

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון מ"ח
סיון - תשפ"ג

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון סיון תשפ"ג של קובץ מנורה בדרום - גליון מ"ח, המלא בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב.

ובפרט בימים הללו, ממש ברגעים האחרונים של ההכנות לקראת חג מתן תורה הבא עלינו לטובה, שנזכה כולנו בעז"ה להגיע ליום הקדוש בהתעלות גדולה, ונזכה להשפעות גדולות של קבלת התורה הקדושה מהיום הקדוש הזה, לכל השנה הקרובה שתבוא עלינו לטובה, אכי"ר!

הננו להודיע לציבור הקדוש, שבעז"ה בגליון הבא בחודש תמוז, קובץ מנורה בדרום חוגג ארבע שנים! אולם, מאחר והקובץ שאחריו [מנחם-אב] יהיה בעז"ה גליון החמישים, החלטנו לערב שמחה בשמחה ולדחות את חגיגות השנה מגליון תמוז, וע"כ בעז"ה קובץ מנחם-אב יהיה גם גליון החמישים, וגם גליון הארבע שנים.

מחמת העומס הרב הצפוי לגליון זה, נבקש מהכותבים היקרים המעוניינים שדברי תורתם יכללו בקובץ - להקדים שליחתם כמה שניתן.

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, בפרט כעת לקראת גליון החמישים-קובץ הארבע שנים, אשר צפוי להיות גדול מן הרגיל, ובהתאם גם ההוצאות יגדלו. על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הכמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת איצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה

לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תמוז, תתאפשר עד יום שלישי - כ"ד סיון. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].

♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.

♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה שנזכה לקבל כולנו את התורה הקדושה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הרב ישראל יעקב ביטון	
רפואה ע"י לחש בשבת.....	ט
הרב חיים בנדיקט	
דין פרוע ראש בפאות הראש.....	יב
הרב גרשון גולד	
בענין ירושת שררה.....	טז
הרב אברהם יחיאל הלר הכהן	
גדרי ברכת כהנים.....	כב
הרב ישראל מאיר ויינשטיין	
באיסור פת נכרי, ואופני ההיתר.....	כח
הרב איתמר וינרב	
יישוב שיטת הבה"ג בעניין ספירת העומר והמסתעף לכל ברכת המצוות.....	לה
הרב ינון זרגרי	
תלייה במאכולת בזמן הזה.....	מג
הרב חיים חדד	
בדיני בשר וחלב - חלקם הנוגעים לחג השבועות.....	מז
הרב אליהו חדש	
בעניין גדר צורת חיוב מצות ת"ת.....	סח

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין קינוי באזהרת יחוד..... עא

הרב אבינועם טאובנר

מרור או ד' כוסות וספיה"ע או קידוש לבנה (במשנת הגר"א גניחובסקי
זצ"ל)..... פא

היאך הנערים עשו עצמם כשוכחים הא הכשילו את רות בטבל (במשנת הגר"א
גניחובסקי זצ"ל)..... פג

הרב ערן כברה

בענין האם ממוזר מכהן הוי חשיב כהן או דלמא הוי חשיב חלל
לכהונה..... צ

הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבית הכנסת..... קג
בביאור נאמנות חיה על הילד..... קז

הרב יאיר מינקוס

בדין נטילת ידים לכהנים ע"י לויים..... קיא

הרב מישאל מרציאנו

בביאור שיטת הרמב"ן שספירת העומר הוי מצות עשה שאין הזמן
גרמא..... קיד

הרב נחמיה סגל

האם כהן מוזהר על טומאה בחיבורין..... קכד

הרב און אברהם הכהן סקלי

האם ראוי לספרדים ועדות המזרח לגלות ציציותיהם..... קכח

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה..... קמח

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' - ריש מסכת גיטין קנב

ארבעים ושמונה - מי יודע?..... קפג

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בסוגיא דיאוש שלא מדעת קפז

הרב יעקב רוזן

בענין פדיון הבכורות בלויים במדבר קצ

הרב חן ריחניאן

בנק וחברות בע"מ - חלק א', ביאור מקיף שאין היתר לדעת

מהרי"ט קצב

הרב שרון שרפי

בגדרי החזרה בתוכ"ד ר

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ריא

הליכה לטיולים ולים בימי ספירת העומר

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ריב

הסיבת בן אצל אביו

מכתב ג'

הרב אהרן יפהן ריד

מלאכת לש באבקות הנמסות

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב רטז

איסור קריבה לעריות

מכתב ה'

הרב אהרן הכהן פרידמן רכא

בעניין זוגות בלחם משנה



הרב ישראל יעקב ביטון

רפואה ע"י לחש בשבת

ולחש שמלחשים על כאב הראש שלוקחין אזורו ומודדין בו שלש אמות שלש פעמים ואומר הלחש על המדידה אבי העזרי התירו דמשום לחש ליכא שמותר ללחוש בשבת וכו' עכ"ל.

ואף בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (האליה רבה ציין לסימן נה והוא בדפוס פראג, ובדפוס לבוב סי' קעה והובא במרדכי בפר' שמונה שרצים סי' שפה) נשאל על אדם שחש בראשו או בעיניו מהו ללחוש בשבת, והשיב דשרי. וראיתו מירושלמי בפ' ח' שרצים הנ"ל דאיתא התם לוחשין לעין ולמעיים, דה"עין דהתם היינו אבר כמו שמעיים הם אבר, וא"כ מבואר להדיא שלוחשין על מחוש העין, והביא דה"ר יחיאל מפריש דחה הראיה מן הירושלמי דפי' דאירי בירושלמי בעין הרע. וה"פ אדם החולה מחמת עין הרע לוחשים משום דסכנה גדולה היא (א.ה.) - ואולי גם מעיים ונחשים ועקרבים איירי בסכנה גדולה) וע"כ מותר אך אין להוכיח מהתם למיחוש אבר העין דאין בו סכנה גדולה שיהא מותר ללחוש, ועוד ראיה הביא המהר"ם מרוטנבורג מפ' חלק למיחוש העין יעו"ש, והביא מעשה מרבינו שמחה שפעם אחת חש בעיניו ואשה אחת למדה להר"ר אביגדור כהן לחש אחת והיה לוחש בשבת פעמים ביום על העין אחד בבקר וא' בערב. וכתב דהוא מעשה רב וראוי לסמוך על אילן גדול כמוהו.

ואף בהגהות מיימוניות הביא דשאל מופת הדור הר"ר אהרן את הר"ר אביגדור כהן אם ברפואה שע"י לחש יש גזירת

איתא בסנהדרין קא. ת"ר סכין וממשמשין בבני מעיים בשבת, ולוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת.

וברש"י באר וז"ל, ולוחשין על נחשים ועל עקרבים בשבת - בשביל שלא יזיקו ואין בכך משום צידה. עכ"ל. וכדבריו נפסק בשו"ע (שכח, מה). וולהלן יובא ביאור שאר הראשונים, ואף כמותם פסק השו"ע. אולם הרבה ראשונים ביארו דאירי אחר שנשכחו הנחשים והעקרבים ולוחשים הלחש לרפואה וכדלהלן.

ובירושלמי (פ' שמונה שרצים ה"ג) איתא לוחשין לעין ולמעיים ולנחשים ולעקרבים. [ובפני משה: ולוחשין לעין - למי שחושש בעינו ולמעיים וכו' עכ"ל].

הראב"ה (סי' רב) כתב בזה"ל: גרסי' בפ' חבית ואיתא נמי בפ' חלק וכו' ת"ר וכו' ולוחשין לחישות נחשים ועקרבים בשבת וכו' ומיכן נראה לי שמותר ללחוש על דבר עין הרע בשבת, וגם למדוד החגור למי שחש בראשו וכו', ובירושלמי גרסי' לוחשין למעיין ולעין לנחשים ולעקרבים, עכ"ל.

וכן בסי' שעז כתב: וכן למדוד החגור שרגילין בכך וללחוש למי שיש לו מיחוש הראש שרי וכו' דמתעסק הוא לגבי מדידה וכו'. ולענין לחישה בפ' שמונה שרצים כתבנו שם ראיה מן התוספתא שמותר ללחוש בשבת לרפואה עכ"ל.

ודבריו אלו מבוארים יותר בדברי הטור שכתב (סי' שו, סעי' ז) בזה"ל:

שחיקת סממנים. וענהו מהגמ' בפר' חלק הנ"ל ומהירושלמי הנ"ל והביא המעשה שהיה איתו שמורו רבינו שמחה זצ"ל חש בעיניו וגם בשבת אמר (לו) ללחוש.

והרמב"ם (ע"ז יא, יא) כתב וז"ל מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפי' בשבת וכו' עכ"ל.

ובדברי כל הראשונים הנ"ל כן פסק השו"ע (שו, ז) ובכה"ח (אות סו). כתב בשם היפה ללב דלפי"ז ה"ה שמותר ללחוש לחש עין הרע בשבת וכמש"כ הכל בו דף לב ע"א בשם הר"ם ודלא כרבינו יהודה דאסר, (ויש להוסיף דלפי הר"ר יחיאל מפרי"ש שהובא לעיל בלחש עין הרע יש סיבה גדולה יותר להתיר משום דסכנה גדולה היא) וכן הביא בשם ספר ארחות חיים (אות יא) ושו"ת לב חיים (ח"ג סי' פח) דמותר לומר לחולה לחש ממהר"ו ז"ל לעין הרע וראייתו מדברי המרדכי הנ"ל.

ויש לעיין מה הטעם שמותר להתרפא ע"י לחש מאי שנא זה משאר רפואות שאף שאינם ע"י שחיקה חיישי' שמא יעשה רפואה אחרת למיחוש זה ע"י שחיקה. ובלחש דעין הרע דא"א להוריד העין הרע ע"י שחיקה, ל"ק. ועי"ל דהגזירה היא לרפא חולי גופני (ואולי גם נפשי) אך לא להוריד מן האדם דבר רוחני, ומאידך יש לדון כיון שמטרת הורדת העין הרע היא לרפא גופו, ויש להוכיח דזה חשיב רפואה מהמובא לעיל בדברי המהר"ם מרוטנבורג בשם הר"ר יחיאל

מפרי"ש דפי' דברי הירושלמי לוחשין לעין דהיינו לרפא עין הרע ומשום דסכנה גדולה היא, ואם אי"ז רפואה אמאי הוצרך הירושלמי להתיר זאת. [ומשמע שהוצרך להתיר זאת כמו שהוצרך להתיר לחישה למעיים] ומוכח דחשיב רפואה כיון דעי"ז ירפא גופו. [ולהמבואר נראה דהתם איירי באופן שיש לו מיחוש בגופו ורוצה לרפאותו עי"ז הא לאו הכי אי"צ לומר דמותר].

ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (הובא באליה רבה ובמ"ב שו"ס ק לו) מבואר הטעם משום שגזירת שחיקת סממנים הינה רק ברפואה שיש בה ממש כגון משקה או אוכל.^א

וצ"ל דאין כוונתו דהגזירה היא רק על משקה או אוכל דוקא שהרי קי"ל (שכח, מב) שאין מתעמלין כדי להזיע, ואסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי, ואף ההיתר לכפות כוס חם על הטבור (שם, מג) ולהעלות אזנים וכו' היינו דוקא משום שאין אפשרות לרפאם ע"י שחיקה הא לאו הכי היה בהם איסור.

ואפשר לבאר דבריו דהגזירה היא על רפואה שנעשית ע"י מעשה, משא"כ לחש שהרפואה היא ע"י דיבור. ועוד אפשר לבאר דרפואה שיש בה ממש היינו שהיא רפואה טבעית ולא רפואה סגולית. (שבה אין את הגזירה, וכגון צדיק שיגזור שהאדם יתרפא שבזה ודאי אין את הגזירה ומותר בשבת).^ב

[ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק לו, יא

א. (שהרי העמיד שם לצדדי השאלה לגבי לחש אי חיישי' לשחיקת סממנים או שלא גזרי' אלא ברפואה שיש בה ממש, ופשוט שאין בזה גזירת שחיקת סממנים).

ב. הרמב"ם הוסיף בלשונו עוד: מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפי' בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק ליבו, אע"פ שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא התירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו. עכ"ל. הרי שפירש הרמב"ם שאין הדבר מועיל כלום ואין כאן משום רפואה בשבת. והטעם דהוצרכו חז"ל להתיר לחישות

מנורה רפואה ע"י לחש בשבת בדרום יא

בהערה) דימה עשיית מסאג' למי שיש לו
כאבים לרפואה ע"י לחש כיון שאף היא
רפואה שאין בה משקה או מאכל, וזה צ"ב
ע"פ מה שהכרחנו שאין כוונת המהר"ם
מרוטנבורג שרק רפואה שע"י מאכל או
משקה אסורה, אלא שרפואה שע"י מעשה או
רפואה טבעית אסורה, והכא הלא יש מעשה
והוי רפואה טבעית].



אלו בשבת לשיטתו באר הכס"מ דהיינו משום דאסור להרבות בשיחה בטילה וכמ"ש הרמב"ם בפכ"ד ה"ד,
ומ"מ התירו לחש זה כדי שלא תטרף דעתו עליו. ופירושו של הרמב"ם איננו ככל הראשונים הנ"ל דהלחש
מרפא ומ"מ אין בו את הגזירה.
ועל גוף דברי הרמב"ם שאין הדבר מועיל כלום כתב הגר"א שכ"כ גם בפי' המשנה לפ"ד דע"ז, אבל כל
הבאים אחריו חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמ'.

הרב חיים בנדיקט

דין פרוע ראש בפאות הראש

הוא הוריד קצת זה ביטל ממנו שם "פרע" (וכ"כ ברביד הזהב (פר' שמיני או' א') ובאבני חזן).

ועפי"ז ביארו בחדוותא דשמעתא (קונ' נהר שלום או' ו') ובמגדים חדשים (ברכות י"ט:) שבכה"ג שייך שיהיה כה"ג נזיר ע"י שהוא יגלח וישאיר כדי לכוף ראשן לעיקרן שלדעת הרמב"ם אינו עובר בעשה ומ"מ אינו נחשב לגבי הכה"ג כפרע.

ויוצא שלפי מה שכתב המנח"ח בדעת הרמב"ם הדין של איסור גידול פרע לכהן נאמר על כל הראש וזה כולל גם את פאת הראש שצריך שיהיה לא יותר גדול מכדי לכוף ראשן לעיקרן.

ב] ובגדר השיעור של פרוע ראש שאסור לכהן לגדל - מבואר בגמ' (נזיר יז. סנהדרין כב:) שאסור לכהן לגדל שערות ראשו יותר מל' יום ולכאור' פשוט שלא שייך לומר שיכול להיות לו שערות גדולות אלא שצריך כל ל' יום לחתוך מהם, וגם מה שכתב המנח"ח שלפי הרמב"ם צריך שלא יהיה

א] במנחת חינוך (מ' קמ"ט) הביא מחלו' ראשונים לעניין נזיר שגילח את כל שעריו והשאיר כדי לכוף ראשן לעיקרן האם עובר בעשה של "קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו" או שאינו עובר (דבלא תעשה לכו"ע אינו עובר) דבלחם משנה כ' שדעת הרמב"ם שלא עובר בעשה^א ובתוס' בנזיר (לט: ד"ה ת"ר) מבואר שעובר בעשה^ב.

ולפי"ז לגבי כהן שאסור לו להיכנס לעבודה^ג פרוע ראש ייצא שלפי התוס' שהוא עובר בעשה ע"כ שאי"ז נחשב כפרוע וא"כ יכול להכנס כך לביהמ"ק אך לפי הרמב"ם כ"ז שהוא השאיר כדי לכוף ראשן לעיקרן הרי הוא לא עובר בעשה שזה עדיין בגדר של "פרע" וא"כ כהן אין יכול להכנס כך לעבודה אך כ' שמ"מ צ"ע בדינים אלו.

ובמשאת המלך חולק על דבריו וס"ל שאין נזיר דומה לכהן שבנזיר דינו של' יום הוא יהיה במצב של גידול שיער וע"כ כ"ז שהוא השאיר כדי לכוף ראשן לעיקרן הרי זה נחשב גידול שיער אך בכהן דינו שלא יעבוד בשיעור גדול של ל' יום וע"כ אם

א. וכ"כ בספר ברכת ראש, ובקרבן אורה, וחי' רבי מאיר שמחה (נזיר לט:) אך בספרי דבי רב (נשא פס' כ"ה ד"ה ולהלכה) ובחזו"א (נזיר ס' ק"מ או' ט"ו) וכן בקרית ספר כ' בדעת הרמב"ם שהכהן כן עובר בעשה.

ב. וכן דעת המאירי (לט.) ושו"ת הריב"ש (סי' שצ"ב).

ג. לגבי כהן הדיוט דעת הרמב"ם (פ"א מבי"מ ה"י) שרק בביאה למקדש יש איסור אך שלא בזמן שהוא צריך להגיע למקדש יכול לגדל כרגיל (ולכאור' רק אם הוא מגיע לעבוד אסור לו להיות פרוע ראש אך אם הוא מגיע סתם בלי לעבוד לכאור' יהיה דינו כישראל שמגיע למקדש), ודעת הראב"ד (שם) שלא משנה כלום תמיד כהן צריך להסתפר א' לל' יום (ומבואר במנח"ח (מ' קמ"ט או' ד') וכן בליקוטי הלכות (סנהדרין כב:) שזה אסור מדרבנן). ולגבי כה"ג תמיד הוא צריך להסתפר שכתב בו אסור יותר מכל כהן ונחשב תמיד בביהמ"ק בעבודה.

ד. ובדעת התוס' היה אפשר לומר שבאמת מספיק אם אחת לל' יום הכהן יספר קצת, אבל זה לא נראה מסבירא

לתרץ שמדובר בכהן שהוא נזיר ע"פ המבואר במעשה חושב (רחש לבכ ס' ט"ז) שאין בזה "פרע" היות שזה נזיר א"כ שייך בכה"ג חשש חציצה.

ובספר יכהן פאר כ' לת' שאולי מיירי שהיה רק שערה א' ארוכה והיא נכנסה ועשתה חציצה ואין בזה איסור פרע שבכל מקום קפידת התורה על שתי שערות אך במנחת חינוך (שם או' ז') הסיק שגם בשערה א' יש איסור של פרוע ראש.

ועוד כ' לת' שמדובר בשערות של הפאות או הזקן (בלשון רש"י לא משמע שמדובר בזקן) שאין בזה איסור של פרוע ראש שהרי אסור לגלח וכן כ' לתרץ בזבחי קודש שמדובר בשערות של הפאות שהיו גדולים.

אך באילת השחר (שם) כ' שאין נראה לומר שמדובר בשערות של הפאות שהרי אין מסתבר שיהיה מותר לגדלם וגם זה נחשב לפרוע ראש.

ד' ובעצם הנידון אם מותר "פרע" בפאת הראש מובא בחשוקי חמד (גיטין עמ' שס"א) וכן הובא גם בקב ונקי (עמ' תרל"ז) ששאל את זה את הגריש"א והשיב שאם הפאות מסודרות יפה אין בזה איסור אך אם זה גדל לא יפה שכל אדם אומר שזה פראי אסור וכן הובא בשם הגר"ח"ק (קובץ זרע יעקב תשנ"ז) שהיות שהפאות הם לכבוד ולתפארת אין בזה איסור (וזה ע"פ מה

יותר מכדי לכופ ראשן לעיקרן א"א לומר שהכהן צריך להקפיד ע"ז כל היום שישאר לו כזה גודל שהרי מבואר בגמ' בנזיר (לט:): שקים להו לרבנן שכל ז' יומין אתיא מזי"א כדי לכופ ראשו לעיקרו ואיך אמרין שדי לכהן להסתפר רק פעם בל' יום אלא ע"כ הכוונה שהבסיס הוא שיהיה פחות מכדי לכופ ראשן לעיקרן וכך כל ל' יום הכהן מסתפר חזרה לשיעור הנ"ל.

ג' בגמ' זבחים (יט.) מובא לגבי חציצה בבגדי כהונה מה הדין אם יצא שערו בבגדו האם שער זה כגופו או לא כגופו ופי' רש"י יצא שער מראשו למטה עד שנכנס בין כתנות לבשרו".

והק' האחרונים איך שייך שיהיה לו שיער כזה ארוך הרי אסור לו להיות פרוע ראש וכל שעבר ל' יום הרי הוא נחשב לפרוע ובשביל כזה גודל שיער צריך שיעבור יותר מל' יום.

ובחק נתן (שם) וכן בשו"ת תורה לשמה (סי' י"ב) כ' שאה"נ מדובר שהוא עבד באיסור ואי"ז פוסל את הקרבן, ובשיטה מקובצת כ' בשם הריב"ם שמדובר בשער בית השחי ובית הערווה שבוזה דנו אם זה חוצץ (אך באחרונים הביא גם להק' ממה שהסתפקה הגמ' לעניין הוא בפנים ושערו בחוץ איך שייך כזה שיער ארוך ובוזה לא שייך תי' הנ"ל).

ובשלמי יוסף (זבחים ח"א עמ' תע"ז) הובא

וע"כ שצריך לחלק שרק לגבי נזיר כ' התוס' שבכל תספורת שהוא עושה עובר באיסור היות שתכלית העניין בגידול פרע שבכל זמן נזירותו הוא לא יגע בשערות ראשו, אבל לגבי כהן כ"ז שהוא לא יוריד עד כדי לכופ אה"נ יהיה בזה איסור של פרוע ראש ובמנחת"ח מבואר להדיא שלא הבין כך בדעת התוס' וצ"ב.

ה. ובגמ' שם מובא עוד ספק הוא בפנים וציציתו בחוץ והכריעו בגמ' שפסול וכ' רש"י ציצית ראשו דהיינו שער וגם ע"ז דנו האחרונים איך שייך כזה גודל שער (ובאילת השחר כ' שבוזה לא שייך תי' האחרונים שעבר באיסור שכאן יש חשש פסול עיי"ש).

שהובא ג"כ לעיל לגבי נזיר שזה היופי שלו וע"כ זה מותר).¹

אך בספר גבורת אריאל (זבחים סי' ד') הביא שכו' לו מרן הגר"ק שהכהנים היו צריכים לגלח גם במקום פאותיהם וכן בגליון תורת הקרבנות (גליון יז) הובא בשם הגר"ב צוק שהביא בשם הגריש"א לאסור לכהנים להיות עם פאות גדולות אך כ' שאין להם בזה איסור "בל תקיף" שהרי שיעור פרע הוא ל' יום של גידול שיער ואילו לבל תקיף די בכדי לכוף ראשו לעיקרן.²

ובספר מעיל קטן (עמ' רי"ד) הביא ששאל את מרן הגר"ק בזה והשיב כתבנו בזה בדרך חכמה פ"א מביאת מקדש ה"ט וכן מובא בשושנת יעקב, ואנו בעוונותינו הרבים לא זכינו שיהיה עוד כרך של דרך חכמה והכל עדיין בכתביו וכפי הידוע לנו שגם לא חושבים להוציאם לאור, וה' ברחמיו יאיר עינינו.

אך כל דבריו שאין בזה איסור זה לא כמו שהבין הלחם משנה בדעת הרמב"ם שלדבריו הכהן צריך להוריד עד כדי לכוף ובכה"ג לכאו' יש לחשוש לבל תקיף.

ה' אלא שהשיעור שער שעוברים בו איסור בל תקיף לדעת הרמב"ם (פי"ב מע"ז ה"ו) זה רק אם הוא מוריד בתער ואילו לדעת הרא"ש (מכות פ"ג ס' ב') עוברים אפי' אם הוא מוריד במספריים כעין תער וא"כ א"ל שהרמב"ם לשי' שאין איסור בל תקיף במה שהכהנים יספרו גם בפאות עד שיעור כדי לכוף היות שרק ע"י תער ממש הם יעברו איסור של "בל תקיף".

ורק לדעת הרא"ש יש מה לחשוש בזה לאיסור שהרי אפי' במספרים כעין תער עוברים באיסור בל תקיף, אלא שגם לדבריו א"ל שלא מבואר בכמה השיעור אם הוא מוריד במספריים כעין תער ואפשר שזה בפחות מכדי לכוף.

בש"ך (יו"ד סי' קפ"א ס"ק ב') כ' שגוזז במספריים סמוך לבשר כעין תער וכן בחכמת אדם (כ' פ"ט ס' ז') כ' שלא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר וכ"כ בביאור הלכה (סי' רנ"א ס' ב' ד"ה ואפי') שבעוונותינו הרבים מצוי שמעבירים הפאות עד סמוך לבשרו ממש ואין משיירים כלל ויש בזה חשש דאור' והיה להם עכ"פ לשייר קצת מן הקצת מבואר מדבריהם

1. וראיתי שכ' הרב זללה"ה בספרו טעמא דקרא (פר' אמור) לבאר הפ' ביחזקאל "וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו כסום יכסמו את ראשיהם" שהכוונה שאע"פ שאת כל הראש הם צריכים לספר בכ"א את פאת הראש הם צריכים להשאיר עיי"ש.

2. ולדעות שאין איסור פרע בפאות והכהן היה משאיר את פאותיו א"כ יוצא שעד השיעור של הפאות הוא צריך להוריד בכדי לכוף וכשמגיע למקום הפאות הוא יצטרך להזהר להוריד רק מה שלא שייך לפאות הראש כדי שלא יעבור ח"ו באיסור "בל תקיף" ואינו יכול להשאיר יותר מספק כי כל שעה יש בזה איסור גידול פרע (וכמו"כ זה היה ג"כ בגילוח נזיר שגילה כל שער בתער אך את הזקן הוא לא מגלח כמבואר בסיפרי ובכל משמעות הגמ' (וכ"כ ג"כ הרשב"א (ח"א סי' ת"ז) ועיין מש"כ בזה"ק (פר' נשא קכו.) שהנזיר צריך לגדל את שער ראשו ושער זקנו ויל"ע) וראיתי בספר תורת הקרבנות (הקרבן הקרבן - קבלת הדם עמ' 170) שלכאו' יהיה אסור מ"מ מדרבנן לגדל את הפאות היות שיש חשש שמא הוא לא ידייק וישאיר יותר מהצורך לפאות ואז הוא יעבור באיסור דאור' שענשו מיתה בידי שמים.

3. ואין לומר בדעת הרא"ש שאין חשש בל תקיף היות שהוא לא צריך לגעת כלל במקום הפאות היות שהוא יסבור כמו תוס' ששיעור פרע הוא יותר מכדי לכוף, שהרא"ש כ' להדיא (נזיר שם) שרק אם הנזיר יוריד עד כדי לכוף הוא יעבור באיסור עשה.

וכו' או פרוע ראש דרך ניוול וכו' וכ' באבן האזל (שם הט"ו) לדייק שרק כאן הוא הוסיף דרך ניוול ואילו לגבי איסור לכהנים כ' שאין לגדל ולא הוזכר דרך ניוול אלא שזה ניוול לגדל ובי' שרק לישראלים מותר להכנס אפי' אם שער ארוך כ"ז שאי"ז בגדר ניוול אך לכהן אסור שיהיה יותר מכדי לכוף.¹

בילקוט שמעוני (תרי עשר או' תקל"ג) כ' "דבר אשר היה אל יואל בן

פתואל" שזה שמואל רבנן אמרי למה נקרא שמו פתואל שהיה מסלסל בשערו כבתולה הזאת ולכאור' לא מובן מדוע שמואל עשה כך ובזית רענן (שם) כ' שאין הכוונה שהוא סלסל כמו שכ' לגבי יוסף שהרי זה גנאי לעשות כך אלא שהיה לו פאות גדולות מסולסלות אך באור שמח (פ"א מבי"מ הי"ז) כ' לבאר ע"פ הנ"ל שהיות ששמואל היה בביהמ"ק כל ימיו ואסור להיות שם פרוע ראש ע"כ היה צריך לסלסל בשערו כדי שלא יהיה נחשב כפרוע.

שזה רק בפחות מכדי לכוף שהוא הוריד ממש עד הסוף.

אלא שבחי' רעק"א (שבועות ב:) מבואר שזה בכדי לכוף ראשו לעיקרן וכן הביא בהגהות כתב סופר (יו"ד סי' קפ"א ס"ט) בשם אביו וכן מבואר בשו"ת תורה לשמה (ס' שפ"ט) וא"כ יהיה לכהן איסור כל תקיף אם הוא יספר גם במקום הפאות עד פחות מכדי לכוף.

ואה"נ יש מהאחרונים שרוצים להוכיח מכאן ששיעור האיסור בבל תקיף הוא רק בשיער פחות מכדי לכוף ראשן לעיקרן וצ"ב.²

[ו] וכ"ז רק לעניין הכהנים איך הם יכולים לעבוד אך מבואר ברמב"ם (פ"א מביאת מקדש הי"ז) שגם לישראל יש איסור להיכנס לעזרה פרוע ראש מדין מורא מקדש שכ' שאסור לכל אדם בין כהן בין ישראל להכנס למקדש כולו מתחילת עזרת ישראל ולפנים



ט. ובפר' אמור כ' "לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת" והיה מקום לטעות ולחשוב שמזה שמבואר בפסוק אזהרה רק על פאות הזקן ולא על פאות הראש מוכח שאה"נ לכהנים אין איסור להוריד את הפאות היות שיש להם איסור פרע ראש אך לאחר העיון מצאתי שבספר שערי אהרן מביא בשם הלכה טוב (לר"מ ניאז'ארה) שע"כ בפסוק כ' "לא יקרחו קרחה בראשם" ולא כ' "בראשם לא יקרחו קרחה" כמו שמופיע בכל הפסוק קודם הדבר ולאחמ"כ האיסור אלא לומר לנו שבראשם הולך גם על ההמשך כמו שכ' "בראשם ופאת זקנם לא יגלחו" שזה כולל ג"כ איסור על פאות הראש ודו"ק.

י. ולכאור' ה"ה באשה שאסור לה להכנס לעזרה פרועה בשערה וא"כ אשה נשואה ששערה מכוסה לכאור' אין בזה איסור כי אין בזה צורת ניוול אך אישה לא נשואה תצטרך לסדר את שערה יפה כדי שלא יהיה בצורת ניוול.

ובתורת הקרבנות (גליון יז) הביאו מהגרש"א שאם הוא מגדל בלורית אסור לו להכנס לעזרה (ובכהן זה פשיטא) ולכאור' הביאור בזה הוא שאין ההגדרה בניוול ע"פ דעת בני אדם בלבד אלא אם בעיני התורה זה נחשב לניוול זה אסור וע"כ בלורית זה דבר מכווער בעצם ולפי"ז הו"ה אצל אישה אם יהיה אצלה שער פרוע או כל דבר שזה נוגד את דעת תורת יהיה אסור לה להיכנס כך לביהמ"ק אע"פ שלנו זה נראה כאילו דבר יפה ודו"ק.

הרב גרשון גולד

בענין ירושת שררה

של אהרן דבכה"ג המצוה תחתיו מבניו ולא ברבנות וזה ראייה ברורה. עכ"ל.

והנה בקובץ הקודם הובאו דברי החת"ס אלו, ונכתב לדון בהם באריכות בכמה צדדים שדנו האחרונים בדבריו יעוי"ש באורך. והיות ונתארכו שם הדברים לא הבאתי מה שדנו עוד האחרונים בדבריו. וכעת רציתי להשלים ולהביא מה שדנו האחרונים עוד בדברי החת"ס ומה שיש להוסיף בזה.

קושיית האחרונים על החת"ס

הנה יעויין באבנ"ז (יו"ד סי' שי"ב אות מ"א) שהקשה על החת"ס וז"ל, והנה משה היה מלך וכה"ג וזרעו לא ירשו בגדולתו ואין ללמוד ממה. עכ"ל. וכוונתו להקשות, דהא במלך ודאי יש ירושה, דהא עיקר דין ירושה בשררה ילפינן ממלך וכה"ג, ובכ"ז חזינן שבניו של משה לא ירשו את המלכות אלא יהושע, וע"כ דאין ללמוד ממה דהיתה שם הוראת שעה, וא"כ גם לגבי כתר תורה אין ללמוד ממה שאין ירושה בכתר תורה.

ובן הקשה בשו"ת יד יצחק (ח"א סי' קפ"ו) וז"ל, אכן לענ"ד תמוהים דברי החת"ס וכו' דהא מרע"ה היה מלך כמרו"ל מדכתיב ויהי בישראל מלך וכן יהושע אחריו כמ"ש אשר ימרה את פיך וכו' יומת וא"כ אחתי קשה הרי במלוכה ודאי איכא ירושה ובזה לא מעלה ארוכה תירוצו של החת"ס, ולומר כיון דהיה בהדי המלכות גם כתר תורה

הנה הלכה פסוקה היא, שכשם שיש ירושה בממון, שיוורשו של האדם יורשים את ממנו, כך יש ירושה בשררה. והיינו שאדם שעלה לגדולה ונתמנה לשררה כל שהיא יורשו יורשים אותו בשררה זו. ועי' בזה ברמב"ם פ"א ממלכים ה"ז ופ"ד מכלי המקדש ה"כ, וברמ"א יו"ד סו"ס רמ"ה.

א. ירושה ברבנות

והנה בקובץ הקודם הובאה מחלוקת האחרונים האם יש ירושה גם בכתר תורה יעוי"ש באורך מה שהובא בזה. והובא גם מש"כ החת"ס הוכחה שאין ירושה בכתר תורה, והיות ורציתי לדון בראיה זו, ראיתי להביא שוב את דבריו בזה (שו"ת או"ח סו"ס י"ב).

וז"ל, וכעת אני רואה ראייה אחרת גדולה מכולן, והיא, דאיתא במדרש פ' פנחס ע"פ יפקוד אלקי הרוחות וכו' שהיה משה סבור וכו' הרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד וכו' נוצר תאנה יאכל פריה. עכ"ל המדרש יע"ש. והנה משרע"ה בעצמו אמר אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם ואשר יוכל לעמוד נגד רוח כאו"א כמבואר במדרש, ואלו לא היה יודע בבניו כל אלו המדות לא היה מבקש להם גדולה, שהיה סותר א"ע בתפילתו, אע"כ היו הבנים ראויים לכך. והקב"ה לא אמר שיהושע יותר הגון לכך, אלא שסידר את הספסלים ואת המחצלאות, וקשה הא כתיב תחתיו מבניו, אע"כ בכתר תורה לא נוהג זה, אבל אלעזר יורש גדולתו

דברי המגלה עמוקות

שו"ר שבילקוט הראובני בפרשת פנחס (אות קי"ד) הביא מהמגלה עמוקות (אופן ק"א) שכתב וז"ל, יש להקשות האין עלה ע"ד משה שבניו ירשו כתר, והלא כמה רמזים רמז לו הקב"ה שיהושע יאכל פרוי ומשנה שלימה היא בפ"ד דאהלות אין דוחין נפש מפני נפש, אבל הענין כך הוא ראה משה בעולם שהכל נברא זוגות וכן אשכחנא בדורות התנאים, והיה כוונתו של משה שיהיו שני מנהגים דהיינו איש על העדה אשר יצא לפניו למלחמה, וא' אשר יצא בתורה להיות יושב אהלים ללמוד, ואשר יביאם בזכויות ללמוד תורה, והשיב לו הקב"ה צו את יהושע שיהיה מלך ואב"ד בישראל וחכם של ה' בתורה וחזקהו בתורה ואמצהו במלחמה כי א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. עכ"ל.

הרי מבואר, שהמגלה עמוקות כתב, שתשובת הקב"ה למשה היתה, שא"א לחלק את ב' הכתרים לב' אנשים כי א"א לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד, ודלא כמ"ש לעיל שאין מניעה לחלקם. ובאמת לא נתברר לי מה"ת לומר כן דלכא' אי"ז בגדר ב' מלכים בכתר אחד, דהא ב' כתרים הם, וכמו שמצינו בדורות אח"כ שב' כתרים אלו התחלקו לב' אנשים.

אכן גם לפי"ד המגלה עמוקות לק"מ על החת"ס, דהא חזינן במגלה עמוקות שבקשתו של משה היתה שבניו ירשו רק כתר אחד, ולפי המדרש ע"כ שאם ביקש לבניו כתר אחד היינו כתר תורה, דהא ע"ז היתה תשובת הקב"ה שיהושע ראוי יותר לכתר תורה (ועי' בליקוטי הערות שהביא מספר הליכות אליהו שכתב ע"פ המגלה עמוקות, שלפי המדרש משה ביקש לבניו כתר מלכות

מש"ה נדחה המלכות, זהו נגד הסברא דאדרבא במלכות עיקר וכתר תורה ממילא נמשך אחריו וזה ברור לכל מבין. אלא ע"כ שאני התם דהיתה כן גזירת השי"ת שפסק גדולה ליהושע וכו'. עיי"ש עוד.

וע"ע בספר ליקוטי הערות שהביא שכן הקשה בספר הליכות אליהו (חלק זכור לטוב סי' ב').

יישוב דברי החת"ס

אמנם לענ"ד לק"מ, דהא לכאורה מה שהיו למשה ב' כתרים כתר מלכות וכתר תורה, אי"ז מוכרח שגם לבניו אחריו יהיו דווקא את ב' הכתרים יחד. דכל כתר הוא סיבה בפנ"ע לירושה, וגם אם מאיזו סיבה לא ירשו כתר אחד מ"מ יש להם לירש את הכתר השני. וא"כ יש להקשות, דהא לא מצינו בתשובת הקב"ה למשה שענה לו שבניו לא ראויים למלכות, אלא רק שלא עסקו בתורה ולכן אינם ראויין לכתר תורה, וקשה טובא דאכתי ירשו את המלכות מיהא.

וע"כ לומר, דבאמת משה כלל לא ביקש מהקב"ה שבניו ירשו את המלכות, דידע שבניו אינם ראויים למלכות. ורק על כתר תורה ביקש כיון שלכתר תורה היו ראויים. ומדלא נענה לו הקב"ה הוכיח שפיר החת"ס שאין ירושה בכתר תורה. וא"ש.

ומה ששמע מהשו"ת יד יצחק הנ"ל, שב' הכתרים צריכים להיות יחד ולא להתחלק, תמוה לכאורה, דאע"פ שאצל משה היה כן, וכן היה אח"כ אצל יהושע, מ"מ פשוט שזה היה יכול להתחלק לב' אנשים דהא הם ב' כתרים שונים, וכמו שבדורות אח"כ אין המלך היה בהכרח גם הנשיא וראש הסנהדרין.

נראה דשתי שררות היו למשה רבינו, א' כתר מלכות, ב' כתר תורה, ומבואר להדיא בזבחים ק"ב דכתר מלכות לא ניתן רק לו, ולא לזרעו, ובזה שפיר ידע שהמלכות תהיה ליהושע והוא ינחיל את הארץ, אבל כתר תורה, אפשר שיוריש לבניו וכו'. ועיי"ש עוד שהביא מהמגלה עמוקות כנ"ל, וסיים "וזהו כמש"נ".

ב. עוד בענין ראיית החת"ס

ובעיקר ראיית החת"ס, הנה ראייתו מבוססת על ההנחה, שהיות ומשה ביקש שבניו יירשו אותו, ע"כ שהיו ראויים שהרי הוא עצמו ביקש איש ראוי ואיך יסתור עצמו בתפילתו.

אך רציתי להעיר, דיעויין בלב אליהו פרשת פנחס, שרבי אליהו לופיאן זצ"ל ביאר את תפילתו של משה באופן דלפי"ז לכאורה נפלה ראיית החת"ס.

וז"ל שם, ויש להתבונן, היכן תבע משה שבניו ירשו את כבודו? וצ"ל בפשיטות שמשה רבנו היה סובר שבניו ראויים להיות מנהיגי ישראל, ולכן התפלל ואמר: "יפקוד וגו' איש על העדה וגו'", אלא שהקב"ה ענה לו "קח לך את יהושע וגו'" - כי הוא ראוי להנהיג את העם אחריך, ולא בניך, כמ"ש במד"ר.

אבל עדיין טעון ביאור להבין הפשט, מה טעם האריך כאן משה בתפלתו ואמר: "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה, אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה?" וצריך הבנה: למה לא היה די לו למשה רבנו לומר: "יפקוד וגו' איש על העדה" - ותו לא מידי! וכי הוא צריך להסביר להקב"ה מהו איש על העדה?

וליהושע כתר תורה, אכן דבריו תמוהים, דהא מתשובת הקב"ה מוכח שמשה ביקש לבניו כתר תורה וכו"ל). ועל כתר מלכות לא ביקש משה כיון שידע שבניו אינם ראויים למלכות. וכבר נכתב שמוכרח לומר כן, מדלא מצינו שהקב"ה ענה לו שבניו אינם ראויים לכתר מלכות.

ובעת ראיתי בספר קובץ ביאורים (על הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז) שהאריך בזה בטוטר"ד, וכתב ג"כ שבקשת משה על בניו היתה רק על כתר תורה, דכתר מלכות ידע שאינו בירשה אצלו.

וז"ל, שנינו במד"ר סו"פ בשלח, ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים, למה ליהושע מתחילה אתה דורש שהיה מבקש להדריכו למלחמה, לפי שהוא עתיד להכניס את ישראל לארץ, ואיתא בירושלמי תענית פ"ד הל"ה, אמר משה ליהושע, אדם שהוא עתיד להנהיג שררה על ששים רבוא, ואינו יודע להבחין בין קול לקול (וכ"ה בתנחומא פ' ואתחנן אות ב'). וכן בסנהדרין י"ז, י"א אלדד ומידד היו מתנבאים ואומרים משה ימות המדבר, ויהושע מכניס את ישראל ע"כ, וע"ע במכילתא פ' בשלח כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע, מגיד שאותו יום נמשך יהושע דברי ר' יהושע. ע"כ.

הרי שידע משה שיהושע יכניס את ישראל, וא"כ צ"ב למה ביקש על בניו וכו' ובשלמא למה ששנינו במכילתא בפ' בשלח וידי משה כבדים, מכאן שלא יתעצל אדם במצוות, לולא שאמר משה ליהושע בחר לנו אנשים, לא היה מצטער ע"כ (הובא ברש"י על התורה). מבואר דס"ל להמכילתא שלא ידע משה שיהושע יכניס אלא שנתעצל וכו' אבל למ"ד שידע משה שיהושע יכניס למה התפלל וכו' על בניו.

עצמם בכל דבר שמא יש בו משהו מן השקר - ומתרחקין ממנו! ע"כ.

ולפי דברי ר' אליהו לופיאן נמצא, שמשם כלל לא היה מוחלט אצלו שבניו ראויים ובקשתו על בניו היתה רק על תנאי שהם ראויים. וממילא נפלה ראיית החת"ס שבניו של משה היו ראויים ובכ"ז לא ירשו.

[יעויין בקובץ הקודם שהובא מהתו"ח לדחות את ראיית החת"ס כע"ז, שמשם חשב שהם ראויים אך טעה בגלל נגיעתו לבניו. ונכתב לדחות את דבריו, דנראה יותר שמשם שפיר יכל להכיר בבניו אם הם ראויים באמת או שהוא נגוע משום שהם בניו. אכן לפי"ד ר' אליהו לופיאן א"ש, דבאמת לא היתה כאן טעות אצל משה, ובאמת לא היה מוחלט אצלו אם בניו ראויים, וזה לכאור' ניתן להאמר].

ג. ירושת שררה מחיים

הנה דנו האחרונים האם יש ירושת שררה מחיים, דלכאורה ענין ירשוה שייך רק לאחר מיתה ולא מחיים. אמנם יעוין בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שיי"ב אות פ"ה-פ"ז) שהוכיח משו"ת הרשב"א ששייך ירשוה גם מחיים, שכתב הרשב"א לגבי ש"ץ, שבנו יורשו מחיים. ועיי"ש שהביא לזה עוד ראיות.

ובן יעויין בעמק ברכה (עמוד ט"ו) שהוכיח מהרשב"א הנ"ל ששייכת ירושת שררה מחיים, וביאר דווקא בירושת ממון אמרה תורה שהירושה היא לאחר מיתה, אבל בירושת שררה לא כתיב מיתה בקרא, דעניין הירושה בירושת שררה היא שהבן קם תחת אביו וזה שייך גם מחיים עיי"ש.

נראה לתלות זאת במחלוקת הראשונים

והנה איתא בפרשת פנחס (פרק כ"ה פ"ג) "והיתה לו ולזרעו אחרי ברית כהונת

אבל הענין הוא לפימש"ל, דמשה רבנו ביקש כאן שבניו ירשו את גדולתו, אבל צדיקים חושדין את עצמם, וחשש שמא מפני שרצונו שבניו ינהיגו - אולי ח"ו ימעט בתפלתו בערך המעלות אשר המנהיג צריך להם, כדי שיקל על בניו ההנהגה, כי יש לו נגיעה וחושב שיש להם כל מעלות האלו, והרי"ז ח"ו עושה כזב בתפלתו! לכן פירט ואמר: "יפקוד ה' אלוקי הרוחות לכל בשר" - ופירש"י: "למה נאמר? אמר לפניו: "רבש"ע, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואינן דומין זל"ז, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כאו"א לפי דעתו! אשר יצא לפנייהם ואשר יבא לפנייהם - לא כדרך מלכי או"ה וכו'. ואשר יוציאם - בזכויותיו. ואשר יביאם - בזכויותיו". "ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" - וכבר פירשו המפרשים שגם זה על המנהיג קאי, כלומר: שלא יסיח דעתו מהם וכו'.

נמצא כך אמר מרע"ה בתפלתו: "הרי אתה אלוקי הרוחות לכל בשר, כלומר: אתה יודע רוח כאו"א, לכן אם יש בהם בבני כל המעלות האלו שמנתי - מה טוב, ואם לאו - לא אעשה ח"ו כזב בנפשי, ואני מבטל רצוני מכל וכל ביטול גמור, ופקוד איזה איש שהוא ראוי לכך על העדה, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה ח"ו!". וענה לו הקב"ה: קח לך את יהושע בן נון וגו'! הא למדנו דבר בענין: "משה אמת ותורתו אמת".

ואל תתמה על כל האמור למעלה, מה שייכות יש לצדיקים קדושים אלו ולנגיעה של כזב ח"ו... נכון הדבר שהצדיקים מתרחקים כמטחוי קשת אף מן הדומה לכזב, ומן הדומה לדומה, אבל אדרבא, בזה גופא - נעוץ הסוד... דע, כי לכן מצליחים הצדיקים בהליכתם עם האמת - מפני שחושדין את

על כהונה גדולה, ומיד אח"כ כתב שיש לדחות את דברי האבן עזרא במש"כ שפנחס אינו אליהו. ומשמע דכוונתו אף לפי האבן עזרא שההבטחה לפנחס היתה על הכהונה גדולה. ולכן נראה יותר דפליגי אם יש ירושת שררה בחיים].

ד. דין חתן בירושת שררה

ובהמשך לנידון הקודם, רציתי לדון בדין חתן לענין ירושת שררה. דהנה, בשו"ת עבודת הגרשוני סי' מ"ט כתב, שאין חתנים יורשים מפני שאין הבת יורשת בשררה, ובשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' ש"ב אות פ"ה) כתב, דלכא"ו קשה על העבודת הגרשוני, למה הוצרך לדחות ירושת החתנים משום שאין בנות יורשות בשררה, תיפול"ל דאפילו אם יורשת הרי אינה יכולה להוריש לבעלה דאין ירושה מחיים. והוכיח מזה דבירושת שררה יש ירושה מחיים. עיי"ש.

ומבואר בעבוה"ג ובאבנ"ז, שס"ל שהנידון אם חתנים יורשים, הוא ע"י שהבת תירש מאביה ושוב תוריש לבעלה. אכן רציתי לציין, דלכאורה יש הבנה אחרת בנידון אם חתנים יורשים וכדלהלן.

דיעויין בסוף שו"ת הרמ"א, שנדפסה שם תשובת מוהר"ר שאול בן הגאון מוהר"ר העשיל זצ"ל, וכתב שם דחתנים יורשים בירושת שררה, וכתב שם בטעמו של דבר וז"ל, דכל שפוסקים גדולה פוסקין לו ולזרעו אחריו עד עולם ואין לחלק בין בנו לחתנו כנראה לפו"ר בעיני ההמון אבל לא כן הוא חתנו בכלל הוא וכו' וכו' והבת קודמת לשאר בני אדם וחתנו הוא כגופה וכו'. עכ"ל.

ועיי"ש שהביא לזה ראיות שחתנו נקרא זרעו דהא קורין לחתנו בנו כמו שקרא דוד לשאול אבי והוא קרא לו בני. ועי"ש

עולם". וכתב האבן עזרא וז"ל, ומלת אחריו לאות שמת ואינו אליהו כלל. עכ"ל. והיינו שהאבן עזרא מוכיח שפנחס אינו אליהו, דהא בפנחס כתוב אחריו, והיינו שהוא ימות, ואליהו הרי לא מת. אמנם ברבינו בחיי הביא את דברי האבן עזרא, וכתב עליו וז"ל, אבל האמת הוא כדעת רז"ל כי פנחס הוא אליהו וביאור מלת אחריו אחר הסתלקותו. עכ"ל.

