליה שכירות מטלטלין דכשעשה קנין אף שלא פירשו אלא על שכירות של זמן מסויים ולא על

עליו ולא השכיר לאחר ע"כ חייב. ושמה כ"ז מתקנה כמ"ש נתיבות סימן של"ג [שם] שכן ראו ותקנו היכא שסמך עליו והפסיד על ידו, וה"נ תקנ"ח בשוכר סתם שיודיעו לפני הזמן ואם לא הודיעו חייב כיון שסמך שישאר בביתו, וכן בנשאר בבית אחר כלות הזמן ולא הודיעו סמך עליו, אבל בגזל בית מחברו וסגר הדלת לא סמך עליו עכ"ל. הרי הוא מבאר דהא דחייב לשלם על כל השנה שהפסיד המשכיר הוא משום דסמכו בדברים זה על זה, ואף שכתב בזה גם טעם הריטב"א דהוא משום דין ערב מ"מ כתב 'ושמה כ"ז מתקנה', וכתב דגם מה שכתב הנתיבה"מ דהוא משום תקנה היינו שתיקנו שמה שסומכין זה על זה בדברים ה"ז מחייבו בתשלומין ולכאור' כוונתו דמצד מה שסמכו זה על זה לא מקרי מוציא ממון על פיו כיון דלא הוציא ממון, וכמו שכתבנו לעיל בביאור דעת החולקים על הריטב"א, אלא שמצד התקנה חייבו במה שסמכו זה על בדברים.

ומ"מ מבואר בדבריו דאף בשכירות קרקע אמרי' כן, וכל היכא שסמך המשכיר עליו, ובגללו לא השכירו לאחר ה"ז חייב על כל השנה.

אמנם לכאור' גם בזה אפשר לדחות שאינה ראייה לחייב בשכירות שנעשה בלא קנין, דאף שלא כתב טעם החיוב משום האומדנא שעל דעת כן נתחייב וכמ"ש באולה"מ, שהרי כתב דהחיוב הוא משום שסמכו זה על זה, וגם כתב בזה לחייב משום תקנה של 'הודעה'.

אלא שנראה בדבריו בדבריו דוודאי גם הוא איירי בקנין כיון דבלא קנין אין שום סיבה לסמוך זה על זה, אלא שקשיא ליה שאף שהיה קנין מ"מ הקנין לא היה אלא על תחילת השכירות ולא לחייבו על עוד שנה שהתחיל בה, ומדוע היה לו לסמוך עליו שישך עוד שנה, וגם מדוע זה מחייבו בתשלומין, וע"ז קאמר דשאני הכא שיש תקנה של 'הודעה', וחיוב התשלומין אינו אלא משום תקנה זו, כיון דבכל אחר שסומך על דברי חבירו אי"ז סיבה לחייב ושאני הכא

דבסי' של"ג (ס"ק ח') מביא דברי הפנים מאירות וחולק עליו, דבמכירת סחורה ודאי דלא תיקנו, אמנם לגבי שכירות כתב בב' מקומות דיש על השוכר חיוב תשלומין על הפסד שנעשה על ידו להמשכיר במה שלא יכל להשכיר.

דהנה בסי' ש"ב (ס"ק י"ד) כתב לבאר במה שכתב המחבר (שם סי"ד) במקום שנוהגים לשכור רק בתחילת כל שנה, דאם נשאר השוכר לדור עוד חודש לאחר שנגמר השנה, ובכך הפסיד למשכיר בכך שאין יכול להשכירו עוד כל השנה, דהדין הוא דחייב לשלם לו על כל השנה, ומביא שם דברי השער המשפט שהוקשה לו דין זה, דהא אי"ז אלא מבטל כיסו של חבירו, וכתב עליו וז"ל: ולענ"ד ודאי אין לדון כדבריו, דלדידיה תקשי מסימן של"ג [ס"ב] בשכר פועלים וחזר בעה"ב דאם היו מוצאים להשכיר א"ע ועכשיו אין מוצאים חייב לשלם להם, וכן בדבר האבוד וחזרו פועלים שוכר עליהם או מטען [שם ס"ה], הא ג"כ רק גרמא ומבטל כיסו, וכן מהא דאיזהו נשך [ע"ג ע"ב] מאן דיהיב זוזי אפרוותא דזולשפוט ולא זבן ליה חייב לשלם לולא אסמכתא, אף דאינו רק מניעת ריוח ומבטל כיסו. והשער משפט בסימן ס"א [סק"ב] כתב הטעם בפועלים משום שבת והניח בצ"ע. ונתיבות בסימן של"ג [סק"ג] הוכיח דלאו משום שבת הוא, ועיין בנתיבות סימן ש"ו [סק"ו]. אבל העיקר כמ"ש באס"ז בפרק איזהו נשך [שם] בשם ריטב"א, וז"ל דהקשה לו מ"ש ממבטל כיסו של חבירו שפטור שאינו רק גרמא, ותירץ אף שלא קיבל עליו תשלומין כלל כיון שסמך עליו חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו, דבהנאה שסמך עליו ונותן לו ממונו משתעבד לו מדין ערב. וזה ענין שכירות פועלים שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחזרו בהן או שבעה"ב משלם להן מה שמפסידין, כיון שסמכו זע"ז נתחייבו זל"ז במה שיפסיד ע"פ וזה דין גדול עכ"ל. וה"נ מבואר בתשובת הרא"ש [כלל א' ס"ו] כיון שלא הודיעו סמך

דלדבריו אפשר לתרץ קושית התוס', דהתוס' הוקשה להם מדוע מחלקין בין הלכו ללא הלכו, ואין מחלקין בין היה להם מקום להשתכר ללא היה להם מקום ותירצו דאורחא דמילתא נקט, והקצוה"ח כתב ע"ז וז"ל: ולפי מ"ש נחא משום דתני נמי חמרין וגבי חמרין פטור על שביבת בהמתן וכמ"ש ודו"ק עכ"ל. והיינו דכיון דחמרין יש בהן גם חלק של שכירות בהמה, ועל חלק זה אין לחייב כיון דלא שייך שבת בבהמה.

ובגדר הדבר ע"י במשכן שלום (הל' ריבית סי' נ"ח) דאף שהבעלים ששכרו אין לו קנין שכירות בחמור [כן הוכיח מדברי המג"א סי' רס"ו סק"א] שהרי אינו יכול להשתמש בו כרצונו, ואף אינו צריך ליתן לה מזונות וכל השכירות אינו אלא שיעשה בו הפועל מלאכתו, מ"מ ברור שמשלם לו עוד חלק בנוסף על שכרו פעולתו, והוא על זה שמעמיד לו הפועל חמורו לצורך פעולתו, ועל חלק זה כתב בקצוה"ח שאין לחייב משום שבת, ועיי"ש שגם בדברי התרוה"ד מוכח כדברי הקצוה"ח.

אמנם במחנ"א (גזילה סימן י"א) חולק ע"ז בתו"ד, דכשמבאר האי דינא דהחוב בפועל הוא משום 'שבת' כתב וז"ל: וכ"ת הלא התם בפרק האומנין קתני דחמרין שנתבטלו ע"י בע"ה דמשלם להו בע"ה מדינא דגרמי דמי מה שנתבטלו הבהמות ג"כ ע"י ואף על גב דאינו אלא שבת, איכא למימר דהתם שבת אדם קא חשיב כולו כיון שזהו אומנותו של זה ודמי לאומן שע"י כליו מתקן מלאכתו וה"ה נמי זה הפועל על ידי הבהמה מתקן מלאכתו והכל שכר אדם קא חשיב עכ"ל. הרי כתב דהכל חשיב שכר פועל דכיון שזהו חלק מאומנותו והוי חלק מהשכירות פועל.

חוב משום דבר האבוד

יח. אלא שמצאנו דבאופן זה שנשכר פועל עם כלי מלאכתו אף אם אמרי' שאין חוב משום 'גרמי' כיון שלא שייך לחייב מטעם 'שבת', מ"מ חייב משום דבר האבוד,

שחז"ל תיקנו בו הודעה, וכן משמע מסו"ד במה שכתב וה"נ תקנ"ח בשוכר סתם וכו', ור"ל דכמו שבפועל תיקנו שמה שסומכין זה על זה יחייבו בתשלומין, כמו"כ בשוכר שחז"ל תיקנו תקנה של 'הודעה' שכל שוכר צריך להודיע למשכיר זמן מסויים קודם קודם שיוצא מביתו כדי שיוכל להשכירו לאחרים, וחשו להפסד המשכיר, הרי חלק מתקנה זו היא שאם לא הודיעו יחוייב בתשלומין, כיון דתיקנו שמה שסומך עצמו המשכיר על השוכר שישאר כאן, ה"ז מחייבו בתשלומין, ובכל בית שיכול להשכיר מיד לא תיקנו אלא ל' יום, ובאופן זה שאי אפשר להשכיר ביתו אלא רק בתחילת שנה אף שא"צ הודעה אלא ל' יום, מ"מ כיון שהשוכר נשאר כאן חודש אחד, באופן שלכך סמך עצמו המשכיר עליו שישאר כאן כל השנה ה"ז נתחייב בתשלום של כל השנה משום תקנה זו, והדמיון לפועל הוא שרואים שחז"ל תיקנו שיכולים לסמוך זה על זה, ומה שסומכים זה על זה ה"ז מחייבו בתשלומין, אלא שבפועל הוא אף בלא קנין, וכאן הוא רק בקנין.

ולפי"ז גם לדבריו אין לנו ראייה לחייב בתשלומין בסתם שכירות שנעשה בלא קנין, דלא כתב כן אלא בשכירות שנעשה בקנין, ומחייבינן ליה משום דין הודעה.

בפועל שנשכר עם כלי מלאכתו

יז. ובערך ש"י כתב במקום אחר עוד אופן לחייב שוכר בתשלום הפסד שנעשה על ידי תנאי השכירות, והוא באופן ששכר פועל יחד עם כלי מלאכתו.

ונקדים דהנה לטעם התוס' דהחוב תשלומין בפועל הוא משום גרמי, מצאנו מחלוקת בין הפוסקים מה הדין כששוכר פועל עם כלי מלאכתו, כגון ששוכר פועל שיעשה לו מלאכה עם חמורו, האם חייב משום גרמי רק על חלק הפועל שנתבטל על ידו או גם על החמור, דהנה בקצוה"ח (סי' של"ג סק"ב) אחר שמבאר דברי התוס' טעם החוב בפועל הוא משום 'שבת', כתב עוד

נסיעות אחרים שדחה אותם בגללו [אף כשלא התחיל הנהג את נסיעתו], אף שברור שיש כאן עוד חלק שאינו תשלום עבור שכירות הפועל, אלא עבור מה שמעמיד לו שירות את רכבו בנוסף על זה שהוא נוהג בה, וא"כ בחלק זה כיון שאינו שכירות פועלים הרי אין לחייב משום שבת לדעת הקצוה"ח [ועי' במשכן שלום (שם) הערה ד' דאולי באופן זה אף המחנ"א יודה לזה כיון שהוא שכירות שהשוכר בעצמו משתמש בה ולא רק לצורך שימוש הפועל].

אלא שמ"מ יש לחייב משום דבר האבוד וכמו שכתב בערך ש"י, כיון דדרך העולם שמזמינים מונית כדיבור בטלפון וסומכין זה על זה כששאר שכירות פועל.

ביאור טעם החיוב בשוכר שנתעכב

כ. והנה בגוף הדבר שכתבו האולם המשפט והערך ש"י לחייב בשוכר שנתעכב, או שלא הודיע למשכיר ומשום כך הפסיד המשכיר דהחיוב הוא משום חיוב מזיק, ומזה הוכיחו דיש גם בשכירות תקנה של חיוב משום 'דבר האבוד'.

פשטות הדברים אינו כן, אלא טעם החיוב הוא משום דאמרי' דהשכירות ממשיך, וכך היה האומדנא ביניהם מתחילה, דהנה באופן של שוכר שנתעכב שמבואר בסי' ש"י ס"ג שמביא האולם המשפט, כתב שם בפ"ת (סק"ב) בשם הנודב"י שג"כ נתקשה מהו טעם החיוב הרי אינו אלא גרמא, ומתריך שם בתירצו השני [שהפ"ת כתב שם זהו העיקר] וז"ל: ותריך דשאני היכא שירד מתחילה בתורת שכירות, אף ששכרה רק למקום ההוא, מ"מ כל זמן שלא החזירה למרה עדיין היא מושכרת בידו וחייב לשלם שכירותה, כיון שהוא ידע מרגילות הנהג היה לו להתנות על זה עכ"ל. והיינו דאף ששכרו רק לשני ימים, מ"מ מתחילה היה אומדנא ביניהם שאם יעכב בפשיעתו יותר מכך ימשיך השכירות עוד, עד שיחזירם למשכיר, ולפי"ז אינו כלל תשלום על

וכ"כ בערך ש"י (בסי' של"ג סק"ב) במי ששכר עו"ג עם חמורו, וחוזר בו השוכר, ועתה אינו מוצא העו"ג להשכירו לאחר, וכתב ע"ז דאף שאין שייך שבת בבהמה, מ"מ חייב מטעם תקנה, וכתב הטעם משום דסמך עצמו עליו, ומציין למה שכתב בסי' ש"י"ב, וכוונתו לתקנה זו, וכמו שביאר דברי הנתיה"מ עם טעם הריטב"א.

ובאופן זה מסתברים דבריו מאוד, דהא טעם התקנה לחייב בשכירות פועל הוא משום שדרך העולם כששוכרים פועל דסומכין בדברים לבר, וא"כ אף כששוכרים פועל שיעשה פעולה עם כליו ג"כ אין דרך העולם לעשות בהם קנין, וא"כ גם זהו חלק מהתקנה שיתחייבו זה לזה כל ההפסד.

והגם שבקצוה"ח כתב אף בחמרים שאינו חייב אלא על חלק הפועל, זהו רק לשיטתו דביאר טעם החיוב משום גרמי, אבל לטעם החיוב שהוא משום תקנה דדבר האבוד, וכמו שמבואר מלשון המחבר ובדברי הנתיה"מ, ודאי דיש לחייב גם על חלק החמור כיון שכך שהוא חלק מהתקנה.

והנה לכאור' באופן זה מסתבר דגם הנתיה"מ יודה לדבריו, כיון דיש בה טעם התקנה שסומכין בדברים בלבד, וגם בלשון המחבר משמע כן, דבריש סי' של"ג (ס"א) כתב דין פועל גם באופן של חמרים וז"ל: אבל הלכו החמרים ולא מצאו תבואה וכו' וע"ז סתם בהמשך (בסי"ב) דאם לא היו יכול להשכיר עצמם ה"ז משלם כל שכרן, ולא משמע שאינו משלם אלא החלק של שכירות פועל.

ומ"מ גם מכאן אין להביא ראיה להיכא ששוכר מטלטלין בלא קנין שיהא בהם חיוב משום דבר האבוד דשאני הכא ששכר פועל יחד עם כליו וזה נכלל בתקנה של דבר האבוד, אבל כששוכר רק מטלטלין לבר, ודאי דלא תיקנו בהן חיוב דדבר האבוד.

הזמין מונית וביטלו

יט. ולפי"ז אף בהזמין מונית ואח"כ ביטלו, ובעל המונית טוען שמחמתו הפסיד

ה"ז כמו הוא עושה מעשה בידיים וחשיב גרמי ה"ה הכא, וע"ע בספר מעשה אומן (למו"ר הגרש"ז מרק שליט"א, פי"ג הערה כ') שמקשה בזה סתירא בדברי המשיב דבר.

ולפי סברא זו אין כלל ראייה לחייב גם בשכירות, דשאני מכירה סחורה שהוא מזיק ממש, משא"כ בשאר שכירות אינו אלא מניעת רווח.

ובעצם סברא זו לגבי מכירת סחורה, ראוי לציין דאף שלפי"ז אין כלל ראייה מדברי הפוסקים בסי' של"ג שכתבו דדין דבר האבוד לא נאמר דין זה אלא בפועל, דהא שאני מכירת סחורה שהוא מעשה מזיק ממש, מ"מ בדבי הנתי"מ בסי' של"ג ודאי מפורש דגם בזה אין לחייב וע"ע במעשה אומן (שם) שמביא חולקים ע"ז וסברי שזה נקרא היזק שאינו ניכר.

תשובת הרמ"א

כב. והנה הראוני שו"ת הרמ"א (סי' כ'), ומציינו הש"ך בסי' שי"ב סק"ב) שלכאור' לפום ריהטא משמע מדבריו שגם בשכירות בתים יש לחייב משום תקנה דדבר האבוד.

וז"ל השאלה: שאלה ראובן שהשכיר ביתו לשמעון לזמן אחד שידור אצלו בביתו, ונגמר קנין השכירות כמנהג העיר שלא היה אחד מהן יכול לחזור, וקודם כניסת שמעון לבית חלתה אשת שמעון חולי הקדחת שקורין גע"ל זוכ"ט בל"א ל"ע ובהגיע זמן כניסת שמעון לחדרו ראובן מעכב עליו באמרו שאדעתא דהכי לא השכיר לו ביתו, שיקבל אצלו אשתו החולנית חולי כזה שהוא חולי מתדבק. וע"י אונס זה רוצה ראובן לחזור משכירתו ולא רצה לקבל שמעון בביתו ע"כ.

והרמ"א כתב שם באריכות דכיון שכבר היה השכירות בקנין, והחולי בא אחר הקנין הרי אין המשכיר יכול לחזור בו, כיון דשכירות ליומא ממכר, ועוד הוא מאריך שם שאין לחלק בין קודם שנכנס לבית לאחר שנכנס.

ההפסד אלא תשלום של המשך זמן השכירות.

וכן בדין שמבואר בסי' שי"ב סי"ד, במקום ששוכרים דירה רק בתחילת שנה שהדין הוא שאם נתעכב חודש אחד צריך לשלם כל השכירות, שמהא הוכיח הערך ש"י על חיוב משום דבר האבוד, ע"י בנחלת צבי (סי' שי"ב) ובמשפט שלום (סי' קע"ו סי"ד ד"ה ולכאורה) שכתבו לבאר דין זה ע"פ הנודב"י הנ"ל דגם בזה אמרי' שהיה מתחילה אומדנא ביניהם שאם לא יודיעו קודם תחילת שנה שהוא יוצא מביתו הרי השכירות ימשיך למשך כל השנה, ומ"מ אין זה נפק"מ לדינא, אלא בגדר טעם החיוב האם הוא משום הפסד או משום שכירות.

דין שכירות לדעת הפנים מאירות

כא. והנה אף שהוכחנו שאין לנו ראייה לחייב תשלום הפסד אף בשכירות, מ"מ לדעת הפנים מאירות שגם במכירת סחורה כתב דיש חיוב תשלומין משום גרמי, לכאור' ה"ה בשכירות.

אלא שלדינא ודאי אי אפשר לחייב, חדא דהא רוב הפוסקים חלוקים עליו וכמו שכתבנו לעיל, ועוד, דמצאנו עוד ביאור בדברי הפנים מאירות ולפי"ז אינו אלא במכירת סחורה, ואין לדמות לזה שכירות.

דהנה בשו"ת משיב דבר (ח"ג סי' ט"ז) מביא דברי הפנים מאירות ומבארם באופ"א, ויסוד הדבר הוא שאין חיוב התשלומין משום ההפסד של מניעת רווח, אלא החיוב הוא משום שהפסיד הערך של החפץ, שכיון שהיה יכול למכרו ביוקר ביריד והוא מנעו בכך ה"ה מזיק בזה שהזיק הערך של החפץ, כיון שעכשיו אינו יכול לימכר אלא בזול, ועי"ש שמבאר דאי"ז היזק שאינו ניכר, ומבאר שם דכל הראיות שהביא הפנים מאירות כגון מה שהוכיח מפועל אינו אלא לבאר הא דנקרא גרמי ולא גרמא, כיון דאף שהיה החפץ תח"י הלוקח מ"מ הרי המוכר היה עדיין יכול למכרו, ובזה מוכיח מפועל דכמו שהתם מבואר דכל מה שעשה על פיו

משום הקנין, ואי החיוב הוא כמו פועל יש לחייב אף בלא קנין.

וע"כ צ"ל דמה שהוכיח כאן מפועל שאין לחלק בכך, נראה שכוונתו שכמו שבפועל רואים שאף קודם התחלת מלאכה הרי השוכר מחויב בתשלום הפסדים, כמו"כ בשוכר אף קודם שנכנס לביתו הרי המקח נגמר ואין המשכיר יכול לחזור בו, ואף שבפועל יש תקני"ח מיוחדת של 'דבר האבוד' מ"מ לא הוי להו לתקן אלא אחר התחלת מלאכה, ולא קודם, וע"כ מוכח שאחר שגמרו העסק ביניהם תיקנו לחייב את השוכר אף קודם שהתחילו בפועל, וא"כ גם בשכירות בתים כיון שגמרו העסק ביניהם ע"י קנין, יש לחייב את המשכיר, ואינו יכול לומר אדעתא דהכי לא השכרתי.

דברי המהרי"ל דיסקין

כג. אלא שהאמת שמצאנו לאחד מהאחרונים שמשמע מדבריו שאף בשכירות אפשר לחייב משום תקנה דידבר האבוד' והוא בשו"ת מהרי"ל דיסקין (ח"א רשימות קצרות בחו"מ אות ר"ח) וז"ל: ומי ששכר בית מחבירו ע"מ לשפצה ולא עשה, מ"מ אין הפסיקה בטלה דהא נשתמש, ועי' סמ"ע סי' שכא. [ורחוק לומר דבהתנה מפורש עדיף, דהא ילפינן לה מאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אף שהתנה]. ואולי יש לחייבו בעד מניעת השיפוץ, וכן נראה. ואולי יכול לומר השכירות אבטל ומ"מ דרתי בה ע"ד דבר האבוד והוי כמטען ומאי הוה ליה למעבד וכמו בדבר האבוד, ומ"מ י"ל דשם רוצה ליתן לו עכ"פ כפסיקה ראשונה, וכן הוא מחויב וכן תיקנו, אבל כאן רוצה ליתן לו פסיקה חדשה ומני"ל עכ"ל. הרי כתב בתו"ד דשוכר זה כיון שמצד המקח לא נתן לו המשכיר דירה משופצת ה"ז יכול לומר 'אבטל לגמרי השכירות', ויכול לדור בדירה זו משום דבר האבוד שנשאר ללא דירה, ולשלם למשכיר כמו ששווה דירה זו שאינה משופצת, ואף שהיה אפשר"ל דגם כאן שאני משום שהיה בו קנין, והקנין מחייב גם על הפסדים, וכמו שביארנו לעיל

אלא שבסו"ד כתב וז"ל: ועוד ראייה ברורה דאין לחלק, דתניא פרק האומנין: השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותן אין להם זה על זה אלא תרעומות, בד"א שלא הלכו אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה פועלים ומצאו שדה שהיא לחה נותן להם שכרן משלם. וכתב שם הרא"ש, דלאו דוקא הלכו ולא הלכו אלא ה"ה אם לא הלכו ועכבם עד שאין מוצאים להשתכר צריך ליתן להם שכרם כפועל בטל כיון שגרם להם הפסד, אלא אורחא דמילתא נקט דמסתמא כשלא הלכו מוצאים להשתכר כו'. ואף על גב דהתם לא קנו קניין על השכירות, אבל אם משך כלי אומנותו דנגמר קנין השכירות אינו יכול לחזור בשום עניין כמו שכתב שם ר"ת וא"כ ה"ה נמי בנדון דידן אין לחלק בין נכנס לבית ללא נכנס, מאחר שאין השוכר מוצא לשכור במקום אחר עכ"ל.

ובפשטות מבואר שכאן בא הרמ"א לחייב את המשכיר להשאיר את השוכר בביתו מטעם אחר, והוא מטעם דאין השוכר מוצא מקום לדור בביתו הרי יש כאן חיוב משום תקנה דדבר האבוד כמו מבואר בפועל.

אמנם לכאור' המעיין בדבריו יראה שוודאי לא בא הרמ"א לחדש כאן טעם נוסף ואי"ז אלא המשך דבריו שכתב דהחיוב הוא משום הקנין שעשו, וכתב להוכיח בכמה הוכחות שאף קודם שנכנס אמרי' כן, וכאן כתב עוד הוכחה שאין לחלק כן, וכן מוכח מהמשך לשונו שסיים כך: אבל במקום נדון דידן דאין מוצאים לשכור אפילו קודם שנכנס, ומזה הטעם נהגו שלא יוכל המשכיר לחזור כשמגיע שמונה ימים קודם זמן כניסת הבתים וגם קונים על השכירות, א"כ לא מהני ליה ג"כ טענת אונס כאילו כבר נכנס, דאין לחלק בזה מאחר שכבר נגמר השכירות עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דעל אף שהתחיל דיש לחייב משום שלא היה לו מקום לשכור כתב דנהגו לעשות קנין ויש לחייב 'מאחר שכבר נגמר השכירות' משמע דהחיוב הוא

אינו יכול למצוא דירה אחרת בזמן קצר כזה ואין לו ברירה אלא לשכור את זה.

דבזה אף שאי"ז אלא גרמא, מ"מ בפועל היה אפשר לחייב מדינא דידבר האבוד' שיהא 'שוכר עליהן או מטען', וכמו שכתב רעק"א (בב"מ עו). והובא לעיל בנפק"מ בין המהלכים) לגבי פועל דאם מתחילה היה מוצא להשכיר עצמו ביוקר ועכשיו אינו מוצא להשכיר עצמו אלא בזול יש לחייב משום דבר האבוד, וא"כ ה"ה בשכירות יש לדון שיוכל השכור לשכור עליו או להטעותו.

אלא שמ"מ כיון שהוכחנו שאין דין דבר האבוד אלא בפועל, גם בזה אי אפשר לחייב בתשלום ההפסדים, ואף להטעותו אינו יכול, דהא אם היה אחר שרוצה ליתן לו יותר אין לו למשכיר להפסיד משום כך, כיון דמעיקר הדין יכול לחזור.

איסור חזרה

כו. אלא שצריך להדגיש דאף שאין חיוב תשלומין, מ"מ באופן שיש הפסד לאחר מהן יש ודאי איסור לכתחילה לחזור בו.

דהא בין בחזרת המשכיר כשהשוכר יש לו הפסד ה"ז לכל הפחות גרמא, וכן כשחוזר בו השוכר, והמשכיר מפסיד שטעם הדבר שאין מחייבין בתשלומין הוא משום דהוי מבטל כיסו של חברו, בהא ג"כ הטעם הוא משום דאינו אלא גרמא, ובגרמא ודאי אסור לכתחילה כדאמרי' בגמ' (ב"ב כב:) א"ר טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בניזיקין אסור.

ויש שכתבו שמבטל כיסו של חברו דומה ממש לגרמא שיש בו אף דין חיוב לצאת יד"ש שמבואר בב"ק (דף נה:), וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' פ"ד) ובשו"ת מהריט"ץ (ח"א סי' צ"ה) ובאבני נזר (יו"ד סי' קל"ג) ובשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קמ"ט), ועיי"ש באבני נזר דלדעת הפוסקים שאם יש חיוב לצאת יד"ש אף מועיל תפיסה ה"ה במבטל כיסו של חברו.

בדברי האולם המשפט והערך ש"י, מ"מ הכא שאמר 'אבטל השכירות' הרי חזר בו מכל המקח, וא"כ אין הקנין כלום.

ואולי אפשר לדחוק קצת, דאף שאמר כאן 'אבטל השכירות', אין הכוונה לבטל לגמרי, אלא לבטל את מימוש השכירות כיון שלא נתן לו דירה כמו שסיכמו, אבל הקנין עצמו לא בטל, וזה היה התחייבות ביניהם שאם יגרם הפסד ע"י אחד מהם יתחייב השני, וצ"ע. ועוד אפשר לומר דכאן לא היה אלא טענה של 'משטה אני בך', ולא כ"כ דין 'מטען' אלא לרווחא דמילתא.

מסקנת הדברים

כד. ומ"מ ברור שאף אם נבאר דברי המהרי"ל דיסקין כפשוטם, אי"ז אלא דעה מחודשת ודלא כמו שמפורש בנתי"מ ושאר פוסקים, וגם ביסוד טעם התקנה מוכח כן וכדמוכח מדברי הרמב"ן. וא"כ ברור שאי אפשר לחייב עפ"י.

וגם יש להוכיח כן מסתימת לשון המחבר בריש דיני שכירות (סי' ש"ז ס"ב) וז"ל: יכולין המשכיר והשוכר לחזור בהם, עד שימשוך או שיעשה אחד מדרכי הקנין ע"כ. ולא כתב לחלק דאם המשכיר הפסיד בכך ה"ז חייב בתשלומין, וע"כ דכיון דדרכו לקנין אין שום חיוב עד שיעשה קנין.

[ועי' עוד בספר שבילי דוד סי' של"ג סק"ג שמתחילה נסתפק בזה, ולבסוף דחי דדוקא בפועל אמרי' כן משום שאין דרכו להתייקר, וצ"ע כוונתו].

כשחזר בו המשכיר והשוכר יש לו הפסד

כה. וכן באופן שחזר בו המשכיר מהשכירות, והשוכר טוען שמתחילה היה יכול למצוא מקום אחר לשכור בזול, ועכשיו אינו מוצא אלא לשכור ביוקר [כגון באולם אירועים וכדו'] כיון שכל הדירות הזולות כבר הושכרו לאחרים, ולא נשאר לו לשכור אלא היקר.

או בשכירות דירה ליו"ט באופן שכבר היה זמן מאוד קרוב ליו"ט שהשוכר כבר

[וגם באופן שחוזר בו מחמת אונס או שוגג נחלקו הפוסקים אם יש חיוב לצאת ידי שמים, ע"י משפט המזיק ח"א פט"ו ס"ו]

ואף שיש חולקים ע"ז דמבטל כיסו של חברו גרע מגרמא ואין בו חיוב לצאת ידי"ש, וכ"כ בשו"ת בית אפרים (חו"מ סי' ולכן שוכר שרוצה לחזור בו והמשכיר הפסיד בחזרתו, צריך השוכר להביא אחר במקומו, וכך יכול לחזור בו לכתחילה.

סיכום הדברים

ומעתה נסכם את היוצא לנו בחלק זה, באופן שסיכמו על עשית פעולה או שכירות בתים בדיבור בלבד, וחזר בו אחד מהצדדים, והשני הפסיד ממון בגללו כגון משכיר שדחה שוכרים אחרים ועכשיו אינו מוצא להשכיר.

א. בפועל - חזר בו השוכר, יש חיוב תשלומין לפועל, וכמו שמבואר לעיל כמה טעמים בזה, וזה נוגע בזמננו, בהזמנת בעל מקצוע כגון רופא, מטפל, צלם אירועים וכדו'.

חזר בו הפועל אין חיוב תשלומין, מלבד בדבר האבוד, והוא נידון בפני עצמו. ב. במכירת סחורה, כשהמוכר הפסיד כמה שהיה יכול למכור במחיר מסויים רק בזמן קצר, ובגללו לא מכרם בזמן זה - בפנים מאירות כתב דחייב לשלם, אמנם רוב הפוסקים חלוקים עליו בזה.

ג. בשכירות בתים ומטלטלין - בין אם חזר השוכר ובין אם חזר המשכיר, אי אפשר לחייב בתשלומין, דאינו אלא גרמא, ולא תיקנו בו תקנת דבר האבוד [ואף לדעת הפנים מאירות הנ"ל יש לומר כן, דשאני מקח שיש היזק של ירדת ערך, וכמש"ל]. אמנם אף בשכירות בתים יש איסור לכתחילה לחזור בו כשיש הפסד למשכיר, ויש שכתבו שאף יש חיוב לצאת ידי"ש.

חלק ב' דין מחוסר אמנה

ועכשיו נבוא לרון באופן שלא היה הפסד ביניהם כלל, וכגון שבין כך לא היו למשכיר שוכרים אחרים לשכור דירה זו, וכן להיפך כשהמשכיר חזר בו, ולא היה לשוכר שום הפסד ממון, אלא שהצד השני מונעם מלחזור בהם מחמת שכך סיכמו ביניהם וצריך לעמוד בדיבורם.

ובס"ד נבאר יסודות דין 'מחוסר אמנה', שבזה אמרו חז"ל 'דכל החוזר מדיבורו ה"ז ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו', ונדון מתי התירו חז"ל לחזור מדיבורו והאם בנידונים שלנו יש מקומות להתיר.

ונחدد השאלה כמה שנוגע מאוד, בשוכר שרוצה לחזור בו, ואח"כ נתוודע לו דירה אחרת שעדיפה עליו, והוא לא ידע מדירה זו מקודם, על אף שבירר בכמה מקומות עד שסגר על דירה זו, ושאלתו האם זה נקרא כ"תרי תרעי' או לא.

ולהלכה פסקו הרא"ש (סי' י"ד) והרמב"ם (פ"ז מהלכות מכירה ה"ח) כר' יוחנן דיש בהם משום מחוסר אמנה, וכן כתבו הטור והמחבר (סי' ר"ד ס"ז).

אמנם אף באופן שיש איסור לחזור בו, אם מפיים השני על כך, והוא מסכים בלב

ודין זה נוגע למעשה במי שסוגר על עיסקה כגון שכירות דירה, כשעדיין לא בירר כלל את הנתונים בשוק, אלא מחמת שהוא לחוץ הרי הוא חוטף מיד מה שמצא ראשונה, כשבדעתו אח"כ לחפש ולברר את המצב בשוק, וברור לו בשעה שסוגר שסביר מאוד שיתחרט אח"כ, ועליו לדעת שבזה הוא עלול לעבור על איסור מה"ת.

דווקא כשסמכו דעתם

ל. דין מחוסר אמנה אינו אלא כשמצד הדיבור היה העסק סגור לגמרי ביניהם, וסמכו זה על זה שיקיימו המקח, אבל בלאו הכי אין בו דין מחוסר אמנה, וכן מבואר שם בהמשך הגמ', וכן נקטי' בשו"ע (סי' ר"ד ס"ח) דאם הבטיח ליתן לחבירו מתנה מרובה אין בו דין מחוסר אמנה כיון שלא סמכו דעתם על כך.

ולכן אם לא היה הדבר סגור לגמרי ביניהם אין כלל איסור לחזור, וכן מצוי הדבר במי שאמר לחבירו שיש לו חנות מסוימת שבדעתו לבוא היום אליו במשך היום לקנות ממנו מוצר זה, הרי אם לאחר זמן נמלך בדעתו לקנות במקום אחר, לכאור' אין בו כלל משום מחוסר אמנה, ולא דווקא בדבר שספק אם ימצא חן בעיניו או לא, שבזה ודאי אינו סגור ביניהם, כיון שלא ידוע אם ימצא חן בעיניו, אלא אף במוצר שהוא אחיד, מ"מ כיון שברור שמצד המוכר אילו היה בא אחר לקנות ממנו, באופן שלא היה נשאר לאדם זה, הרי לא היה מרגיש שום מחויבות אליו, וא"כ ברור שמצד שניהם אין כאן משום מחוסר אמנה.

בתרי תרעי

לא. והנה בשיטת רב שסבר דאין בדברים משום מחוסר אמנה, נחלקו רש"י והראשונים (שם) האם סבירא ליה כן רק כשחזרו בו מחמת שנשתנה השער שהוא נקרא 'תרי תרעי', אבל ב'חד תרעי' מודה שיש בו משום מחוסר אמנה, ורש"י (דף מט. ד"ה שלא ידבר) סבירא ליה שזהו הפירוש בתירוץ הגמ' 'שלא ידבר אחד בפה ואחד

שלם שיוכל לחזור בו אין בו איסור על כך.

חומר האיסור

כח. בגמ' אמרי' במהות האיסור ש'אין רוח חכמים נוחה הימנו', ובנמוק"י מוסיף ע"ז עוד דנקרא 'אינו עושה מעשה עמך', והוא בגדר 'שארית ישראל לא יעשו עוולה', וכן מביא בד"מ (שם ס"ק ב') משמו, וכן מפורש ברש"י בד"ה (משום הכי) שמביא שם הפסוק 'שארית ישראל לא יעשו עוולה', ולכאור' הוא כאיסור דרבנן.

ובב"י (יו"ד סי' רס"ד) מביא מתשובת מהר"ם שמביא בשם ר"ת שכיון שהוא בכלל 'שארית ישראל לא יעשו עוולה' יכולים לקרותו רשע.

אחד בפה ואחד בלב

כט. אמנם יש אופן שמפורש בגמ' שהוא איסור דאורייתא, דהנה בהמשך הגמ' אקשי' עליה דרב, מיתבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מה תלמוד לומר הין צדק, והלא הין בכלל איפה היה, אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק. אמר אביי, ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. ע"כ. והנה בפשטות ביאור הדברים 'שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב' היינו שבשעה שגומר המקח לא יהא דעתו שאח"כ יחזור בו, שבזה אין לבו ופיו שוין [אמנם אי"ה בהמשך נביא שרש"י מפרשו בענין אחר, ומשום דלא הוי תרי תרעי].

והנה על אף שבגמ' אמר אביי דין זה דאחד בפה ואחד בלב רק אליבא דרב שלא סבירא ליה דיש בדברים משום מחוסר אמנה, אמנם כתב הרשב"א (שם) דגם אליבא דר' יוחנן איצטריך לתירוצא דאביי, דהא לר"י אין זה אלא דין דרבנן של מחוסר אמנה, אבל בהא דאביי שהוא אחד בפה ואחד בלב הוא איסור דאורייתא, דהא ר' יוסי ב"ר יהודה יליף כן מ'הין צדק' ועל זה איצטריך לתירוצי כאביי דהאיסור דאורייתא אינו אלא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, וכן כתב הר"ן, והרשב"א מביא ראיה לזה מדברי הר"ף שאף שנקט כר"י מביא דברי אביי.