והנה במה שהובטח לפנחס ברית כהונת עולם לו ולזרעו ברית כהונת עולם, נחלקו הדעות. י"א שהובטחה לו כהונה, דקודם לכן לא היה כהן, ואף שהיה בנו של אלעזר הכהן, מ"מ לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי כדאיתא בזבחים ק"א:, וכדפירש"י דנולד קודם שנמשך אלעזר ולכן לא בא לכלל כהונה עד כאן. וי"א שהובטחה לו כהונה גדולה.

והאבן עזרא כאן אזיל שמה שהובטח לפנחס היינו כהונה גדולה, ולפי"ז מש"כ "לו ולזרעו אחריו", היינו דין ירושה שבניו יירשו את הכהונה גדולה. ונראה שלכן סובר האבן עזרא דלא יתכן שפנחס הוא אליהו, דס"ל דל"ש ירושת שררה מחיים, וא"כ ע"כ מש"כ אחריו היינו שמת ולא שנסתלק.

משא"כ רבינו בחיי ס"ל, ששייכת ירושת שררה גם מחיים וכדהוכיחו האחרונים מהרשב"א שיש ירושת שררה מחיים, וא"כ שייך לומר שאחריו היינו שנסתלק ולא מת ובכ"ז יש ירושה.

[והנה יעויין ברבינו בחיי שפי' שמה שהובטח לפנחס היינו כהונה, דלפני זה לא נתכהן וכו"ל, ולפי"ז היה אפשר לפרש שגם רבינו בחיי ס"ל שאין ירושת שררה מחיים, רק דס"ל דאין שם דין ירושת שררה. אך יעויין ברבינו בחיי שהביא את דברי האבן עזרא שההבטחה לפנחס היתה

נאמר דחתנו הוא כבנו, א"כ מוכח שענין ירושת שררה הוא שיהיה הבן קם תחת אביו, וא"כ מה"ט גם תהיה ירושה].

חתנו כבנו

ובעצם הנידון אם חתנו כבנו לענין ירושת שררה, הנה כבר נכתב שבתשובת הר"ר שאול הנ"ל הביא לזה כמה ראיות שחתנו נחשב בנו וזורעו.

ורציתי להוסיף בזה עוד ב' ראיות לזה א- מה ששמעתי מידידי הרב תנחום קוגל שליט"א, להוכיח מהא דאיתא בשבת כג: אמר ר"ה הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח וכו' רב חסדא הוה רגיל דהוה חליף ותני אפיתחא דבי נשא דרב שיזבי חזא דהוה רגיל בשרגי טובא אמר גברא רבא נפק מהכא נפק מינייהו רב שיזבי. ע"כ. והנה בביאור "בי נשא" יש ב' פירושים ברש"י או שהכוונה לבית אביו או לבית חמיו עיי"ש. ולפי דהכוונה בית חמיו מבואר דאע"פ שרב שיזבי היה רק חתן שלהם ולא בן, בכ"ז שייך ע"ז "נפק מינייהו" וכן התקיים בזה "בנים ת"ח", ומבואר דחתן נחשב כבן. וכן שמעתי להוכיח ממור"ר הגר"ד אוסטרן שליט"א.

ב- עוד שמעתי להוכיח ממור"ר הגר"ד אוסטרן שליט"א, מהא דאיתא בבעה"ט בראשית י"ט-י"ב וז"ל, "מי לך פה". בגימטריה בועז רמז לבועז שיצא משם. עכ"ל. ולכאורה יפלא, דהא רות היא שיצאה מהם ובוועז היה רק בעלה. ומבואר דע"י שהיה בועז נשוי לרות שיצאה מהם, נחשב ג"כ שיצא מהם עד שאפשר לומר "בוועז שיצא מהם".

עוד מה שהוכיח מכמה דוכתי שחתנו נקרא בנו מפני שחתנו כגופה של בתו. וסיים "וכן מצינו כמה פעמים בגמ' ובתשובות רק שאין ספרי וזייני אתי ואין אומן בלא כלים." ע"כ.

ומבואר מתשובת הר"ר שאול זו, דס"ל דחתן יורש, ולא משום דהבת יורשת והיא מורישה לבעלה, אלא שהוא עצמו נחשב בן ע"י שהוא כגופה של הבת. ולפי"ז גם אם אין ירושת שררה מחיים חתנים יורשים.

[אמנם] באמת יתכן דגם לפי הר"ר שאול הנ"ל שחתנו יורש משום שנחשב בנו, יהיה תלוי זה בנידון אם יש ירושה מחיים. ולא משום מש"כ האבנ"ז שצריך לירש את הבת בחייה, דהא החתן יורש מעמו מחמיו ע"י שנחשב בנו. אלא, שהנה ודאי, אע"פ שהר"ר שאול בתשובה הנ"ל הוכיח שחתנו נחשב כבנו, מ"מ לענין ירושת ממון פשוט שאין חתן יורש, ומש"כ הר"ר שאול שחתן יורש שררה, לכאורה היינו טעמא, דענין ירושת שררה הוא שיהיה הבן קם תחת אביו, ולענין זה סגי בחתן שג"כ נחשב המשך לחמיו. משא"כ בירושת ממון דבעינן דין בן וזה וודאי אין לחתן.

והנה הנידון אם יש ירושת שררה מחיים, לכאורה תליא בהא, דאם ענין ירושת שררה הוא שיהיה הבן קם תחת אביו א"כ זה שייך גם מחיים וכמ"ש בהדיא בעמק ברכה שהובא לעיל. משא"כ אם נאמר דענין ירושת שררה הוא שיש לאב בעלות וקנין בשררה, ועל כן הוא מוריש שררה לבנו כמו שאר ממונו, א"כ אי"ז אלא לאחר מיתה.

וא"כ לכאורה הנידונים תלויים זב"ז, דאם



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

גדרי ברכת כהנים

אנשם הש"ץ עד ברכת כהנים והמקרא אומר שים שלום. ודין יותר מחודש מצינו בדברי הב"ח שכתב בזה"ל - ומנהגינו עכשיו כשהשליח ציבור כהן ויש כהנים אחרים, (שהש"ץ אינו עולה לדוכן) מתפלל שליח ציבור עד ולך נאה להודות, ואחר כך עומד תחתיו ישראל שהיה מכיון אל תפילתו ומתחיל בלחש או"א ברכנו בברכה וכו' ומקרא בקול רם 'כהנים' וחוזר ואמר בלחש עם קדושך כאמור, ומקרא 'ברכך' וכל ברכת כהנים, ואומר שים שלום וכו' וחזרת ברוך אתה ד' המברך את עמו ישראל בשלום, וחוזר הכהן השליח ציבור ואמר קדיש. - עכ"ל הב"ח. הרי לנו עדות מהב"ח שהיה המנהג לחלק את חזרת הש"ץ בין הש"ץ למקרא [שהמקרא סיים שים שלום] אפילו כשהכהן הש"ץ אינו עולה לדוכן. וצ"ע מה טעם העדיפו לעשות כן לכתחילה לחלק את חזרת הש"ץ לשני חזנים, ונמצא דהש"ץ ראשון חסרה לו ברכה אחת מהשמונה עשרה. ובאמת המ"ב כתב [בשם הב"ח] שהש"ץ הכהן יקשיב למקרא ויצא ממנו י"ח ברכת שים שלום (כדי שלא תהיה תפילת הש"ץ חסרה), אבל השו"ע לא כתב כך ובמקור הדברים בב"י משמע שהב"י חולק על זה, עיי"ש.^א

ב] דינים המיוחדים לש"ץ כהן.

גם יל"ע מה שהש"ץ עוקר רגליו והולך

א] דברי הפוסקים שכתבו שראוי שהמקרא יסיים ברכת שים שלום ולא הש"ץ. ב] דינים המיוחדים לש"ץ כהן. ג] סדר עליית וירידת הכהנים מן הדוכן. ד] ברכת כהנים נחשבת כאחת מברכות שמונה עשרה. ה] חז"ל קבעו הלכות להראות שברכת הכהנים קשורה לחזרת הש"ץ. ו] ש"ץ שדילג על ברכת כהנים האם זה לעיכובא. ז] מה שהש"ץ נושא כפיו זה כדי שהתפילה תהיה שלימה. ח] דינים של הכהנים הקשורים להלכות תפילה.

א] דברי הפוסקים שכתבו שראוי שהמקרא יסיים ברכת שים שלום ולא הש"ץ.

כתב השו"ע בס' קכ"ח סעיף כ' אם ש"ץ כהן, אם יש שם כהנים אחרים לא ישא את כפיו. ואם אין שם כהן אלא הוא, לא ישא את כפיו אא"כ מובטח לו שיחזור לתפילתו בלא טירוף דעת, שאם הוא מובטח בכך כיון שאין שם כהן אחר אלא הוא ישא את כפיו כדי שלא תבטל נשיאות כפים, וכיצד יעשה, יעקור רגליו מעט בעבודה ויאמר עד ולך נאה להודות, ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים, ויקרא לו אחר, ומסיים החזן שים שלום, ואם המקרא כיון לתפילת הש"ץ מתחילה ועד סוף עדיף טפי שיסיים המקרא שים שלום - וזה דין מחודש מאוד שחזרת הש"ץ נאמרת ע"י שני

א. שהב"ח כתב את דינו כדי ליישב קושיית הב"י, עיין בדבריו שמוכח שהב"י עצמו לא הצריך שהש"ץ יקשיב למקרא. ואין לומר שהשו"ע סמך על זה שסתם אדם מקשיב לחזרת הש"ץ, ולכן סתמא דמילתא הכהנים שעל הדוכן מקשיבים לברכת שים שלום, זה אינו, שהרי הכהנים אומרים תפילה אחרי ברכת כהנים [רבש"ע

אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם עד שיתחיל הש"ץ שים שלום.¹ ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם עד שיחזירו פניהם, ועומדים שם ואינם רשאים לעקור משם עד שיסיים הש"ץ שים שלום.² גם מה שנפסק שכשמחזירים פניהם יחזירו דרך ימין בין כשמחזירים פניהם לקהל ובין כשמחזירים פניהם להיכל, וזה צ"ב וכי יאמרו חכמים הלכות כאלו לכל דרשן שגמר את הדרשה ורוצה לנשק את הפרוכת שיחזיר פניו דרך ימין, וצ"ע. וצריך טעם לדינים הללו מה הקפידא בכל ההלכות האלו שלאחרי ברכת כהנים,³

ד] ברכת כהנים נחשבת כאחת מברכות שמונה עשרה.

והנראה לבאר כל זה בהקדמת יסוד אחד בגדר מצות ברכת כהנים בתוך התפילה, דנראה לומר שהברכת כהנים אינה דבר צדדי שהכניסו אותו לתוך התפילה, אלא שהגדר שלה הוא גדר של 'תפילה' כלומר שהיא הברכה האחרונה של חזרת הש"ץ, והדבר כמעט מפורש בל' המשנה במסכת

ועולה לדוכן והרי דוכן אינו מעכב בנשי"כ, [והרבה פעמים יכול לישא כפים במקום שמתפלל], וא"כ למה העדיפו את ההידור של עלייה לדוכן מאשר את התפילה הרצופה של הש"ץ.²

עוד צ"ב לפי מה שפסק השו"ע בסעיף ו אע"פ שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, חוזרים ונוטלים ידיהם עד הפרק- וכאן לא הוזכר שהש"ץ הכהן צריך ליטול ידיו לנשי"כ, ואם השו"ע סובר שלפני חזרת הש"ץ הולך הש"ץ ונוטל ידיו, א"כ כשהשו"ע כותב כיצד יעשה, היה לו לכתוב יצא קודם חזרת הש"ץ ליטול ידיו. ומשמע מסתימת הדברים שאינו צריך ליטול ידיו, וזה צ"ע מאי שנא מכל כהן שחיבו חז"ל נט"י מיוחדת לברכת כהנים, וצ"ע.

גם לא הוזכר האם הש"ץ חולץ מנעליו, ומתי חולץ קודם חזרת הש"ץ או כשעולה לדוכן.³

ג] סדר עליית וירידת הכהנים מן הדוכן.

עוד יל"ע במה שפסק השו"ע בסעיף ט"ז

עשינו... השקיפה נא מן השמים וכו' וא"כ לכאורה הש"ץ הכהן יאמר את הבקשה שרגיל לומר אחרי נשי"כ, שהרי אינו ממשיך בחזרת הש"ץ, ואם היה מחוייב להקשיב למקרא המסיים ברכת שים שלום היה השו"ע צריך לכתוב זאת במפורש, ודו"ק.

ב. עיין בסי' שכתב המ"ב שאע"ג שדיבור לצורך פרוסת המוציא כגון הבא מלח או האכל את הבהמה אינו הפסק, אבל עדיף שלא לדבר, ויפסיד את המצוה להאכיל את בהמתו לפני אכילתו ולא יעבור על הדין שלא להפסיק לכתחילה.

ג. עוד יש לעיין בדעת השו"ע בסעיף יג שסובר שהש"ץ אינו מקרא תיבת 'יברכך' אלא הכהנים מתחילים מיד יברכך, ורק אח"כ הש"ץ מקרא להם מילה במילה, ונמצא שהש"ץ אומר רק ד' וישמרך, וזה קצת תימה שיוצא שמפסיק הש"ץ בין ברכת מודים לשים שלום, במילים שאין להם כ"כ משמעות מצד עצמם, וצ"ב. ד. וראיתי מי שכתב שכשהש"ץ כהן ועולה לדוכן יתחיל ברכת שים שלום כשפניו כלפי העם, שהרי אינו רשאי להחזיר פניו עד שיתחיל ברכת שים שלום, והדברים תמוהים.

ה. וכתב המ"ב שיהוה שלא ידברו עד שירדו מדוכנם אף שכבר הורידו כפיהם. כלומר שיש איסור נוסף על הכהנים, חוץ מהדין הכללי שלא לדבר בחזרת הש"ץ, שאם הם מדברים כשהש"ץ אומר שים שלום חסר כאן בקיום הדין שלהם שלא לעקור עד גמר ברכת שים שלום, וצ"ב.

ו. יה אפשר לפרש שבכדי שלא יראה ברכתם עליהם כמשוי וממהרים לרדת מן הדוכן לכן חייבוהו חכמים להשאר עד סוף ברכת הש"ץ, אבל יש בזה קצת דוחק דהיה לחז"ל לקבוע שיעור זמן כגון כדי הילוך ד' אמות וכדו' צריכים להשאר, וממה שהצמידו את השארתם לפי תפילת הש"ץ משמע שיש לזה קשר לתפילה.

ר"ה דף לב. שהמשנה כותבת את סדר ברכות תפילת העמידה של ר"ה בזה"ל - סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם, מלכויות זכרונות ושופרות, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים - הרי לנו שהמשנה קראה לברכה האחרונה של שמונה עשרה 'ברכת כהנים' נראה מזה שכאילו הש"ץ מסיים ב'ולך נאה ולהודות' ואז מגיעים הכהנים ומסיימים את התפילה בברכת כהנים.¹ וברכת 'שים שלום' היא תפילה שהקב"ה יסכים על ברכת הכהנים ויברך את עמו ישראל כמ"ש - ואני אברכם - ודו"ק.²

ה) חז"ל קבעו הלכות להראות שהכהנים קשורים לחזרת הש"ץ.

ולפי מה שנתבאר נראה שבכל חזרת הש"ץ רגילה (שהשליח ציבור ישראל) הרי זה נחשב כאילו הש"ץ סיים בולך נאה להודות, והכהנים הם אלו שמסלימים את התפילה בברכתם, אלא שאחריהם מתפלל הש"ץ

(שים שלום) שתקובל ברכתם ויסכים הקב"ה על ידיהם ויברך את עמו ישראל. וכיון שכן, אפשר לומר שכל הסדר המיוחד שפסק השו"ע בסעיף ט"ז [שהכהנים לא יחזירו פניהם עד שיתחיל הש"ץ שים שלום] הוא בא להראות שברכת הש"ץ שים שלום היא כהמשך לברכת כהנים, ולכן הם עומדים בסוף הברכה בידיים פרושות עד שהש"ץ מתחיל ברכת שים שלום (להראות שברכת 'שים שלום' היא בקשה על ברכת הכהנים שתתקיים),³ וכן י"ל שגם עמידתם על הדוכן כל זמן ברכת שים שלום באה להראות שהברכה שלהם ביחד עם ברכת הש"ץ היא הסיום של התפילה, אבל אם היו יורדים מהדוכן מיד כשגמרו את הברכה בלי להמתין לגמר התפילה, זה היה נראה שהברכת כהנים היא משהו צדדי שנעשה בתוך התפילה ואינו קשור לתפילת הש"ץ, לכן קבעו חז"ל שהם עומדים בדוכן עד גמר ברכת שים שלום להראות שברכתם וברכת שים שלום זה דבר אחד ממש, וכמשנ"ת.

ז. ובאמת הרמ"א בס' קכ"ו הביא שנהגו שגם היחיד אומר בתוך תפילתו ברכת כהנים!! וזה ראייה גדולה שהברכת כהנים היא חלק מסדר התפילה, ודו"ק. וגם הראשונים שחולקים שלא להזכיר ברכת כהנים בתפילת היחיד, זה רק משום שברכת כהנים צריכה עשרה והיא דבר של ציבור לכן נאמרת רק בתפילת הציבור, אבל לא נחלקו על עצם היסוד שהיא חלק מגוף התפילה.

ח. ובה מבואר היטב מה שכתב הרמ"א בסוף סי' קכ"ז שבתפילות שיש נשיאת כפים אומרים 'שים שלום' ובתפילות שאין נשיאת כפים אומרים 'שלום רב' דברכת 'שים שלום' היא בקשה שהקב"ה יסכים ע"י הכהנים ויברכנו. בסוף סי' ק"ל לגבי מי שחלם חלום שתקנתו לעמוד מול הכהנים ולומר רבש"ע וכו'. וכתב הרמ"א שאם אין ברכת כהנים יאמר את הרבש"ע בשעה שהש"ץ אומר שים שלום, מבואר שברכת שים שלום היא כעין ברכת כהנים.

ט. דידוע שנשיאות הכפיים בברכת כהנים היא דבר מהותי בעצם חלות הברכה, כמבואר במ"ב ס"ק קכ"ט דאע"פ שאין לך דבר שעומד בפני החשובה, מ"מ אין קטיגור נעשה סניגור, דבידיים אלו שהרג את הנפש אין לישא כפיו - ולכן עמידתם כנגד הציבור עם ידיהם הפרושות זה מוגדר שעוד לא נסתיים מעשה המצוה של הכהנים. עוד מבואר בגמ' שהשכינה שורה על ידיהם של הכהנים, ולכן אמרו במסכת חגיגה [דף טז.] כל המסתכל בשלושה דברים עניו כהות: בקשת, ובנשיא, ובכהנים. ומפרשת הגמ' המסתכל בכהנים בזמן שבהמ"ק קיים שהיו עומדין על דוכן ומברכין את ישראל בשם המפורש. ופרש"י שהשכינה שורה על קשרי אצבעותיהן. ובמשנה בסוטה [דף לח.] כתוב שלכן בבהמ"ק היו הכהנים מגביהין ידיהן מעל ראשיהם, מפני שהשכינה שורה על כפות ידי הכהנים. וכמו שכתב המ"ב [בס"ק פ"ט] שנהגו האידנא שלא להסתכל בידי הכהנים זכר למקדש.

ולפי זה מבואר הדין המחודש [שפתחנו בן] שכשהש"ץ כהן מחלקים את חזרת הש"ץ לשני חזנים והמקרא הוא שמסיים ברכת שים שלום, משום שבאמת נחשב שהש"ץ הכהן הוא זה שסיים את חזרת הש"ץ, שהרי מה שהש"ץ אמר ברכת כהנים זה נחשב ג"כ שסיים ואמר גם את הברכה האחרונה שהיא ברכת כהנים. וברכת שים שלום היא רק כהשלמה ולתפילה ובקשה מהשי"ת שיסכים עם הכהנים על ברכתם, ולכן אין כ"כ קפידא ליתן אותה למקרא שיברך.

ואפשר לומר בסגנון אחר שמיד כשהמקרא התחיל להקרות את הכהן מילה במילה נחשב שהוא התחיל את הברכה האחרונה של שמו"ע, דברכת 'שים שלום' מתחילה בהקראת המילים לכהן. ויש לדקדק מהמרדכי כהבנה הזאת, שהב"ח מביא בשם המרדכי בזה"ל - ויש ליוזר שלא יעמוד אחר תחתיו להקרות כהנים ולומר שים שלום מי שלא נתן לבו לתפילת שליח ציבור עד ברכת כהנים, כ"ש מי שסח בשעה שהיה ש"ץ מתפלל, דא"כ נמצא העומד תחתיו מסיים ברכת כהנים ברוך אתה ד' המברך את עמו ישראל בשלום ולא פתח בברכה, אבל אם נתן דעתו לתפילת שליח ציבור מתחילה, הו"ל כאילו הוא גופיה פתח בברכה דשומע כעונה - עכ"ל. משמע מלשונו שברכת שים שלום היא חתימת הברכת כהנים, שתחילתה היא בהקראת המקרא, וכמשנ"ת.

ו] ש"ץ שדילג על ברכת כהנים האם זה לעיכובא.

הנה יש נידון מה הדין אם הש"ץ סיים תפילתו ולא אמרו ברכת כהנים, עיין בספר 'עמק ברכה' [הלכות ברכת כהנים] כתב בזה"ל - בספר הלכות קטנות ח"ב סי' ש"ו

ראיתי שכתב לענין ברכת כהנים: שאם לא התחילו ברכת כהנים עד שסיים ש"ץ שים שלום, [נשוב אינם יכולים לברך שם עכשיו דכל סדר הברכות מעכב] וע"כ אם לא עקר רגליו חוזר לרצה, ואם עקר רגליו חוזר לראש. דקיי"ל דכל מקום שהיחיד חוזר ש"ץ נמי חוזר, וכשם שאם לא אמר היחיד ברכת שים שלום חוזר, כך הציבור שנתחייבו בברכת כהנים זו מאחר שעלו כהנים לדוכן, נמי חוזר. (עכ"ד ההלק"ט) ולענ"ד אינו כן להלכה, דהא דקיי"ל דהש"ץ חוזר התפילה אם טעה זהו דוקא אם טעה או חיסר בגוף התפילה, משא"כ לענין ברכת כהנים דלא הוי כלל חלק מהתפילה אלא ענין בפני עצמו, אלא שחכמים קבעו לאומרה בתפילה בברכת הודאה. וראיה לזה מהא דאיתא בירושלמי פ"ג דמגילה לענין ברכת כהנים בעשרה, דאם יצאו מקצתן גומרין, דזהו דוקא אם היו עשרה בשעת תחילת ברכת כהנים, אבל לא מהני לזה מה שהיו עשרה מעיקרא בשעת התפילה, אף דמהני זה להתפילה עצמה שיכולין לגומרה בלא עשרה, הרי להדיא דברכת כהנים אינה מכלל התפילה אלא נחשב לדבר בפני עצמו, לכן ברור דלא שייך בזה כלל לומר דאם טעה הש"ץ דיהא צריך לחזור התפילה - עכ"ד.

כלומר דעת ה'עמק ברכה' שהברכת כהנים אינה חלק מגוף התפילה, ולכן אם דילג הש"ץ את הכהנים וסיים תפילתו, אינו צריך לחזור שוב ולהתפלל חזרת הש"ץ, ומוכיח כדבריו מהירושלמי שאומר שלא מהני עשרה שהיו בתחילת חזרת הש"ץ לברך ברכת כהנים. והנה יש ליישב מה שהקשה מהירושלמי, שבודאי ברכת כהנים יש בה גם ענין בפני עצמו ולכן צריך שיהיו עשרה בתחילת הברכת כהנים (דאם לא יהיה עשרה, אז אע"ג שהתפילה מחייבת ברכת כהנים,

לנשיאות כפים בתוך התפילה, משום שכאן הנשי"כ היא כחלק מהתפילה,¹

וגם מה שהערנו שלא דברו הפוסקים האם חייב לחלוץ נעליו קודם התפילה, אפשר לומר דלא חייבוהו חז"ל לחלוץ מנעליו, דהא טעם התקנה שיחלצו נעלים מבואר בגמ' בסוטה [דף מ.] דילמא מפסקא רצועה ופרש"י וגנאי הוא לעצמו ומתלוצצים עליו כשסנדלו מותרת, ויתב למקטריה, וחביריו מברכין, ואחי למימר אינו ראוי לנשיאות כפים והלך וישב לו, ואמרי בן גרושה ובן חלוצה הוא- עכ"ל רש"י. וא"כ כשהוא ש"ץ באמצע שמו"ע ליכא חשש זה (שהרי אין חשש שילך וישב לו כשהוא שליח ציבור), ובפרט לפי השו"ע שרק כשהש"ץ הוא הכהן היחידי אז נושא את כפיו, נמצא שכל הציבור ממתינים רק לו, ואין כאן חשש שיראו שהוא פורש מלברך עם חבריו הכהנים.² אלא שהיה אפשר לומר דאולי לא חילקו חכמים בתקנתם וגם כשלא שייך הטעם עדיין התקנה קיימת, אך לפי משנ"ת דהברכת כהנים של הש"ץ היא גדר אחר מהברכת כהנים דעלמא, א"כ יותר פשוט לומר, שהואיל וזה גם גדר אחר של ברכה, וגם לא שייך הטעם של חז"ל, לכן לא חייבו לחלוץ נעליו בכה"ג, (בקיצור: אם עולה לדוכן מצד תפילה, ולא מצד המצוה של הכהנים לא תקנו שיחלוץ מנעליו).³

אבל אין להם אפשרות לברך אם ליכא עשרה), אבל אפשר לומר שיש בה גם ענין שהיא חלק מהתפילה, שהרי לפמשנ"ת תקנת חז"ל היתה שהתפילה תסתיים ע"י ברכת כהנים, וזה כוונת ההלך"ט שאמר שהציבור נתחייבו בברכת כהנים, כלומר חיוב חזרת הש"ץ שהיה מוטל עליהם הוא לסיימה ע"י ברכת כהנים, ואם דילגו זה נחשב שינוי ממטבע התפילה שמחייב לחזור שוב, ודו"ק.

ז] מה שהש"ץ עולה לדוכן זה כדי שהתפילה תהיה שלימה.

ולפי זה אפשר להוסיף חידוש ולומר דכשהש"ץ הוא הכהן היחידי אין כלל חיוב של ברכת כהנים מצד המצוה של הכהנים שהרי כהן יחידי אינו מצווה לברך, וכל מה שעולה לדוכן לברך זה מצד גדרי תפילה, דהנה יש לדייק בלשון השו"ע שכתב שהש"ץ עולה כיון שאין שם כהן אחר אלא הוא ישא את כפיו, כדי שלא תבטל נשיאות כפים מל' השו"ע נראה שמה שהש"ץ הכהן זה לא בשביל המצוה שלו לברך, וגם משמע שלא דואגים לברכה של הציבור, אלא הטעם שעולה כשהוא יחידי זה כדי שלא תבטל נשי"כ, כלומר מצד שלימות התפילה שיהיה בה ברכת כהנים. ולפי"ז אפשר לבאר הטעם שאינו צריך ליטול ידיו קודם הברכת כהנים, דהכא הנטילה של התפילה עולה לו גם

¹. ואפילו אם ננקוט שנוטל ידיו קודם חזרת הש"ץ, אבל מתיישב מה שהתקשינו למה שאין חשש של הפסק בין הנטילה עד הברכת כהנים, דלפי דברינו שהנשי"כ כאן היא מדיני התפילה א"ש שכאן העיקר שהנטילה סמוכה לחזרת הש"ץ.

². ובאמת גם בלא"ה היה אפשר לומר דהואיל ונושא כפיו באמצע שמו"ע שאסור לו להפסיק בתפילתו, אולי לא חייבוהו חז"ל כלל בנטילת ידיים המיוחדת לכהנים, אלא שלפי דברינו זה לא סתם 'פטור' שחז"ל פטרו אותו, אלא זה באמת גדר אחר של ברכת כהנים, ודו"ק.

³. וגם לפי הטעם שהובא בגמ' סוטה דף לח. של כבוד הציבור, זה דוקא כשכל הכהנים באופן קבוע נושאים כפיהם במנעליהם אבל לא באופן אקראי כשהש"ץ כהן, וא"כ אולי חז"ל התירו לו לעלות במנעליו? וזה חידוש גדול.

⁴. ולפי זה יכול להיות שאם היו עשרה בתחילת חזרת הש"ץ ואח"כ יצאו עולה הש"ץ הכהן לדוכן, משום

כמסיימים את התפילה בברכתם, ודו"ק. ואולי עד"ז יש לבאר גם מה שנפסק בסעיף ל"ד שכהן קטן שלא נתמלא זקנו אינו נושא כפים בקביעות וביאר המ"ב ס"ק קכ"ד - מטעם כבוד הציבור שאין כבודם שיברכם תמיד בקבע וביחידי איש שלא נתמלא זקנו - עכ"ל. ולכאורה קשה הרי כתב הרמב"ם שאין הברכה תלויה בכהנים אלא בהקב"ה, וא"כ מה אכפת לך שהכהן יקיים את מצוותו אפילו אם לא נתמלא זקנו, אבל לפי מה שנתבאר יש לומר שאמנם מצד מצוות הברכה כהנים אין חסרון, אבל הואיל והברכה היא גם חלק מתפילת הש"ץ, לכן יש כאן מצד הכהן גם השתתפות בתפילת הציבור, ומצד זה חסר כאן בכבוד הציבור שהמתפלל בעבורם יהיה קטן, וכמו שנפסק בהלכות שליו ציבור סי' נ"ג סעי' ו' - אין ממניין אלא מי שנתמלא זקנו, מפני כבוד הציבור - וזה ממש כדין הכהן כאן, דו"ק.

והנה הרמב"ם סוף פרק י"ד מהלכות תפילה כתב בזה"ל - במקדש מברכים ברכת כהנים פעם אחת ביום אחר תמיד של שחר... אבל במדינה מברכים אותה אחר כל תפילה - עכ"ל. והיה אפשר לומר שהטעם לחילוק זה הוא, דבבית המקדש זה רק דין ברכת כהנים, אבל בגבולין קבעוהו חז"ל גם כחלק מסדר התפילה ולכן נושאים כפיים בכל תפילה, ודו"ק. י

ולפי כל זה אין חסרון במה שהש"ץ הכהן מחזיר פניו אל הדוכן לפני שאומר ברכת שים שלום, משום שהרי נתבאר לעיל שכל העניין בזה הוא להראות שייכות בין הכהנים לתפילת הש"ץ, אבל כאן שהש"ץ עצמו הוא הכהן המברך והוא המתפלל אז מינכר שהכל חלק מהתפילה, ודו"ק.

ח] דינים של הכהנים הקשורים להלכות תפילה

בסעיף כ"ג כתב השו"ע שהכהנים בשעת הברכה - יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפילה - וביאר המ"ב [ס"ק פ"ח] שהרי מתפללין שיברך השי"ת את ישראל. ולכאורה קשה מהמ"ב בס"ק קמ"ו שהעתיק מלשון הרמב"ם לגבי כהן שאינו מדקדק במצוות שנושא את כפיו - ואל תתמה ותאמר ומה תועיל ברכת הדיוט זה, שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" הכהנים עושים מצוותם שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו - עכ"ל. משמע שהכהן רק מקיים את מצוותו לברך, וא"כ קשה למה צריך לעמוד הכהן בצורה של תפילה, אמנם לפי מה שביארנו יש שתי ענינים בברכת כהנים גם מה שהם מברכים וגם שברכתם נחשבת כחלק מהתפילה וא"כ אפשר לומר שעמידתם בצורת תפילה היא מחמת הדין הזה שנחשבים הכהנים



שזה חלק מהתפילה. ואינו דומה לכל ברכת כהנים שיש בה גם את הענין של מצות ברכת כהנים. יג. הנה ראיתי מביאים דבר נפלא שכתב בפירוש הרשב"ם על התורה בפרשת נשא בזה"ל - כה תברכו את בני ישראל - כלומר לא תברכו מברכת פיכם, כאדם שאומר תבואתה לראש פלוני כך וכך, אלא אלי תתפללו שאברכם אני, כמו שמפרש יברך ה' ואני אשמע קולכם כאשר תאמרו, ואברכם לישראל, כמו שמפרש ושמו

הרב ישראל מאיר ויינשטיין תפרח

באיסור פת נכרי, ואופני ההיתר

חז"ל אסרו לאכול פת נכרי, וזו אחת מגזירות י"ח דבר, וטעם הגזירה משום חתנות, וכבר נזכר האיסור הזה במקרא (דניאל א ח) וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך. ואף על פי כן מבואר בכל הראשונים ובפוסקים שנהגו להקל בזה. ויתבאר בעה"י בדברינו עיקרי המקורות להקל בזה, ומאיזה טעם הקילו, ובאיזה אופן הקילו.

א

בסוגיא זו הכריעו בבירור, ואמרו שלא התיר רבי את הפת, ואע"פ שיש מי שהתיר, נדחו דבריו. אך מבואר בכל הראשונים, שיש מסוגיא זו מקור להקל, אלא שיש בזה כמה שיטות, ונבארם אי"ה בקצרה.

(א) דעת תוס' והרא"ש ומרדכי, דמדקאמר "מכלל דאיכא מאן דשרי", מבואר שהיה ידוע להם שיש מקומות שנהגו בזה היתר, ומזה מוכח שלא נתפשטה גזירה זו בכל המקומות, ולפ"ז הא דאמרינן "פת לא הותרה בבי"ד", הכוונה שלא תטעה לומר, דכיון שיש מקומות שאוכלין פת נכרי, אלמא הותרה בבי"ד, וכמו שהתירו שמן, ויהיה

מבואר בגמ' ע"ז לה: שפעם אחת יצא רבי לשדה והביא נכרי פת נאה לפניו, ואז יצא מפי רבי איזה דיבור שהבינו העם ממנו שהתיר רבי פת נכרי. ואמרו ע"ז בגמרא, שטעות היתה בידם, ולא התיר רבי את הפת, ואמרו שם בגמרא "מכלל דאיכא מאן דשרי", פירוש - יש מי שסובר שהותרה הפת, ואמרינן עלה, א"ר חלבו, שאפילו לדברי המתיר, לא אמרו אלא היכא דליכא פלטור ישראל, ור' יוחנן אמר, שהמתיר התיר בשדה ולא בעיר. זהו קיצור הסוגיא.

ולכאורה אין מכאן מקור להקל, שהרי

את שמי על בני ישראל כשיברכו כהנים לישראל בשמי ולא בשמם, אני אברכם לישראל, כמו שיתפללו הכהנים ואומרים יברכך ה' - עכ"ל הרשב"ם. ושמענו מפירושו פשט חדש בפסוק - וישמו את שמי - שהכוונה שיש כאן ציווי שהכהנים לא ייחסו את הברכה לעצמם אלא רק כמתפללים להקב"ה שיברך את עמו ישראל. ובתחילה חשבתי להוציא מפירושו שיש חילוק בין אדם המברך את חבריו בלשון אני מברך אותך בהצלחה, לבין אדם שאומר נוסח ה' יברך אותך בהצלחה שזה מוגדר כייחוס הברכה להקב"ה. אבל יש להעיר על זה מרש"י בחומש דברים [פ"א פסוק י"א] שמרע"ה אומר לבני"ד - אלוקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים - ומביא רש"י שאמר מרע"ה זו משלי היא, אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם, עכ"ד. ומשמע שגם כשמוכיר ש"ש זה נקרא ברכה משלו, וצ"ע. ובפירוש אוה"ח שם כתב על עניין ברכת כהנים - גם יש בה מעלה לכהנים, כי הברכות מסרם ה' בידם, והוא אומר דבר לאמר - עכ"ל. מבואר דס"ל שיש כח ברכה לכהנים. [וכן רגילי אינשי כשמבקשים ברכה מכהן, אומרים לו דברכת כהן יש לה מעלה]. ועיין בל' ספר החינוך מצוה שע"ח שכתב - שחפץ השם בטובו הגדול לברך עמו על יד המשרתים החונים תמיד בבית ה', וכל מחשבתם דבקה בעבודתו, ונפשם קשורה ביראתו כל היום, ובזכותם תחול הברכה - עכ"ד. משמע מדבריו שיש כח של ברכה לכהנים, וצ"ע בכל זה.

היתר זה שבסוגיין, ולדעתו אין שום היתר בפת נכרי).

ופרט זה לא נתבאר בדברי הרמב"ן, ונחלקו בזה הראשונים שאחריו ההולכים בשיטתו, וכמו שיתבאר אי"ה.

(ג) הרשב"א בת"ה (ב"ג ש"ז צב:) כתב דאע"פ שרבי לא התיר את הפת, מ"מ אמוראי בתראי התירוה, וכמ"ש בירושלמי (שהובא ברי"ף) ר' יעקב בשם ר' יונתן אומר, פת מהלכות של עמעום הוא, ובמקום שאין פת ישראל מצויה, בדין הוא שתהא פת נכרי אסורה, ועמעמו עליה והתירוה, ובלבד מן הפלטר. וכתב הרשב"א, שיש לזה רמז בסוגיין, כי מאחר שדחו בגמרא את דברי המתיר, ואמרו לא התיר רבי הפת, למה נשאו ונתנו ר' חלבו ור' יוחנן בדברי המתיר, אלא שהיה ידוע להם שנהגו היתר, וע"ז דנו באיזה אופן יש רשות לנהוג היתר. וצריך להוסיף ביאור בדברי הרשב"א, דאע"ג דקיי"ל רבי לא התיר את הפת, מ"מ מאחר שהיה מי שסובר שהתיר רבי, והיו שנהגו כדבריו, על סמך זה באו בי"ד של אחריהם, והתירו באותם הגדרים שהתיר המתיר אליבא דרבי. ובזה משתלבים יחד דברי הבבלי והירושלמי, דברי הבבלי לבאר מה דעת המתיר בשם רבי, ובזה אין די להתיר, כי אין הלכה כדברי המתיר, ולכן צריכים לדברי הירושלמי, שבימי האמוראים הורו בי"ד, והתירו מכאן ואילך כדעת המתיר.

(ד) דעת הר"ן, שהלכה כדברי האומר התיר רבי את הפת, דמסקנת הסוגיא, דשקלו וטרו ר' חלבו ור' יוחנן אליבא דהמתיר, מוכח דנקטינן כוותיה, והא דאמרינן לא התיר רבי את הפת, פירושו שלא הושיב רבי בי"ד על כך, אלא באקראי בעלמא גילה דעתו שאין ראוי לאסור את הפת, ומאותו

מותר בכל מקום. ואהא קמ"ל שאינו כן, אלא פת לא הותרה בבי"ד, וההיתר רק מפני שלא נתפשטה הגזירה. ועל כן אין להקל אלא במקום שנהגו להקל. והמבואר מדברי הראשונים הנ"ל, דההיתר דלא נתפשטה הגזירה, הוא היתר גמור לכתחילה, אלא שההיתר הזה הוא רק במקומות שנהגו להקל, ובמקום שאין מנהג ברור להקל, שם אסור מעיקר הדין. (ובהמשך דברי הראשונים הנ"ל מבואר עוד מקור וטעם להקל, ויתבאר אי"ה להלן).

(ב) אבל הרמב"ן חולק על ההיתר דלא נתפשטה, ואע"פ שגם הוא מודה שלא נתפשטה גזירה זו בכל המקומות, אכן דעתו היא שגזירה שלא נתפשטה מחוייבין לקיימה, אלא שאין רשות לבי"ד לכופף את העם באותה גזירה, ולא להלקות או לשמת את העובר עליה, ומ"מ מוכיחין את העובר עליה, ואם ת"ח הוא, אין אומרים דבר שמועה מפיו בביהמ"ד, [וזה הוא המעשה דאייבו שבגמ' שם, אבל לתוס' ורא"ש ודעזימיהו, ע"כ אייבו היה במקום שנתפשטה, ועבר על איסור גמור].

ומ"מ דעת הרמב"ן לסמוך להלכה ולמעשה על מה שנזכר בסוגיין, להקל במקום שאין פלטר ישראל ובשדה, ומפרש הרמב"ן, דכוונת הגמ' דבשדה שרי אפילו במקום שיש פלטר ישראל, וכן הסכימו הרשב"א והריטב"א והר"ן.

ויש תימה ופליאה בדברי הרמב"ן, איך סמך להלכה על דברי האמוראים הנ"ל בסוגיין, והלא מפורש שדברי האמוראים הנ"ל הם לדברי המתיר, וכבר דחו בגמרא את דברי המתיר, ואמרו פת לא הותרה בבי"ד. ומעתה, אנו על מה נסמוך. (ובאמת דעת הרמ"ה (הובא בריטב"א) לדחות לגמרי

וכסבורין הן שהתירו. מעתה אין לנו טעם לאסור, ואין כאן זלזול בגזירת בי"ד, שהרי הם סבורים שבי"ד התירוה. ועל כן, אין רשות לנהוג היתר. אלא במה שטעו מתחילה להתיר, דבזה מאחר שהתחילו בהיתר, מותר לנו להמשיך לנהוג היתר, אע"פ שנתברר שתחילת ההיתר היה בטעות, אבל במה שלא טעו מתחילה להתיר, בזה אין רשות לנהוג היתר, מפני שזה עדין נחשב זלזול כגזירת בי"ד, והציע הריטב"א את דבריו לפני רבו הרא"ה וקילסם.

עד כאן סיכום שיטות הראשונים, ונעיר בעה"י במה שיש ללמוד מדבריהם להלכה, ואם יש נפ"מ לדינא ביניהם.

ב. בענין פת של בעל הבית

(ו) הסכמת הרבה ראשונים, דפת של בעל הבית נכרי אסורה, שלא נזכר בגמ' להתיר אלא פלטר נכרי, ועוד מפורש בדברי הירושלמי הנ"ל "ובלבד מן הפלטר". ואמנם המושך לשון הירושלמי הוא "ולא עבדין כן", ופירושו, שהעם אין עושין כן, אלא אוכלין אפילו פת של בעל הבית, אכן הרי"ף העתיק את דברי הירושלמי להלכה, ולא העתיק את הסיום הזה. ונראה מזה, שסובר הרי"ף שכוונת הירושלמי שהעם עושין שלא כדין, במה שאוכלין פת של בעל הבית, וכך מתבאר מדברי הרמב"ן, שלאחר שביאר שגזירת פת לא נתפשטה, ואין כח ביד בי"ד לכפות עליה, ומ"מ מוכיחין את העובר, הביא על זה את דברי הירושלמי, עם סיומו "ולא עבדין כן", והמובן מדברי הרמב"ן הוא, שכוונת הירושלמי שהעם נוהגין להתיר שלא כדין, ואין ביד בי"ד לכפותם.

(ז) וכן דעת הרמב"ם (פי"ז ממאכ"א הי"ב) וז"ל, אבל פת של בעה"ב אין מי שמורה בה להקל, שעיקר הגזירה משום חתנות, ואם

ענין ואילך הותר. עכ"ד הר"ן. והדברים אינם מובנים, היאך הותרה הפת אם לא התירו בי"ד, וצ"ל שסובר הר"ן, דכיון שגזירת פת לא נתפשטה, סגי בגילוי דעת באקראי בזה להתירה. (וזה כעין דברי הרא"ה וריטב"א שיובאו אי"ה בהמשך דברינו). ולפ"ז הן הן דברי הירושלמי, שפת עמעמו עליה והתירוה, ר"ל שלא התירוה היתר גמור ומפורסם כמו שהתירו שמן, ומה שגילה רבי דעתו באקראי שיש מקום להקל, זה נקרא בלשון הירושלמי "עמעמו עליה והתירוה".

(ח) דעת הרא"ה (בדק הבית צב.) שהעם היו סבורין שהתיר רבי, וסמכו ע"ז לנהוג היתר, וחכמים שתקו להם ולא מיחו, וכיון שלא מיחו נחשב שהסכימו להם. (עי' דומה לזה בכתובות ג:) ולכן גדרי ההיתר הם כפי מה שטעו העם והתירו. ולכן טרחו בגמרא לפרש את דעת המתיר, דאע"פ שהמתיר טעה, ורבי לא התיר, מ"מ כיון ששתיקת חכמים על הטעות היא הטעם להתיר, לכן צריכים אנו לידע מה היתה טעותו של המתיר. וע"ז אמרו, שהמתיר התיר רק במקום שאין פלטר ישראל או בשדה. (ועי' באבני נזר יו"ד סי' צ"ג שכתב, דלפ"ד הרא"ה מותר רק במקומות שנהגו היתר. ומפרש עפ"ז את דברי הרמב"ם פי"ז ממאכ"א הי"ג שכתב, שיש מקומות שמקילין במקום שאין פלטר ישראל ובשדה מפני שהיא שעת הדחק. ודברי האבני נזר ראויים להיאמר בדעת הרמב"ם, אבל בדברי הרא"ה אין משמע שהוא תלוי במנהג מקומות).

והריטב"א כתב קרוב מאוד לדברי הרא"ה, אלא שפירש את טעם הדברים באופן אחר, דבאמת גזירת חכמים שלא נתפשטה ואין העם יכולים לעמוד, היתר גמור היא, ומה שצריך שיתירו בי"ד, זה רק מפני כבוד בי"ד, ועל כן, אם טעו העם

שאפאה בביתו, או אפילו קנאה מן השוק, ואם פת בעלי בתים אסורה בכל ענין, אף אם שלחו לישראל בביתו, ואף אם אסור לאותו ישראל, אם שלחו הוא לאחר מהו.

[תשובה], דע שפת של גויים נאסר כמו שלקות, ותרווייהו משום חתנות, ולא אסרו אלא בבית הגוי, ובמקום שנהגו ע"פ הירושלמי, לקנות מן הפלטר, ולאסור של בעלי בתים, של פלטר מותר בכל ענין, אפילו אם קנאו בעה"ב ממנו, ושל בע"ב אסור בכל ענין, ואין לו היתר. עד כאן לשונו. **ועתה** נעתיק לשון קיצור פסקי הרא"ש הנ"ל **[פ"ב דע"ז אות כ"ז]**.

פת של גויים, של בעלי בתים אסור באכילה, אפילו הגיע ליד הפלטר, ואפילו אם שלחו לזה אסור לישראל אחר, ושל פלטר, מקום שנהגו איסור אסור, ומקום שנהגו היתר מותר, ובלבד שלא יהא שם פלטר ישראל. עד כאן לשונו.

ברור לפני הקורא, שדברים אלו נלקחו מתשובות הרא"ש, וזה מחזק את תמיכה הב"י על הטור ששם כתב בשם הרא"ש, שאין חילוק בין פת פלטר לפת בעל הבית, ותמה הב"י, כי לא זו בלבד שלא נמצא כן בדברי הרא"ש, אלא אדרבה בדברי תשו' הרא"ש מפורש להיפך. וע"פ האמור נתחזקה התמיה, כי גלוי וידוע שהחיבור "קיצור פסקי הרא"ש" קדם לחיבור הטורים, וחיבור זה הוא היסוד, שעליו יסד אח"כ את ספר הטורים, והרי ראתה עינו של רבינו בעל הטורים את תשובת הרא"ש הזאת, ופירשה כהבנת הב"י, אך כשחיבר את ספר הטורים שינה את טעמו.

(ט) ויש בזה שני דרכים באחרונים, הב"ח ודרישה כתבו דאדרבה, מקור דברי הטור מתשובה זו של הרא"ש, שבתחילת דבריו

יאכל פת בעלי בתים, יבוא לסעוד אצלן. עכ"ל. וכן דעת הרשב"א והריטב"א והר"ן ועוד הרבה, אבל דעת הרא"ה, דפת של בעה"ב נמי מותר. וסומך הרא"ה על סיוס דברי הירושלמי, "ולא עבדין כן", ולדעתו, כוונת הירושלמי לדחות את דברי האומר "ובלבד מן הפלטר", ולומר דבשדה מותר אפילו של בעל הבית, ומפרש הרא"ה, שזו דעת ר' יוחנן שבבבלי שהתיר בשדה, ולא כפי' הרמב"ן ודעימיה, שכוונת ר' יוחנן שבשדה מותר פלטר נכרי, אפי' איכא פלטר ישראל, אלא דבשדה מותר לגמרי, ואפילו פת של בעלי בתים.