בהם משום מחוסר אמנה, והב"י בסי' ר"ד כתב דאף ברש"י משמע כן.

והרשב"א מפרין ראיותיו, דמה שהוכיח מדברי ר' שמעון אינה ראייה, דהתם כיון שכבר תיקנו לגבי מוכר שיוכל לחזור בו, ה"ז תיקנו גם כלפי הלוקח לכה"פ כשיש לו הפסד מכך, משא"כ הכא אין סברא לחלק דהא לעולם הוא מחוסר אמנה. ומה שהוכיח מהגמ' בקידושין אינה ראייה דהא לאו בני רב הונא רצו לחזור אלא שהמוכר רצה לחזור, ע"ש.

טעם ההיתר בתרי תרעי

לב. ובטעם ההיתר בתרי תרעי, הנה בפרישה (ס"ק י"א) כתב דברים מופלאים, דכל ההיתר אינו אלא מדאורייתא, וז"ל: וכתב בעל המאור כו'. כאביי דאמר התם דף מ"ט דהא דכתיב הין צדק יהיה לך שיהא הן שלך צדק שלא יהא אחד בפה ואחד בלב בשעת דיבורו בהבטחה לא יהיה בדעתו לשנותו אבל אם נשתנה השער לאחר מכאן והוא חוזר בו מחמת שינוי השער אין כאן חסרון דברים עכ"ל. הרי לדבריו כל דברי הבעל המאור אינו אלא לגבי האיסור דאורייתא, והוא האיסור של 'אחד בפה ואחד בלב' שאמר אביי, וזהו כדברי רש"י שביאר כן דברי אביי, אבל דין מחוסר אמנה מדרבנן יש לעולם, ואף בתרי תרעי.

ועי' עוד בסמ"ע (ס"ק י"ב) שמביא על איסור זה הדרש של 'הין צדק', על אף שבשו"ע מבואר שם שהוא איסור מדרבנן שאין רוח חכמים נוחה הימנו, וצ"ע.

ולכאור' הדברים תמוהים, דהא בדברי הבעל המאור גופיה מפורש דאין כלל איסור ע"ש, וגם כל ראיותיו הן על זה שלא יהא כלל איסור, ולא ראיתי מי שירגיז בזה, ומ"מ סתימת כל הפוסקים אינו כדבריו אלא שלדברי הבעל המאור מותר לגמרי.

ופשטות הסברא להתיר בתרי תרעי' מבואר בדברי הט"ז (ביו"ד סי' רס"ד סק"ה) לגבי מוהל שכתב שם הרמ"א דאם כבר נתנו לאחד אסור לחזור בו, ביאר הט"ז

בלב' והיינו שאם לא נשתנה השער הרי גם לרב אסור, אמנם הראשונים חולקים ע"ז ולרב לעולם מותר.

אלא שגם לדעת ר' יוחנן שנקטי' כוותיה להלכה נחלקו הראשונים האם הוא אסור דווקא כ'חד תרעי' שלא נשתנה השער או גם ב'תרי תרעי', דהנה הבעל המאור כתב דדין מחוסר אמנה אינה אלא בחד תרעי, אבל בתרי תרעי, דהיינו אם הוקר או הוזל השער ומשום כך חזר אחד מהם, אין בו דין מחוסר אמנה, ויכול לחזור בו לכתחילה לכו"ע.

ובפשטות הדברים אי"ז שייך כלל למה שכתב רש"י, דהא רש"י לא איירי אלא לדעת רב, אבל לר' יוחנן יש לומר שאוסר בכל אופן, וכן כתב הב"י (סי"א) מפורש לדעת רש"י, אמנם עי' להלן מה שמבואר בפרישה שמדמה להו אהרדי.

והבעל המאור מביא ב' ראיות לדבריו. א. מדין כסף, דאמרי' (דף מד.) אליבא דר' שמעון שסבירא להו שמעות קונות רק כלפי הלוקח אבל המוכר יכול לחזור בו ואמרי' בפרק איזהו נשך, דאף הלוקח יכול לחזור בו בתרי תרעי, ואין לו אלא רק מי שפרע, ולזה מביא ראייה דלעולם קלש להו איסורא, ויורד דרגא, והכא שאין לו אלא משום מחוסר אמנה לא יהא כלל איסור. ב. הוכיח כן גם מהגמ' בקידושין (דף ח:): לענין משכון, מבני רב הונא בר אבון שקנו אמתא ונתנו לו נסכא והתייקר, ואמר להם רב הונא מנה אין כאן נסכא אין כאן, והא התם מדוע לא אמר להם שיש להם משום מחוסר אמנה. וכדבריו נקט הרא"ש וכן משמע בטור בסי' ר"ד שלא הביא אלא דבריו.

ועי"ש בבעה"מ שכתב דלפי דבריו הא דאמרי' בגמ' בהא דרב כהנא ד'איתמר' אין הכוונה לומר שזה תלוי בזה דאלא רק למיסמכא בעלמא.

אמנם רוב הראשונים חולקים עליו, וכן נקטו הרמב"ן במלחמות, וכן מביא הב"י בשם הרשב"א והראב"ד והר"ן ועוד ראשונים, וסבירא להו דאף בתרי תרעי יש

הרמ"א (בסעיף י"א) מביא בזה ב' דיעות, וכתב על דעת החולקים על בעל המאור ד'כן נראה עיקר', ולפי דבריו אף בתרי תרעי אינו יכול לחזור בו.

אמנם הש"ך (ס"ק ח') כתב על דברי הרמ"א וז"ל: ובב"ח נסתפק בזה לדינא מאחר דבירושלמי מפורש כהר"ה והרא"ש עכ"ל. ובפשטות הדברים משמע מדבריו שהוא מסתפק לדינא.

אמנם כמה אחרונים נקטו לדינא להקל, דהנה החת"ס (בשו"ת חו"מ ס"י קב) דן לגבי מי שמכר חפצים שלו כדי לקנות דבר מסויים ולבסוף נפל לו בירושה חפץ זה, ועדיין לא נעשה קנין במטלטלין מלבד כסף וכתב ע"ז דיכול לחזור בו, והוסיף ע"ז וז"ל: ולענין קבלת מי שפרע או מחוסר אמונה נראה ודאי שינוי שנשתנה הענין שנפל לו יורה בירושה הוה כתרי תרעא שברמ"א סוף ס"י ר"ד עכ"ל. הרי דנקט לקולא, על אף שמציין דין זה לדברי הרמ"א שנקט להחמיר.² וכ"כ החת"ס עוד (בשו"ת יו"ד ס"י רמ"ו) על דברי הט"ז הנ"ל.

ומה שלא מצאנו בזה מקור להקל, אלא מה שנסתפק הש"ך, ע"י בשבט הלוי (ח"ד ס"י ר"ו) שמבאר דהא דנקט החת"ס להקל הוא משום דנקט דהש"ך נקט כהב"ח דמסתפק בזה, וכיון שאינו אלא ספק דרבנן ראוי להקל בזה.

וכלפי ביאור דברי הש"ך גופיה מוכח כן ג"כ מדברי הקצוה"ח (ס"י רכ"א סק"א), שכתב בפשיטות דלדעת הש"ך בתרי תרעי לית ביה משום מוסר אמנה, וע"כ צ"ל דג"כ הבין כן בדבריו.

ובערוך השולחן (סימן ר"ד ס"ח) ג"כ נקט כן לדינא, אמנם הוסיף ע"ז דעדיין יש בזה מידת חסידות להחמיר, וז"ל: ונראה דמדינא וודאי אין בזה משום מחוסרי אמנה רק ממידת חסידות עכ"ל.

וז"ל: אסור לחזור בו. משום שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ומותר לקרותו רשע כ"כ בית יוסף בשם (ר"ת) [ריב"ם], ונראה לי דאם הוא בענין שנודמן לו אחר כך מוהל שהוא אוהבו או צדיק ואנן סהדי דאלו היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו עכ"ל. והנה על אף שלא כתב הלשון של 'תרי תרעי', ע"י בחת"ס (בשו"ת יו"ד ס"י רמ"ו) שמבאר כן בדבריו וז"ל: ולא ביאר סברתו וטעמו, והוא פשוט ומובן דקיי"ל בתרי תרעי לית ביה משום מחוסר אמנה, והכא נמי כתרי תרעי דמי עכ"ל.

ולפי"ז מבואר כאן בט"ז בטעם ההיתר של 'תרי תרעי', שכל דבר שאילו היה יודע בשעת דיבורו שאח"כ ישתנה המצב לא היה מסכם עמו על כך, כגון שאח"כ ישתנה השער, בזה לא שייך לאסור משום מחוסר אמנה כיון דהוא סיכם עמו רק על דעת המצב ההוא, אבל אילו היה יודע שישתנה המצב לא היה כלל מסכם עמו, וא"כ אין זה דיבור כזב.

וע"י עוד בלשון הר"ן (ב"מ דף מט. ד"ה אמר) שמדמה להו למתנה מרובה, ומשמע מדבריו שהוא מטעם דלא סמכא דעתיה, ואף שבמתנה מרובה, הטעם הוא משום שלכתחילה כלל לאסמכו דעתם, והכא הרי סמכו דעתם לסגור, אלא שאח"כ נשתנה המצב, ולכא' כוונתו שלכתחילה היה בדעת שניהם שאם ישנה המצב ה"ז יחזרו בהם, ועדיין צ"ע.

וראיתי מי שכתב עוד סברא שכיון שאינו אלא דין דרבנן אפשר לומר דבמקום הפסד לא אסרו חכמים, אמנם קשה לומר כן, דהא גדר האיסור דרבנן הוא משום שארית ישראל לא יעשו עולה' וא"כ מהו החילוק בין יש לו הפסד או לא.

הכרעת הפוסקים והמנהג לדינא

לג. ולהלכה המחבר (בסי' ר"ד ס"ז) סתם בזה ולא כתב אלא דין מחוסר אמנה, אמנם

2 אמנם מה שכתב כן החת"ס אף לגבי מי שפרע ע"י בדברי גאונים (כלל טז) ובערך ש"י (ס"י ר"ד סק"ה) שתמהו עליו בזה, וע"י בפ"ה (ס"י ר"ד סק"ה) שמוכח דאף בתרי תרעי איכא מי שפרע.

ואף סיכס עמו בדברים, ואח"כ בא לו בירושה חפץ כזה שרצה לקנות יכול לחזור בו דהוי כתרי תרעי, ועי' עוד בחכס צבי (סי' ע'), ובערך ש"י (אהע"ז סי' ג').

ומכל אלו מבואר דגדר הדבר בתרי תרעי הוא כך, דכל שנעשה שינוי במצב שאילו היה יודע מתחילה לכך לא היה עושה עיסקא זו ה"ז כתרי תרעי, וכך מבואר בלשון הט"ז הנ"ל: ואנן סהדי דאלו היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו עכ"ל.

וזה נוגע מאוד באופנים שלאחר שסיכס על עיסקא מסוימת או ששכר פועל, בא אליו קרובו או אוהבו, או אדם שיש לו נסיון גדול יותר בזה שודאי יכול לחזור בו.

אבל באופנים שלא היה שינוי במצב, אלא שסתם נמלך בדעתו שאינו צריך לכך או שהמחיר יקר מידי בשבילו וכדו' ודאי אינו בגדר תרי תרעי ואסור לו חזור בו.

נודע לו אחר שסגר על עוד נתונים בשוק

לה. וכיון שנתברר לנו שגדר הדבר הוא שנוצר מצב חדש שאילו ידע מתחילה על כך לא היה מסכם כן בדבריו, לכאור' אינו דווקא כשנוצר במציאות דבר חדש, וכגון בשכירות לתקופה ארוכה, שלאחר ששכר דירה ה"ז יצא לשוק דירה חדשה שעדיפה עליו, שבזה ודאי הרי זה כתרי תרעי שיכול לחזור בו.

אלא שלכאור' אף כשלא השתנה מצב השוק אחר שסיכמו, אלא שנודע לו אח"כ על נתונים חדשים בשוק שהוסתר ממנו, וכגון שהיה איזה דירה מסוימת בשוק שבעליה לא פרסמה כלל שהוא מעוניין להשכירה על אף שעומדת להשכרה, ומשום כך לא היה יודע לשוכר זה, וא"כ אף אם

ולמעשה נהגו דייני ישראל להקל בזה, ובתרי תרעי יכול לחזור בו וכדעת הפוסקים שהכריעו כן מדברי הש"ך, אמנם ודאי ממדת חסידות להחמיר גם בזה וכמו שכתב בערוך השולחן.

גדר מהו תרי תרעי

לד. ועתה נבוא לדון מהו גדר 'תרי תרעי', והאם בנידונינו מה שנודע לו אח"כ על דירה אחרת הקרובה יותר האם זה נקרא תרי תרעי.

והנה האופן הפשוט של תרי תרעי הוא כגון שהוקר או הוזל המחיר, וזה ג"כ נוגע בזמננו, כגון בסופרי סת"ם (כשעדיין לא נתן לו כסף, ועדיין לא התחיל במלאכה³) שאנשים הזמינו תפילין או מזוזות לפני תקופה ארוכה והמחירים השתנו מאוד, דוודאי יש בו גדר תרי תרעי, ואין על הסופר איסור לחזור בו.

אמנם מצאנו ב' מקורות שאי"ז דווקא ביוקר וזול, אלא אף בשינויים אחרים שנעשו: א. מדברי הסמ"ע (בסי' של"ג סק"א) שכתב בהא דבעה"ב ששכר פועל [כשהפועלים בין כך לא היו מוצאים מקום אחר להשתכר] ה"ז יכול לחזור בו ואין לו עליו אלא תרעומת, דלדעת הסוברים דבתרי תרעי אין בו משום מחוסר אמנה צ"ל דאיירי 'כשחוזר בע"ה משום שאינו צריך להם או שנמצאו פועלים בזול יותר', ומבואר מדבריו דגם אופן זה שחוזר הבעה"ב משום שאינו צריך להם ה"ז כתרי תרעי.

ב. וכן מבואר כן מדברי הט"ז (ביו"ד) והחת"ס שהבאנו לעיל, דהא מבואר שם במי שסיכס עם מוהל למול את בנו ואח"כ בא מוהל אחר שהוא צדיק יותר או אוהבו דיכול לחזור בו משום דהוי כתרי תרעי, וכתב שם החת"ס עוד במי שרוצה לקנות חפץ מחבירו

3 באופן הרגיל של הזמנת סת"ם שהוא באחריות הסופר עד שלא נמסר ללוקח הוא הדין גם כשהתחיל במלאכה, דהא אינו אלא מכירה, ויכול לחזור בתרי תרעי, אמנם בסופר שיש לדון בו שמא הוא כפועל כגון בכותב ס"ת והמוזמן קונה הקלף ואף הם באחריותו לאונסין, ומשלם לו שכרו מידי חודש, הרי אם נאמר שדינו כפועל לא יוכל לחזור כשהתחיל במלאכה.

אמנם כשדנים על שכירות דירה לתקופה קצרה, סוג השוק שונה במעט כיון שאין כל כך שוק מסודר שברור לכולם איזה דירות עומדות להשכרה וכדו', כיון שבדרך כלל דירות אלו מושכרות ע"י פרסומים קטנים, או מפה לאוזן וכדו', ויוצא לפעמים שאדם שרוצה לדעת את מצב השוק לא מגיע לכל הנתונים, ולאחר שסיכם על שכירות דירה מסוימת נתוודע לו על דירה אחרת שעדיפה עליו, והוא לא ידע מכך על אף שדירה זו כבר היתה מצויה בשוק לפני כן, וא"כ מבחינתו נוצר מצב חדש.

ואף שיש לדחות שכיון שהשוכר יודע מכך שאולי ימצא אח"כ דירה אחרת אי"ז כשינוי מצב, דהא הוא לוקח זאת בחשבון, זה אינו דהא ביוקרא וזולא שיכול לחזור בו הוא מסתמא גם באופן שהיה מלכתחילה צד שאולי יתייקר.

גדר הדבר

לז. אלא שבאמת נראה דאינו כן, וגם בזה בדרך כלל אין זה נחשב כתרי תרעי, מלבד כשהשינוי שנתוודע לו הוא משמעותי, שבזה יש לדון, וכדלהלן.

דנראה דיסוד 'תרי תרעי' היינו 'שינוי לא מתוכנן', והיינו כשאדם סגר על עיסקה מחמת שעכשיו נצרך לה, ובהמשך קרה שינוי כגון שינוי השער וכדו', ועל אף שהיה צד מלכתחילה אולי ישתנה השער בהמשך, מ"מ אינו אלא ספק וגם לא ידוע אם ישתנה ליוקר או לזול.

אבל כשאדם סוגר על עיסקה שהוא יודע עכשיו שאולי חסר לו נתונים מסויימים, והוא יכול עדיין לא לסגור אלא להמשיך ולחפש, או שיודע שסביר מאוד שבהמשך יכנסו לשוק עוד דירות להשכרה, והוא מעדיף שלא להתמין אלא לסגור מיד מחמת שיקולים שלו, [כגון מחמת שהוא לחוץ, וחושש שלא ימצא אחרת אח"כ], הרי לא שייך להתיר מחמת 'תרי תרעי' כיון שאין זה 'שינוי לא מתוכנן' שהרי הוא לקח זאת בחשבון בשעת סגירת המקח ועל דעת כן

נודע לו על דירה זו אחר שסיכם עם הראשון ה"ז ג"כ כתרי תרעי שהרי אילו היה יודע בשעה שסיכם שאח"כ יתוודע לו על דירה זו לא היה מסכם עמו.

אמנם זהו דווקא כשהשוכר באמת בירר את המצב בשוק והיו נתונים שלא הגיעו לאזניו, אבל אם הוא מלכתחילה לא בירר היטב את המצב בשוק מחמת עצלותו וכגון שבא אח"כ לטעון שהמחיר יקר מידי בשונה מהמצב בשוק, והוא לא בירר על כך, ורק עכשיו נודע לו על המצב בשוק שזה ודאי אינו כתרי תרעי, שהרי בשעה שסיכם יכל לברר והוא לקח בחשבון שיכול להיות שהמצב בשוק בשונה, וא"כ אי אפשר לומר שהיה שינוי במצב.

וכן מה שכתב הסמ"ע 'או שנמצאו פועלים בזול יותר' צריך לומר דאיירי באופן שבירר היטב את המחירים, אלא שלאחר זמן מצא פועל זול יותר [וכגון שהפועל הוזיל עצמו רק לאחר שבירר], או שאח"כ הוזלו כל הפועלים.

בשכירות דירה לתקופה קצרה

לו. וא"כ כשנבוא לדון על ביטול שכירות דירה לתקופה קצרה, יש כאן נידון מורכב יותר מקניית דירה או שכירות לתקופה ארוכה, כיון שמצב השוק שונה במעט, ונבאר, דהנה כשנדון על שכירות או קניה של כל דירה, הרי השוק ידוע לכולם ע"י מתווכים ופרסומים שונים, ואין כמעט מי שרוצה לסגור עסקה במקום זה שלא ידוע לו כל הנתונים ביד כגון על ההיצע ומחירים, וא"כ ברור הוא כמו שנתבאר לעיל דאם מלכתחילה לא בירר על כל הדירות שבשוק, ואח"כ נודע לו על דירה אחרת שהיתה בשוק הרי ודאי דאיסור לו לחזור בו, אמנם אם בירר מלכתחילה על המחירים ועל ההיצע בשוק, ולאחר שסיכם עם בעל הדירה על השכירות, יצאה דירה חדשה לשוק, ודירה זו עדיפה עליו ה"ז לכאורה כתרי תרעי ויכול לחזור בו.

החליט לסגור ולא להמתין מחמת שיקולים אחרים.

בשינוי משמעותי

לח. אמנם עדיין יש לדון באופן שמצא אח"כ דירה מיוחדת מאוד שבשעה שסגר לא על דעתו כלל שיהא דירה זו מצויה בשוק לשכור, או שלא עלה כלל בדעתו שיש סיכוי שדירה זו תבוא לידו להשכירה [כגון אם הוצע לו דירה שנשכרת תמיד ביוקר במחיר מאוד מוזל] שבזה יש צד גדול לומר שזה 'שינוי לא מתוכנן' שאילו היה עולה על דעתו בשעה שסגר שדירה זו עומדת להשכרה ברור שהיה ממתין להשכרה, וגם המשכיר מצידו מבין שעל דעת זה לא היה שוכרה, ואצ"ל אם הוצע לו לשכור דירה ללא תשלום כלל, שזה ודאי שינוי לא מתוכנן.

וא"כ לא רק באופן שהתברר לו נתונים אחר שסגר, על דירות שכבר היו קיימים בשוק, רק שהיו מוסתרים ממנו, שבזה ודאי ידע שיכול עדיין לנסות ולמצוא אחרת שעדיפה עליו, אלא שהחליט לסגור על דירה זו, ועל דעת כן סגר עמו, שזה ודאי לא נקרא 'שינוי לא מתוכנן', אלא אף אם באמת נכנסו דירות חדשות בשוק, [כגון שבבתות ויו"ט שמצוי שבימים אחרונים יוצאים לשוק עוד דירות להשכרה] מ"מ כיון שמצוי הדבר, וסביר מאוד שכך יקרה, והוא החליט שבדעתו לסגור עכשיו ולא לחכות להמשך, כיון שרוצה להיות רגוע וכדו' א"כ אי אפשר לומר שהיה כאן שינוי במצב, וודאי סגור ביניהם על דעת כן.

וכן באופן שהמשכיר רוצה לחזור בו, מחמת שמצא שוכר אחר שמשלם לו יותר באופן משמעותי, בסכום שלא עלה כלל בדעתו שיש אנשים בשוק שמוכנים לשלם לו כך, ואילו היה יודע היה ממתין ומחפשים, בזה יש צד לומר שהוי כתרי תרעי.

וכן בחזרה מצד המשכיר, שאם חוזר בו מחמת שמצא אחר שמשלם לו יותר, ג"כ נראה כן דאם מצוי בשוק אנשים מסויימים שישלמו לו מעט יותר והוא החליט שלא לנסות ולהמשיך לחפש עוד מחמת שמעדיף לסגור עתה, הרי לקח את זה בחשבון וא"כ אין כאן שינוי במצב ולא נקרא תרי תרעי.

ולא כתבנו כל זה אלא להעיר, ולמעשה שיעשה כל אחד שאלת חכם.

סיכום הדברים

שוכר ומשכיר שסיכמו ביניהם על שכירות דירה לתקופה קצרה כגון לבין הזמנים או לשב"ק ויו"ט, ואחד מהם רוצה לחזור בו.

חיוב תשלום כשיש הפסד לאחד מהצדדים מחמת החזרה:

א. אי אפשר לחייב את השני בתשלום ההפסדים כיון שאי"ז אלא גרמא, וגם משום דבר האבוד לא תיקנו.

ב. אמנם במקום זה יש איסור לחזור בו מחמת שגורם הפסד לצד השני, ולכמה פוסקים יש אף חיוב לצאת יד"ש לשלם לו ההפסד [אמנם גם לדיעה זו יש דיעה בפוסקים שאין חיוב לצאת יד"ש אלא במזיק במזיד].

איסור חזרה אף כשאין הפסד לאחד מהצדדים מחמת החזרה:

ג. נקטינן דאיסור מחוסר אמנה אינו אלא בחד תרעי אבל בתרי תרעי המנהג להקל.

ד. ולכן, כשלא היה שינוי 'לא מתוכנן' במצב, אלא שחוזר מחמת שנמלך בדעתו מלשכרה, או להשכירה, ודאי אסור לו לחזור בו משום מחוסר אמנה.

ה. ואף כשהיה שינוי במצב כגון שמצא השוכר דירה אחרת שעדיפה עליו, או שמצא המשכיר שוכר אחר שישלם לו יותר, מ"מ אם בשעת סגירת הדירה לקח זאת בחשבון, ועל דעת כן סגר לא הוי כתרי תרעי.

ו. אמנם כשהיה שינוי 'לא מתוכנן' כגון שלבסוף לא הוצרך כלל לדירה, או שהוצעה לו דירה בחינם שאופן שלא עלה כלל בדעתו בשעת סגירת המקח, וכן כשהיה שינוי משמעותי שלא עלה על דעתו כלל בשעת סגירת העסקה, כגון שינוי משמעותי בגובה המחיר או בסוג הדירה, יש לצדד שנקרא כתרי תרעי, ויעשה שאלת חכם.



לשון חכמים

הרב יעקב שלמה כהנא

ברכת כהנים - נשיאת כפים או נשיאת ידיים

נתפרסם לאחרונה שיש להקפיד בעת נשיאת כפים להגביה את כל היד והזרוע בגובה הכתפיים ולא רק את כף היד.

והנה הראשון שעורר על כך הוא כ"ק דו"ו הגה"צ מוהר"נ כהנא זצללה"ה מספינקא בשו"ת דעת כהן (סי' ז אות ד) שכתב כן בדרך אפשר ואולי, ועל פי זה נהגו כן בניו וביתו אחריו, ואחריו כמה פוסקי ולומדי זמננו שנקטו כן למעשה (ובהם ספר ישועות כהן להג"מ יהושע העשיל הכהן אדלר שליט"א, רעו הגר"ז כהאן שליט"א שם ובקובץ מוריה, הגר"נ קופשיץ שליט"א מובא בספר נשיאת כפים כהלכתה, פסקי תשובות ועוד, וכעת נתפרסם ביתר שאת בקובץ שערי ציון שע"י כולל אמרי יושר ח"ו עמ' תתכג, ובגליון שנתפרסם בבתי מדרשות תחת השם "שאו ידיכם קודש"). אך כידוע מנהג העולם אינו כן, ולעת עתה לא ראיתי מי שיצדיק את המנהג, ונבוא בזה לרון בראיות שהביאו שעיקרם הוא מהגמ' ובמה שהוציאו כן מדברי כמה פוסקים.

א

אם יש להוכיח ממשמעות שם "יד" בנמרא

בערכין מבואר שבלשון תורה משמעות "יד" היא היד כולה

א. הוכיחו מהגמ' ערכין (יט:) שהקשו: והא גבי תפילין דכתיב ירך ותנא דבי מנשה ירך זו קיבורית, ויישבו 'דאורייתא קיבורית כולה, בנדריים הלך אחר לשון בני אדם, וקידוש ידיים ורגלים הלכתא גמירי לה'. ומוכח מזה דהיכא שאין לנו הלכתא, כוונת התורה היא על היד כולה עם הזרוע. ובאמת ראייה זו כבר הביא האבני נזר (או"ח סי' לא) ודחאה וכדלהלן, אלא שהמעוררים אין דעתם ניחא בתירוץ.

במנחות מבואר שבלשון תורה משמעות "יד" היא כף היד

ב. אך באמת ראייה זו צ"ע, דבמנחות (לז:) הקשו על זה: אמר מר ירך זו קיבורית, מגלן, דתנו רבנן על ירך זו גובה שביד, אתה אומר זו גובה שביד, או אינו אלא על ירך ממש, והביאו בזה כמה לימודים שהכוונה על קיבורת. וברש"י שם: ירך ממש - כף. והרי לפנינו דבלא לימוד מיוחד אמרינן ד'יד' הכוונה כף היד.

ג. ולכאורה אפשר ליישב דאחר שלמדו דירך בתפילין הכוונה על גובה שביד, שוב יש ללמוד ממש על כל התורה כולה בבנין אב, ולכן הוצרכו לומר בקידוש ידיים ורגלים דהלכתא גמירי לה.

בתוס' מנחות מבואר שמה שאמרו שם נכון לכל התורה

ד. אך בתוס' (שם לו: בד"ה ידך זו שמאל) הקשו למה לא למדו מיד דמצורע אתפילין דהוי בימין, ותיצרו ושמא משום דלא דמי לההוא, דהתם יד ממש והכא קיבורת בזרוע, ע"כ. ובאמת במצורע לא מציינו בתורה דיד הכוונה יד ממש דהיינו כף, שלא נאמר אלא (ויקרא יד, יד-יז-כה-כח) בהן ידו הימנית, ושפיר יתפרש בוהן הימנית גם אם נאמר דידו הימנית הכוונה כל היד כולה. ואף דשוב כתבו התוס' (שם לו: בד"ה יד ימינו) דרך אחרת ביישוב דבר זה, מכל מקום רואים שהבינו בפשטות שיד האמור בתורה הכוונה יד ממש. וראיתי מי שביטל ראייה זו מהגמ' בהינף יד דשאני תפילין שבוודאי אין ההנחה על כל חלקי היד אלא במקום אחד בלבד, וזהו ששאלו דנימא דכוונת התורה 'על ידך' היינו במקום של עיקר שימושי היד והוא הכף. ולא זכיתי להבין, שהרי הא ודאי שידעה הגמ' מתחלה שמקום ההנחה הוא על הקיבורית, אלא שבאו לבאר מהיכן למדנו כן, ואם כן היה להם לשאול כהוה אמינא דנימא שכל היד כולו כשר לתפילין, ולהוכיח דבעינן דוקא על הקיבורית, וכף היד מאי שייטיה להכא, אלא ודאי שהבינו דסתם יד הנאמר בתורה גבי עשיית מעשה מסוים קאי על כף היד, דוגמת הנאמר (דברים יד, כט וכע"ז שם כד, יט) למען יברכך ה' א"א בכל מעשה ידך אשר תעשה - שפשוט שהכוונה בו על כף היד. ועכ"פ גם התוס' הבינו דלאו דוקא בתפילין אמרו כן.

ומוכח דבלשון תורה יש ל"יד" ב' משמעויות, כללית ופרטית, וככלל במעשה מצוה הכוונה על כף היד

ה. אלא שבאמת מלשון הברייתא במנחות שם גופא מוכח דאף שאמרו או אינו אלא ידך ממש, אך עדיין גם בהוה אמינא זאת הבינו שהקיבורת קרויה יד וכדאמרינן בערכין, מלשון זה גופא שאמרו אתה אומר זה גובה 'שביד' או אינו אלא 'ידך ממש'. ומוכח מזה דבודאי יש שם יד הכוללת בתוכה את כל חלקי היד מהאצבעות עד הזרוע והאציל, אלא שישנם גם שמות פרטיים לאיברי היד הכללי, אשר בינם רק הכף קרויה יד ממש. ולכן בתפילין שאי אפשר להניחה על כל חלקי היד בבת אחת, וגם אין מסתבר לומר שלא דרשה התורה למעשה המצוה מקום מסוים בתוך היד אלא כל חלקי היד כשרים, לכן הבינו בזה דבפשטות קאי על כף היד שהיא עיקר שם יד בפרטות ידו ממש, ובאו הלימודים וחיידשו שכוונת התורה 'על ידך' אינו על היד ממש, אלא על היד הכללית במקום מסוים דהיינו גובה שביד.

ו. ומעתה בכל מקום שנזכר שם יד, אם אין סיבה להוציאו מהכוונה הפשוטה, יש להעמיד הכוונה על כף היד שהיא הנקראת בדברי חז"ל ידו ממש, ומכאן זה הבינו גם התוס' דיד דמצורע היא ידו ממש, דכיון שנאמר בוהן ידו בודאי מסתבר שהכוונה על ידו ממש שהוא שם יד העיקרי והפרטי, ולא על היד כולה הכוללת את הזרוע והמרפק הקנה והפרק שאין ענין בוהן שייך אליהם. שוב ראיתי שכבר הוכיח כן לענינו בספר 'כה תברכו' (שאלוניקי תרמ"א, מערכת נ ס"א בד"ה ובר מן דין) מגמרא זו במנחות דסתם יד הוא מקום היד ממש שהוא הכף.

מקראות מוכיחות ששם יד סתם הוא כף היד

ז. ויתכן שהגמ' הוכיחה שסתם יד ממש היא הכף מכמה וכמה מקראות שמוכח כן בפשטות, - וישם העבד את ידו (בראשית כד, ט), ויהי בלדתה ויתן יד (שם לט, כח), וכוס פרעה בידי (שם מ, יא), ונתת כוס פרעה בידו (שם, יג) - אחר שכבר נאמר קודם (שם, יא) ואתן את הכוס על כף פרעה, ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו ויתן אותה על יד יוסף (שם מא, מב), וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים וגו' שכל את ידיו וגו' (שם מח, יד), וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו וגו' ויתמוך יד אביו להסיר אותה וגו' (שם, יז), ולא תקפוץ את

ידך מאחיך האביון כי פתח תפתח את ידך לו וגו' (דברים טו, ז-ח) ועוד. ועל כל פנים מוכח כן להדיא בגמ' ובתוס' כאמור.

בברכת כהנים יש להניח הדבר על פשוטו

וכן הוא באבן עזרא

ח. וכיון שכן לכאורה נכונים מאד דברי ה'כה תברכו' והאבני נזר (שם) גבי ברכת כהנים, אשר כיון שהגמרא אמר כפים אין לנו אלא כפים, וכדביאר בזה האבני נזר היטב בטעם הדבר דלכאורה מה ענין יד לברכה שמברך בפיו, אך היד היא לקבל וליתן, על כן בברכה היד מקבל הברכה מלמעלה ונותנה לישראל, ועל כרחין אין זה אלא כף היד שהיא המקבל והנותן, ע"כ. ויש להוסיף בזה אשר כן מצינו בברכת יעקב ליוסף כאמור, 'כי כן דרך האב כשרוצה לברך את בנו לשום ידו על ראשו' (-רבנו בחיי ויקרא ט, כב פסוק וישא אהרן את ידיו, וראה מדבריו עוד לקמן אות קטן לח). ועיי"ש מה שביאר מה שהוצרכו בערכין (שם) לומר דקידוש ידים ורגלים הלכתא גמירי לה שהיא עד הפרק אף שאינו עובד עבודה רק בכף היד, כיון שצריך לקדש גם יד שמאל אף שפסולה לעבודה [והוכיח כן מהספרי (פ' קרח בפסוק עבודת מתנה וגו')], ושם אמרו מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו מקום שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו, ולא אמרו כן בידיים גופא מקום שצריך שמאל מקדש שמאל מקום שאין צריך אינו מקדש אלא ימין, ודוק]. ולהלן (אות קטן יז) יוכח עוד שחז"ל כבר דימו נשיאת כפים לדין קידוש ידים ורגלים שהוא עד הפרק.

ט. וכבר מצינו יסוד זה באבן עזרא (במדבר ו, כא) גבי ברכת כהנים שכתב 'ושם כתוב נשיאות כפים, כי הכפים כידים, רק ידים כלל' [או 'כללים' כבדפו"י והכוונה אחת כמובן], והרי מדבריו שידים הוא שם הכולל את כל חלקי היד, משא"כ הכפים, וביאר בפשוט מה שנאמר וישא אהרן את ידיו דהכוונה על נשיאות כפים באופן פרטי, אלא שקראתו התורה בשם 'יד' הכולל, ולא רצה להניח הדבר על מה שאפשר להבין בלי ביאור שיש אכן לשאת את היד הכללית כולה.

ב

משמעות שם "יד" לברכת כהנים במשנה ובפוסקים

במשנה בגמ' ובפוסקים קראו למצוה זו בשם "נשיאת כפים"

י. והנה מצינו פלוגתא באחרונים במי שנקטעה כפו אי מעכב לברכת כהנים (עיי' שו"ת באר משה ח"ד סי' יז), אך לכתחלה בודאי הוא חלק מהמצוה וכדאמרו בגמ' סוטה (לח). תניא אידך כה תברכו בנשיאות כפים וכו', עד שעל שם פרט זה מפרטי המצוה נקראת המצוה כולה ברמב"ם (פי"ד וט"ו מהל' תפלה) טור ושו"ע ובפוסקים (או"ח סי' קכח) 'הלכות נשיאת כפים', ומקורו בלשון המשנה בברכות (לד. פ"ה מ"ז) גבי העובר לפני התיבה ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו ואם הבטחתו שהוא נושא את כפיו וחוזר לתפלתו רשאי, ובמגילה (כד. פ"ד משניות ה ו ז) בכמה הלכות, ובגמ' (סוטה לט.) כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו, ושם ולא נשאתי כפי בלא ברכה ועוד מקומות רבים (ברכות שם, תענית כו.; מגילה שם ושם.; כתובות כד.; ואילך, ערכין יא.).

גם במשנה דסוטה הכוונה על הכפיים וכן גרסו חבל ראשונים וכן הוא במדרש

יא. אך בלשון המשנה בסוטה (שם, פ"ז מ"ו) ששם ביארו עיקרי מצוה זו, אמרו במדינה כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהן, ולא הזכירו כפיים כבשאר מקומות. ובהכרח לומר בזה שבלשון המשנה קראו לכפיים בלשון ידים, ומסכת ידים כולה תוכיח, ואינו דומה למה

שאמרו (ערכין יט. פ"ה מ"א) האומר משקל ידי עלי וכו', שבא להשמיענו שבלשון בני אדם לשון זה משמעה על היד כולה.