ועוד הוסיף הרא"ה לפ"ז, שמותר לקנות פת של בעלי בתים בעיר ולאוכלה בשדה, ואע"פ שיש בעיר פלטר ישראל. והובאו דברים אלו בב"י. [הב"י לא היה לפניו ס' בדק הבית להרא"ה, אלא העתיק מספר ארחות חיים שכתב בשם הרא"ה, ושם נשמט מה שנוזכר בדברי הרא"ה, שההיתר לקנות בעיר ולאכול בשדה, הוא אפילו אם יש בעיר פלטר ישראל. ואמנם בפרט זה דברי הרא"ה הם דעת יחידאה, אך בעיקר היתר פת של בעלי בתים, יש חברים לשיטתו, וכמו שיתבאר אי"ה].

(ח) ובדעת הרא"ש יש בזה מבוכה, שהטור סי' קי"ב כתב "ולדעת א"א הרא"ש, אין חילוק בין פת בעה"ב של פלטר", והב"י תמה אנה מצא זאת הטור ברא"ש. ויותר היה לו להב"י להקשות, כי הטור עצמו בחיבורו "קיצור פסקי הרא"ש" כתב לאסור פת של בעלי בתים, ואע"פ שהדברים אינם נמצאים בפסקי הרא"ש שם, לקחם רבינו בעל הטורים מתוך תשובות הרא"ש.

וזה לשון תשובות הרא"ש [כלל י"ט סי' כ']. **ששאלת** בענין פת של גויים, אם ר"ל דווקא

ומדובר על מקומות שנהגו כדעת האוסרים, אלא הכוונה ברורה, שהמקומות שנהגו ע"פ הירושלמי לאסור פת של בעל הבית, שם נתפשטה הגזירה. ובזה מודה הרא"ש שאסור מן הדין.

(א) וכל זה מוכח ומבואר מתוך לשונו של הטור, שמתחילה הביא בשם הרא"ש גזירת פת לא נתפשטה בכל המקומות, ושעל זה סומכין הגדולים, ומתירין לבני מדינתן, כי הם אומרים, שהם מהמקומות שלא פשט איסורו שם, וע"ז כתב בהמשך דבריו את הלשון הנ"ל, שלדעת הרא"ש אין חילוק בין בעה"ב לשל פלטר. והכוונה, לפי דעת הרא"ש הנ"ל שהגזירה לא נתפשטה, אבל במקומות שנתפשטה ודאי יודה הרא"ש לדברי הירושלמי, לאסור פת של בעל הבית, ומה שהעמיד הטור מחלוקת בין הרא"ש לקצת מהמחברים, הכוונה ברורה, שלדעת קצת מהמחברים אין שום היתר בפת של בעלי בתים, וכך מפורש בדברי הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א ודעימיהו, ולדעת הרא"ש מותר במקום שלא נתפשטה.

(ב) ומעתה אין כ"כ סתירה בין דברי הטור לדברי קיצור פסקי הרא"ש, אלא שבקיצור פסקי הרא"ש מדובר במקום שנתפשטה הגזירה, ובזה מודה הרא"ש לאסור פת של בעלי בתים, וההערה היא רק מפני מה השמיט שם את מה שהתיר הרא"ש במקום שלא נתפשטה. ויש ליישב, שכשיחבר רבינו בעל הטורים את חיבורו "קיצור פסקי הרא"ש", אז היה סבור דמש"כ הרא"ש בתחילת דבריו שההיתר מפני שלא נתפשטה, ועוד כתב בשם הירושלמי שעמעמו על הפת והתירוה, אין זה שני היתרים נפרדים, אלא שניהם ענין אחד, וכמו שנתבאר בעה"ל לעיל (אות ד-ה), שדעת הרא"ה והריטב"א והר"ן,

כתב "ולא אסרו אלא בבית הגוי", ואח"כ הוסיף ובמקום שנהגו וכו'. הרי שעיקר דעתו להקל בכל פת נכרים.

והפלפולא חריפתא (אות ש) והש"ך סק"ח, תירצו באופן אחר, שסמך הטור על המבואר בדברי הרא"ש, שההיתר הוא מפני שלא נתפשטה הגזירה, ואי משום הא, אין טעם לחלק בין פת של פלטר לפת של בעלי בתים.

(י) והנראה ששני התירושים נכונים, והם משלימין זה את זה, כי הנה בתחילת דברי הרא"ש (בפסקיו) כתב שההיתר מפני שלא נתפשטה הגזירה, וסובר הרא"ש שזה היתר גמור (ונתבאר לעיל אות א'), ובהמשך דבריו, הביא את דברי הירושלמי שעמעמו עליה והתירוה. והרי יש לנו שני היתרים נפרדים. האחד, שיש מקומות שלא נתפשטה, והשני, שגם במקומות שנתפשטה עמעמו עליה והתירוה. וחילוק יש בין שני היתרים אלו, שבמקום שלא נתפשטה, שם מותר לגמרי, ואין חילוק בין פלטר לבעה"ב, ולא בין עיר לשדה, ובמקום שנתפשטה הגזירה, שם מותר רק מה שהתירו בירושלמי בעמעום, ובזה הוא שהתירו דווקא מן הפלטר.

ומעתה דברי תשובת הרא"ש מאירים, שבתחילת דבריו כתב שמותר לגמרי, וזה מפני שלא נתפשטה, [מה שאסר בבית הגוי, לכאורה הם דברים בלתי מובנים, והנראה, שלמד זאת הרא"ש משיכר של גויים, שהוא אסור בבית הגוי, וכמבואר בסי' קי"ד ס"א, וגם איסור זה הוא משום חתנות, ולפ"ז סובר הרא"ש, דאע"פ שלא נתפשטה גזירת פת, מ"מ לא גרע משיכר, ואסור לאכלו בבית הגוי], ואח"כ כתב ובמקום שנהגו וכו', אין הכוונה שיש כאן מחלוקת,

לדלידיה במקום שלא נתפשטה, מותר אפילו אם פלטר ישראל מצוי.

יב) ובשו"ע ס"ח פסק וז"ל, "יש מי שאומר דבמקום שאין פלטר מצוי כלל, מותר אפילו בשל בעלי בתים, הג"ה, ואי"צ להמתין על פת כשר, וכן נוהגין" עד כאן. מבואר שפסקו מרן והרמ"א כדעת הרא"ה, ולא נזכר חילוק בין מקום שנתפשטה למקום שלא נתפשטה. אמנם דבר תימה הוא לסמוך על הרא"ה לקולא, והוא יחידאה נגד כל גדולי הראשונים, דהרי"ף והרמב"ם ודעימייהו אוסרין לגמרי, והרא"ש אוסר עכ"פ במקום שנתפשטה. ואולי י"ל, דמאחר שאין פלטר ישראל מצוי שם, מותר להם להחשיב את עצמן כמקום שלא נתפשטה הגזירה, ואע"פ שידענו שמתחילה נתפשטה, מסתברא שקבלו בשעתו על עצמן מפני שהיה מצוי פלטר ישראל, אבל אם יארע שאין מצוי פלטר ישראל, מסתברא דלא קיבלו על עצמן אדעתא דהכי.

ג. קיצור הדברים לדינא

א. גזרו חכמים לאסור פת גויים משום חתנות, אכן מנהג קדום בישראל להקל בזה, ויש בראשונים שתי שיטות עיקריות מה הוא הטעם להקל. דעת הרמב"ן והרשב"א ודעימייהו, שאח"כ חזרו והתירו, לא היתר גמור ומוחלט כמו שהתירו שמן, [שאסור להחמיר בו, וכמ"ש הרמב"ם פ"ז ממאכ"א הכ"ב], אלא עמעמו עליו והתירו, ולא התירו אלא פת פלטר ולא פת של בעל הבית. וגם בזה, לא התירו אלא היכא דליכא פלטר ישראל, ובשדה מותר אפילו היכא דאיכא פלטר ישראל, וכן מטין דברי הרמב"ם.

ב. וקרוב לזה דעת הרא"ה. אלא שהוא מיקל יותר, וסובר, דבשדה היכא שאין

שמפני שלא נתפשטה, לכן היה אפשר לסמוך על העמעות, ולהתיר באופנים מסוימים. ואע"פ שמתשובת הרא"ש אין נראה כן, ראה הוא לסמוך בפרט זה על דברי הרא"ש בפסקיו, ובפרט זה חזר בו כשחיבר את ספר הטורים, ופירש את דברי הרא"ש בפסקיו כדבריו בתשובה.

ויש הוכחה גדולה לדברינו, ממה שכתב בקיצור פסקי הרא"ש בסוף דבריו, שאפילו במקום שנהגו היתר, דווקא במקום שאין פלטר ישראל, ואם נאמר שההיתר דלא נתפשטה הוא היתר העומד בפני עצמו, א"כ פשוט דבמקום שנהגו היתר מותר לגמרי, ולמה אסר רבינו? וזו ראייה ברורה לדברינו.

ודע שדברינו אינם שוים לדברי האחרונים הנ"ל (דרישה וב"ח פלפולא חריפתא וש"ך), שמדברי כולם מתבאר שיש בזה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, וע"פ דרכנו אין צריך לומר כן, ולכאורה ריהטת דברי הרא"ש בפסקיו מוכיח כדברינו, שמצורף יחד את דברי הבבלי והירושלמי, ומשמע שאינם חולקים. (ולפי שאין בזה נפ"מ להלכה, יש רשות לנטות מעט מדברי האחרונים).

יא) ומעתה נבוא לענין הכרעת הלכה. כבר הבאנו דעת הרא"ה, להתיר פת בעל הבית, היכא שאין פלטר ישראל מצוי כלל, וכן דעת המהרי"ל שהובא בב"י, וגם הרא"ש ודעימיה מתיירן, אלא שלא הושוו בטעם ההיתר, דלהרא"ש ההיתר מפני שלא נתפשטה הגזירה, ולהרא"ה הטעם, מפני שגם זה נכלל בהא דעמעמו עליה והתירו. ונפ"מ רבתא, במקום שידוע שנתפשטה הגזירה, לדעת הרא"ה, אם עתה אין פלטר ישראל מצוי מותר, ולדעת הרא"ש אין להתיר. ולאידך גיסא יש קולא לדעת הרא"ש,

פלטר ישראל מצוי כלל, מותר אפילו פת של בעלי בתים. וכן דעת המהרי"ל. (ועוד קולא אחרת הקיל הרא"ה, ולא הבאנוה כאן כי נדחתה מהלכה).

ג. והשיטה השניה היא, דעת תוס' ורא"ש ומרדכי ודעימיהו, שגזירת פת לא נתפשטה בכל המקומות, ועל כן במקומות שלא נתפשטה מותר לכתחילה. והרמב"ן גם הוא מודה שלא נתפשטה, אלא שהוא סובר דגזירה שלא נתפשטה אסור לעבור עליה, ורק ב"ד אין כופין עליה.

ד. הנוגע הלכה למעשה

א. בארץ ישראל ודאי נתפשטה גזירת איסור פת נכרי, וגם בכל מקום מצוי פלטר ישראל, ועל כן פת נכרי אסורה בא"י מעיקר הדין.

ד. ולשיטה זו, במקום שלא נתפשטה גזירת פת, מותר אפילו פת של בעלי בתים, ואפילו כשפת של ישראל מצויה. אכן גם שם אסור לאכול פת גוי בבית הגוי, אלא קונהו מן הגוי ואוכלו בביתו. ובמקום שנתפשטה, שם מותר רק בדליכא פלטר ישראל או בשדה וכנ"ל.

ב. אך בחו"ל יש קהילות רבות שאין מצוי שם פת ישראל, ורבני הקהילות נותנים הכשר על פת נכרי, ובן א"י שבא לשם אסור לו לאכול מפת זו, אע"פ שיש עליה הכשר מהודר, כי נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם. ועל כן, אם לא כתוב על האריזה פת ישראל, אסור לאוכלו, אלא אם א"א להשיג פת ישראל.

ה. ובמקום שאין פלטר ישראל מצוי כלל, בזה אפילו אם מתחילה נתפשטה במקום זה גזירת פת, מ"מ עתה מותר לאכול פת נכרי, דאדעתא דהכי לא קבלו עליהו. (ואפשר דמכאן ואילך פקעא מינייהו הגזירה, ויהיה מותר אפילו כשפת ישראל מצויה).

ג. ויש עוד בעיה דומה לזה, כידוע דעת כמעט כל הראשונים והפוסקים, שחדש אסור מדאורייתא בשל נכרים ושל חו"ל, וכן המנהג בא"י מעולם, אך בחו"ל, יש קהילות רבות שנוהגין שם להקל בחדש של נכרים ושל חו"ל. ובן א"י שבא לשם, פיתם אסורה עליו מדאורייתא, אע"פ שיש לה הכשר מהודר.

והנוסעים לחו"ל צריכים לתת את הדעת על תקלות אלו.

ו. ולענין הלכה, פסקו מרן השו"ע והרמ"א להקל בפת של בעל הבית, היכא שאין



הרב איתמר וינרב

יישוב שיטת הבה"ג בעניין ספירת העומר והמסתעף לכל ברכת המצוות

דברים ששמעתי מרבותי שליט"א עם מעט תוספת

א. הבה"ג הי' צריך לברך רק ביום האחרון, אלא דס"ל שאין הימים מחלקים, וממילא סגי בברכה שמברך ביום הראשון, מיהו יתכן דהשבולי הלקט והפמ"ג ס"ל שאמנם נתקנה הברכה על קיום המצוה ולא על מעשה מצוה אלא כיוון שגם ספירת היום הראשון היא חלק מהקיום, בהכי סגי כדי לברך ביום הראשון, אלא שאין סיבה לחזור ולברך כיוון שזה קיום אחד ארוך. וייתכן שעפ"י גם שאלת האדר"ת מיושבת כיוון שאף אם ישכח יום אחד לא יתברר שברכותיו שבירך עד היום היו לבטלה כיוון שמעשה מצוה מיהא עשה. וזה כבר יותר מחודש כיוון שסו"ס התברר שמעשים אלה לא היו חלק מקיום המצוה, ושאינו מאופן שלא שכח ואז כל המעשים היו חלק מהקיום מצוה.

ב. עוד יש להוכיח כיסוד זה שברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה אף שאין בזה קיום מצווה מהא דקיי"ל ששליח לבדוק חמץ מברך ברכת על ביעור חמץ ולא המשלח וכן שליח להדלקת נר חנוכה מברך ולא המשלח, אע"ג שהחיוב הוא על בעה"ב ולא על אחר וביחס לאחר אין זה אלא מעשה מצווה ואין בזה קיום מצווה, והתם במידה מסוימת מחודש יותר כיוון שכלפי השליח אין זה אפילו תחילת הקיום, מיהו סו"ס יש בזה זיקה לקיום מצוה כיוון שכלפי המשלח הוי קיום מצוה ממש.

ג. ועפ"י יסוד זה ניתן לבאר את דברי השו"ע בהלכות חנוכה בסימן תרע"ב סעיף א'

א. כתבו התוס' במנחות בשם הבה"ג שמי שהחסיר יום אחד ולא ספר, כבר אינו יכול לקיים מצוות ספירת העומר מכאן ואילך והובאה שיטתו בטוש"ע בסימן תפ"ט וחיישינן לו לחומרא כך שמחד יש לחוש לשאר הראשונים וממילא להמשיך לספור, אך מאידך מחמת שיטת הבה"ג אסור לו לברך, וישמע הברכה מאחר. והקשה הפמ"ג שם וכבר הקדימו שיבולי הלקט בסימן רל"ד א"כ מ"ט מברך כל יום ולא רק ביום הראשון. והיינו התינה לפי שאר הראשונים שגם אם החסיר יום אחד לא איבד מצוותו כיוון שהן מ"ט מצוות נפרדות, לכן מברך כל יום, אלא אי אמרת כהבה"ג שאם החסיר יום אחד איבד מצוותו, א"כ ש"מ שזו מצווה אחת, א"כ הייתכן לברך על מצווה אחת מ"ט פעמים? עוד הקשה האדר"ת (מובא בספר שדי חמד אסיפת דינים מערכת יוה"כ סימן א' אות ג') דכיוון שלפי הבה"ג זו מצווה אחת ואם יחסיר יום אחד יתברר למפרע שברכותיו עד השתא היו לבטלה, היאך תיקנו לברך כל יום ולא חששו שישכח יום אחד?

ובדי ליישב את שאלתם יש להקדים חקירה - על מה נתקנה ברכת המצוות? האם על קיום המצוה או על מעשה מצוה ואם נאמר כצד ב' מיושב כיוון שאמנם מקיימים רק מצווה אחת, מ"מ מצווה זו מורכבת ממ"ט מעשים נפרדים. ויש להוסיף שלכאורה גם שיבולי הלקט והפמ"ג שהקשו מודים שברכת המצוות נתקנה על המעשה מצווה ולא על הקיום ותדע שהרי לא כתבו שלפי

כתב שאמנם לכתחלה מדליקין בסוף שקיעה, לא מקדימים ולא מאחרים, מ"מ יש מי שאומר שאם הוא טרוד, כלומר שלא יוכל להדליק בזמנו, יכול להדליק מפלג המנחה בברכה ומחוייב לתת בה שמן כשיעור שידלק חצי שעה מסוף שקיעה ואילך, וכן הלכה. ואם כבתה לפני שהגיע סוף שקיעה זקוק לה ומ"מ לא יברך ואפילו אם לא נתן בה שמן כולי האי יחזור וידליק, אך לא יברך. ובביה"ל שם ביאר בשם הפמ"ג בנוסח אחר מ"ט אין חזור ומברך שבשעת הדחק אמרינן שהתחילה המצוה כבר משעת פלג המנחה. ולכאורה לולא דברי הביה"ל הי' נראה לבאר בנוסח אחר שאמנם קיום המצוה עדיין לא התחיל, מ"מ מעשה המצוה התחיל, וסגי בכך שמשעת פלג המנחה יש כבר שייכות ליום הבא ומה"ט לרבי יהודה אפשר להתפלל מעריב ושיטת רבי יהודה לא נדחתה מההלכה, כדי שעכ"פ יחשב כבר מעשה מצוה וכיוון שהברכה נתקנה על מעשה מצוה לכן תו אין יכול לברך שנית, וצ"ע מ"ט מיאנו בזה הפמ"ג והביה"ל, ואולי מפני שכיוון שלא נתן שיעור שראוי לדלוק בזמן קיום המצוה, א"כ נמצא שאין זה מעשה מצוה שיחשב כחלק מקיום המצוה, ולכן על מעשה מצוה כזה לא התקנה ברכה אא"כ נימא שנחשב גם קיום ממש, וכמו שכתבו הפמ"ג והביה"ל.

ד. וכן הדבר נוגע לדברי אילת השחר בשבת כ"ג: שדן לומר שאמנם בגמרא אמרו שנור שבת קודם לגר חנוכה משום שלום בית, מ"מ כל זה כשמקום הדלקת נר חנוכה הוא בחוץ, אך כשאין לו פתח פתוח לרה"ר ומקום ההדלקה הוא בחלון הפונה לרה"ר לכאורה יכול לקיים שניהם בנר אחד ומתחלה ידלק חצי שעה לשם נר חנוכה ואח"כ לשם נר שבת. אלא שיש בזה חסרון שלא יוכל לברך

על נר שבת בכה"ג כיוון שהמצווה מתקיימת רק לאחר זמן, וכמו שמצינו בט"ז ביו"ד בסימן ש"ה סק"ג לעניין מי שזמן פדיון בנו חל בשבת ורוצה לתת את המעות ביום שישי ע"מ שיחול הקניין בשבת שלא יכול לברך על כך. ובאמת הט"ז הביא בעניין זה מחלוקת בין המהרש"ל בתשובה סימן י"ז לבין תרומת הדשן בסימן רס"ט. והמהרש"ל מביא רא' מהלכות חנוכה סימן תרע"ג סעיף ב' שיכול לברך כה"ג על פדיון הבן כשם שבערב שבת מדליק בברכה, ובש"ת שבט הלוי ח"א סימן ק"צ כתב שהמהרש"ל לשיטתו דס"ל שאף בערב שבת אם כבתה זקוק לה וש"מ שלא הקדימו את זמן קיום המצוה אלא רק את זמן מעשה המצווה וש"מ שמעשה מצוה מחייב ברכה אך ללא שהגיעה שעת הקיום ממש. ותרומת הדשן לשיטתו שבכל ערב שבת אם כבתה אינו זקוק לה וש"מ שהקדימו אף את שעת קיום המצוה ורק מה"ט יכול לברך, אך על מעשה מצוה ללא קיום אין ברכה.

ה. והנה הנובי"ק או"ח סימן מ"א דן באופן שעד יום י"ד באדר לא נראתה הלכנה, ובליל י"ד באמצע קריאת המגילה נראתה ועד שיסיימו אותה עתידה להיעלם, האם יפסיקו לקדש את הלכנה או לאו. והביא את דברי הרי"ף בסוף ר"ה (י"א). שכתב שאמנם לכתחלה אין להפסיק בין תקיעות דמעומד לתקיעות דמיושב, מ"מ בדיעבד לא הוי הפסק לחזור ולברך, ודווקא בתפילין שהן ב' מצוות נפרדות שאין מעכבות זו את זו הפסק בדיבור מחייב לחזור ולברך. וטען הנובי" שאין מדבריו רא' למגילה דשאני מגילה שאם לא קראה כולה לא קיים מצוותו וא"כ אפשר שאם סח תוך כדי קריאתה הרי זה כמי שסח בין הברכה לתחילת הקריאה דהוי הפסק ועדיין לא חלה הברכה. ולפי חילוק

אין רא' מהלל למגילה, דשאני הלל שכבר חלה ברכתו, אך לפי הרמב"ם דס"ל דאין מברכים על חצי הלל יש רא' מהגמרא הזו גם למגילה. ושמעתי מהרב מנחם שניידר שליט"א שלכאורה אף משאר הראשונים דס"ל שמברכים על חצי הלל יש רא' כיוון שדווקא בימים שאין דין לגמור את ההלל כגון ר"ח או חוה"מ אז חלה ברכתו על אותו מקצת שאמר, אך בימים שמחוייבים לגמור את ההלל אז חצי הלל הרי הוא כחצי מגילה ורק על הלל שלם יש לברך, ולכאורה כדבריו איתא במ"ב בסמ"ח תפ"ח סק"ב שכתב שבימים שגומרים את ההלל יזהר לא להחסיר אפילו תיבה אחת שאחרת גם לא יצא ידי חובתו וגם ברכתו לבטלה ודימה זאת למגילה, עיי"ש בשעה"צ. ומשמע מדבריו שלכו"ע ברכתו לבטלה, היינו אף לבני אשכנז המברכים בר"ח וחוה"מ על חצי הלל. ולפי"ז מה שכתבו הרי"ף והרא"ש שאם דיבר בין התקיעות לא הוי הפסק כוונתם אעפ"י שעדיין לא קיים אפילו ג' פעמים תש"ח.

ולפי מסקנת הנוב"י עפ"י הרא"ש בחולין יהי' הדין שאם אחר שבירך על אכילת מצה אכל מעט ולא סיים את הכזית דיבר, וכן באופן שלאחר שבירך על אכילת מרור אכל מעט אך לא סיים את הכזית דיבר - לא חשיב הפסק לחייבו לברך שוב, שבדיעבד לא יחזור ויברך, וטעם הדבר שאמנם עוד לא קיים את המצוה, מ"מ החל במעשה המצוה. והכא לכאורה אין צריך ליסוד שכתבנו בתירוץ הקודם שברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה אף שאין קיום מצוה, דהכא עדיף טפי דהוי חלק מהקיום, דעוסק בקיום, אך לא השלימו. אך באופן שאחר שדיבר לא השלים את הכזית תוך כדי אכילת פרס, כך שהתברר שהאכילה הראשונה לא היתה חלק

זה גם אין רא' מהדין המובא בטושו"ע בהלכות פסח בסימן תל"ב סעיף א' שיזהר שלא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה כדי שישם אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ - הרי שמדינא שרי ולא חשיב הפסק, דשאני התם שכל מקצת בדיקה הוי קיום גמור של מצות הבדיקה וכבר חלה ברכתו. ויתירה מזאת מובא ברא"ש ובטור שיש אומרים שאם דיבר תוך כדי בדיקה מחוייב לברך שוב - הרי שלמדו שלמרות שחלה ברכתו הדיבור הוי הפסק ושאני מברכת הנהנין לפני' שמותר לדבר אחר שבלע ולא הוי הפסק ואין צריך לברך שוב, עיי"ש הסבר הדבר. אך לא קיי"ל כשיטה זו. וכתב הנוב"י שלפי"ז כמו שבמגילה עדיין לא חלה הברכה והוי הפסק ה"נ בתקיעות שופר דווקא בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד לא הוי הפסק לחזור ולברך כיוון שחלה הברכה, אך כל עוד לא סיים את סדר של ל' קולות הוי הפסק כיוון שלא חלה הברכה, וליתר דיוק ט' קולות, כיוון שיש ספק האם יש לתקוע ג' מעמים תש"ח או תר"ח או תשר"ח, ומדאורייתא סגי בחד מן השלושה.

מיהו אח"כ הביא הנוב"י את דברי הרא"ש בחולין בדף פ"ז. שכתב להדיא שכשם שאם הפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אין חזור ומברך כך גם במגילה אם הפסיק אין חזור ומברך והיינו שאין ברכתו הראשונה לבטלה. והמקור לכך הוא מה שכתב הרי"ף בסוף ר"ה שהדין הוא שמפסיקים בהלל מפני היראה ומפני הכבוד, ואם הדין הי' שצריך לחזור ולברך לא היו מתירים להפסיק מפני שגורם ע"י ההפסק לברכה שאינה צריכה. וטען הנוב"י שאמנם לפי הראשונים דס"ל שמברכים על חצי הלל

מהקיום, באופן זה התברר שברכתו הראשונה לבטלה ויצטרך לחזור ולברך. (ויש להוסיף בזה הערה מעשית שכיוון שלכתחילה אסור לדבר ורק בדיעבד אינו הפסק, אז אף אם שמע ברכת על אכילת מצה של בעל משפחה אחר לא יענה אמן אף שאוחז תוך כדי אכילת המצה ואין זו ברכה אחרת, וכן עלברכת על אכילת מרור לא יענה אמן אף שאוחז תוך כדי אכילת מרור, עפ"י מה שכתב השערי תשובה בסימן קס"ז סק"ג בשם שו"ת פנים מאירות ח"ב סימן ה' שאם ברך ברכת המוציא לא יענה אמן לברכת המוציא של אחר קודם שיבלע. וא"כ הכא נהי שכבר בלע והתחיל מצוותו, מ"מ עכ"פ לכתחילה לא יענה אמן).

ובעיקר הנידון האם אחר שהתחיל מצוותו מותר לדבר נראה שלכתחילה אסור לא מיבעיא היכא שעדיין לא קיים מצותו כמו מגילה והלל שלם לרמב"ם, אלא אף היכא שחלה מצותו כגון בשופר אחר ל' קולות אין לשיח עד אחר תקיעות של חזרת הש"צ כדי שהברכה תתייחס אל לתקיעות של תקנת חכמים על סדר ברכות חזרת הש"צ. ורק לענין בדיקת חמץ מצינו דמדינא שרי, ויש להבין מאי שנא. ואולי מפני דהתם מעיקרא אפשר לקיים שניהם לבדוק ולדבר, ויש מקור לזה בסוגיא בחולין בדף פ"ז, עיי"ש. ויש לעיין מה הדין לענות אמן אחר שבירך על נטילת לולב ונטל ועדיין לא נענע, א"נ נענע אך לא התחיל את ההלל וממילא לא נענע בהלל לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מלולב ה"ט-י, הגהות מיימוניות פ"א מלולב ה"ו אות ה' והשו"ע סימן תרנ"ב סעיף א' שעיקר הנענועים הם בהלל.

ו. והנה בשו"ע בהלכות ד' מינים בסימן תרנ"א סעיף י"ב כתב שאם היו ארבעתם מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא. וכתב

הרמ"א שבאופן זה ידאג שיהיו כולם לפניו בבית אחת ויברך "על נטילת לולב" ותהי ברכתו גם על ג' מינים אחרים. אך אם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד בפני עצמו, כלומר "על נטילת ענף עץ עבות", "על נטילת ערבה", "על נטילת אתרוג". הרי שלמרות שכל ד' מינים מעכבים זה את זה וכולהו חדא מצווה, אפ"ה ע"י הפסק בעי לברך על כל חלק בפני עצמו, ומעתה ה"נ יש לומר ביחס לספירת העומר, ולכאורה אין זה יישוב על שאלת הפמ"ג אלא תמיהה מה בכלל הקשה. ובביאור גדר דברי הרמ"א יש לומר כמו שכתבנו לעיל שכיוון שברכת המצוות נתקנה על מעשה מצוה אז ניתן לברך על כל מין בפני עצמו מאחר שכבר נעשה הפסק וברכת על נטילת לולב לא עולה לכל המינים.

והנה הביה"ל שם כתב בשם המג"א שתמה על דין הרמ"א שלפי מאי דקיי"ל שאם שח בין התקיעות אין חוזר ומברך, דכולהו חדא מצווה, ה"נ בענייננו, וא"כ אולי הפמ"ג בהלכות ספירת העומר הקשה על הבה"ג מפני שנקט דלא כהרמ"א, וקושיית המג"א על הרמ"א היא היא קושיית הפמ"ג על הבה"ג, ולפי"ז ביאור שאלת הפמ"ג היא שכיוון שכבר החל לעשות את המצוה ממילא כבר חלה הברכה ולכן אין סיבה לחזור ולברך שוב אעפ"י שעושה מ"ט מעשים נפרדים, וכשם שבנטילת לולב בזה אחר זה אעפ"י שעשה הפסק ע"י דיבור אין סיבה לחזור ולברך כיוון שכבר חלה הברכה ברגע שהחל בעשיית המצוה בנטילת מין אחד.

ולכאורה ניתן ליישב את הרמ"א דס"ל כהמושכל ראשון של הנוב"י ולפי"ז אם סח בנטילת לולב בין מין אחד לשני הוי הפסק גמור כיוון שעדיין לא חלה ברכתו כלל, והתברר שברכתו

בביאור רב חסדא - דעת המלחמות, הר"ן והרשב"ץ וכן משמעות רש"י והרשב"ם שהאכילה הראשונה אוכל לשם מרור ומה"ט מברך אז על אכילת מרור, והובאה שיטתם במ"ב סימן תע"ה סעיף ב' סק"כח ונראה שכך נקט לדינא. מיהו שיטת תוס' העיטור והטור וכן נקט השו"ע שגם רב חסדא מודה לרב הונא שהאכילה הראשונה היא לשם כרפס והשני' לשם מרור ואפ"ה מברך בתחילה על אכילת מרור. ויש לשאול היאך מברך בתחילה, הרי עדיין לא מקיים מצוות מרור, ועד המצהו יעבור זמן רב ? ועל כרחק שמשום שסו"ס הוי מעשה מצוה מצי לברך. וראי' זו מובאת בספר תפארת תורה על גיטין בסופו בעניינים סימן י"ח. ויש להוסיף שעל אף שלכאורה משום שחולקים המלחמות ודעימי' ובכללם רש"י והרשב"ם על יסוד זה ולכן פירשו שבתחילה מקיים מצוות מרור, מ"מ זה אינו, שהרי אותה הערה ממרור קיימת אליבא דרש"י והרשב"ם דס"ל שמקיים מצות מצה באפיקומן ואעפ"כ מברך על אכילת מצה בתחילה.

ויש לדחות את הראי' ממצה אליבא דרש"י והרשב"ם עפ"י מה ששמעתי מהגאון ר' אשר וייס (וכן נדפס בכמה מספריו וביניהן בסוף הגדה של פסח מנחת אשר) שביאר גמרא זו עפ"י מה שייסד מכמה דוכתי שאפשר לחזור ולקיים מצוה שוב ושפיר יש לאכילת הכזית הראשון שם של קיום מצוה ולא רק מעשה מצוה, אלא שכיוון שרצו חז"ל שיאכל כזית מצה על השובע ובזה יקיים מצות מצה לכן אוכל שוב וכמובן אין מברכים שנית. ולפי דבריו אין ראי' מכאן שאפשר לברך על מעשה מצוה גם ללא קיום מצוה. מיהו יש להעיר על דבריו דהתינח ביחס לראי' ממצה שאמנם מקיים את עיקר

הראשונה היתה לבטלה ושפיר כתב הרמ"א שמחוייב לחזור ולברך ולא קשיא מתקיעת שופר דהתם מיירי שכבר יצא ידי חובת תקיעה דאוריתא מיהא ורק מה"ט חלה ברכתו ולכן אין צריך לחזור ולברך, אך צ"ע א"כ מ"ט הנוב"י לא הביא את דברי הרמ"א שמקורו בראשונים.

ובר מן דין צ"ע אם יש בזה כדי ליישב את שאלת הפמ"ג על הבה"ג כיוון שאף אי נימא שכל עוד לא קיים מצוותו הוי הפסק ועליו לברך שוב, מ"מ לכאורה לכתחלה לא תיקנו כן לברך על כל חלק של מצוה, ורק אם בדיעבד הפסיק אחר ברכת הלולב, אז מברך על כל מין בפני עצמו, וא"כ שפיר הקשה הפמ"ג היאך תיקנו לכתחלה לברך על חלקים נפרדים. ואולי שאני ספירת העומר שכיוון שכך צורת קיום המצוה שמחולקת מעיקרה לימים נפרדים ממילא מחייבת ברכות נפרדות ושאינו מלולב שצורת הנטילה שנוטלים כולם בבת אחת או מיד בזה אחר זה ולכן אין סיבה לתקן לכתחילה ד' ברכות, ושפיר מיושב הרמ"א.

ז. מיהו לכאורה יש ראי' שגם באופן שמעשה המצוה לא הי' חלק מקיום המצוה, אפ"ה כבר חלה ברכתו ולפי"ז באופן שדיבר לפני שסיים את הכזית אף אם הפסיק אח"כ כדי אכילת פרס אין צריך לחזור ולברך. דהנה איתא בפסחים קי"ד: קט"ו. שמי שאין לו ב' מיני פרי האדמה אלא רק מרור אוכלו פעמיים - אחת לשם כרפס ואחת לשם מרור. ונחלקו רב הונא ורב חסדא אימתי מברך על אכילת מרור האם באכילה השני' או הראשונה, וקיי"ל כרב חסדא שמברך באכילה הראשונה, וטען רב חסדא שאחר שכבר אכל בתחילה מרור, תו לא מצי לברך עליו אח"כ, וא"כ ע"כ חייב לברך בתחילה. ונחלקו הראשונים

כוונה יש היכי תימצוי שיוכל לצאת עם ב' זוגות תפילין ולא יעבור על כל תוסף והיינו ע"י כוונה הופכית.

ויישובו הקוב"ש והחזו"א שלעניין כל תוסף הקובע הוא עשיית המעשה המצוה גרידא, וממילא למ"ד מצוות צריכות כוונה אז ללא כוונה לא יוצאים ידי חובה כיוון שחסר בכל מעשה המצוה, וממילא ה"נ אין עוברים על כל תוסף, מה שאין כן למ"ד אין מצוות צריכות כוונה הביאור הוא שגם ללא כוונה יש את מעשה המצוה רק שע"י כוונה הופכית אין יוצא כיוון שאין אדם יוצא בעל כורחו וזו סברא פרטית בלצאת ידי חובה, אך עצם המעשה הוא מעשה מצוה גם אם יכוון כוונה הופכית. עכ"ד הקוב"ש והחזו"א. ומעתה בסוגיא בפסחים שכתבו תוס' דס"ל לרב חסדא שמצוות צריכות כוונה ולכן מעיקר שאוכל את המרור לשם כרפס אין יוצא, א"כ אין אפילו את המעשה מצוה וא"כ אי אפשר לומר שהברכה חלה על אכילה הראשונה. שו"ר כל מה שכתבנו בהקדמה לספר אגלי טל בד"ה "ובזה נבאר דברי הרמב"ם" שכתב שדעת תוס' בפסחים קט"ו. דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה גם ללא כוונה מצוה היא אלא שלא יצא בה ידי חובתו(כמו שהביא התפארת תורה), אך הקשה האגלי טל על תוס' מעירובין צ"ה: דאיתא התם דלמ"ד מצוות צריכות כוונה בלא מתכוון למצוה אינו עובר בכל תוסף ואי אמרת דבלא כוונה מצוה היא ממילא מוסיף הן ועבירה היא.(כמו שהבאנו מהחזו"א והקוב"ש).

והמ"ב כבר הרגיש בשאלת האגלי טל והתפארת תורה וכתב דאליבא דתוס' והשו"ע עליו להמנע מלהפסיק בדיבור משעת ברכת על אכילת מרור שקודם אכילת הכרפס עד שיאכל את המרור בשנית אחר

המצוה דאוריתא באפיקומן, מ"מ גם בכזית ראשון מקיים מצוה דאוריתא, אך מה נימא ביחס למרור שמפורש במ"ב ומקורו כבר בפמ"ג שאין אוכל כזית באכילה הראשונה ורק בשני'. ואף אי נימא דאיכא חצי שיעור במצוות, מ"מ בודאי שאין מברכים על חצי שיעור. ויתירה מזו מפורש בתוס' בפסחים שמתחילה אוכל המרור לשם כרפס ולא לשם מרור וס"ל דמצוות צריכות כוונה, וא"כ לכאורה אין באכילתו משום קיום מצוות מרור שתחול הברכה עלי'.

ואף אי נימא כהתפארת תורה קשה מכך שאין מכוון למצוות מרור וכן אין אוכל כזית, וא"כ לכאורה לא רק שקיום מצווה ליכא, אלא גם מעשה מצוה ליכא, אא"כ נחדש שגם חסרון כוונה וגם שיעורין הם דינים בקיום המצוה ולא במעשה מצוה.מיהו לכאורה יש ראי' גדולה שחסרון כוונה הוא דין במעשה מצוה - כמובא בספר קוב"ש ח"ב סימן ל"ג סק"ב ובחזו"א או"ח סוף סימן כ"ט. דהנה איתא בעירובין צ"ה: מחלוקת תנאים האם המוצא בשבת תפילין המונחים בבזיון מוציאן זוג זוג או ב' זוגות בבת אחת. וביארה הגמרא שנחלקו האם מצוות צריכות כוונה או לאו, והיינו אי מצוות צריכות כוונה לצאת אז ה"נ בעו כוונה לעבור על כל תוסף ולכן יכול להוציא ב' זוגות בב"א, ואין בזה משום כל תוסף. מה שאין כן אי מצוות אין צריכות כוונה לצאת אז ה"נ אין צריכות כוונה לעבור על כל תוסף ולכן אין יכול להוציא בב"א ב' זוגות, כדי שלא יעבור על כל תוסף. וכתב הטו"א בר"ה כ"ח: שמכאן יש להוכיח נגד הראשונים דס"ל דאף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה לצאת מ"מ אם יכוון להדיא שלא לצאת אינו יוצא, דאם כדבריהם אז אף למ"ד מצוות אין צריכות

בשם הירושלמי מ"ט לא אכלו מצה של חדש ויבוא עשה של מצה וידחה ל"ת של חדש ותירת הירושלמי דאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת שאחר הדיבור. ותוס' עצמם תירצו דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני. ושאלו האחרונים שכבר קודם אכילת כזית איכא חצי שיעור של איסור חדש ואילו מצות עשה איכא רק בכזית, אא"כ נחדש דאיכא חצי שיעור גם במצוות עשה. ויש לתרץ כנ"ל שאמנם לא השלים את הקיום עד שיאכל כזית, מ"מ כל חלק הכזית הוא חלק ממעשה המצוה ושיפיר יש בזה כוח דחי' לל"ת.

(ב) איתא בשו"ע סימן תרנ"ז דקטן היודע לנענע לולב כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. וכתב הביה"ל דפשוט דצריך שיהיו ארבעה מינין כשרין כמו בגדול. ומ"מ בסימן תרנ"ח סעיף ו' הביא המ"ב בסק"כ ב' דעות האם ה"נ יש להקפיד שביי"ט ראשון יהי' שייך לקטן כמו שאין גדול יוצא אא"כ הלולב שייך לו, ונראה במ"ב ובשעה"צ שהעיקר לדינא לקולא בזה. וביאר שעה"צ טעם הדבר שלעניין חינוך סגי בעצם המצוה ולא בפרטי המצוה, והדבר צ"ע שהרי יש להקפיד שהמינים יהיו כשרים ככתוב בביה"ל, וא"כ ש"מ שהחינוך הוא הוא גם לפרטי המצוה. ולכאורה הי' ניתן להגדיר זאת באופן אחר שהחינוך הוא למעשה המצוה ולא לקיום המצוה, וחסרון בדין לכס' הוא רק בקיום ולא במעשה. ויש לבסס זאת עפ"י מה שדן הטורי אבן בחגיגה בדף ב. שמחד מצוות בעי' כוונה ומאידך קטן לאו בר כוונה הוא כדאיתא בחולין יג. וא"כ היאך מחנכים קטן למצוות באופן שאין יכול לצאת. ולכאורה מוכח מזה שלעניין חינוך סגי במעשה המצוה. מיהו צ"ע שהבאנו לעיל בשם החזו"א, הקוב"ש והאגלי טל שחסרון כוונה הוא במעשה המצוה.

המצה. ולפי"ז לכאורה אין כלל ראי' מגמרא זו לכך שתיקנו ברכת המצוות על מעשה מצוה גם ללא קיום מצוה. ועדין קשה ממצה אליבא דרש"י והרשב"ם ואכן השל"ה כתב בריש מסכת פסחים פרק "נר מצוה" סוף אות כ"ט ד"ה "ויחזור" שלשיטת רש"י והרשב"ם אין לדבר דברי חול בסעודה כלל עד אחר האפיקומן, ולדינא כתב שראוי לחוש לשיטתם ולהמנע מדברי חול. ולפי"ז כשם שאין ראי' מתוס', כך אין ראי' מרש"י והרשב"ם. וצ"ע.

ח. ומלבד מה שכתבנו עד עכשיו בעניין ברכת המצוות, יש לנידון זה של - מעשה מצוה שאין בו משום קיום מצוה או עכ"פ עדיין לא הושלם מעשה המצוה, נפ"מ נוספות:

(א) לעניין עשה דוחה ל"ת - דהנה איתא בפמ"ג בהלכות פסח שאם יש לאדם רק כוס שאינה טבולה יבוא עשה דרבנן של ד' כוסות וידחה ל"ת של איסור שתי' בכוס שאינה טבולה, ומיירי שעשוי' מזכוכית שגם חיוב טבילתה מדרבנן, דאם עשוי' ממתכת חיוב טבילתה מדאורייתא ואין בכוח עשה דרבנן של ד' כוסות דוחה ל"ת דאורייתא. והקשה הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל בשיעור הרי את העשה מקיים רק כשמסיים רביעית או רוב רביעית, ואילו האיסור שתי' בכוס שאינה טבולה הוא כבר בכל שהוא ששונה וא"כ אין הם בזמן אחד ובכה"ג אין עשה דוחה ל"ת. ותירץ שסו"ס כבר מתחילת השתי' מתחיל מעשה המצוה אף שלא השלימו וסגי בזה כדי לדחות ל"ת.

ובעין זה יש לומר ביחס למובא בקידושין ל"ח. עפ"י הפסוק בספר יהושע שעם ישראל אכלו חדש אחר כניסתם לארץ ב- י' בניסן, רק בט"ז בניסן אחר הקרבת העומר, ואת המצה אכלו מתבואה ישנה. והקשו תוס'

ג) איתא בנדרים ל"ו. שכיוון שהדין "שה לבית אבות" לאו דאורייתא, א"כ אין חיוב על האב שגם שבני הקטנים יהיו מנויים על קרבן הפסח שלו, ומ"מ יכולים לאכול. והקשו תוס' בפסחים פ"ח. שכיוון שקטן פטור מקבן פסח ממילא לא יכול להמנות עליו וא"כ נמצא לכאורה שיש איסור ספי' להאכילו שלא למנויו. ותירצו תוס' שלא נאמר איסור ספי' בכה"ג שיש חינוך למצות

אכילת קרבן פסח, דאינו דומיא דהמקור לאיסור ספי' שאין בו צד מצוה. ויש לשאול איזה צד מצוה יש בזה שאוכל שלא למנויו ? ויש לתרץ כנ"ל שדין זה של אכילה למנויו הוא בקיום מצוה, אך מעשה מצוה הוי גם ללא שנמנה, וא"כ שפיר איכא חינוך לאכילת קרבן פסח ובפרט לפי המתבאר לעיל במ"ב בהלכות לולב שחינוך הוא למעשה המצוה ולא לקיום מצוה.



הרב ינון זרגרי

מזח"ס 'ימי טוהר' - קיצור הלכות נדה למעשה

תלייה במאכולת בזמן הזה

שבזמנינו אין נמצא כזאת. ובמקו"א (סי' קפט) כתב "אע"ג דבזמנינו לא אשכחן מאכולת כה"ג, מ"מ אין לך אלא מה שנאסר במניין הראשון שהיה מאכולת גדול כגריס הקלקי, אע"ג דליכא עכשיו כה"ג, מ"מ עכשיו בלא"ה היה לנו לטהר כל הכתמים, רק שא"א להתיר מה שנאסר במניין הראשון, ושיעור קטן לא נאסר מעולם".

ולדבריו נראה דס"ל כצד בתרא בחקירה הנ"ל, דהדין נקבע ע"י חז"ל עולמית. וכ"כ בשו"ת מעיל צדקה.

ואכן שהסברא נותנת כן דלא פלוג רבנן בין זמנם לזמן אחר, שהרי בנות מלכים וכדו' שאין מצוי אצלם מאכולת, לא גזרו עליהם לומר שהם טמאות בכל שהו".

מיהו דהיראים (פ"ד ה"ב) כתב "ואנן לא בקיאינן שפיר מהו גריס של פול, הלכך צריך להזהר בכתמים לפי שיקול הדעת, שאין דם מאכולת ופרעושים רבה".

נראה מדבריו שתולה הכתם לפי דם מאכולת שבכל דור ודור, לפי שכתב דאין דם המאכולת רבה, אך אי אתא לידן, נראה דס"ל דנסמוך ע"ז למעשה.

אמנם בפתחא זוטא (קצ סק"ז) כתב בכוונת היראים דר"ל שצריך לדקדק במדידה, אך אין כוונתו לתלות במאכולת שבכל דור.

קימא לן שתולין בכתם פחות מכגריס לומר שהוא דם מאכולת. ויש לחקור מי תלו לה חז"ל בטעמא דדינא, וכל דבטל הטעם בטל התקנה, ואי לית לן במה לתלות, טמאה. או דזהו 'שיעור' שקבעו חכמים, ואע"פ שבטל הטעם [שאין המאכולת מצויה], לא בטלה התקנה, וטהורה.

הנפק"מ בזה הן רבות. א. במקום שאין מאכולת מצויה כמו בזה"ז. ב. בדם צביר שיכול להתפשט ליותר מכגריס. ג. דם שחור בפחות מכגריס. ד. כה"ג שיש כתם שהוא פחות מגריס, אך ברי דמגופה קאתי.

הנה אם נאמר כצד ראשון, דאזלינן בכ"מ בתר הטעם, וכל כה"ג שאין במה לתלות טמאה, אזי בכל האופנים הנ"ל יש לנו לטמאותה. אך אם נאמר כצד בתרא דזהו גדר קבוע שנתנו חכמים, ואע"פ דבטל הטעם לא בטלה התקנה, אזי בכל האופנים הנ"ל מותרת לבעלה.

ומצינו שנחלקו בזה האחרונים.

א. דהנה כתב החת"ס (שו"ת סי' קנ) "וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה אלא מתקנת חכמים הראשונים, א"כ אין לנו לטמאותה אלא בשיעור כתם שבזמניהם, שהיה מאכולת גדולות מצויות אע"פ

א. וכ"כ בחו"ש (סק"ז ד"ה ומה"ט).

ב. ובשו"ת בשמים ראש (סי' קלה) כתב דהיראים ר"ל שאין אנו בקיאינן בשיעור זה, וכל דלא מוכחא מלתא

עב"פ המהרש"ק בקנאת סופרים החמיר דאין להקל בכתם, אלא כשיעור כינה שבזה"ז. וכן החמיר בלחם ושמלה (סוס"ק יב).

ב. הסד"ט (קצ סוס"ק סא) דן בהא דפעמים והדם שבכתם הוא נצטר ויהא גוש עב מעט ופחות מכגריס, ואפשר שיתפשט ויהיה יותר מכגריס, היכי דיינינן ליה.

וכתב ע"ז בשבה"ל (שם) "ולפ"ז השיעור קטן מאוד, דכינה בזה"ז עושה כתם קטן מאוד, כחמש עד שש מ"מ. ורוב האחרונים נוטים כחת"ס, וכ"נ מהחוו"ד ורעק"א ונוב"י שדנו בשיעור הכתם, דמוכח דסברו שיש שיעור לכתם, וכן משמע מלשונות הראשונים, וכמש"כ הרמב"ם שיעור גריס בסתם, דמשמע דאינו תלוי בכל דור לפי שיעור המאכולת המצויה בו. ושיעור הכתם לפ"ז לשיטת החת"ס כמעיל צדקה (ס"כ) הוא גדול מאוד, דכינה דבזמן הש"ס גדולה כ - ד' פעמים ממאכולת שלנו, וכבתה"ש [רק שהם נקטו בעיגול והוא צייר מרובע]. והפלתי כתב שיעור קטן מאוד, כחצי ציפורן אגודל גדול, ועיין פת"ש סק"י ומחצה"ש בדעת הראשונים והאחרונים".

וכתב "ונ"ל דאין אנו צריכין לשער רק כמות שהוא בא לפנינו, וה"ה איפכא היכא שבא לפנינו כתם וראינו שגוף הכתם אינו אלא פחות מכגריס רק סביבו הוא התפשטות ולכלוכית של גוף הכתם ונצטבע מגוף הכתם, אפ"ה טמאה, וכ"ה מדת חכמים בלא פלוג, הם אמרו והם אמרו, דאלת"ה א"כ אם יבוא לפני החכם פחות מכגריס ויטהרנה והיא תשמש עם בעלה ואח"כ תתפשט הכתם מחמת הזיעה וכדומה ואתה צריך לאוסרה ואין זה דרכי נועם... מיהו י"ל דהכל לפי ראות עיני המורה אם הדם צבור ונקוה במקום אחד הרבה דדיינינן ליה כאילו נתפשט והיה בו כגריס ועוד טמאה".

ודבריו צ"ב דבתחילה אמר 'דצריכין לשער כמות שהוא לפנינו', ולבסוף קאמר 'דדיינינן ליה כאילו נתפשט'.

מבואר א"כ דלרוב הפוסקים לא נשתנה הדין בין זמן חז"ל לזמנינו אנו, וא"כ אע"פ דהשתא לא מצויות מאכולות, או דמצויות מאכולות קטנות, מ"מ הדין נקבע עולמית בשיעור גריס של פול, אכן שאם ימצא פול גדול יותר, קבעו חז"ל אז שהדין ישתנה להקל, דלא אמרו דבריהם להחמיר אלא להקל. אך לדעת הר"ש קלוגר יש לנו לשער בכל דור ודור לפי המציאות שבאותו הזמן, וזיל בתר טעמא.

וביאר בחוט שני, דבתחילה איירי בדם שנצטר והוא עב אך בלוע בבגד, ואם נפשטו יהיה יותר מכגריס, בזה משערין לפי מה שבא לפנינו. אך אם אינו בלוע אלא צבור כגוש ע"ג הבגד, משערין לפי מה שיכול היה להתפשט, דהנידון בכה"ג הוא כלפי הדם ולא כלפי הבגד המוכתם.

והנה מבואר בראשונים דדם מאכולת אינו

שהוא דם מאכולת לא סמכין עליה, עי"ש, הו"ד בפ"ת סק"ט. אך בתועפות ראם (סי" כו אות עב) כתב דהיראים כתב דעלינו להקל שבכל גריס שנמצא תלין ביה עי"ש. ובענייני לא נתחוויר לי דבריו.
ג. והוא כרבע מהשיעור הגדול (שבה"ל סק"א).
ד. "אמנם לכאורה גם לדידהו צ"ל דל"פ, דהא מטהרים בכ"מ ואין מבררים אם שכיח שם כינים. וא"כ לדרך זה בזמן דשכיחי כינים, תולין בכ"מ, ואם לא שכיחי כינים או שהם קטנים ביותר, א"א לתלות בשום מקום וצ"ע" (שם).

יכול להתפשט ליותר מכגריס^ה, ועל כרחק אם דם זה נפשטו ויהיה יותר מכגריס אינו דם מאכולת, ובכ"ז יש לנו לומר דהוא טהור, דסו"ס הוא מרוכז וצבור ואינו יותר מכגריס, ונמצא הדין כפי הצד השני בחקירה הנ"ל, דרבנן לא חילקו בסיבת הכתם, ונתנו בו שיעור קבוע¹.

ג. יש לעיין בכתם שחור שהוא פחות מגריס, מי אמרינן דהיות והוא פחות מגריס הרי דל"ג ביה רבנן, וטהורה. או דכיון ודם מאכולת אינו דם שחור, תו לית לה במה לתלות, וטמאה².

הנה כתב הראב"ד (סוף שעה"כ) "והדין החמישי, אע"פ שאין לה במה לתלות תולה כגריס במאכולת, ואינה תולה בו אלא כתם אדום".

וב"כ האשכול (פ"ח סי"א) "הרגה מאכולת הר"ז תולה בה. וחזי לן דווקא אם הדם דומה לדם מאכולת, שהוא דם כינה ונוטה לאדום, אבל כתם שחור אין תולין בכינה דהא אמרינן (כט.) אפילו נתעסקה בדם אדום אין תולין בו שחור" (ונדר"ל דל"א אדום שלקה הוא).

מבואר א"כ שבכתם שחור אע"פ שהוא פחות מגריס אינה תולה בו. ומתברר הדין לכאורה כצד הראשון בחקירה

הנ"ל, דחז"ל אמרו דבכל מקום ניזיל בתר טעמא, וכיון דאין לנו מאכולת עם דם שחור, לא תלינן בהו.

מיהו יש לדחות, שבכתם אדום הוא דקבעו שיעור, וע"כ אע"פ דבטל טעם לא בטלה תקנת ההיתר, אך בכתם שחור לא נתנו שיעור כלל ומ"מ טמאה, וכמו המוצאת כתם באו"מ דלא שכיחא ביה מאכולת, וגזרו עילויה אע"פ שפחות הוא מגריס.

אכן דבשור"ת מעיל צדקה (סו"ס) כתב לתלות דין זה בחקירתנו, ואת"ד "וכן שמעתי מן החברים דהיה מן הראוי לטמא כתם שחור שקטן מגריס מטעם זה עצמו (דאינו דם מאכולת), ואילו כן, לא ימלט שיזכירוהו הפוסקים". ועל כרחק דכתם שחור שהוא פחות מגריס, טהור. ואע"פ דחזינן דאינו ממאכולת, מ"מ חז"ל תקנו בו שיעור קבוע, ולא איכפ"ל דדם מאכולת אינו שחור. וכ"כ בסימן כ'. וכפשוט' לעיל דלשיטתו בזה"ז מותרת בכתם פחות מגריס אע"פ דלא שכיחא מאכולת.

ותמה עליו בסד"ט (סק"י) "ותימה גדולה איך נעלם ממנו דברי הראב"ד בספר בעה"נ בסוף שער הכתמים... דאינו תולה כתם שחור במאכולת. ובאמת צ"ע על הפוסקים שהשמיטו ד"ז ולא ביארו בהדיא"ח.

ה. ז"ל הרשב"א (תוהב"ק ש"ד ה"ג) "למה הלכו אחר שיעור זה, לפי שעד השיעור הזה אפשר שנתמעכה שם מאכולת וממנה היה, אבל יתר מכן אין תולה במאכולת, שאין דם המאכולת עושה כתם יותר מגריס". וכע"ז כתב רש"י בנדה נח: ד"ה כגריס. ובראב"ד (שעה"כ הי"ד) כתב בזה"ל "דקים להו לרבנן דסתם מאכולת אי אפשר לו במקום אחד יותר מגריס".

ו. מיהו הסד"ט לא הולך בשיטה זו בביאורו כאן. ולכן חילק בין צבור בבגד לצבור ע"ג הבגד, והוצרך לטעם דדרכי נועם, אך לדברינו א"צ לטעם זה דדרכ"נ, ואף אין לנו לחלק בין צבור לבלוע.

ז. ואין לומר דאדום הוא אלא שלקה, דכ"ז אינו אלא דם שפרש ממנה אך עדיין שווה בגופה, אך דם מאכולת כשיוצא, הוא יוצא באדמיות וכן נשאר לעולם, וכפי שתחזינה עיננו, ול"ש לומר שלקה, כנלענ"ד.

ח. ובחור"ש (עמ' קנר מהדור' תש"ע) ביאר דכנראה דס"ל דהראב"ד הוא יחידאה בד"ז. ומ"מ יש חשש להחמיר בזה.

בתוה"ש (שם סק"א) כתב דכוונת השו"ע דטהורה היינו אפילו מדרבנן, דהשו"ע מייירי שראתה בפחות מגריס וכה"ג טהור לרבנן אע"פ שהרגישה, דל"ג ביה.

מאידיך הכו"פ ומחצה"ש (שם) חלקו על דבריו, דבד"א דלרבנן טהורה הוא דווקא בדלא הרגישה, אך הכא מיירי שהרגישה, וכה"ג ליכא מידי לתלות בו, והיכי נימא דממאכולת אתי, הא ארגשה.

ואפשר דנחלקו בחקירה הנ"ל אם דין גריס הוא אופן שהקילו בו חכמים, ובכל גוונא טהורה. או שזה דין התלוי בטעם, ובטל הטעם בטלה הקולא. דתוה"ש הבין דהוא אופן שהקילו בו חכמים והשתא לא איכפ"ל אי איכא מידי למיתלי ביה. אך מחצה"ש למד דאזלינן בתר טעמא.

והנה בבגד צבעוני או שאינו מק"ט לכאורה כו"ע מודו דבזה ל"ג רבנן לעולם, וכ"כ בכו"פ (קפג א). מיהו דהסד"ט הוכיח מרש"י ותוס' (נח: דכה"ג דברי לן דמגופה אתא, טמאה מדאורייתא.

להלכתא: בשבבה"ל (קפג ד"ה בש"ך סק"ב) כתב דהסכמת האחרונים לאסור בכשירוע דמגופה אתי. וכ"כ בחו"ש (עמ' לד). אך בטוה"ב פסק דמותרת כל שהוא פחות מגריס, אע"פ דאין המאכולת מצויות ואע"פ דברי דמגופה אתא.

אכן דרעק"א פסק עפ"ד הראב"ד "במראה שחור טמאה, אף פחות מגריס". וכפ"ס בשו"ע הגר"ז (קצ סק"ט). ומ"מ הוסיף וכתב "ואפשר שבמקום ובזמן שהפרעושים מצויים תלינן אף השחור (קצת) בפרעוש עד כגריס ולא יותר"ט. וכ"כ בסד"ט (שם) "מיהו במקומות שמצויין פרעושין שלכלוך שלהם הוא שחור, ואין לך סדין וסדין שלא נמצא בו טפות שחורות, בודאי יש לתלות בהם... והכל כפי ראות עיני המורה".

ובחו"ש (עמ' קנד תש"ע) כתב "ובמקום שמצויים יתושים שדמם נהפך מיד לשחור, יש לתלות בהם, ואמנם יש לדון בזה שיעור כגריס, כיון שע"ז לא היה תקנת כתמים של כגריס".

העולה מן האמור דאף דין דם שחור תלוי בחקירתנו הנ"ל.

ד. יש לעיין בדם שיצא ודאי מגופה אך הוא פחות מגריס, מהו, מי גזרו ע"ז רבנן או לא. והוא תלוי בחקירתנו הנ"ל.

הנה כתב השו"ע (קפג) "אשה שיצא דם ממקורה בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו".

ופרש הש"ך (שם סק"ב) דכמ"ש השו"ע והוא שתרגיש היינו מדאורייתא, "אבל מדרבנן טמאה אע"פ שלא הרגישה, כדלקמן סימן קצ ובכמה דוכתי". אך



ט. וכמ"ש בספה"ת דמאכולת היינו פרעוש.
י. והוסיף בזה סניף דשמא אתא מעליה או מהצדדים.

הרב חיים חדד

בדיני בשר וחלב - חלקם הנוגעים לחג השבועות

הפסח עמ' רס"ו העיר שכיום ברוב המקומות לא נוהגים להקפיד לאכול דבש ומיני מתיקה. ואפשר שבעבר היו אוכלים בעיקר דברי חלב מלוחים כסעודה וכיום נוהגים ביותר להרבות בעוגות גבינה וכדו' וזה ג"כ חשוב כדבש וחלב).

ד. ביום זה משו את משה רבינו מן המים (שהרי נולד בו' באדר וכתוב ותצפנהו שלשה ירחים שהוא חג השבועות) ולא רצה לינוק חלב מן הנכרית, משום פה שידבר עם הקב"ה ויקבל הלוחות, עד שהביאו את אמו ותניקוהו מחלב. וע"כ עושים לזכר זה ואוכלים חלב לכבוד משה רבינו ע"ה (ואולי זה בא לרמוז לנו גם שבכדי לזכות לקבלת התורה צריך לזהר ביותר ממאכלות אסורות המטמטמים נפשו של אדם - שערי ימי הפסח עמ' רס"ו). ה. לרמוז לנו על שמוזהרים אנו מלאכול בשר וחלב (והיינו שביו"ט שאוכלים בשר ממילא יזהרו להמתין לאכול דברי חלב) ולא כפי שעשו המלאכים אצל אברהם אע"ה שאכלו בשר וחלב שבעבור זה נתנה תורה לישראל (ולפי"ז צריכים לאכול מאכלי חלב דווקא קודם אכילת בשר בהפסק קינוח והדחה כדי לעשות פעולה הניכרת שאנו מקיימים מצות אזהרת בשר וחלב - ס' מנהג ישראל תורה. והיינו שעצם ההמתנה מהבשר שאוכלים אינו מוכיח שאנו מקיימים מצות אזהרת בשר וחלב כיון שאינו עושה פעולה אלא הוי 'שב ואל תעשה' ובפרט ששייך שאדם ימתין שיעור זמן זה בין סעודה לסעודה וזהו בעצם שיעור של שש שעות שהוא בין סעודה לסעודה).

כמה טעמים לאכילת מאכלי חלב בחג השבועות

הנה מנהג ישראל לאכול דברי חלב בשבועות, וטעמים רבים נאמרו למנהג זה ונביא מקצתם: א. כ' הרמ"א (סי' תצ"ד ס"ג) שכשם שעושים בפסח זכר לקרבן פסח ולקרבן חגיגה כך יש לעשות 'זכר לשתי הלחם' שהיו מביאים בשבועות - ועל כן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכים להביא ב' לחמים כיון שאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד (כמבואר ביו"ד סי' פ"ט ס"ד) וממילא יש בזה זיכרון לב' הלחמים (עי' מ"ב סקט"ו). ב. במ"א (סק"ו - ציין המ"ב סק"ב לדבריו) הביא שמצא כתוב ההסבר ע"פ הוזה"ק שאותם ז' שבועות משעה שיצאו בני ישראל ממצרים עד קבלת התורה היו לישראל 'שבעה נקיים' דוגמת אשה המיטהרת מדם נידתה. וידוע (בכורות ו' ע"ב) שדם נעכר ונעשה חלב - ובאכילת מאכלי החלב אנו מרמזים שבימים אלו 'דם' שמורה על מידת הדין נתהפך ל'חלב' שמורה על מידת הרחמים (והיינו שע"י מידת רחמים זו התנשאו בני"י עד שהיו ראויים לקבל התורה [עי' בערוה"ש]). ואפשר שאף היום ימים אלו מסוגלים להפוך מידת הדין לרחמים). ג. בא לרמוז על 'דבש וחלב תחת לשונך' דקאי על התורה שנמשלה לחלב ודבש, ומיני מתיקה מרגילין הלשון לתורה (ועי' במ"ב סק"ג שכ' שנוהגים בקצת מקומות לאכול דבש וחלב מפני שהתורה נמשלה לדבש וחלב כמש"כ דבש וחלב תחת לשונך וגו'. ובס' שערי ימי

ו. במ"ב (סקי"ב) כ' "ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה כמו שכתב רס"ג שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר לביתם לא מצאו מה לאכול תיכף כ"א מאכלי חלב כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה' ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח ולבשל בכלים חדשים כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל"ע נאסרו להם ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושין זכר לזה" ע"כ. ומתחילה יש להביא ע"ז את ד' החפץ חיים עצמו (ליקוטי הלכות ח"ג נדפס בעמ' האחרון) שהדגיש שטעמו זה הינו דווקא לדעת ר' אלעזר בן עזריה (הו"ד בפרקי דר' אליעזר פמ"ו) שסובר שמתן תורה היה בע"ש (ולכן הטעם שנמנעו מאכילת דברי בשר משום שהכלים שלהם היו בלועים באיסור) אולם לפשטות הגמ' דידן (שבת פ"ו ע"ב) שלכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל אין טעם זה נכון אחר שבלא"ה היו נמנעים מאכילת דברי בשר משום איסורי שבת. ולכא"ו היה אפשר לדון שכבר קודם מתן תורה הכינו דברי מאכל שיהיו מוכנים להם בעת שירדו מההר לביתם שהרי שבת הייתה ומסתבר שהכינו מאכלים לשבת וא"כ הטעם שנמנעו מלאכלם היה מחמת איסורי בשר וחלב ולכן אכלו בשבת זו מאכלי חלב וצ"ע.

ולכא"ו יש להקשות על טעם זה: א] שמעתי מהגר"צ צ'רניאק שליט"א להתקשות ע"ז מהגמ' בחולין (דף י"ז) שם איתא שלדעת ר"ע (ולא כרבי ישמעאל) היה מותר לבג"י לנחור ולאכול כל זמן שהותם במדבר עד שהגיעו לא"י, וא"כ לא היו צריכים סכין בדוקה, ואין לומר שזהו כרבי ישמעאל

שהיה אסור להם כן, כיון שהרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הי"ז) העתיק את דברי ר"ע ע"ש, (ואמנם אעפ"כ עדיין יל"ד שהניקור וכו' היה מצריך טירחה מרובה אך על עצם מש"כ אותו גדול שהיו צריכים סכין בדוק ילה"ק). ב] עוד יש להעיר לשי' רש"י ור"ת (עבודה זרה ע"ו) והר"ש (שביעית פ"ח מ"ב) שאף שלא עבר 24 שעות מ"מ אין חייב הגעלה מהתורה כל שעבר הלילה (שלינת הלילה פוגמת), וא"כ כיון שלא בישלו באותו יום (שהרי התעוררו מוקדם) הרי שלינת הלילה פוגמת ומותר מהתורה לבשל לכתחילה בכלים אלו. ג] עוד ילה"ק עמש"כ "שלא מצאו מה לאכול תיכף" והרי היה להם מן (שירד כבר בי"ח אייר) והיה באפשרותם לאכלו. עי' בפרקי דר"א (פמ"ו) שכ' "ראב"ע אומר בע"ש בששה לחודש בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות, ובתשע שעות ביום חזרו ישראל לאהליהם והיה המן מוכן להם לשני ימים" ע"כ - הרי מבואר שהיה באפשרותם לאכול מן - ויש להתיישב עוד בכ"ז.

במה שיש נוהגים לאכול סעודת חלב

בליל חג השבועות

הנה יש שנוהגים לאכול סעודה של דברי חלב בליל חג השבועות ואין אוכלים בלילה בשר כלל, ובסעודת היום אוכלים מאכלי בשר (כך מקובל בכמה קהילות. ובארחות רבנו ח"ב עמ' צ"ח הובא שכך נהג הקה"י. ועי' בס' ענפי משה פסח עמ' תקכ"ט שהביא מגדולים נוספים שנהגו כן), אבל בדרכי תשובה (יו"ד סי' פ"ט סקי"ט) כ' שמנהג זה אינו יתכן שהרי אין שמחה אלא בבשר וצריך לאכול בסעודת יו"ט בשר דווקא. ואף שדעת השאגת אריה (סי' ס"ח) שאין מצות שמחה מהתורה נוהגת בליל יו"ט ראשון אלא מדרבנן בלבד - וא"כ י"ל

לעשות את הסעודה בחול. וחזינו ג"כ מדבריו שחשש לכתחילה להמ"א שמצוות שמחה מהתורה נוהגת בליל יו"ט הא'. אולם משמע מדבריו שאם מאיזה סיבה נתאחר והוא שעה"ד מותר לישא אשה אפי' סמוך לחשיכה ומסתבר שצירף את ב' הטעמים הנ"ל שיש להקל. ומ"מ עיין בחזו"ע (יום טוב עמ' צ"ו וכו') שנקט כעיקר ההלכה שאין מצוות שמחה נוהגת מהתורה בליל יו"ט ראשון ומ"מ מדרכנו נוהג מצוות שמחה ע"ש וצ"ע עוד בכ"ז.

עוד ידועים דברי הב"י (סי' תקכ"ט) שהקשה עמש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט הי"ח) ששמחת האנשים ביו"ט הינה בבשר ויין מהמבואר בגמ' בפסחים (ק"ט ע"א) ששמחה בבשר הייתה נוהגת דווקא בזמן שבת המקדש היה קיים בבשר השלמים, אך כיום שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין (ועיין בתוס' מועד קטן י"ד ע"ב). ובשו"ע (תקכ"ט ס"ב) השמיט דין זה ששמחת האנשים בבשר. וכ' הביה"ל (ד"ה כיצד משמחין וכנראה מקורו מהא"ר סי' תקכ"ט סק"ו [אך שם הניח זאת הא"ר בצ"ע]) שהשו"ע אזיל לשיטתו בב"י שכיום שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין (ולעניין יין סמך עמש"כ בס"א שצריך לקבוע סעודה על יין ע"ש). אך הפוסקים הסבירו כוונת הרמב"ם שבזמן שהיה ביהמ"ק קיים אין יוצאים יד"ח השמחה אלא באכילת בשר של בשר השלמים ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאים יד"ח השמחה אלא ביין - אבל בשר אין חובה לאכול כיון שאין לנו בשר שלמים ומ"מ מצווה יש ג"כ באכילת בשר

שאפשר להקל שעכ"פ אינו חייב לאכול בשר דווקא, ויכול לקיים סעודת הלילה ולשמח את עצמו בשאר מאכלים שנהנה מהם. מ"מ בשערי תשובה (סי' תקכ"ט) כ' שמדברי המ"א (סי' תקמ"ו סק"ד) משמע שגם בלילה יש חיוב שמחה מהתורה (שכ' המ"א שאין לישא אשה בעיו"ט [אח"ז המנחה. שקודם לכן יכול לעשות סעודה ראשונה בחול וכיון שעיקר השמחה חד יומא די בזה. ומ"מ במ"א מבואר שהמנהג לא לישא אשה כלל בעיו"ט וע"ש בפמ"ג. ועי' במ"ב סק"ט שאם יש צורך גדול בדבר אין להחמיר] כיון שאז יצטרך לעשות סעודת נישואין בליל יו"ט והלילה נגרר בזה אחר היום ונמצא שהוא מערב שמחה בשמחה. הרי שמבואר מדבריו שיש דין שמחה אף בליל יו"ט הראשון). אלא שאי"ז ברור לדינא שהרי לדעת השו"ע אפשר לישא אשה בערב הרגל אפי' שסעודת הנישואין תתקיים רק בלילה (עי' בב"י. ועי' במ"ב סק"י ובשעה"צ סק"ד). אלא שמצאנו ב' טעמים לזה כמבואר בשעה"צ (סקט"ו) - א. שסעודה בלי נישואין הוא רק איסור דרבנן (עי' תוס' בכתובות מ"ז ע"א ד"ה דמסר. וע"ש במהרש"א שאף נישואין בלא סעודה אינו אסור מהתורה). ב. שמצוות עשה של שמחה אינו נוהג בלילה הראשון (וציין בזה לחמד משה ולשאג"א הנ"ל). וא"כ יוצא שאין ראייה כיצד ס"ל להב"י בזה אחר שאינו ברור כאיזה טעם ס"ל. אמנם מ"מ מהמ"א שאסר כן מבואר שס"ל שנוהגת מצוות שמחה מהתורה גם בליל יו"ט הראשון. וע"ע במ"ב (סק"ט) שכ' שיש להיזהר לכתחילה לעשות הנישואין בבוקר בשביל שיוכל

א. ועי' בב"ח אר"ח סי' תע"ו שהביא שיש נוהגים שלא לאכול בליל פסח אפי' בשר מבושל אטו צלי, ואם יש חיוב מהתורה של שמחה אף בליל יו"ט לא היו עושים כן שאטו משום גזירה ביטלו דין תורה (שיח יצחק סי' רל"ד). אכן שם לא נהגו לכאור' אף בליל יו"ט שני וצ"ע.

כיון שנאמר בו שמחה (בה"ל שם². ועי' במ"א סי' תקכ"ט סק"ג שהעתיק דברי

ב. והיינו שבזמן שביהמ"ק היה קיים עיקר השמחה הייתה בבשר השלמים שיש בו שתי שמחות האחת 'שמחת הבאת השלמים' לפני ה' והשנית 'שמחת אכילת בשר' (וממילא אף שהייתה מצוה בשתיית יין מ"מ לא היה חיוב בזה). אבל בזה"ז שאין ביהמ"ק אין עיקר השמחה אלא ביין שמצינו פס' שיש ביין שמחה שכ' יין ישמח לבב אנוש אבל בשר אינו עיקר השמחה כיון שלא מצאנו פס' שכתוב שמחה בבשר שאינו של שלמים (ועי' ברמב"ם בס' המצוות מצוה נ"ד שכ' 'ומה שנתחייב מהם יותר שתיית היין לבד, כי הוא יותר מיוחד בשמחה' - עי' בערך השולחן סי' תקכ"ט סק"ב) ולכן אף שמקיים מצוות שמחה באכילת בשר מ"מ אם לא שתה יין לא יצא יד"ח מצוות שמחה מהתורה. ובאמת מקור דבריו של הבה"ל שבוה"ז אין חיוב לאכול בשר ומ"מ מצוה איכא הם מהב"ח. ולכא' המעיין בב"ח יראה שלא הזכיר בדבריו שכיום אין חיוב לאכול בשר אלא כ' שעיקר החיוב ביין ומ"מ י"ל שחייב ג"כ באכילת בשר רק שהבשר אינו עיקר חיובו ע"ש היטב בדבריו. ואכן היה אפשר"ל שדייק כן הבה"ל מעצם זה שכ' הב"ח שכיום עיקר החיוב בשתיית יין ומאי נ"מ מה עיקר חיובו אם חייב ג"כ באכילת בשר ולכן הסביר שעיקר חיובו היינו שבוה חייב אבל בבשר אינו חייב רק מקיים מצווה. אולם היה אפשר"ל שכוונת הב"ח רק לומר במה נכון להרבות (דאין שיעור לשמחה בזה) ולכן אם עיקר חיובו בזה"ז ביין הרי שצריך להרבות בזה. וכמו"כ י"ל שאדם שאין ביכולתו לקנות או בשר או יין יקנה יין (וכן חולה שיכול או לאכול בשר או לשתות יין מורים לו שישתה יין). שו"ר בחזו"ע (יו"ט עמ' צ"ו) שג"כ הבין כן את ד' הב"ח שכוונתו רק לומר שעיקר החיוב כיום הוא ביין אולם בוודאי צריך ג"כ לאכול בשר ע"ש והביא כן מפוס' נוספים שכ"כ (ערך השולחן ונהר שלום וכו') ע"ש. ושם ג"כ הביא מס' בית השואבה (דף ק"ס ע"א) שאם אין ידו משגת לקנות יין ובשר אלא אחד מהם יש להעדיף יין שבוה"ז עיקר השמחה ביין ע"ש.

והנה ז"ל הרמב"ם "והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין" - ולכא' התיינה להסוברים שכוונת הרמב"ם שאף בזה"ז חייב באכילת בשר או מובן מדוע כ' הרמב"ם בפשיטות דין אכילת בשר יחד עם שתיית יין והיינו שע"י שניהם מקיים מצוות שמחה. אולם להבה"ל שנקט עיקר בהרמב"ם שבוה"ז אין חיוב באכילת בשר ורק מצוה איכא מדוע כ' הרמב"ם בפשיטות דין אכילת בשר יחד עם דין שתיית יין אחר שחייב אף בשתיית יין בזה"ז בשונה מבשר ואלא משמע שאף באכילת בשר חייב בזה"ז (ואף שלא כ' הבה"ל בפ"י שאירי להרמב"ם דאף שאין חיוב מצוה איכא מ"מ הרמב"ם הוא מקור לדין זה שהרי ציין להב"ח, והב"ח איירי בביאור ד' הרמב"ם) וצ"ע.

והנה יש לדקדק בלשון הרמב"ם מדוע כ' "שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין" והיינו שחילקם לב' בבות ולא כ' בפשיטות "שאין שמחה אלא בבשר ויין". וראיתי בס' 'בני שמואל' (על הרמב"ם שם לרבי שמואל עדאווי שנפטר לפני למעלה ממאתיים חמישים שנה) שכ' בזה"ל "שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. דקדק בלשונו להאריך ולא הספיק בזה הלשון שאין שמחה אלא בבשר ויין דאי כתב הכי משמע דבעינן תרוייהו בשר ויין וזה ליתא דגרסינן בערבי פסחים תניא ר"י אומר בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין אלמא דלא בעינן בשר ויין ולזה כ' רבינו שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין כלומר דבחדא מנייהו סגי. וסובר רבינו כשאמר דעכשיו אין שמחה אלא ביין לאו למעוטי בשר דבכל שכן הוא אלא דאין צריך לשמוח דוקא בבשר כזמן שבית המקדש קיים [שאפשר גם יין]. ומה שכתב רבינו דאוכלין בשר ושותין יין [ומשמע דבעינן לשניהם] לאו למימרא דחייבין בתרוייהו מן הדין. זה הנראה לי ועיין בבית יוסף סי' תקכ"ט ע"כ. שו"ר בנושמת אדם (כלל ק"ד) שג"כ כ' כעניין זה לכן נ"ל שהרי הרמב"ם כ' אע"פ שהשמחה האמורה בתורה הוא קרבן יש בכלל אותה שמחה לשמוח כל א' בראוי לו וא"כ הא דאיתא בפסחים ר"ל בזמן המקדש לא יצא ידי שמחה אפי' כשישמח הרבה אלא דוקא בשלמים. ובזמן הזה יוצא ידי שמחה אף ביין לבד או בבשר לבד שבכל זה יש שמחה, והא דאמר אלא ביין ה"ק בזמן הבית אין שמחה אלא בשלמים ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין וה"ה בבשר. ועיקר בא לאשמעינן דאע"פ דבזמן הבית לא היה מקיים שמחה ביין אלא דוקא בשלמים משא"כ בזמננו. ובוה מדויק לשון הרמב"ם שכתב והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, ולא כתב בקיצור שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא להורות דמה שכתב אוכלין בשר ושותין יין ר"ל או בשר או יין דבב"א יש שמחה עכ"פ ע"כ - ואלו דברים נפלאים. אלא שזהו

וצ"ע). וראיתי ביחוד"ד (שם) ובחזו"ע (יום טוב - עמ' צ"ה ושי"ט) שכ' שמצוה לאכול אף בזה"ז ביו"ט בשר. וציין לדין זה את הרמב"ם והיינו שכך בעינן מעיקר הדין (וזה א"ש ביותר לפי"מ שס"ל העיקר כתי' מהרש"ל שבוודאי אף בזה"ז צריך לאכול בשר). ולכאז"ל צ"ע כיצד נטה מדברי השו"ע (שמקורו בבי"י) שבזה"ז אין חיוב בבשר שהרי לכן השמיט זאת השו"ע וכמש"כ הא"ר והבה"ל וכו'. וכנראה שצ"ל שס"ל לחזו"ע שאע"פ שהבי"י תמה מ"מ לא נתכוון לחלוק בהחלט והשמיט זאת רק משום שלא פסיקא ליה האי דינא וכיון שהסבירו הפוסקים היטב את דברי הרמב"ם פסקינן כן לעניין הלכה. וביותר שהרי בשו"ע (סי' תרצ"ו ס"ז) לעניין פורים כ' שצריך לאכול בשר - וכבר העיר מזה המ"א (שם סקט"ו) על ד' השו"ע שאם בפורים בעינן לאכול בשר משום מצות שמחה כ"ש ביו"ט ע"ש - ועי' הערה¹ ודו"ק. ומ"מ אע"פ שכ' בדרכ"ת

הרמב"ם שמצוה לאכול בשר. וכ"כ המ"א בסי' רמ"ט סק"ו ע"ש. מאידך עיין במ"א סי' תרצ"ו סק"ט"ו שכ' שבזה"ז שאין ביהמ"ק אין חיוב לאכול בשר. וישבו דבריו [עי' בדרכ"ת יו"ד סי' פ"ט סק"ט] דאף שאין חיוב בזה"ז לאכול בשר מצוה איכא [וכ"נ מל' המ"א הכא] וכמש"כ הבה"ל. ועי' ג"כ בשוועה"ר שכ' נוסח זה).

ומצאנו עוד למהרש"ל (יש"ש ביצה פ"ב סי' ה') שהסביר כוונת הרמב"ם (שכך הבין ד' הברייתא בפסחים) שבזמן שביהמ"ק היה קיים היה מספיק שמחה בבשר קרבן השלמים בלא יין, ובזה"ז חייב לשמוח גם עם יין לרוות גופו ולולי זה אינו יוצא יד"ח שמחת יו"ט. ועי' בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סי' ל"ג) שנראה מדבריו שנקט עיקר כד' מהרש"ל (ומלשון הרמב"ם נראה יותר כהבנה זו וכפי שכ' לעיל בהע' שד' הבה"ל שאין חיוב באכילת בשר ומ"מ מצוה איכא צ"ע שמהרמב"ם משמע שחיובו שווה לדין

ח' גדול שיועיל כיום רק אכילת בשר ופשטות הפוס' מורה לא כן. וא"כ שוב יל"ד כיצד נסביר את דקדוק ד' הרמב"ם. וראיתי במרכבת המשנה (הספרדי) שעמד על הע' זו והסביר "ונראה דס"ל לרבינו ז"ל דמ"ש בגמ' בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר היינו שעיקר השמחה היה בבשר זבח השלמים אבל יין נמי צריך שהיין נמי משמח כדכתיב ויין ישמח לבב אנוש ומאי שנא דדין משמח בזמן הזה ולא בזמן שביהמ"ק קיים. אלא ודאי שמ"ש אין שמחה אלא בבשר כלומר אין שמחה האמורה בתורה אלא בשר זבח השלמים שכן כתוב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת אבל יין נמי משמח. ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין אבל מ"מ בשר נמי משמח אבל העיקר הוא היין. לזה כתב ואנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר כלומר יש זמן שאין שמחה אלא בבשר והיינו בזמן המקדש שהיה בשר זבח השלמים ואין שמחה אלא ביין בזמן הזה לכן בשניהם צריכים לשמוח בהם ומשום הכי פלגיניהו לתרי בבי עיין בספר ב"ח סי' תקכ"ט ובספרי יד אהרן מ"ש משם מהר"ם מטיוולי ז"ל ע"כ.

ג. אכן בעיקר הע' זו היה ניתן לכאז' ליישב ששאני מצוות שמחה שנאמרה בפורים למצוות שמחה שנאמרה ברגלים וכפי שהביא בעמק ברכה (סעודת פורים עמ' קכ"ו) מהגר"ז מבריסק שבכל המועדים עיקר מצוות השמחה אינה אלא לשמוח בה' והבשר והיין אינם אלא סיבה לעורר השמחה. אבל בפורים כיון דכתיב 'משתה ושמחה' נמצא שהמשתה עצמו הוא גוף המצוה (ואיתא במדרש שיר השירים רבה פ"א [ועי' פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא כ"ח] - "רבי אבין פתח זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו - אין אנו יודעים במה לשמוח, אם ביום אם בהקב"ה, עד שבא שלמה ופירשה [משכני וכו'] נגילה ושמחה בך] כך בישועתך, כך בתורתך, כך ביראתך"). ולפי"ז א"ש שס"ל להב"י שאין שמחה בעצם אכילת הבשר אלא בעצם קרבן השלמים והיינו בשמחה בה' וכיום שאין לנו ביהמ"ק אין מצוות שמחה באכילת בשר דאף שזה גורם שמחה מ"מ ס"ל שאי"ז מעורר שמחה בה' (משא"כ יין דגורם כן וצ"ע) משא"כ בפורים שימי משתה ושמחה כתיב

שכ' בתו"ד "אך מעט צ"ע המנהג הזה, דמאכלי חלב מכבידים ומביאים השינה, כדאיתא בהגהת מנהגי, דמה"ט אוכלי' בע"פ מאכלי חלב, כדי שיישן ביום ויהא נעור בלילה, וצ"ע, דהרי חיובא להיות נעורים בלילה זו, כדאיתא במג"א סי' תרצ"ד עפ"י הזוה"ק" ע"כ. וע"ע בס' ענפי משה (להגר"מ חליוה שליט"א - פסח עמ' תקכ"ח) במה שדן בכ"ז.

ובשו"ת משנת יוסף (ח"ז סי' צ"ה) הרחיב בזה ובתו"ד הביא ב' טעמים להסביר המנהג שאוכלים בליל שבועות סעודה מדברי חלב: א. שפעמים רבות עושים מאכלי חלב עם גבינות קשות שצריך להמתין ו' שעות בין אכילתם לאכילת בשר ומצוי שיטעמו ממאכלים אלו בערב החג ואם יאכלו בשר בלילה עלולים לבא לידי מכשול - ולכן מלכתחילה הנהיגו לאכול סעודה חשובה של דברי חלב בלילה. ב. לצאת ידי חובת דעת האר"י הקדוש (עי' כה"ח סי' קע"ב סק"ב) שלא אכל בשר באותו יום שאכל דברי חלב (אכן בשאר ימות השנה אין המנהג להקפיד ע"ז [וע"ש במשנ"י] אולם יתכן לומר שבשבועות שהוא זמן מת"ת משתדלים אף בזה, ובפרט שהתורה ניתנה לבנ"י ע"י שאכלו המלאכים בשר וחלב [או עכ"פ נראו כאכלו] ולכן יש להחמיר בזה יותר בחג שבועות). עוד ראיתי בשיח יצחק (שם) שנתן טעם לאותם שנמנעים מאכילת בשר בליל החג ע"פ הגמ' בפסחים (מ"ט ע"ב) שעם הארץ אסור באכילת בשר, ולכן בליל שבועות שעדיין לא קיבלנו את התורה

שאין להיסמך במנהג זה על הב"י, כיון שמ"מ יש מצוה לאכול בשר (והיינו שאף שאין חיוב מ"מ מצוה איכא) - הא מ"מ פשטות ד' השו"ע מורים שאין אפי' מצוה באכילת בשר שא"כ היה לו לכתוב זאת (ובפרט לדעת רבים הסוברים שכוונת הרמב"ם שישנו חיוב באכילת בשר דאין שייך עניין זה שלא יהיה חיוב אך מצוה תהיה דמהיכן המקור לזה) וא"כ י"ל שע"ז ג"כ סמכו הנוהגים שלא לאכול בשר בליל שבועות וצ"ע.

עוד ראיתי מערערים על מנהג זה של אכילת מאכלי חלב בליל שבועות מן הטעם שכ' הרמ"א (סי' תצ"ד) שאכילת מאכלי חלב זכר לשתי הלחם - שא"כ אין נכון לאכול בלילה דברי חלב שהרי הקריבום ביום. וכמו"כ לטעם המ"ב שהביא בשם גדול אחד (עי' לעיל שהרחבנו בזה) ראוי לאכול ביום שהרי בלילה עדיין לא נאסר עליהם בשר נחירה. ואלא צ"ל שמנהג זה נסמך על שאר הטעמים ע"ש. אלא שלפ"ז אף הטעמים שאוכלים מאכלי חלב כנגד התורה יורדים שהרי מת"ת היה ביום. ובעכצ"ל לכא' שזה רק זכר ודי שעושה זאת בחג השבועות וצ"ע.

וע"ש בשערי ימי הפסח שביאר מדוע נהגו לאכול בלילה: שהיות והמנהג להיות נעורים בליל שבועות אוכלים מאכלים קלים של חלב ולא דברי בשר שמכבידים ומעייפים (ובפרט שפשטות הפוסקים מורה שצריך לאכול בשר בהמה). ול"ק ממעשה דיהודית שהאכילה את שר האויב חלב וכו' ע"ש בכ"ד. אולם ראיתי בשיח יצחק (סי' רל"ד)

וזה התכלית ולכן מצוה לשמור באכילת בשר (וחזינן ג"כ שפסק השו"ע מצד אחד שאין נושאים נשים ברגלים משום שאין מערבים שמחה בשמחה ואילו בפורים אפשר לישא נשים ובעכצ"ל שהשמחה ברגלים היא לשמור בה' ולכן השמחה באשתו גורמת שלא ישמח בה' משא"כ בפורים עיקר העניין שיהיה שמח ולכן אין חסרון ששמח עתה באשתו).

מאכלי חלב ואז נחים ואח"כ אוכלים סעודת יו"ט עם בשר).

דיני המתנה בין בשר וחלב בחג השבועות

הנה יל"ד האם בחג שבועות ישנם קולות מסוימות בדין המתנה בין בשר לחלב (וכן להיפך בין חלב לבשר). הנה במ"ב (סי' תצ"ד סק"ז) כתב "כ' הפמ"ג (מש"ז ס"ג) יש לזהר בענין מאכלי בשר וחלב בכל מה שנזהרין בכל השנה המבואר ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט ושלא לצאת שכרם בהפסדם" ע"כ. ומבואר שאין להקל בשבועות יותר מבשאר ימות השנה. וכ"פ בחזו"ע (יו"ט). אלא שמ"מ מצאנו בפוסקים שנח' בעניין זה וכפי שנפרט: א. בבאר היטב (סי' תצ"ד) כ' בזה"ל: "כ' א"ז בשם הכל בו (ח"ב סי' ק"ו עמ' ת"נ) דבשבועות יש נוהגין לאכול גבינה בסעודת מנחה אף שאין שש שעות מסעודת שחרית ובלבד שירחץ פיו ויחצוץ שיניו להוציא הבשר. ועיין חק יעקב" ע"כ. ובחק יעקב (סק"א) כ' ע"ז "שומר נפשו ירחק מזה וכן הסכמת האחרונים דבחג השבועות יש לזהר כמו בכל השנה". ועיין בהערה שהרחבנו בביאור דברי הכל בו בזה".

אוכלים דברי חלב ולא בשר (והיינו שאנו מראים בזה שלולי התורה הקדושה ח"ו באיזו דרגה היינו).

ולמעשה הנה ברמ"א מבואר שהמנהג לחלק סעודה לשנים ולאכול בתחילתה דברי חלב ובחלקה השני דברי בשר (כמובן ע"י קינוח והדחה ושטיפת ידיים וי"א שצריך עכ"פ להמתין חצי שעה). ומ"מ מנהג זה אינו נפוץ היום (שערי ימי הפסח וכך הובא מהגר"ח קניבסקי ס' שאלת רב עמ' שס"א). ובאג"מ (ח"א סי' ק"ס) כ' שהטעם שאין נוהגים בזה כיום משום שיש מחמירים ואינם אוכלים בסעודה אחת דברי חלב ובשר (אא"כ בירכו ברכת המזון וא"כ אי"ז כבר סעודה אחת). וגם שיש לחוש שלפעמים ישכחו ויאכלו הבשר תחלה ולכן טוב שלא לאכלם בסעודה אחת. ויש שנהגו לאכול בסעודת הלילה דברי חלב ולא דברי בשר וביום אוכלים דברי בשר, ויש למנהג זה על מה לסמוך. אך יאכלו סעודה חשובה. ואם שותים יין אפשר להקל ביותר (שיש סוברים שדי בשתיית יין בלבד לקיים מצוות שמחת החג). ורבים נהגו לאכול מאכלי חלב בבוקר (שעושים קידוש אחר התפילה ואוכלים

ד. ראיתי מעירים (עיין פסקי תשובות עמ' שי"ד) מהפמ"ג בעצמו (יו"ד סי' פ"ט סק"ג) שכ' שאפי' למחמירים בכל השנה שלא לברך ברכה אחרונה ולסלק עצמו מסעודת חלב ע"מ שיוכל לאכול אח"כ סעודת בשר, בשבועות מותר לברך ברכה אחרונה על דברי חלב אע"פ שכונתו בזה בשביל שיוכל לאכול בשר "כיון דהוא גופא חומרא הו' דלא לסיף". וצ"ל שהיות ואכילת מאכלי חלב בשבועות הינו מנהג קדוש וקדוש או אדרבה מדוע שידחה מנהג קדוש זה מחמת חומרא. משא"כ בדיני בשר וחלב הקרובים להיות מעיקר הדין ודאי שאין לחלק בין חג שבועות לשאר השנה אחר שמאכלי חלב בשבועות הינו מנהג בלבד ודוק". וע"ע בבדה"ש (יו"ד פ"ט בציונים אות ק"ס) במש"כ בכוונת הפמ"ג וצ"ע.

ה. הנה ז"ל הכל בו: "ויש נמנעים מלאכול גבינה בסעודת מנחה של עצרת [שבועות] לפי שהאריכו בתפלה עד חצי היום או קרוב לו [ואז אכלו בשר בסעודה] ומשם עד סעודת המנחה ליכא שיעור ששה שעות. ויש שאין חוששין לזה כיון שהוא תאב לאכול כבר נתעכל הבשר. אך כיון שעיקר השהיה בשביל בשר שבין השניים, ראוי למי שאינו נמנע מהגבינה באותה סעודה לחצות שיניו ולהוציא הבשר קודם ואעפ"כ בזמן אחר אין ראוי לסמוך על חציית שיניו אלא בשעות כשיעור וכו' " ע"כ. ובפשוטו כוונתו שלטעמיה דרש"י שהבשר מושך טעם בפה אז מועיל מה שתאב לאכול שלכן נתעכל כבר הבשר אולם כיון שעיקר הטעם להמתנה בין

בשר לחלב כטעמיה דהרמב"ם משום בשר שבין השיניים אז ראוי לחצות שיניו שאז יוצא ידי טעמיה דהרמב"ם כיון שכבר אין בשר בין שיניו. אולם הדברים לכאן צ"ע דמה עניין זה שהוא תאב לאכול וממילא כבר נתעכל הבשר לזה שא"צ להמתין לסוברים שצריך להמתין משום שהבשר שאוכל מוציא שומן ונדבק בפה ומאריך טעמו (ע"ש בכל בו). עוד צ"ע שהרי קודם לכן הביא הכל בו בסתמא ג"כ את טעמיה דרש"י שבעינן להמתין משום ששומן הבשר מושך טעם בפה (ע"ש) וא"כ כיצד התעלם עתה מדבריו לעניין הלכה.

עוד צ"ע שאם אכן עיקר השהיה מחמת בשר שבשיניים מדוע א"כ כ' שראוי לחצות שיניו וכו' ולא כ' ש'צריך' לעשות כן. ובפירט שהעיקר להלכה (ודלא כערוה"ש יו"ד סי' פ"ט) שלטעמיה דהרמב"ם לא מהני לחצוץ שיניו ואם דעת הכל בו (שהוא מהראשונים) שמועיל (אכן ממשמעות הא"ז והבאה"ט שהביאו את ד' הכל בו נראה שמעיקר הדין צריך לחצוץ שיניו שכ' ובלבד וכו' ע"ש. אולם בכל בו שלפנינו כתבו רק ש'ראוי'. ואולי י"ל שאותם שלא נמנעים לאכול מאכלי חלב בסעודה לא חוששים להטעם של בשר בשיניים אלא סומכים רק על הטעם האחר. אלא שהכל בו נתן להם עצה שמאחר שמצד הסוגי' עיקר הטעם שצריך להמתין בשביל בשר בשיניים לכן ראוי שיוציאו הבשר שבשיניים. ולכן כ' רק ש'ראוי' כיון שאותם שלא נמנעים לא סברו כטעמיה דהרמב"ם שהרי הם היו אוכלים אף בלא שחצצו שיניהם. ולכן כ' הכל בו ואעפ"כ בזמן אחר וכו' והיינו שלא ילמדו מדבריו שאפשר להקל אף בזמן אחר שלא להמתין ע"י שיחצוץ שיניו כיון שכאשר מצד הדין צריך להמתין אין מועיל לחצוץ שיניו [כיון שחוששים שלא יחצוץ היטב] - רק להם נתן עצה זו אחר שבלא"ה לא חוששים לטעם זה ולכן כ' כן [אך לשון 'זמן אחר' אינו ברור לפי"ז כיון שא"כ היה צ"ל לגבי הכלל שלא ילמדו מכך הכלל להקל בשבועות וכו' וצ"ע]. או שנאמר שחשש להטעם של רש"י ולכן לא יועיל לחצוץ שיניו וכאן זה מועיל משום שתאב לאכול וזה נכון דווקא בשבועות שישנם מאכלים מיוחדים או שאולי לא סבר שמה שהוא תאב לאכול וכו' מוחלט שמועיל לטעמיה דרש"י [הפוס' נח' האם לטעמיה דהרמב"ם משום בשר שבשיניים מהני לחצוץ שיניו וצ"ע].