יב. וכן מצינו בלשון חז"ל במדרש (נשא יא, ד) להדיא שאמרו במדינה נושאים כפיהם כנגד כתפותיהם, וכן הוא בלשון המשנה בילקוט שמעוני (נשא, רמז תשי), וכן גרסו במתניתין הראב"ה (אלף קנה בד"ה נחזור לפ'), המחזור ויטרי (סי' קל בד"ה תנן, ולדינא שם בד"ה וכד מהדר, ובמהד' גולדשמידט הל' שבת נשיאת כפים סי' כח ובהוספות לנש"כ סי' לב), האגודה (סוטה כד, וכן נקט במגילה לד), האשכול (הל' ברכות כהנים) וכן העיד במלאכת שלמה שמצא מוגה [ובמתניתין דתמיד (פ"ז מ"ב) גרסינן בגמ' (שם לג): כבמתניתין דסוטה, ובמשניות הגירסא נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כתפותיהן, ובמלאכת שלמה מחק תיבת כפיהם, וכן הוא בשינויי נוסחאות מנוסחאות ישנות, וכן משמע מדלא ביארו הברטנורא והתוס' יו"ט את כפל הלשון, ובמאירי שם כתב רק 'כפיהם'].

גם ברש"י ורע"ב ותוס' יו"ט ביארו כן במשנה זו

יג. וגם לפי גרסתנו לענ"ד על כל פנים הא ודאי אין לומר דכוונת המשנה נושאים את ידיהן היא על היד כולה הכוללת את הזרועות, וכמו שרוצים המעוררים לבאר בזה את דברי רש"י שם במה שכתב 'כנגד כתפותיהם - מפני שצריך נשיאות כפים כדאמרינן בברייתא בגמרא', דהיינו דכיון שצריך נשיאה של הזרוע גם כן לכן צריך לישא כנגד כתפיהם דוקא, שהרי לפי זה נמצא שאין שום דין מיוחד על הכפים יותר מאשר על שאר חלקי היד, ומשנתנו היא גילוי דבכל מקום שנזכר במשנה דין נשיאת כפים אין הכוונה על הכפיים דוקא רק על כל היד, ואם כן צריך ביאור למה שינה רש"י הלשון שבמשנה והזכיר דין נשיאות 'כפים', שלשון זה לכאורה ממעט ועוקרת את עיקר החידוש שבמתניתין שבא רש"י לבאר. ובהכרח יש לפרש דאדרבה רש"י בתוך דבריו השמיענו בדרך אגב שאין המשנה מדברת אלא מה'כפים' [וכבר כתב כן בספר כה תברכו - מובא להלן אות קטן כב], ועיקר דברי רש"י באו לבאר למה צריך נשיאה כלל, דבשלמא במקדש שאמרו בהמשך המשנה שנשאו ידיהם על גבי ראשיהם, שפיר מובן, כדיפרש רש"י תיכף משום ששכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם, אך כנגד כתפיהן במדינה למה, ולזאת אמר מפני שצריך נשיאות כפים כדאמרינן בברייתא, שעל כל פנים הוא דין מדיני המצוה ואין לבטלו. ובאמת שעדיין אינו מבואר מלשון זה למה צריך לשאת הידים כנגד כתפיהן דוקא, ומצינו ביאורו במפרשים וכדלהלן, ועיין באות קטן כו שהוא מתבאר בדברי רש"י הגם שאין המדובר אלא מהכפיים.

יד. וכן הוא בפירוש רבנו עובדיה מברטנורא שהעתיק בזה את הברייתא, וז"ל: 'כנגד כתפיהן - מפני שצריך נשיאת כפים, דכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכתיב (דברים יח) הוא ובניו כל הימים, מה הוא בנשיאות כפים אף בניו בנשיאת כפים כל הימים. ובמקדש - שמברכים את העם בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם, מגביהים ידיהם למעלה מראשיהם, ע"כ. ואכן התוספות יום טוב כתב על זה 'ומיהו נשיאת כפים הגבהה בעלמא במשמע', והיינו שממה שמבואר בברייתא זו שצריך נשיאות כפים, עדיין אינו מבואר מה שאמרו במשנה שצריך לשאת הכפיים כנגד כתפיהן בדוקא.

וכן מוכח מהמשך המשנה

טו. ויש להוכיח גם מלשון המשנה גופא ממה שאמרו בהמשך 'ובמקדש על גבי ראשיהן', שהכוונה במה שהזכירו 'ידיים' היא על הכפים, וממילא יוכח שגם מה שאמרו שבמדינה נושאים ידיהן כנגד כתפיהן לא דיברו אלא מהכפיים. שהרי את כל היד כולה אין אפשרות כלל לשאת על גבי הראש, ואם נאמר שהכוונה לשאת את הזרוע על גבי הראש עד כמה שאפשר, דהיינו שקצה הזרוע והמרפק יהיו מעל הראש, אם כן נמצא שכפות הידים הם

לפחות בגובה ראש מעל הראש, שהרי הא ודאי אין לפרש שהמשנה דיברה אך ורק על הזרוע שאותה יש לשאת משא"כ הכפיים יעשה בהם מה שירצה, ויוכל אף לשומטם שם בגובה וכדומה, שהרי מעיקרי המצוה היא פרישות הכפים כנגד העם, והיה להם להשמיענו דין זה שאחר שנשאו זרועותיהם על גבי ראשיהם היו פושטין את קנה היד לפניהם ופורשים כפיהם, אלא ודאי שאם נפרש כן שכוונת המשנה ידיהן הוא על הזרוע, נהיה מוכרחים לפרש שצריך שכל היד מקצה הזרוע והלאה עד הכפיים יהיו על גבי ראשיהם, והכפיים הם בריחוק ראש כאמור. ודבר זה לא שמענו בשום מקום, ואדרבה שמענו להיפך מלשון רש"י והרע"ב ושאר המפרשים שרק קשרי אצבעותיהם היו צריכים להיות על גבי ראשיהם כיון שהשכינה למעלה מהם, וכן הוא להטעם הב' שבפירוש הראב"ד (סוף תמיד) דילמא אתי לאסתכולי על הידים. [וראיתי מי שפלפלו וניסו להפריך ראייה זו לפי הבנתם ש'על גבי ראשיהן' הכוונה 'כנגד' ע"ג ראשיהן, והיינו במרחק גדול מהראש דומיא דכנגד כתפיהן לפי דעתם שצריך שגם הזרוע תהיה כנגד הכתפיים והכפיים במרחק רב מהגוף, וגם לדבריהם עדיין רב הדוחק בזה, ועל כל פנים זה אינו, שלא אמרו אלא 'על גבי ראשיהן' ממש, ובהכרח הכוונה אך ורק על הכפיים.]

הרבה ראשונים פירשו דין המשנה על הכפיים

טז. וגם אם ימצא הדרך לדחות ראייה זו, אך על כל פנים הא ודאי שבלשון המשנה לא שמענו להיפך, שצריך נשיאה גם של הזרוע. ואם על המשנה יש לומר דתנא אין צריך לפרש דבריו, אך בגמרא בודאי הוה להו להשמיענו דין זה בפרטות, ובפרט אחר שאמרו במנחות שמשמעות יד הוא יד ממש דהיינו כף, וכאן לא די שלא השמיענו הדין שמצוה זו כוללת את נשיאת היד כולה כנגד הכתף, אלא שהזכירו להדיא דין נשיאות כפים ולא הזכירו בה אף שם ידים כלל. וכן הפוסקים לדורותיהם עד דורנו לא הזכירו דין זה, ואדרבה אם יש להוכיח מדברי הפוסקים בזה הוא אך להיפך, שמלבד אלה שגרסו במשנה להדיא בדין דכנגד כתפיהם שנושאים 'כפיהם' וכנ"ל (אות קטן י), עוד מצינו שפירשו כן לדינא בסדר רב עמרם גאון (שחרית במקומו), בסידור רש"י (סי' תקט), בקיצור פסקי הרא"ש (מגילה פ"ג סי' כא), בפסקי ריא"ז (סוטה פ"ז), בספר המנהיג (תפלה סי' עה), ולגירסת המלאכת שלמה הנ"ל (או"ק י) כן הוא גם לשון הרמב"ם (תפלה פי"ד ה"ג) והטור, ושאר הפוסקים העתיקו לשון המשנה ולא פירשו דקאי גם על הזרועות, ולמעשה אין שום אחד מהפוסקים שפירש להיפך וכדיוכה להלן. והתחם סופר כתב בתשובה (או"ח קצד) דסתם יד הוא עד מקום חבור האצבעות אל כף היד, ואתי תיבת 'את' ידיו לרבות כף היד עם חבור הזרוע, ומהאי טעמא קרי להו נשיאת כפים ולא נשיאת ידים, משום שצריכים לישא גם כפיהם, עיי"ש [ולדברינו לעיל באות א יובנו דבריו שפיר גם לפי המבואר בגמ' ערכין (יט:)] ודוק ואין כאן מקומו].

מבואר בגמ' ובפוסקים שתלוי בדין קידוש ידים

יז. עוד יש להוכיח כן מהגמרא הנ"ל ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו, שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'. וביאר במנחת סוטה דמפרש קרא דהכי קאמר, בשעה ש'תשאו ידיכם' לברכת כהנים כמו שכתוב וישא אהרן את ידיו - יהיו הידים ב'קדושה' ובטהרה דהיינו בנטילה וירחצו מים, עיי"ש. ומשמע להדיא דאותן חלקי הידים שעליהם נאמר מצות הנשיאה, בהם נאמר שצריך לרחצם. ולשון הרמב"ם (שם פט"ו ה"א) בזה הוא 'נוטל את ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה', ובקידוש ידים ורגלים דעת רוב הראשונים (מנחות לח., חולין קו:) כן הוא ששיעורה עד הפרק דהיינו חיבור כף היד אל הזרוע, וכן הוא להלכה גבי נשיאת כפים בכל הפוסקים (סי' קכח סי"ב) וכן המנהג, וא"כ הדבר ברור שגם מצות נשיאת כפים גופה אינה אלא עד הפרק.

גם בשו"ע המדובר מהכפיים וכמוכח בהגר"א ושו"ע הרב

יח. ובטור ושלחן ערוך (סי' קכח סעיף יב) אמרו מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם וכו' ופושטים ידיהם וחולקים אצבעותיהם וכו', ובשו"ע נוסף על זה ופורשים כפיהם כדי שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים, ע"כ. ובדעת כהן הוכיח מהלשון 'ופושטים ידיהם' דצריך לפשוט כל היד כנגד הכתף, וכן יש שהוכיחו מלשון השו"ע בסיפא 'ופורשים כפיהם' דמכלל שעד כאן לא דיבר מהכפים, רק מהידים בכללותם. אך במחכ"ת הפשטות אינו כן, אלא דקאי על הכפיים, שעליהם אמרו תחלה (בסעיף י) שכשעומדים עדיין למול ההיכל ואחוריהם כלפי העם 'אצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם', ולכן אמרו שכעת פושטים ידיהם ואין מניחין אותן להיות כפופים, ובזה מובן מה שציין על זה הבית יוסף 'זה פשוט', משא"כ אם קאי על כל חלקי היד הרי בודאי אין זה פשוט כל כך, ולהלן נביא חבל פוסקים שכתבו להדיא להיפך, והוי ליה לכל הפחות לציין לסוגיא דערכין הנ"ל. גם אם נאמר דקאי על כל היד א"כ נמצא שתחלה דיברו מהמרפק במה שאמרו 'ופושטים ידיהם', ושוב מחלוקת האצבעות, ורק אח"כ חזרו לדבר מהכפיים שהם עיקר המצוה ושלא לפי הסדר.

יט. וכבר ביאר כן הגר"א בדברי השו"ע (ס"ק כו) 'ופושטים ידיהם - לט ב, ועיין רש"י ד"ה לכוף כו', ע"כ, והיינו מה שאמר רב חסדא (סוטה שם) אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן עד שיחזרו פניהם מן הצבור, ופירש רש"י שפושטין אצבעותיהם כשמברכין ולאחר שגמרו סוגרין אגרוף שלהם כשאר בני אדם, קשרי אצבע הם החוליות שכופפין ופושטין בהם, ע"כ. ומה דאיתא אחר כך בשו"ע ופורשים כפיהם וכו', הוא רק לומר שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ וכו', ותחלה העתיק לשון הרא"ש (מגילה פ"ג סי' כא) והטור שפושטין ידיהם, אלא שהם לא ביארו לאיזה צד יהיו הכפיים פרושות ולכן הביא שוב את דברי הארחת חיים שהביא בב"י בלשונו ופורשים כפיהם וכו', אך גם מתחלה דיבר אך ורק על הכפיים.

כ. וכן הוא מדויק מאד בדברי השו"ע הרב שכתב בסעיף טו, כשהם עומדין בדוכן ופניהם כלפי היכל ואחוריהם כלפי העם אצבעותיהם כפופות לתוך כפיהם כשאר בני אדם ואינן פושטין ופורסים ידיהם עד שיקרא להן הש"ץ כהנים שאז מחזירים פניהם כלפי העם ופושטים ידיהם וכו', ע"כ, דמשמע מלשונו זה להדיא דדינא דפושטים ידיהם הוא ההיפך מאצבעותיהם כפופות, והוסיף בזה ביאור במוסגר שאם היו ידיו כפופות לתוך הכף נמצא שלא נשא והגביה כל היד לגמרי, והיינו שהאצבעות מכלל היד הן ולא סגי בכף לחודה בלי נשיאת האצבעות. וחזר על דבריו אלו בסעיף כ וכתב ופושטים ידיהם מטעם שנתבאר וכו' ונהגו לפרוש ידיהם בענין שיהיה תוך כפיהם כנגד הארץ וכו', ע"כ, והרי שדייק גם בסיפא וכתב לפרוש ידיהם ותוך כדי דיבור ביאר שכוונתו על הכפיים, כדי שלא נטעה ונאמר שרק כאן דיבר מהכפיים משא"כ כשהזכיר ידים.

ג

דעת המב"ט ודעימיה שלא נאמרה מצות נשיאה אלא על הכפים

דברי המב"ט והבאר שבע

כא. והנה מצינו בתורתו של רבנו המב"ט בספר קרית ספר (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יד) ובלשון זה ממש הוא בספר באר שבע על סוטה (לז): וכנראה העתיקו משם (הקרת ספר נדפס בשנת שי"א, בהיות בעל הבאר שבע בן שנה) וז"ל: ומגביהים ידיהם כנגד כתפיהם, דבהכי הוי נשיאות ידים. דכל הזרוע מקרי יד, דכתיב וקשרתם לאות על ירך דהיינו זרוע, ולמטה מן הכתפים לא מקרי נשיאות ידים דהיינו מקום היד ממש, אלא צריך להגביהם כנגד כתפותיהם, ע"כ.

יש מבינים בדבריהם שהזרוע בכלל יד, והקושי בזה

כב. והמעוררים לישא את היד כולה כנגד הכתף מביאים ראיה מדבריהם שלענין נשיאת כפים מקרי כל הזרוע יד דומיא דתפילין, וכדאמרו בערכין. וכבר הבין כן בדברי הבאר שבע בספר כה תברכו הנ"ל (שם בד"ה איך שיהיה), שהקשה עליו דמשמע דאי לא קתני במשנה בהאי לישנא נשיאות ידים והוה קתני נשיאות כפים, לא הוי מצי לומר שהוא כנגד כתפיהם, ואם כן מלישנא דברייתא דקתני נשיאות כפים משמע שאין צריך להגביה הידים כנגד כתפיהם, והיה להם לסתמא דתלמודא להקשות המשנה עם הברייתא. ועוד הקשה מהגמ' דמנחות הנ"ל, דאיך כתב הבאר שבע דמה שנאמר במתניתין נשיאות ידים הכוונה שכל הזרוע נקרא יד ומביא ראיה מתפילין, והרי מעיקרא אפילו בתפילין אי לאו הילפותא הוה אמינא שניחם ביד ממש שהוא הכף. ומסיק אלא ודאי דנשיאות ידים ונשיאות כפים הכל משמעות אחת וכוונת המשנה נושאין את ידיהם הוא על הכפים ו'כמו שפירש רש"י [במתניתין].

גם פשט דבריהם משמע לכאורה להיפך

כג. אך לכבי לא כן ידמה בהבנת דברי הקרית ספר והבאר שבע, שהרי אם נפרש כן שצריך לשאת גם את הזרוע מכיון שנקראת יד, ממילא יובן מה שצריך לשאת הידים כנגד הכתפיים, שכל עוד שלא הגביה את הזרוע עד הכתף הרי עדיין לא נשא אותה כולה, והווי להו לומר בפשוטו 'דכל הזרוע מקרי יד וכו' וצריך לשאת גם אותה', וכמו שכתב בשו"ת דעת כהן שחידש מעצמו סברא זו שאם רוצים להגביה כל היד הוא ממילא עד הכתפיים. ומדלא אמרו כן אלא האריכו לבאר שלמטה מן הכתפיים כיון שהוא מקום היד לכן לא מיקרי נשיאות ידים, משמע בכוונתם להיפך, שבאו לומר דנהי שאין מצות נשיאה על הזרוע כי אם על הכפים וכמבואר במשנה ובגמ' וכנ"ל, אך מכל מקום עדיין לא יצדק עליהם שם נשיאה והגבהה כל שעדיין נמצאים באותו גובה שנקראת עדיין יד לכמה דיני תורה, ורק כשיגביהו את כפיהם כנגד כתפותיהם, ששם כבר אינו 'מקום היד', אז יצדק לקרותם נשיאות ידים.

צריך להגביה הזרוע מעט כדי לשאת הכף כנגד הכתף

כד. ולפי זה באמת מן הצורך להרים גם את הזרוע במדת מה, שאם לא כן לא יוכלו הכפיים להגיע עד כנגד הכתפיים, וכבר כתב כן בספר כה תברכו שם. ומכל מקום אין כאן דין של הרמת הזרוע, שאם כן היה צריך לשאת גם אותה כנגד הכתפיים, אלא הוא רק אמצעי ועזר כדי לקיים את מצות נשיאות 'כפיים' כהלכתה. [ובזה נדחה מה שמדמים כיום להוכיח מלשון רש"י (סוטה מ. בד"ה לאו משום) 'שמסתלקין בגדיו העשויין למדתו בהגבהת ידיו ונראין סנדליו', דברור שכן הוא במציאות במדת מה גם בנשיאות כפיים גרידא בגובה הכתפיים, כי בהכרח להגביה במעט גם את הזרועות, ומן הסתם היו בגדיהם מדויקים למדתם עד הסנדלים שלא יגררו על הארץ, ובהגבהת הזרועות במעט נראים הסנדלים, וזאת מלבד מה שבתי הידים בחלוקים שלהם היו עשויים באופן אחר מאשר בחלוקים שלנו, כמבואר בטשו"ע או"ח סי' ב ס"א].

מבואר מה ששינוי חז"ל מלשון תורה ידים וקראוהו נשיאות כפיים

כה. ומבואר בזה היטב מה שבמשנה ובגמ' קראוהו נשיאת כפיים, ושינוי בזה מלשון תורה נשיאת ידים, דבאמת כוונת התורה כאן הוא על היד ממש דהיינו הכף הנקראת יד באופן פרטי וכנ"ל באורך, וכל עיקר מה שקראתו התורה נשיאת ידים ולא אמרה כפיים, הוא שאם היה נאמר כפיים ממילא לא היה צורך בנשיאת הכפיים עד כנגד הכתפיים, שהרי אין לכפיים מקום מסוים בגובה הגוף, וכל שהרים אותן קצת הרי כבר נשא אותם, ולכן קראתו התורה

נשיאות ידים, לומר שנשיאת הכפיים צריך שתהא בגדר יד, וכיון שכן צריך לשאתם עד שינשאו למעלה מגובה מקום היד כולה.

ומדויק בלשון רש"י ורע"ב

כו. ולפי דבריהם יתבארו גם דברי רש"י במתניתין דנושאים את ידיהם כנגד כתפיהן שכתב 'פני שצריך נשיאות כפים כדאמרינן בברייתא בגמרא', ובברטנורא המשיך בזה בלשון הברייתא 'דכתיב וישא אהרן את ידיו וכו', דהיינו דכיון שנשיאות כפים נלמד מלישנא דקרא נשיאות 'ידים', לכן צריך לשאת את הכפיים עד כנגד הכתפיים ששם כבר אינו נקרא מקום היד, ודוק.

הצעת עוד דרך בדבריהם

כו. ויתכן עוד דרך בהבנת דבריהם, לומר שמה שאמרה המשנה נושאים ידיהן לא קאי אלא על הזרוע, משא"כ הקנה וכף היד צריך שינשאם למעלה מזה, ולפרש דכנגד הכתפיים עדיין נקרא 'מקום היד' שהרי היד מתחלת במקום הכתפיים, וכדי שהכפיים יגיעו למצב של נשיאה צריך שיגיעו עד מעל הכתפיים, ולכן צריך שהזרועות יהיו נגד הכתפיים, ולעולם גם קצת נמוך מזה מהני, דהיינו כשהצד העליון החיצוני של הזרוע כולה עדיין בגובה עובי הכתפיים, והיא כוונת המשנה ידיהן כנגד כתפיהן, שבאופן זה כבר יוכלו הכפיים להגיע בגובה למעלה מזה, דהיינו מעט כנגד הראש. וגם בדרך זה עדיין יתפרש כוונת התורה בנשיאות יד על הכפיים דוקא, אלא שבלשון המשנה ששינו כאן משאר מקומות ואמרו נושאים 'ידיהן' היא הכוונה על זרוע היד ותו לא. וכן דברי רש"י והברטנורא יתפרשו בזה כמין חומר. וראיה לפירוש זה מדברי מהרש"ו בשער הכוונות (דף מ). שכתב וז"ל: צריך הכהן לישא כפיו כנגד ראשו ממש למעלה כנזכר במשנה, וצריך ליזהר בזה להגביהם ממש כנגד ראשו, עכ"ל, ולכאורה תמוהים דבריו שהרי במשנה לא אמרו אלא כנגד כתפיהן, ולהאמור ניחא, וכן ביאר בכף החיים (סי' קכח אות עז) לפי דברי האר"י ז"ל. אך לפי הגירסא במתני' 'כפיהם' והראשונים שפירשו כן במתני' לא יתכן לפרש כן, וגם לפי הגירסא המקובלת 'ידיהם' דחוק מאד לומר דקאי רק על הזרוע, ויעויין במגן אברהם (סי' כז סק"ג) שהזרוע כשלעצמה אינה קרויה יד, ולהלן (אות קטן מ) יבואר עוד דרך ביישוב דברי האר"י ז"ל.

ביאור דברי הלבוש

כח. ויתבארו בזה היטב גם דברי הלבוש (סעיף יב) שכתב 'ואמרו חכמים שאין צריך יותר למעלה מכנגד כתפיהם שזהו נקרא נשיאות למעלה, ר"ל למעלה ממקום יציאתו מן הגוף דהיינו הכתף וכו', וככל אשר נתבאר בדברי הקרית ספר. ומה שכתב שאין צריך יותר למעלה מ'כנגד כתפיהם', ולא כתב מ'נגד כתפיהם', משמע שמילת למעלה בדבריו מתפרשת באופן כללי על הגבהת הידים, ושיעורו אין צריך שיהיה יותר בגובה מכנגד כתפיהם, שאז נקרא נשיאות למעלה כיון שהוא למעלה ממקום יציאת היד מן הגוף שהוא מתחת הכתפיים, דהיינו הכתף הנמצא למעלה ממקום יציאת היד מן הגוף ודוק.

ד

ביאור דברי הרדב"ז שהזרוע בכלל המצוה

דברי הרדב"ז

כט. ולהאמור לא נאמרה מצות נשיאה אלא על הכפיים, ומזה נולד דין המשנה להגביה את הידים כנגד הכתפיים כב' הדרכים שכתבנו בזה, ולמדוהו מלשון התורה ידים דוקא אף שהכוונה על הכפיים. אך הרדב"ז (ח"ח -מכת"י- סי' יט) כבר נשאל בזה ותמה על לשון

התנא כברייטא כה תברכו בנשיאות כפים, דכיון שנלמד מדכתיב וישא אהרן את ידיו היה צריך לקרותו נשיאות ידיים, וכתב ויש לתרץ דאי הוה קרי נשיאות ידיים, הוה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות, לא שיגביה ידיו עד שיהיו כפיו נגד העם, להכי קרי ליה נשיאת כפים ללמד שצריך שישא כפיו עד שיהיו ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד העם, דבעינן תרתי נשיאות ידיים ונשיאות כפים. ומבאר והולך דעם כי לשון ידיים לא משמע כפים, אך ממה שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם, ולא נאמר וישא אהרן את ידיו ויברך את העם, משמע שנשא ידיו נגד העם, ולא משכחת ידיו נגד העם אלא בנשיאת כפים, אלא שאם היה נאמר וישא אהרן כפיו, הוה משמע שישא כפיו ולא צריך שיגביה ידיו, אבל השתא דכתיב ידיו וכתוב אל העם, משמע תרתי - נשיאות ידיים ונשיאות כפים.

לכאורה מבואר מדבריו שבכלל המצוה הזרוע והכפיים

ל. ובדבריו אינו ברור איזה חלק יד הוא הנקרא יד בתורה בלשון וישא אהרן את ידיו, ואינו מבואר אלא שאין הכוונה על נשיאת כפיים, דאז הוה ליה לקרא לנקוט לישנא דכפיים, אלא שחז"ל דייקו בכתוב מצד אחר שצריך גם נשיאת כפים.

לא. ולכאורה ממה שהתחיל דאי הוה קרי נשיאת ידיים היה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות, נראה שהבין דלישנא דקרא דידיים על הזרועות משמע, ומכיון שבלשון הכתוב לא נאמר שגם הכפיים צריך לשאתם שיהיו כנגד העם, להכי הוצרך התנא לקרותו נשיאת כפים ללמדנו שצריך ב' סוגי הנשיאות, הן הזרועות והן הכפיים. אך במסקנתו דיבר רק מהאצבעות והכפים ולא מהזרועות, ולכאורה צריך ביאור. וצריך לומר שסמך על מה שכתב ברישא דבעינן נשיאת הזרועות, ובא לבאר רק דבעינן גם נשיאת הכפיים.

ומבואר שהכפיים והאצבעות מזדקרות למעלה, וצריך ביאור

לב. והנה ממה שכתב 'שצריך שישא כפיו עד שיהיו ראשי אצבעותיו כלפי מעלה וכפיו כנגד העם', וכן בסיום דבריו שכתב עוד 'והשתא אתי שפיר המדרש שאמרו מציץ מן החרכים שהרי שכונה במערב בהיכל אחורי כהנים, ואם מגביהים כפיהם נמצא מציץ מן החרכים', משמע לכאורה שראשי האצבעות צריכים שיהיו נשואות למעלה באופן שחוצצות בהבטה מאחורי הידים ממערב למזרח, והיינו שמלבד דין נשיאת הזרועות במרחק מהגוף, צריך שהכפיים יהיו מזדקרות והולכות כלפי מעלה, והוא להיפך ממה שהביא הב"י מהא"ח ופסק כן בשו"ע 'שיהיה תוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים היפך מפרישת ידיים לתפילה'. וכן ראיתי בכמה ספרי זמננו שהבינו כן בדבריו. ולפי זה מה שהכפיים מזדקרות ומזדקפות כלפי מעלה מתקיים בזה שיהא הנשיאה נגד העם כנלמד מלשון הכתוב 'אל העם', וזה נקרא נשיאות כפים, ולהיפך ממה שהיה אפשר להבין מגוף לשון הפסוק נשיאות ידיים שצריך שישא זרועותיו וידיו פשוטות' דהיינו כהמשך לנשיאות הידים בפרישה במרחק מהגוף כשתוך כפיהם כנגד הארץ וכו', שבזה אף שהכפיים הם בכלל הנשיאה של הידים אך אינו נקרא בשם מיוחד של נשיאת כפים, אלא בשם הכולל את כל הידים.

לג. מיהו לכאורה צריך ביאור בסברא למה יאמר על נשיאות כפיים באופן כזה דיקא שהוא 'אל ונגד העם' יותר מאשר בדרך הא"ח והשו"ע, ואם נאמר דפליגי בהבנה הבסיסית מה נקרא אל העם צריך ביאור במאי פליגי, ואיך יתורץ לפי הא"ח והשו"ע מה שמבואר לכאורה דצריך הן נשיאות ידיים והן נשיאות כפיים כדהוכיח הרדב"ז מקראי.

קושיא מדבריו רבינו בחיי שהסתייע מהן

לד. עוד צריך ביאור לפי זה, מה שאחר סיום דבריו כתב: שוב ראיתי שכתב רבינו בחיי ז"ל בפרשת ויהי ביום השמיני (ט, כב) 'אבל כתב וישא להורות שהיו ידיו זקופות למעלה',

ע"כ. ולכאורה משמע שבדברי רבינו בחיי הם סייעתא לדבריו, ומה שכתב 'ידיו זקופות למעלה' הכוונה על הכפיים. אלא שבדברי רבינו בחיי מבואר שבא לאפוקי שאין צריך שיהיה נשיאת הכפים כלפי העם, דזה לשונו: ואם היה כדברי בעלי הדין כי אהרן היה פורש את ידיו כלפי העם והיה מברכם, היה ראוי לומר 'וישלח אהרן את ידיו אל העם', כי כן דרך האב כשרוצה לברך את בנו לשום ידו על ראשו, כדרך שעשה יעקב אל יוסף שכתוב (בראשית מח, יד) 'וישלח ישראל את ימינו', אבל אמר 'וישא' להורות כי היו ידיו זקופות למעלה, כלשון הכתוב הנאמר בשלמה (מלכים א ח, נד - נה) ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנה הזאת וכפיו פרושות השמים ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל, באר הכתוב כי היו ידיו זקופות למעלה וברך את ישראל, עכ"ל. והרי שעם שמבואר בדבריו לכאורה שדין נשיאה זו של הידים הוא כמו פרישת הידים לתפלה ושלא כדברי הארחות חיים, אך מבואר גם שהוא משום שאין צריך שיהיה הנשיאה כלפי העם, ואדרבה נשיאה כנגד העם הוא דוגמת האב המניח ידו על ראש בנו, והוא להיפך מדברי הרדב"ז שהוכיח את דין נשיאות הכפיים בהזדקרות ממה שמבואר בקרא שנשיאות הידים היה אל העם. וצריך ביאור שהיה לו לרבינו הרדב"ז לבאר איך יתכן שרבינו בחיי הוכיח כדינו להיפך מהדרך שהוכיחו הוא, ממה שאמר הפסוק שנשא ידיו 'אל העם'.

בהכרח כוונתם לזקוף את קנה היד, והכפיים נוטות נגד הארץ

לה. ואשר על כן צריך בהכרח לומר בכוונת הרדב"ז להיפך, דמה שכתב 'דאי הוי קרי נשיאת ידים היה משמע שישא זרועותיו וידיו פשוטות', רצה לומר שהן הזרועות והן הכפיים מזדקפות והולכות כלפי מעלה כדרך פרישת כפיים לתפלה, משא"כ ממה שנקרא 'נשיאות כפים' ונלמד ממה שמבואר בפסוק שנשיאות הידים היה 'אל העם', מזה מבואר שצריך להטות את הכפיים כלפי מטה שיהא נראה שבא להריק שפע ברכה על ראשי עם קדוש כדרך האב שמברך את בנו באופן שתוך כפיהם כנגד הארץ ואחורי ידיהם כנגד השמים. ומיהו לדידיה צריך שעדיין יהיו הכפיים זקופות במדת מה באלכסון עד שיהיו אצבעותיו כלפי מעלה, שבזה נמצא שיש כאן הן ענין של 'נשיאות ידים' שהמכוון בו הוא הן על הזרוע והן על הכפיים והאצבעות שיהיו זקופות ופרושות כלפי מעלה כדהקדים, והן ענין של 'נשיאות כפים' שהמכוון בו שיהיו הכפיים נשואות כנגד העם.

לו. ולזאת הביא את דברי המדרש שמשמע שהאצבעות זקופות מעט למעלה, שמזה ראה ליסודו דאף שצריך שיהיו הכפיים נשואות ומוטות כנגד העם, עדיין צריך שיהיו אצבעותיו כלפי מעלה, באופן שיחצו במדת מה וייחשבו כ'חרכים' לעומד מאחוריהם ומסתכל ממערב למזרח. והוא מה שהסתייע לזה מדברי רבינו בחיי שכתב שהיו ידיו זקופות למעלה, שכוונתו על זרועות ידיו הזקופות למעלה כדרך תפלה, ואשר מבואר מזה שאין צריך נשיאת כל הידים כלפי העם.

לז. ומובן שלפי זה מה שנקרא בדברי הרדב"ז שישא זרועותיו, ומה שהוכיח כן מלשון הרבינו בחיי שידיו זקופות, הכוונה בזה לחלק היד האמצעי, הקנה שבין כף היד למרפק, אשר נקרא בדרך כלל בפוסקים בשם זרוע, וכגון מה שהבאנו לעיל מדברי השו"ע (סי' קכח ס"ו) שנוטלים ידיהם עד הפרק שהוא חיבור היד והזרוע. דאין לומר שכוונתם על הזרוע העליון ששם הקיבורית שתהיה 'זקופה' שהכוונה בלשון זה בכל מקורותינו הוא על עמידה זקופה מלמטה למעלה, שא"כ הרי בהכרח יגיעו אז הכפיים בגובהם למעלה הרבה מעל גבי ראשיהן, אשר אפילו במקדש לא הוצרכו לעשות כן אלא על גבי ראשיהן ממש ולא בגובה עליון מזה. ואפילו אם נאמר דסגי בזקיפה מועטת אלכסונית עדיין יבואו הכפיים לפחות

בגובה שעל גבי ראשיהן, מה שלא הוצרך אלא במקדש. וכל זאת עוד בטרם נידרש לענין נשיאות הידים כנגד הכתפיים.

לח. ומיהו ברבינו בחיי כאן אינו מבואר החלק השני שביאר הרדב"ז, שצריך לקפל קצת את הכפיים מזקיפתן באופן שיהיו כנגד העם, אך דבריו עשירים במקום אחר שכתב בפרשת ויחי (שם, יג) בברכת יעקב ליוסף ושימת ידיו על בניו וזה לשונו: והיתה הברכה חלה עליהם בסמיכה זו, כאשר כתוב ביהושע (במדבר כז, כג) 'ויסמך את ידיו עליו' כדי שיאצל רוח הקדש על הנסמך, ומזה הענין היתה הסמיכה בזמן החכמים, גם ברכת כהנים בנשיאת כפים, כי לא יתכן לכהן הנושא את כפיו שיסמוך את ידיו על כל אחד ואחד מישראל, ועל זה היה פורש כפיו למעלה כדי להאציל כח הברכה למטה ממקור הברכה העליונה, והוא שכל את ידיו מלשון שכל וחכמה, כי נתכון בעשר אצבעות ידיו להמשיך הברכה ממקור החכמה והשכל, וכן אמר התרגום אחכמינון לידוהי, כענין (תהלים קלד, ב) שאו ידיכם קדש וברכו את ה', קדש היא החכמה שהיא מקור הברכה, והבן זה, עכ"ל. והרי להדיא שענין נשיאות כפים הוא כדרך ברכת האב לבנו, אלא שפורשם למעלה במקום לסומכם על כל אחד מישראל, ומיהו אין זה סותר את דבריו בפרשת שמיני שלא היה פורש את ידיו כלפי העם, כי שם דיבר מקנה היד, משא"כ הכפיים, וכפי שבאו הדברים מבוארים היטב בדברי הרדב"ז.

וכן מבואר בפוסקים שהביאו את דברי הרדב"ז

לט. והדברים מדויקים מאד בדברי הערך לחם למהריק"ש (לסעיף יב) שהביא מדברי הרדב"ז 'צריך שיהיו ידיו זקופות קצת, ע"כ, אף שברדב"ז לא הזכיר תיבת 'קצת', ואם כתב כן רק כדי שלא לעשות מחלוקת בין הרדב"ז למה שמבואר בשו"ע (שם) שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ וכו' היה לו לבאר כן בדברי הרדב"ז ולא להביא לשון זה כאילו מבית מדרשו של הרדב"ז הוא, אלא ודאי שהבין כן בדברי הרדב"ז עצמו דאף שכתב שיהיו ידיו זקופות ובכלל זה אף הכפיים כמבואר בדבריו, מכל מקום מדמסיק דצריך שיהיו הכפיים נשואות כנגד העם מוכרח דזקופות דקאמר לאו לגמרי הוא, רק זקופות קצת באופן שעדיין יצדק עליהם שם 'נשיאות ידים' כמבואר ברדב"ז, אך עיקרם בהטיה כנגד העם כמבואר בסוף דבריו שהוא המכוון ב'נשיאות כפיים'. ומה שכתב שיהיו 'ידיו' זקופות קצת ולא כתב 'כפיו', הוא מכיון דקאי בדבריו על דברי השו"ע שמגביהים ידיהם דקאי על הכפיים כמוכח מהמשך לשון השו"ע 'ופושטים ידיהם' דקאי על הכפיים וכו"ל (או"ק יח יט כ). וכן מוכרח גם בכרכי יוסף (ריש סי' קכח) שהביא את דברי הרדב"ז ודברי רבינו בחיי אלו ולא ראה סתירה מדבריהם למה שמבואר בשו"ע ובפוסקים שיהא תוך כפיהם כנגד הארץ וכו'.