ויתכן לומר הבנה חדשה בזה - הדנה עניין המתנת ו' שעות הוא שיעור זמן מ'סעודה לסעודה' (כמבואר ברמב"ם) שבזמן זה מתעכל הבשר שבשיניים והשומן שבפה - אכן כבר מבואר ברמב"ם (שכ' 'כמו שש שעות' וכו' כן אף הכל בו שם) וכבר האריכו בזה הפוס' שאי"ז ממש שש שעות וי"א שתלוי בקיץ ובחורף וכו' (פר"ח סק"ו ועי' באול"צ ח"ה במש"כ בזה) והיינו שאף בפחות משש שעות מתעכל הבשר שבשיניים (עי' שוירי ברכה סק"ג) אלא נתנו רבנן גדר בזה שממתינים שיעור זמן של מ'סעודה לסעודה' - וא"כ י"ל שכוונת הכל בו בזה פשוטה שהרי מסעודת היום עד סעודת המנחה (אפשר שס"ל לכל בו כהרמב"ם שאף ביו"ט יש דין ג' סעודות ולכן היה סעודת המנחה) עברו עיקר שעות ההמתנה (שמד' הכל בו נראה שרק לא הגיע לשיעור ו' שעות אך מ"מ הגיע לשיעור קרוב לזה) - ולכן אף שהיה אפשר ששעות אלו מספיק בשביל שנאמר שכבר התעכל הבשר שבשיניו וכו' מ"מ מכיון שהוא תאב לאכול אנו אומרים ששיעור ההמתנה בין סעודת הבוקר לסעודת המנחה נחשב מספיק זמן להחשיב את ההמתנה כשיעור זמן של מ'סעודה לסעודה' (שהרי לכן תאב לאכול) אף שלא עבר שש שעות שהרי לא בעינן להמתין דווקא שש שעות וי"ל שבזה סגי שנאמר שיתעכל הבשר שבשיניו וכו' (שתאב לאכול אינו סיבת ההיתר אלא סימן שעבר מספיק זמן שנחשיב זאת מ'סעודה לסעודה' ואמרינן שכבר נתעכל הבשר שבשיניו וכו') - ולכן יש שלא חששו בזה אף שלא עבר ו' שעות מסעודת היום (ואותם שנמנעו הבינו שאע"פ שכ' 'כמו שש שעות' הכוונה לרוב שעה שישית או עכ"פ מקצת שעה שישית אך לא כאשר תאב לאכול ואפי' בשבועות שמנחה כולם לאכול דברי חלב בחג). ולכן כ' הכל בו שמשום כך אף שמעיקר הדין אינם צריכים עוד לעשות שום פעולה (וכך נוהגים אותם אנשים שלא חוששים לזה) מ"מ ראוי שיחצצו שיניהם - אך די בזה וא"צ לשטוף הפה וכו' לצאת אף ידי טעמיה דרש"י כיון שעיקר הטעם לזה שבעינן להמתין ו' שעות הוא מטעמיה דהרמב"ם שחוששים מבשר בשיניים ולכן די שיצא בזה ידי טעמיה דהרמב"ם אחר שמעיקר הדין א"צ אף לזה. ולפי"ז י"ל שאיהנ"מ ס"ל להכל בו כעיקר שאין מועיל לשי' הרמב"ם לחצוץ שיניו אלא שכאן שמעיקר הדין א"צ לעשות כלום אמר להם שראוי לחצוץ שיניו. ומש"כ הכל בו ואעפ"כ בזמן אחר אין ראוי לסמוך על חציית שיניו אלא בשהות כשיעור לכאן' כוונתו שאע"פ שמעיקר הדין מועיל בכה"ג (וכמש"כ שרק 'אין ראוי לסמוך' ומשמע שמעיקר הדין זה מועיל) מ"מ כיון שאין הדברים מוסכמים אז מקלינן בזה (לאותם שאין חוששים וכו').

(עמ' נ"ג) כ' שאדרבה נראה שבעת שהאדם ישן העיכול שלו איטי יותר וזה מרגישים בחוש כי אדם ישן הרבה שעות ומתעורר ואינו רעב אחר זמן כזה שהיה רעב כבר באם היה נשאר ער וצ"ע.

ב. בספר 'נועם אלימלך' (פר' משפטים ד"ה לא תבשל) כ' 'וגם אנחנו בחג השבועות התירו לנו חז"ל שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה' (ע"ש שביאר זאת עפ"ד החסידות). ומלשון הנוע"א משמע שהקולא דווקא לגבי דין המתנה אחר הגבינה. ובכוונתו צ"ל שהנה מעיקר הדין אין צריך להמתין אחר גבינה כלל אלא די שעושה קינוח שטיפה והדחה (כדאי' בשו"ע ביו"ד סי' פ"ט) אלא שרבים

וראיתי בפסקי תשובות (ח"ה עמ' שט"ו) שכ' משם כמה צדיקים שהקילו כד' הכל בו רק באופן שישן שינת הצהרים בין הסעודות, והיינו שיש הסוברים ששיעור שש שעות הינו שיעור עיכול שבשיעור כזה דרך הבשר להתעכל, ושינה גורמת שהאוכל יתעכל יותר מהר (יתכן משום שהגוף יכול לרכז אז את כל כוחותיו בעיכול). אכן ראיתי מובא בפוסקים שהביאו מס' זכרון משה עם הנהגות מרן החתם סופר שהעלה מתחילה ג"כ להתיר שלא להמתין שש שעות אם ישן בין לבין מהטעם הנ"ל, והכין לעצמו חלב לקפה כדי לשתות ונשפך, והבין מכך שאין הדין כן ולכן פסק שלא חילקו חז"ל בתקנתם בין אם ישן או לא'. ובס' שערי תורת הבית

דווקא בחג שבועות שהוא מנהג קדוש לאכול מאכלי חלב מא"כ בשאר ימות השנה וכך נראה מד' הא"ז והבאה"ט שד' הכל בו הם קולא הנאמרה בחג שבועות (אם כי מלשונו שאין ראוי לסמוך על 'חציית שיניו' למרות שכפי שנתבאר עיקר ההיתר אינו מבוסס על מה שחוצץ שיניו אלא ע"ז שחשיב מ'סעודה לסעודה' משמע יותר שכוונתו שלמרות שנתן פתרון לטעמיה דהרמב"ם שיכול לחצוץ שיניו מ"מ בזמן אחר אין לסמוך על כך והיינו בלא להמתין שיעור [כ"א לשיטתו דכוונתו רק שלא יאמרו שא"צ להמתין כלל אלא יחצצו שיניהם בלבד] שאפשר שאף להרמב"ם אי"ז מהני לחצוץ שיניו כיון שחיישינן שלא יחצוץ יפה או שאע"פ שנאמר שיחצוץ יפה הא מ"מ לטעמיה דרש"י שהבשר מושך שומן בפה עדיין ד"ז אסור וחיישינן לדרביו כשבעינן להמתנה מעיקר הדין [ומ"מ להל' פסקינן שאין מועיל חציצת שיניו לטעמיה דהרמב"ם] וצ"ע). ובהבנה זו שכתבנו לכא' נראה מהא"ז והבאה"ט שלא העתיקו מש"כ הכל בו משום שהוא תאב לאכול וכו' אלא רק שדי בשיעור ההמתנה בין סעודת שחרית לסעודת המנחה כיון שעיקר ההיתר מבוסס ע"ז שעבר שיעור של מ'סעודה לסעודה'. ומ"מ יש להתיישב עוד בכ"ז.

והנה בבאר היטב (סי' תצ"ד) כ' בזה"ל "כ' א"ז בשם הכל בו דבשבועות יש נוהגין לאכול גבינה בסעודת מנחה אף שאין ו' שעות מסעודת שחרית ובלבד שירחץ פיו ויחצוץ שיניו להוציא הבשר" - והמעין בא"ז יראה שלא הביא נקודה זו של לרחוץ פיו (ועי' ג"כ בא"ז סי' קע"ג סק"ד שהביא ד"ז בשם הכל בו) וכ"ש שלא כ' כן בכל בו וצ"ע. ומ"מ יש להתבונן בתועלת רחיצת פיו. דאין נראה שהכוונה לד' הרמ"א (סי' פ"ט ס"א) להא דבעינן להוציא הבשר מהשיניים אפי' אם שהה כשיעור וצריך להדיח פיו קודם שאוכל גבינה, כיון שא"כ היה צריך לכתוב ש'יחצוץ שיניו וירחץ פיו' וגם ע"ש בש"ך שכ' שבעינן ג"כ קינוח ומדוע לא כ' כן הבאה"ט (דהרמ"א שם קיצר כמבואר בש"ך אך הבאה"ט לכא' צריך לציין לזה). ואולי י"ל שכוונתו שצריך לרחוץ פיו בשביל לנקות השומן שמושך טעם בפה והיינו שזה יועיל אף לטעמיה דרש"י (שהכל בו איירי רק לטעמיה דהרמב"ם אולם הבאה"ט כ' פתרון אף לטעמיה דרש"י) וצ"ע.

ו. וראיתי בתשובות והנהגות (ח"א סי' תל"א) שהתק' בזה הא לא בשמים היא לפסוק הוראות בסימנים מהשמים כל שאוחז בד"ת להקל בזה. ותי' שגאון ישראל בעל רזה"ק כמו החת"ס הרגיש שזה סימן ובירר שוב ההלכה וראה פנים לאסור ושינה הוראתו. וכ"מ ממה שלא אסר ללא טעם אלא שאסר משום לא פלוג. וציין שם לסיפור עם הגר"א שרצה שבבית מדרשו ישאו כפים כל יום, ובלילה שקודם לכן הובל לבית הסוהר ע"י עלילה ופסק מאז לא לשנות המנהג, וביאור הדברים ג"כ כנ"ל ע"ש.

דברי חלב כ' המ"ב (סי' תצ"ד סקט"ז ומקורו מהמ"א) "ויזהר ליקח מפה אחרת כשרוצה לאכול בשר, ואין צריך להפסיק בברכת המזון אם אינו אוכל גבינה קשה [שאם אוכל גבינה קשה צריך להפסיק בברכת המזון ע"ש בשעה"צ] אלא יקנח פיו יפה וידיח" ע"כ. וכ"מ מסתימת השו"ע (יו"ד סי' פ"ט) שאין צריך לברך ברכת המזון בין גבינה לבשר. אולם בב"י (סי' קע"ג) הביא שיש מחמירים שלא לאכול גבינה ובשר בסעודה אחת ושטוב ונכון להחמיר שלא לאכול בסעודה אחת דברי חלב ודברי בשר אף אם אוכל אחר הגבינה רק בשר עוף. ומצאנו לפוס' רבים שכ' להחמיר בזה שאין לאכול גבינה ובשר באותה סעודה (הו"ד הפוסקים בכה"ח סי' קע"ג ובפסק"ת סי' תצ"ד ואכמ"ל). ומ"מ רבים מבני ספרד נוהגים כפשטות השו"ע ביו"ד שלא הביא את חומרת הזוה"ק בזה ואוכלים דברי בשר אחר שאכלו מאכלי חלב אחר שעשו 'קינוח' 'שטיפה' ו'הדחה' (עי' בבן איש חי ש"ש פר' שלח לך אות ט"ו שהביא מהגר"א מני שהמנהג בעיה"ק ירושלים ת"ו שאין ממתינים אחר שאכלו מאכלי גבינה בין גבינה רכה ובין גבינה קשה. וכ"כ באור לציון ח"ה עמ' ר"ד. ובאמת כבר מצאנו שיש שכ' [עי' ביש"ש חולין פ"ח סי' ו'] להסביר את ד' הזוה"ק שלא כהב"י והיינו שאיירי הזוה"ק שאוכל גבינה אחר שאוכל מאכלי בשר [ומ"מ במש"כ הב"י שאף בשר עוף לדעת הזוה"ק יש להחמיר

נוהגים להמתין גם אחר גבינה שעה או חצי שעה (והמנהג המקובל חצי שעה), וע"ז מסתבר שכ' הנוע"א שאין צריך להמתין אלא יעשה קינוח וכו' ויאכל דברי בשר. אלא שראיתי (ע"ש בפסקי תשובות) למי שכ' בביאור הנוע"א שאפשר שנהג הנוע"א כאר"י הק' (ס' טעמי המצוות בשם המהר"ח) שלא אכל בשר אחר גבינה וגבינה אחר בשר כל היום, וע"ז כ' להקל הנוע"א בחג השבועות שימתין רק שעה או חצי שעה (ולשון חז"ל צ"ע לפי"ז) וצ"ע בזה.

ולמעשה פשטות הפוסקים מורה שאין להקל כלל בחג השבועות יותר מבשאר ימות השנה כדיני המתנה בין בשר לחלב וכן להיפך (ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ע' כ' שאין להקל בעניינים אלו רק אם יש לו כך קבלה מאבותיו או רבותיו).

אם ימול לאכול מאכלי חלב ובשר באותה סעודה (שאוכל דברי חלב קודם ועושה קינוח וכו')

האוכל דברי חלב ומעוניין כעת לאכול בשר
האם צריך לברך ברכה אחרונה על הדברי חלב - הנה באופן שאדם אכל דברי בשר ורוצה לאכול דברי חלב (וכגון שהתארכה סעודתו ולא אכל בתוך הזמן בשר. כיון שהעיקר להלכה שממתינים ו' שעות מזמן שסיים לאכול הבשר ולא מזמן סיום סעודתו) צריך לברך ברכת המזון קודם. אך בענייננו שמעוניין לאכול דברי בשר אחר

ז. וע"ש בפסק"ת שכ' שלחממירים שלא לאכול דברי חלב ובשר בסעודה אחת אי"ז נאמר דווקא בסעודת פת שצריך לברך ברכת המזון קודם אלא זה נאמר אף כשלא אכל פת קודם לכן אלא אף דברי מזונות של חלב שקודם שבא לאכול בשר צריך להפסיק בברכה אחרונה (עי' בש"ך סי' פ"ט סק"ו. והיינו שאם מחמירים כהזוה"ק שאין לאכול בסעודה אחת א"כ י"ל שה"ה בזה וכפי שמבואר מהש"ך שאין סעודה בדווקא ונדון מדבריו שם לנידוד). ולכן אע"פ שכיום אין המנהג כהרמ"א לחלק את הסעודה לשתיים באכילת ב' לחמים זכר לשתי הלחם מ"מ עדיין שייך נידוד בענייננו שאוכלים קודם מיני מזונות של גבינה וכו'.

חלקו ע"ד הרבה פוס' וכ' שכוונת הזוה"ק דווקא לבשר בהמה ואכמ"ל).

ולמעשה פשטות השו"ע וכ"ד המ"א והמ"ב (וכ"פ בבדה"ש יו"ד סי' פ"ט) שאין צריך לברך ברכה אחרונה בין אכילת דברי חלב לדברי בשר. וכך מנהג רבים מבני ספרד. מאידך יש שמחמירים שלא לאכול בסעודה אחת דברי חלב ודברי בשר אף שקודם אכל דברי חלב ועשה קינוח וכו' וצריך לברך ברכת המזון קודם (ויש שמצריכים ג"כ להמתין שעה או עכ"פ חצי שעה [דאע"פ שכ' זוה"ק 'שעה' אין הכוונה לשעה ממש אלא לזמן מופלג והיינו כחצי שעה שפחות מחצי שעה חשוב 'סמוך'

ואכמ"ל). ומ"מ הרוצה להחמיר כהזוה"ק אינו צריך לחשוש לדין 'ברכה שאינה צריכה' כשמברך עתה ברכה אחרונה. שמכיון שרוצה לצאת יד"ח כל הדעות אי"ז חשוב ברכה שאינה צריכה.

ומ"מ באופן שאכל דברי חלב עם גבינה צהובה או עם גבינות קשות שבהם נח' פוסקי זמננו האם יש להם דין גבינה קשה (ואפי' כשנמסים ע"י האפייה) שדינם כבשר (עכ"פ לבני אשכנז) וצריך להמתין בין אכילתם לאכילת בשר שש שעות הרי שמח' זו גוררת גם האם צריך לברך ברכה אחרונה קודם שרוצה לאכול בשר (כאשר האריך בסעודתו וכדו').^{ח.}

ח. דעת הרמ"א (סי' פ"ט ס"ב) שנהגו שלא לאכול אחר גבינה קשה בשר (גבינה ישנה ששה חודשים שכך לקח זמן ייצורה בעבר. וע"ש בט"ז שכ' גם שזו גבינה מתולעת וכיום לא מצוי כ"כ גבינות מתולעות בהכשר) והפוס' צידדו להצריך המתנה של שש שעות כמו בבשר (עי' בשעה"צ סי' תצ"ד סקט"ו) כיון שהיא מושכת טעם בפה זמן רב כבשר (ע"ש בט"ז ביו"ד). והנה כיום התעשיינים מצאו דרך לזרז את זמן עשיית הגבינות הקשות (גבינה צהובה ומלוחה וכיו"ב), ואינן שוהות בייצורם חצי שנה, ומשום כך רבים מהפוסקים הורו שלא צריכים להמתין אא"כ עברו עליהם חצי שנה (וי"א שנה - חזו"א) בפועל מזמן ייצורם (ומהם החזו"א [מעשה איש ח"ה עמ' כ"ב] הגר"א קוטלר [נלמד זאת ממעשה רב שהורה לבחור שבא להתארח אצלו שאף שאכל גבינה קשה קודם לכן מותר לו לאכול בשר כיון שהגבינות של היום אינם קשות כבעבר שבעבר היו נצרכים למגדרת כדי לחלקם] האג"מ [עי' משנה הלכות חט"ז יו"ד סי' ט'] הגר"י פישר והבאר משה [מאור השבת ח"ג עמ' תכ"ו אא"כ ישנם נקבים בגבינה שנעשים מחמת יושנן] והאול"צ ח"ה עמ' ר"ה והגר"ח קניבסקי [נזר החיים עמ' רי"ג]). וטעמם, שהגבינות כיום אינם חריפות וחזקות כ"כ להשאיר טעם בפה, וכן שאינם קשות כ"כ שיכנסו לבין השיניים ולא יתעכלו למשך הרבה זמן. ומ"מ יש שב' שעדיין יש להמתין שעה לדעה זו.

מאידך רבים מהפוסקים (ומהם המנח"י, הגרש"ז אויערבך, הגר"ש אלישיב השב"ל אלא שלא כולם כ' זאת בצורה מוחלטת אלא רק בתורת חומרא), כ' שצריך להמתין שש שעות, וטעמם, שע"י תהליך הזירוז הם מגיעים לאותה תוצאה לו הייתה שוהה חצי שנה (מסתבר שכוונתם לגבי הטעם שהוא חריף ולא לגבי הקושי שהרי ממעשה רב של הגר"א קוטלר רואים שיש שינוי מהותי ברמת הקושי בין הגבינות הקשות של היום לגבינות שבעבר ובוודאי לא נח' במציאות), וכן שיש בחנויות גבינות קשות שכבר עברו עליהם ששה חודשים מזמן ייצורם (יל"ד בזה משום ספק דרבנן לקולא עיין בבדה"ש במה שהביא מהדע"ק ועיין בילק"י ובשערי תורת הבית ואכמ"ל), וכיון שיש מהפוסקים שהחמירו בגבינה קשה אף אם היא פחותה מחצי שנה, יש להמתין שש שעות.

ויש מהפוסקים (משנה הלכות ובשערי תורת הבית ועיין בס' מאור השבת) שהטילו פשרה בכך שחילקו בין גבינות קשות לבנות (כגון מלוחות), לגבינות קשות צהובות, שבצהובות שיש בהם הרבה שומן טעמם נשאר בפה הרבה זמן, משא"כ גבינות קשות לבנות (וכך נוהגים רבים). ולכא"י כיום שיש גבינות צהובות דלות שומן יש להתירם וצ"ע (ואמנם לגבי גבינות משולשות שהם נעשים מגבינות צהובות אף שהם לבנות, יש להמתין שש שעות, ויש שחולקים על כך מכיון שהגבינה מתרככת במהלך הייצור, ובס' מאורה"ש כ' שתהליך

דין מאכל פרווה שמוגן בשמן שטיגנו בו קודם לכן מאכל בשרי - אם דינו כבשר לעניין המתנת שש שעות

שאלה: שמן שטיגנו בו שניצלים ונקניקיות (בשריות) ואח"כ טיגנו בו פלאפל (שהוא פרווה) - האם אדם האוכל את הפלאפל צריך להמתין שש שעות קודם שבא לאכול מאכלי חלב?

תשובה: בגמ' בחולין (ק"ה ע"ב) איתא "אמצעיים רשות (והיינו נטילת ידיו באמצע סעודה). אמר ר"נ לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה - חובה" - ונח' הראשונים (ע"ש בתוס') בפשט הגמ': דעת רבנו שמואל שדברי הגמ' ש'נטילה רשות' אמורים בשני תבשילים של בשר או בשני תבשילים של חלב. ודברי ר"נ ש'בין תבשיל לגבינה' חובה נאמרו דווקא

שאכל גבינה קודם תבשיל של בשר ועתה שרוצה לאכול תבשיל של בשר צריך ליטול ידיו. אבל אם אכל מתחילה תבשיל של בשר, אסור לאכול גבינה אח"כ גם ע"י נטילת ידים, כיון שתבשיל של בשר חשוב כבשר עצמו שאין לאכול אח"כ גבינה (ובעינין המתנה כדין חלב אחר בשר). מאידך דעת רבנו תם שמה שנאמר בגמ' ש'בין תבשיל לתבשיל' רשות - מייירי בין 'תבשיל של בשר' לתבשיל של גבינה' שמכיון שאין הבשר והגבינה בעין ויש רק טעם, אין חיוב המתנה כלל. ומה שאמר ר"נ 'אבל בין תבשיל לגבינה חובה' היינו בין תבשיל של בשר לגבינה שמכיון שהגבינה בעין חובה ליטול ידיו, וה"ה להיפך (בין תבשיל של גבינה לבשר). אבל איהנ"מ שמותר לאכול גבינה אחרי תבשיל של בשר מיד וא"צ המתנה כלל.

ייצור של גבינות אלו לוקח חצי שנה וצריך בירור).

ויש לדעת שאף אחר אכילת פיצה שהגבינה הצהובה שבה כבר נמסה, הורה הגריש"א (קובץ תשובות ח"א סי' נ"ח) שיש להמתין שש שעות מפני שנמשך עדיין טעמה בפה זמן רב וצ"ע. עוד הורה הגריש"א (הלכות חג בחג ספיה"ע ושבועות הע' 118) שאף שלגבי המתנה בין בשר לחלב לא מועילה שינה של ג' שעות להתיר (שכבר הכריעו הפוסקים שאין להתיר משו"כ ועי' בזה לעיל), מ"מ לגבי המתנה בין גבינה קשה (שלנו) לבשר, יש להתיר. ויש לדעת שדין המתנה אחר גבינה קשה קיים רק לנוהגים כדעת הרמ"א שחילק בין גבינה קשה לגבינה רכה, אך לנוהגים כשו"ע (שם) שלא חילק בסוגי הגבינות, מותר לאכול בשר מיד אחר גבינה קשה אחר שעושה רחיצה קינוח והדחה. ואע"פ שישנם מבני ספרד שנהגו להחמיר בזה (עי' בכה"ח) מ"מ עיקר המנהג אצל בני ספרד בא"י שלא ממתינים אפי' אחר גבינה קשה (וכפי שהעיד הגר"א מני הובא בבא"ח ש"ש פר' שלח אות ט"ו. ועי' ג"כ באול"צ ח"ה עמ' ר"ד).

ג. הנה הבאנו בהע' זו לשונות של כמה ראשונים שמבואר מדבריהם שהטעם שלר"ת א"צ להמתין בין אכילת תבשיל של בשר לגבינה משום שטעם ההמתנה בין בשר לחלב הינו משום חשש של הימצאות בשר בשיניים ובכה"ג ליכא חשש. עי' ברבנו יונה שכ' "וי"מ דבין תבשיל לגבינה ר"ל בין המרק של בשר לגבינה דזה ודאי מותר בקינוח והדחה שלא הצריכו שהייה אלא כשאוכל הבשר מפני הבשר של בין השיניים אבל במרק דליתא להאי חששא ודאי מותר לאכול גבינה אח"כ ולפיכך אמר שבין המרק של הבשר והגבינה שנטילת ידים חובה" (וע"ש בד' ר"י ולכאור' משמע שדעת הר"ף שלא כר"ת שהרי לא תי' בפשטות כד' ר"ת שאיירי בתבשיל ולא שאוכל בשר בעין [דכשאוכל בשר בעין בעינן להמתין] - אא"כ נאמר שהבין הר"ף שלשון תבשיל ג"כ מתפרש בבשר ולא שאוכל תבשיל ללא בשר [דגבינה בד"כ אוכלה בפנ"ע משא"כ בשר שמתבשל עם דברים נוספים ולכן נקרא תבשיל אבל איירי ג"כ שאוכל בשר] ואיהנ"מ אולי ס"ל להר"ף שכשאוכל רק מהתבשיל א"צ להמתין. ועי' היטב בפר"ח סי' פ"ט סק"ח. ועי' בפרי תואר סק"ח במשה"ק ע"ד הטור כיצד פסק כר"ת אחר שהר"ף וכו' ס"ל כר"ש. אמנם לכאור' י"ל שס"ל להטור שאע"פ שפי' באופ"א מ"מ לא נח' ע"ד ר"ת לעניין הל' וכו' וצ"ע).

והדחה) - ועי' להלן במה שהבאנו מהטור (שמצד אחד ס"ל ג"כ כטעמיה דרש"י ואעפ"כ התיר שלא להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר ובעכצ"ל שס"ל שאף לטעמיה דרש"י א"צ להמתין).

(הנה לכו' יל"ד בכמה אפשרויות להבין מח' של ר"ש ור"ת - א. שנח' ר"ת ור"ש במח' רש"י והרמב"ם שר"ש ס"ל כטעמיה דרש"י שדין המתנה מחמת הטעם שנמשך בפה וה"ה תבשיל של בשר ור"ת ס"ל כהרמב"ם וכמש"כ רבנו יונה. ב. שי"ל שאף ר"ת ס"ל כטעמיה דרש"י אלא שמ"מ מכיון שטעם התבשיל נמשך בפה פחות מטעם הבשר עצמו נח' ר"ת ור"ש אם ג"כ אמרינן שצריך להמתין או שדי בקינוח והדחה [עי' בכנה"ג הגה"ט סק"ג ובפרי תואר סק"ח]. ג. י"ל שכולם ס"ל כטעמיה דהרמב"ם שהוא משום בשר הנכנס לשינים או שס"ל שאף לטעמיה דרש"י אין לאסור בזה. אלא שמ"מ ס"ל לר"ש שאסרינן משום גזירה אטו בשר וחלב כיון שנראה כאוכל בשר וכפי שנביא להלן מהמרדכי [ע"ש בפרי תואר]. או עכ"פ משום לא פלוג [עי' אג"מ יו"ד ח"ב סי' כ"ו].

והנה כבר האריך בזה הב"י (או"ח סי' קע"ג) ונביא את העולה מדבריו - והוא שישנם בזה ד' שיטות: א. השי' שהובאה

והנה כידוע מצאנו מח' גדולה בראשונים בטעם שאמרו רבנן להמתין בין בשר לחלב: דעת רש"י משום שבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו (עד שש שעות - ולכן כשאוכל דברי חלב הוי כאוכל בשר וחלב יחד). מאידך דעת הרמב"ם שהוא משום הבשר שנמצא בין השיניים שאינו סר בקינוח. והנה בענייננו כבר כ' רבנו יונה (ברכות מ' ע"ב הו"ד בהע') לבאר דעת הסוברים (ר"ת) שא"צ להמתין בין אכילת תבשיל של בשר לגבינה (וכ"ש לתבשיל של גבינה) שס"ל שלא הצריכו להמתין אלא משום בשר שבשיניים וא"כ זה שייך דווקא כשאוכל בשר בעין אבל כשאוכל רק מרק של בשר אין שייך חשש זה ולכן א"צ להמתין כשרוצה לאכול גבינה (כשעושה קינוח והדחה וכן נט"י אם אוכל גבינה ממש). ולפי"ז יוצא שלשי' הרמב"ם בדין המתנה אין ספק שא"צ להמתין בין אכילת תבשיל של בשר לגבינה כיון שלא שייך חשש של בשר הנמצא בין השיניים. ורק לשי' רש"י יל"ד האם אחר תבשיל של בשר יש חיוב המתנה, שאפשר שגם בתבשיל של בשר שאינו אוכל ממש בשר בעין יש חשש שטעם הבשר יאריך טעמו בפה (ולכן צריך להמתין). מאידך י"ל שאף רש"י יודה שבנידוד"ד שטעם תבשיל של הבשר אינו חזק כ"כ לא הצריכו רבנן להמתין (ודי בקינוח

וע"ע בנימוקי יוסף (שיטת הקדמונים חולין ק"ה ע"ב) שכ' "בין תבשיל לתבשיל. פירש רבינו תם ז"ל בין תבשיל של בשר לתבשיל גבינה. דכיון שאין הבשר בעין וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול בנתים, ואינו אלא רשות. אבל בין תבשיל דבשר לגבינה, שהגבינה בעין, חובה. ונראה שאין מחלק ז"ל בין גבינה תחלה או איפכא. וצריך שלא יהיה שום ממשות בשר בתבשיל, שמא ישאר בין שיניו" ע"כ.

[הנה בגמ' משמע שדי בנטילת ידיו וצ"ע מדוע לא בעינן ג"כ לקינוח והדחה. ובאמת רבנו יונה הבין שלר"ת בעינן לקינוח והדחה ועי' ג"כ בראב"ן חולין סי' רע"א. אולם עי' בריטב"א חולין שם שכ' שלר"ת לא בעינן לקינוח הפה אלא רק לנטילת ידים. וכנראה שטעמו שבעינן המתנה משום בשר שבשיניים ומ"מ בעינן לקנח ידיו שהם מלוכלכות. ושו"ר שבפוס' ג"כ נח' בזה בדעת השו"ע שדעת המנחת יעקב והחגורת שמואל וערוה"ש שדי בנט"י אולם בתורת חטאת והיש"ש והראש יוסף כ' שבעינן ג"כ לקינוח והדחה ואכמ"ל.]

ברבנו יונה שא"צ להמתין בין אכילת תבשיל של בשר לגבינה כיון שאין חשש להימצאות בשר בין השיניים. ב. רבנו ירוחם (נתיב ט"ו אות כ"ח) שסובר שדין זה שאין צריכים להמתין אחר שאוכל תבשיל של בשר נכון דווקא במרק שהוא צלול שאז רואה האדם שלא נמצאים חתיכות בשר במרק (וממילא אין חשש של הימצאות בשר בשיניים) אולם אם המרק 'עב' וכגון שיש ירקות במרק אז צריך להמתין, מכיון שחוששים (וזה מצוי) שנפרד מעט מהבשר למרק (ומחמת שהוא עב אין ניכר לאדם חתיכות הבשר ששם) והוא אוכלו וא"כ נמצא בשר בשיניו (ולפי"ז אם מבשל בשר שנמצא בתוך רשת אף שיש ירקות במרק מותר כיון שאין חשש שנפרד מהבשר). והמעייין ברי"ו יראה שביאר כן בשי' התוס' וכמו שכתב שכך מוכח בתוס' ע"ש (ובאמת לכאור' לא נראה שיש מח' בין רי"ו לדעה שהובאה ברבנו יונה כיון שבאמת כך נראה שיש לחשוש לבשר הנמצא במרק). ג. הסמ"ק כ' (ע"ש בב"י בביאור דבריו) שאולי דווקא ביצים שטוגנו בשומן מותר, כיון שלביצים יש טעם עצמי ולכן טעם השומן שטוגנו בו הביצים חלש הוא למי שאוכל ולכן אין צריכים להמתין. משא"כ מרק שנתן בתוכו בשר ושותה את המרק י"ל שצריך להמתין מכיון שאין למים טעם עצמי ולכן הטעם של הבשר בהם חזק ונמשך זמן רב בפה כבשר (וזה כשי' רש"י הנ"ל שאין הטעם משום בשר בשיניים אלא מהטעם שנמשך בפה). ד. המרדכי כ' שאסור בכל עניין. והיינו אפי' שלא לאכול גבינה אחר ביצים המטוגנים בשומן משום גזירה אטו בשר וחלב (ולכאור' כוונתו שאע"פ שטעמיה דרש"י והרמב"ם לא שייכים בהא מ"מ עדיין חיישינן שע"כ יבא לידי אכילת בשר וחלב).

והנה מסקנת הב"י שם (אחר שהביא ד'

המרדכי) - 'וכן נהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר. מיהו אם אין בשר בתבשיל אף על פי שנתבשל בקדרה שמבשלין בה בשר לא נהגו להחמיר ומותר לאכול אחריו גבינה" ע"כ - ומבואר מדבריו שמנהג העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר בכל אופן (ועי' ג"כ בדרכי משה יו"ד סי' פ"ט שכך הבין דבריו). מאידך בשו"ע (יו"ד סי' פ"ט ס"ג) כ' בזה"ל: "אכל תבשיל של בשר, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה. והנטילה ביניהם אינה אלא רשות. אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר, או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה, חובה ליטול ידיו" ע"כ - ומבואר מהשו"ע שמותר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר (כשנוטל ידיו) וא"צ להמתין. וכבר הקשו הפוסקים (גינת ורדים יו"ד כלל א' סי' י"ז ובשורית ברכה סי' פ"ט) שסותר המחבר את עצמו אחר שבסי' קע"ג כ' בפירוש שהמנהג שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ושאינן לפרוץ גדר. ובפרט שמלשונו בב"י (שכ' וכן נהגו העולם וכו') אחר שהביא את ד' המרדכי וכמו"כ כתב 'כלל' ומשמע שבכל כה"ג נהגו להמתין) משמע שהחמיר כהמרדכי שהיא הדעה המחמירה ביותר שהרי הצריך להמתין אף אחר שאוכל ביצים המטוגנות בשומן ובפשטות ה"ה מרק צלול (וקשה לחלק בין העניינים. ובפרט שכפי שנביא להלן מהאול"צ התיר האול"צ משו"כ אף שלא להמתין אחר שאוכל מאכל פרווה שטוגן בשמן שטוגן בו קודם נקניקיות הגם שיוצא מתוכם שומן [כך שהמאכל הפרווה מיטגן גם בזה]).

עוד צ"ע כיון שבפשטות ס"ל לשו"ע להחמיר ג"כ כטעמיה דרש"י (שנמשך הטעם בפה) וכמו שפסק שם (ס"א) שאף

היה לא כמותו ובפשטות חזינן שאע"פ שידע השו"ע שהמנהג לא כך מ"מ לא נמנע מלפסוק כך כיון שתפס שכך העיקר להלכה [ובמקו"א כ' לדון בזה מהקדמת הב"י ואכמ"ל]. ואולי י"ל שזה עומק כוונת הגו"ר שחזר בו השו"ע והעלה להיתרא והיינו שלמרות שכך המנהג מ"מ כך פסק השו"ע. אלא שלפי"ז לכאור' לפי כללי הפסיקה אין לפסוק בזה כהשו"ע אחר שהמנהג לא היה כמותו. וצ"ע עוד בזה).

ולכאור' היה אפשר שמה שהתיר השו"ע (בסי' פ"ט וכן לא אסר בזה בסי' קע"ג) זהו דווקא ביצים המטוגנות בשומן וכיו"ב כשי' הסמ"ק וזה נכון אף לשי' רש"י וכנ"ל אבל לא בתבשיל של בשר שבזה אסור בכל כה"ג (וכ"כ בס' פני השולחן). אלא שלכאור' צ"ע מלשון הב"י שכ' שמ"מ אם אין בשר בתבשיל אע"פ שנבשל בקדירה שמבשלים בה בשר מותר לאכול אח"כ גבינה ומדוע לא כ' חידוש יותר שמותר לאכול ביצים המטוגנות בשומן ובעכצ"ל שבכל כה"ג אסר - ולכאור' ז"ב.

ואמנם ראיתי בש"ך (שם) שהעיר על דין זה שאם בישל בקדירה שבישלו בה קודם בשר א"צ להמתין (הרמ"א העתיק בסי' פ"ט את ד' הב"י בזה) שהרי מותר אף לאכול עם גבינה כיון שהוי נ"ט בר נ"ט וכ"ש שא"צ להמתין (כיון שהמאכל הבשרי שהתבשל בזה קודם נתן טעם בקדירה והמאכל פרווה שבושל בו אח"כ רק קיבל טעם מהקדירה ובאופן כזה עכ"פ בדיעבד אפשר אף לאכול יחד [ולדעת כו"כ פוס' ספרד אפשר אף לכתחילה בכה"ג לבשל את מאכל הפרווה על דעת לאכול יחד עם חלב]). ולכן כתב שאיירי שהקדירה לא הודחה יפה שהוי קצת ממשות של איסור שאז אסור לאכול (את המאכל פרווה) עם גבינה, ובכה"ג מותר

אחר שעברו ו' שעות אם מוצא בשר בין השנייים צריך להסירו וזהו דווקא לשיטת רש"י ולא להרמב"ם וכמ"ש"כ שם הטור. ואכן הפר"ח (סק"ב) כ' שאף להרמב"ם צריך להסיר את הבשר מהשנייים כשמוצאו אחר ו' שעות (וי"ל שכך ס"ל לשו"ע וא"כ פסק בעצם כהרמב"ם ולכן התיר בכה"ג) אך כבר חלקו רבים על דבריו (וע"ש בפרי תואר סק"ב וגם הב"י לא העיר מזה ע"ד הטור ומשמע שאזיל בשיטתיה) ואכמ"ל. ואמנם על קו' זו היה אפשר"ל בעצם שס"ל לשו"ע כהטור שג"כ כ' לאחזו כב' הטעמים של רש"י והרמב"ם (ר"ס פ"ט) ואעפ"כ התיר אכילת גבינה אחר תבשיל בשר (ע"ש בטור סי' פ"ט), ובעכצ"ל שס"ל שאף לטעמיה דרש"י יש להתיר זאת מכיון שבכה"ג אי"ז מושך טעם בפה זמן רב (ומ"מ אין זה מיישב את סתירת דברי המחבר).

והנה בגינת ירדים (שם) כ' שצ"ל שהשו"ע חזר בו ממש"כ בב"י והעלה להיתרא ושכך העיקר להלכה ע"ש. אלא שכבר כ' החיד"א בשיורי ברכה (שם) להקשות על דבריו שמאחר שיסוד פסיקתו של הב"י בסי' קע"ג כמחמירים היה מחמת שכך המנהג א"כ מה השתנה לשו"ע ביו"ד שפסק כהמקילים שלא להמתין הא המנהג לאסור עדיין מן הסתם קיים - והיא לכאור' קו' חזקה (ושם בגו"ר התעלם מהמנהג ע"ש היטב בדבריו). אא"כ נאמר שבזמן שכ' השו"ע התברר לו שיש מקומות שנוהגים להקל ולכן הניח זאת כעיקר ההלכה שיש להקל בזה משום שהוי ספק דרבנן - אך זה דבר חידוש שמדוע שנאמר כן. אלא שהוא חידוש שמדוע שנאמר דבר כזה וצ"ע (ובאמת לכאור' מצאנו מקומות שהורה השו"ע הלכה למרות שהמנהג היה לא כך שהרי בכמה וכמה הלכות איננו פוסקים כשו"ע מחמת שהמנהג

מסתימת ד' הב"י (שהיה לו לומר שמותר לאכול גבינה אחר ביצים שטוגנו בשומן אחר שאיירי שם בזה) והשו"ע (שאם כוונתו להתיר דווקא בביצים שטוגנו בשומן לא היה לו לסתום דבריו ובפרט שסתם תבשיל וכו' אינו אמור בביצים שטוגנו בשומן). וגם שמש"ל ש"י משמע שהחמיר כהמדרכי וכן"ל. ולכן העיקר הוא שיל"ע עוד בד' השו"ע (וכמש"כ החיד"א) וצ"ע.

והנה להלכה אף שמהשו"ע מבואר שהתיר לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר (אחר נט"י) מ"מ הרמ"א כ' שהמנהג להחמיר להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר בכל כה"ג. וגם פוסקי ספרד כ' שהמנהג להחמיר בזה וכפי שכ' ג"כ הב"י בעצמו בס' קע"ג (וכנ"ל) ושיש להחמיר אפי' ב'מרק צלול' וב'של עוף' (שיורי ברכה [ס'] פ"ט סק"ל וסקל"א) זכחי צדק [אות ל"א] בא"ח [פר' שלח אות ט'] וכה"ח [ס'] פ"ט אות נ' ונ"ה] ובהליכות עולם [שם על הבא"ח]. וע"ע בכה"ח שכ' שההיתר שלא להמתין כשהקדירה לא הודחה יפה נאמר דווקא כשלא נותן אותו ממשות טעם בתבשיל, שאם הוא נותן טעם בוודאי צריך להמתין כיון שהמנהג שלא לאכול גבינה אחר תבשיל שיש בו טעם של בשר וחזינן בהחלט שיש להמתין אף כשנתן רק טעם בלבד. וע"ע בילק"י [חנוכה עמ' תשכ"ח] שהרחיב שאין להקל בזה ע"ש).

אולם ראיתי באול"צ (ח"ה עמ' ר"ו ר"ז) שאחר שהביא את הפוס' שאפי' אחר

(והיינו שיכול לאכול מיד אח"כ). וא"כ יל"ד שזה חידוש יותר שמותר אח"כ לאכול גבינה מאשר ביצים המטוגנות בשומן (ולכן אין ללמוד ממש"כ הב"י להתיר לאכול גבינה אחר תבשיל פרווה שהתבשל בקדירה זו שאסור לאכול גבינה אפי' אחר ביצים שטוגנו בשומן כיון שיל"א שאיהנ"מ מותר לאכול גבינה אחר ביצים שטוגנו בשומן ומ"מ לא הביא זאת הב"י כיון שהביא חידוש יותר) - אם כי עדיין אי"ז מוכרח שהוא חידוש יותר וצ"ע. ומ"מ לכאור' זה נכון דווקא אם נאמר שהתיר הש"ך אפי' כשאין שישם כנגד הממשות של האיסור (ומותר משום שאין כוונתו כלל לאכול את אותו לכלוך ואדרבה דרך בנ"א להקפיד להדיחו יפה משום נקיות, אך הוא התעצל מלהדיחו יפה, וכיון שאין כוונתו לאכילת טעם הבשר כלל אין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה [ודלא כפי שחי' הפת"ש בדעת הש"ך ע"ש]) שאז יל"ד שאכן זהו חידוש יותר. אולם רבים מהפוסקים כתבו שהתיר הש"ך דווקא שיש ס' כנגדו (והבא"ח עשה פשרה שאם אין שישם צריך לשהות שעה לפחות והמחמיר גם בזה להמתין ו' שעות תע"ב). ולפי"ז לכאור' ישנו חידוש יותר שמותר לאכול גבינה אחר ביצים שטוגנו בשומן מאשר לאכול גבינה אחר תבשיל כזה שהאיסור שבו התבטל וא"כ ישנה ראייה מהב"י (וכמו"כ לכאור' אף למש"כ רעק"א והבית מאיר ליישב שאיירי בחריף שאין היתר של נ"ט בר נ"ט י"ל שביצים שטוגנו בשומן חי' יותר והיה להב"י להביא זאת וצ"ע). גם לא נראה כן

י. ע"ש בפתחי תשובה וביד אברהם ובערוה"ש (סי"ג). שאין מנהג להחמיר בזה) שהיקל הש"ך אפי' שאין ס' נגדו (ועי' בס' פסקים ותשובות סי' פ"ט עמ' פ"ב במש"כ בזה). והטעם שהבאנו שהיות שלא כיון וכו' כ"כ ביד יהודה (פיה"א סק"ה) ובמקדש מעט (סקי"א) להסביר ד' הש"ך ע"ש.
יא. כ"כ הבית לחם יהודה (הו"ד בפת"ש שם) והפמ"ג (או"ח סי' קע"ג במש"ז) ובבית מאיר (יו"ד שם). וע"ש בפסקים ותשובות.

אולם באמת לכא' צ"ב בזה כיון שלעת עתה לא מצאתי לפוסקים שכ' שהמנהג במרק צלול היה להקל שלא להמתין כלל ויכול לאכול מיד אח"כ דברי חלב. וא"כ כיצד יש להקל בזה אחר שהמנהג לא כך. ואולי יש למצוא מקור לעצם דינו של האול"צ מהפמ"ג (סי' פ"ט משב"ז סק"ה) שכ' שלעניין מרק צלול יש מח' כיצד להחשיבו והמחמיר בזה תע"ב (אולם אם הבשר נימוח בתוכו אסור [וע"ש בט"ז ולכא' יש להתבונן בדעות שהביא ואכמ"ל. ואולי יש להבין כן בסמ"ק שלא דיבר על מרק צלול אלא מרק שנמחה הבשר שאף שלפי הרמב"ם מותר כיון שאין חשש של בשר בשיניים מ"מ אסור לטעמיה דרש"י אבל מרק צלול באמת יהיה מותר כיון שאין הטעם מושך כ"כ זמן בפה (אף שאי"ז מוכרח בדעת הרמב"ם כיון שי"ל שמ"מ אוכל בשר ולא פלוג בזה) ואכמ"ל]). ואולי י"ל לפי"ז שלא היה מיקל הפמ"ג שלא להמתין אם המנהג היה להמתין, וא"כ י"ל שהמנהג בזה באמת לא היה ברור ולכן כ' שהמחמיר תע"ב. וע"ז הורה האול"צ שכאשר ממתין שעה א"צ להחמיר כלל בזה. ואולי י"ל עוד שאין ג"כ סתירה לדבריו מהב"י כיון שי"ל שלאחר שעה אף הב"י ס"ל שאפשר להקל (שלא כ' הב"י להמתין ו' שעות). אולם כ"ז חידוש אחר שמשמע מהב"י והפוס' שהחמירו בזה ממש כדין אכילת בשר (ולכן אין לומר ג"כ ספק ספיקא להתיר אחר שעה שמא כר"ת ואף אם לא שמא הל' כהפוס' שדי להמתין שעה כיון שהעידו הב"י והפוס' שנהגו העולם להמתין בזה כבאכילת בשר) ויש להתיישב עוד בזה.

ויתכן לדון שאפשר להקל יותר בהמתנה של אכילת דבר פרווה שטוגן בשמן שטיגנו בו קודם דבר בשרי (וכ"כ בס' פסקים ותשובות סי' פ"ט עמ' פ"א. וכן שמעתי לדון

מרק צלול של עוף נהגו להחמיר להמתין ו' שעות. כ' שנראה שיש להחמיר להמתין שש שעות דווקא שיש חשש שיש בתבשיל מעט משומן הבשר או העוף, אבל באופן שבשילוש בשר או עוף ללא שומן ולא אכל מהבשר אין המנהג ברור בזה להמתין, שיש שהחמירו ויש שהיקלו - ולכן די לנו להחמיר בהמתנת שעה אחת שבזה דעת הרמ"א שכך מעיקר הדין בכל דיני המתנה בין בשר לחלב. ואמנם הנה דבר זה לכא' לא שייך שיהיה תבשיל של בשר ללא שומן וכפי שכ' האול"צ בעצמו (ח"ג עמ' רמ"ג) ע"ש. אלא שלכא' כ' זאת האול"צ יותר כלפי הדינים שהביא אח"כ (ופלא שלא הזכיר זאת בדבריו כאן שאי"ז יתכן דבר כזה). ושם העלה ג"כ האול"צ שמשו"כ אף כשהניח ביצים שלימות בקליפתן בסיר החמין הבשרי ולא אכלו אלא את הביצה בלבד אף שאין לאכול אחריה מיד דברי חלב מ"מ א"צ להמתין אלא שעה אחת בלבד ואח"כ מותר לאכול מאכלי חלב. והטעם - שלא נכנס בביצה אלא 'טעם' ולא 'שומן' ממש' (וטעם בוודאי נכנס כמבואר בשו"ע סי' צ"ה ס"ב שהרי חזינן שמשנתנה צבעם בפנים). וכן העלה שם בעניין שמן שטיגנו בו נקניקיות בשריות ואח"כ טיגנו בו מאכל פרווה שדי לו להמתין אחר שאוכל את מאכל הפרווה שעה אחת (ושם כ' שדי בכך אע"פ שמעורב בשמן שומן בשר שהיה בנקניקיות. וביאור דבריו שמכיון שלא אוכל ממש את השומן אלא רק שמאכל הפרווה מיטגן בזה הוי כמו ביצים שטיגנם בשומן שג"כ יש להתיר זאת וזה בשונה ממרק שקיבל שומן מהבשר ואוכלו, שאינו אוכל רק טעם בלבד ודו"ק). ולפי"ז ה"ה אם טיגן בשמן 'שניצלים' ואח"כ טיגן בו 'כדורי פלאפל' ואכלם, שדי להמתין שעה אחת ואז יכול לאכול גבינה (וכ"כ הגר"י אביטל שליט"א בדעת האול"צ).

מהגר"י דהן שליט"א) דהנה כבר הבאנו לעיל את ד' הש"ך שאע"פ שלא הדיח לגמרי את הקדירה ונשאר שם ממשות איסור ובישל שם דבר פרווה ואכלו א"צ להמתין ויכול לאכול מיד אח"כ גבינה (אף שאין לאכול יחד עם תבשיל זה גבינה). והובא שי"א שאירי הש"ך אף שאין בתבשיל שישים כנגד אותו ממשות ואע"כ א"צ להמתין אח"כ. והבאנו את ד' היד יהודה שהטעם בזה משום שאין כוונתו לאכול כלל טעם בשר אז לא גזרו חז"ל דין המתנה בזה. והנה בנידון דידן מה שבעה"ב משתמש באותו שמן גם לטיגון השניצל וגם לטיגון הפלאפל זהו מטעמי חסכון בלבד (של השמן) ולא משום שמעוניין שיהיה בפלאפל טעם בשר. ואשר על כן יש ללמוד מהוראת הש"ך שאע"פ שישנו ממשות של הדבר (ואין שישים כנגדו) מ"מ לא גזרו רבנן בכה"ג שצריך להמתין.

אכן זה לשון היד יהודה "משא"כ כאן דאין כוונתו כלל לאכול זה ואדרבה דרך בני אדם להדיחו יפה משום נקיות אך זה לא טרח להדיחו יפה. כיון שאין כוונתו לאכילת טעם בשר כלל אין לגזור בו שלא לאכול אחריו גבינה" ע"כ - וממש"כ שאדרבה דרך בני"א להדיחו וכו' משמע שבדין שכ' הש"ך אין רק חוסר כוונה לאכול טעם בשר אלא אדרבה אדם מעוניין שלא לאכול כלל טעם זה משא"כ בנידו"ד שאע"פ שאין כוונתו לטעם בשר אין לומר ג"כ שאינו מעוניין בזה ואולי רבנן גזרו בכה"ג. **אא"ב** נאמר שכוונת היד יהודה רק לומר שהיות ואדרבה דרך בני"א להדיח וכו' אז בוודאי מוכח שאין כוונתו כלל לטעם בשר ואיהנ"מ די בזה שאין כוונתו לטעם בשר וכך נראה לכאור' יותר (עי' היטב בלשוננו).

אולם הנה יש להתבונן מה בכך שאין כוונתו לטעם בשר הא מכיון שיש כאן

ממשות של איסור מדוע אין לגזור בזה. ומלשון היד יהודה מבואר מצד אחד ש'דרך בני האדם להדיח יפה' וא"כ י"ל שלכן לא גזרו בזה רבנן כיון שאי"ז מצוי (עי' להלן במה שנביא מהחיד"א) - ובענייננו בוודאי אין לומר כן אחר שמצוי להשתמש באותו שמן לטיגון השניצל והפלאפל יחד. **אולם מצד שני** מד' היד יהודה משמע שעיקר הטעם משום שאינו מתכוין כלל לטעם בשר (וכפי שהבאנו שכ"נ עיקר בד' היד יהודה שכל מש"כ ואדרבה וכו' זהו רק להסביר שלכן בוודאי אין כוונת האדם לטעם בשר). ויתכן לומר שהמנהג להחמיר להמתין אחר אכילת תבשיל של בשר (והיינו מש"כ הב"י בסי' קע"ג והרמ"א בסי' פ"ט וכנ"ל) אינו משום שיש בו טעם בשר ומטעמיה דרש"י שמושך טעם בפה וכו' (ולפי"ז מה אכפ"ל שלא התכוון לטעם בשר דסו"ס כשאוכל גבינה מחמת טעם הבשר שיש לו בפה מרגיש שאוכל בשר וחלב וגזרינן בזה) אלא משום שחששו עדיין שע"ז עלולים לבא לידי אכילת בשר וחלב או משום שלא פלוג וכע"ז (עי' לעיל במה שהבאנו מד' המרדכי וד' הב"י אחר שהביא דבריו. וע"ע בשיורי ברכה סי' פ"ט סקכ"ה 'דנהגו כך משום גדר'). ולפי"ז י"ל שכל שלא מתכוין לאכילת בשר ולא אכפת לו מכך אין חשש שיבא ע"כ לידי חשש בשר וחלב ולא גזרו בזה רבנן (שלא מייחס לזה חשיבות כלל. וגם מצד לא פלוג אין לאסור בזה דאפשר שנהגו משום לא פלוג רק שהתכוון לטעם בשר) - וא"כ י"ל שזה נכון אף בענייננו שסו"ס אין כוונתו לטעם בשר ועושה זאת רק מטעמי חסכון בלבד.

אכן שמעתי בשם ת"ח גדול שבוודאי ישנה כוונה עכ"פ מועטת לטעם בשר והיינו שאע"פ שאין עיקר כוונתו במה שמשתמש

ללמוד עצם דברים אלו ממש"כ הפתחי תשובה ללמוד מד' הש"ך שאף אם נותן מעט שומן א"צ להמתין והיינו שהבין הפ"ת כענייננו שאין ע"ז שם של תבשיל בשר כשנותן דבר מועט שאין ע"ז חשיבות של תבשיל של בשר בכה"ג ולא נהגו בזה איסור. ומ"מ אף שהפוס' חלקו על דבריו והצריכו להמתין בכה"ג, י"ל שזהו דווקא משום שנותן מתחילה לשם כך שאע"פ שזה דבר מועט מ"מ 'אחשבה בהכי' משא"כ בענייננו שהוא לכלוך שנשאר בקדירה שי"ל שאע"פ שכוונתו לטעם בשר מ"מ אין ע"ז חשיבות תבשיל של בשר ולא נהגו להחמיר בכה"ג (ויש בזה ג"כ סברא וכפי שנתבאר לעיל שהמנהג להחמיר אינו משום שחששו לטעמיה דרש"י ולכן בכה"ג שלא נתן מתחילה והוא כמות מועטת אין העולם מחשיב זאת כתבשיל של בשר שנאסור זאת אטו שיבא לאכול בשר וחלב ומשום לא פלוג וכעניין שכתבנו לעיל ודו"ק).

וראיתי להחיד"א בשיורי ברכה (סי' פ"ט סקכ"ד) שכ' בזה"ל: "אכל תבשיל של בשר וכו'. יש נוהגים שהלשון [של בהמה] לאחר שמלחוהו והדיחוהו כדין, חוזרים לתת עליו מלח, ומשאירים אותו כמה ימים שיתקיים, ואח"כ מנפצים המלח שעליו ומיבשים אותו ומשתמשים בו למאכלי בשר. ויהי היום בשלו ירקות בלי בשר, ולקחו מהמלח הנז' ונתנו בירקות הללו, ושאלו אם אחר אכילת ירקות האלו יכולים לאכול גבינה בסעודה אחת. ונראה דשפיר דמי, דהרי פסק מרן בדין זה דתבשיל שנתבשל עם בשר שרי לאכול גבינה אחריו בנטילת ידים, וכל שכן בנדון זה".² וגם למה שהחמיר מור"ם בהגהה

באותו שמן לטיגון השניצל והפלפל בשביל שהפלפל יקבל טעם בשר אלא עיקר כוונתו מטעמי חסכון מ"מ ישנה ג"כ כוונה שיקבל טעם בשר שבאופן זה טעמו טוב יותר וכן אנשים מעדיפים זאת (אם לא משום שאינם מעוניינים להיות 'בשריים'). אולם שמעתי מהגר"י דהן שליט"א שדיבר ע"ז עם מוכרים ואנשים שאוכלים והבין לא כן. אלא שמ"מ מד' היד יהודה משמע שבענין שלא יתכוין כלל לטעם בשר. ולכן יש לברר יותר זאת אם אפשר לסמוך בהכי על ד' היד יהודה.

אולם הנה מצאנו לכמה פוסקים שהבינו כוונת הש"ך שאין שישם בתבשיל כנגד ממשות האיסור ולא הזכירו את טעמו של היד יהודה שלא מתכוון לטעם בשר ואעפ"כ התירו בזה. עי' בערוה"ש (סי' פ"ט סי"ג) שכ' "מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר [אפילו הוא בן יומו ואפילו מלוכלך בבשר ואין בו ששים נגד הכלוך] מותר לאכול אחריו גבינה ואין בו מנהג להחמיר" - והיינו שלכאור' אע"פ שנהגו להחמיר בתבשיל של בשר מ"מ אין לזה 'שם תבשיל של בשר' כיון שנהגו להחמיר דווקא בדבר שהעולם מחשיבו כתבשיל של בשר מצד הכמות שנותן בו. אולם כשלא נותן מתחילה לשם כך אלא שהקדירה מלוכלכת והכלוך בכמות מועטת י"ל שאי"ז חשוב תבשיל של בשר וזה למרות שכוונתו לטעם בשר. וא"כ י"ל שבענייננו אף שנאמר שיש כאן כוונה מצד האדם שיהיה טעם בשר בפלפל מ"מ כיון שלא נתן זאת לשם כך אלא עיקר כוונתו בשביל החסכון בשמן והוא כמות מועטת אין לזה חשיבות תבשיל של בשר ולא נהגו להחמיר בזה. ויש

יב. יש להתבונן בכוונת השו"ב במש"כ וכ"ש בזה דלכאור' חזינן שלא סמך ע"ז להסביר שלכן מור"ם יודה בזה דהרי כ' טעם אחר וצ"ע.

שאוכל ממנו את השמן (עי' להלן). אולם כפי שנתבאר אפשר שמנהג העולם להחמיר להמתין אחר תבשיל של בשר אינו משום שחששו בזה לטעמיה דרש"י שתבשיל של בשר מושך בפה טעם זמן רב שא"כ איהנ"מ קשה להקל משום כך, אלא משום 'גדר' ו'הרחקה יתירה' ולכן י"ל שכיון ש'קליש טעמיה' ושסו"ס לא התבשל יחד עם הבשר עצמו אז לא נהגו העולם להחמיר בזה וצ"ע בזה.

עוד יתכן לדון בענייננו לדעת הפוס' שאמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלים וכגון בענייננו שהשניצל נתן טעם בשמן והפלאפל קיבל טעם מהשמן (שהוא נ"ט בר נ"ט דהיתרא). ואע"פ שהעיקר להלכה שלא אמרינן נ"ט בר נ"ט באוכלים (עי' בפמ"ג סי' צ"ה מש"ז סק"א ויע' פסקים ותשובות סי' צ"ה עמ' קע"ב) - ודלא כפני אריה סי' מ"ח הובא בפת"ש סק"א) מ"מ יש לצרף שי' זו להקל בענייננו (עי' בהליכות עולם ח"ז עמ' ע"ד שצירף שי' זאת ע"ש). ועי' ג"כ בפסקים ותשובות (סי' פ"ט עמ' פ"א) שצירף שי' זאת בנידון דידן (אלא שכתב שצירוף זה קלוש כיון שגדולי הפוס' לא הסכימו כפני אריה. אולם אפשר שכלפי דין המתנה לא נהגו להחמיר להמתין באופן שהיו רק נ"ט בר נ"ט [דקליש טעמיה] אף שבאמת מסכימים לזה שאין היתר לאכול מאכל פרווה שהתבשל קודם עם מאכל פרווה אחר שהתבשל קודם עם מאכל בשרי ו'למש"כ להלן לדון דאי"ז נחשב נ"ט בר נ"ט אין לומר כן אא"כ נאמר כפי מש"כ לעיל שאף שאי"ז נ"ט בר נ"ט מ"מ יל"ד להקל בזה] וצ"ע). אולם לכאור' יש לדחות זאת שהרי בענייננו הפלאפל סופח אליו ממנו חלק מהשמן ואי"ז רק 'טעם בעלמא' והרי השמן קיבל ישירות טעם בשר מהשניצל שטוגן בו. וכך שמעתי מהגר"י

דאכל תבשיל בשר לא יאכל גבינה אחריו, נראה דאין להחמיר בנדון שלנו, דהרי מור"ם התיר בתבשיל שנתבשל בלי בשר בקדרה של בשר, וכתבו האחרונים דאף כשלא הודחה יפה דיש קצת ממש שרי, וה"ה בנ"ד. ומה גם דנדון זה הוי מילתא דלא שכיחא [היינו שנותנים מלח זה ע"ג ירקות בלבד ולא על מאכלי בשר] ולא גזרו בה רבנן ע"כ. והנה מש"כ בסו"ד דהוי מילתא דלא שכיחא אינו נכון בנידו"ד שדבר זה מצוי להשתמש באותו שמן לטיגון השניצל והפלאפל. אולם מש"כ ללמוד מד' הש"ך יש ללמוד מדבריו לענייננו שהרי המלח קיבל במתכוין טעם מבשר הלשון ונתן זאת לכתחילה הירקות שיקבלו טעם בשר ואעפ"כ כ' שא"צ להמתין מכיון שזה כמות מועטת וכ"ש בענייננו שטעם הבשר שניתן בשמן הוא מועט ולא נתן זאת מתחילה לשם כך א"צ להמתין (ומ"מ י"ל שאין ד' השיו"ב כד' הפת"ש שהתיר אף לתת מעט שומן כיון שסו"ס נתן מלח שקיבל טעם ולא שומן שחשוב ממש כבשר וכמש"כ הרמ"א ס"ג) וצ"ע.

עוד ראיתי ב'פסקים ותשובות' (שם) שכ' שי"ל שמנהג העולם היה להחמיר דווקא אחר שאוכל תבשיל שהתבשל עם בשר שבאלו הדברים מצאנו בב"י הנ"ל שמנהג העולם להחמיר בהם אולם בענייננו אוכל רק דבר פרווה שטוגן בדבר הנחשב תבשיל של בשר ומנא לן שאף בזה נהגו העולם להמתין שש שעות כבאכילת בשר (ואין לדמות זאת לביצים שטוגנו בשומן שנחשב תבשיל של בשר דשם טוגן בשומן ממש (ומ"מ זה חזינן שאע"פ שטוגן בשומן אין נחשב שאוכל השומן דהרי נחשב זאת רק תבשיל של בשר)). ואכן היה אפשר לפקפק ע"ז שמכיון שע"י הטיגון כפי הנראה סופח הפלאפל שמן ממש הרי חשוב

של בשר או שומן די להמתין שעה אחת ואז יכול לאכול דברי חלב. אלא שכתבנו לדון בדבר המצוי שמטגנים כדורי פלאפל בשמן שטיגנו בו קודם לכן שניצלים האם מי שאוכל את הפלאפל צריך להמתין שש שעות וכדין תבשיל של בשר או שעניין זה שונה. ונתבאר כמה צדדים לדון שאין צריכים להמתין באופן זה עכ"פ בצירוף זה שממתין שעה וכמש"כ האול"צ. וכך שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שכך יש להורות ושכך שמע מ כמה ת"ח גדולים להורות שדי להמתין שעה בזה (אף קודם שיצא אול"צ ח"ה שכך פסק בפירוש). ומהגר"י דהן שליט"א שמעתי שרבים המורים שצריך להמתין שש שעות אף שישנם צדדים חשובים (וכנ"ל) לומר שדי בזה להמתין שעה (ומסתבר שבכו"כ נידונים בוודאי אפשר להקל בזה וכגון שישן בצהרים כמה שעות או בחורף שעברו שש שעות זמניות או במקום שמסופק אם עברו שש שעות וכן אם כבר עבר חלק משעה שישית - שבכ"ז יש שמתירים לכתחילה ויש לצרף ההיתר שנתבאר עכ"פ שלא להמתין אחר אכילת הפלאפל וכו' ודו"ק). ובפשטות אין חילוק בזה בין בני אשכנז לבני ספרד כיון שאע"פ שהשו"ע כ' שאין צריך להמתין בין תבשיל של בשר לאכילת גבינה מ"מ המנהג להחמיר בזה. ויסוד מנהג זה הינו מד' הב"י שהרמ"א ג"כ העתיקו. ואדרבה לבני אשכנז היה אפשר להקל בזה יותר שהרי הרמ"א הצריך להמתין שעה בלבד מעיקר הדין (וכך ראיתי בפסקים ותשובות שהביא מהגר"מ סירוטה להורות ושאף א"צ להמתין שעה). ומ"מ יש לברר עוד את הדברים.

אביטל שליט"א שלא שייך בענייננו ההיתר של נ"ט בר נ"ט באוכלים (שזה שייך דווקא כשמקבל האוכל טעם בלבד ולא ממשות כבנידון דידן) ודלא כמש"כ בפסקים ותשובות הנ"ל. אך לבאו' יל"ד בזה שאם ע"י הטיגון חשוב שאוכל השמן ממש מדוע א"כ ביצים שטגנו בשומן חשוב כתבשיל של בשר בלבד ולא שאוכל שומן ממש שבזה לפי כולם צריך להמתין ו' שעות. ואלא ודאי לא נחשב שאוכל את השומן ממש וא"כ י"ל כן אף בענייננו שאינו נחשב כאוכל את השמן ממש (ע"ש בפסקים ותשובות). אא"כ נאמר שאיהנ"מ יש להחשיב זאת כתבשיל של בשר רק כלפי דין המתנה (שאף שיש בזה שומן מ"מ כיון שלא אוכלו ממש ויש טעם עצמי לביצים חשוב כתבשיל של בשר בלבד) ומ"מ עדיין אין להחשיב זאת כנ"ט בר נ"ט (לאכול זאת יחד עם גבינה וכדו') וצ"ע עוד בזה.

ומ"מ יש לשים לב שפעמים נשאר פירורי שניצל בשמן ובאופן זה הרי הוא אוכל אוכל חתיכות בשר ובוודאי צריך להמתין. ושמעתי מכמה אנשים שאכלו במקום מסוים פלאפל שקודם לכן טוגן בשמן זה שניצלים שמצאו במנת הפלאפל חתיכות של שניצל (לא רק הפירורי לחם העוטפים את השניצל אלא אף ממש חתיכות מהעוף) ובאופן זה בוודאי צריך להמתין שש שעות.

ולמעשה פשטות הפוסקים מורה שנהגו להמתין שש שעות אף אחר שאוכל תבשיל של בשר בלבד ואפי' מרק צלול שהתבשל עם עוף. וזה שלא כדעת האול"צ שסובר שכל שאינו אוכל ממשות



הרב אליהו חדש

בעניין גדר צורת חיוב מצות ת"ת

שאלה: אדם הלומד כל חייו תורה בפנע"צ ולא לימדה לאחרים האם קיים מצוות ת"ת בלימוד זה?

איתא בגמ' (ברכות י א) "אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך משקרא קריאת שמע אין צריך לברך שכבר נפטר באהבה רבה". ופירש רש"י (ד"ה שכבר נפטר-ב"אהבה רבה") שיש בה מעין ברכת התורה "ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך ותלמדם חוקי רצונך", עד כאן לשונו, ומייתי עלה בגמרא אמר רב הונא למקרא צריך לברך ורבי אלעזר אמר למקרא ומדרש ורבי יוחנן אמר אף למשנה, ורבא אמר אף לתלמוד צריך לברך, דאמר רבי חייא בר אשי זימנין סגיאין הוה קמינא קמיה דרב לתנוויי פרקין בסיפרא דבי רב הוה מקדים והא מש' ידיה וברין ומתני לן פרקין.

בטור (אורח חיים סימן מ"ז סעיף ב') כ' וצריך לברך למקרא למדרש למשנה ולתלמוד, וכן פסק בשולחן ערוך (שם). ובכף החיים (ס"ק ג') כ' וזה לשונו וכן דברי זוהר וקבלה והוא פשוט, (שם ס"ק ד') מאי דלא הזכיר השולחן ערוך מדרש מפני שהוא בכלל גמרא עד כאן לשונו.

באבודרהם (עמ' ל"ב) כ' וז"ל: שאם השכים לכתוב דברי תורה קודם תפילה חייב לברך ברכת התורה כמו ללמוד, רק שלא יהיה כותב בדברי הרשות עד כאן לשונו ולכאור' ביאורו שהרהור

כדיבור ולכן הכותב דברי תורה צריך לברך ומביאו בבית יוסף (אורח חיים סימן מ"ז סעיף קטן ג) ופוסקו בשולחן ערוך (אורח חיים סימן מ"ז סעיף ג') וזה לשון הכותב בדברי תורה אף על פי שאינו קורא צריך לברך.

ובאגור (סי' ב') כ' וזה לשונו שמי שמהרהר בלבו תורה קודם שברך ברכת התורה שפיר דמי דהרהור לאו כדיבור דמי לענין ברכה וכו', וכך פסקו התוספות (בפרק מי שמתו ברכות כ': ד"ה ור' חסדא) דהלכה כר' חסדא, עד כאן לשונו, ומביאו הבית יוסף (אורח חיים סימן מ"ז סעיף קטן ד') וכן פסקו בשולחן ערוך (שם).

והקשה הט"ז (ס"ק ב') שהרי מבואר מהשולחן ערוך סעיף ג שפוסק לעניין הכותב בדברי תורה שהרהור כדיבור ובסעיף ד' מבואר לעניין הרהור שהוא לא כדיבור ולא צריך לברך על כך ואף על גב דכ' ר' יונה (על עניין אחר) דדרך הסופר שמוציא לפעמים תיבות מפיו מכל מקום בשביל זה אין לברך כיון שאינו כדאי ותו לגבי עדות מצינו "מפיהם ולא מפיו כתבם" מבואר שכתביה לאו כדיבור, אם כן איך נברך עליה וצריך עיון, ולעניין מעשה ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא בוודאי מפיו וכו' וכן בעניין שכותב דברי תורה שמוכוון ללמוד ולא סופר שמעתיק למען הרווחת ממון וזהו שסיים האבודרהם רק שלא יהיה כותב, בדברי הרשות משמע שגם אם יכתוב איזה פסוקים באיגרת שילומים לא יברך, ואם כן הוא הדין נמי שמעתיק כן נראה לי. ובמגן

אברהם (ס"ק א') הביא שרק הכותב ספרים דרך לימודו ומבין מה שכותב צריך לברך על דברי תורה, אך לא סופר המעתיק ואינו מבקש להבין מה שהוא כותב, ומקשה ואפילו בכותב דרך לימודו צריך עיון דהא עכ"פ הרהור הוא עכ"ד, ואיכא לבירורי גם אחר עצת הט"ז להוציא בשפתיו והרי בשולחן ערוך אינו איתא, וצ"ב מה ביאור בפסק השולחן ערוך מדוע הכותב דברי תורה מברך, והמהרהר לא צריך לברך וכן מק' בביאור הגר"א (ס"ק א') שזה סותר.

בניכם לדבר בס' וכו', (ה"ב-) מצווה על כל חכם וחכם מישאל ללמד את כל התלמידים אף אל פי שאינם בניו שנאמר "ושיננתם לבניך" ומפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים, (ה"ג-) וחייב לשכור מלמד לבנו וכו', (ה"ד-) הוא קודם לבנו ואם היה בנו נכון וכו' בנו קודם וכו', (ה"ה-) לעולם ילמד תורה ואחר כך ישא אישה וכו', ואם היה יצרו מתגבר עליו וכו' יישא אישה וכו', (ה"ו-) מאמתי מתחיל אביו ללמדו תורה וכו' עכ"ל. מבואר מהר"מ שמביא לאופנים והלכות שבהם מקיימים מצוות תלמוד תורה, וכן בר"מ בספר המצוות (עשה מצווה יא) כתב וזה לשונו "המצווה הי"א היא שצונו ללמוד תורה וללמדה וזהו שנקרא תלמוד תורה והוא אמרו 'ושיננתם לבניך', ושננתם שיהיו מחודדין בתוך פ"ך וכו' ונשים אינן חייבות" עד כאן לשונו.

ולכאורה היה נראה לומר שעצם מצוות תלמוד תורה זה ללמוד, ויש עוד חלקים א. ללמד את התלמידים ב ללמד בנים, אך זהו צ"ב שהרי הר"מ במנין המצוות עשה י"א כ' וז"ל ללמוד תורה וללמדה שנא': "ושננתם לבניך" עכ"ל, והרי הר"מ שדרכו במנין מצוות למנות את יסוד המצווה מביא את החיוב ללמוד תורה וגם את החיוב ללמד, וצריך ביאור מדוע מביא את החלק של ללמד, ועוד צ"ב שמביא את החלק ממצוות תלמוד תורה ללמד תלמידים ולא בנים, שהרי ומביא את הפסוק "ושיננתם לבניך" ומפסוק זה הביא (בפ"א הת"ת ה"ב) חיוב תלמוד תורה ללמדה לתלמידים, ואת החיוב ללמד בנו הביא (שם ה"א) מהפסוק "ולמדתם אותם", אם כן יש לעיין מדוע הר"מ במנין המצוות מביא לחיוב ללמוד וללמד תלמידים, ועוד מדוע לא הביא את החיוב ללמד בנים.

ותירץ בפרי מגדים (או"ח סימן מ"ז ס"ק ב) בשם הלבוש ועטרת צבי שהכותב עביד מעשה, ויש להבין מה המעשה עביד לעניין תלמוד תורה שהרי אם מצד הגברא שמהרהר לא מחויב לברך, ואם מצב המעשה גרידא הרי בסופר המעתיק, פסקו בטורי זהב ומגן אברהם וכן בבאר היטב שלא מברך, ויש לבאר דברי הלבוש והעטרת צבי.

ובמשנ"ב (אורח חיים סי' מ"ז ס"ק ד') כ' שהכותב עדיף מהמהרהר או משום שעביד מעשה (לבוש ועטרת צבי), או משום שדרך הכותב להוציא תיבות מפיו (תלמידי ר' יונה וחיי אדם), ולעניין מעשה הסכימו האחרונים (ט"ז מג"א והגר"א) שראוי לכל כותב שיוציא מפיו קצת תיבות להינצל מברכה לבטלה.

האומנם לענין הלכה ולמעשה יש לנהוג כמו שכתב במשנה ברורה שראוי לכל כותב שיוציא מפיו קצת תיבות ברם יישוב דברי המחבר מקו' הט"ז ומג"א והגר"א, תוליד הלכה למעשה לעניין אחר.

ובישוב דברי המחבר שמעתי ממור"ר רה"י הגרד"י שפירא שליט"א דמייתי לדברי הר"מ (פ"א ת"ת ה"א) קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר: "ולמדתם אותם את

לימוד התורה בצורה הזו היא מושלמת כיוון שלומד בצורה שכותב ומהכתב אחרים יכולים ללמוד אם כן שפיר שייך לברך על כך, ולפי זה מיושבים דברי המחבר מקו' הט"ז ומג"א והגר"א, ואולי זהו כוונת הלבוש שכתב שבכתיבה חייב לברך כיוון שהוא עושה מעשה בכתיבה, כלומר מעשה שיכולים ללמוד ממנו כדיבור וכהנתבאר.

ולענין הלכה: הכותב דברי תורה יברך, אך ראוי לכל כותב להוציא מפיו קצת תיבות כמו שפסק במשנה ברורה, אך התבאר דבר אחר בחיוב מצוות תלמוד תורה שהיא ללמוד וללמד, ואדם שרק לומד ולא מלמד קיים רק חצי מצווה ולא קיים את המצווה בשלמותה, ועל אף שגם הלומד באופן שיכולים ללמוד ממנו ולא מלמד שפיר חייב לברך, מכל מקום הרוצה לקיים את המצווה בשלמותה זה גם בגבול רק אם לומד ומלמד.

תשובה: והעולה לדינא מהנ"ל שאדם שלמד תורה ולא לימד את תורתו לאחרים, לא קיים מצווה שלימה של תלמוד תורה (ואולי לפי זה יבואר מאמר הגמרא בתענית שיש עדיפות ללמוד בחברותא כיון שתיכף ומיד מקיים מצוות תלמוד תורה בשלמותה).

אלא מבואר מהר"מ במניין המצוות שמביא ליסוד ולגוף החפצא של המצווה שמצוות תלמוד תורה היא ללמוד וללמד, וזהו גוף החפצא של מצוות תלמוד תורה ולכן מביא את הפסוק שחייב אדם ללמד תלמידים והוא לא מצד חיוב תלמידים כמו שמחוייב לבניו, אלא מצד גוף המצווה שצורת גוף החפצא של מצוות תלמוד תורה, היא שלומדים ומלמדים, ויש להוסיף על דברי מו"ר רה"י שליט"א (אף שאינכם צריכים) שחיוב תלמוד תורה הוא ללמוד וללמד אין בחפצא ואין בגבול כלומר שהאדם צריך ללמוד תורה וללמד, וגם שבלימודו הצורה תהיה שיהיה ניתן ללמוד מכך.

ולפי זה מיושבים דברי המחבר שפסק בסעיף ג שהכותב דברי תורה צריך לברך, אם כן מבואר שהרהור כדיבור, ובסעיף ד' פסק שמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, אם כן מבואר שהרהור לאו כדיבור, אם כן לכאורה נראה שהמחבר סותר את דבריו, אלא שלפי הנתבאר בדברי הר"מ שגוף החפצא של תלמוד תורה הוא ללמוד וללמד, אם כן שאדם שלומד בצורה שלא שייך ללמוד ממנה כגון שמהרהר חסר בחפצא של התלמוד תורה שלו, ולכן לא צריך לברך על כך, אך אדם הכותב דברי תורה, החפצא של



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין קינוי באזהרת יחוד

(הדוגמא הנ"ל להמחשה ומבוסס על שמות שמצאנו בחז"ל: אלקנה - "אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי" (תפילת חנה בברכות לא:) - "מעשה בכרכמית וכו' שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון" (ערויות פ"ה מ"ו).

והנה מהסיפור הנ"ל במרן הגרא"ז משמע שאדם שמזהיר את אשתו מיחוד והיא נסתרה אחר כך הרי היא נאסרת עליו באיסור סוטה (אם לא מחל על קינויו). וצ"ע הרי לא שמענו שמזהירים על כך, ועוד שכמעט אפשר לומר דא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, שהרי התרוה"ד (סי' רמ"ד) כתב שאם בעלה קינא לה לא מהני היתר בעלה בעיר. והוכיח לזה, שהתוס' (וזה מופיע בתוס' שאנץ') כתבו שאפילו אם פתח פתוח לרה"ר הרי היא נאסרת באיסור סוטה. ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע אהע"ז (סי' כ"ב ס"ח) שבעלה בעיר ל"מ לזה, וכן ברמ"א (סי' קע"ח ס"ח) שהוסיף שגם פתח פתוח לרה"ר לא מהני לזה.

ויש מפרשים בזה את תפילת חנה, שאמרה שתלך ותסתתר בפני אלקנה בעלה וכיון דמסתרנא משקו ל מי סוטה ואי אתה עושה תורתך פלסתר שנאמר "ונקתה ונזרעה זרע". ותמוה, הרי יש איסור יחוד. ויתרצו החת"ס ועוד אחרונים, שיש אפשרות להיסתר באופנים הנ"ל שאיסור יחוד ליכא וסתירת סוטה איכא.

ומבואר שאיסור סוטה בסתירה שלאחר קינוי חמור בגדרו משאר איסור

המעשה הנידון: מרן הג"ר איסר זלמן מלצר זצ"ל חבש כובעו והתעטף באיצטלא דרבנן שלו כשהוא עומד לצאת מביתו. לפני שיצא מהדלת, פנה לרעייתו הרבנית הצדקנית מרת בילא הינדא ע"ה ואמר לה, שמכיון ויש כעת בעל מלאכה עובד בתוך הבית אז שתקפיד שלא לסגור את הדלת משום יחוד. מרן זצ"ל יצא מביתו ולאחר זמן קצר שב על עקבותיו ועלה חזרה לביתו. כשהגיע לביתו אמר לרעייתו המופתעת שהוא מוחל לה על הקינוי. (דבר הלכה שו"ת סי' ח' ושולחן שלמה קונטרס היחוד (והוספתי תיאור), ושם הוסיף שיש נוסחא אחרת שאמר לה שתעשה כרצונה).

לפני שנסביר את הנידון והשאלה, נציג דוגמא נוספת שג"כ מצויה ויכולה לקרות: אלקנה ישב בביתו והגה בתורה. לפתע הפסיקה אותו אשתו מרת כרכמית ואמרה לו שהיא צריכה ללכת לחצי שעה כדי לקבל מרשם מהרופא. הרב אלקנה הנהן בראשו ולפני שהיא יצאה קרא לעברה "תזהרי מיחוד". כשהגיע התור שלה להיכנס לרופא היא השאירה את הדלת קצת פתוחה, הבעיה היתה שבדיוק אז הרופא קם ואמר שהוא צריך להביא כמה טפסים למזכירה, וכשהוא חזר, הוא סגר את הדלת, כשחזרה לביתה סיפרה את התקלה לבעלה. ויאמר אלקנה לאשתו בצער רב שמכיון שהוא קינא לה והיא נסתרה הרי היא אסורה עליו באיסור סוטה. ומכיון שבוה"ז אי אפשר לבדוק במים המרים (כיון שאין סנהדרין ועוד סיבות) לכן היא נשארת באיסורה לעולם. ע"כ.

דתפסי בהו קידושין (יבמות מט) מת הבעל, היא וצרתה לא חולצות ולא מתייבמות, משום דבפרשת סוטה כתוב לשון טומאה, לכן דינה ככל העריות שכתוב בהם לשון טומאה, והדין בהם שהם וצרותיהם אסורות ליבום ופטורות מחליצה. (יבמות יא. לפירוש ר"ת שם).

והנה כל זה כשיש ב' עדים שהם נאמנים להעיד על האשה שהיא סוטה, אבל אם יש רק עד אחד אינו נאמן, וכדאיתא בגיטין (ב: ג.) דאין דבר שבערונה פחות משנים, ובמשנה בסוטה (לא:) מפרשין הילפותא דילפינן דבר דבר מממון, נאמר כאן "כי מצא בה ערות דבר" ובממון נאמר "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" מה דבר האמור להלן ב' עדים אף כאן ב' עדים. וכן אשתו שהודתה שזינתה אין היא נאסרת על בעלה, וכדאיתא במשנה בנדרים (צ:) - למשנה אחרונה - האומרת טמאה אני לך תביא ראייה לדבריה.

אומנם אם העד אחד (אפילו אשה שהיא קרובה) או אשתו נאמנים עליו כב' עדים חייב להוציאה, וכדאיתא בגמ' בקידושין (סו.) בעובדא דההוא סמיא, שהגיע השליח ואמר שראה אשתו של הסמיא שזינתה, ואמר שמואל לסמיא אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה ואי לא לא תפקה. והרמב"ם (פכ"ד מאישות) הוסיף דה"ה לגבי אשתו דאם היא נאמנת עליו כתרי חייב להוציאה. (ועי' רמ"א סי' קע"ח ס"ט). וכל שכן אם הוא עצמו ראה שזינתה הרי זה חייב להוציאה (רמב"ם שם, ויעו"ש דינה לגבי הכתובה). וכתב הרמב"ם עוד דמ"מ אין ב"ד כופין אותו להוציאה אלא כשיש ב' עדים.

יחוד דעלמא, וגם אם האשה שהלכה לרופא משאירה את הדלת פתוחה לפעמים יש בזה עדיין בעיה, וא"כ הוא דברי מצוי.

לפני שנעיין בנידון הנ"ל, נראה להרחיב תחילה ביסודות שעליהם עומדת הקושיא הנ"ל.^א (הלכתי בעיקר בעקבות פסקי הרמב"ם ושיטתו ע"פ האחרונים, ולפעמים הוספתי במוסגר דזהו דלא כשיטה החולקת).

באיסור סוטה יש ב' אופנים, א' כשהבעל קינא לה ונסתרה. ב' כשהבעל לא קינא לה. באופן שהבעל לא קינא לה - אם יש ב' עדים שראו שהיא סתתה תחת בעלה הרי היא חייבת מיתת חנק (ויקרא כ, י ורש"י שם). וכן היא נאסרת על בעלה ויוצאת שלא בכתובה, אם בעלה כהן אסורה לאכול בתרומה. אם נתגרשה אסורה לבועל, ואם מת בעלה אסורה לכהן. וילפינן לזה, לר' עקיבא: דרשין ליה מדכתיב בפרשת סוטה פעמיים נטמאה, ועוד קרא אחרינא ונטמאה ודרשין גם את ה-ו' שבתחילת המילה, הרי ד' קראי יתירי למידרש - לאוסרה לבעל ולבועל ולכהונה ולתרומה. לר' ישמעאל: דרשין ג"פ לשון טומאה הנ"ל, ו-ו' לא דריש, ודריש להו לאוסרה לבעל ולבועל ולתרומה, ואילו כהונה ילפינן ליה בק"ו מתרומה.

אם בעלה בא עליה לאחר מכן, ה"ז לוקה, כדילפינן לזה (יבמות יא:) מדכתיב בפרשת מחזיר גרושתו "לא יוכל בעלה גו' אחרי אשר הוטמאה" לרבות סוטה שאסורה על בעלה באיסור לאו (ולר' יוסי בן כיפר אין לאו בסוטה, יעו"ש) אך מ"מ אין הולד ממזר, וכדאמר אב"י הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר, והטעם הוא משום

א. [ומועיל למי שאינו מכיר הנושא, וכן הוספתי סיכום וביאורים מהאחרונים ויכול להועיל מאד גם למי שלמד את הסוגיות של מסכת סוטה במסגרת הדף היומי בתקופה האחרונה]

שיודע מי ההורג לא היו עורפין - סוטה מז: ,
רמב"ם פ"ט מרוצח הי"ב) ובעדות שמת
הבעל להתיר אשתו לעלמא (יבמות קכב,
רמב"ם פ"ב מגירושין הט"ו).

אלא שבסוטה יש חידוש יותר מהאופנים
הנ"ל, דיעוין בחיד' הגר"ח בסטנסיל
(סוטה ו.) דעד אחד בסוטה יש לו נאמנות
על עצם המעשה, משא"כ ע"א בעגלה ערופה
אינו נאמן על עצם מעשה הרציחה ועל
הרוצח, אלא שיש גזיה"כ "לא נודע מי
הכהו" וכשיש ע"א שאומר ראיתי ההורג
מיקרי "נודע", ע"כ. וכן יש חידוש בסוטה
יותר מעדות אשה, שבעדות סוטה גם הה'
נשים ששונאות אותה נאמנות שלא תשתה
ונאסרת על בעלה (אך להפסידה כתובתה
אינן נאמנות) (סוטה לא. פ"א מסוטה הט"ו)
משא"כ בעדות אשה אין הה' נשים ששונאות
אותה נאמנות כלל. (יבמות קיז. רמב"ם פ"ב
מגירושין הט"ז).

אך מ"מ עד אחד כשר שמעיד (בסוטה
ועגלה ערופה ועדות אשה) הרי הוא
נאמן בתורת עדות ולא הוי נאמנות בעלמא,
וכמו שהוכיח הגר"ח על הרמב"ם (פ"ד
מרוצח הט"ו השני, ויעוין גם בראשון) מהא
דעד אחד זומם בסוטה משלם כתובתה
(רמב"ם פכ"א מעדות ה"ה). וכן מהא דאם
כפר עדותו חייב בשבועת העדות (שבועות
דף ל"ב), דדינים אלו שייכים רק בעדות ולא
בנאמנות בעלמא. יעו"ש.

ועב"פ לגבי סוטה מבואר בדברי הגר"ח
שהעד נאמן בתורת עדות בבירור
המעשה. אך יעוין במל"מ (פ"ג הכ"ג)
שהוכיח מדברי הרמב"ם שם, שכתב שע"א
שהעיד לאחר ששתתה מים המרים אינו
אוסרה משום דכל הנאמנות של ע"א הוא רק
קודם ששתתה, מוכח מזה שע"א יש לו
נאמנות רק על "מניעת ההשקאה" ולא על גוף

ובל זה דוקא אם זינתה ברצון, אבל אם
נאנסה (אפילו אם סופו ברצון) הרי היא
מותרת לבעלה, אלא דאשת כהן נאסרת
לבעלה אפילו באונס. וילפינן לזה (כתובות
נא:) מהפסוק "ושכב איש אתה וכו' והיא לא
נתפשה" הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת
שאע"פ שלא נתפשה מותרת, ואיזו, זו כל
שתחילתה באונס וסופה ברצון. ובברייתא
אחרת (שם) דרשין ויש לך אחרת שאע"פ
שנתפשה אסורה, ואיזו, זו אשת כהן.

ובל זה דוקא אם העדים ראו שזינתה אבל
אם רק ראו שנסתרה הרי היא מותרת
דאף פעם אין אוסרין אשה לבעלה ע"י
סתירה לחוד, וכדאיתא בגמ' בקידושין (פא.)
אמר רב וכו' אין אוסרין על הייחוד (אומנם
מצאנו דין דרבנן בסתירה, בעידי כיעור וקלא
דלא פסיק שבזה אם אין לו בנים הבי"ד
מוציאין אותה מבעלה - יעוין ברמ"א
ובפוסקים אהע"ז סי' י"א). ובנקודה זו יש
חילוק בין אופן שבעלה לא קינא לה לאופן
שבעלה קינא לה שבזה היא נאסרת בסתירתה
מדאורייתא וכדלהלן.

באופן שהבעל קינא לאשתו - אם הבעל
הזהיר את אשתו אל תסתרי עם איש
פלוגי הדין הוא יותר חמור (בין באופן שראו
שזינתה ובין באופן שראו שנסתרה). באופן
שראו שזינתה: לא בעינן ב' עדים לזה אלא
אפילו עד אחד שמעיד שזינתה הרי האשה
נאסרת על בעלה. ולא רק באופן שהעד אחד
כשר לעדות אלא אפילו אשה קטן ועבד,
ואפילו פסול לעדות מדרבנן נאמנים בזה.

ולמרות דבעלמא מצינו נאמנות ע"א רק
באיסורין (גיטין ב: -ג.) ואילו
בשאר דברים (ממונות נפשות דבשב"ע) אין
עד אחד נאמן, הכא שאני, ועד אחד אפילו
פסול לעדות נאמן. וכיו"ב מצינו רק בעגלה
ערופה (שאם יש אפילו עד אחד פסול בלבד

המעשה, וכתב המל"מ דהתוס' בדף ו' פליג ע"ז וסובר שנאמן גם לאחר ההשקאה.

ויעוין בחיד' הגר"ח עהרמב"ם (הל' סוטה) שדברי המל"מ מדויקים בל' הרמב"ם (פ"א ה"כ) שכתב כל סוטה שאמרנו שאינה שותה וכו' שהרי נאסרה בקינוי וסתירה, והשתיה שתתירה נמנעה שהרי יש בה עד עכ"ל. מבואר שע"א נאמן רק על מניעת ההשקאה. אך הק' הגר"ח דמ"מ הרי ודאי שע"א לא עוקר רק את ההשקאה גרידא אלא גם את עיקר דין ההשקאה, והטעם הוא משום דחשבינן לה שודאי זינתה לענין מניעת ההשקאה, וא"כ הדר קשה מאי שנא בין אם הגיע קודם ההשקאה לבין הגיע לאחר ההשקאה.

וכתב הגר"ח לבאר דבאמת ע"א לא נאמן דבשב"ע, אלא דיש גזירה"כ כשיש קו"ם להאמין לעד אחד להפוך הספק לודאי שזינתה, וא"כ לאחר ששתתה כבר התבטל הקינוי. (ויעוין בחידושי הגרי"ז (דף ו') שהשתיה הוא מתיר לקו"ם). ועכ"פ כעת האשה הותרה לגמרי, וכשמגיע עד אחד הרי הוא בא ליצור בחזרה מצב של סוטה ספק, וע"ז אינו נאמן, דע"א אינו נאמן בדשב"ע, ולכן אינו יכול ליצור מצב של איסור, דהוי דשב"ע, ורק כשהיא כבר בין כך אסורה מצד ספק יכול להעד להפוך זאת לאיסור ודאי.

והנה אם היה נפקע הקו"ם, ודאי שהעד אינו נאמן, אלא דמשום שהעד נאמן ואינה יכולה לשתות נשאר המצב של הקו"ם וא"כ מש"כ הרמב"ם שהשתיה נמנעה, כונתו שנשאר המצב של הקו"ם כיון שהע"א נאמן על עצם המעשה ואינה שותה ולכן אין כאן דבר שיפקיע למפרע את הקו"ם.

והנה הגר"ח סיים דמ"מ לשון הרמב"ם משמע כהמל"מ, שהנאמנות היא רק

על מניעת ההשקאה. אך ראיתי בקה"י שהביא מהעויו"ט (סי' ק"ע) והקדן אורה (דף ו') שהוכיחו דנאמנות ע"א היא על גוף המעשה מדברי הרמב"ם עצמו במקום אחר (פ"א מאיסור"כ הכ"ב), שכתב, שאם בעלה כהן יבא עליה לאחר קו"ם ועד אחד שהיא נטמאה, ה"ז לוקה עליה משום זונה (והוא מטעם האיסור בע"א יוחזק) ואם העד פועל רק "מניעת ההשקאה" היאך בעלה לוקה עליה משום זונה הרי מעולם לא החזקנוה בזונה. (ויעו"ש עוד שהוכיח מלישנא דגמ' כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, מבואר "שהאמינה תורה"). וכתב הקה"י דדבריהם מוכרחים, אלא שברמב"ם הנ"ל שהביא הגר"ח מבואר להדיא שהעד פועל רק מניעת ההשקאה.

וכתב הקה"י לפרש דבאמת העד נאמן על המעשה לאוסרה על בעלה, ומש"כ הרמב"ם שמונע ההשקאה, היינו לענין הפסד הכתובה. דהנה העד נאמן על האיסור אבל על הממון לא אשכחן דרחמנא הימניה והוה לן למיפלג הנאמנות, ולזה כתב הרמב"ם דבאמת בעצם זה שנסתרה היה לה להפסיד כתובתה אלא שנתנה תורה אפשרות לברר זאת בשתית מים המרים, והכא כיון שיש ע"א המונע ההשקאה א"כ אין אפשרות לברר זכאותה בכתובה ולכן היא מפסידה.

ויעו"ש מה שדן בזה, והעלה עוד ב' אפשרויות ליישב, ובیشוב האחרון כתב, דהנה בשו"ת חת"ס (אהע"ז ק' סי' ק"ג) מובא מהמהר"ם מינץ שהאשה שטוענת ברי שלא נטמאת מותרת. והחת"ס הוסיף, שכן הוא אף כשיש ע"א. והגרעק"א בתשו' (שם סי' קנ"ב) כתב ע"ז דאינו מחוור, שהרי האשה נאסרת גם לבועל ולתרומה והרי הם יודעים האמת ועל כרחך זה איסור עצמי אף אם לא נטמאת, וכתב הקה"י דהנה מצד קו"ם

אך לא כלפי עצמו דאאמע"ר. ותמה המל"מ דאם לא מאמינים לו כלפי עצמו בחלק שאומר שהוא זה שבא עליה, א"כ שמא מאחר נטמאה, והרי באופן כזה אין מקבלים עדות ע"א, וכנ"ל.

ותירץ הגר"ח בסטנסיל שמאמינים לו שהוא הבוטל, ואף שאם כן הוא רשע ואאמע"ר, בזה לא איכפ"ל דהרשב"א יסבור דרשע דד"ת כשר לעדות סוטה. והמל"מ הק' לשיטת הרמב"ם שרשע ד"ת פסול לעדות סוטה (ותירץ זה כמדו' קשה מחמת כמה קושיות וצ"ע, אך) הגר"ח תירץ תירץ נוסף דמש"כ הרשב"א פלגנ"ד כונתו לפלגינן נאמנות, דכלפי עצמו אינו נאמן גם במה שמספר עליה, וכלפי האשה נאמן גם במה שמעיד על עצמו (סה"ז אבן ציון - מובא בסטנסיל החדש).

טעם נאמנות ע"א בסוטה הוא כדאיתא בדף ג. דתדבר"י מפני מה האמינה תורה ע"א בסוטה, שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ועד אחד מעידה שהיא טמאה. ע"כ.

והנה כפי שנתבאר לעיל יש חומרא כשהבעל קינא לה גם באופן שלא ראו שזינתה אלא רק נסתרה, ואע"פ שאין אוסרין על היחוד, הכא גרע מפני שקינא לה ולכן היא נאסרת ואין לה כתובה עד שיבדוקה במים המרים, ואז אם תמצא טהורה הרי היא מותרת לבעלה ויש לה כתובה ואם זינתה תמות מיתה משונה.

ביאור ענין קינוי וסתירה עפ"ד האחרונים (הגר"ח עהרמב"ם פ"ו מיב"ח הי"ט, שער"י ש"א פט"ז קובה"ע סי' ט"ו ועוד) **בדעת הרמב"ם** (לפי הבנתי וענ"ד): כפי שנתבאר סתירה לחודה אינה אוסרת כיון שיש חזקת היתר, ויעוין בתוס' בכתובות דף ט' שחזקה מועילה בספק זנות. וא"כ כל

יפה הוכיח הגרעק"א שגם האשה אסורה, אבל מצד העד שמעיד שהיא טמאה שנתברר לבעל איסורו יש לומר דהאשה שמכחישתו תהא נאמנת לעצמה, ועל כן כתב הרמב"ם שהעד אחד השאיר את המצב של הקו"ס ע"י מניעת ההשקאה וא"כ גם אשה אסורה (אומנם צ"ב לכאור' ההו"א שע"י עד יהיה יותר קל דין האשה לעצמה מאשר כשהיא במצב של קו"ס).