ה

דין דכנגד הכתפים להרדב"ז על מה נאמר, ועוד מקורות רבינו בחיי

הרדב"ז לא הביא דין דכנגד הכתפיים

מ. והנה בכל דבריו לא הזכיר הרדב"ז את דברי המשנה שצריך לישא הידים עד כנגד הכתפים, ויש לדון בכוונת המשנה לפי דעתו, אם כנגד הכתפיים הכוונה לחלק העליון של הכתפיים בדוקא, שאם כן הוא יש הוכחה דכוונת המשנה בזה היא אך ורק על הכפיים, משא"כ קנה היד שצריך להיות זקוף צריך להיות נמוך מהכתפיים באופן שיוכלו הכפיים להיות כנגד הכתפיים. - דאם נאמר שכוונת המשנה אינה על הכפיים רק על הזרוע העליון, א"כ בהכרח ע"י זקיפת הקנה יבוא גובה הכפיים על גבי ראשיהן, וא"כ שוב אין נפקא מינה בין מקדש לגבולין. אך יש לומר גם דכנגד הכתפיים אינו בדוקא, אלא שיהא הזרוע העליון נמוך רק במעט מהכתפיים, שלא ינמיך אותם כל כך עד שקצה הזרוע ליד המרפק יהא נמוך

יותר מהחלק התחתון של עובי הכתפיים, ולפי זה כוונת המשנה הוא על הזרוע בדוקא, באופן שאחר כך ע"י זקיפת הקנה יבוא גובה הכפיים רק כנגד ראשיהן וכנ"ל באות קטן כזו. ויש לציין שגם אם נפרש כצד הא', וכפי שמוכרח להגורסים והמפרשים דמתניתין על הכפים קאי, לדבריו יובנו היטב דברי מהרש"ו שהוכיח מהמשנה שצריך לישא הכפיים נגד ראשו, דכיון שתחלת מקום נשיאת הכפיים הוא כנגד הכתפיים ועדיין צריך שיהיו מוטות וזקופות למעלה, נמצא שבגובהן וכן האצבעות הם כנגד הראש, ודוק.

מא. ואיך שלא יהיה כוונת המשנה לפי דעתו, מכל מקום הא ודאי מוכח מדבריו שאין לומר שכל היד מהזרוע עד הכף יהיה כנגד הכתפיים, דהרי בכל אופן קנה היד צריך להיות זקוף. וכאמור (אות קטן לז) דבלשון הרבינו בחיי שהביא שיהיו ידיו זקופות מוכרח שאין הכוונה לזרוע העליון, שאם הזרוע יהיה זקוף א"כ בהכרח יבוא גובה הכפיים והאצבעות למעלה למעלה מעל גבי ראשיהן, מה שלא יתכן לפי משנתנו וכנ"ל אות קטן טו, ומוכרח שהכוונה על הקנה.

משמעות רבינו בחיי שנשיאת הזרוע מופרך לגמרי

מב. ואציין כי לכאורה משמעות דברי רבינו בחיי במה שכתב 'ואם היה כדברי בעלי הדין כי אהרן היה פורש את ידיו כלפי העם' וכו' הוא שבא לאפוקי מדרך הנוצרים שעושים כן, וכמו שהכה על ראשם שם מקודם לדבריו אלו במה שפירשו ענין נשיאות אהרן את ידיו וכתב ידו, יעו"ש, ואם כנים הדברים נמצא שמי שנושא את כל היד כולה כנגד הכתפיים הוא טעות גמור הבא ממקורות זרים לה' ולתורתו ה"י. וכבר ראיתי מי שפירש כן בדבריו, אך כדי שלא להוציא לעז על הרבה כהנים שנוהגים כן כמה דורות בודאי עלינו לדחוק בדבריו שכוונתו ב'בעלי הדין' הוא על בני ברית שהבינו כן, ואף שעל כל פנים מבואר מדבריו ומדברי הרדב"ז שאין נכון לנהוג כן, מכל מקום הנוהג כן לא משתבש ח"ו, אך מי שאין בידו מסורת אבות בזה בודאי עליו לחשוש לפשטות הבנת דברי רבינו בחיי במקור מקומו של מנהג זה.

מג. ונמצא שיש לנו פלוגתא בפוסקים אם קנה היד הוא בכלל מצות הנשיאה, שכן הוא דעת רבינו בחיי והרדב"ז, אף שמוכרח על כל פנים שאין צריך שחלק זה של היד יהיה כנגד הכתפיים, שלא נאמר דין דכנגד הכתפיים רק על הכפיים או הזרוע וכאמור, ומצות נשיאה זו של קנה היד היא בזקיפה ועמידה. או שאין ענין לשאת אלא את הכפיים, והקנה אינו אלא מסייע וגורם לנשיאות הכף כראוי וכדעת המבי"ט והבאר שבע, ועדיין אין זה מכריח לומר שכוונת משנתנו הוא דוקא על הכפיים שיהיו כנגד הכתפיים, דיתכן שכוונת המשנה היא רק על הזרוע, ולא מצד מצות נשיאה, רק כהכשר להגבהת הכפיים כנגד ראשיהן וכנ"ל.

עוד מקורות שנשיאת כפים כפרישת ידיים לתפלה

מד. וכדברי רבינו בחיי שקנה היד צריך להיות זקוף כבר מבואר לכאורה בתרגום ירושלמי השלם בפסוק וישא אהרן וגו' 'זוקף אהרן ית ידוהי בצלו על עמה וברך יתהוון', וכן בתרגום יונתן בפסוק ואברכה מברכין (בראשית יב, ג) 'ואברך ית כהניא דפרסין ידיהון בצלו ומברכין ית בנך', וכן הוא בתרגום על ישעיהו (א, טו) 'וכד כהניא פרסין ידהון לצלאה עליכון', וכן מבואר ברמב"ן בפסוק וישא אהרן את ידיו 'כי אהרן פרס כפיו השמים וברך את העם כאשר עשה שלמה' וכו', ע"כ, והיינו ככל פרישת כפים לתפלה שבהכרח צריך גם הקנה להיות זקוף, וכדמצינו אצל מרע"ה ויהי ידיו אמונה (שמות יז, יב) שכתב הרמב"ן 'ועל דרך האמת נשא עשר אצבעות לרום השמים לרמוז על עשר ספירות לדבקה באמונה הנלחם לישראל ובכאן נתבאר ענין נשיאות כפים בברכת כהנים וסודו', והרי שם הוצרכו לתמוך בידיו דהיינו בזרועותיו (רש"י ברכות נד: בד"ה וידי), ובכפיו אין שייך תמיכה, ומוכרח שגם הקנה היה

עומד בזקיפה. ואך לומר שגם הזרועות העליונות צריכות להיות זקופות למעלה אי אפשר וכנ"ל (או"ק טו, לז, מא), וגם אצל מרע"ה מדהוצרכו לתמוך בזרועותיו משמע שהזרועות עצמם לא היו זקופות, רק שאר חלקי היד.

מה. וכן הוא משמעות התוס' ותוס' הרא"ש ביבמות (ז. בד"ה שנאמר) שהקשו על הא דאמרו שם דרציחה דוחה את העבודה דלמא לאו משום דרציחה דחיא עבודה, אלא משום דגברא הוא דלא חזי כדאמרינן (ברכות לב:): כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו שנאמר (ישעיה א, טו) ידיכם דמים מלאו, ותיצרו דדוקא לא ישא את כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור וכדכתיב בההוא קרא ובפרישכם כפיכם, ע"כ, והנך תיבות 'ובפרישכם כפיכם' קאי על תפלה כדאמרו בגמ' (ברכות שם), וכן הוא לביאור המהרש"א ולגירסת הב"ח בגמ' (בברכות שם) שהלימוד הוא מתיבות אלו ובפרישכם כפיכם, וכן הוא ברמב"ם (פט"ו ה"ג), בטור ובלבוש (סעיף לה), בשו"ע הרב (סעיף נ), בחיי אדם (כלל לב ס"ה) ובמשנה ברורה (ס"ק קכז), ולפי זה כבר מבואר בגמ' לכאורה יסוד זה שפרישת כפים לתפלה ולברכת כהנים היינו הך, ואין מזה סתירה למה שצריך שיהיו תוך הכפים כנגד הארץ וכנ"ל אות ד באורך. וזאת מלבד המשמעות הפשוטה בדברי התוס' דקטיגור נעשה סניגור דקאי על הכפים בדוקא שבהם עשה את מעשה הרציחה.

מו. וכן הוא בספר שפע טל (בן דורו של השלה"ק ובהסכמתו, בהקדמה בן מאה שנה) שעמד על מה 'שהשתמשו חז"ל בכל מקום לומר בלשון נשיאות כפים, ולמה לא אמרו לשון נשיאות ידים, שהרי ידיהם הם נושאים והכף מעצמה נושאה עם הידים, עיי"ש, ושוב כתב 'ומפני כן הכהנים נושאים ידיהם כלפי מעלה, ופושטים איברי אצבעותיהם' וכו', ומבואר בלשונו זה להדיא שהידים דהיינו קנה היד צריך שיהיו נושאות כלפי מעלה, שהרי דקדק שם בלשונו היטב לבאר מה היא היד ומה היא הכף. ואי אפשר לפרש כוונתו על הזרוע וכנ"ל כמה פעמים.

וא"כ להסוברים שאין להגביה הידים מהכתפיים מוכרח שהזרוע למטה

מז. והנה שיטת כמה ראשונים - סדר רב עמרם גאון (שחרית במקומו), מחזור ויטרי (כנ"ל או"ק י) וסדור רש"י (סי' תקט), יראים (סי' טו), אור זרוע (ח"ב סי' תיא), המנהיג (סי' עה) - שאין הכהנים רשאים לשאת ידיהם למעלה מכנגד כתפיהן. ואם נאמר שהם מודים לדין הנאמר שקנה היד צריך להיות בזקיפה, א"כ מוכרח שהזרוע העליון מוטה למטה כדרכה ואינה מורמת כי אם מעט, שאז ע"י זקיפת הקנה יבואו הכפיים כנגד כתפיהם ולא למעלה מזה, ואכן בסדר רע"ג ומחזור ויטרי וספר המנהיג אמרו כן להדיא על הכפים.

ומוכח כן ברדב"ז ואין בזה פלוגתא

מח. שוב מצאתי שכן מבואר גם דעת הרדב"ז בספרו מצודת דוד (מצוה עח בסופו) שאין נכון לשאת הידים למעלה מכנגד הכתפיים, וכיון שבדבריו בתשובה הרי מבואר שעל הזרועות דהיינו הקנים להיות זקופות וכנ"ל באורך, אם כן מוכרח שלדעתו כוונת משנתנו שנושאין הידים כנגד הכתפיים קאי אך ורק על הכפיים ולא על הזרועות.

מט. ובמה שביאר בתשובה שיש לזקוף את האצבעות וכנ"ל באות ד באורך, יש לומר דכיון שעיקרי הכפים הם כנגד הכתפיים שפיר דמי גם כשהאצבעות עולים מעט למעלה ומגיעים כנגד הראש, ובזה היו דבריו לאחדים עם דברי מהרש"ו שגם כן יבוארו כן וכנ"ל (או"ק מ). ויש לדעת כי להרדב"ז הנהגה זו לזקוף את האצבעות מעט נדרשת להלכה, וכן הוא דעת המהריק"ש והברכי יוסף וכנ"ל (או"ק לט), וגם לדברי מהרש"ו יסודו בנגלה בהבנת המשנה וכנ"ל (או"ק כז).

ג. ואף שבפירוש הראב"ד (תמיד לג:) כתב גם במדינה דכל שכן אם יגביהן למעלה מראשיהם דשפיר דמי, וכן מדויק לשון הלבוש (מובא לעיל או"ק כח) וכן הוא דעת המור וקציעה, אך לגבי הצורה של נשיאת כפיים באופן הרגיל כנגד הכתפיים שלמדנו מדברי כמה ראשונים דהיינו כשהזרוע כלפי מטה ומורמת רק מעט והקנה מורמת בזקיפה עד שיהיו הכפיים כנגד הכתפיים, בזה לא מצאנו שום פלוגתא, ובודאי היא היא הצורה הנכונה של הרמת הידים לכולי עלמא.

ו

מסקנת הדברים להלכה ולמעשה

גם במקום שההלכה רופפת הלך אחר המנהג וכל שכן בזה

נא. ונמצא שמנהג רוב הכהנים הנושאים רק את הכפיים כנגד הכתפיים, לא רק שאין על זה קושיא משום מקום בחז"ל ובפוסקים, אלא להיפך הוא הנכון והראוי, וכדברי רבינו בחיי והרדב"ז להדיא וכמוכח מהתרגומים והרמב"ן ועוד, ובפרט שיש לחוש לפשטות דברי רבינו בחיי המורים שנשיאת היד כולה כנגד הכתפיים אינו בא ממקורות טהורים. ומה שלפי המנהג אין אוחזים את קנה היד בזקיפה ממש ממטה למעלה, רק באלכסון, נראה דשפיר יוצדק גם על זה השם זקופות.

מסורת אבות

נב. וכמנהג זה נהגו במשפחתנו לפי מה שהנהיג כ"ק אא"ז הגה"צ מהרי"ם זצלה"ה מספינקא פעה"ק ירושלם ת"ו, וכאשר קבלתי מכ"ק אאמו"ר בעל דברי טביא שקיבל כן מאביו כ"ק אאזמו"ר הגה"צ מהרא"א זצלה"ה מזידיטשוב ספינקא, וכפי שאמרו לי כעת כ"ק דודי זקני אדמו"ר הגה"צ מהר"ב שליט"א מספינקא באנטווערפן והגה"צ מהרי"א שליט"א דומ"צ דהעדה החרדית פעה"ק, וכן העידו בפניי שאר רבנים וצדיקים ממשפחתנו, וכן שמעתי מכמה וכמה כהנים ת"ח מופלגים ובעלי הוראה מובהקים ממשפחות חשובות וידועות שנוהגים כן.

נג. ומה שנתפרסם כעת שמנהג רוב הכהנים בחוץ לארץ אינו כן, שמעתי מכמה כהנים ת"ח בחו"ל מהמקומות שמנה באותו המאמר שזה אינו, ואף תמהו מאן מפיס בזה. גם שמעתי כי לאחרונה אחר שנתפרסם הענין שינו הרבה כהנים את מנהגם גם פה בארה"ק, וא"כ אין הדבר תמוה אם כבר נהגו כן הרבה כהנים אחר שבעשרות השנים האחרונות נקטו כן כמה ספרים דוגמת ספר נשיאת כפים כהלכתה (פ' יא הערה ז) ופסקי תשובות (אות לח) כדבר פשוט, ואינו מוכרח שנהגו כן מדור דור.

הנהגו במשפחתנו לגבי חלוקת האצבעות

ומענין לענין באותו ענין לא אמנע עצמי מלרשום בזה עוד שינוי במנהג בין האחים הק' לבית ספינקא באופן חלוקת האצבעות ויסודם בהררי קדש. שמנהגו של דו"ז מוהר"נ כהנא כפי המקובל אצל נכדיו הוא כפירוש העולם בשו"ע וכמנהג רוב הכהנים כהיום באופן זה:



(האיור הועתק מספר פסקי תשובות), [ובין פסוק לפסוק פותחים האצבעות כדלהלן אופן ג]. אך אחיו דו"ז כ"ק רבי מנחם מענדל מהומענא זצלה"ה הי"ד נהג בזה באופן אחר, כמו שכתב בשמו דודו מהרי"א לאנדא אב"ד עדעלין (חתן הצה"ק רבינו ישעיה מקערעסטיר זי"ע, ודו"ז הרמ"מ כהנא היה חתן גיסו הה"ק רבי אברהם זצוק"ל מקערעסטיר) בשו"ת בית ישראל (סי' יח, העיריני

לדבריו דו"ז מהר"ב שליט"א) להקפיד להניח ראשי האצבעות אצבע ואמה של יד ימין על ראשי אצבעות אלו של יד שמאל, והאגודלים אין קפידא דוקא לחברם, וכתמונה זו המובאת שם:



וכתב על זה כי כן יש קבלה בידו מאביו ואבי אביו, והם אא"ז הה"ק רבי צבי הירש זצלה"ה הי"ד אב"ד ספינקא ואביו כ"ק אא"ז בעל הארחות חיים מספינקא זצלה"ה.

והכתוב השלישי הוא אחיהם אא"ז מהרי"ם נהג בזה כמו שהביא זקנו בארחות חיים (ס"ק טז) דברים חמורים מספר היכל הברכה פרשת אמור (הוא בפרשת נשא בפסוק אמור להם - ו, כג) שהאריך והחמיר מאוד שהכהנים יחלקו אצבעותיהם כל אצבע ואצבע לבדו שלא יגע שום אצבע זה לזה כזה:



ובדעתו יתכן כמו שכתב בשו"ת בית ישראל (שם) במסקנתו דמי שזיכה אותו השם יתברך שבקי בכוונת האר"י ז"ל ובחכמת הקבלה והזוהר הקדוש אז רשאי לעשות כדברי הזוהר הקדוש והאר"י ז"ל אף שלא ראה כן מאבותיו שנהגו כך בדוכנם, מכל מקום כיון שמן השמים נתנו לו דעת דקדושה וזכה להשיג ולהבין את דברי הזוהר הקדוש והאר"י ז"ל בשער הכוונות יעשה כן, עיי"ש, ובפרט אחר שזקנו בארחות חיים הביא על דברי המג"א (ס"ק יט) את דברי ההיכל הברכה ומשמע דנקט כן להלכה ולמעשה.

ובקיום ה'ה'חרכים לפי"ז, עיין מה שכתב הכף החיים (אות עט) דדבר זה לא נזכר בתלמוד וכו', ועוד שגם בזה בכל יד יש ה' חלונות, דבתוך ה' האצבעות יש ד' אורים, ובין יד ליד יש אור אחד, הרי ה' אורים, עכ"ד, ולכאורה תמוה דאם כן יש כאן ט' אורים. ונלע"ד שלפי פירוש זה מה שאמרו בטור ושו"ע שמכוונים לעשות חמשה אורים בין שתי אצבעות לשתי אצבעות אור אחד וכו', אין הכוונה לחבר ב' וב' אצבעות שבכל יד כך שיהיה בד' האצבעות שבכל יד רק אור אחד, שהרי לפירוש זה צריך לחלק האצבעות כולם, אלא שמעמידים הידים בשיפוע קצת לצדדים זה מול זה - וכן קבלתי מאמור"ר - באופן שכל אצבע שביד ימין תהיה אל מול אותה האצבע שביד שמאל בלי שיחצוץ ביניהם אצבע אחר, ולחבר את האור שנוצר בין כל שתי אצבעות הימין הפתוחות כדרכן, לאור שבין שתי אצבעות השמאל התואמות, -כעין מתיחת קו- שיהיו נחשבים לאור אחד, כגון מהרווח שבין זרת לקמיצה שביד ימין להרווח שבין זרת וקמיצה שביד שמאל - אור אחד, ובין קמיצה לאמה שבשתי הידים אור שני, וכך יש לנו בד' אצבעות של שתי הידים ביחד רק ג' אורים, ובין אצבע לגודל של ב' הידים עוד אור אחד, ובין גודל לגודל עוד אור אחד. ומה שהביא המג"א מהמהרי"ל דאע"פ שמגביה קצת הימנית מכל מקום צריך לזוהר שניח אצבע הימין על השמאל שלא יתפרדו כדי שלא ישבר החלון, עיין בבית ישראל שם שהוכיח מדברי מהרי"ל שאין כוונתו שיעשו זה בזה, רק שלא יגביה כל כך אחד מחברו עד שישבר החלון, ולדברנו הכוונה לכל החלונות שיתפרקו אם הימין תהיה גבוהה הרבה מהשמאל, ובזה היו דברי הפוסקים והמקובלים לאחדים, וכדכתב בזה הה"ק מקאמאראנא זי"ע (בהיכל הברכה שם, ובשלחן הטהור סעיף יא וזר זהב סק"ה) שהחרכים יוכל לעשות אף שחולק אצבעותיו היטב. ולענ"ד כן הוא גם כוונת היעב"ץ בסידורו (דיני נשיאת כפים אות כד) שהחמש אורים הוא 'בחלוק אצבעות בשוה' ובין גודל לגודל, עיי"ש. [אך יש לזוהר שלא להטות הכפיים הרבה בשיפוע לצדדים, אלא באופן שעדיין יוכל לזקוף קצת את האצבעות כולם כלפי מעלה כמו שנתבאר לעיל באות ד (או"ק לה לו), וזה תלוי גם במידת הטיית הכף עצמה כלפי הארץ, ולכן מבואר בשלחן הטהור שלא כל אחד יכול לעשות כן.]

נחזור לענייננו, דאף שבודאי גם מי שנושא את כל היד כמקשה אחת שפיר יוצא המצוה, אחר שבשו"ע ונו"כ לא ביארו בזה כלום, אך לומר שמוכרח דוקא כן ושהוא ספק דאורייתא ועוד כהנה, הוא ממש היפך האמת וכאמור, ומי שרגיל שנושא רק את הכפיים כנגד הכתפיים בודאי עליו להחזיק במנהג זה ששורשו בראשונים ובפוסקים לדורותיהם ע"פ דברי חז"ל ולא לשנות ח"ו לצורה אחרת שאין לה מקור כלל, והנוהגים לשאת גם את הזרוע כנגד הכתפיים, עם שאין מזחיתין אותם, אך לענ"ד בודאי נכון יותר שישנו בזה, וכל המשנ"ה ידו על התחתונה.

ובודאי אלו ואלו מעשי ידיה"ם רצויים וברכותיהם מתקבלים והקב"ה מסכים על ידם ומברך גם לכהנים (חולין מט.), ויקויים בהם ויהי נועם ה"א עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו וגו' כפירוש הרבינו בחיי (שמות מ, מג) דקאי על נשיאות כפים, וברש"י (ויקרא ט, כג) יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, והיינו בקיום עבודה זו בבית הבחירה (כנ"ל או"ק טו) במהרה בימינו.

סיימתי הכתיבה יום ועש"ק לסדר ויהי ידיו אמונה ותרגומו והוה ידוהי פריסן בצלו, שנת "שאו ידכם קדש" לפ"ק.



הרב אפרים ליב הלוי לואים

בינוי 'ליאונטיין' על רבינו יהודה החסיד

הקדמה

חסידות אשכנז מהווה אחת התנועות הרוחניות המשמעותיות ביותר בתולדות ישראל בימי הביניים. בראש תנועה זו עמדו גדולי תורה ומחשבה, ובראשם משפחת 'קלונימוס', שהעמידה דורות של חכמים ומקובלים שהשפיעו עמוקות על עיצוב פני היהדות האשכנזית. בין דמויות המופת של תנועה זו בולט רבינו יהודה בן שמואל החסיד (נפטר בשנת ד'תתקע"ז), בעל 'ספר חסידים' ויצירות נוספות רבות ערך, אשר נחשב לאחד ההוגים המרכזיים של חסידות אשכנז.

במאמר שלפנינו נבחון מחדש תשובה לשאלה: האם החכם המכונה 'ר' ליאונטיין', המוזכר מספר פעמים בספר 'סדר טעמים', הוא אכן רבינו יהודה החסיד. לאחר עיון מעמיק במקורות ובראיות הפנימיות של הטקסט, נציע כי יש יסוד איתן להצעה זו, וזאת בניגוד לעמדת המהדיר שדחה אותה כלאחר יד.

א. הצעת חוקרים בדבר זהותו של 'ר' ליאונטיין המוזכר בספר 'סדר טעמים'

לאחרונה הופיע לאור ספר 'סדר טעמים', המיוחס לתלמיד של רבינו שמואל החסיד משפירא, 'אבי חסידי אשכנז', ואביו של רבינו יהודה החסיד. הספר יצא לאור בעריכתו המדוקדקת ובהדרתו המקיפה של המומחה הרב יעקב ישראל סטל¹, אשר הקדיש מאמצים רבים לבירור זהות המחבר ולמיפוי המקורות השונים המוזכרים בו.

הפרטים אודות זהות מחבר הספר מתבררים במבוא המקיף והמופלא של המהדיר, וחלקים ממנו יובאו להלן. במסגרת עיון זה נבקש להתמקד בבירור זהותו של החכם 'ר' ליאונטיין' המוזכר תשע פעמים בספר.

כתב המהדיר במבואו:

'אריה' הוא 'ליאון' בשפות אירופאיות רבות, ולכן הנקרא בשם 'יהודה' ניתן לו כינוי לועזי 'ליאון' או 'ליאונטיין', על שום בראשית ממ, מ: 'גור אריה יהודה'. בחיבורנו נזכר כעשר פעמים החכם 'ר' ליאונטיין...

הנה כי כן, הקשר בין השם 'יהודה' לכינוי 'ליאונטיין' מבוסס על הפסוק המפורסם בברכת יעקב לבנו יהודה, שם נמשל יהודה לאריה. קשר סמנטי זה בין השם העברי 'יהודה' לכינוי הלועזי המבוסס על 'אריה' היה נפוץ ומקובל בקהילות אשכנז בימי הביניים, והוא משתקף במקורות רבים.

בהמשך דבריו דוחה המהדיר הצעותיהם של כמה חוקרים בנוגע לזהותו של 'ר' ליאונטיין (דוגמת 'ר' ליאונטיין רבו של רבינו גרשום מאור הגולה), ואחר כך ממשיך:

אך כמובן, שהצעתו של אפשטיין (ליאונטיין ואחרים)² שהוא 'ר' יהודה החסיד, אין בה ממש.³

1 ירושלים תשפ"ה.

2 הכוונה למאמרו של אפשטיין, שהופיע בקובץ MGWJ, כרך 49, עמ' 562-567.

3 עמ' 21 הערה 51.

יש לציין כי המהדיר אינו מפרש בדבריו מדוע הצעה זו 'אין בה ממש', ואינו מביא נימוקים מפורטים לדחייתה. דבר זה מעורר תמיהה, מה עומד ביסודה ומדוע ההצעה נדחת בקלות כזו. לדעתנו, כפי שיתבאר להלן, נראה כמעט פשוט שהכוונה בכינוי 'ליאונטיין' היא אכן לר' יהודה החסיד, וזאת על סמך מכלול ראיות פנימיות וחיצוניות.

ב. מחבר 'סדר טעמים' - תלמיד של ר' שמואל החסיד וחבר של בניו

לשם הבנת הרקע להצעתנו, יש להקדים ולברר את זהותו של מחבר 'סדר טעמים' ואת מעמדו בתוך חוג חסידי אשכנז. בדבר מחבר הספר כותב המהדיר במבואו:

מחברנו מציג עצמו כתלמידו של ר' שמואל החסיד ב"ר קלונימוס הזקן... גם את בני ר' שמואל החסיד, ר' אברהם משפיירא ור' יהודה החסיד, הכיר המחבר והזכירם בשם, אבל אותם הוא לא ראה כרבותיו אלא כבניו של רבו, היינו חבריו, בני דורו וזמנו.⁴

נמצא אפוא כי מחבר 'סדר טעמים' היה בן דורם של ר' אברהם ור' יהודה, בני ר' שמואל החסיד. יחס זה הוא משמעותי ביותר, שכן הוא מלמד שהמחבר הכיר את בני רבו באופן אישי וקרוב, כחברים ובני גיל, ולא כרבותיו ומוריו. עובדה זו תהיה מפתח להבנת הכינוי 'ליאונטיין', כפי שנראה להלן.

עוד כותב המהדיר שם:

את ר' יהודה החסיד הזכיר פעם אחת: חיבורנו, בראשית מט כא: 'ואני שמעתי מפי ר' יהודה בנו...', והכוונה: בנו של ר' שמואל החסיד. אבל את אחיו, ר' אברהם, הזכיר יותר: חיבורנו, שמות יח ט: 'כל זו הפרשה דרש ר' אברהם'; שמות כ יב: 'ור' אברהם ור' ליאונטיין אומרים...'; שמות כ יג: 'מפי ר' אברהם בנו'.⁵

נתון זה מעניין במיוחד: ר' יהודה החסיד מוזכר בשמו המפורש פעם אחת בלבד, בעוד שר' אברהם אחיו מוזכר שלוש פעמים. אם ר' ליאונטיין אינו ר' יהודה החסיד, הרי שר' יהודה כמעט ואינו נוכח בספר זה - דבר תמוה לאור העובדה שהמחבר הכירו אישית כחבר וכבן דורו. לעומת זאת, אם נקבל את ההצעה שר' ליאונטיין הוא ר' יהודה החסיד, מתקבלת תמונה הגיונית יותר: ר' יהודה מוזכר עשר פעמים (תשע בכינוי 'ליאונטיין' ואחת בשמו המפורש), ואילו אחיו ר' אברהם מוזכר שלוש פעמים.

ג. המובאות בשם ר' ליאונטיין

זכור (ראה סעיף א), יש דיון נרחב במבוא על זהותו של ר' ליאונטיין המוזכר 'כעשר פעמים' בחיבור. המהדיר מציג במבוא רשימה מפורטת של תשע המובאות⁶, ואלו הן:

(א) בראשית ו, ד: "ור' ליאונטיין אומר..."⁷.

(ב) בראשית, נוסח אחר, א, א אות ד: "ונשאל לפני ר' ליאונטיין".⁸

(ג) בראשית מט, א: "ור' ליאונטיין אמר".⁹

(ד) שמות טז, כט: "ור' ליאונטיין מפרש".¹⁰

4 עמ' 20.

5 עמ' 21 הערה 48.

6 מבוא, עמ' 30.

7 עמ' יח.

8 עמ' כד.

9 עמ' עג.

10 עמ' קב.

- (ה) שמות כ, יב: "ר' אברהם ור' ליאונטין אומרים"¹¹.
 (ו) במדבר כז, ב: "מכל הניסוכים עד הנה, פירש ר' ליאונטין"¹². יש לציין כי הכוונה כאן היא שחטיבה שלימה של פירושים שקדמה למשפט זה - היא מר' ליאונטין.¹³
 (ז) במדבר כט, יב-יג, טז: "ור' ליאונטין מפרש באופן אחר"¹⁴.
 (ח) דברים לב, לא: "מפי ר' ליאונטין"¹⁵.
 (ט) דברים לג, ד אות א: "פירש ר' ליאונטין"¹⁶.

בכל פעם שהובא ר' ליאונטין בגוף החיבור, מציין המהדיר בהערה: "חכם אשכנזי בן זמנו של מחברנו, המזכירו פעמים נוספות, עי' מבוא, פרק ב והערה 51". הנאמר שם כבר הבאנו למעלה (סעיף א). ראוי לשים לב שהמהדיר מגדיר את ר' ליאונטין כ'חכם אשכנזי בן זמנו של מחברנו' - הגדרה המתאימה היטב לר' יהודה החסיד שהיה, כאמור, בן דורו וחברו של המחבר.

ד. ניתוח המובאות וזיהוי עם תורתו של ר' יהודה החסיד

מניתוח המובאות הנ"ל עולות מספר תובנות חשובות בנוגע לדמותו של ר' ליאונטין ולמעמדו:

ראשית, נתברר שחכם זה, ר' ליאונטין, שמע ממנו מחברנו ישירות, כפי שעולה מהניסוח 'מפי ר' ליאונטין' (קטע ח). ביטוי זה מורה על מסירה ישירה, פנים אל פנים, ומלמד על קרבה אישית בין המחבר לר' ליאונטין.

שנית, מהמובאות עולה כי ר' ליאונטין היה מורה שהיו שואלים שאלות מפיו (קטע ב: 'ונשאל לפני ר' ליאונטין'). עובדה זו מעידה על מעמדו כסמכות רוחנית, מעמד המתאים היטב לר' יהודה החסיד.

שלישית, מר' ליאונטין הובאה חטיבת פירושים שלימה לפסוקים רצופים (קטע ו), דבר המלמד על פעילות פרשנית מקיפה.

רביעית, נמסר פירוש משותף לר' ליאונטין ולר' אברהם (קטע ה), אשר לדעת המהדיר הוא ר' אברהם אחיו של ר' יהודה החסיד.¹⁷ שיתוף פעולה פרשני זה בין ר' ליאונטין לר' אברהם מחזק את ההשערה שר' ליאונטין הוא אחיו של ר' אברהם - הלא הוא ר' יהודה החסיד.

והנה, מביורר מעמיק עולה כי כמה מהדברים שבקטעים אלו הובאו במקורות אחרים על שמו של ר' יהודה החסיד, או בכתבי ר' יהודה החסיד עצמו:

על קטע (ד), כותב המהדיר: "רמזו של ר' ליאונטין שמובא כאן, הובא גם (יותר בהרחבה) ברמזי ההפטרות לרוקח... בשם 'החסיד' הוא ר' יהודה החסיד, ראה שם. והגימטריא האחרונה... הובאה גם בערוגת הבושם... בשם 'ספר הכבוד', חיבורו של ר' יהודה החסיד"¹⁸. הרי שקטע (ד) הם פירושים של ר' יהודה החסיד - ובספרנו הובאו בשם ר' ליאונטין!

11 עמ' קז.

12 עמ' קסב.

13 מתחיל בעמ' קנה ליד הע' 50, ומסיים בעמ' קסב ליד הע' 99.

14 עמ' קסד.

15 עמ' קצב.

16 עמ' קצה.

17 על הזיהוי של ר' אברהם ראה גם עמ' קז הערה 26.

18 עמ' קב, הערה 63.

קטע (ו) הינו חטיבה של פירושים, כנזכר לעיל. על אחד הפירושים שם מציין המהדיר: "כל העניין בסודי חומש ושאר..." ספר זה ('סודי חומש ושאר') הינו ספר פירושים, גימטריאות ופרפראות על התורה, שיר השירים, איכה ורות, מתלמיד של ר' יהודה החסיד. ויש לשער כי מפיו של ר' יהודה החסיד יצאו הדברים.¹⁹

על קטע (ז) מציין המהדיר: "כך בערוגת הבושם... בשם ר' יהודה החסיד [-פירושי ר' יהודה החסיד, עמ' 4]"²⁰. הנה ראייה נוספת שפירוש המובא בשם ר' ליאונטיץ הוא תורתו של ר' יהודה החסיד.

על קטע (ט) מציין המהדיר שמהעניינים שם הובאו בפירושי ר' יהודה החסיד: "הטעם נזכר במקורות נוספים, עי' סודי חומש ושאר..."²¹.

[יש לציין כי על קטע (ג) מציין המהדיר כי עניין זה הובא במקום אחר בספרנו בשם ר' שמואל החסיד²², דבר המעיד על העברת מסורות מאב לבן במשפחת החסידים].

והנה כמובן, אפשרי כי דברים נוספים של ר' ליאונטיץ הובאו במקומות אחרים בשמו של ר' יהודה החסיד, או בחיבוריו של ר' יהודה החסיד, רק שנעלמו מעיני המהדיר או שטרם נחקרו כראוי. מכל מקום, הראיות שכבר הצטברו מספיקות לביסוס הזיהוי.

עוד יש לציין, כי בנוסף לחטיבה של פירושים על פסוקים שהובאה בשמו של ר' ליאונטיץ, מופיעות בחיבורנו שתי חטיבות נוספות: אחת בשם ר' שמואל החסיד (אביו של ר' יהודה), והשנייה של ר' אברהם, אחיו של ר' יהודה.²³ הנה כי כן, שלוש החטיבות הן מבית מדרשה של משפחת החסידים: האב (ר' שמואל) ושני בניו (ר' אברהם ור' ליאונטיץ-ר' יהודה). תמונה זו מתיישבת היטב עם הזיהוי המוצע.

ה. מסקנת הדברים: ר' ליאונטיץ הוא ר' יהודה החסיד

לאור כל האמור לעיל, נסכם את הטעמים מכוחם נראה לנו פשוט כמעט כי ר' ליאונטיץ הוא ר' יהודה החסיד:

(א) התאמה ביוגרפית: מחברנו שמע מפיו של ר' שמואל החסיד, ומפיו של ר' אברהם ור' יהודה בניו.²⁴ אולם מביא את ר' אברהם שלוש פעמים ואילו את ר' יהודה מצטט בשמו המפורש פעם אחת בלבד. הפער הזה בין שני האחים מתמיה, אלא אם נאמר שר' יהודה מוזכר בכינוי אחר - 'ליאונטיץ'.

(ב) זיקה משפחתית: ר' אברהם נזכר פעם יחד עם ר' ליאונטיץ (ר' אברהם ור' ליאונטיץ אומרים), כזכור. דבר המצביע על זיקה מוחלטת ביניהם - קרבה אינטלקטואלית ואישית המתאימה ליחסי אחים.

(ג) מבנה ספרותי: חטיבות שלימות של פירושים לפסוקים רצופים הובאו רק בשם של ר' שמואל ור' אברהם ור' ליאונטיץ.²⁵ שלושה אלה - ורק שלושה אלה - זכו לכבוד זה, דבר המלמד על מעמד המיוחד בעיני המחבר. אם ר' ליאונטיץ הוא ר' יהודה, הרי שהחטיבות הן מהאב (ר' שמואל) ומשני בניו (ר' אברהם ור' יהודה) - התמונה מתיישבת היטב.

19 עמ' קנט, הערה 78.

20 עמ' קסד, הערה 116.

21 עמ' קצו, הערה 23.

22 עמ' עג, הערה 18.

23 של ר' שמואל החסיד: עמ' רו ואילך. של ר' אברהם בנו: עמ' קה.

24 ראה לעיל, סעיף ב.

25 ראה לעיל, סעיף ד.

(ד) ועיקר - ראיות טקסטואליות: כמה דברים מתורתו של ר' ליאונטיץ הובאו במקומות אחרים כתורתו של ר' יהודה החסיד (ראה לעיל סעיף ד בהרחבה). זוהי הראיה החזקה ביותר, שכן היא מבוססת על השוואה ממשית של תכנים ולא רק על השערות.

ו. הסבר לשימוש בכינוי 'ליאונטיץ'

לאור כל זאת יש לשער, שמחמת קדמותו של המחבר (ששמע מר' שמואל החסיד בעצמו), והיכרותו האישית והקרובה עם ר' אברהם ור' יהודה החסיד כבני דורו וחבריו, הכיר המחבר את ר' יהודה באופן ידידותי ביותר. קרבה זו אפשרה לו להשתמש בכינוי 'משפחתי' (כביכול) שקראו לר' יהודה רק משפחתו וידידיו הקרובים - 'ליאונטיץ'. ואילו חסידי אשכנז הצעירים יותר, כמו הרוקח (ר' אלעזר מוורמייזא) ובני דורו, שהכירו את ר' יהודה החסיד כרבם ומורם הגדול, לא ראו לעצמם הרשות לכנות את ר' יהודה החסיד בכינוי זה. מבחינתם היה ר' יהודה 'החסיד', 'רבי', 'מורי' - ולא 'ליאונטיץ'. לפיכך לא נשתמר כינוי זה בספרות המאוחרת יותר. נשער כי למהדיר היה קשה מהפעם האחת בה מביא המחבר את ר' יהודה החסיד בשמו המפורש.²⁶ כלומר, אם ר' ליאונטיץ הוא ר' יהודה החסיד, מדוע פעם אחת הזכירו בשמו המפורש ושאר הפעמים בכינויו. אולם לדעתנו אין בקושיה זו כדי לדחות את האפשרות הנזכרת. עובדה בודדת זו אינה יכולה לגבור על מכלול הראיות שהובאו לעיל.



מנהגי ישראל

יצחק יהושע שור

מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין בסדרו של יום

(ד)

פרק ד / להניח תפילין

א. התפילין, קדושתן ועשייתן / ב. הנחת תפילין וחליצתן / ג. תפילין דרבינו תם

א. התפילין, קדושתן ועשייתן

א. תפילין שהניחו רבוה"ק – או שנכתבו עבורם על ידי סופרים (א) יראי שם^א, או שהיו להם מירושה^ב מצדיקים קודמים^ג.

א. ראה לעיל בפרק ג': "הרב ר' אהרן קארלינר... מעולם לא התפלל בטו"ת שאולים... ובעצמו הלך להסופר לקנות תפילין" (שבחי הבעש"ט). ב'כתבים' (עמ' 1024): רבי עקיבא סופר לב (תנחלביץ) שהיה גר בסלוניס כתב את התפילין של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד כותב במכתב קודש להרב החסיד רבי מאטיע סופר ז"ל "כאשר בני דוד שליט"א אקוה שיתחיל להניח תפילין איה"ש בל"ג בעומר, ע"כ להודיע תיכף אם אפשר לשלוח עבורו תפילין מאיתנו" (פרי אלימלך), העומד לצאת לאור עולם בידי ידידי הרב יהושע הויזמאן). ובמכתבו של הרב החסיד רבי פיניע מפלאטניצע ז"ל מתאר באגרת לידידו ורעו הרב החסיד רבי ישראל בנימין גלויברמאן ז"ל כותב: "ועתה שמע לדברי הבחור הנעים ר' דוד'ל שליט"א חתן הבר מצוה, כי הוא מחכה לקבל המתנה היפה שהבטיחו לו החסידים היקרים אני"ש מעיה"ק ירושלים שהבטיחו לשלוח לו תפילין לחג הבר מצוה, בינתים הניח לו רבינו את התפילין שלו בעצמו, והבתים והפרשיות נכתב בידי הרה"ח ר' שלמה סופר מסטאלין...". לאחר שנשלחו התפילין כתב מרן זיע"א לרבי מאטיע ז"ל: "והנני מחזיק לו מאד טובה שאי אפשר לתאר עלי גליון עבור התפילין ששלח עבור בני שיחי' דוד'ל שי. יעזור ה' שיוכל להתפלל בהם כראוי ושיהי' לו לב טהור לעבודת השי"ת באמי, והשי"ת יזכה את ידידי שיוכל תמיד להתעסק ולשלוח מתנות כאלו...". (דברי אהרן, פרי אלימלך, עמ' קעח). ובמכתב קודש אחר כותב מרן זיע"א: "גם התפילין היקרים עבור בני שי' קבלנו, וימסור בשמי לכ"א ואחד מהידידים אהובים, תודתי, עבור מנחתם היקרה לי מאד, וברכתי שיתברכו משפע העליון בכל טוב ומשפע מצות תפילין יתמשך עליהם ועל כל אשר להם חיים ארוכים בכל טוב, ושפע קדוש, ומחשבות קדושות לעבוד את בוראינו" (פרי אלימלך). ב. טרם החל מרן אור ישראל זיע"א להניח תפילין ביקש מהרב החסיד רבי אברהם אשר ז"ל שיעלה מאוצר הגניזה שבחצר הקודש ארגו ושם סדורים וזוגות תפילין של צדיקים קדמונים זיע"א

(א) בשו"ע (לב כ): "לכן צריך להיות מאוד ירא שמים וחרד לדבר השם, המתעסק בכתיבת תפילין ותיקונן". וב'קסת הסופר' לר"ש גאנצפריד (סימן א' סעיף א') כתב: "מכאן יראה הסופר איך הוא צריך להיות ירא את ה' מאוד... מן הראוי למי שיש כח בידו, למנות סופרים מהוגנים אנשי אמת, שונאי

ב. התפילין היו נכתבים בכתב הארזי"ל. בסוף פרשת 'שמע' השאירו רווח בין ז' לח' יודין, ולפני פרשת 'והיה' השאירו רווח (ב) של בין י"ב ל"ג יודין.
ג. הקפידו רבוה"ק על קדושת (א) הרצועות שייעשו כראוי.

אשר ירושה הם לו מנחלת אבותיו הקוה"ט זיע"א, ובחר מהם את התפילין של הרה"ק רבי יעקב יוסף מפולנאה בעל התולדות זיע"א, והניחם, ולאחר שחלצם אמר כי אינו יכול להניחם יותר, וביקש מהחסיד ר' יהושע מרדכי אוירבך ז"ל שיתקן עבורו תפילין חדשים, והשיב לו: הלא יש לך הרבה זוגות תפילין מאבותיך הק', והם אמרו עליך שאתה מניצוץ שלהם, ולך נאה להניחם! נענה מרן זיע"א ואמר: זי"א האבין זיך גימעגט זאגין, אבער איך דארף זעהן אז איך זאל קיין פארך ניט זיין (קובאווי"ג גל' לה עמ' קמה – מזקני החסידים, מפי הגה"ח רבי חיים מנדל ז"ל שסיפר לפני מרן הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד). ג. באחד מביקוריו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין זיע"א הי"ד בארה"ק הגיע אליו אחד מחשובי החסידים וביקש ממרן זי"ע את תפיליו כדי לתקנם, ואכן מרן זיע"א הסכים להצעת החסיד. החסיד הלך ועשה בתים חדשים. לאחר שגמר להתקין את הבתים נוכח כי הפרשיות אינן נכנסות לתוך הבתים לפי שהיו גדולות יותר מהבתים החדשים. הלך החסיד והחליף גם את הפרשיות ומסרם להרה"ק לאחר שהכניסם בתוך הבתים. החסיד הרגיש שעשה מעשה שלא כהוגן והיה ירא ממרן זיע"א ולכן לא הגיע לבית הכנסת. כעבור מספר ימים שאל מרן זיע"א את החסידים לשלום החסיד וענו לו שמפחד להגיע לבית הכנסת. נענה ואמר: פארוואס טוהט מען זאכן אן רשות!! ווען דער טאטע האט אונז אנגיטאן תפילין האט ער אונז אויסגיקליבן די פרשיות הגם סיגעווען חשוב'ערע פרשיות פון דעם. הלכו והחליפו שוב את הפרשיות כדי להתאימם לבתים (הרה"ח ר' שמעיה טוסיג שליט"א מפי הרה"ח ר' משה אהרן הורביץ ז"ל). "בבואו [מרן אדמו"ר זיע"א] לנו יורק ביקש מהרה"ח רבי אהרן פאללאק הכהן לבדוק לו את התפילין שיש לו בירושה מזקניו הקוה"ט רבי אהרן הגדול מקארלין זי"ע בחששו שמחמת נדודיו הרבים בימי המלחמה בגשמים ובשלגים אולי נפסלו וסיפר לו שבגרמניא הניח התפילין בלי ברכה" (רשימות). ד. על פי עדותו של סופר המלך, הרה"ח ר' דוב הולצברג שליט"א, כן הוא בתפילין של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א אותם כתב עבורו – אחר עלותו לארץ הקודש מעמק הבכא – הסופר הרה"ח ר' נחמן פפירנא ז"ל בנו של הרה"ח ר' משה סופר ז"ל מסטאלין, ממנו בקש לכתוב פרשיות של יד חדשים. ה. מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ביקר פעם בעיר קיוב, והיה צריך להחליף הרצועה של התפילין, ואחד מהחסידים הלך לסוחר אחד והביא לרבינו רצועה חדשה, לקח רבינו את הרצועה בידו, און האט איהר גינומען דרייען און ווארפין, ואמר: די רצועה איז גוט פאר אַ בייטש! היינו שוט להצליף על הסוסים, אחרי חקירה ודרישה נתברר שבעת עיבוד העורות, התעסק בו ערל אחד וטימא את הרצועה, ולכן ראויה הרצועה לשמש עבור בייטש (פרי ישע

פעמים אשר' ובצרוף יש לנו שעור תשעה אות' גדולות. ועיין בארוכה בספר 'הסתומה שבסת"ם', להר"ר יונתן הרשג' הי"ו סופר סת"ם, וכן היה המנהג הנפוץ במדינת רוסיה וכן כתב הסופר הר"ד מאניפולי זצוק"ל סופרו של הר"ר מאניפולי זיע"א, וכך הוא בתפילין של הרה"ק רלו"י מבארדיטשוב זיע"א והרה"ק רמ"צ מסאווראן זיע"א.
(ג) כתב ב'ראשית חכמה' (שער הקדושה): "...מצות תפלין קראוה ז"ל קדושה באומרם בענין הרצועות שהם תשמישי קדושה והטלית תשמישי מצוה... ואין ספק שבהיות האזכרות שבתפילין כתובים בכוונה... וכן תקון הבתים ברבועם ותפירתם כראוי והרצועות וקשרים כראוי שיטהרו המחשבות וידבק

בצע, בלי תורה, יראי אלקים וחרידים על דברו, בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך...".

(ב) בעניין שיעור הפרשה הסתומה בתפילין נקטו רבים מן האחרונים כשיטת הט"ז, לעשות חצי שיעור בסוף פרשת שמע וחצי לפני והיה אם שמע, ובצירופם יהא שיעור פרשה. והיות שאין ברור מהו שיעור פ', אם דווקא תשעה אותיות גדולות, או תשעה יודין, וכן מה כוונת הט"ז לגבי חצי שיעור. נקטו רוב הפוסקים בכוונת הט"ז לאותיות קטנות. בשו"ע הרב חולק על הט"ז ומסיק כי היות שזה ספיקא דאורייתא, לכן כדאי לעשות כדעת הרמב"ם, וא"ש גם להט"ז. ברווח של י"ג יודין בקירוב, יש שיעור פ' בלי צירוף, והוא גם לדעת הט"ז אם שיעור פ' שלש

ד. קשר תפילין של ראש עושין בצורת ד' כפולה (ה) כעין מרובעי.

ה. לקראת חינוך הנער במצוות תפילין, חודש (ה) ימים לפני היותו בר מצוה, היו החסידים עולים אל רבוה"ק שעטרו את הנער בתפארה". רבוה"ק היו מעטרים את בניהם בקשר תפילין ביומא דפגרא², ערכו סעודה לכבודה של מצוה וזמרו 'קשר תפילין'.

אהרן – עטרת תפארת ישראל, עמ' רצז). וראה בסוף בספה"ק בית אהרן ביהתעוררות מאדמו"ר זצוקללה"ה ע"ד התפלה בהתקשרות לצדיקי באמונה מועתק כלשונו הק' ממש' (קמ"ו ע"ב): "קדש לי כל בכור. הייליק צוא מיר דיא מחשבה. דאס הייליקייט פון דיא רצועות. און פון דיא בתים. און פון דיא קשרים. און פון דיא פרשיות. דאס נעמט אלץ אויף זיך איין יוד". יצוין כי גם רצועות שנפסלו יש להן תכלית, וסיפר מרן אדמו"ר זיע"א בשם אביו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א בשם הרה"ק מבראדיטשוב שאמר בקדשו: "רבש"ע, כשיבוא השטן לקטרג אזי תבוא לפניך הקול שיש ממה שמגררין השולחנות חמץ על פסח, ויסתום אזניו, ועם המזוזות והרצועות הפסולין תסתום פיו" (דברי אהרן, עמ' לו). 1. במנהגי סדור באו"י (תדשים): "קשר תפילין של ראש עושין בצורת ד' כפולה כעין מרובעי." כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א במכתב הסכמה (תמוז תשע"ב) לספר 'פרי אליעזר' לרבי אליעזר פולק כתב: "תבענה שפתותינו תהילה למע"כ שליט"א כי מתעתד הוא להוציא לאור עולם ספר "פרי אליעזר" על צורת הקשר של ראש שבתפילין, ועל כך יש להוסיף שכן הוא מנהגינו מקדמת דנא". הרב החסיד רבי אלעזר בריזל ז"ל הוציא לאור בשנת תשכ"ז "קונטרס 'קשר תפילין' - מברר בעה"י שבקשר מרובע הנקרא קשר פשוט יש בו צורת דל"ת". 2. סיפר הגה"ח רבי ישראל קאפליס – גולדהבר ז"ל מה שראו עיניו בשעת מעשה: מרן אדמו"ר אור ישראל זצוק"ל אמר פעם לאחד מהחסידים ממשפחת טאנצמאן שבנו הגיע למצוות, אודות התפילין של בנו, והלה השיב כי קנה תפילין חדשים אצל סופר מומחה ויר"ש, ואדמו"ר אמר אליו שמע בקולי ותבדוק את התפילין. והוא כמהסס השיב כי התפילין הם חדשים והסופר מומחה יר"ש. בכל זאת ענהו אדמו"ר תראה לבדוק אותם. וכשבדק מצא שהיו בלי פרשיות" (פרי ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל, נספחים עמ' כא). 3. ראה על כך בארוכה בפרק המנהגים 'הנחת תפילין ושמחת בר מצוה אצל רבותינו הקה"ט מסטאלין קארלין זיע"א' – בקובאו"י גל' קעו עמ' קלט. וליתום היו מניחין לפני חודש ימים. 4. ראה שם, ויש להוסיף על המובא שם: רצון קדשו של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד היה להניח תפילין לבנו הגדול רבי דוד הי"ד ביום ל"ג בעומר (ראה לעיל ציון א'), אלא שהדבר נדחה לערב חג השבועות (ועל כך – בקובאו"י גל' קעו הערה 10). 5. ראה בקובאו"י גל'

ישראל, ועשו לי תלמידי האר"י זלה"ה, קשר, בצורת ד' כפולה, וקשר זה אי אפשר ללמד, אלא במראית עין, כי הוא כצורת ד' כפולה מבחוץ כזה – ס...". בפועל, צורת הקשר נתונה במחלוקת, כנודע. אצל רוב קהילות החסידים נהגו לעשות הקשר המרובע, הנקרא 'קשר פשוט', וכן נהגו זקני החסידים בארץ ישראל ובגולה.

(ה) במנהגי וורמישא לרבי יופא שמש (סימן רפ"ט) כתב: "נער בן י"ג שנים ויום אחד נקרא בר מצוה. וחודש ימים או יותר מניח תפילין לפני שנעשה בר מצוה, כדי שילמד לאמן ידיו כדי להניחן כהלכתן". וכ"ה במג"א שם. וראה 'אות חיים ושלום' סימן לו

האדם מחשבתו בידו"ד כי התפילין הם במקום המחשבה...".

(ד) בשו"ע (כז, י) כתב המחבר: "וצריך שיהא המקום שבקשר שנראה כעין דל"ת לצד חוץ". בפע"ח שער התפילין סוף פרק ה כתב: "להר"מ דלנזאנו – וז"ל, קשר של ראש של תפילין, זה נעלם מעיני רבים, ובבחרותי הוקשה לי, כי הקשר שהיה לי, היה בצורת ס, והוקשה לי, כי אלו הם ארבע ס מ מרובעים, ואנן צורת ד' בעינן, ולא מנין ד' שהוא ארבע. ועוד, כי צורה זו, יש שעושין אותה גם מבפנים ואנו בחוץ דווקא אמרינן. ועוד, כי בזהר פרשת פנחס דף ר"צ אמרו, ד' כפולה. לא נתקרה דעת, עד שעליתי לארץ

ו. נזהרו בקדושת התפילין והשגיתו שלא לדבר דברים (1) בטלים בעודן עליו, כי אם בהכרח גדול ובקוצר אמרים^א.

ז. דברו רבוה"ק נכבדות בקדושת מצוות תפילין^ב, ותלו בה סגולה^ג ותיקון^ד.

ח. חסידים ואנשי מעשה היו נושאים את הטו"ת לביתם דבר יום ביומו, ולא הותרוהו בבית הכנסת^ט.

יא. בסדה"י (עוד סדה"י שכתב אדמו"ר לאנ"ש בכ"י הקדושה, ספה"ק בית אהרן): "ושלא לדבר בתפילין אם לא איזה הכרח גדול או דבר מצוה שהשעה עוברת. וגם בזה יקצר בכל מה דאפשר". בסדה"י (בהמשך הנ"ל): "גם ליהזר שלא לדבר בתפילין אם לא הנוגע [ליודישקייט או] להכרח גדול" (ראה ב'דברי אהרן' עמ' כה). מרן אדמו"ר זיע"א במכתב קודש לחסיד (כתבי קודש): "ולהשתדל לא לדבר בעת שלובש תפילין". הרה"ק הר"מ מקאזינץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין מתאר: "ואמר לי [מרן אדמו"ר זיע"א] זאלסט נישט ריידין אין תפילין (ובע"ה אני מקיים), ואמר לי... מידארף א גאנצן טאג גידיינקען די תפילין, חאטש בשעת אין דאוויגען גידיינקען די תפילין". לעתים היו רבוה"ק מזהירים את הנערים מניחי התפילין לשמור על קדושתם, שלא לשוח בהם. בספר חסידי קארלין בירושלים (מערכת לב, עמ' כו): "הרה"ח ר' משה סופר (פפירנא), אדמו"ר הזקן הניח לו תפילין, ופקד עליו שלא ידבר שיחת חולין בתפילין, ואמר לו על מאמרם ז"ל שלא יפוח בהם, משמע בזה גם דברי הפחה, ודומה לו במקרא ויפח חמס, וציוה עליו שלא ידבר דברי הפחה בתפילין, וקיים הבטחתו ושמר עליה, וכל ימיו לא שח שיחה קלה בתפילין שעל ראשו" (וראה ב'דברי אהרן' עמ' לב). מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד היה מצווה אף הוא לנערים מניחי התפילין שיקבלו עליהם לא לשוח בעוד התפילין על ראשם ועל זרועם. וסיפר אחד שבחודש אלול שנת תרצ"ט כשבוע לפני שנסע רבינו זיע"א חזרה מארה"ק לקארלין זכה שרבינו זיע"א יניח לו תפילין קודם הבר מצוה. לאחר התפילה העמדנו משקה ומזונות לכבוד השמחה ושתו לחיים ואמר לי רבינו זיע"א: ביי אונז איז דער מנהג אז וועמען מיר לייגן תפילין, נעמען מיר אויס אז מיזאל זאל נישט רעדן מיט די תפילין. **יב.** ראה בספה"ק בית אהרן (כ"ע"ד) ב'ליקוטים' ממרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, ובדא"ח ממרן אדמו"ר זיע"א: לייג ע"ב, נייט ע"ב, קייז ע"א, וראה בדף קל"ה ע"א. **יג.** "היה בחור אחד מאנ"ש בפניסק, שנקרא להתייצב לעבודת הצבא, והיות וקשה היה להפטר (ארויס-דרייען) לכן קם והלך לרבינו [מרן אור ישראל זיע"א] בסטאלין לשאול את פיו ולקבל ברכתו, פנה אליו רבינו ואמר: אם תקפיד (זיך סטארען) בכל יום להניח תפילין בכל מצב שיהיה, אפילו אם תהיה בחזית המלחמה ובמקומות סכנה, אז תחזור בשלום לבית אביך (פרי ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל, עמ' נשא, וראה שם המשך הסיפור). **יד.** לתיקון וכו' אמר שהוא שמירת שבת ותפילין (ליקוטים ממרן אדמו"ר זיע"א בספה"ק בית אהרן, קמ"ה ע"ג). ואולי כי הם שלשתם אות. **טו.** בהיות מרן אדמו"ר זיע"א בירושלים עיה"ק נשא בעצמו את כיס הטלית והתפילין מבית הכנסת אל מקום האכסניה, בבתי וורשא (מתיאורי הרה"ח ר' מנדל קירשנבוים ז"ל). במוצאי ר"ה תש"ח, תחת אחד השיחים סיפר מרן זיע"א: "דער אלטער זיידע איז אמאל געשטאנען אינדערפרי - פאר טאג - ביי דעם פענצטער, האט ער געזעהן א דורכגיין ר' אברהם הירשין מיט דעם טלית ותפילין (לפני התפילה)... " (כתבי קודש). מתיאור רגעיו האחרונים של הרה"ח ר' מאיר בערינשטיין ז"ל הי"ד נראה שהיה לאחר התפילה עם כיס הטו"ת תחת זרועו. על הרה"ח ר' משה אהרן הורביץ ז"ל מסופר: "למרות שהקפיד מאוד שלא להשאיר את הטלית והתפילין בבית הכנסת, והיה לוקח אותם אתו לביתו בכל יום מאחר והם 'שמירה' לבית - הרי שבשנותיו האחרונות, בהיותו חולה

אות ה', המזכיר את המנהג שליתום מניחים תפילין אמנם האריכו ספרי היראה וצדיקי החסידות על כך. מוקדם יותר.

(1) בשו"ע ונו"כ אין מוזכר איסור דיבור בתפילין. אמר לי שלא לדבר בעת שאהיה לבוש בתפילין.

ב. הנחת תפילין וחליצתן

- א. הקפידו רבוה"ק שיניחו טלית ותפילין קודם (י) התחלת לעולם היא אדם^{טו}.
- ב. קודם הנחת תפילין יאמר 'הנני מכוון'^{יז} ו'לשם יחוד'^{יח} כשהתפילין בידיו^{יט}. והיו החסידים אומרים אותם ברגשי קודש^י.
- ג. הנחת התפילין – בחיות ובהתלהבות^{כא}.

וחלש, השאיר בדווקא את הטלית והתפילין בבית הכנסת, בהסבירו שלא יהיה פתח לבעל דבר נגד ההליכה לבית הכנסת. כשהטו"ת נמצאים בבית הכנסת, אין לו פתחון פה (די ברכה אין שטוב, גליון 392). **טז.** במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "היה מקפיד להניח טלית ותפילין קודם לעולם", וכן בהמשך: "ויתחיל לעולם יהא אדם בטלית ותפילין". בסדה"י (עוד סדה"י שכתב אדמו"ר לאנ"ש בכ"י הקדושה, ספה"ק בית אהרן): "ולהתאמץ להתפלל עם הצבור בטלית ותפילין מן לעולם עד אחר עלינו". עוד איתא שם (בסוף סדה"י): "וילבש עצמו בטלית ותפילין קודם לעולם יהא אדם. בכדי שיתפלל ק"ש קטנה בטלית ותפילין ופשיטא קטורת. ובפרט כשעומד בטלית ותפילין מקבל עליו עול מ"ש יותר". מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד אמר: "יש כדי לבטל את הטבילה במקוה קודם התפילה, אם אין זמן להיות לבוש בטלית ותפילין קודם לעולם יהא אדם" (ברכת אהרן עמ' קצג). **יז.** במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "הנני מכוין בהנחת תפילין". ראה בקובאו"י גל' קע"ו עמ' קמו, ובהערה 27, על המנהג לומר שתי נוסחאות לשם יחוד בהנחת התפילין בפעם הראשונה. **יח.** בסדור 'אור הישר' של הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א, שבשוליו רשם הגהות הנוסח, לא מופיע 'לשם יחוד', כי אם 'הנני מכוון', והרי"מ לא הגיה כלום, על אף שעשה הגהות אחרות בקטע זה. בסדור באו"י (תשב"י) מובא להתחיל ב'לשם יחוד' ולהמשיך אחריו 'הנני מכוון'. ב'דברי אהרן' (מנהגי קארלין, עמ' ריא): "הנחת תפילין: הנני מכוין בהנחת תפילין וכו', ובסופו אומר לשם יחוד, ויהי נועם...". וכן בהגהות על הסידור (עמ' רלז). בסדור באו"י (תשד"ם) מופיע 'הנני מכוון' ובסוף 'לשם יחוד'. **יט.** הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין: "בשעת התחלתי להניח תפילין, הנחתי התפילין בהייליקע הייזער, על השולחן הקדוש, וצוה לי [מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א] ליקח התפילין בידי ולומר הלשם יחוד...". וראה בציון כ' להלן. **כ.** בקונטרס 'זקנדק ויאמרו לך', מובא מה שסיפר הרב החסיד ר' ניסן פילטשיק ז"ל: "שהיה חסיד אחד ר' נחמן פרץ'ס (אביו ר' פרץ היה עוד אצל אדמוה"י ומובא בכתבי קודש) און ער פלעגט ארויף גיין אין ווייבער שוהל יעדן אינדערפרי פארן דאווענען, און נעמען דעם תפילין של יד אויפן האנט און גיין אהין און צוריק, בלי גוזמא צען מינוט, און זאגין דעם הנני מכוון: "הנני מכוון בהנחת תפילין, לקיים מצוות בורא"י וכו', ור' ניסן היה אומר את זה עם כל הגעשמאק והנוסח של נחמן פרץ'ס...". **כא.** הרה"ח ר' משה ברח"ד הויזמאן ז"ל תאר את התגלות ההתלהבות שנראתה לעתים אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "ראה כמה פעמים בעת שרבינו חבש את התפילין וכרך את הרצועה על ידו, האט ער פארזוארפין מיט דעם קאפ" (פרי ישע אהרן, פרי אלימלך), ובהמשך: "וסיפר ר' משה מה ששמע מרבינו [הרא"א] זצ"ל, כי הרמב"ם זי"ע כשהיה מניח תפילין היו צריכים להחזיקו תחת אצילי ידיו כדי שיחזיק מעמד, ולא

דבעי שיכוין... נראה דלפי שכתוב בתפילין והיה לך לאות וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים... יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה מה שאין כן שאר מצוות דיוצא ידי חובתם אע"פ שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצות לשם ה' שציוה אותו לעשותם". בסדור 'אור הישר' קידנוב מובא להתחיל 'הנני מכוין', ואינו אומר בסוף 'לשם יחוד'.

(ז) ב'אמרי פנחס': הקפיד [רבי רפאל מברשיד זיע"א] על כל פנים להניח תפילין קודם לעולם יהא אדם כדי שלא לומר אפי' ק"ש קטנה בלא תפילין, בשם הבעש"ט ז"ל. גם פרשת התמיד והקטורת היה מקפיד לומר דוקא בתפילין, כי עולם העשיה צריך ג"כ מוחין, שמעתי מר' שמחה שאמר בשם הח' ר' שמעריל ז"ל".

(ח) כתב הב"ח (ח, ז): "מה שהכריח לרבינו להורות

ד. מגביה את בית הידיב – והקפידו שלא להוציא את היד מהשרוול^כ – מסדר תפילין של יד על מקומם, ומברך 'להניח תפילין' וכורך ג' כריכות על הקיבורת בצורת (ט) שי"ן ועל הזרוע ז' כריכות (י) שלמים, מלבד החצאי^{כז}.

יפול אחר, וכפי השמועה שרבינו ראה כתב יד [במצרים] שכתב בנו הגדול על כבוד אביו הרמב"ם, ושם היה כתוב פלא זה^{כח}. ביסדר היום של מרן הר"ש מקארלין זיע"א (ספר 'שמע שלמה'): "...ואח"כ יניח תפילין והם ג"כ כמה בחינות כנ"ל עד שנעשו תפילין, ויכלול חיותו אשר בשורשו בבחינות החיות אשר בהם וכל זה מסייעה שיטע ה' יראתו בלבו וישבו אליו". בכתבי ר"י שר"ב: "הלעכעוויטשער הראה שני קוויטלאך להרב ר' אשר מסטאלין וא"ל ראו וואס מיינער אוינגערמאן שרייבט, על הקוויטיל של ר' נחום ששלח לו בבקשה שאי אפשר לו להניח תפילין של ראש כי אחר שמניח תפילין של יד נתלה לבו בהמצוה ואי אפשר לו להחזיק עליו השל ראש..." (וראה ביאור ישרים סימן לג). **כב.** הרה"ק הר"מ מקאזניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין מתאר: "ואח"כ הגבהתי הבית יד מקאפיטע ואמר לי [מרן אדמוה"צ זיע"א] צינעם די תפילין ותיקנתי התפילין של יד ולקחתי ביד שצריכים להניח עליו וחלצתי הבית יד של הכתנות ונתתי התפילין על מקומם, ואמר העכיר והגבהתיים מעט, ואמר לי עוד הפעם העכיר" בענין מה שאמר אדמוה"צ להרי"מ מקאזניץ 'העכיר' ואמר עוד הפעם 'העכיר'. (מן הענין לציין כי הר"מ מקאזניץ הבין דברים אלו גם לעבודת ה', ובישוח זקנים' (חלק ט'), מערכת הרה"ק רבי קלונימוס קלמן מפיאסעצנא) כתב: "סיפר לי הרה"ח ר' נתנאל ראדזינער ע"ה, כשהגעתי לעול מצות הנחתי תפילין אצל הרה"ק מפיאסעצנא זצ"ל, כשהפשלתי את שרוולי כתנתי, סיפר הרה"ק, שכשהניח תפילין אצל הרה"ק ר' ירחמיאל משה מקאזניץ זצ"ל (היה בן אחותו, ואחר כך היה חותנו) אמר לו, העכער מייך קינד, נאך העכער מייך קינד (בפשטות היתה כוונתו על השרוול, ורמז לו שיעלה מעלה מעלה)". **כג.** בחודש תמוז תער"ג הניח מרן אור ישראל זיע"א תפילין לצעיר בנו הקדושים, מרן אדמו"ר זיע"א. ברם זכור האיש לטוב, החסיד ר' זאב (וועלוול) שוסטער ז"ל ומשנהו החסיד ר' יחיאל פרידמאן ז"ל, אשר נוכחו באותו מעמד קדוש, והיו מספרים ומתארים תמיד את אשר ראו עיניהם בחצר הקודש ביום הנחת התפילין: "בשעת הנחת תפילין לאדמו"ר ז"ל מטבריה זה היה ביומא דפגרא, והיה עולם גדול, ואביו הק' מפי"פ זיע"א רצה להתחיל בהנחת תפילין ולא היה אפשר להרים את השרוול של המלבוש העליון כי היה צר מדאי (והקפידו שלא להוציא את היד מהשרוול) וצווה שיביאו מספריים וגזר אדמו"ר זי"ע מפי"פ את השרוול לארכו וכך הניח לו תפילין". (קובאווי גל' קעו עמי קג). **כד.** במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "ולברך על של יד להניח קודם שיהדק". ובידברי אהרן' (עמ' ריא): "מנהגנו לעשות שין על הקיבורת תיכף אחר הברכה ותחת הבית, ואח"כ שבע כריכות בלי שני החצאים"..." וכן שם: "ההדקה תיכף אחר הברכה..." במנהגי סדור באו"י (תדש"ס): "סדר הנחת תפילין. בתפילין של יד כורך ג' כריכות על הקיבורת בצורת שי"ן ועל הזרוע ז' כריכות שלמים". וראה להלן בציון לד ממרן אדמו"ר זיע"א. **כה.** בהיות מרן אדמו"ר זיע"א בחורף תרח"ץ בירושלים, הניח תפילין לבנו של הרה"ח ר' שמעון לדרמן (בלעכער) ז"ל בביהכ"נ בבית ישראל.

כי כריכה ראשונה אינה במלואה ואינה נחשבת, כדרך שאין חושבין כריכה הראשונה אצל כריכת הציציות, ובכל פעם שהובא לפניו עלם כזה, אמר בזה הלשון, כך אני מניח, וכן הניח אבי, ואבי זקיני, וכן הניח הבעש"ט וכן האר"י הקדוש ז"ל, כמקובל בידם מפי אליהו הנביא זכור לטוב (במכתב הרה"ח מוהר"ח מפרשיסחא)". כך גם איתא במנהגי הרה"ק רש"ח מקידינוב זיע"א לכורך ג' כריכות על הקבורת, וז' כריכות על הזרוע בלי החצאין.

(ט) ב'משמרת שלום' (ד, ד) כתב: "אבא מארי ז"ל כשהניח לי תפילין עשה לי צורת שין ברצועות על הקבורת".

(י) בספר 'בעל שם טוב' על התורה (פר' ואתחנן): "הנחת תפילין של הרב המגיד מטרסק ז"ל גלוי לכל, שכשהובא לפניו נער בר מצוה לחנכו בהנחת תפילין, הוא ציוה לעשות העניבה אשר בה נכנסת הרצועה של יד לצד חוץ, ולכרוך מצד פנים לצד חוץ, למעלה ממרפקו שלשה כריכות, ועל הזרוע שמונה כריכות,

ה. נהגו רבוה"ק לקשור הכריכות (יא) בחוזק^כ. יזהר להפריד בין כריכה לכריכה עד שיראה הבשר^כ. ו. לפני הנחת תפילין של ראש יביט על השני (יב) שי"ן של התפילין. וכן בחליצתן^כ. ז. נהגו [ליטול ידיים^כ] ולברך 'על מצות (יג) תפילין^כ לפני הידוק תפילין של ראש^ל, ואחר ההידוק אומר בשכמל"ו. רבוה"ק לא נהגו לברך ברכת 'על מצות תפילין, אך ליו"ח ציוו לברך (יד) שתיים^כ. החסידים בארץ (טו) ישראל נהגו לברך אחת, אלא אם כן שחו (טז) בינתיים^כ.

בהנחת תפילין קשר אדמו"ר הרצועות של יד חזק מאוד על ידו של הנער ונשאר רשימה לזמן. חברי החבורה הקי בארה"ק שזכו שמרן אדמו"ר זיע"א, בביקוריו בארץ קדשנו, הניח להם את התפילין, וזכרים שכרך את הרצועות על זרועם בחזקה (ראה להלן בסוף ציון לא). כו. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין מתאר: "לפי זכרוני מקודם אמר לי בשם אביו זצוק"ל, צווישין איין כריכה צווישין דעם אנדערער, דארף זיך ארויס זעהן דאס פלייש". ובמנהגי סדור באו"י (תדש"ס): "ויזהר להפריד בין כריכה לכריכה עד שיראה הבשר". כז. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "ולהבט קודם הנחת של ראש על השני ש"י. בידברי אהרן (עמי רי"א): "... ולהביט על השני ש"י קודם הנחת הראש...". וכ"ה במנהגי סבאו"י (תדש"ס): לפני הנחת תפילין של ראש יביט על השני ש"י של התפילין". כח. הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין מתאר: "יצוה לי ליקח השל ראש ולהניח על הראש, ואמר לי וואש די הענט און מאך די ברכה, חאטש דער טאטי פלעגט נאהר מאכן איין ברכה, דו מאך צוויי ברכות". כט. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "ולברך על מצות תפילין". ל. הגה"ח רבי מאיר שווארץ מפודהייץ זצ"ל היה מעורר שיש לשים על הראש, את הקשר בראשונה, ולאחר מכן את הבית של ראש. לא. ראה לעיל ציון יג שמרן אדמו"ר זיע"א העיד על אביו הקי מרן אדמו"ר שברך ברכה אחת – להניח תפילין. וכך כתב הרה"ח רבי פייבל אוירבך ז"ל בשולי מנהגי 'בית אהרן': "מפי אממו"ר [הרה"ח רבי אלעזר שלמה] ז"ל שמעתי שרבותינו הקוה"ט זיע"א לא ברכו 'על מצות תפילין'...". אמנם בעדות אחת נראה שכ"ק מרן אדמו"ר זיע"א היה מברך שתיים: "אחר שהגיע אדמו"ר לארה"ק לאחר המלחמה הגיע לקראת חג השבועות לעיה"ק ירושלים, הניח בערב שבועות תפילין להרה"ח ר' יעקב שמש שליט"א, בביהכ"ס בית אהרן בירושלים העתיקה. ולפני ההנחה אמר אדמו"ר זיע"א ר' יעקב שיעשה ברכה אחת 'להניח תפילין' על היד והראש, והוסיף ואמר לו: מיר מאכן צוויי ברכות, אבער דא אין ארץ ישראל האט דאך דער זיידע געזאגט מיזאל זיך 'פירן ווי דער בית יוסף, מיר וועלן שוין נישט משנה זיין'. לאחר התפילה הביא אביו הרה"ח ר' שלום ז"ל לקח ובראנפן ועשו לחיים טיש, עבור שמחת

(יג) דעת המחבר (כה, ה) לברך ברכה אחת לשתיים, והרמ"א כתב: "וי"א לברך על של ראש על מצות תפילין, אפילו לא הפסיק בינתיים, וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות. וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". (יד) כתב ב'בית יוסף' (סימן כה): "והאגור (סימן לו) כתב וזה לשונו, ואני המחבר מצאתי בספר הזוהר בפרשת פינחס מאמר דרבי שמעון בן יוחאי, דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת, וזה לשונו אמר רבי שמעון תפילין אינן על מוחא לקבל זכור, ותפילין דררועא שמאלא על לביה לקבל שמור, ומה זכור ושמור בדיבור אחד נאמר, אף הכא ברכה אחת לתרווייהו, ולא צריך לאפרשא בשהייה בעלמא בין דא לדא כמה דאוקמוה". ואמנם הבית יוסף כתב שם שאין מוכרח שזה פירוש הזוהר ועי"ש, מ"מ בשל"ה

(יא) רבי יהודה ב"ר שלמה קנפנטון ממולינא (תלמיד מובהק לריטב"א) כתב בספרו 'ארבעה קניינים' (עמ' קי): "ושמעתי בשם ה"ר יונה ז"ל כי היה מהדק הרצועה של יד ברוע כל כך עד שהיה כואב לו זרועו, ומתוך אותו הכואב לא היה יכול להסיח דעתו מהם" (מראה המקום – הרה"ג ר' יחיאל גולדהבר שליט"א). (יב) בזה"ק (רע"א מהימנא, ג רעד, א): "ועליהן אמרי חברי"א, כל מאן דבעי לאנחא תפילין דרישא, מבעי ליה לאסתכלא באינן תרי שיני"ן, דאינן רמיזין לאינן שבע זיינין דאית בהון רמו ריזן סתימין עמיקין רמיזין". ובמנהגי הרה"ק רש"ח מקוידניוב כתב שכן נוהג היה להסתכל על הב' שיני"ן לפני לבישת תפילין של ראש. וראה ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ה עמ' ל' לגבי ההסתכלות גם בעת חליצת התפילין, וראה בענין זה ב'לקט ופרט' ח"ו סי' ל"ב.