ויעו"ע באחיעזר (ח"א ס"ו) שביאר את פלוגתת הרמב"ם והתוס' (אם ע"א נאמן לאחר השקאה), ע"פ מחלוקת הראשונים הידועה בריש גיטין אם הא דאין דשב"ע פחות משנים הוא דוקא באיתחזק איסורא או גם בלא איתחזק. דעת התוס' דהא דבעינן שנים הוא רק באיתחזק, וממילא כשהורעה חזקתה ע"י קו"ס הו"ל כדשב"ע בלא איתחזק שע"א נאמן על עצם המעשה, לכן גם לאחר השקאה נאמן. ודעת הרמב"ם דהא דבעינן שנים הוא גם בלא איתחזק וא"כ ע"א אינו נאמן כלל על המעשה רק על מניעת ההשקאה.

היוצא מהדברים - דלפי המל"מ והאחיעזר בדעת הרמב"ם אינו נאמן על גוף המעשה אלא למנוע השקאה, ולהו"א של הגר"ח בדעת הרמב"ם ולקה"י והעויו"ט והקר"א נאמן על גוף המעשה.

והנה הארכנו בנאמנות ע"א, וכעת נמשיך לפרטים נוספים באופן שהבעל קינא לה, יעוין במל"מ (פ"א הי"ד) שיש מחלוקת רש"י והרמב"ם כשעד אחד העיד שנטמאת אבל לא באותו הפעם שנסתרה, לרש"י אין עדותו מועלת ולהרמב"ם מהני עדותו, אך אם העיד שנטמאה מאיש אחר, זה פשיטא שאין מקבלים עדותו. ולכן תמה המל"מ על הרשב"א בתשובה שאם החשוד הודה פלגינן דיבורא ומאמינים רק כלפי האשה לאוסרה

דילפינן מלאיש אחר ולא ליבם או מק"ו דלמותר לה נאסרה לאסור לה לא כל שכן, ולכן היא רק חולצת.

אלא דילה"ק היאך יתכן שבסתירה אינה נאסרת מחמת הספק, הרי ידוע שספק טומאה ברה"י ספיקו טמא ילפינן ליה מסוטה (כח.), דמה"ט בעינן שיהא דוקא ברה"י ודוקא בדבר שיש בו דעת לישאל דומיא דסוטה, וא"כ קשה הרי לגבי רה"י קיי"ל (טהרות פ"ו מ"ד) כל שאתה יכול לרבות ספקות וספק ספקות ברה"י טמא ברה"ר טהור. וא"כ ודאי שסוטה ג"כ צריך להיות שבספק אסורה, גם בלי קו"ס, ותיריך וחידיש הגרשש"ק שסוטה אינו ענין של ספק טומאה **אלא ספק איסור**, אלא הלל"מ דנילף מלשון טומאה שכתוב בסוטה דכל ספק טומאה ברה"י טמא, והוא משום דבדרך כלל סוטה הוא במקום סתר שהוא רה"י, ובסוטה ספק כודאי לחומרא לכן גם ספק טומאה כודאי טומאה לחומרא, וכיון שסוטה הוא דבר שיש בו דעת לישאל לכן גם בטומאה בעינן שיהא דשיבד"ל, אבל לא שדיניהם וגדריהם שווים, דבאמת יש חילוקים ביניהם, וסוטה לא שני מספק נדה ויולדת לבעלה דלמרות שיש כאן ענין טומאה בכ"ז דיינינן להו כספק איסור, שהרי אין בהם חילוק בין רה"י לרה"ר.

ובזה מתורצת קושיית המער"ק שהביא המנח"ח שהק' דהרמב"ם כתב ששייך קינוי מב' בנ"א כאחד, וקשה הרי כשיש ג' בנ"א חשיב רה"ר, והרי ספק טומאה בדאיכא ג' בנ"א ספיקו טהור, דג' בנ"א הם רה"ר, א"כ סוטה שהוא המקור שגלמד ממנו ספק טומאה היאך יתכן ששייך סוטה בג' בנ"א. עכצ"ל דבדרך כלל סוטה היא ברה"י, ולכן ההלל"מ ללמוד מסוטה הוא באופן הרגיל שהוא ברה"י, אבל אה"נ שייך סוטה גם בג' בנ"א.

האיסור בספק סוטה הוא גזיה"כ שהקיננו והסתירה אוסרים את האשה לבעלה ולכן יש מ"ד (כה.) שאם לאחר שנסתרה הבעל על קינויו קינויו מחול, וצ"ב הרי יש כאן ספק זנות, אלא מוכח מזה שהאיסור הוא לא מחמת הספק זנות אלא מחמת הקינוי.

ויעוין בביה"ל (ח"ב סי' מ') שעפ"ז ביאר, דלכן מצינו ששייך קינוי אפילו במקום שאין ביאה האוסרת כגון קטן פחות מבן ט' ושחוף ושומרת יבם ודר"א (חלקם לולא גזיה"כ ששוללת זאת), והוא מפני שהקיננו הוא האוסר, דבקפידא דבעל תלא רחמנא ולא בביאה האוסרת. וראיתי בחבצלת השרון (פ' נשא) שעפ"ז ביאר את דברי הספרי על הפסוק ונקח האיש מעון שלא יאמר אוי לי שהרגתי את בת ישראל. וקשה דמהיכ"ת לומר כן, הרי אם לא זינתה לא קורה לה כלום, וע"פ הנ"ל מבואר דהקיננו שלו הוא זה שיצר את הכל שהתורה נתנה לו זכות ועפ"ז כתב דיש לומר שאם האשה שגגה באיסור והזידה במעילה בבעלה שלדעת המהרי"ק היא נאסרת, יש לומר שהמים יבדקוה למרות שלא עברה איסור, כי המטרה היא לבדוק אם לא מעלה בבעלה. ויעוין בדברי הגר"י (דף ו') שהוסיף לבאר שהשתיה היא מתיר לקינוי.

והנה הרמב"ם פסק שצרת ספק סוטה מתייבמת ולא דיינינן לה כספק צרת ערוה, והטעם הוא משום שאין שום סיבה לאסור הצרה, דיש גזיה"כ שבאופן שבעלה קינא לה הרי היא נאסרת לבעלה ואי"ז נוגע לצרה, ובאמת גם הסוטה עצמה היתה צריכה להתייבם כיון שהגזיה"כ האוסרתה היא רק כלפי הבעל ולא כלפי היבם (שהרי אפילו כשהיבם קינא לה אינה שותה, וכמבואר במשנה בדף כג:), אלא דיש כמה טעמים המבוארים בגמ' בסוטה (ה-ו:).

והנה לעיל הובא פלוגתת האחרונים אם האיסור בספק סוטה הוא גם על האשה שיודעת האמת, וביאר הגרש"ר (חיד' יבמות סי' ז') דתליא בחקירה הנ"ל, דלהראשונים שחידשה התורה להכריע הספק שודאי זינתה, א"כ האשה שיודעת האמת מותרת, ולהראשונים שזה איסור חדש על הספק, יתכן שזה איסור גם על האשה עד שיתברר הספק לבית דין.

והובא לעיל מהגרעק"א וכן הוכיחו האו"ש והאחיעזר מהא דאסורה בתרומה דזה איסור גם על האשה, והגרש"ר טען ע"ז דיתכן שהדין שנאמר בזה הוא שבי"ד מעכבים אותה מלאכול או שעכ"פ אין נותנין לה תרומה, אך היא מצד עצמה יכולה לאכול, ויעו"ש שהביא כיוצא בזה ביבמות דף סט.

והוסיף הגרש"ר דאין להוכיח מהא דאסורה לבועל דמוכח שזה איסור חדש מחמת הספק שהרי היא והבועל יודעים האמת, דיש לדחות שבלשון הרמב"ם והשו"ע משמע שהאיסור לבועל הוא מחמת שנאסרה לבעל, וא"כ גם אם הוא יודע האמת מ"מ כיון שאסורה לבעל הרי היא אסורה לבועל, ויעו"ש עוד.

כעת יש לברר האם צריך עדים לקינוי וסתירה: יש בזה ג' דעות תנאים במשנה ובברייתא בסוטה דף ב'. קינוי - לדעת ר"א ור' יהושע צריך עדים, ובלי זה אינה נאסרת. לדעת ר' יוסי ב"ר יהודה משום ר"א מספיק ע"א או ע"פ עצמו. סתירה - לדעת ר"א מספיק ע"א או ע"פ עצמו, ולדעת ר' יהושע וריב"ז משום ר"א בעינן ב' עדים, ובביאור הענין ראיתי בס' עלי באר שרוב האחרונים (הגרעק"א אחיעזר שער"י) פירשו דעדים לקינוי הוא לקיומי ובלי זה

(ויעו"ש עוד שעפ"ז תירץ את קושיית השיטמ"ק למה באומר פ"פ מצאתי הרי היא מותרת כשיש ס"ס, והרי מסוטה ילפינן לס"ט ברה"י והתם אף בס"ס טמא וכו"ל. ועד"ז הק' המהרש"א בנדה דף י"ט יעו"ש. וע"פ הנ"ל ניחא, דהילפותא מסוטה לטומאה הוא באופן הרגיל אבל באמת בסוטה הדינים שונים, ומהני חזקה בספק וכן מתירים בס"ס).

והנה בסוטה עשה הכתוב ספק כודאי - בחידושי הגר"ח (סטנסיל) כתוב בזה"ל יש להסתפק אם הביאור הוא שחידשה התורה שמספק נחזיק את הדין כודאי, כגון בספק סוטה שמספק נחזיק שנבעלה ממש וממילא אית לה דין של א"א שזינתה, או שחידשה התורה שמספק ניתנו עליה דיני א"א שזינתה ודאי אבל לא שזינתה ממש עכ"ל.

והוכיח הגר"ח כהצד השני, שחידוש התורה אינו להכריע הספק אלא לתת לה דינים של ודאי זינתה, שהרי הובא לעיל דילפינן מג' קראי של טומאה לאוסרה לבעל ולבועל ולתרומה, ואם הפסוק מלמדינו להכריע שודאי זינתה אמאי איצטריכו ג' קראי, הרי מפסוק אחד אפשר ללמוד כל הדינים, אלא בעל כרחך דילפינן רק לתת לה דינים של ודאי לכן צריך כמה פסוקים.

וביאר הגר"ח, דבזה נחלקו תוס' ביבמות (יא) עם התוס' בסוטה (כח) אם מלקין את הבעל כשבא על הספק סוטה, דלהתוס' ביבמות לוקה משום דמכרעינן דודאי זינתה, ולתוס' בסוטה דעובר על איסור עשה אך אינו לוקה אין זה הכרעה אלא דינים של ודאי, והדינים שנאמרו בזה הם בפרשת סוטה ואילו הדין של סוטה ספק דילפינן ליה מהפסוק שנאמר במחזיר גרושתו התם לא נאמר ספק כודאי.

אינה נאסרת בסתירתה כלל, ועדים לסתירה, נחלקו רש"י והרמב"ם, דלרש"י בעינן עדים לקיומי ובלי זה אינה נאסרת אף אם הוא רואה בעצמו שנסתרה. ולהרמב"ם בעינן עדים לברורי, ולכן אם ראה בעצמו שנסתרה הרי היא נאסרת. ויש בזה עוד צדדים וביאורים ואכ"מ.

והנה בגמ' בסוטה דף ב: כתוב ע"ז, א"ר חנינא מסורא לא לימא איניש לאיתתיה בזה"ז לא תיסתרי בהדי פלוני דילמא קי"ל כריבר"י דאמר קינוי ע"פ עצמו ומיסתתרא וליכא האידנא מי סוטה למיבדקה וקאסר לה עילויה איסורא דלעולם. ע"כ. והנה הרמב"ם (בריש הל' סוטה וכן בסופם) פסק כר' יהושע דבעינן קינוי בפני עדים, ויעוין בדבריו (סוף הלכות סוטה) שכתב אין ראוי לקפוץ ולקנות בפני עדים תחילה, אלא בינו לבניה בנחת ובדרך טהרה וזהרה כדי להדריכה בדרך ישרה ולהסיר המכשול. ע"כ. הרי שכתב כעין דברי ר' חנינא מסורא אך כתב זאת לגבי ב' עדים. וכתב הכס"מ דאף דלא פסקינן כר' חנינא מסורא שהרי פסקינן שקינוי הוא דוקא בפני ב' עדים, אך מ"מ למד הרמב"ם מדברי ר' חנינא לדידן שלא יקפוץ לקנאות לה בפני עדים תחילה.

אלא דהקשו האחרונים קושיא גדולה, שהרמב"ם סתר שיטתו, דיעוין בדבריו (פכ"ד מאישות הכ"ה) שפסק להדיא את דברי ר' חנינא, וזה לשונו שם, אמר לה בינו לבניה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה עמו וכו' הרי זו אסורה עליו בזמן הזה וכו' עכ"ל. והפלא הוא שגם בטושו"ע יש את הסתירה הזאת, שבאהע"ז סי' קט"ו פסקו את דברי ר' חנינא, ובסימן קע"ח פסקו את שיטת ר' יהושע דקינאי הוא רק בפני ב' עדים.

ותירצו כמה פוסקים שלכתחילה יש להזהר שלא לקנאות בינו לבניה שלא תיאסר עליו, ומה שנפסק דבעינן ב' עדים היינו להפסידה כתובתה. אלא דהעיר הפתחי תשובה דתירוצ' זה מתרץ את הרמב"ם אך לא את הטושו"ע, שהרי הם כתבו בסי' קע"ח שאם לא קינא בפני ב' עדים האשה מותרת לו. (ויעו"ש בפת"ש שהוסיף, דמ"מ זה ודאי שאין כופין אותו להוציאה).

קינאי באזהרת יחוד

בעינן זה ראיתי כמה שותי"ם שדנו בזה (יעוין בפת"ש בשם הבית דוד, יד אליהו (רגולר) פסקים סי' ע"ג, ביה"ל ח"ג סי' מ"ב, בית יצחק אהע"ז סי' קכ"ב, ועוד), והנראה יוצא מדבריהם הוא כך: יש ראשונים דפליגי על הרמב"ם וסוברים שאם קינא בינו לבניה אינה נאסרת בדיעבד, יעוין בב"י בשם הרשב"א וכן הביאו מהריטב"א ועוד דמבואר דפליגי (אומנם בדעת הרשב"א הביאו דיש סתירה בזה בין תשובותיו). ויש אחרונים שצירפו את השיטות הללו החולקות על הרמב"ם (ובאו"ש כתב ע"ד הרמב"ם בזה"ל אמנם מחוייבים אנו לקבל דברי קדשו באימה וכו' מאן מוכח ומאן ספין לחלוק על פסק רבינו ז"ל עכ"ל, ויעו"ש עוד).

האחרונים כתבו כמה הוכחות שכשאינו חושד באשתו לא חשיב קינוי: א. בגמ' בסוטה (ב: ג.) איתא, אר"ל מה לשון קינוי דבר המטיל קנאה בינה לבין אחרים וכו' ור' יימר בר שלמיא משמיה דאביי אמר דבר המטיל קנאה בינו לבניה וכו' ואיהו אתי למיעבד קנאה בהדה. ופירש רש"י שזו מקניטתו על שחושדה. ובהמשך הגמ' איתא ארנב"י אין קינוי אלא לשון התראה, וכה"א ויקנא ד' לארצו. עכ"ד הגמ'. וטענו

לאשתו בזה"ז אל תסתרי עם פלוני. ובסוף הסימן הנ"ל ה"ד הרמב"ם שכתב (סוף הל' סוטה) שמצות חכמים היא על בני ישראל לקנאות לנשותיהן). ולכאור' ב' ההלכות סותרות זא"ז, ועכצ"ל שמצוה לקנאות, רק שיוסיף שאינו חושדה או שיאמר שהוא מזהיר כן רק מפני האיסור תורה של יחוד, דבלא"ה שמא תיאסר אשתו עליו. אך בדעת הרמב"ם קשה יותר להוכיח כן, דהן אומנם הוא כתב שלא יקנא לאשתו בינו לבניה ומאידך הוא כתב שמצוה על בני ישראל לקנאות לנשותיהן, אך מאידך הוא פסק דבעינן שנים לקינוי.

והנה על פי ההוכחות הנ"ל כתבו כמה אחרונים שאדם שמזהיר אשתו מאיסור תורה של יחוד אין האשה נאסרת עליו בסתירתה, ולפעמים הוסיפו האחרונים עוד סניפים להקל, כגון שלא יקנא לה מאדם מסויים (ודלא כהמנח"ח שאסר בזה), או שהיא היתה בחדר ואח"כ הגיע הוא לחדר והתיחד עימה, ושהיה פתח פתוח לרה"ר, יעוין בדבריהם. אך הנראה לי בדבריהם שאם אמר בסתמא תזהרי מיחוד עם פלוני ולא הוסיף תזהרי מאיסור יחוד או שלא הוסיף שאינו חושדה הרי היא נאסרת עליו.

אומנם פוסקי זמנינו חתכו הענין והקילו גם בזה. בספר אשרי האיש הביא מס' ישא יוסף (ח"ו עמ' ר"ה) מהגר"ש"א זצ"ל שגם כשלא הוסיף ההספות הנ"ל, כונתו בסתמא רק שלא תעבור על איסור יחוד, וכן בס' שולחן שלמה (קונטרס היחוד) מהגרשז"א זצ"ל, ושם כתב דאפילו אם באמת חושד בה, הרי האשה נאמנת במיגו שלא נעלו הדלת. וראיתי בספר מגילת סוטה שהתקשה בדבריו, אך באחרונים הנ"ל נראה שלא הקילו אלא אם באמת אינו חושדה וגם הוסיף ההוספות הנ"ל, וצ"ע. ועכ"פ בזה

האחרונים שמכל דברים אלו משמע דאיירי באדם החושד באשתו, ולא באדם שמזהיר את אשתו מאיסור יחוד.

ויפה ביאר בשו"ת חוט המשולש (סי' ו') וז"ל, אמרה תורה ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. תיבת קנאה מצינו במקרא רק על שני פנים, או בא' שמקנא לחבירו באיזה דבר יתרון שרואה בו וכו' או לשון חימה על מה שעשה שלא כרצונו וכו'. ולכך דרשו חז"ל בריש סוטה על תיבת וקנא את אשתו שהוא לשון פועל יוצא ממנו לאשתו דלא שייך ב' הכוונות הנ"ל. וכו'. ואמרין שם וכו' מהו לשון קינוי, ארנב"י אין קינוי אלא לשון התראה וכו'. נמצא דרשו חז"ל על וקנא את אשתו שהוא לשון התראה. אבל על מלת ועבר עליו רוח קנאה שהוא לעצמו הדר לכונתו הידוע במקרא בא' משני פנים הנ"ל, וכאן לפי הענין מובן שכונת המלה הוא מלשון חימה וכו'. ופירוש הפסוק, ועבר עליו רוח קנאה פי' חימה על שחושדה בחשש זנות, וקנא את אשתו היינו שמתרה בה שלא תעשה עוד דברים המביאים לידי חשד וכו' ההתראה על פעולתה הראשונה שהביאה לחשד, ע"כ דבריו הבהירים והנפלאים.

ב. בגמ' ביבמות (נה:) דרשינן מהפסוק שכבת זרע דכתיב בסוטה, למעוטי קנא לה דר"א, ומבואר שם ברש"י ותוס' שאמר לה איני חושדך אלא בזה (יעו"ש). מבואר שאם אינו חושדה בבאיא האוסרת, וכ"ש אם אינה חושדה כלל אלא שמזהירה מאיסור יחוד, שאינו קינוי. אלא דכתב הביה"ל דזה אינו לפי הבנת הרמב"ם בדברי הגמ', שהרמב"ם פירש שהכונה היא שאם הבועל בא עליה דר"א אין המים בודקין.

ג. ראיתי מי שהוכיח מהטור (סי' קע"ח) שכתב בשם סמ"ג הא דלא יאמר אדם

חושדה אינה נאסרת, אך לכתחילה או עכ"פ מידת זהירות לפרש זאת שאינו חושדה או שמזהירה רק מפני האיסור. ג. אם הבעל אינו יודע מכך שנסתרה או שמחל על קינויו לפני שנסתרה - אינו עובר שום איסור. ד. אם לא מפרש ממי הוא מזהירה, אינה נאסרת (לרוב האחרונים). ויתכן מאד שזה גם באופן שמזהיר אותה מנהג אוטובוס או רופא שאינו קבוע, כלומר שאינו יודע מי יהיה כעת הנהג או הרופא. ה. י"א שהאיסור (כשאינן עדים) הוא מדרבנן (יד אליהו שם), וא"כ ספיקו לקולא. ו. יש ללמד בביתו הלכות יחוד, ואין להימנע מכך (עי' בפוסקים סוף אבהע"ז).

מבואר הנהגת האבן האזל שנוהר בזה, וגם יתכן שהאבהא"ז חשש לשיטת הרמב"ם שחלק מהנימוקים הנ"ל להתיר, לא אתו שפיר אליביה)

הנראה יוצא מהדברים (להלכה ולא למעשה): א. אדם שאומר לאשתו במפורש שתזהר מאיסור תורה של יחוד או שמוסיף שאינו חושדה - אין כאן קינוי. ב. אדם שאומר לאשתו (אפי' כשאינן עדים) 'תזהרי מיחוד' בסתמא ונסתרה - אם אמר זאת מפני שהוא חושדה [אפילו אם התכוין גם להזהירה מאיסור יחוד] ה"ז נאסרת בסתירתה לעולם ואין לדבר תקנה. ואם אינו



הרב אבינועם טאובנר

מרור או ד' כוסות וספיה"ע או קידוש לבנה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עדיפא מדאור', דהו"א דבהלל ומגילה לא יפסיק ובק"ש כן. וגם למסקנא שבשניהם פוסק, מ"מ לכא' לא דחינן דפרסומי ניסא לא עדיף.]

וענה שמרור דרבנן עדיפא משום שיש לו עיקר מן התורה.

[א.ה. ויל"ע מגמ' שבת כג: דאמרו שם דנר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף שום שלו"ב. וכן אמרו שם בנר חנוכה וקידוש היום, נ"ח עדיף משום פרסומא ניסא. ואמאי ל"א דקידוש היום עדיף דיש לו עיקר מה"ת, דאף שכ' התוס' הנ"ל דעל היין זה מדרבנן, מ"מ עיקרה מה"ת. וי"ל דשאני מרור, דחפצא מצוה זה שאנו דנים עליו, היה בזמן המקדש חפצא מה"ת, וחשיב שיש לו עיקר מה"ת. משא"כ בקידוש רק עצם הענין של האמירה הוא דאור', אבל על הכוס הוא חפצא דרבנן לגמרי, ול"ש כאן עיקר מה"ת].

דברי הר"ן בשבת שם

[א.ה. הק' שם איך נ"ח ונר ביתו דוחין קידוש היום שהוא דאור'. ותיירץ כיון דאפשר לקדש על הפת, א"כ אפשר לקיים שניהם. ולפ"ז לק"מ משהק' לעיל משום עיקר מה"ת. וגם לק"מ מכאן דפרסומא ניסא עדיף מדבר שיש לו עיקר מה"ת, דהא איך שלא יהא אפשר לקיים שניהם. [ועי' בבה"ל סי' רע"א ד"ה מיד, באמצע הדיבור, שהביא מרע"א ז"ל שהוכיח מהר"ן דקידוש על היין או על הפת הוא דאור', ולא סגי בקידוש שבתפילה.]

נזיר ג: לאסור יין מצוה כיון הרשות מאי היא, קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני. בתוס' ד"ה מאי כ' מעצמם דקידוש לאו דאור', אך הביאו את ר"ת דס"ל דהוי דאור', אך על הכוס ל"ה דאור'. ורמז שם רע"א לתוס' בסוטה דף לב. ד"ה ק"ש, דס"ל דקידוש היום הוי דאור' ע"כ.

הנה שאלתי את הגאון בעל זכר טוב שליט"א באדם שאינו יכול לקיים גם מצוות מרור [בזמן הזה] וגם מצוות ד' כוסות, אלא יכול לקיים רק אחת מהם, איזה מהם עדיף. [א.ה. יל"ע אמאי לא נכנס להסתפק דד"כ ד' מצוות הן, וכלשון הגמ' פסחים קט: כל חדא וחדש מצוה באפיה נפשה ע"כ. ולא דמי למה שהסתפק רע"א ז"ל (כמדומה) מה עדיף לולב או סוכה, דד' מינים דלולב מעכבין זא"ז, משא"כ ד"כ. והבחור י.מ. שטיין נ"י טען שכוס א' של קדש היא דאור' ע"כ. אך יש לומר: א. שקידוש של יו"ט הרבה פוסקים אומרים שזה דרבנן, חוץ מרע"א ז"ל. ב. גם קידוש של שבת רק האמירה היא דאור' אבל על הכוס זה דרבנן כמש"כ בתוס' ד. ד"ה מאי הנ"ל].

א. צדדי הספק

צדדי הספק, האם עדיף מרור בזמן הזה מכיון שיש לו עיקר מן התורה, או דילמא עדיף ד' כוסות דהוה פרסומי ניסא. [א.ה. העיר הרב י.שיק שליט"א לעיין בברכות י"ד ע"א דחזינן התם דפרסומי ניסא

ב. עיקר מן התורה

אמנם אכתי לא מצאתי דהא שיש עיקר מן התורה חמירא. והנה חזינן דדיינינן בגמרא יומא (פ"ג ב') בטבל דרבנן או להפריש תרומות ומעשרות בשבת איזה מהם חמירא, ולא אתינן עלה מכח הא דטבל יש לו עיקר מן התורה בזמן הבית. [א.ה. צ"ע דהא הגמ' דנה מעציץ שאינו נקוב, והוא אין לו עיקר מה"ת. ומש"כ דעיקר מה"ת חמור מדרבנן גמור לענין ספיקות לא הבננו].

ונהי דיש לו עיקר מן התורה חמירא מדרבנן גמור לענין ספיקות וברירה, אך מנא לן דבעצמיות חמירא הא דודאי יש לו עיקר מן התורה מהא דודאי דרבנן גמור.

ג. ספירת העומר או קידוש לבנה

בעיין זה יש לדון בספירת העומר בזמן הזה או קידוש לבנה, ויכול למיעבד רק אחד מהם, האם עדיף ספירת העומר משום דיש לו עיקר מן התורה. [א.ה. הנה לא כ' רבינו ז"ל באיזה אופן מדובר שיכול לקיים רק א' מהם. ואם נאמר כגון בלילה שאפשר לעשות קד"ל כל הלילה וכן ספיה"ע עם ברכה עד עה"ש, טען הבחור י.מ. שטיין נ"י שיעשה קד"ל, וספיה"ע אחר עלות השחר בלי ברכה ע"כ. אך צ"ע אם מותר לדחות את הברכה עבור קד"ל. ובפרט לסוברים שספיה"ע כוללת את הברכה (אקב"ו על ספיה"ע שהיום כך וכך). והרב ג.ארצי שליט"א הציע כגון שיוכל להיות זמן קצר במקום נקי, ולא יהיה לו פנאי לאמר בפיו ברכת קידוש לבנה וגם ספיה"ע עכ"ד.

קיום מצוה במקום מוטנף

בבה"ל תרפ"ח ד"ה שמע, הביא דברי המג"א שאם שהה מחמת אונס

כגון שהמקום או גופו לא היו נקיים יחזור. והקשה דלכא' זה דווקא בברכהמ"ז או ק"ש וכו' שמזכיר שם השם, אך תקיעת שופר מנין. והביא "מטה אפרים" שכ"כ בתוקע ושתנו מים על רגליו או מצא צואה, דצריך לחזור בלא ברכה. וביארו, דהכוונה למצוה לא גרע מהרהור בד"ת. ועוד די"ל בפשטות דאין לעשות מצוה שהיא עבודת ה' דרך בזיון ע"ש. ולכאורה ספיה"ע היא יותר מהרהור, רק יל"ע אם נמצא במקום מוטנף לפני שקיעה ואם לא יספור יפסיד לשאר הימים, דאולי אפ"ה יספור. [ולחיבת הקודש נביא את דברי מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, שהיה אומר על פי הקדמונים שבכל מצוה יש ה' חלקים: מעשה דיבור מחשבה כוונה ורעותא דליבא (שמחה), והוסיף שהיה שווה כל צער ההריונות של אמותינו מאז חוה ועד היום, כדי שנזכה לשמחה במצוות כגון ספיה"ע עכ"ד. וא"כ גם בספיה"ע יש חוץ מדיבור גם "מעשה ספירה", ואין לעשותו במקום מבוזה].

והבחור אי"ש הלוי נ"י טען שספיה"ע היא דאו' ע"כ. אך יש מחלוקת בדבר. והבחור י. ברלינר נ"י טען שספיה"ע היא תדיר- מ"ט יום בשנה. אך טען הבחור י.מ. פישר נ"י כנגדו שספיה"ע אפשר שנחשבת רק מצוה של פ"א בשנה, ובפרט שיש אומרים שהכל מצוה אחת. ואולי י"ל כגון שהיה בבית האסורין ולא נתנו לו לקיים אלא מצוה א'. ונהי דלקידוש לבנה אין מעלה על פני ספיה"ע, אך יש דנים דאמנם ספיה"ע היא מ"ט יום וקידוש לבנה רק י"ב פעמים בשנה (וי"ג בשנה מעוברת), מ"מ קד"ל מתפרסת על יותר זמן ואכמ"ל].

אך יש לדון דלספיה"ע יש מעלה שיש לו עיקר מה"ת. [א.ה. והוסיף הרב ג.ארצי

אם לא הסתכל בלבנה

והעיר בעל "ענפי משה" שליט"א די"א דאם לא הסתכל בלבנה ולא נהנה, אינו חייב בברכה, וא"כ יקדים ספיה"ע עכ"ד. אך י"ל דה"מ מתחילת זמן קידוש הלבנה, אבל הכא דיינינן שהוא בלילה האחרון של קד"ל, וגם רגע א' לפני עה"ש עבור ספיה"ע. אך מתוך דבריו התעוררתי לכך דאה"נ דאף אם הסתכל בלבנה ספיה"ע קודם (בשאר הלילות ולא דווקא ברגע האחרון), דזה גופא מה שבקד"ל מתחייב רק אם הסתכל, א"כ ספיה"ע הוי חובת גברא טפי.

שליט"א שקד"ל הוא להקביל פני אביהם שבשמים, והוי כבוד שמים, ואולי נחשב משו"ה כמקודש יותר עכ"ד.

[אך] אולי ספירת העומר גרע מיש לו עיקר מן התורה, למאי דכתבנו במקום אחר דבספירת העומר לא מברכין שהחיינו, ובמרוך דרבנן יש לומר דמברכין שהחיינו. [א.ה. מסתמא כוונת רבינו ז"ל לדברי בעה"מ בסוף פסחים, שכ' שלא מצינו ברכת שהחיינו אלא בדבר שיש בו הנאה או שמחה. אך ספיה"ע הוא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאיינו שיבנה בב"א].



היאך הנערים עשו עצמם כשוכחים הא הכשילו את רות בטבל (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

שלותא], והיינו דיעשו עצמם שוכחים ובאמת לא שכחו, ורות תשוב שזה שכחה דהוי ממתנות עניים, ובכך תיקח בדרך כבוד ולא בדרך צדקה.

והקשה הגאון רבי אברהם מטשעכנוו (בספרו זכותא דאברהם), והחיד"א, והמשך חכמה (בחידושו על מגילת רות, הודפס אחרי פרשת מסעי), דהא איתא במשנה בפאה (פרק א' משנה ו') דמתנות עניים פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות, [דדמי להפקר דפטור מתרומות ומעשרות כדפירש הגרע"א בתוספותיו שם], משא"כ אם אינו מדין מתנות עניים, הוה מתנה וחייב בתרומות ומעשרות, ואם כן הא לפי מה שהיא סברה שזה שכחה הוי פטור מן

נדירים לו: איבעיא להו התורם משלו על של חבריו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, או דלמא מצוה דיליה היא וניחא ליה למיעבדיה. פירש הר"ן איבעיא להו התורם משלו על של חבריו צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת - דזכין לאדם שלא בפניו ומסתמא הוי ליה כשלוהיה עכ"ל.

והנה איתא בקרא במגילת רות "ותקם ללקט, ויצו בעז את נערו לאמר גם בין העמרים תלקט ולא תכלימוה, וגם שול תשלו לה מן הצבתים ועזבתם ולקטה ולא תגערו בה" (ב' ט"ו - ט"ז).

ופירש רש"י ד'של תשלו' הוי מלשון שכחה, [דתרגום של שגגה

המעשר, ולפי האמת דהוה מתנה חייבים במעשר, ונמצא דהכשיליה באיסור טבל. [א.ה. וכע"ז בפסחים נו. שאנשי יריחו החמירו לתת פאה מן הירק, ומיחו בהם חכמים, ופרש"י נו. ד"ה ונותנין, דקא מפקעי ליה ממעשר שהיו עניים אוכלין אותה פאה בטבלה וכו' עכ"ל].

ויש ליישב בכמה דרכים:

מפריש משלו על של חבירו מדין זכין

א. הנה הגמרא בנדרים (ל"ו ב') מסתפקת אם אפשר להפריש משלו על של חבירו, דמי אמרינן דכיון דזכות הוא לו, זכין לאדם שלא בפניו, או דלמא מכיון דהוי מצוה דייליה, ניחא ליה למיעבדה בעצמו. וכתב בספר זכותא דאברהם דבאופן דחבירו אינו יודע שהוא חייב בתרומות ומעשרות, ודאי דיכול להפריש משלו על של חבירו, דהכא ודאי חשיב זכות כיון דאינו יודע דיש לו המצוה. [א.ה. ול"ש כאן ניחא ליה למיעבדה בעצמו. ורמז הרב ג.א.רצי שליט"א לעיין בשו"ת באר יצחק סימן א' אם אמרינן גם זוכין "מאדם" ע"כ.]

מכירת חמץ מדין זכין

[א.ה. אגב אורחא שמעתי מעשה עצום עד כמה מגיע זכין לאדם שלא בפניו. פלוני שומר תומ"צ, נקרא ע"י קרובו שאינו שתומ"צ לראות ולטעום אצלו משקאות חריפים שהם חמץ לפני פסח. ושאלו אם משתמש בהם בפסח, ואמר בוודאי שלא. והלך ושאל את הרה"ג שבת רוזנבלט שליט"א אם יכול למכור עבורו את החמץ, ואמר שזה לא לכתחילה עד שימנה אותו לשליח, אך בדיעבד הוא יכול לעשות כן. ולפ"ז כ"ש מי שרצה למכור חמצו ולא הספיק מסיבה כל שהיא, אם הרב המוכר "קונה" גם את חמצו של זה מדין זכין מהני.]

ולפ"ז כתב בספר זכותא דאברהם ליישב, דבועז הפריש תרומות ומעשרות משלו על מה שזכתה רות, ואין לפשוט מהא ספיקא דהגמרא, דהא רות לא ידעה דמחוייבת להפריש. [א.ה. ואע"ג דאילו ידעה היתה רוצה להפריש לעצמה, מ"מ באשר הוא שם ואינה יודעת זכות הוא לה.]

ונראה דיש לעיין בדבריו, דהא באמת יש עוד בעיה, דהא הוה ליה שלא מן המוקף, אלא דבעלמא אמרינן (עירובין ל"ב ב') דניחא ליה למיעבד איסורא זוטא לתרום שלא מן המוקף, מאשר יעשה חבירו איסורא רבה, שיאכל בלי שיפרישו תרומות ומעשרות, דהוי ליה טבל גמור, [והתם הוא פלוגתא דרבי ורשב"ג וקיימא לן כרבי לקולא, ולדעת רשב"ג דלא שרינן ודאי תיקשי], ובפשוטו כל זה בדיעבד שכבר נתן, ואי אפשר לתקנו באופן אחר, אבל הכא הנידון אם שרינן לכתחילה שיתן באופן שיצטרך לתרום שלא מן המוקף, וזה לא שרינן. [א.ה. ואפ"ל שהפריש בשדה, דהא טרם נעשה גורן. ואע"ג דאם תרמו תרומתן תרומה כדאיתא בתרומות פ"א מ"י, מ"מ זה ג"כ בדיעבד.]

והנה בגמרא יבמות (צ"ג ב') ועיי"ש בתוד"ה (אלא) אשכחן דמשום עונג שבת שרינן שלא מן המוקף, אך בפשוטו שרינן רק משום שבת ולא מחמת צדקה. [א.ה. ואולי אפ"ה דכוונת בועז היה להפקיר, שהפקיר בפני נערי. שכל הצבתים (פרש"י ענבים קטנים) שיעשו עצמם כשוכחים יהא הפקר (והוסיף הרב ג.א.רצי שליט"א קודם גמר מלאכה ע"כ), או שאמר להם להפקיר בזמנו ול"ה דשלבל"ל.]

מדוע באנשי יריחו ל"מ מדין הפקר

[א.ה. כך הקשו בתוס' פסחים נו. ד"ה אלא

לכאורה יש כאן יאוש, ואם כן למאן דאמר יאוש כדי קני הוה דידה קודם המירוח, ואם כן עדיין ליכא פטור לקוח. [והנה באמת אם יש כאן יאוש תו הוה ליה הפקר בידה, ושפיר מיפטר משום הפקר, וכמו שכתבנו לקמן באות ו', ואם כן אין צריך למייתי עלה מטעם פטור לקוח].

ואולי לא קניא ביאוש, דהא אם היה תובעה היתה מחזרת [א.ה. היה מקום לומר דמה שרות היתה מחזירה אינו אלא מלפנים משורת הדין. אך י"ל דאפ"ה ל"ח יאוש. דיש לעיין, הרי כיון שכל אחד היה יכול ליטול, עכצ"ל דבועז בוודאי התייאש, ומה איכפת לך אם רות נטלתם, ושמא דאגו נעריו שזה יהא במקום שלה והיא הראשונה שטיטול].

ועוד יש לומר דלא קניא יאוש, דהא מכיון דמחויבת בהשבת אבידה חשיב דבאיסורא אתא לידיה, [א.ה. יל"ע דאי יאוש כדי קנין, אין נפ"מ בין באיסורא דאתא לידיה, לבין התיירא, וא"כ מ"ל גזל והשבת אבידה ומ"ל התיירא]. אך לכאורה הוה ליה אבידה מדעת, ואם כן אין חיוב השבה וחייל היאוש, וזכתה קודם המירוח. [א.ה. הנה באבידה מדעת פליגי הרמב"ם והטור (וידון בזה רבינו ז"ל לקמן). ולהרמב"ם יש פטור השבה אך א"א ליטול זאת, ולהטור אפשר אף ליטול. ויל"ע לרמב"ם אם כבר נטל מה דינו. ובפשטות צריך להחזיר למקום (אם יש בו סימן). דאם לפי הרמב"ם א"א ליטול, ע"כ דעדיין של הבעלים הוא, רק אין חיוב לדאוג לו להשיב עליו. וכ"כ בבהגר"א חו"מ רס"ט סק"ט דיש בזה גזל. ושמא אין כוונת רבינו ז"ל לאבידה מדעת, דהא לפי הטור ה"ל הפקר, ורק לקמן ידון מדין הפקר, שבא לומר דנתן לה זאת מדעת ול"ח באיסורא אתא לידיה. וע"ש בנתיב"מ סק"א, דאף לרמב"ם אם כבר נטל א"צ להחזיר.]

ותירצו: א. דקי"ל כב"ה דהפקר לעניים בלבד ל"ה הפקר. ב. ה"ל הפקר בטעות, דהא סברו דירק יש לו פאה, ועל צד שאין לו פאה אין כאן הפקר ע"ש. אך כאן אילה"ק כן, דהא בועז בא לתקן את הטבל כדינו, ואם היה מפקיר היה עושה זאת כדת. ומה שלא תירץ כן רבינו ז"ל דשמא יש לחשוש שיבואו ויטלוהו גם עשירים, או יתפרסם הדבר ורות תתבייש ח"ו.]

[א.ה. איך מפריש משלו על של חבירו (נדרים לו:), והרי אינו מן המוקף. א. לכאורה י"ל דמיירי בדיעבד. אך קצת קשה דממה שאמר צריך דעת חבירו או לא, משמע לכתחילה ולא בדיעבד אם עשה כבר. ב. א"נ בערבי שבתות ויו"ט. ג. א"נ שהביא פירותיו לכאן והווי מוקף.]

פטור של לקוח ועדיין לא גזרו

ב. והנה איתא בגמרא בבא מציעא (פ"ח ב') דמדאורייתא לקוח פטור מתרומות ומעשרות, וחיובו רק מדרבנן. ולפ"ז מיישב המשך חכמה דאע"פ דלא היו ממתנות עניים, וגם לא הפקר, אפילו הכי רות היתה פטורה מתרומות ומעשרות משום דהוי לקוח, וחכמים עדיין לא גזרו שלקוח חייב בתרומות ומעשרות.

אלא דהקשה לדעת רבינו תם (תוס' בבא מציעא פ"ח א' ד"ה תבואת) דסובר דקודם מירוח לא מיפטר לקוח, הא רות לקחה העמרים קודם המירוח, ואהא קאמר המשך חכמה דלהכי דייק קרא 'ועזבתם ולקטה ולא תגערו בה', פירוש שרות לא תזכה בלקיחתה, רק שתעזבו אותה, וכל זמן שלא היה מירוח יהא של בועז, ורק לאחר המירוח אז יהא שלה ותיפטר משום לקוח.

אך יש לעיין בתרתי, חדא, דלאחר שלקחה

והביא דהנוב"י ס"ל שאפשר. הוא הדין בהפקר, דהפקר דמי לנדר ושבועה, עיין קצות החושן סי' רע"ג ס"ק א', ואולי יש לומר דאמר לנערו שיזכו בעמרים לעצמם ואחר כך יפקירום.

אין ברירה

ד. ועוד יש ליישב דבועז עצמו הפקיר כל מה שהנערים יעשו עצמם כשוכחים, איברא אם אמר כל שישליכו הנערים יהא הפקר מעכשיו, הא תליא בברירה, [וכן איתא בגמרא בבא קמא (ס"ט א') דאמרין דרבי דוסא קאמר דהיו הבעלים מפקירים כיון דהעניים היו לוקחים גם שלש ולא רק שניים, ועל שלש הא ליכא דין מתנות עניים, ולא היו מפרישים תרומות ומעשרות, ומבואר בגמרא דאם אמרו כל המתלקט יהא עכשיו הפקר, תליא בברירה, ואם אמר כל הנלקט, הוה ליה אינו ברשותו].

אך יש לומר דמלכתחילה כשבועז צווה נערו, אמר כל שישליכו יהא הפקר בעת שישליכו, והיינו שיחול ההפקר לאחר שיעשו עצמם כשוכחים ולפני שלקטה רות, ובזה אין חסרון של ברירה, כיון דחל מכאן ולהבא כדכתבו התוספות (בבא קמא ס"ט א' ד"ה כל הנלקט), וחשיבא ברשותו כיון דטרם נלקח ולא דמי לאבידה, [אבל לאחר שהרימה כבר הוי אינו ברשותו, וכמו דכתב הגרע"א בתשובות (שו"ת רבי עקיבא איגר תשובות חדשות, הו"ל ע"י ר' צבי יהושע לייטנר, אורח חיים סימן י' ד"ה עוד לו) דאי אפשר לבטל מה שיחמץ]. [א.ה. דהוי איסוה"נ].

אינו ברשותו

ה. ועוד יש ליישב, דבועז עשה החלות הפקר רק לאחר שנפלו מהנערים. אך לכאורה אי אפשר ליישב כך, דהא באותו עשה כבר אינו

ותו יש לעיין, היאך תיקנה לאחר המירוח הא סברא דקנתה מקודם, ולמאן דאמר דבדעת אחרת מקנה מהני בכהאי גוונא, (עיין בתשובות הגרע"א קמא סי' ל"ז), אתי שפיר, אך לאו כולי עלמא סברי הכי, ויש לומר דמכל מקום קונה בשנוי לאחר שאופה הלחם. [א.ה. והא דלא כתב רבינו ז"ל מטעם קנין חצר, דשמא ס"ל דהחצר אינו קונה שלא מדעת, רק היכא דאם היה דעת לבעלים היתה קונה. וכאן דלא היה לרות דעת לקנות, דסברה שזה שלה בדין, אף חצרה לא יקנה].

המושך הנ"ל - ד' דרכים ליישב

שהיה פטור מדין הפקר

ג. הנה כמו שמתנות עניים פטורים מתרומות ומעשרות, הוא הדין הפקר פטור, ואם כן יש ליישב דבועז אמר לנערו דאותם העמרים שיעשו כאילו שכחה, יפקירו, ואם כן אע"פ דלא הוי פטור מתרומות ומעשרות מכח מתנת עניים, מכל מקום פטור מכח הא דהוי הפקר. [א.ה. ובוודאי הפקיר לא בפני אחרים כדי שלא יזכו בזה, אלא נער אחד היה בשליחות בועז להפקיר בפני ג' נערים אחרים].

אין שליחות להפקר

אך הא כתב הר"ן (פסחים ג' ב' בדפי הרי"ף) דאין שליחות להפקר, וכך מבואר במשנה ברורה (או"ח סי' תל"ד ס"ק ט"ו) דאע"ג דיש אומרים דמהני שליחות לביטול חמץ, מכל מקום לא מהני להפקר, דהפקר ליתיה בתורת שליחות. [ויש לומר דהטעם כמו דאי אפשר לעשות נדר ושבועה על ידי שליח, [א.ה. ע' תוס' נזיר יא. ד"ה דהוי, דכ' דא"א לקבל ע"ע נזירות בשליחות, (וע"ש ברע"א ז"ל שלמד בתוס' דה"ה בנדרים). וע"ש במהרצ"ח דהק' מנין לתוס' כן דא"א לקבל נזירות ונדרים בשליחות.

אמנם לדעת הקצות החושן (ח"מ סימן ת"ו ס"ק ב') ונתיבות המשפט (סימן רס"ב

ס"ק ג', וכ"כ במקור חיים סימן תמ"ח ס"ק ט') ותרומת הכרי (שם), יאוש חל רק כד אתי לרשות זוכה, ואם כן לא נפטר מתרומות ומעשרות, וכמו שמבואר בגמרא נדרים (מ"ד ב') לשיטת ר' יוסי שהפקר אינו פטור מתרומות ומעשרות מכיון שחל רק כשמיגיע לרשות הזוכה, אך הא רבנן בתראי נחלקו בזה, והעלו דלכולי עלמא יאוש חייל לאלתר, עיין בתשובות באר יצחק (יו"ד סי' כ"ג) ובחזו"א (ב"ק סי' י"ח ס"ק ג'), וצריך תלמוד. [א.ה. דאם נאמר דיאוש הוי היתר זכיה, א"כ חל רק כשיגיע לידי זוכה. אך אם יאוש הוי כהפקר גמור, א"כ מיד אפשר ליטול דיצא מרשותו ופטור ממעשרות.]

ואולי לא הוי יאוש כל שלא נלקח מכיון דיכול לחזור ולקחתו, והוה ליה יאוש ברשותו.

המושך הנ"ל - דהיה פטור מדין

אבידה מדעת

ז. והנה קיימא לן דאבידה מדעת הוי הפקר (טור חו"מ סימן רס"א הובא ברמ"א שם סעיף ד') [א.ה. והמחבר פסק כהרמב"ם דל"ה הפקר], ולכאורה הטעם דאנן סהדי דמכווני להפקר, [א.ה. בזה תירץ רבינו ז"ל את קו' הב"י על הטור, דמנין לומר שאם זרק את ארנקו לרה"ר באמת הפקירו.] [ויש שביארו דהוי כזוטו של ים, וכמציל מן הגייס, דמה לי גזלנים או זוטו של ים, מה לי סוברים שרשאים לקחת מדינא, ולפ"ז אף אם אין אנן סהדי דמכווני להפקר, יהא כזוטו של ים, אך צריך עיון, דיש לומר דדוקא זוטו של ים או גזלנים.] [א.ה. צ"ע אמאי חשיב רשאים לקחת מדינא. דאם אין אנ"ס, ולא היה הפקר, א"כ

יכול להפקיר, דהוי אינו ברשותו, כיון דכל העניים יכולים לקחת.