ח. אומרים הפסוקים 'ומחכמתך', 'פותח יד'.

ט. מנהג צדיקים שקצה תפילין של ראש (י) עולה על המצח.

י. לאחר הנחת תפילין של ראש אומר פסוקי 'וארשתיןך' וכורך על האצבע האמצעי ג' (יח) כריכות ואת יתר הרצועה כורך (יט) על כף היד^ל, ואין עושיין (כ) צורת שי"ן על כף היד^ל.

הנחת תפילין. והיה ר' יעקב אומר שאדמו"ר זי"ע קשר לו את הרצועות על היד חזק מאד, עד כדי כך שבמוצאי חג השבועות היו לו עדיין סימנים על ידו" (קונטרס 'למען ציון', בהוצאת אגודת 'למען ציון', כ"א כסלו תשפ"ו, עמ' ה בעניני תפילה). **לב.** בסדור בית אהרן וישראל (תשי"ב – תדש"ס): "בארץ ישראל אין נוהגין לברך ברכת על מצוות תפילין". אכן כשמרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זי"ע"א הי"ד הניח תפילין להרה"ח ר' מנדל בראנדווין ז"ל אמר לו לעשות שתי ברכות, וכך נהג כל ימיו. (רשימות זקני החסידים). וראה לעיל ציון ט"ז ממרן אדמו"ר זי"ע"א. **לג.** בספח"ק בית אהרן (ני"ט ע"א) איתא: "קדש והוא פרשה ראשונה מתפילין והוא נגד ומחכמתך אל עליון. פרשה ב' נגד ומבינתך תבינני. פרשה ג' ובחסדך תגדיל עלי. פרשה ד' ובגבורתך תצמית אויבי...". **לד.** ב'דברי אהרן' (עמ' רי"א): "...ואח"כ על האצבע ג' כריכות, הראשונה על פרק האמצעי ויתר השנים על פרק הראשון...". במנהגי סדור באו"י (תדש"ס): "ולאחר הנחתו כורך על האצבע האמצעי ג' כריכות, ואת יתר הרצועה כורך על כף היד...". ברשימות שנרשמו מפי הרה"ח ר' יעקב שמש שליט"א, בידי בנו להבח"ח הרה"ח ר' נפתלי ז"ל מתוארת הנחת התפילין: "זכיתי להתעטר באות התפילין ע"י כ"ק אדמו"ר זצוק"ל, וזכיתי להיות הראשון בארץ ישראל אחר המלחמה שכ"ק אדמו"ר זצוק"ל עטרו בתפילין. הוא עשה לי שי"ן דהיינו ג' כריכות בקיבורת, ואח"כ כרך לי ז' כריכות שלימות (חוץ מהחצאין) על זרוע היד, ואח"כ כרך כריכות על כף היד לפני הנחת תפילין של ראש, ואח"כ הידק לי את התפילין של ראש, ולאחר מכן כרך ג' כריכות

מברך על של ראש על מצות תפילין".

(יז) יצויינו דבריו של בעל 'מחשבות בעצה', הגה"ח רבי יעקב נתן זצ"ל מטוראו, מרבני חצר הקודש בסטאלין, שדן (סימן א' בספרו) "בענין האזהרות שהדפיסו גדולי זמנינו להשגיח על ההמון שאין מניחין התפילין כדת מחמת שהתפילין ש"ר בולט קצת נגד המצח חוץ לשערות הראש ובהשגחה זו מצטערין הרבה כידוע...".

(יח) בשו"ע (כו, ח): ויכרך ממנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור. ובמג"א (ס"ב): ב' בפרק התחתון וא' בפרק העליון (כוונות ושל"ה). והעולם נהגו בדרכים אחרים ואין להם עיקר בגמ' ובפוסקים. ובפמ"ג כתב: אבל בא"ר את ח' בשם מקור חיים דכריכה א' באמצעי ואח"כ ב' כריכות בפרק התחתון, ובמג"א אות י"ב א' בפרק העליון, יש לפרש לאמצעי קורא עליון".

(יט) בשלחן הטהור להרה"ק מקאמאראנא (סי' כז ס"ה) כתב: "אחר שיכרך הרצועות על היד ועל אצבעות צריך לעשות קשר בסוף, דהיינו שיתחבב תחיבה אחת ואח"כ יתחבב באותה תחיבה וישים בה סוף הרצועה ויקשור, וכך נהג הקדוש מוהרי"מ מלובלין, ובדיעבד די בשתי תחיבות שלימות דהוה כמו קשירה".

(כ) במנהגי הרש"ח מקיודנוב זי"ע"א: "ולא היה עושה כתבנית שי"ן על גבי היד".

הק' (מסכת חולין, פרק נר מצוה, ענין תפילין) כתב וז"ל, 'וקבלת רשב"י ע"ה כי תפילין של יד ושל ראש כנגד זכור ושמור, ומה זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו כך ברכה אחת לשניהם, עכ"ל, אף שהבית יוסף סימן כ"ה מפקפק קצת בפירוש זוהר, מכל מקום האמת יורה דרכו, וכן פסק בשולחן ערוך". כנראה נהגו רבוה"ק לעצמם ע"פ הקבלה וליו"ח על פי הנפסק ברמ"א. וכן במנהגי הרה"ק הרש"ח מקיודינוב: "והיה מברך ברכה אחת 'להניח' לבד, אבל כשהיה מניח תפילין ליוצאי חלציו היה מברך עמם גם 'על מצות' לתפילין של ראש".

(טו) בארץ ישראל נוהגין כדעת המחבר, מרא דאתרא. ב'משמרת שלום' (סימן ה, טעמים ומקורים) כתב: "וכשהניח לי אבא מרי זצ"ל את תפילין כשהגיע לברכת תפילין של ראש אמר לי עשה כמו שתמצא, וילדות היתה בי וסמכתי על דעתי שהיה דעתי נוטה אז לברכה אחת, ואח"כ נצטערתי מאד בזה, כיון שבמדינה זאת נהגו בב' ברכות, ובוודאי הברכה היא חביבה מאד לפני הקב"ה במקום שמברכין אותו, אך כיון שהתחילתי לנהוג כן בפני אבא מארי זצ"ל יראתי מלשנות בזה...".

(טז) כדעת המחבר (כה, ט): "אסור להפסיק בדיבור בין תפלה של יד לתפלה של ראש, ואם הפסיק,

- יב. נהגו רבוה"ק לכסות את התפילין של יד בשרוול הבגד¹⁷.
- יג. נהג מרן אדמו"ר זיע"א למנות (כא) את מספר הכריכות בשתי אצבעותיו הק', מלמטה למעלה¹⁸.
- יד. את רצועות תפילין של ראש [אין] תוחבים (כב) במעט באבנט¹⁹.
- טו. הנחת התפילין וחליצתן – בעמידה²⁰. כשהיה מרן אדמו"ר זיע"א מתפלל בביתו, מפאת חלישותו, היה מניח (כג) תפילין של יד בישיבה, ותפילין של ראש בעמידה²¹.
- טז. מיד לאחר הנחת התפילין אומרים שתי פרשיות שבתפילין, 'קדש' ו'והיה כי יביאך'²².
- יז. אחר שחלצו התפילין²³ היו רבוה"ק מקפלין אותם (כד) בעצמם²⁴, ולפעמים מסרום²⁵ לקיפול²⁶.

על האצבע האמצעי, תחילה בפרק האמצעי, ואח"כ בפרק התחתון, ואח"כ אחד מעליהם כמו שי"ן, ואת יתר הרצועה כרך על כף היד, ואח"כ הכניס את הרצועה בתוך הכריכות כמין לולאה ואח"כ הכניס מלמעלה את הרצועה בתוך הלולאה ונראה כמין יו"ד. זכרני כי כ"ק אדמו"ר זצוק"ל קשר את הרצועות על ידי כ"כ בחוזק עד כדי כך שהיו נראים סימני הרצועות על ידי עד מוצאי חג שבועות...". לה. ב'דברי אהרן' (עמ' רי"א): "...ואין לעשות השין על היד...". וכ"ה במנהגי סדור באו"י (תדש"ס). לו. במנהגי סדור באו"י (תדש"ס): "ומכסה את התפילין של יד בשרוולו". לז. הרה"ח ר' אהרן חיים היוזמאן ז"ל. לח. הרה"ח ר' ישראל גולדהבר ז"ל, נאמן ביתו של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א בויליאמסבורג, סיפר שמרן זיע"א לא היה תוחב כלל את הרצועות באבנט. במנהגי סדור בית אהרן וישראל (תשפ"ב): "...ורצועות תפילין של ראש תוחב בחגורה בתחיבה קטנה מתחת לחגורה כלפי מעלה". לט. במנהגי סדור באו"י (תדש"ס): "הנחת התפילין וכן חליצתם בעמידה". מ. מפי נאמן ביתו הרה"ח ר' ישראל גולדהבר ז"ל. מא. במנהגי מרן אדמו"ר הזקן זיע"א בסדור 'בית אהרן': "ויאמר קדש לי כל בכור וכו'...". הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין מתאר: "והלך עמי להשולעכין והעמיד אותי לפני העמודיל של אבי זקני הקדוש זצוק"ל (בע"כ) ואמר לי זאג קדש לי כל בכור, חאטש דער טאטי ז"ל פלעגט זאגין אין די ר"ת'ס תפילין, דו זאג באלד". מב. "סיפר הגה"ח ר' ישראל קאפיליס [דיין ומו"צ בעיה"ק טבריא], כשחלץ רבינו [מרן] אור ישראל מסטאלין זיע"א את התפילין של ראש, היה מוסר אותו לידיו, ורבינו היה מסבב את ראשו לצד שמאל, שיכל את ראשו לצד אחוריו, כדי שיעשה לו שריטה בערפו, וישאר רשימה מהתפילין. (פרי ישע אהרן, עטרת תפארת ישראל, עמ' צז). מג. לפעמים קיפלום לאחר זמן. מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד בהיותו בירושלים עיה"ק ביום הפורים תרצ"ג, השתוקק לקיים את מצוות היום, ומיד לאחר התפילה פשט את הטלית

(כה, יא): "וכשאני בצניעה בעת הנחת תפילין דר"ת ז"ל או דרשיי ז"ל, שלא בעת הברכה אני יושב לקיים דברי הזוהר הק' והמקובלים ז"ל, כי בכה"ג לא הקפיד מוהרש"ל ז"ל כלל, כי כוונתו רק בין רואים...". וכן כתב במחצית השקל (סק"כ): "... עכ"פ האדם ראוי להיות הצנע לכת עם ה' אלקיו ואם מניח תפילין בביתו ראוי לעשות כמו שהכריע מגן אברהם. אבל אם מניחו ברחוב אל ישנה מן המנהג ויעשה הכל בעמידה...". וראה במנהגי מהרש"ח מקיודנוב סעיף ג' שהניח תפילין בביתו, של יד בישיבה ושל ראש בעמידה.

(כד) מנהגי קומרנא: "מהרי"ם ומהר"ש לא היו מקפידים לכרוך בעצמם את התפילין לאחר חליצתן ומהר"ב היה מקפיד לכרוך בעצמו". ובהערה מבאי מ'דברי תורה' שהכרוך בעצמו מצננין לו גיהנום.

(כא) בספר 'נתיבות המערב', מנהגי מרוקו: "נהגו בסיום הכריכות למנותן ביד ימין בשתי אצבעות האמה והאצבע כשכל אצבע מונחת על כריכה אחת ובסיום המנין מנשקים את האצבעות". וכן בספר 'נחלת אבות', מנהגי יהדות לוב.

(כב) כתב בשער הכוונות (דרושי תפילין): "ובענין הרצועות ראיתי מקפידין להניחן תלויות ולא להניחם באבנט כדי שלא יגיעו לארץ אם הם ארוכות, ומוז"ל אמר לי כי אדרבא ראוי הוא להניחם באבנט דהיינו לשום קצוות הרצועות תחת האבנט כדי שלא יגיעו לארץ...".

(כג) כתב הרמ"א (כה, יא): "יש מי שכתב להניח של יד מיושב, ושל ראש מעומד (אגור בשם הזוהר סימן פ"ד) (ובמדינות אלו לא נהגו כן, אלא שתיהן מעומד)...". כתב באשל אברהם (בוטשטאטש)

יח. לאחר קיפולם מניחין את התפילין בתוך הכיס המיוחד להם¹²¹.

ג. תפילין דרבינו תם

א. רבוה"ק ויחידי סגולה מהחסידים (כה) הניחו תפילין דרבינו תם¹²². ובארץ ישראל נוהגים להניח אחר הנישואין¹²³.

והתפילין, הניחם על השולחו, ובטרם קיפל אותם נכנס לחדרו והחל לעסוק במצוות היום, משלוח מנות ושמות היום. (מזקני החסידים). **מזד**. בפרי ישע אהרן – עטרת תפארת ישראל מסופר: "בחורף שנת תרפ"א שהה רבינו לרגל מחלתו בעיר הבירה ווארשא, והתאכסן אז בבית הרה"ח המופלג ר' הערשל ברגמן ז"ל, (שהכיר עוד את רבינו אדמו"ר הזקן זצ"ל והי' מחשובי החסידים), והגיע לשם הרה"ח המופלג ר' אשר זאלץ מעיה"ק צפת"ו, עם בנו הרה"ח ר' אהרן זלץ, וסיפר: כי רבינו הי' מסיר תפילין של רש"י לאחר קדושה של חזרת השי"ץ, ומסרם לבנו של ר' הערשל ר' אלעזר שמו לקפל את הרצועות. פעם אחת ביקש ר' אהרן זלץ מר' אלעזר, שהוא משתוקק לשמש את רבינו בשימוש דרבנו, ויסכים לתת לו לקפל את התפילין, ור' אלעזר סירב בזה, אולם כשחלץ רבינו את התפילין של ראש, פנה לר' אהרן זלץ ונתן לו לקפל אותם ולסדרם כהלכה...". **מה**. נהגו רבים מהחסידים שבעת הקיפול מניחים קשר התפילין של ראש על גבי המעברתא. ושמועה שמענו שלא נתברר מקורה וטיבה: "ושמעתי בשם הרה"ק בעל בית אהרן מקרלין זיע"א שהקפיד מאד לא לשים את קשר התפילין של ראש למטה תחת המעברתא כשמקפלין אלא למעלה על גבי המעברתא שזה כבוד הקשר שהוא אות ד' מן השם וגם כך הוא מונח ביותר כקריאתו מלמעלה וידוע שהרה"ק הבית אהרן היה נוהר בלשונו שלא להוציא דבר שהוא היפך ברכה או מדיבור שלא בדרך כבוד ולשוון נקיה, על כן ברך בכל טוב והבטיח עולם הבא למי שמקפל התפילה של ראש ומקפיד שהקשר יהיה למעלה, על המעברתא". (אסיפת חכמים, ו, עמ' קסט). ויצויין מה דאיתא ב'אמרי פנחס השלם': "סגולה לפרנסה מהרה"ק רבי פנחס קאריצער זי"ע, שכשמקפל התפילין של ראש, לא יניח הקשר תחת התיטורא, אלא על המעברתא". (חמדה גנוזה, מעי רבנו). **מו**. הרה"ק הרי"מ מקאזניץ זיע"א מתאר את הנחת תפילין שהניחו מרן אדמו"ר הצעיר זיע"א: "בעת התפילה פירש לי [אדמוה"צ] חתיכה מצפרנו, ואני הייתי לבוש בתפילין, שאל אותי אם הכיס של תפילין הוא עדיין מהמגיד, ורמזתי לו כי הוא מאבי זקני זצוק"ל מקאזניץ, [ואמר לי דאס איז פון זיידנין] והשליך החתיכה הנ"ל בכיס של תפילין שלי". וזה משי"כ הרה"ח ר' מאיר זאב בחצה"ק בסטאלין אל הרב החסיד רבי יחיאל צבי מרגלית – רבי הערש קרייניקער ז"ל: "ואמר לי כ"ק מרן שליט"א [אור ישראל מסטאלין זיע"א] אשר ב"ה השק של תפילין ששלח כ' להחתן הרה"א שליט"א עלה לו למתנה גדולה וטובה, ואמר בזה"ל עס איז באיי מיר זייער טייער, עס איז זייער אטייערע וועשטשש...". **מז**. "שמעתי מהרה"ח ר' ישראל פוליקמאן הי"ו: בעיר מולדתו קישינוב היה לו מלמד בשם ר'... דובנער. הנ"ל היה חסיד של הרה"ק בעל בית אהרן זצ"ל מקארלין. כשנעשה ר' ישראל בר מצוה סיפר לו רבו המלמד הנ"ל, עובדא שהיתה בו עצמו: הוא רצה להניח תפילין דר"ת. אמר לו רבו הבית אהרן, דע לך, מי שמניח תפילין דר"ת ואוכל מצות שמורה, מדקדקים עליו למעלה כחוט השערה. אמנם אם תבטיח לי לא לשוח שיחה בטילה בתפילין דרש"י אז מותר להניח לך תפילין דרבינו תם". (יבאר שמחה, הרב שמחה בונם נויפלד זצ"ל, ירושלים תשע"ט, עמ' שטז). וראה 'זכיות יוסף עמי טז). בפרי ישע אהרן, מערכת מרן אדמוה"ז הערה קכח: הנהוג היה

בהנחתן, לכן נמנעו מלהניחם". ב'משמרת שלום' (ד, א) כתב: "תפילין דר"ת – כל מי שהוא יודע ספר וקובע עתים לתורה צריך להניחם". וב'שעמים ומקורים' כתב: "ולא ראיתי לאבוה"ק ולכל הצדיקים שיצו להמון להניח תפילין דר"ת...".

(כה) בשו"ע (לד, ג) כתב לגבי הנחת תפילין דר"ת: "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות". בעטרת זקנים (סי' לד) כתב: "ותפילין של ר"ת הם במעלה יותר מתפילין של רש"י, ומפני שהם גדולים במעלתן אין רוב העולם יכולין לפעול אותה הפעולה

ב. הנחת תפילין דרבינו תם – לאחר (כו) התפילה^{מט}, או בחזרת (כז) הש"ץ [אחר האל הקדושנא].
ג. מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א אמר כי רצועות תפילין דר"ת יש לכרוך על סימני מקום שנכרכו עליו (כה) רצועות של רש"י^{נב}.
ד. אומרים בתפילין דרבינו תם פרשיות (כט) של תפילין^{נג}.

שהאברכים היו שואלים את רבינו בהסכמתו אם להניח תפילין דר"ת. במנהגי סדור באו"י (תשד"ם): "רבותינו הקוה"ט ויחידי סגולה של החסידים הניחו תפילין דרבינו תם". **מח.** במנהגי סדור באו"י (תשד"ם): "ובאו"י נוהגין כולם להניחם לאחר הנשואין". **מט.** מרן אדמו"ר הזקן זיע"א היה מניחם לאחר התפילה (ברכת אהרן עמ' קיט): "הפעם היה רבנו בעיר אנטיפולי בחודש אלול והתפלל באכסניא שהתאכסן שם, ואחר התפילה קודם שהניח תפילין דרבינו תם, אמר: שפאנט מיר גיכער איין דיא פערד, דיא האר ברענט מיר פון פחד פון ראש השנה". אמנם במנהגי סדור 'בית אהרן' (במנהגי תחנון) כתב: "אחר כך חלץ תפילין של רש"י והניח תפילין של רבינו תם...". **נ.** כך נהג מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א ובניו הק'. אצל מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: "בכל יום פושט התפילין בחזרת הש"ץ אפי' בחנוכה ג"כ, ורק בר"ח פושט אחר הלל". (פרטיכל מחנוכה תרפ"ט בקארלין, מהרה"ח ר' מנשה הכהן ז"ל, וכן ב'דברי אהרן' עמ' רלה). הרה"ח ר' משה מלמד ז"ל כותב בסדר היום של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א בלויצקא: "תפילין דר"ת כ"ק לא הניח רק אחר גמר של כל התפילה שחרית, ואפילו בר"ח לא הניח תפילין דר"ת קודם מוסף...". אמנם ממענה מרן אדמו"ר זיע"א שנדפס ב'קובץ תקנות' (עניני נוסחאות ומנהגים סעיף כד) משמע שהמנהג להניח תפילין דר"ת בחזרת הש"ץ, וכך איתא שם: "בחנוכה כמו בכ"פ מניחים תפילין דר"ת בחזרת הש"ץ". ובמנהגי סדור בית אהרן וישראל מצויין: מניחים אותם בחזרת הש"ץ לאחר קדושה. **נא.** ב'דברי אהרן' (עמ' ריד): "תפילין דר"ת מניחים בחזרת הש"ץ אחר ברכת האל הקדוש...". **נב.** דבר זה היה שגור בפי הרה"ח ר' משה ברח"ד הויזמאן ז"ל שהיה מוסר בשם מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א שכשמניחים תפילין דר"ת בעוד שעל הזרוע ניכרת הרשימה של הרצועות דרש"י, יכרוך הרצועות דר"ת בדיוק היכן שהיו הרצועות דרש"י (הרב ברוך אשר קולא). **נג.** במנהגי סדור באו"י (תשד"ם): "ואומרים בהם כל ד' פרשיות של תפילין עד כימי השמים על הארץ". וב'דברי אהרן' (עמ' ריד): "יקדש, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע עד כימי השמים על הארץ". אכן מתוך כתבי הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ומתוך מנהגי סדור 'בית אהרן' נראה כי רבוה"ק לא אמרו ארבע פרשיות גם בתפילין דרש"י וגם בתפילין דר"ת, אלא באחד מהם, ובשני אמרו רק ק"ש. במנהגי 'בית אהרן' כתב: "בתפילין דרבינו תם קרא קריאת שמע ב'

ומשם עד אחר עלינו הוא עשיה כידוע, והוא נכון...". (כח) אולי מן העניין להסמיך מה שכתב ב'מצת שימורים' (שער תפילין) בסדר הנחתם, למניחים של רש"י ור"ת יחד: "אופן הנחתם שני זוגות הנזכרים הוא באופן זה שתקח שתי התפלות של יד דרש"י וגם ר"ת ביחד... ואח"כ יכרוך שתי הרצועות ביחד ותהיה הרצועה דתפלה דר"ת למטה תחת רצועות רש"י מכוסה תחתיה בכל הכריכות כולם אשר שם למעלה בקבורת שבזרוע ובאמצע הזרוע ובאמה, ולא תתגלה רק רצועות של רש"י בלבד". (כט) בשו"ע (לד, ב): "...ואחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה ויקרא בהם שמע והיה אם שמוע". ובפמ"ג (כ"ה סק"ו) כתב: "והמניחין תפילין דר"ת קורין ד' פרשיות אז".

(כו) בפרי מגדים (לד) כתב: "וחדשים מקרוב חולצין תפילין דרש"י ומניחין תפילין דר"ת לאחר קדושה של י"ח, ובאמת מלבד שעושיין שלא כדין המבואר בסי' כ"ה סעי' י"ג גם צריך לכוין בתפלת י"ח לש"ץ לא לעסוק בדבר אחר ולא רציתי לשאול כלל אותם ולא רוצה אני בתירוצם...". (כז) כתב בליקוטי מהרי"ח (סדר מצוות תפילין): "יש מניחין תפילין דר"ת בהחזרת הש"ץ לאחר קדושה ועין בעינין תפילה בשם הפרמ"ג להתרעם מאוד על זה, אך ראיתי גדולי תורה אנשי מעשה נהגו כן, ושמעתי טעם המנהג כדי שיתפללו כל הד' עולמות גם בתפילין דר"ת, והוא כי הקדיש שלאחר תפילת י"ח הוא מעולם אצילות, ומאשרי עד תפלה לדוד הוא בריאה, ומשם עד קוה אל ה' הוא יצירה,

- ה. נהג מרן אדמו"ר הזקן זיע"א ללמוד שיעוריו אחר התפילה בעודו עטור בתפילין דר"ת.¹
 ו. נוהגים להניח בכיס הטו"ת את תפילין של ר"ת (ב) לימין, וכנגדם תפילין של רש"י.²
 ז. יחידים מהחסידים היו מניחים (לא) בצנעה תפילין שימושא רבא"י.

פרשיות עד כימי השמים על הארץ". וראה לעיל ציון כז מה שכתב הרה"ק הרי"מ מקאזיניץ זיע"א ברשימותיו בעת הנחת תפילין: "והלך עמי [מרן אדמוה"צ] להשולעכין והעמיד אותי לפני העמודיל של אבי זקני הקדוש זצוק"ל (בע"כ) ואמר לי זאג קדש לי כל בכור, חאטש דער טאטי ז"ל פלעגט זאגין אין די ר"ת'ס תפילין, דו זאג באלד", מזה נראה שמנהג אדמוה"ז עצמו היה לומר הד' פרשיות רק בתפילין דר"ת, [דהיינו שבתפילין דרש"י היה רק אומר ק"ש של סדר התפילה], אבל להרה"ק הרי"מ צוה לומר מיד [מזה קצת משמע שלבש גם תפילין דר"ת]. וכדברים האלו מצאנו גם במנהגי סדור 'בית אהרן' אחרי לבישת תפילין דרש"י: "ויאמר קדש לי כל בכור וכו'" [היינו שבתפילין דרש"י יאמרו הד' פרשיות, קדש והיה כי יביאך לפני התפלה, וק"ש בתוך התפילה], ואחר התפלה כתוב: "בתפילין דר"ת קרא ק"ש ב' פרשיות עד כימי השמים על הארץ" [היינו שבתפילין דר"ת קרא רק שמע והיה אם שמוע]. וכן מוסרים בשם הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל שמרן אדמו"ר זיע"א קרא בתפילין דר"ת רק ב' פרשיות שמע והיה אם שמוע, ותו לא. נד. כ"ה בתיאור יום הסתלקותו של מרן אדמוה"ז זיע"א, טו"ב סיון תרל"ב: "ביום הראשון טו"ב לחודש סיון התפלל רבינו בבוקר בציבור כדרכו בקודש, ולאחר התפילה למד בתפילין דר"ת השמונה עשרה שיעורים כבכל יום... " (פרי ישע אהרן ח"א עמ' שעז). נה. כן המנהג. אגב, ב'דברי אהרן' (עמ' רסד) מובא על החסיד ר' בעריל שוחט ז"ל שהצוואה הק' של מרן הרי"א הגדול מקארלין זיע"א היתה אצלו בכיס הטו"ת. כן היו חסידים שהחזיקו בו גם את ספר התפילות 'שערי ציון' שהיה חביב אצל רבוה"ק כנודע. נו. כך היה מנהגו של הרה"צ רבי דודיל בידרמאן זצ"ל, שהיה מקושר למרן אדמו"ר הזקן זיע"א, והיה מתפלל בהם תפילת המנחה. על הרה"ח ר' מאיר דוד שאטלאנד ז"ל מסופר: "התנהג תמיד על פי האריז"ל, והיה לובש שני זוגות תפילין משמושא רבא לפני התפילה בביתו, ולא כך התראה בבית הכנסת משום יוהרא"י (פ"א, עטרת תפארת ישראל עמ' צ').



טוב להניח הכיס רש"י בשמאל הכיס טלית ותפילין כדי שיפגע בהן תחלה, ולא יעבור על המצוות. וכן על פי הכוונה מתוקן ויפה יותר הדבר כשמניחים בימין כיס תפילין דרבינו תם שהוא מוחי אבא, ובשמאל כיס תפילין דרש"י שהוא מוחי אמא, כידוע ליודעי חן".
 (לא) כתב ב'משמרת שלום' (ד, א): "תפילין דשימושא רבא, שהוא כסדרן כדעת רש"י, רק כסדר המניח; ותפילין דרבא"ד, שהוא כדעת ר"ת היות באמצע, רק כסדר המניח - כל מי שהוא עוסק בסודות התורה ומתנהג בחסידות מהנכון להניחם".

(ל) כתב ב'אות חיים' (כה, ג): "העירונו חכם אחד נ"י, וכן אני נוהג, להניח בכיס הטלית ותפילין את התפילין של רבינו תם בצד ימין, וכיס התפילין של רש"י בצד שמאל, היינו כדי שיפגע בהם תחילה. כמו שמונח השל יד בצד שמאל בהכיס כדי שיפגע בזה תחלה (כמבואר בזה במחבר), דהיינו כשמניחים השל יד בשמאל בהכיס שהוא מונח לצד ימין, וכדרך וטבע בני אדם כשפושט יד ימינו או השל יד כשהוא מונח בהכיס בצד שמאל פוגע בו תחילה. כן הכא נמי בכיס הטלית ותפילין צריך לפגוע בשל רש"י תחלה, על כן

הערות

הוספה למאמר 'בגדר טבול יום' בגליון רמ"ג

מחלוקת תנאים אם משקה היוצא מן טבול יום כיוצא מן הטמא או מן הטהור

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון הקודם (רמ"ג) כתבתי לדון בגדרו של טבול יום, ואחר ירידת הקובץ לדפוס נוכחתי שנעלמה ממני משנה מפורשת דחולקין בה תנאים כהאי נידון, האם אנו מדמים את הטבול יום לאדם טמא או שמא לאדם טהור. דהיינו, האם טבול יום עדיין בכלל 'טמא' הוא, או שמא כבר יצא מגדר טומאה ונידון כטהור.

צא ולמד ממסכת טבול יום (פרק ג' משנה ו'), שם נחלקו רבי מאיר וחכמים בדין משקה היוצא מטבול יום (כגון רוקו), אם מכשיר הוא את האוכלין אף שלא ברצון. ושם שנינו: "רבי מאיר אומר: אלו ואלו טמאין בטבול יום, שמשקין של טמא מכשירין לרצונו ושלא לרצונו. וחכמים אומרים: אין טבול יום טמא."

והנה כלל גדול מסוד בדיני הכשר אוכלים לקבל טומאה, שאין משקה מכשיר את האוכל אלא אם כן נתלש ממקורו וניתן על האוכל ברצון בעליו, כדתנן במסכת מכשירין (פרק א' משנה א'): "כל משקה שתחילתו לרצון, אף על פי שאין סופו לרצון, או שסופו לרצון אף על פי שאין תחילתו לרצון, הרי זה בכי יותן". וכלל זה לא נאמר אלא במשקה טהור.

אולם במשקה טמא דינו שונה, כגון המשקין היוצאים מן הזב והזבה שהם עצמם אבות הטומאה, שדינם שהם מכשירין את האוכלים לקבל טומאה אף אם נתלשו ויצאו 'שלא ברצון'.

ובביאור מחלוקתם כתב רבינו עובדיה מברטנורא שם, ששורש הפלוגתא הוא, האם משקה טבול יום נידון כמשקה היוצא מן הטמא או כמשקה היוצא מן הטהור. דהיינו, לדעת רבי מאיר, טבול יום עדיין בכלל 'טמא' הוא, ולפיכך משקיו דינם כמשקין היוצאים מן הטמא המכשירין בין לרצון ובין שלא ברצון. ואילו לדעת חכמים, טבול יום אינו נידון כטמא לענין זה, ומשקיו דינם כמשקין היוצאים מן הטהור שאינם מכשירין אלא לרצון בלבד.

וזה לשונו: "טמאים בטבול יום, כדמפרש טעמא, דמשקין של טמא מכשיריים ומטמאין אפילו שלא לרצון, וטבול יום כטמא לדין זה. ורבנן חשבי ליה לטבול יום כטהור".

נמצאנו למדים, לדעת רבי מאיר, אף על פי שטבול יום כבר טבל במקווה, מכל מקום כל זמן שלא העריב שמשו הרי הוא נחשב כ'טמא' לכל דבריו. ומאחר ששם טמא עליו, גזרו חכמים על המשקה היוצא ממנו שיהיה דינו כיוצא מן הטמא המכשיר אוכלים אף שלא ברצון.

אולם דעת חכמים היא, אין טבול יום 'טמא'. רוצה לומר, מאחר שכבר טבל, פקע ממנו שם טמא ודינו כטהור הוא לכל דבריו. לכן המשקה היוצא ממנו נחשב כמשקה היוצא מן הטהור, שאינו מכשיר את האוכל לקבל טומאה אלא אם כן יצא וניתן על האוכל ברצון גמור.

וזהו סיוע לשון המשנה: "וחכמים אומרים אין טבול יום טמא", דהיינו מפורש בהדיא סברת חכמים דפליגי וסברי שאין טבול יום טמא, וממילא אין משקיו מכשירין שלא ברצון. ומבואר מהכא ששורש מחלוקתם אינה בפרט צדדי בדין משקין בלבד, אלא בעיקר מהותו של טבול יום, האם שם טומאה עליו, או שמא מיד לאחר הטבילה פקע ממנו שם טמא והרי הוא טהור.

עורך נולמן

גבעת זאב

על המאמר אם הלכה כרבים כשמסכימים בדין אבל אין מעמם שוה (בגליון רמ"ג)

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון האחרון (רמג) נתפרסם מאמרו המקיף של ידידי הרה"ג אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א, בענין הכרעת פסק ההלכה עפ"י שיטה מסוימת האם ההכרעה תלויה בשיטתו של פוסק זה בשאר עניינים. ותיתי ליה שכמעט לא הניח פינה וזוית בענין זה כידו הטובה.

אך באתי בזה להוסיף, שבפשוט השו"ע הרב נתן בזה כלל מיוסד שאם באנו להקל כדעת פוסק מסויים, אין להקל אלא באופנים שלדעת פוסק זה - בעניינים אחרים המסתעפים - יש להקל.

אמנם אחר העיון נראה שאין לפרש כוונתו כפשוטם של דברים. ונביא דבריו ונבארם בס"ד.

התירו של ר"ת כאמירה לגוי לטלטל מוקצה באופן שיש אפשרות היתר לטלטלו

ר"ת ייסד היתר בהלכות אמירה לעכו"ם לטלטול מוקצה¹, והוא באופן שגם לישראל עצמו יש אפשרות מסוימת לטלטול מוקצה זה.

וכך פסק הרמ"א בשו"ע (שם ס"ג), לגבי מי שרוצה לילך בשבת במקום חשוך, וכמובן שאינו יכול לטלטל הנר בעצמו כדי להאיר דרכו, משום איסור טלטול מוקצה, אך 'ומותר לומר לא"י לילך עמו לטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול הנר בעלמא'. והביא המג"א מקור וטעם ההיתר: 'בהג"מ כתוב וז"ל, ר"ת התיר לומר לעכו"ם תביא נר הדולק, דהא טלטול הנר אינו אסור אלא משום דהוי מוקצה, ושרי בטלטול מן הצד, וכיון דאי בעי ישראל מטלטל בהיתר, אי שקיל ליה עכו"ם באיסור לית לן בה'.

והנה המג"א הביא שהש"ך בגליון השו"ע שלו ציין 'ועסי' רע"ט סס"ד, וביאר המג"א שכוונת הש"ך להקשות, שדברי הרמ"א סותרים לנפסק שם, שהרי שם התירו לטלטל הנר בשבת ע"י גוי אחר שכבה הנר, רק משום דכיון שהמנהג כך הוא הוי כהתנה בע"ש שיטלטלו אחר שיכבה, וי"א שמועיל התנאי, ואמנם לענין טלטול הישראל עצמו חוששים להחמיר דלא מהני תנאי, אך לענין אמירה לעכו"ם מקילים. והוקשה לש"ך, שהלא לדברי ר"ת שהובאו כאן א"צ לכל זה, אלא כיון שיש לישראל דרך היתר לטלטל הנר - ע"י טלטול מן הצד, ממילא מותר כל טלטול ע"י גוי.

והמג"א (סי' רע"ט סק"ט) כתב ליישב קושיית הש"ך, בחילוק פשוט, שהרי כפי שנפסק בסי' שי"א טלטול מן הצד מותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך דבר האסור, ולכן בסי' רע"ד שטלטול הנר הוא לצורך להאיר לאדם את דרכו, זה נחשב כטלטול לצורך דבר המותר, ולכן יכול הישראל לטלטל למטרה זו בטמה"צ, וממילא התירו אמירה לעכו"ם לטלטל כדרכו, משא"כ בסי' רע"ט המדובר הוא להצניע הנר אחר שכבה, כדי שלא יגנב, ולצורך זה אסור הישראל לטלטל גם בטמה"צ, וממילא לא שייך התירא דר"ת, ולכן בעינן להתירא דתנאי.²

אך באמת דברי המג"א אינם מעלים תרופה לקושי שעדיין נשאר גם אחר חילוקו הברור, שהרי נתבאר בסוף סי' שי"א (ס"ח), שיש שתי אופני היתר בטלטול מוקצה:

א. טלטול מן הצד - הנעשה בידיו כדרכו, אלא שאינו אוחד המוקצה עצמו, אלא אוחד דבר היתר והמוקצה מיטלטל דרך אגב, ולדוגמא, שהנר מונח על שולחן [באופן שלא נעשה השולחן בסיס, כגון שהיו עליו ביה"ש גם החלות, כפי המנהג הקדום המובא בפוסקים], ומטלטל השולחן כדרכו יחד עם הנר.

ב. טלטול בגופו - טלטול המוקצה עצמו שלא בידיו אלא כלאחר יד, וכגון ברגלו או במרפקו וכדו'.

ופסק המחבר שם כחילוקו של הרא"ש, שאמנם 'טלטול מן הצד' אינו מותר אלא לצורך דבר המותר, אך 'טלטול בגופו' לא נאסר כלל, ומותר בכל אופן, ואף לצורך המוקצה עצמו שלא יגנב וכדו'.³ וא"כ שוב חזרה קושיית הש"ך למקומה, שאף טלטול הנר כדי שלא יגנב הנר יש להתיר ע"י גוי, כיון שגם הישראל יכול לעשות כן ע"י טלטול בגופו.

1 ובמק"א כתבנו לדון האם הוא היתר מצומצם השייך רק במוקצה או שהוא היתר נרחב יותר, ואכ"מ.
2 וצ"ב קושיית הש"ך, והלא תירוצו של המג"א פשוט עד למאוד, וכתבנו בזה במק"א כמה מהלכים, ואכ"מ.
3 וטעמא דמלתא נראה דכיון שאיסור מוקצה הוא גזירה אטו הוצאה, לכן כל שמטלטל בגופו וכלאח"י כיון דבכה"ג בתוצאה פטור מחטאת מפני שאין דרך הוצאה בכך, ה"ה נמי דלא גזרו בכה"ג איסור מוקצה'. מנחת שלמה (ח"א סי' י"ד אות ב').

והגרש"ז אורבך זצ"ל (שש"כ פ"ל הערה ע"ב) כתב ליישב זאת, שהיא הנותנת, 'דמהא גופא שטלטול בגופו שרי בכל ענין, מוכח דאין זה קרוי טלטול, ולכן אין מתחשבים כלל במה שהיהודי יכול לטלטלו בגופו'. אך בדברי המשנ"ב מפורש לא כן, שהרי כתב (סי' רע"ו סקל"א) בביאור היתרו דר"ת, בזה הלשון: 'וכיון דאי בעי ישראל שקיל ליה בעצמו ע"י טלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכי"ב, כשמביא הא"י באיסורא לית לן בה', ובפשטות אחורי ידיו ובין אציליו הוי טלטול בגופו⁴, וחזו"ן אדרבה, שההיתר בנוי על כך שהישראל היה יכול לטלטלו בגופו, דשפיר חשיב אפשרות טלטול.

ואין זה רק דקדוק הלשון, אלא באמת יש נפק"מ לדינא בכך, באופן שמבקש מהגוי לטלטל הנר לצורך דבר המותר, והוא בגוונא שלא שייך במציאות טלטול מן הצד, וכגון שהנר מונח על מדף קבוע בקיר שלא שייך לטלטלו ע"י המדף, והאפשרות היחידה לישראל לטלטלו [גם אילו כוונתו לצורך דבר המותר], הוא אך ורק ע"י טלטול באצילי ידיו וכדו'.⁵ שלדברי הגרש"א יהא אסור לבקש לגוי לטלטל הנר כדרכו, כיון שאין זה נחשב שיש לישראל אפשרות טלטול, משא"כ לפי היוצא מדברי המשנ"ב שפיר יהא מותר אף בזה.

דברי השו"ע הרב

והמעייין יבחין שלשונו של המשנ"ב [כדרכו בהרבה מקומות] לקוחה מהשו"ע הרב (ס"ט), ואכן עפ"י הבנה זו שגם טלטול כזה נחשב כ'אפשרות טלטול' ודלא כהגרש"א, נתקשה השוע"ר (סי' במסג' בקושיא הנ"ל, ונתתיק הלשון הנצרך לענייננו: 'ואף שיתבאר שם (סי' ש"יא) שכל טלטול מן הצד שהוא על ידי גופו שלא בידי יכול לטלטלו אפילו לצורך המוקצה... אעפ"כ אין להתיר לומר לנכרי שיצניענו, לפי שאותם המתירים טלטול כדרכו על ידי נכרי כשיש היתר לישראל מן הצד, הם סוכרים שאף על ידי גופו אין היתר לטלטל לצורך המוקצה עצמו אלא כדי להשתמש בגוף המוקצה או מפני שצריך למקומו, ואין להקל יותר ממה שהם עצמם מקילים)'.⁶

ובקונטרס אחרון (ג) האריך להוכיח שר"ת לא ס"ל כחילוקו הנ"ל של הרא"ש בין טמיה"מ לטלטול בגופו, ושניהם נכנסים תחת גדר 'טלטול מן הצד' שלא הותר אלא לצורך דבר המותר, ולא לצורך דבר האסור.

ובפשטות יסוד כאן השו"ע הרב יסוד גדול, בנושא שהעלה ירדי הנ"ל במאמרו, שאם אנו באים להקל קולא מסויימת עפ"י שיטת אחד הפוסקים אין להקל בה אלא עפ"י שיטתו של פוסק זה בשאר פרטי הענין. ולכן אף שלכאורה אין קשר בין ב' המחלוקות, והראיה הכי גדולה, שהרי באמת השו"ע עצמו הקיל ב' הקולות כל אחת כשלעצמה, בס"י רע"ו פסק הרמ"א קולת ר"ת להתיר אמירה לגוי בטלטול שיש אפשרות לישראל בדרך היתר, ומאידך בס"י ש"א פסק קולתו של הרא"ש [שאינה מוסכמת על ר"ת] להתיר טלטול בגופו לצורך שמירת המוקצה. מ"מ כשבאים להקל כר"ת יש להתחשב בדעתו של ר"ת עצמו לגבי היתרו של ישראל בטלטול המוקצה.

ביאור כוונת השו"ע הרב

ואקדים ואומר, שלא אכחד שכך היא המשמעות הפשוטה בלשונו של הרב, אך לאמיתת הדברים י"ל שטמון כאן עומק בדבריו, שכאן לא יתכן כלל להקל בגוונא שמטרתו לשמירת הנר.

וקודם שנבאר הדבר נגדיר הגדר בקצרה, והוא, שבאמת באופן עקרוני שפיר י"ל שאין טעם לבחון את מכלול דעתו של הפוסק שכדרכו אנו מבקשים להתנהג כעת, וכגון הנפק"מ שנתן ירדי הנ"ל בראש מאמרו, לגבי הנחת תפילין דר"ת בזמן ר"ת, שכיון שאין שום קשר בין דעתו של ר"ת בתיקון סדר התפילין לבין דעתו בקביעת זמני היום, אין שום סברא לקשר העניינים.

אבל באופן שדעתו של הפוסק בענין מסויים אינה יכולה להתקיים אלא מחמת דעתו בענין אחר, אזי, אמנם כשבאים לדון על כל הלכה בפני עצמה יש מקום לנקוט בכל אחת מהן כא' מהפוסקים, אבל כשב' הנידונים מתקבצים יחדיו, בזה פשוט שלא שייך להקל ב' הקולות יחדיו. וזהו עומק תירוצו של השו"ע הרב.

דהנה בקו"א (אות ג') ביאר שבהכרח ר"ת אינו יכול לסבור כחילוקו של הרא"ש, שטלטול בגופו מותר גם לצורך המוקצה, שא"כ יהיו דבריו נסתרים מגמ' מפורשת, שאמרו (שבת קנ:): יסוד דומה ליסודו של ר"ת, שאמנם כל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור להחשיך עליו, והיינו להתקרב בשבת עד סוף התחום כדי שיוכל

4 וכן מפורש בשו"ע הרב שנביא להלן, אמנם יעויין במנחת פיתים ובדע"ת כאן. ומה שפתח המשנ"ב ע"י טלטול מן הצד' הוא מחמת שהוא שם כללי לכל הטלטולים שאינם ישירים, וכן הוא רבות בפוסקים, ובאמת כפי שצייץ להלן לדעת הרבה מהראשונים אין הבדל להלכה בין טמיה"מ לבין טלטול בגופו ושניהם מוגדרים בגדר טמיה"מ.

5 ואמנם יתכן לטלטלו ע"י דבר אחר, כגון ליטול צבת וכדו', אך בזה באנו למחלוקת הט"ז ושוע"ר, האם זה נחשב כטמיה"מ. ואכמ"ל.

מיד במוצ"ש לצאת לעשותו, בכל זאת, אם הוא דבר שיש אפשרות [ואפילו אפשרות רחוקה שאינה קיימת בפועל במציאות כעת], שיהא מותר לעשות זאת בשבת, מותר להחשיך עליו. וכגון להחשיך להביא פירות מחוץ לעירו, אף שאסור בשבת להביא משום הוצאה מרשות לרשות, הואיל ואילו היו שם מחיצות היה מותר, אין איסור להחשיך. והקשו בגמ' מברייתא ששינונו בה שאין להחשיך להביא תבן מחוץ לתחום, ואף שאילו היו מחיצות היה יכול להביאם בשבת, ותירצו שמדובר בתבן סרוח שהוא מוקצה.

ולכאורה לפי מה שייסד ר"ת שאפשרות טלטול מן הצד - נחשבת כ'אפשרות היתר', א"כ גם תבן זה יש דרך להביאו הביתה - בטלטול מן הצד. אלא בהכרח הטעם הוא, מכיון שמטרתו הוא לצורך התבן, וטמיה"צ לצורך דבר האסור - אסור, אין לו אפשרות טלטול. אך אם נאמר כהרא"ש שטלטול 'בגופו' מותר בכל גוונא, עדיין קשה, שהרי שייך להביא התבן ע"י טלטול בגופו. אלא בהכרח שר"ת לא ס"ל כחילוקו של הרא"ש ואף טלטול בגופו לצורך התבן אסור, וממילא אין אפשרות להביא תבן זה בהיתר.

ובאמת פשיטא שלפי חילוקו של הגרשז"א נפלה הוכחה זו, שהרי מה שאפשר להביא התבן בטלטול בגופו אינה נחשבת כ'אפשרות טלטול', אך השו"ע הרב לא ס"ל האי סברא, וממילא הוכיח כך.

ועוד יש להוסיף, שעל הרא"ש עצמו אין להקשות מגמ' זו, ש"ל שהרא"ש סבר שכיון שטלטול באופן הרגיל [כפי שמתכנן האדם לעשות בשבת] אין אפשרות לעשות בשבת בדרך היתר [בשונה מפירות שאינן מוקצים, שרק מחיצות - שהם דבר חיצוני חסרות, אך אם יהיו המחיצות האפשרות היא אותה פעולה עצמה של טלטול הפירות כרגיל], אינו נחשב שיש לו אפשרות להביא התבן אליו בשבת, ורק ר"ת שהחשיב האפשרות של טמיה"צ כאפשרות סבירה לגבי אמירה לעכו"ם מסתבר שכך יש לו לסבור גם לענין היתר החשכה בשבת.

ומעתה, הרי תירוצו של השו"ע הרב נהיר ובהיר, שהרי אם נבא להתיר לומר לגוי לטלטל הנר להצניעו - [עפ"י היתרו של ר"ת], ע"י שנאמר שיש לישראל אפשרות לטלטול בגופו לצורך כך - [עפ"י מה שפסקנו כהרא"ש שטלטול בגופו מותר גם לצורך זה], תעמוד נגדנו כחומה בצורה גמרא מפורשת במסכת שבת שאין להחשיך לצורך הבאת פירות מוקצה - כיון שאין אפשרות להביאם בדרך היתר.

ובמילים אחרות, היתרו של ר"ת יכול להתקיים רק אם נסבור שגם טלטול בגופו נחשב כדיוק כמו טמיה"צ ואסור לצורך המוקצה. וממילא לא שייך להקל ב' הקולות יחדיו.

ואמנם זה אין להקשות, שאין אנו מקילים ב' הקולות כל אחת בפני עצמה, דהיינו שבס"י רע"ו מיקל הרמ"א קולת ר"ת, ובס"י מיקל השו"ע קולת הרא"ש, דהתם אין תרת"י דסתרי באותו מעשה ממש, ושפיר י"ל דבמלתא דרבנן נקטינן תרתייהו לקולא.

ולחידוד הדברים ניתן דוגמא תיאורית, כידוע הפמ"ג בריש ס"י ש"ח ביקש לדרקדק מלשון הב"י שם שבמוקצה מחמת חסרון כיס אין היתר של טמיה"צ. אמנם הפוסקים לא נקטו חומרא זו. ומעתה אילו נמצא שבאמת ר"ת מחמיר בזה, האם נאמר עפ"י יסודו של השו"ע הרב - שא"א להקל לבקש מגוי לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך מקומו - הואיל ויש לישראל היתר לטלטלו מה"צ - כיון שר"ת עצמו סובר שלישראל אין היתר.

לדברינו פשוט שאינו כן, שהרי אין שום קשר בין הנידונים, ושפיר יש להקל כתרתייהו.

ואחזור ואשנה, שכל זה דחוק בלשון שו"ע הרב, שלדברינו לא היה לו לומר 'אותם המתירים... הם סוברים... ואין להקל יותר ממה שהם עצמם מקילים', שהרי אין הנקודה מה היא דעתם של 'אותם המתירים' בזה, אלא הנקודה היא שלא שייך לנהוג קולא זו אלא אם לא נסבור קולת הרא"ש.

וגם מדבריו בקו"א נראה בפשטות שאינו בא לבאר כוונתו כדברינו, אלא מטרתו רק להוכיח שר"ת בעל היתר זה אינו סובר כהרא"ש.

אמנם יתכן שיש לדחוק כל זה בדבריו, כיון שמצד הסברא הדברים מאוד מסתברים.

פוסק שחזר בו - האם מתחשבים בפסקו הקודם

וכיון דעסקינן בהא האם יש משקל לדעתו של הפוסק בשאר עניינים, אזכיר בדרך אגב ענין דומה, שיש לדון בדבר המצוי בדברי הפוסקים הקדמונים, ועד פוסקי זמננו - בפוסק שפסק דין מסויים ולאחר זמן חזר בו, האם הפוסק הקודם בטל ומבוטל, או שמא מתחשבים גם בדעתו הראשונה, ואין לפוסק 'בעלות' על פסקו לבטלו מכל וכל.

ומו"ר הגר"י דזימטורובסקי זצ"ל ראה"כ בית אולפנא דרבנו יוחנן, הראה בזה מציאה נפלאה, אהא דאמרו בגמ' בתחילת פרק הזהב, שרבי בילדותיה שנה 'הכסף קונה את הזהב', ובקונותיה הפך דעתו, ד'זהב קונה את הכסף'. וכפי שנתבאר בגמ' שינוי הסברות שהיו לו בכל פעם. ואמר שם (מד:): רב אשי שמסתבר כילדותיה, שכן מוכח מהמשך דברי המשנה שם, ופירש רש"י (ד"ה כילדותיה) הוכחת רב אשי: 'דודאי כן קבלה מרבו ר'

מאיר ססתם משנה שלו'. ובחכמת מנוח ביאר כוונתו: 'כלומר, א"כ הוי ר' מאיר והוא - [רבי] בילדותיה שנים, והוא - [רבי] בזקנותיה יחיד, ואין דברי יחיד במקום שנים כלום'. הרי שאף שחזר בו רבי בזקנותיה, דברי ילדותיה שרירים וקיימים ומצרפינן להו לפסק ההלכה. והוא דבר מחודש.

ולגופם של דברים אמר מו"ר זצ"ל, שלדעתו הדבר תלוי בצורת חזרתו של הפוסק, שאם נימוקו שזוכר השיקולים שהביאוהו להכרעה הקודמת, ועתה שם לכו שטעה בשיקול דעתו או בדימוי מילתא, לכן חוזר בו, הרי דבריו הראשונים בטלים, אבל אם הסיבה שחזר בו הוא שכך יוצא לו כעת להלכה, ואינו זוכר מה השיקולים שהביאוהו לפסק הקודם, שפיר יש לומר שעדיין יש להתחשב בפסק הקודם, דמה לי שתי פוסקים שכל אחד פוסק אחרת מחבירו, ומה לי אותו פוסק שפסק פעמיים - פסק שונה בכל פעם.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר
אפרים פישל הלוי סגל

בענין הנ"ל

בכבוד הראוי.

בגליון רמ"ג דן הרה"ג אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א אם אפשר לנקוט כדעה אחת ומחמת תרי טעמא שאינם קשורים, ובאות י"ח מביא ראי' מגמ' מו"ק כא.

ולענ"ד מהגמרא שם היה נראה איפכא, מדאבעי ליה אם בשני לעולא חולץ, ואי פשיטא האי סברא מה האבעיא פשוט דצריך לחלוץ, ואף דפשוט מברייתא דחולץ אפילו מאה פעמים לא מבואר מברייתא שהוא מחמת תרי חומרא, ואפשר להוקים ליה דגם בשני חולץ, ולא מטעם חומרא הנ"ל.

ומה שמביא מקרן אורה, ע"י שם דגם הוא מבאר בסוף דבריו שליהודה בן תימא דס"ל דחולץ ולא מטעם חומרא וממנ"ם, אלא דס"ל דיום שני חמור הוא לענין חליצה, משאר ימים עיי"ש, ומאן אמר לן דעולא טעמא דחולץ הוא מחומרא וממנ"פ, דלמא טעמו כמו ליהודה בן תימא.

אולם כ"ז אינו, דבתוס' שם בהדיה (ד"ה חולץ) וז"ל התוס' וטעמיה משום בין לר"א ובין לר"י בפנים חדשות אסור וכו' עכ"ל. ותמיהני על הרה"ג הנ"ל שלא הביא מתו' מפורשת, ושבק רברבי ומביא ראי' מזוטרא.

ומה שדן שם בהערה 15 אם יוצאים מצות חינוך כשהוא קורא לפני זמן ר"ת, ודאי לכאורה בחיוב חינוך הוא חיוב כללי דחייב לחנך בניו ואינו מתחיל בכל מצוה בזמנו חיוב חדש לחנכו על אותו מצוה, ול"ש לומר דלפי ר"ת פטור קודם הגעת זמן המצוה, רק דמחויב בכללית לחנכו על מצוה זו וא"כ פשוט דחייב לחנכו לקרוא קרי"ש באותו צורה שהוא יהיה מחויב, ואן ס"ח דיוצא קרי"ש בזמן הגאונים יוצא בזה גם החיוב חינוך.

וכדוגמת לזה מצינו בחגיגה שכל היכא דגדול מחויב מדאורייתא קטן נמי מתנכין ליה ואף דבמצוה שהוא עתה פטור גם בגדול כיון שיכול להתפשט מתנכין ליה, ואף דאינו דומה לגמרי דשם עכ"פ בגדול יהיה מחויב לגמרי משא"כ הכא דגם בגדלות דעת ר"ת דאינו יוצא בזמן הגאונים, אמנם רואים עכ"פ דחיוב לחנך לא מתחיל בזמן המצוה דא"כ היה פטור לחנכו דבמצב של חגור גם גדול פטור רק יש חיוב כללי כבר לדעת האיך לעשות מצות כשיהיה גדול וכמו שהוא יהיה מחויב אז.

מנחם מיסקו
כעת אלעד

תשובת הכותב והוספת דברים

מה שהעיר הרה"ג אפרים סגל שליט"א מדברי השועה"ד [וכן העירו לי עוד כמה ת"ח שליט"א], תייתי ליה, ואי לאו דדלאי לן חספא, לא משכחנן מרגניתא תותה. ומש"כ לדחות שב' הדינים קשורים אחד בשני, אם כי דבריו דברי טעם, מ"מ לשון הרב משמע יותר שכוונתו ליסוד זה שכתב "ואין להקל יותר ממה שהם עצמם מקילים", וכמו שכתב הרה"ג הנ"ל עצמו.

ומה שהעיר הרה"ג ר' מנחם מיסקו בראי' שהבאתי ממו"ק, וכתב שלכאורה יש ראי' איפכא מדאבעי ליה אם בשני לעולא חולץ, ואי פשיטא האי סברא מה האבעיא פשוט דצריך לחלוץ. אכן נראה שבודאי מצינו מקומות שמחמירין כב' תנאים, ואף שלכל אחד במקרה הזה לקולא, וכמו שמצינו ס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא מעתה שפיר אפשר לומר דלכן מבעי ליה, אבל מזה שיש צד להחמיר כיון ששניהם מחמירין, מוכח כיסוד של הדרכי משה.

ומה שהביא מתוס', תיתי ליה שלכאורה מדבריהם של תוס' משמע כדברינו.

ומה שהעיר מעכ"ת הנ"ל שאפילו לדעת ר"ת אם קטן קורא קר"ש בזמן הגאונים יצא ידי חובת חינוך, כיון שהתחנך לקרוא קר"ש, אמנם לכאורה מפורש בריטב"א (סוכה ב:) שחייב חינוך הוא דוקא עם כל פרטי המצוה, וז"ל: דקטן שמחנכין אותו במצות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, וכו', מקרא מלא דבר הכתוב חנוך לנער על פי דרכו, וכו', והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה עכ"ל, אכן מצינו לכאורה ראשונים ואחרונים דס"ל שיש חיוב חינוך בכהאי גוונא, עי' במשנה ברורה (סי' תרנ"ח סק"ח) שהביא מהראב"ן והמרדכי והבגדי ישע דמצות חינוך מתקיימת גם בלולב שאול.

אמנם נראה שגם לחכמים שהביא הריטב"א שהוא נמי שיטת הראב"ן וסייעתו, עדיין דוקא אם עושה המצוה בלי פרטי המצוה מקיים חובת חינוך, אבל ודאי שהמחנך קטן לקרוא קר"ש בצהריים לא עשה כלום, שהרי עיקר המצוה הוא לקרוא בשכבך, ועכשיו אינו בכלל בשכבך, וכמו שבודאי אין חינוך ליטול לולב לפני סוכות.

להחזיק בלי רפוי במבילת כלים

⁶ והנה עוד זה מצאתי מקור נוסף להאי סברא בפרי חדש, דהנה בשו"ע (יו"ד סי' ק"כ סעי' ב') איתא צריך שיהא הכלי רפוי בידו בשעת טבילה, שאם מהדקו בידו הוי חציצה, והשו"ע (שם סק"ו) העיר שברמב"ם (מקואות פ"ב הי"א) כתב לגבי טבילת כלים טמאים, דאע"פ שרפו ידיו לא עלתה טבילה גזירה שמא לא ירפה, ולמה השמיטו הפוסקים דברי הרמב"ם, וכתב הפרי חדש (סק"ח הובא גם בדרכי תשובה סק"ל) דהרמב"ם מיירי שם בטבילת כלים טמאים שהם צריכים טבילה מה"ת משא"כ טבילת כלים של עכו"ם שאינן אלא מדרבנן לשיטתו, אין לגזור רפוי אטו לא ירפה, ואף דאנן קיי"ל כהרשב"א דטבילת כלים של עכו"ם הוא ג"כ מדאורייתא הרי לשיטת הרשב"א דבכל דוכתי סגי ברפיון ולעולם לא גזרינן שמא ירפה, ואף שאין הנדונים קשורים כלל.

אין אנו בקיאים בשיעור כדי שתדר מן המטה

עוד הראני ידידי הרה"ג ר' אפרים בן ציון (ב"ר יהושע) וואלפין שליט"א מדברי המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד סימן קפ"ז סעיף א') שמקיל בכהאי גוונא עכ"פ באיסור דרבנן, דהנה הרמ"א שם כתב וי"א שאין בקיאים בשיעור הניכר (כדי שתדר מן המטה) ולכן כל שראתה ג' פעמים סמוך לתש' נאסרה לבעלה. וכתב שם בדעת תורה בספר האשכול (סי' מ"ח) דחה דבר זה וכתב דאין טעם לדבר שאין צריך בקיאות לשער כדי שתדר מן המטה, ולכמה תקנות חתרו להתיר אשה לבעלה ולמה נוסף חומרא, ומסיק להקל ולכן יש לסמוך עליו שלא לאסור אשה לבעלה, ובפרט היכי שלא בדקה קודם תש' דלשיטת הראב"ד גופי' שהוא מקור דברי רמ"א כאן יש להקל, וא"כ ממה נפשך יש להתיר וכו', ואף שב' הנידונים אינם קשורים כלל.⁷

חנ"ן בדבר לח

ועיי"ש בדעת תורה שהביא ראי' לדבריו ממש"כ הבי' (יו"ד סי' צ"ב) כהאי גוונא בשם האגור בשם ה"ר איסרלאן שבאור זרוע, וז"ל: "דלכולי עלמא הך סברא דחתיכה עצמה נעשית נבלה אינה אלא מדרבנן ונדון דידן בין למר ובין למר שרי לדעת אור זרוע משום דדבר לח הוא ולהרא"ש משום שאין אומרים חתיכה עצמה נעשית נבלה אלא בבשר בחלב". ועפ"ז כתב הדעת תורה דה"ה נידון שלו דהוי רק דרבנן יש להקל.

ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר

עוד הראני ידידי הרה"ג ר' ניסן באלד שליט"א כסברא זו בדברי המהרש"א בעירובין (דף כב.), דהנה בגמרא (שם) איתא "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", דהיינו משום דס"ל כר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצות, והקשו תוס' (שם) כיון דמסקינן דרבי יוחנן סבר ליה כרבי יהודה אמאי חייבין עליה משום רשות הרבים הא אית ליה שתי מחיצות דאורייתא, ע"כ, ולכאורה דבריהם אינם מובנים דאף דס"ל כר' יהודה דאתי רבים ומבטלי מחיצות עדיין מהיכי

6 בעיקר הנידון מצאתי עכשיו מאמר מקיף בקובץ מוריה (תג - תה, תשע"ה) מזהה"ג ר' מרדכי הלוי פטרפרוינד שליט"א, ושם האריך בסכרת הדברים, והביא הרבה מקורות בנידון, והרוצה להחכים בנידון ירשנו משם.

7 ויש לציין עוד לדברי המהרש"ם בתשובה (ח"ג סי' פ"ט ד"ה ועוד יש) לענין חליצה פסולה היכא שהחשש לחליצה פסולה הוא רק אליבא דשמואל, ושמואל גופיה ס"ל דחליצה פסולה א"צ לחזור על כל האחיך, וכתב שם דאף שהרמ"א והשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב, וחומ"מ סי' כ"ה) נחלקו לענין צירוף רוב מטעמים שונים, מ"מ היינו רק בדאורייתא אבל בדרבנן לכו"ע יש להקל, וכעין זה כתב עוד בתשובה אחרת (ח"ג ריש סי' רמ"ט) לגבי המשכה בסילונות של ברזל המביאים המים למקוה, וכן הוא בעוד תשובה אחרת (סי' מ"ט) גבי חמץ שהיה בבית והשכירוהו לגוי ועבר הפסח, והובא בדעת תורה (או"ח סי' ת"מ סע' א').

יתית ס"ל דב' מחיצות דאורייתא, ואיזה קשר יש בין ב' הנידונים, ועי' מהרש"א שם שהעיר בזה, וכתב וז"ל: "דליכא למימר דבהך דב' מחיצות דאורייתא לא ס"ל כר' יהודה דמ"מ חייבין עליה משום ר"ה דקאמר ר' יוחנן הוה דלא כמאן ובין לרבנן ובין לר' יהודה מייתי חולין לעזרה דלרבנן הא אית לה לירושלים שם ד' מחיצות דהא הוה לה חומה ולא אתו רבים ומבטלי למחיצתא כמו בפסין לרבנן ולרבי יהודה נמי הא אית ליה ב' מחיצות דאורייתא כדמסקי' בפירקין דלעיל".

ועי' בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' כ"ו ד"ה ואחרי שביירונו) שהעיר עליו וז"ל: "ומה שתיקן (המהרש"א) דממנ"פ הוי חולין בעזרה, הוא תמוה מאד, דכיון דלאו הא בהא תליא, מה חולין בעזרה יש כאן, וכ"כ הרמב"ן במלחמות והריטב"א לתרץ קושי' התוספות, וכ"כ ד"ז בת"ח עכ"ל, וכעין זה העיר היד דוד (עירובין שם). וכן הוא בחזו"א (סי' ע"ד סק"ח) וז"ל: "וצ"ע דהא אין זה תלוי זה בזה וכיון דקיי"ל דג' מחיצות בעינן, ורבים מבטלין מחיצות שפיר קם דינא דחייב חטאת וצ"ע [שו"ר שכ"כ ריטב"א וכו'] ע"כ.

עכ"פ מדברי המהרש"א לכא' מבואר כסברא זו, דכל שלכו"ע מותר לא מצינו מקום לאוסר ולחייב חטאת, ואעפ"כ נראה דאין להוכיח מהמתמיהים על המהרש"א דל"ל סברא זו, דאפילו אם נימא כסברא זו עדיין מובן הקושיא על המהרש"א דודאי מצינו אמוראים שפסקו דב' חומרות של ב' תנאים, וכדארמין בכמה דוכתי ס"ל כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא.⁸

עוד גדולי אחרונים שהביאו דברי הדרכי משה

עוד מצאתי עכשיו עוד אחרונים שכתבו סברא זו - שבאופן שכו"ע מודה שמותר אף שלכל אחד יש טעם אחר, מ"מ לא צריכים להחמיר, והביאו דברי הדרכי משה. הלא המה: האליה רבה (סי' ע"ט) גבי החיוב להרחיק ממקום שכלה הריח, כשיש מחיצה, כיון שרק להרמב"ם לא מהני מחיצה, ולדבריו לא צריכים להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח, "וכמו ראייה זה כתב הש"ך ליו"ד בס"ס נ"ד (סק"ט) בשם דרכי משה (שם סק"א)". עוד בא"ר (סי' קס"ג) שלא צריכים לחזור מיל כשישי לו מפה לכרוך, כיון שלדעת הרמב"ם מהני לכרוך מפה סביב ידו, אף דאנן לא קי"ל כן מ"מ יש לנו להקל כהרמב"ם שלא צריך לחזור מיל (אלא עד מיל חוזר), "וכהאי גוונא כתב הש"ך ביו"ד סימן נ"ד ס"ק ט' בשם דרכי משה". וכהאי גוונא נמי כתב בעל המראות הצובאות בספרו שו"ת אגודת אזור (סי' י"ח) שם כתב כיון דדוקא לדעת הרמב"ם הבעל חשוד לשקר במזיד כדי לקלקלה, ולדעת הרמב"ם לא מצינו חשש בדדמי בנטבע ביס, לכן יש להקל, "וכהאי גוונא כתב הד"מ ביו"ד סוף סי' נ"ד". וע"ע באמת ליעקב להגאון ר' יעקב קמנצקי (או"ח סי' כ"ז) שכתב נמי סברא זו גבי הנחת תפילין ע"ג חציצה.

עוד סיבה מדוע 'תפילין דר"ת' פסולים לדעת רבינו תם

עוד העירני ידידי הרה"ג ר' דוד חיים ערנרייך שליט"א שרוב תפילין דר"ת המצויים כיום פסולים לדעת רבינו תם, משום שהדיו נעשה שחור ע"י עפצים ור"ת במס' מגילה (דף יט). פוסלו, וא"כ אלו שלא כתבו התפילין בדיו עשן דהיינו או 'דיו לנצח' או 'דיוחנן' פסולים לדעת רבינו תם.

דברי הפנים מאירות - במי שקורא קר"ש עם תפילין דר"ת

אינו יכול להפסיק בשיחה בעלמא

ובזה גופא לכאורה מצינו סמך מדברי הפנים מאירות, וכמו שהראני הגאון ר' נפתלי צבי הורביץ שליט"א, דהנה בפנים מאירות (ח"א סי' ס"ז) כתב לדון במי שמניח תפילין דר"ת וקורא ק"ש אח"כ בלא ברכות, אם מותר להפסיק בכל מילי, וכתב שנחלקו גדולי הפוסקים בימים שאין גומרין את הלל אם לברך או לא, והרבינו יונה הביא ראייה לדעות דמברכין עליו מדארמין ימים שאין היחיד גומר את הלל אפילו באמצע פרק פוסק מפני

8 וראי' ברורה לזה שהרי הבית אפרים עצמו כתב סברא זו בתשובה באבהע"ז (סי' צ"ט) שם דן בכשרותו של גט, שבאות אל"ף בשם האשה אין היו"ד נוגעת בגג תחתיה, ותינוק דלא חכים ולא טפס יכול לקרותו תיקונו, והבעל הלך למרחקים, ותוך הדברים כתב להקל מטעם דאם נחוש לשיטת הרא"ש דאפשר דס"ל דמקרי שינוי בצורת האות, הרי הרא"ש ס"ל דבמקום עיגון מהני לתקן בגט אפילו אחר חתימת העדים. ואם נחוש לריב"ש שסובר שאין לתקן אחר חתימת העדים, הרי י"ל שהריב"ש יתיר את הגט כיון שסיסבור כשיטת המהר"ם שאין כאן שינוי בצורת האות שהרי היא נקראת יפה לתינוק וככה"ג מועיל תיקון ולא חשיב שלא כסדרן. וכתב הבית אפרים דכיון למר ובין למר שרי, ואין לפנינו מי שמחמיר להדיא כשניהם, א"כ פשיטא שיש לסמוך בשע"ד ולהקל. והוסיף הבית אפרים דאף שהש"ך ביו"ד רמ"ב חילק בזה בין דאורייתא לרבנן, וכאן זה נידון דאורייתא, מ"מ נראה דבשעת הדחק ועיגון שפיר סמכין אף בדאורייתא וכשיטת הרמ"א.

היראה ומפני הכבוד, ואם לא מברכין למה אין להפסיק, וכתב לחולקים וס"ל דאינו מברך צריכין אנו לומר הא דאמר הכא שאינו פוסק לשיחה בעלמא לא מפני שמברך עליו, א"כ לדעות אלו אין להפסיק בשיחה בעלמא, גם בקר"ש שאינו מברך עליו, ואילו לדעת ר"ת דסבר דמברכין אהלל ש"מ דסבירא לי' דאי לא היו מברכין היה מותר להפסיק אפילו בשיחה בעלמא, ואף דאנן נהיגין כר"ת כאן, ראוי להחמיר שלא להפסיק בשיחה בטילה אבל מותר להפסיק אפילו מפני הכבוד עכ"ל, ורעק"א (או"ח סי' ס"ו סעי' א') הביא דבריו בקיצור, ומשמע מדבריו שאף שלגבי תפילין הולך כמו ר"ת מ"מ לגבי שיחה יש להחמיר כשיטת שאר הראשונים, ויל"ע בזה.

קשר של ראש בתפילין דר"ת

אכן הראני ידידי הרה"ג ר' שמואל (בריי"ע ברד"א) בריזל בספר פרי אליעזר (קשר תפילין עמ' ק"ז) שהביא מאחרונים שנחלקו רש"י ותוס' איזה צורה הוא הקשר, ולדעת רש"י קשר תפילין הוא בצורת דלי"ת ממש ותוס' סובר שצורתו מרובע. כ"כ בשו"ת בית דוד (לרבי יוסף דוד אב"ד סלונקי נדפס בשנת ת"ק) והעתיקו בעיקרי הד"ט (סי' ב' אות ס"ב עמ' ר') וארחות חיים ספינקא, וכן העתיקו בספר פתחי תשובה וילנה (תרל"ה) וכ"כ בשיטת תוס' ב'בית אהרן' (מירלש, תורת הבית סי' י"ז עמ' ל"א נדפס תק"צ) והעתיקו מלאכת שמים (נדפס תר"כ, כלל כ' חכמה ה' ובינה ס"ק י"א) ועיי"ש שפוסק פשרה שבתפילין ר"ת יעשה קשר מרובע כתוס' ובתפילין דרש"י יעשה דלי"ת כרש"י עיי"ש לצאת כל הדעות כל אחד לשיטתו ע"כ, ולכאורה צ"ע שלכאורה מניחים תפילין דר"ת לא בגלל ר"ת כאמור.

אברהם אלימלך לעדערייך

בענין להכניס עצמו לסכנה בשביל קיום מצוה (בגל' רמא - רמג)

לכבוד מערכת הקובץ 'בית אהרן וישראל' המזכה את בית ישראל במשא ומתן של תורה והלכה משופרא דשופריא.

הר"ר חיים ישעיה ציינורט שליט"א חזר (בגליון רמג) והשיג על תגובתנו (שבגליון רמב) בענין ההיתר לקיים מצוה במקום חשש סכנה, והחזיק דבריו בחורפתא ובבקיאותא, שאסור לקיים שום מצוה במקום חשש סכנה, ואם קיים לא עלתה לו לחובה כלל. ונחזור אף אנו בס"ד על שרשי הדברים כדי שיתחוורו הצדדים כראוי ויתיישבו הגותיו.

תחילה יש להדגיש שדברינו נמתחו על שני קווים, הראשון הוא מצד הלכתא [לא 'הלכה למעשה', שלא קרבנו לידי מדה זן], והשני הוא מצד שמעתתא. מצד הלכתא כתבנו על פי מנהג העולם ועל פי מה שכתבו הפוסקים בזה. ומצד שמעתתא, נשאנו ונתנו במקורות ההלכות ושרשי הדינים, לבאר וליישב כל אחד מהצדדים. וכעת נשוב על הראשונות.

א. לענין הלכה אין מכחיש שיש בנידון זה מקורות לכאן ולכאן, וכמו שהבאנו אף אנו מדברי השו"ע הרב והמשנה ברורה בענין זה, שמדבריהם משמע לאסור בכל מקום שיש היתרא דפקוח נפש. וכתבנו שלכאורה כן יסברו גם כל הני אחרונים שסוברים ש'וחי בהם' הוא מצוה וחיוב, שהן הקרית ספר והתורת חיים והפרי חדש. [והרב הכותב מדייק כן גם מהבעל הטורים ויקרא יח, ה, ואינו מוכרח כ"כ עיי"ש]. אלא שעיקר טענתנו שבפועל גם אי אפשר להכחיש שכך נהגו רבים וטובים מישראל בכל הדורות שנשאם לבם להסתכן לכל הפחות במדת מה בשביל קיום מצוה, והנח להם לישראל וכו'. וגם הבאנו הרבה פוסקים שהתירו הדבר להדיא, כהתפארת ישראל והפתחי תשובה ומהרי"ם חיות ואליה רבה ומעיל צדקה, ועוד פוסקים שחלקו בין ודאי לספק. ואם כן פשוט שאי אפשר לקבוע מסמרות המקיים מצוה בחשש סכנה הוא עושה איסור חלילה.

ב. אלא שלענין שמעתתא הארכנו בביאור הצדדים בזה, ותורף הדברים שהצד להתיר תלוי ועומד בשני יסודות, האחד שדינא ד'וחי בהם' שבו חוששים לכל חשש רחוק, לא הוה חיוב אלא פטור, דאם הוה חיוב אז ודאי דבכל מקום דאיכא פטורא איכא נמי חיוב. והשני, דהאיסור 'אך את דמכס' לא אמרינן ביה כשם שאומרים ב'וחי בהם' שאין הולכים בנפשות אחר הרוב, ושאר חשש רחוק יחשב בכלל 'אך את דמכס', אלא אף אם בספק סכנה שקול אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, במקום שהוא חשש סכנה רחוק, נוטים ביה בתר הרוב ולא חשיב מאבד עצמו. ולדרך זו לכאורה אין ראייה מהריטב"א (יבמות סד, ב) שהביא שם לענין קטלנית, שספק גמור שאני. גם מה שהוסיף הרב הכותב להביא מדברי הרמב"ן במלחמות, אין בדבריו הכרע גמור שמדובר גם באופן שאינו ספק סכנה גמור [וצ"ע]. והרב הכותב הביא מהדברי מלכאל שגם כן התיר לעשות מצוה בחשש סכנה, ושמתחית לראות שזכותי לכוון לטעמו, שכתב ככל הנתבאר, ש'וחי בהם אינו אלא פטור, אלא שמצד שני ישנו להאיסור של אך את דמכס, והיינו דוקא במקום ודאי אבל לא במקום שהוא רק חשש סכנה. ועיי"ש שכתב שהיה צריך להאריך על הגבול בזה, מתי חשש סכנה נחשב בשל כך מאבד עצמו לדעת ומתי לא, ולמעשה לא נתן גבול בזה.

ג. אלא שהרב הכותב העלה בתוך דבריו נקודה חדשה שלא עמדנו עליה כראוי בדברינו הראשונים, הדהינח מצד איסור איבוד עצמו לדעת, שזה יש לומר שאינו במקום רוב לחיים וכו"ל, אבל חיוב שמירת הנפש, לכאורה כל עניינו הוא על הספק להיזהר מסכנה, ואם כן איך מותר להכניס עצמו לחשש סכנה בשביל קיום מצוה, הרי הוא מבטל מצוה דשמירת הנפש. ובאמת היא קושיא חזקה, שכן דעת הרבה פוסקים שלדעת הרמב"ם (רוצח פי"א ה"ד) הזהירות מהסכנה היא מצות עשה מן התורה, כן פסקו התבואות שור (סי' י"ג ס"ב) והפרי מגדים (או"ח א"א ד, ב וי"ד שפ"ד צו, ג) והערון השולחן (תכז, ח), ואף שדעת כמה אחרונים בדעת הרמב"ם דלא הוה אלא דרבנן, עכ"פ הדברים נוטים שרוב הפוסקים סוברים דהוא דאורייתא [ועי' בספר שמירת הגוף והנפש מבוא פרק א']. והזהירות מסכנה היא בודאי אף מחשש סכנה, וכל הדברים שהביא הרמב"ם בהמשך שם הובאו בשו"ע יו"ד סי' קט"ו, ודאי אינם דברים שאינם מזיקים אלא לפעמים רחוקות, ובכל אופן בהכי חייבנו רחמנא להיזהר מן הסכנה, ואם כן איך הותר לבטל מצוה זו דשמירת נפש בשביל קיום המצוה.

ד. ובתגובתנו הראשונה צדדנו לומר, שהכא נמי שהוא מחויב במצות שמירת הנפש, אבל כנגדו הוא מחויב גם במצוה אחרת, ועל כן הוא יכול לבחור איזה מן המצות לקיים [אבל לא כתבנו זה כמו שהביא בשמנו על הצד שוחי בהם' הוא מצוה וחייב, שזה ודאי אינו וכמו שהעיר הוא בעצמו (בסוף הסוגרים), כי פשוט שבמקום מצות 'וחי בהם', לא שייך לומר שיש כאן עשה ועשה, שעל זה גופא אמרה תורה לחשוש לנפשו ולא לקיים המצוה]. אלא שבצדק העיר הרב הנ"ל דאין בזה תרופה, דבעשה ועשה אמרינן שב ואל תעשה עדיף, ואין הכא נמי דיצדקו הדברים אם קיום המצוה יהיה בשב ואל תעשה וקיום שמירת הנפש יהיה בקום ועשה, כגון שצריך לברוח ממקומו ואז יתבטל מן העשה, או יהיה הדין שב ואל תעשה וישאר במקומו ויבטל מצות שמירת הנפש, על כל פנים באופן שביטול שמירת הנפש הוא בקום ועשה קשה איך הותר לו זה, והיא קושיא חזקה על הדעות שהבאנו שבחשש סכנה מותר להכניס עצמו לסכנה. והנה יש מצדדים שמצוה שאינה נמנית במנין המצות, לא הוה אלא ענף מצוה, ומצות גמורות עדיפי מיניהו, (עי' בחידושי האדר"ת, גפן אדרת סי' ד' אות ח'), ולפי זה אפשר שגם בקו"ע יכול לבטל מצות שמירת הנפש בשביל שאר מצות. אבל עוד קשה, שלכל הפחות במצוה דרבנן, ידחה עשה דשמירת הנפש את המצוה מדרבנן, ובשביל קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה יהיה אסור להסתכן אפילו בשו"ת, והרי כל הוכחת הפוסקים שהבאנו את דבריהם הוא באיסורים דרבנן [כנט"י ותפילה], יעויין שם.

ו. ולכאורה צריך לומר בדרך אחרת, דמצות 'השמר נפשך' שכתב הרמב"ם, אף היא תלויה בדרך בני אדם [וכמו שכתבו הפוסקים גם לענין פטורא דוחי בהם שיש חששות רחוקים דלא הוה בכלל פיקוח נפש], שכל שדרך בני אדם שלא לחשוש לסכנה רחוקה כל כך שוב אין זה כללל החיוב של שמירת הנפש, ומסתבר שזה שורש ההיתר של ההסתכנות לצורך הפרנסה, וכמו שכתב הנודע ביהודה (תניינא יו"ד י'), ואפשר שגם זה שורש ההיתר דאיתא בגמרא (שבת קכ"ט, ב ועו"מ) של 'שומר פתאים ה'', דכיון דרשו ביה רבים שוב אין זה בכלל החיוב לשמירת הנפש [בזה אף פטורא דוחי בהם ליכא, כדמשמע ביבמות עב, ב]. ואם כן הכא נמי מי שמצות ה' חביבה בעיניו ורוצה להסתכן בה בדרך שבני אדם מסתכנים בדברים היקרים בעיניהם מזהב ומפז, שוב לא חשיב שהוא עובר על 'השמר לך ושמור נפשך', דאין איסור זה אלא לזלזל בנפש היקרה של ישראל ולהפקירה לסכנה. אבל במקום שעושה כן בשביל תועלת גדולה ועצומה, שוב לא חשיב ביטול מ"ע של שמירת הנפש. וצ"ע, [אבל העושה את המצוה במקום סכנה משום שהוא מזלזל בשמירת נפשו, והוא עושה לזלזל בה גם בלא עשיית המצוה, פשוט שהוא עובר על עשה דשמירת הנפש, דאין הוא עושה כן מחמת המצוה היקרה בעיניו].

ז. והאחרונים הנ"ל שסוברים שמותר לקיים המצות הוכיחו דבריהם כממה מקומות בש"ס, מרבי טרפון (ברכות י, ב) וסכנתי בעצמי מפני הלסטים, וממעשה בחסדי והגמון (שם לב, ב) שלא הפסיק בתפילה, וממעשה דרבי עקיבא (עירובין כא, ב) שסיכן עצמו בשביל נטילת ידים. וכן יש להביא ראיה מבני לוי שמלו במדבר (רש"י דברים לג, ט), אע"פ שהיה בזה סכנה. והנה הרב הכותב השיב על דברינו ממנהג העולם, שהצדיקים דין אחר להם. ולפי דבריו ידחו גם כל ראיות האחרונים הנ"ל. אבל אני תמה, וכי המצוות משתנות מאדם לאדם, והיכן מצינו מצות עשה או חיוב גמור שיהיה בו שינוי בין אחד לחבירו. וברמב"ן במלחמות (סנהדרין ס"פ סורר ומורה) הוכיח מרב כהנא ורב צדוק שמסרו נפשיהו למיתה, וכתב שאי אפשר לומר במסירות נפש 'לפנים משורת הדין', משום דהוא בכלל 'ואך את דמכם', ואם יש חילוק בזה בין צדיק לסתם אדם אין ראיתו ראיה, והרבינו יונה שם והמאירי דנו בראיה זו ולא חלקו צדיקים שאני, ולא אשתמטיה לחילוק כזה לאחד מן הפוסקים.

ח. ומה שהביא מדברי הסה"ק ישמח משה ודגל יהודה, המעיין בדבריהם יראה שלא עלתה על דעתם כזאת לשנות ההלכה בצדיקים על פי הדרוש בקרא דוחי בהם. אלא שדברי הישמח משה נסוב על דברי הפוסקים (נמוק"י סנהדרין ורמ"א יו"ד סי' קנ"ז וש"ן שם סק"ב), שאף לדעת הרמב"ם גדול הדור יכול למסור נפשו במקום שהדור פרוץ, והישמח משה לא הציא בדרושו שום הלכה מחודשת, ודברי הנמוק"י כבר פירושהו שהרמב"ם מודה בהא משום שבזה גם לדעתו יש מצות קידוש ה', אלא שהישמח משה בא לפרש איך מתפרש לפי זה הפסוק 'וחי בהם', ופירש על פי דרכו שבצדיק כזה הוא מתפרש 'שכל חייתו יהיה בהם'. גם הדגל יהודה קאי על סייעת

הראשונים דפליגי על הרמב"ם, וסוברים דמותר למסור נפשו בכל המצות, וגם זה כידוע הוא מהלכות קידוש השם, וכמו שהובא כבר במאמרו שלכן אין דין זה אלא במקום אנס, והדגל יהודה בא לפרש לפי זה את הקרא דוחי בהם. אבל חלילה לומר שאם יש איסור שמירת הנפש בכל אדם יהיו הצדיקים פטורים מזה בלא טעם על פי הלכה. [ועיין שו"ת אבני נזר (חו"מ קצג) בענין אם יכול להחמיר ולא לאכול רפואה ממאכלות אסורות, שהאריך אם יש לחלק בין צדיק לאחר, אך יסוד דבריו שם סובב על זה שלדעת הרמב"ן מעיקר הדין הצדיק אינו דורש ברפואים כלל, ואם כן בודאי שאין הוא מחויב להזקק לרפואות שאומרים לו, יעויין שם היטב.]

ט. עוד מן הצורך להעיר, שמה שכתב בכמה מקומות בתגובתו שגדר 'לא שכיח הזיקא' דפסחים (ח, ב) הוא 'רשות' [ועפ"ז דחה הראיה מדברי הפתחי תשובה שהביא את התפא"י שהתיר קיום מצוה במקום סכנה], אינו נכון כלל, דלהדיא אמרו שם 'אין מחייבין אותו מפני הסכנה', ועל זה הקשו דלוחי מצוה אינם ניוזקים, והיינו שלכן יחייבו אותו, ומשני דשכיח הזיקא שאני, ולכן בשכיח הזיקא לא חייבו, אבל בלא שכיח הדר דינא דמחייבין אותו. וגם להדיא כתב המג"א (או"ח תלא, יג) שבנחשים דלא שכיח הזיקא חייב בבדיקה. וכך הוא פשוט בכל הפוסקים, דבכל היכא דלא שכיח הזיקא אמרינן שלוחי מצוה אינן ניוזקים ואינו נפטר מהמצוה. [ואין מזה סתירה למה שכתבו הפוסקים (מגיד משנה שבת פ"ב ה"א) דבפקוח נפש אין הולכים אחר הרוב וחוששים אפילו לאחד מאלף, דהיינו דוקא היכא דכבר יש סכנה לפנינו, ואז אין מודדים כמה היא מדת הסכנה, אבל אין מחזיקים סכנה במקום מצוה אלא היכא דשכיח הזיקא. והדברים ארוכים ואכ"מ.]

י. ובענין מה שכתבנו על סברת העונג יום טוב (סי' מא), שמחדש שבמקום שיש פטור של פקוח נפש אין מקיימים המצוה כלל, ולפי זה כל חשש רחוק של סכנה כבר לא יקיים המצוה, שהרי יש לו פטור עליו. ואנחנו כתבנו להוכיח מדברי הראשונים שסוברים ששייך בו מצות קידוש ה' אם רוצה, שהמצוה עצמה אינה מתבטלת. והוספנו לפרש הטעם, שפטור דפקוח נפש אינו פטור בעלמא, אלא שלא חייבתו התורה כל כך למסור נפשו על המצוה, והבאנו לכך דוגמא מפטור שאינו חייב להוציא על עשה יותר מחומש, שודאי שאם הוציא קיים המצוה. והראוני שכן כתב להדיא הרעק"א בתשובה (מהדו"ק סי' סח), זה לשונו: הגע עצמך, אם נודמן לו ב' מצות עשה, באחד אין בו חסרון כיס ובאחד צריך ביזבוז יותר מחומש בנכסיו, וכי נאמר דאסור לעשות המצוה בממונו ולבטל מצוה אחרת כיון דאינו מחוייב לעשות המצוה דחסרון כיסו יותר מחומש, נשתקע ולא נאמר, דמכל מקום מקיים המצוה כתיקונה ואין בזה גרעון במה דרוצה לאבד ממונו. עכ"ל וברוך שכוונתי. [ועי"ש בהגהת בן המחבר שמשמע קצת שמפרש דבריו משום דהוצאת הממון וקיום המצוה לא אתא בהדי הדדי, אבל לשון רעק"א לא משמע כן.]

ויה"ר שזוכה לקיים את כל המצות כולם מתוך שמחה, רווח והצלה בבירות גופא ונהורא מעליא.

שמעון גומבו

חיוב בדיקת חמץ בחדר מדרגות

כידוע, בדיקת חמץ היא סניף של מצות 'תשביתו שאור מבתיכם' (שמות יב, יד) שתקנו חז"ל לבדוק ולהוציא מוצרי חמץ מרשותנו בנוסף לביטולם מחשש שמא נבוא לאכלם, ותקנו לבדוק 'כל המקומות שיש לחוש שמא הכניסו בהם חמץ' (שו"ע או"ח תלג, ג) אפילו באקראי (מ"ב שם ס"ק יג). נכללו בזו כל חדרי הבית, חצרות, מחסנים, רפתות, משרדים וכדומה שהכניסו בהם חמץ כולל רשויות המשותפות כחלקי בנין משותף (שם ס"ק כח).

לגבי חדר המדרגות, הובא בספרי ההלכה בני זמנינו הוראת הגרי"ש אלישיב ז"ל: "בבנין משותף שדרים שם כמה שכנים מוטל חובה על כל אחד מהדיירים לבדוק את חדר המדרגות מהכניסה עד הקומה בה הוא דר, ובקומות שמעליו אין חייב בבדיקה, אע"פ שתשלומי ועד בית משלם גם על הנעשה שם כגון נקיון וסידור וכדו' וגם פעמים שמשמש שם, מ"מ אין זה אלא כהסכם בין שכנים, אבל אין לו קנין שם" (סידור פסח כהלכתו פ"ב סע' ו, הוב"ד בפסקי תשובות תלג הע' 16 וכע"ז במ"ב מהדורת 'דרשו' שם הע' 16 בשם 'הליכות והנהגות על הלכות פסח').

ולכאורה הדברים צ"ע, שהרי וודאי יש לכל דייר קנין גמור עפ"י דין בכל שטח המשותף בבנין. ובלשון חוק המקרקעין סעיף 52 הגדרת הרכוש המשותף - "כל חלקי הבית המשותף חוץ מן החלקים הרשומים כדירות ולרבות הקרקע, הגגות, הקירות החיצוניים, המסד, חדרי-המדרגות, המעליות, המקלטים וכן, מתקני ההסקה או המים וכיוצא באלה המיועדים לשמש את כל בעלי הדירות". ובעלות זו מקובלת גם בבית הדין כמבואר ב'משפט צדק הבית המשותף כהלכה' (אש, סימן י"ב סעיף יט): "כאשר הבעלויות מוגדרת במסמכי הרשות, סומכים בדרך כלל על הגדרה זו, או על המנהג, ונהוג גם על פי חוק שכשלא התפרש בחוזה מהו המשותף,

בסתם המשותף הוא כל שאר השטחים בבניין כל שלא התברר אחרת: המבוא לבניין, רחבת הכניסה [המכונה לרב], חניה הנמצאת בתחום הבניין, חדר המדרגות, מעברים, שבילים וכו'.

ובשו"ת אור לציין ח"ג פ"ז שאלה יב: "חדר המדרגות צריך בדיקה. וכל דייר חייב בבדיקה מתחילת חדר המדרגות עד הקומה שדר בה". ובביאורים שם: "ויש לדעת, שאף שנתבאר שחדר המדרגות דינו כחצר השותפין, אבל אין השותפות שם שוה לכל. שכן מי שדר בקומה העליונה, יש לו שותפות בכל הקומות, ומי שדר תחתיו, יש לו שותפות מהקומה שלו ולמטה, וכך כל דייר אין לו שותפות בחדר המדרגות אלא מהקומה שלו ומטה, שדרך שם נכנס ויוצא. ואין לו רשות שימוש בחדר המדרגות בקומות שמעליו וכו'".

והדברים מרפסין אגרא, שהרי כך היה סדר השימושים וזכויות הדיירים מבחינו שאינו מפולש בזמן חז"ל כמבואר בגמ' ב"ב דף יא ע"ב וש"ע ח"מ ס' קסג, ו, שבזמנם המבואות היו חלק מרשות הרבים וניתנות לשימושי החצרות שעל ידם כפי מיקומם היחסי במבוי. אולם כהיום מקובל שכניסת הבנין וחדר המדרגות אינה כרשות הרבים אלא כרשות פרטי משותפת לכל דבר כנ"ל, והביאור שהוצג לדברי הרב ז"ל צע"ג.

[יצויין שמחבר אחד שליט"א - הלכות חג בחג (פסח פ"ו ס"ג) בהערכת הדין שחדר המדרגות טוען בדיקה, לא פירט כלום אודות חובת הדיירים רק עד קומתם].

והנראה, שכל הדברים הללו נכתבו מפי השמועה, וכ"א כתבם כפי סגנון הבנתו, אמנם זכינו לתשובה בכ"י שהגרי"ש אלישיב ענה בעצמו לשאלה זו, וז"ל (קובץ תשובות ח"ג ס' עג):

המדרגות של הקומה העליונה שמשמשים בהם דיירי הקומה היא, אין לחייב את הדר בקומה התחתונה, אף שמהדין יש לו זכות בגוויה.

כלומר, למרות שיש לכל דיירי הבנין זכות ממון וקנין בכל חדר המדרגות כנ"ל, אין לחייב כל דייר ודייר בבדיקת חמץ אלא במקומות שמשמשם הוא בהם. והוא הבנה אחרת מכל הנ"ל. וכ"כ הגאון רבי ישראל מאיר וייל שליט"א מ'בית הוראה' של נכדי הגרי"ש ז"ל:

הכוונה היא שהמודד לחיוב בדיקה אינו 'בעלות' אלא 'השתמשות'. למשל, יש בעלים של מוסד שיש בו מנהל שהוא בפועל משתמש שם - החיוב מוטל של המנהל. יש בעלים של דירה והוא נותן רשות למישהו לגור בה - החיוב מוטל על הדייר. לכן, גם אם הבעלות החוקית היא משותפת, אבל השימוש בפועל הוא רק לבני הקומות העליונות. ולכן החיוב מוטל רק עליהם.

ויש להביא מקור לדבריהם, שהרי איתא בפסחים דף ה ע"ב: "ת"ר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שמות יב, יט), מה ת"ל והלא כבר נאמר (שם יג, ז) 'ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך', לפי שנאמר (שם) לא יראה לך שאור וכו' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים" ע"כ הצורך לענינו. נמצא, שלא כל חמץ המונח ברשותו - 'גבולו' - של אדם עובר עליו בכל יראה וכל ימצא, אלא רק חמץ שלו או של אחרים שקיבל עליו אחריות, אבל של אחרים, כשלא קיבל עליו אחריות, אינו עובר עליו.

ולכן נפסק בשו"ע (תמ, ג): "אינו יהודי שנכנס לבית ישראל וחמצו בידו, אינו זקוק להוציאו, אף על פי שהישראל רואה חמץ של אינו יהודי אין בכך כלום", דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים (מ"ב ס"ק טז). וה"ה חמצו של ישראל בבית ישראל חברו (שם ס"ד) כשלא קיבל עליו בעה"ב אחריות, אינו עובר עליו על אף שנמצא ברשותו (מ"ב ס"ק כ). והישראל המניחו שם הוא זה שעובר למרות שאינו רשותו, דנחשב 'גבולו' לגבי איסור חמץ כי עכשיו הוא משמש במקום לצרכו (חזו"א אור"ח ק"ח ס"ק ד).

הרי להדיא שלא בעלות הרשות לבד היא הקובעת, אלא בעלות החמץ ושימושו של המקום שבה הוא מונח. ממילא, מקום בעלותו שאין הוא משתמש להכניס בה חמץ אבל אחרים אכן משתמשים בה לחמצם, כל שאין לו אחריות על חמצם אין בעל הרכוש עובר עליו, ולכן אינו חייב הוא לבדוק במקומות הללו למרות מציאותו של חמץ של אחרים שם.

ואין חצרו של אדם זוכה לו לאדם שלא מדעתו אלא כמה שאילו היה יודע היה רוצה לזכות בו, ולא מה שאילו היה יודע לא היה רוצה לזכות בה (תוספות ב"ב נד ע"א ד"ה אדעתא). לכאורה, הוא המקור והוא הביאור בהוראת הגרי"ש אלישיב והגר"צ אבא שאול ז"ל ודו"ק.

נפק"מ למי שגר בבנין רב קומות שחלק מהדיירים לא מבערים את חמצם בפסח, שבין שהם מעליו ובין שהם תחתיו, אחר שבדק את חלקו בחדר המדרגות, אינו חייב להפקיר את בעלותו במקום למרות האחרים המכניסים שם חמצם בחג, שאין לו כל אחריות על החמץ שם. אלא, שכלפי מה שבהישג יד ואינו שמור ביד בעליו (בשו"ע תמ, ג בחמץ ביד אינו יהודי) יתכן שחייב לכפות עליו כלי או להעמיד מחיצה בפניו (שם ס"ב). וכיון שדבר זה בלתי אפשרי, יתכן שצריך להפקיר את בעלותו במקום וצ"ע. עכ"פ חובת בדיקה בקומות מעליו בבנין כזה וודאי אין לו.

על המאמר 'הסדר בליל הסדר' בגליון רל"ח

אשתדק (בגליון רל"ח) פורסם בכמה נכבדה זו מאמר בשם "הסדר בליל הסדר", מאמר ערוך בטוב טעם ובמליצת חן, ותכליתו לברר ולחקור איך היה סדר ליל הסדר בזמן שבית המקדש היה קיים, ועל פי זה להבין כיצד נתייחד הסדר שלנו. ניכרת הגישה החשובה [והנדירה מאוד בימינו] לברר סדר אכילת קרבן פסח בזמן הבית, וסידור הלילה לאחר חורבנו בפשט ובדרוש, כפי שתחזינה עיניכם מישרים שם.

עיקר חידושו טובב הולך על עיקר זה שייסד שבזמן הבית היו אומרים סדר ההגדה [היינו 'מה נשתנה' וסיפור יציאת מצרים] באמצע הסעודה, דהיינו באמצע 'שולחן ערוך', לעומת מנהגינו כהיום שההגדה נאמרת קודם הסעודה, לפני 'רחצה'. וביאר שם טעם הדבר לדעתו למנהג העתיק ולמנהגינו. והוסיף שמקור מנהגינו זה וייסודו הוא במעשה בר' אליעזר ור' יהושע וכו' שהיו מסובין בבני ברק לאחר חורבן הבית, עיי"ש כל דבריו הנחמדים. וטרח להוכיח כן מכמה מקומות, ויישב בזה כמה קושיות לדבריו.

ההשערה יפה ומעניינת וכמו"כ הסבריו המנומקים, אך חשוב לזכור שאחרי הכל מדובר בהשערה בלבד, אין לנו שום מקור לכך שאכן נטאיים אלו הם שסידרו את ההגדה בבני ברק. והעובדה שאיננו יודעים בידי מי נתחברה ההגדה ומתי, אין בה בכדי לאלץ אותנו לחדש דברים חדשים שלא שמעתן אוזן מעולם. אלא שומה עלינו לבדוק כל הוכחה לגופה האם יש בה כדי הוכחה.

ואמנם זה מסתבר שבזמן הבית היה 'קרבן הפסח' עיקרו של ליל פסח, וכיום עיקר הסדר טובב סביב מצוות 'סיפור יציאת מצרים', אך לבוא ולחדש משום זה חידושים גדולים צריכים אנו להוכחות חזקות וחותרות, וגם שיתיישבו הדברים היטב.

ואמנם מקופיא נראה המאמר מושלם ביופיו ובתיקונו, אכן בבדיקה מעמיקה יותר נגלה שחלו אי אלו אי-דיוקים בדבריו, וגם דבריו נראים קצת כסותרים זה את זה, כשמצד אחד הוא מוכיח מכח דיוקים במשנת 'ערבי פסחים' האיך היה הסדר בזמן הבית, ומאידך הוא קובע שהמשנה מדברת דוקא על הסדר שלאחר החורבן. וכבואנו להרצות הדברים לעיני הציבור מן הראוי לפנות קודם אל הוכחותיו ולראות אם יש בהם כלום, ואח"כ אל קושיותיו ותיורציו (בהשתדלות לסדרם לפי סדרם במאמר המקורי):

א. ראשונה הוכיח כן מכח העלם זמן 'רחצה' במשנה דפרק ערבי פסחים, דתנן (פסחים קיד.) "הביאו לפניו מצה וכו'", ואח"כ (קטו.) "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל", ואח"כ (קיו:) "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו", ולא נזכר מתי אכלו הסעודה, ובעל כרחין שכבר סעד לפני מזיגת כוס שני ואמירת ההגדה. ולעני"ד תמוה, דהא בדבריו אח"כ הוכיח שהמשנה מיירי בזמן הזה דוקא ולא בזמן הבית (כדלהלן אות ח), וא"כ איך שייך להוכיח מן המשנה איך היה הסדר בזמן הבית.

ועוד, הא גם 'ורחץ' לא נזכרה במשנה. ומשמע דלא נחית התנא לפרט סימני הלילה הנוהגים בכל יום ואינם מיוחדים לליל הפסח בלחוד, וגם קידוש וברכת המזון לא היה מביא אם לא משום סדר הכוסות. ובכלל אינו מובן מה כוונתו בזה, הא גם לדבריו לא נזכרה 'רחצה' במשנה, ומאי נפק"מ אם היא מאוחרת או מוקדמת.

והא דקתני (קיד.) "ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח" ואח"כ קתני "מזגו לו כוס שני", דמשמע ששאלת 'מה נשתנה' היתה אחר אכילת הפסח עם המצה והמרור, יתבאר לקמן (אות ח).

ב. עוד הביא ראייה מהא דמצה נקראת 'לחם עוני', ודרשינן בגמ' (קטו:) "שעונין עליו דברים הרבה". והקשה על מה שכתב הרמ"א (תעג, ז) שיש להגביה את המצה הפרושה משום שהיא כלחם עוני, ואיך אפשר שנקרא 'לחם עוני' משום שמגביהים אותו כי הוא 'לחם עוני', והרי זה גלגל המגלגל את עצמו ואין לו התחלה. ובעל כרחינו שכבר אכלו את המצה בתחילת הסדר ואח"כ אמרו עליו [על הנשאר] ההגדה.

ולעני"ד התשובה פשוטה, ששם 'עוני' שייך שפיר גם כשמונת על השולחן, ואפילו הוא מכוסה, והמנהג להגביהו אינו אלא ענין יפה להידור מצוה, אבל גם בל"ז שייך 'עוני'.

ג. עוד הביא ראייה מפירוש הרשב"ם (פסחים קט.) לגבי 'חוטפין מצה', שחוטפין המצה מן התינוקות שאוכלין אותו כדי שלא יישנו מתוך מאכלן, והא קמן שקודם 'מה נשתנה' אוכלין התינוקות מצה, ומוכח שכבר אכלו הסעודה קודם שאלתם 'מה נשתנה'.

ולעני"ד אין כאן הוכחה גמורה, דבקי"ל דס"ל להרשב"ם שאין איסור לתינוקות לאכול מצה קודם הסעודה, ודלא כמו שמשמע מדברי הרמ"א (תעא, ב) בשם התרוה"ד.

תדע, שהרי הוא עצמו הביא אח"כ דברי הריטב"א (סדר ההגדה ד"ה אח"כ היה ראוי) שכתב כן בסדר ההגדה למעשה, שיקחו המצה מיד התינוקות כדי שישאלו 'מה נשתנה', ולדבריו הרי שהלכה זו לא היתה נהגת אלא בזמן הבית כשאכלו קודם 'מגיד', אבל כיום לא שייך זה כלל, ולמה אפוא כתבו הריטב"א להלכה למעשה [ולשונו שם הוא "שאם היה מושיט ידו ליטול מן הלחם - נוטלין אותה מידו"].

ד. עוד הביא ראייה אלימתא מדברי רבינו פרץ (קיד. ד"ה לכן היה) שכתב בזה"ל "בימיהם שהיו עושין הסדר אחר סעודתן וכו' אבל אנו שעושין הסדר בתחלה קודם הסעודה וכו'". והנה שפתי ברור מללו שבימיהם היו עושים הסדר אחר הסעודה ולא כמנהגינו.

כאן כבר הביא הרב לכאורה ראייה חזקה, הנה מפורש כאן בדברי רבינו פרץ שיש הבדל בין הסדר שלנו לשלהם, שבימיהם היו עושים הסדר אחר סעודתן לעומת הסדר שלנו הנעשה קודם הסעודה. ובכ"ז איננה ראייה שלמה, כיון שאיננה מתאימה עם דבריו של כותב המאמר, שהרי רבינו פרץ כתב כן על מתני' ד"הביאו לפנינו מטבל בחזרת" שלדברי בעל המאמר מיירי בזמן הזה דוקא.

ועוד, לפירוש רבינו פרץ אי אפשר לפרש ש"הביאו לפנינו מצה וכו'" מיירי שאכלו ג"כ, שהרי רבינו פרץ פירש ש"הביאו לפנינו" היינו כבר אחר האכילה, ושלכן די במצה אחת, עיי"ש. ובלא"ה קשה להבין את כוונת רבינו פרץ שם וליישבו - גם ע"פ דרכו, ולכן כל עוד אין לנו פירוש מיושב בדבריו, לא נוכל להשתמש בהם כראיה חותכת, וצ"ע.

וכיון שראינו שאין בהוכחותיו הכרח לחדש חידוש גדול כזה, נראה שאי אפשר לאומרו מדעתנו אלא על דרך השערה וראיה קלושה כדי ליישב כמה הערות. ובזאת נפנה אל שאר קושיותיו ותירוציו, ונראה האם אכן מוקשים הם, או שגם הם אינן אלא הערות.

א. ראשית הקשה איך אפשר לשאול 'מה נשתנה' קודם האכילה, מנין יודע הבן על אכילת המצה והמרור ושני הטיבולים כל עוד שלא אכל, ובעל כרחינו שבמקור נשאלה שאלה זו אחר הסעודה כשהבן כבר ראה כל סדר הסעודה ומהלכה.

ושגגה היא מאתו, שנתעלמו ממנו דברי התוס' (פסחים קיד. ד"ה הביאו) וז"ל "ועקירת שולחן היא כדי שישאל הבן ואביו עונה לו עדיין יביאו שולחן לעשות טיבול שני, והבן ישאל למה אנו מטבילין שתי פעמים". ועל המצה והמרור י"ל שרואה אותם מגולים על השולחן ולכן שואל, ולק"מ.

ב. עוד הקשה, למה הביא בעל מסדר ההגדה מימרא דר' אלעזר בן עזריה, הרי אינה מדברת מליל הסדר כלל.

ולענ"ד אינה אלא הערה, שהרי הביא עוד מימרות הקשורות למצוות סיפור יציאת מצרים אף שאינם חלק מהסיפור גופא, כבביתא ד'ברוך המקום' ויכול מראש חודש' [וא"ת למה הקדימוה, י"ל משום חשיבות המשנה (ברכות פ"א מ"ה) הקדימוה]. וגם תירוץ שם דחוק.

ג. עוד כתב שתתעצם הקושיא למה לא נזכר שם 'ליל הסדר' במשנה ובגמ', והוכיח מזה ששם 'ליל הסדר' נקרא כן רק בדורות מאוחרים יותר, דהיינו בזמן התנאים. ובעוד שלגבי המשנה ניתן להבין שע"פ דבריו אכן מתיישבת תמיהתו, לגבי הגמ' אין שום הסבר, אלא שכתב שלא היה צורך לכותבו בגמ'. ולענ"ד אם בגמ' לא היה צורך, במשנה לא כל שכן.

ד. אח"כ הביא שמלשון רש"י ורשב"ם לא משמע כן, שכתבו (פסחים קטז. ד"ה וכאן) "מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה", ומוכח ד"מה נשתנה' היה קודם האכילה ולא אח"כ. ויישב שהמשנה מדברת בזמן הזה. והוכיח כן מדקתני "ובמקדש היו מביאין לפנינו גופו של פסח", ועוד. והא דקתני לעיל "הביאו לפנינו מצה וחזרת וחרוסת וב' תבשילין", צ"ל שהביאו לפנינו אבל עדיין לא אכלוהו.

השתא דאתית להכי, שוב אין שום הוכחה מהא דקתני "ובמקדש היו מביאים לפנינו גופו של פסח" ואח"כ קתני "מזגו לו כוס שני", דהכא נמי נפרש 'היו מביאים' ועדיין לא אוכלים עד אחר ההגדה.

אחרי ככלות הכל ראינו שאין קושי גדול בקושיותיו שנצטרך עבור זה לשדר מערכות, וגם אין הדברים מתיישבים היטב. ואמנם אין בדברינו שום פירכא על המהלך עצמו, ואין לנו שום הוכחה הנוגדת את עיקר דבריו, שבמקדש היו אומרים סדר ההגדה לאחר האכילה ולאחר החורבן נשתנה המנהג. אך כבר למדונו רבותינו שאין קובעים השערות - יפות ככל שיהיו - אם לא בהוכחות מבוססות ובראיות מוצקות שיכריחו מהלך זה, וכאן אין נראה שיש שום צורך לחדש חידושים גדולים כאלו, וגם אין הדברים מתיישבים זה עם זה וכמו שנתבאר. ולעת עתה נראה להותיר את תעלומת מחבר ההגדה ובירור סדר ליל הסדר בזמן הבית בצ"ע.

מופיע ויוצא לאור לקראת חג הפסח



ניתן להשיג במשרדי המכון ובכתובת: machon.co.il