[א.ה. לסיכום: באות ג' כ' דאפ"ל ששלחם להפקיר, דאין אין שליחות להפקר. ובאות ד' כתב שאמר שיחול הפקר לאחר ששלחם, ובזה יש בעיה של ברירה. ובאות ה' כ' דבועז אמר את ההפקר רק לאחר שנפלו מהנערים. וע"ז הק' דאינו ברשותו, אבל אכתי הוי שלו, וא"כ אין כאן פטור ממעשרות.]

מניעה מלקחת

ויש לומר דחשיבא ברשות בועז, דנערי בועז היו יכולים למונעם מלקחת, ואם כן חשיב ברשותו ויכול להפקיר, על אף שבאמת לא ימנעום מפאת דרצו להפקירו, דהא בועז אמר שלא ימנעו. וצריך עיון אם הסברא נכונה.

אם בצייתא דינא חשיב ברשותו

ועוד יש לדון דאפילו לאחר שרות לקטה חשיבא ברשות בועז, דמכיון דרות היתה ציייתא דינא, אם רות הייתה יודעת דלא היה שכחה הייתה מחזירה לבועז, ורק באופן שאינו יודע מי לקט הוה ליה אינו ברשותו. אבל בפשוטו אינו כן, דלאחר שלקטה חשיבא אינו ברשותו, וצריך עיון.

יאוש

ו. ועוד יש ליישב, דחל הפקר מכח יאוש, דיש לדון דכל מה שמשליכים הנערים כעין שכחה, הוה ליה יאוש, דהרי מסתמא יקחנו ולא יחזור אליו, [והך דסוגיא דצנועים (ב"ק שם) דכל הנלקט וכל המתלקט, התם ליכא יאוש דאינו עומד שילקח], ולא הוי יאוש שלא מדעת, דהא דמי לתמרי דזיקא (בבא מציעא כ"ב ב') דהא יודע שישליכו.

גם לטור אסור ליטול, דהא מיירי ברוב ישראל, דאי ברוב עכו"ם בלא"ה שרי.]

ולאור האמור יש ליישב, דהכי נמי כיון דעשו עצמם כשוכחים, כל העניים שם יקחו, ואע"פ דהם עשו כך רק על מנת שרות תקח, אך הרי אם היא לא תקח יקחו אחרים, והוה ליה אבידה מדעת דהוי הפקר, ואם כן אע"פ דבועז לא עשה חלות הפקר, מכל מקום מכיון דעשו עצמן כשוכחים, חייל ממילא, דאבידה מדעת חשיבא כמפקיר. [א.ה. לא ירדנו לסוף דעת רבינו ז"ל, דהא לעיל כ' דאם אינו ברשותו אינו יכול להפקיר, א"כ גם כאן "האנ"ס דמכווני להפקר", פירושו שהוא הפקיר. ואם אינו ברשותו איך הפקיר. דקשה לומר שסבר במהלך כאן דאבידה מדעת א"צ הפקר, אלא עצם המצב של החפץ שראוהו בנ"א שזרקו לרה"ר מתיר את הלקיחה, ז"א דאכתי ברשותו הוי אם לא הפקירו.]

א. אך לא אדע אם נכונה, חדא דיש לומר דכוונתם רק לרות, ואם היא לא תקח יקחו הנערים, ואם כן אין זה אבידה מדעת.

שליחות לנכרי עם דעת מקנה ישראל

ב. ותו, דיש לומר דאכתי הרי אמר לנעריו למיעבד אבידה מדעת, והנה דעת הנתיבות (סימן קפ"ב ס"ק ב') דהמוכר חפץ על ידי שליח, והקונה יעשה הגבהה או משיכה, מהני אף כשהשליח נכרי דלאו מבני שליחות, דהא יש דעת מקנה אצל המשלח, ובביאור הלכה (סי' תמ"ח) אייתי דזה דעת המחנה אפרים, אך דייק דדעת תשובות ריב"ש (סי' ת"מ) אינה כן, ואייתי דבשדי חמד איתא דדברי המחנה אפרים אינם מוסכמים.

והנה מעתה יש לעיין בהאומר לשלוחו

לזרוק חפץ ברשות הרבים, דהוה ליה אבידה מדעת, [ובגוונא דאינו זוטו של ים], מי אמרינן דחל ההפקר מכח המשלח, או דלמא צריך שההפקר יחול על ידי השליח, ומכיון דאי אפשר לעשות חלות הפקר על ידי שליח, אם כן לא יהא הפקר. ולכאורה תליא בנידון האמור, דלהנתיבות דחלה מכירה על ידי דעת המשלח, הוא הדין יש לומר דחל ההפקר מכח המשלח, [ויש לחלק קצת בדבדעת מקנה סגי בדעת, משא"כ הכא בעינן שיפקיר], אך להחולקים על הנתיבות, וסוברים דצריך שיקנה על ידי השליח, אם כן בדין מכיון דאי אפשר להפקיר על ידי שליח, הישראל הוי כמו נכרי, ולא יהא הפקר. [א.ה. צ"ע דלכאורה מעשה הזריקה לרה"ר ל"ח מעשה דצריך שליחות, אלא רק גילוי דעת דהבעלים רוצה להפקיר, ולמה לא יועיל לריב"ש].

ג. איברא יש לומר דאין זה תליא בפלוגתא הפוסקים, ולכל השיטות אתי שפיר דיכול לשלוח שליח לעשות אבידה מדעת, דהנה פלוגתא הנתיבות והמחנה אפרים כנגד שאר הפוסקים היא אם המשלח על ידי שליח אכתי אית ליה דעת או דמסלק דעתו ורק השליח צריך לעשות, וזה ספק בדעת בני אדם, אך יש לומר דהעושה שליח לעשות אבידה מדעת, בזה לכולי עלמא מהני, דרק כשיש קונה ומקנה איכא דסבירא ליה דנשארה דעת המקנה רק כשיש שליח, [וכן מעשים בכל יום שאדם אומר למשרתו לזרוק חפצים בכביש על מנת שיקחום המנקים]. [א.ה. צ"ע סו"ס יש כאן שליחות של הפקר וקיי"ל דל"מ.]

מראי מקומות מהספר "כמוצא שלל רב"

על שבועות עה"פ "שול תשולו לה". אחרי כותבי כל זאת ראיתי בספר הנ"ל שדן

דברי הגרב"צ פלמן זצ"ל

הק' כנ"ל איך שלח בועז את נעריו להפקר, והרי הר"ן בפסחים ז. כ' די"א דל"מ שליח לביטול חמץ, כיון שהוא מתורת הפקר. והביא שהגרע"א ז"ל הק' מגיטין לב. על הר"ן אמאי ל"מ שליחות להפקר. אולם הב"י או"ח סו"ס תל"ד כ' דטעם דל"מ שליחות להפקר, דהפקר מדין נדר, ול"מ שליחות בנדר לומר קבל עליך נדר בשליחותי שאהא אסור בו. ומש"כ לעיל דמירוח עכו"ם אינו מחייב, כוונתי בזה להגרע"פ זצ"ל, רק הק' איך רות באה ליטול לקט שכחה ופאה הרי אינו אלא לישראל. ותירץ ע"פ גמ' גיטין נט: דאין ממחין ביד עניי עכו"ם, מפני דרכי שלום. [א"ה ואין להק' כיון שהיתה צדקת איך סמכה על היתר זה דאין ממחין ביד עכו"ם, י"ל דהרעב מאד גבר עליהם, ומה שמותר מותר.] אך הביא הגרב"צ זצ"ל שעה"פ "נערה מואביה היא השבה עם נעמי משדה מואב", כ' התרגום "רובא מן עמא דמואב היא דתבת ואתגיירת עם נעמי" ע"כ. ואם התגיירה הדק"ל, והעלה הגרב"צ זצ"ל אפשרות שאולי בועז עשה הפקר לאחר"ז וכנ"ל, רק הק' דיש כאן חסרון של "כלתה דיבורו" (ע' שלמי תודה שבועות סימן ב') עכת"ד.

בדברים, ולחיבת הקודש אביא תמצית דבריו. הביא את הקושיא שהק' הגר"א גניחובסקי זצ"ל שכבר הק' כן הרש"ש בהגהותיו למסכת פאה ה,א, ותירץ שם שבועז כיוון להפקר לכול, דאל"ה הוי גזל בידה של רות, דקיי"ל דהפקר לעניים אינו הפקר ע"כ. בספר הנ"ל רצה לתרץ, דלרוב הדעות שהביא לעיל רות אז טרם התגיירה, אך הק' ע"ז דנתנה את מה שהותירה לנעמי ע"כ.

אסור הנאה של כילוי

ולכאורה עו"ק לומר שזה לא היה מעושר, דקיי"ל בשבת כה. דאסור להשתמש בטבל אפילו טמא הנאה של כילוי, ולתת לגוי לא גרע מלהדליק נר של שבת בטבל שאסור. אך י"ל דשמא כוונת המחבר, דאם רות טרם התגיירה, א"כ גם לא עשתה גמר מלאכה המחייב בתרו"מ. וע"ז דחה דסו"ס נעמי אכלה, ושמא היא עשתה גמ"מ והתחייבה בתרו"מ. והביא שם שגם המלבי"ם הק' כנ"ל, ותירץ משום הפקר. וכ' דזה הפירוש "ועזבתם".

תירוצי החיד"א בספרו שמוחת הרגל

הק' ג"כ כנ"ל ובתחילה תירץ שבועז עישר עבורה. אך הקשה שהרי היה זה שלא מן המוקף ובאומד, ולכן תירץ כנ"ל משום הפקר.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם ממזר מכהן הוי חשיב כהן או דלמא הוי חשיב חלל לכהונה

חלל לכהונה, או לאו. תשובה: אם נתעברה ממנו בביאה שניה הרי הוא חלל לכהונה, וחלל ודאי דמותר לטמאות למתים, כדאמרין בגמ' בקדושין (עח). דכהן הבא על אחותו משוי לה זונה, חללה לא משוי לה. חזר ובא עליה, משוי לה חללה^א, עיי"ש. וא"כ אם נתעברה מביאה שניה שנעשית חללה, הולד חלל לכהונה, אבל מביאה ראשונה שבא

ענף א' - מביא דברי שו"ת עונג יו"ט דממזר הבא מכהן הוי דינו כחלל לכהונה

א) הנה ראיתי בשו"ת עונג יום טוב (סימן ק"כ) דכתב לדון באשת איש שנתעברה מכהן בודאי, האם יש על הולד הממזר דין כהונה לטמא למתים ולישא גרושה, או דין

א. (א) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' לעיל דתני תנא קמיה דרב ששת, כל שהוא ב"יקח", נופירש"י שם, "והוא אשה בבתוליה יקח", וסמך ליה "אלמנה וגרושה וחללה זונה לא יקח", כל שאתה קורא בה כשהיא בתולה יקח דראויה לכהן גדול, ישנו בבל יקח אם היתה אלמנה, עכ"ל, הרי הוא בלא יקח, כל שאינו ב"יקח", אינו בלא יקח, פרט לכהן גדול שבא על אחותו אלמנה, נופירש"י שם, שאינו לוקה עליה משום איסור כהונה אלא משום איסור אחותו, עכ"ל. אמר ליה, דאמר לך מני, ר' שמעון היא, דאמר אין איסור חל על איסור וכו', דאי רבנן, הא אמרי איסור חל על איסור. ודחינן, אפילו תימא רבנן, כי אמרי רבנן איסור חל על איסור, הני מילי איסור חמור על איסור קל, אבל איסור קל על איסור חמור - לא חייל, עיי"ש. והרי מבואר דכהן גדול הבא על אחותו אלמנה אינו עובר באיסור אלמנה, כיון דאין איסור קל של אלמנה חל על איסור חמור של אחותו, ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכהן הבא על אחותו לא חל עליה איסור זונה וחללה מטעם דאין איסור חל איסור, וא"כ היאך אמרינן דכהן הבא על אחותו עשאה זונה, חזר ובא עליה עשאה חללה.

ב) ושמא יש ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' ביבמות (לג): דאמרין איסורי בעלמא קא חשיב, למאי נפקא מינה, לקוברו בין רשעים גמורים, עיי"ש. והרי מבואר דאף דאין איסור על איסור, הני מילי רק לענין דאין נענש על הלאו האחרון, אבל לעולם הוי חל הלאו האחרון, ונפק"מ לקוברו בין רשעים גמורים, ועפי"ז אתי שפיר דאף דאמרין דבכהן הבא על אחותו אין חלין איסורי פסולי כהונה, וכגון אלמנה זונה וחללה, הני מילי רק דאין נענש עליהן, אבל לעולם הוי האיסור חל על אחותו, ונפק"מ לדינא דהולד הנולד הוי חלל לכהונה.

ג) ושוב מצאתי בחי' המהרי"ט (קידושין עח). בד"ה חזר ובא עליה עשאה חללה, ואם תאמר, והא אמרינן לעיל דאין איסור אלמנה חל על איסור אחות, הכא נמי היכי חייל איסור זונה למשוי לה חללה בתר הכי. ויש לומר, דכי אמרינן דלא חייל היינו לחייב עליה משום אלמנה, אבל אם התרו בו משום אלמנה, או שהיה שוגג באחותו, ומזיד באלמנה, פשיטא דחייב, דמשום שהיא אחות לא גרעה משאר אלמנות, עיי"ש.

ד) ולכאורה צריך ביאור בדבריו דאם התרו בו משום אלמנה הוי נענש משום אלמנה, ואי נמי אם היה שוגג באחותו ומזיד באלמנה, עכ"ד. שהרי בפשטות הא דאמרין דאין איסור חל איסור, הני מילי אף שהתרו בו משום האיסור האחרון, דאי לאו שהתרו בו בלאו הכי אינו נענש אף משום הלאו הראשון, והוא הדין בכל

מהו בדין כהונה. ומדברי תשובת הרשב"א (סימן כ"ז) משמע לי דממזר נמי אין בו דין כהונה, דכתב לו הרב רבי יצחק הצרפתי ז"ל שהקשה לו הגדול שבחכמי פרונינצא' בהא דאמרינן ב"תורת כהנים" (פרשת אמור) יאמר "לאמו" ולא יאמר "לאביו", מה תלמוד לומר "לאביו", מה אמו שהיא מתחללת הוא מטמא לה, אביו שאינו מתחלל אינו דין שיטמא לו. אילו כן, הייתי אומר מה אמו בידוע, אף אביו בידוע, אביו חזקה מנין, תלמוד לומר "לאביו", עיי"ש. וקשיא לי, ליטמא לאביו ממה נפשך, אי אביו הוא שפיר מטמא ליה, ואי לאו אביו הוא, א"כ ממזר הוא, ואינו מוזהר על הטומאה², עכ"ד.

עליה הכהן, אין הולד חלל רק ממזר, וכן הוא ברמב"ם (פרק י"ט מהלכות איסורי ביאה הלכה ה') דכתב דכהן הבא על ערוה מן העריות חוץ מנדה, או על אחת מחייבי לאוין השווין בכל, עשה אותה זונה, חזר ובא עליה ביאה שניה, בין הוא בין כהן אחר, נעשית חללה, וזרעו ממנה חללים, לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר, לפי שאינה מאיסורי כהונה ונעשית זונה, חזר ובא עליה ביאה שניה נתעברה וילדה, היא חללה וולדה חלל, לפי שהוא מאיסורי כהונה, עיי"ש.

(ב) ואולם אכתי יש להסתפק בנתעברה מביאה ראשונה שהולד ממזר ולא חלל

לאוין שבתורה שאינו נענש בלא התראה, ואי הכי היאך כתב המהרי"ט דבבא על אחותו אלמנה אם התרו משום אלמנה הוי נענש אף משום אלמנה.

(ה) ועוד לכאורה תיקשי דבמקרה הראשון דמיירי דהתרו בו משום אלמנה, על כרחין דמיירי דהתרו אף משום אחותו, דאי לא תימנה הכי תיקשי שהרי במקרה האחרון מיירי שהיה שוגג באחותו ומזיד באלמנה, על כרחין מיירי שהתרו בו משום אלמנה ולא התרו משום אחותו, ולפי"ז במקרה הראשון מיירי שהתרו בו משום ב' האיסורין, וקא משמע לן דנענש משום ב' האיסורין, ואי הכי נמצא דהא דאינו נענש משום אלמנה רק בגוונא דהתרו בו רק משום אחותו בלבד, ואי הכי אמאי איצטרך למימר דאינו נענש מחמת הלאו דאלמנה משום דאין איסור חל על איסור, תיפוק ליה דבלאו הכי אינו לוקה משום חסרון התראה, וצ"ע.

(ו) ושוב מצאתי ב"מנחת חינוך" (מצוה רס"ז אות ה') דכתב נראה לי דאפילו אם נימא דמדין אין איסור חל על איסור, אין מענישין על היסור האחרון, ואפילו אם לא נענש על האיסור הראשון, אפילו הכי כהן הבא על אחותו הוי מתחללת בביאה שניה, שהרי איתא בגמ' ביבמות (לג'): דאף דאין איסור חל על איסור, מכל מקום הוי נקבר בין רשעים גמורים, ועל כרחין דלעולם הוי האיסור האחרון חל על הראשון, ולא נתמעט רק מעונש בלבד, ועפ"ז יוצא דאף דאין איסור זונה חל על איסור אחותו, הני מילי רק לענין דאינו נענש על איסור זונה, אבל לעולם הוי חל שם זונה על אחותו, מחמת דעבר חל איסור זונה, ולא נתמעט רק מהעונש בלבד, ונפק"מ לדינא דבביאה נוספת הוי חל עליה שם חללה, והטעם משום דכדי שאחותו תתחלל בביאתו אין צורך שהכהן יענש על איסור זונה, אלא הוי סגי שעבר על איסור זונה, נאולם ראה ב"אמרי משה" (סימן י' ס"ק ד') במה שכתב להשיג בזה, ואכמ"ל, עיי"ש. וברוך שכינותי לדעתו הרמה.

ב. (א) והנה בשו"ת הרשב"א (שם) כתב לאתויי בשם ר"י הצרפתי דהשיב דאיצטרך קרא למי שהוא מוחזק עפ"י עדים שהוא כהן, ואחר כך בא אחד לאחר זמן ואמר עליו שהוא אביו, ונוהג עמו כאב, ומת, ובא ליטמא לו, שבקינן ליה, [ועוד ראה בתשובת ברשב"א גופיה שם, וכן ב"אור החיים" (ויקרא פרק כ"א פסוק ב') במה שכתב ליישב בזה, ואכמ"ל], עכ"ד. ונראה בפשטות בכוונתו דמיירי שהעדים העידו שהוא בן כהן, אבל אינן יודעין מיהו אביו, ואחר כך בא כהן אחד, ואמר לו דהוא אביו, ונוהג עימו כאב, ומת, ובא ליטמא לו, שבקינן ליה.

(ב) ונראה להוסיף לבאר דלעולם הכהן דבא לאחר זמן אינו נאמן לומר דהוא בנו, וכגון דיעקב אינו נאמן לומר דראובן הוי בנו, [והוא הדין בכל אדם המעיד על אחד דהוא בנו, ואי"ז ענין למאי דאיתא בגמ' בקידושין (עד.) דילפינן מקרא ד"יכיר" דנאמן אדם על בנו, דהתם מיירי להעיד דהוא בכור, למימרא דהוי

ג) והרי מוכח מדבריהם דממזר אף שהוא בנו של כהן אין בו דין כהונה, דאי נימא דממזר יש בו דין כהונה ואסור לטמאות למתים, א"כ מאי קשיא להו להנך רבנותא ז"ל דליטמא ממה נפשך, דכיון דבהך הוה אמינא הוי אמרינן דלא אזלינן בתר רובא, וחישינן דלמא לאו אביו הוא,

א"כ בעינן למיחש שמא אמו זינתה מכהן, ונתעברה מביאה ראשונה, דהוי הולד ממזר ולא חלל, ויש בו דין כהונה, ואסור לטמאות לבעל אמו שמת דלאו אביו הוא, ומדקשי להו להנך רבנותא ליטמא ממה נפשך, שמע מינה דסבירא להו ז"ל דממזר אין בו דין כהונה אף אם הוא בן כהן,

בנו מאשתו מדין רוב בעילות אחר הבעל, ולא בא להעיד רק דהוי בנו הבכור. ושוב הראני חכ"א שיחי דמצינו בחי' הרש"ש (ב"ב ככו:): בד"ה האומר איש פלוני, דמשמע דסבר עיקר דאין אדם לומר זה בני בגוונא דאין רוב בעילות אחר הבעל, ודו"ק. שהרי עד כאן לא אמרינן בגמ' בחולין (יא:): דמכה אביו חייב מיתה, ולא חיישינן דלמא לאו אביו הוא, משום דאמרינן זיל בתר רובא, ורוב בעילות אחר הבעל, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דהא לא מיבעיא אי מיירי דלא ידעינן אף מי אמו, א"כ לא מצינן למימר רוב בעילות אחר הבעל, והוי מילתא דפשיטא דאינו נאמן לומר דהוי בנו, ואי מיירי דידעינן מי אמו, א"כ ממה נפשך, דאי הוי נשואה - לא איצטריך לעדות העדים דהוי כהן, שהרי על כרחין דמיירי דבעלה כהן, וממילא אמרינן דרוב בעילות אחר הבעל, ואי מיירי בפנויה - ודאי דאינו נאמן לומר דהוי אביו, דהא לא שייך רוב בעילות אחר הבעל.

ג) והשתא לפי"ז לכאורה צריך ביאור אמאי מניחין לו להטמאות לאדם שאומר דהוא בנו. הא יש לומר, דכיון דנהג עמו כאביו הו"ל כהא דאיתא בגמ' בקידושין (פ): דאמר רבה בר רב הונא, איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית, נסקלין זה על זה, ונשרפין זה על זה. אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה, והגדילו ובה עליה, והביאום לבית דין וסקלו, לא מפני שבנה ודאי, אלא מפני שכרוך אחריה, עיי"ש. ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון דהתנהג עמו כבנו הוי מוחזק כבנו דמצי להטמא לו במותו.

ד) ושמן יש לדחות, דשאני התם דמתחילתן נהגו כאח ואחות ואם ובנה מאז שבאו לפנינו, ודמוכח מההוא עובדא של האשה שבאה עם תינוק מורכב על כתיפה, וא"כ שפיר מחזקינן להו בעריות, מה שאי"כ בנידון דידן דבתחילתו לא היה ידוע מיהו אביו, ורק באו עדים והעידו שהוא כהן, אי הכי לא נאמן אדם להתנהג עמו כאביו דיהא מוחזק כאביו, ואולם שוב ראיתי בשו"ת הרשב"א (שם) גופיה דמסיים החכם הנזכר בתשובתו, 'והדברים קל וחומר, אם מהניא חזקה לחייבו מיתה, כדאמרינן סוקלין ושורפין על החזקות, לענין לאו לא כל שכן', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלא ס"ל לחלק בין עובדא דידן לבין הדין דסוקלין ושורפין על החזקות

ה) ועוד לכאורה יש לדון בהא דאיתא בגמ' ביבמות (ק:): דאמר שמואל, עשרה כהנים עומדים ופירש אחד מהם ובעל, הולד שתוקי. ומוקמינן לה, דמשתקין אותו מדין כהונה, נפירש"י שם, מלעבוד עבודה, ואף על גב דלענין יוחסין לישא אשה כשר הוא, פסול לעבודה, עכ"ל, מאי טעמא, אמר קרא 'והיתה לו ולזרעו אחרי', בעינן זרעו מיוחס אחריו, וליכא, עיי"ש. והרי מבואר דאף בגוונא דהוי ודאי כהן רק שאין ידוע מיהו אביו, מכל מקום משתקין אותו מדין כהונה, ונראה בפשטות דהני מילי לחומרא אבל לא לקולא, למימרא דהוי חלין עליו איסורי כהונה, ובפרט למאי דבגמ' לקמן מוקמינן דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ומכל מקום לפי"ז יש לדון היאך הדין בבא כהן והחזיק עצמו דהוי בנו האם מחזירין אותו לעבודה או לאו, דאפשר דכל החזקה הוי לחומרא, וכגון שורפין וסוקלין, אבל לא לקולא, וצ"ע.

ו) ונראה לבאר דשורש החשש דחיישינן שמא נבעלה לכהן, היינו דהא לא מיבעיא אם האשה הלכה לבעול דהו"ל קבוע דכמחצה על מחצה דמי, והיינו דאף דבמקום שנמצא הבעל רוב אנשי העיר אינן כהנים, מכל מקום כיון דהאשה הלכה לבעול הו"ל קבוע דינו כמחצה על מחצה, אלא אפילו אם הבעל בא אל האשה דאית לן למימר דכל דפריש מרובא פריש, ורוב לאו כהנים נינהו, מכל מקום השתא קיימינן דאין הולכין אחר הרוב, שהרי חיישינן דלמא לאו אביו הוא, למימרא דלא אזלינן בתר רוב בעילות אחר הבעל, ודו"ק.

ושפיר הקשו ליטמא ממה נפשך, אפילו אם נתעברה אמו בזנות מכהן.

(ד) ואלא דלכאורה יש לעיין מהא דאיתא ב"מדרש רבה" (פרשת נשא פרשה ט' סימן י"ב) דאמר רב הונא דבזנות איכא עבירת כל העשרת הדברות. ואמרו לו תלמידיו, היאך הוא עובר על איסור שבת. והשיב להן, דמשכחת לה חילול שבת, כיצד, כהן יש לו אשה, וישראל נואף בא עליה, והיא יולדת בן, סבורים שהוא בנו של כהן, והוא עומד ומשמש בבית המקדש, ומעלה עולה בשבת, ומחלל את השבת¹, עיי"ש. ומדנקט ישראל בא עליה, ולא נקט כהן אחר בא עליה, משמע דאם כהן אחר בא עליה אף דהולד הוא ממזר, אפילו הכי יש בו דין כהונה, ואם משמש על גבי המזבח - הקרבן

כשר, ואף דאם נתעברה מביאה שניה הוי הולד חלל גם כן, שמביאה ראשונה כבר נעשית זונה, מכל מקום ניחא ליה למינקט שבא עליה ישראל, דאז אף אם בא עליה ביאה אחת ונתעברה נמי עבודת הולד פסול, דהא הוי זר גמור, מכל מקום מוכח דאם בא עליה כהן אף דהוי הולד ממזר, מכל מקום יש בו דין כהונה.

(ה) ונראה דלאו ראייה היא, דאיכא למימר דלעולם ממזר הבא מכהן דינו כחלל לענין כהונה, מיהו כיון דקיי"ל (קידושין סו:) גבי חלל דאם היה עומד ומשמש על גבי מזבח, ונודע שהוא בן גרושה וחלוצה, עבודתו כשירה, וילפינן לה מקרא ד"ברך ה' חילו", אף חללין שבו, עיי"ש. וא"כ אף ממזר מכהן אף שיש לו דין חלל ואין בו דין

ד. א) ולכאורה תיקשי הרי כיון דאזלינן בתר רוב בעילות אחר הבעל לומר דבעל האשה הוי חשיב אבי ילדיה, אי הכי מאי שייכא למימר דאם האשה זינתה הוי בנה המקריב בשבת הוי חשיב בכלל מחלל שבת, הרי כיון דאמר רחמנא דליזיל בתר רוב למימר דהוי אביו, ואפילו לחייבו מיתה על הכאתו וקללתו, א"כ אין לך אנוס גדול מזה.

ב) ונראה לומר בהקדם הא דיש לחקור בגדר פטור דאנוס מקיום מצוות התורה, האם לעולם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, או דלמא לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה כלל ועיקר. וראיתי בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב לאתווי סתירה האם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ומסיק דאנוס שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, [נראה בדבריו דכתב לבאר בהא דמוכח מדברי ה'שואל' בתשובת הריב"ש (סימן שצ"א) דסבר דשוטה לא חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, דיש לומר בכוונתו דסבר דאף דשוטה לא נתמעט מעצם דין המצוות, מכל מקום כיון שבפועל אינו מחוייב לעשותן, א"כ שפיר אפשר להחשיבו לאו בר חיובא דלא מצי להוציא אחרים ידי חובתן], עיי"ש.

ג) וכן הוא ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתווי ראייה מהא דאיתא בגמ' בחגיגה (ט). חיגר בראשון ונתפשט בשני פטור מראיה למאן דאמר דכולן תשלומין דראשון, ואילו אנוס בראשון הא מייית כל הרגל, אלמא דבאנוס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכהא דילפינן בגמ' בנדרים (כז.) דאנוס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, ולפי"ז כיון דאמרין דשוטה פטור מקיום מצוות משום דהוי אנוס בקיומן, א"כ נמצא דשוטה חשיב שפיר בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש באי קיומן בלבד.

ד) ועפי"ז אתי שפיר בנידון דידן, דאף דמדין תורה אזלינן בתר רוב בעילות לומר דבעל האשה הוי אבי הולד, ונמצא דכל שהאם זינתה הוי בנה המקריב בשבת על גבי המזבח הוי אנוס בחילול שבת, ואינו נענש משום חילול שבת, מכל מקום שפיר הוי חשיב חילול שבת, שהרי לעולם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה רק מהעונש בלבד, ונראה דמההיא "מדרש רבה" הוי ראייה כדעת רבותינו האחרונים ז"ל דבאנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה רק מהעונש בלבד.

כהונה, מכל מקום אם לא נודע מפסולו - עבודתו כשירה כמו חלל, דכיון שהוא בן כהן רק שיש בו דין ממזרות שפסול לכהונה, אכשריה רחמנא בלא נודע פסולו, ולהכי נקט ה"מדרש" שבא עליה ישראל דהוי זר גמור, ועבודתו פסולה, אבל בא עליה כהן היה עבודתו כשירה אף שהוא ממזר, כיון שלא יתברר פסולו ולא יודע שזינתה.

(ו) ואף דהתוס' (שם) בד"ה ולזרעו, ובחי' הרשב"א (קדושין שם) בד"ה ובן גרושה, הקשו אמאן דיליף מקרא דכתיב "והיתה לו ולזרעו אחירי", בין זרע כשר ובין זרע פסול, מהא דאמרינן (קידושין ו.) "וזרע אין לה", אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מניין וכו', משמע דלשון זרע לא משתמע אלא כשר. וכתב הרשב"א לחלק דדוקא פסול חללות מיקרי זרע, אבל פסול ממזרות לא מיקרי זרע, להכי גבי "זרע אין לה" איצטריך קרא לרבוויי זרע פסול ממזרות, וא"כ יש לומר דבפסול ממזרות עבודתו פסולה אף אם לא נודע פסולו, מכל מקום הרי התוס' תירצו בענין אחר, דלהכי מרבינן הכא זרע פסול משום דזרעו מיותר, ולא חילקו בין פסול חללות לפסול ממזרות. ועוד דאפשר דרב הונא ב"מדרש" סובר כרבי ינאי דיליף לא נודע מקרא דכתיב "אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", דהיינו כשר ונתחלל, ולדידיה ודאי דאין חילוק בין פסול חללות לפסול ממזרות, דכל שהוא מוחזק לן לכהן עבודתו כשירה אף שבאמת אינו כהן, ולא הוי חילול שבת, ולהכי נקט שבא עליה ישראל, [א"ה], וראה בתשובתו דכתב לאתווי ראיא מהגמ' בכתובות (יד.) דדמי פסול ממזרות לפסול חללות להכשיר עבודתו כל זמן שלא נודע פסולו, ואכמ"ל, עיי"ש.

(ז) והנה יש להסתפק בהא דקיי"ל דממזר ודאי לא יבוא בקהל, הא ממזר ספק יבוא

בקהל, וחדית לנו רחמנא בפסול ממזרות שהספק הוי היתר גמור, וכמו שכתב בתשובת הרשב"א ז"ל דאף דבכל ספיקא דאורייתא לחומרא, אבל באיסור ממזרות הוא לקולא, אם רק הוא לענין לבוא בקהל אמרינן הכי, אבל לענין דפסול לעבודה ספק ממזר נמי פסול לעבודה, או דלמא לגמרי שרי רחמנא ספק ממזרות אף לענין עבודה אם הוא בן כהן דלית ביה כלל דין ממזרות. ומדברי הר"י הצרפתי והרשב"א ז"ל מוכח דאף אם לא נודע פסולו, מכל מקום יש בו דין ממזרות לענין פסול כהונה, ורק לענין לבוא בקהל חדית לן רחמנא הך קולא ולא לענין עבודה, דאם נימא דגם לענין פסול כהונה מכשירין לגמרי ממזר ספק, א"כ לא הוי מקשי מידי, דהא איצטריך קרא משום דהוה אמינא דחיישינן דלמא לאו אביו הוא, וזינתה אמו עם כהן, ויש לו דין כהן, כיון שלא נודע פסולו, דלא גרע מספק ממזר דיש בו דין כהונה, ואסור לטמאות לבעל אמו, דלאו אביו הוא, אלא ודאי דלא מהני הא דשרי רחמנא ספק ממזר אלא לבוא לקהל, אבל להכשיר עבודתו אם כהן הוא לא מהני, ושפיר מקשה הר"י והרשב"א ז"ל דליטמא ממה נפשך, אפילו אם בן כהן הוא, כיון דהוי ממזר אין בו דין כהונה אף דלא נודע לנו שהוא ממזר ודווקא אם עבד עבודתו כשירה כל זמן שלא נודע פסולו כמו שהוכחנו דשווה פסול ממזרות לפסול חללות, דרבי קרא להכשיר בדיעבד עבודתו, אבל ממזרות יש אף דלא נודע פסולו, דלא מכשרינן ספק ממזר אלא לבוא בקהל, אבל לא לענין עבודה אם בן כהן הוא, וצריך עיון בזה, עיי"ש.

(ח) ושוב ראיתי בתשובת הרשב"א (סימן אלף ר"א) שנשאל בכהן הבא על הערוה האם הוי הולד רשאי לאכול

תשובת הרשב"א לדעת רבנן דסברי דהוי ממזר מחייבי כריתות, אי הכי לא נתפס פסול חללות בממזר, למימרא דהוי כשר לכהונה, והשתא לפי"ז יוצא 'חידוש גדול' מדברי "העונג יום טוב" דדין חלל בולד אינו רק בנולד מנשים הפסולות לכהונה, אלא לעולם הוא הדין בנולד מנשים דהוי הולד ממזר, נמי הוי דינו כחלל לכהונה.

ענף ב' - כותב לדון בדעת הרמב"ם דסובר דכהן הבא על הזונה אין הולד חלל לכהונה

(א) והנה חזינן בדברי ה"עונג יום טוב" דכתב דאם נתעברה מביאה שניה שנעשית חללה, הולד חלל לכהונה, אבל מביאה ראשונה שבא עליה הכהן, אין הולד רק ממזר בלבד, וראיתו מדברי הרמב"ם (שם) דרק בביאה שניה הזכיר דהולד חלל לכהונה, ולא בביאה ראשונה, ולכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם מאי טעמא דבביאה ראשונה דעשאה זונה אין הולד פסול לכהונה, הרי כמו דבביאה שניה אמרינן דעשאה חללה, והוי הולד פסול לכהונה בביאה זו, א"כ הכא נמי בביאה ראשונה דעשאה זונה נימא דהוי הולד פסול לכהונה, ועל כרחין למימר דשמעינן מינה בדעת הרמב"ם דסבר דכהן הבא על החללה הוי הולד פסול לכהונה, אבל אם בא על הזונה הוי הולד כשר לכהונה, ולכאורה תיקשי מאי שנא זונה מחללה דאין בנה נפסל לכהונה, הרי לעולם כהן הדיוט נאסר בין בחללה ובין בזונה.

(ב) ושמא יש ליישב קצת למאי דאיתא בגמ' בקידושין (עז:): דאמרינן דאשה שהיתה בתחילה אלמנה, ואחר כך נתגרשה, ואחר כך נתחללה, ואחר כך זינתה, הוי הכהן מתחייב בכולן. אמר רבא, האי תנא, איסור חל על איסור לית ליה, איסור מוסיף אית ליה,

בתרומה, מי אמרינן אין חלל אלא מאיסורי כהונה, והאי ודאי לאו אסור כהונה, או דלמא איהי גופיה נמי הויא חללה בגמר ביאה. והשיב דאסור לאכול בתרומה אפילו בנתעברה מביאה ראשונה, מדאמרינן (יבמות מד:): הכל מודים בבא על חייבי כריתות שהולד פגום לכהונה, מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול שאין איסורה שווה בכל ובנה פגום, זו שאיסורה שווה בכל אינו דין שבנה פגום. ופריך, מה לאלמנה לכהן גדול שכן היא עצמה מתחללת, הכא נמי כיון דבא עליה עשאה זונה, וא"כ מיקרי פגום לכהונה, עכ"ל. וכתב ה"עונג יום טוב" לצדד דאפשר לומר דדוקא לרבי יהושע דלא הוי ממזר מחייבי כריתות, להכי הוי פגום, אבל לרבנן דקיי"ל כוותיהו דהוי ממזר לא הוי פגום, דכל היכא דאיכא ממזרות לא מיתפס איסור חללות בהאי ולד, עיי"ש.

(ט) והרי מבואר מדבריו דכהן שנולד לו בן מאשת איש רחמנא ליצולן, כל שנולד מביאה שניה הוי דינה כחללה, שהרי בביאה ראשונה עשאה זונה, וא"כ נמצא דבביאה שניה דהוי אסורה לכהן מצד איסור זונה הוי נעשית חללה, ונמצא ולדה פסולה לכהונה מדין חלל, ואם נולד מביאה ראשונה דהוי ממזר, נמי הוי הולד חלל לכהונה, למימרא דכל שנודע פיסולו הוי פסול לכהונה, אבל כל שלא נודע פיסולו הוי עבודתו כשירה, והיינו כדין חלל דכל שלא נודע חללותו הכשירה התורה את עבודתו, ולאפוקי דאין לומר דכיון שהתורה התירה ספק ממזר לבוא בקהל ה', למימרא דאין בו משום פסול ממזרות, א"כ הוא הדין דלא הוי חשיב בכלל כהן ממזר, ונפק"מ דאינו נפסל לעבודה, שהרי עד כאן לא התירה התורה ספק ממזר רק לענין היתר לבוא בקהל, אבל לא לשאר דיני התורה, ואלא דשוב כתב לצדד עפ"י

עיי"ש. והרי מבואר דילפינן בגזירה שווה ד'זונה זונה' דאף כהן הדיוט הבא על נשים הפסולות לכהונה הוי זרעו חלל לכהונה, ואי הכי מסתבר בפשטות דכיון דהלימוד הוי נפקא לן מאיסור זונה עצמה, אי הכי אף בכהן הבא על הזונה הוי זרעו פסול לכהונה, ועוד שהרי הלימוד הוי מזונה שנאמרה בכהן גדול דאמרה תורה בהדיא דהוי זרעו ממנה חללין.

(ח) ועוד לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' ביבמות (מד:) אמר רב יוסף, אמר רבי שמעון ברבי, הכל מודים בבא על חייבי כריתות, שהולד פגום. ושיילינן, מאן הכל מודים. ומשנינן, רבי יהושע, דאע"ג דאמר רבי יהושע אין ממזר מחייבי כריתות, נהי דממזר לא הוי, פגום מיהא הוי מקל וחומר מאלמנה, ומה אלמנה לכהן גדול שאין איסורה שווה בכל - בנה פגום, זו שאיסורה שווה בכל - אינו דין שבנה פגום. וכי תימא, מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת, הכא נמי כיון שבעלה עשאה זונה, עיי"ש. והרי מבואר דאדם הבא על חייבי כריתות הוי הולד חלל לכהונה, והוי נפקא לן מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול דהולד חלל לכהונה, ואע"ג דאית לן למימר דשאני אלמנה דהוי מתחללת בעצמה, מכל מקום אכתי אף בבא על חייבי כריתות עשאה זונה, והרי זונה הוי אסורה לכהן, וכן באכילת תרומה דומיא דאלמנה, ושפיר ילפינן מאלמנה לזונה דהוי זרעה חלל לכהונה, ושמע מינה דולד הבא מהזונה הוי חלל לכהונה.

(ו) [ואגב אבוא העיר דכיון דאמרינן דאין לדחות הקל וחומר מאלמנה מחמת דהוי מתחללת בעצמה, מחמת דאף הבא על איסורי כריתות הוי מתחללת בעצמה מחמת דהויא זונה, א"כ לכאורה תיקשי למאי איצטריך למילף בקל וחומר זונה מאלמנה,

אלמנה אסורה לכהן גדול, ושריא לכהן הדיוט, הויא לה גרושה, מיגו דאיתוסף לה איסורא לגבי כהן הדיוט - איתוסף לה איסורא לגבי כהן גדול, ועדיין שריא למיכל בתרומה, הויא לה חללה, מיגו דאיתוסף איסורא למיכל בתרומה - איתוסף איסורא לגבי כהן גדול. ושיילינן, אלא זונה מאי איסור מוסיף אית בה, [ופירש"י שם, במה נאסרה משום זה שלא נאסרה קודם לכן, עכ"ל]. אמר רב חנא בר רב קטינא, הואיל ושם זנות פוסל בישראל, [ופירש"י שם, כגון אם זינתה תחתיו נאסרת על בעלה, הכא נמי אף על גב דהאי זנות לאו תחת בעלה הוא, מיהו שם זנות אשכחן ביה מוסיף בעלמא, עכ"ל]. עיי"ש. והרי מבואר מהתם דבג' נשים האסורות בכהן, דהיינו אלמנה גרושה וחללה, לא משכחת לה איסורין הללו בישראל כלל ועיקר, לבר מאיסור זונה דמשכחת לה שם זנות האוסר אף בישראל, ולפי"ז אפשר ליישב בדעת הרמב"ם דסבר דלא אמרה תורה דזרעו של הכהן מתחלל רק בנולד מנשים האסורות בכהנים בלבד.

(ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מהא דמצינו בכהן גדול דכתיב (ויקרא פרק כ"א פסוק י"ד - ט"ו) "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח וגו'", וסמין ליה "ולא יחלל זרעו בעמיו", והרי חזינן בהדיא דדין חלל נאמר בכל ד' נשים האסורות בכהן גדול.

(ד) ועוד לבר מן דין, הנה לכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בקידושין (שם) דאמרינן זונה למה נאמרה, [פירוש, למה נאמרה זונה בכהן גדול, הרי אסורה לו כבר מזמן הדיוטותיו]. ומשנינן, נאמר כאן זונה, ונאמר להלן זונה, [ופירש"י שם, בכהן הדיוט, עכ"ל], מה כאן זרעו חולין, [ופירש"י שם, בכהן גדול זרעו חולין דכתיב "לא יחלל", עכ"ל], אף להלן זרעו חולין,

נעשית זונה בביאתו, מכל מקום אין הולד היוצא ממנה הוא פסול לכהונה, וצ"ע.

ענף ג' - מביא דעת הריטב"א דכהן הבא על הזונה הוא הולד חלל

(א) ושוב ראיתי בגמ' ביבמות (נג:) דאמרין הבא על אחת מכל העריות שבתורה, או פסולות, כגון, אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתניתה לישראל, [ופירש"י שם, לאו אפסולה לכהונה קאי, דהא פסולה וקיימא, ולענין תרומה דבי נשא נמי ליכא למימר. ועוד ביאת כשר מאי מגרעא לה, אלא לענין העראה נקטה, ולמילקי עליה האי ישראל בהעראה כגמר ביאה, עכ"ל], בת ישראל לממזר ולנתין - פסלה לכהונה, [ופירש"י שם, משום זונה, וגרושה מיפסלא מתרומה דבי נשא אם היא בת כהן דשויה חללה, ודוקא עריות או פסולות, אבל ביאת זנות דפנויה לא משויה לה זונה, ולא פסלה מן הכהונה וכו', עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מדברי רש"י בהא דאמרין דהבא על הממזרת והנתניתה נפסלה, דלעולם לא אתי למימר דהוי פסולה לכהונה, שהרי פסולה אפילו לישראל, ולא אתי נמי למימר דהוי פסולה מלאכול בתרומת אביה, [ולקמן יתבאר הטעם בזה], ועוד דאין ביאת ישראל בהן פוסלתן מאכילת תרומה, שהרי עד כאן אין פוסלת רק ביאת אדם פסול, ולאפוקי נידון דידן דמיירי בביאת ישראל כשר אלא דביאתו הוי בעבירה דאינה פוסלת באכילת תרומה, [וראה ב"קובץ הערות" (סימן מ"ד אות ט')] דכבר כתב בביאור דברי רש"י כן], אלא אתי למימר דאפילו העראה בנשים אסורות הוי חשיב ביאה ללקות עליה כגמר ביאה.

(ב) והנה בפשטות לא נתבאר בדברי רש"י טעמא דמילתא דלא אתי מתני' למימר

תיפוק ליה מצד דזונה הוי דומיא דאלמנה, דהיינו מנשים הפסולות לכהונה, וא"כ הולד היוצא משניהן הוי פסול לכהונה, וצ"ע.

(ז) ונראה להוסיף דאין ליישב בדעת הרמב"ם למאי דמצינו בתשובת הרשב"א (סימן אלף ר"א) דכתב לצדד דאפשר לומר דדוקא לרבי יהושע דלא הוי ממזר מחייבי כריתות, להכי הוי פגום, אבל לרבנן דקיי"ל כוותיהו דהוי ממזר לא הוי פגום, דכל היכא דאיכא ממזרות לא מיתפס איסור חללות בהאי ולד, עיי"ש. ולפי"ז אפשר לומר בדעת הרמב"ם דסבר דלעולם מודה דכהן הולד מזונה הוי הולד חלל לכהונה, ואולם הני מילי דוקא בגוונא דלא חל על הולד שם ממזרות, אבל בגוונא דחל על הולד שם ממזרות, לא מיתפס שם חללות על הולד.

(ח) שהרי יש לדחות למאי דמצינו ברמב"ם דכתב דכהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר, לפי שאינה מאיסורי כהונה ונעשית זונה, עכ"ל. והרי חזינן בדעתו בהדיא דסבר דאף בכהן הבא על שומרת יבם אין הולד נפסל לכהונה, ואע"ג דמאידך סבר דאין הולד ממזר, תדע, שהרי מצינו ברמב"ם (פרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הלכה א') דכתב איזהו ממזר האמור בתורה, זה הבא מערוה מן העריות, חוץ מן הנדה שהבן ממנה פגום ואינו ממזר, עכ"ל. וכתב הרב המגיד ז"ל דכבר נתבארו מי הן העריות בדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות אישות הלכה ה') דכתב כל שאסר ביאתו בתורה, וחייב על ביאתו כרת, והן האמורות בפרשת אחרי מות, הן הנקראין עריות, וכל אחת מהן נקראת ערוה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאין ממזר רק מחייבי כריתות בלבד, וכיון שיבמה לשוק אסורה בלאו בלבד, א"כ נמצא דהולד היוצא ממנה אינו ממזר, ואפילו הכי סבר דאע"ג דהוי

דנתינה וממזרת אינה נפסלת בביאת ישראל מתרומת בית אביה, ובשלמא בנתינה בת כהן דבלאו ביאת ישראל אינה אוכלת בתרומה, שהרי לא שייכא נתינה בכהן, [נראה בדברי 'המגיה' בחי' הריטב"א (שם הערה ל"א) בהא דכתב לבאר הטעם דלא שייכא נתינה בכהן, ואכמ"ל], אלא הא לכאורה צריך ביאור בממזרת בת כהן מאי טעמא לית לן למימר דאתי מתני' למימר דהוי נפסלת בביאת ישראל מתרומת בית אביה.

ג) וכבר מצינו בחי' הריטב"א בד"ה אלמנה לכהן גדול, דכתב לבאר בכוונת דברי רש"י דבממזרת נמי שהיא בת כהן, כיון דאמה היתה זונה ונפסלה מן הכהונה ומן התרומה, בתה נמי נפסלה מסתמא לתרומה, כי הולד שהוא בן זונה חלל לכהונה, ועוד כשתימצי לומר שלא נפסלה הבת מתרומה דבי נשא מפני זנות אמה, משום ביאה זו של ישראל כשר לא גרעא בהא מידי, ואע"ג שנבעלה לו שלא כדין, עיי"ש. והרי מבואר מדברי רש"י דהוי מספקא ליה בכהן הבא על הזונה האם הוי הולד חלל לכהונה או לאו, שהרי כתב לבאר בב' אופנים מה הטעם דאין לפרש דביאת ישראל הוי פוסלת את הממזרת מתרומת בית אביה, וכן הוא בדברי ה"קובץ הערות" שם, והיינו דלא כדעת

הרמב"ם דידן דמשמע דברירא ליה דאין הולד חלל לכהונה.

ד) ושוב מצאתי בחי' ה"קובץ הערות" (סימן מ"ד אות א') דכבר כתב להעיר בדברי הריטב"א דידן דכתב דולד שהוא בן זונה הוי חלל לכהונה, הרי הוא נגד דברי הרמב"ם (פרק י"ט מהלכות איסורי ביאה הלכה ה') דכתב דכהן שבא על זקוקה ליבם, ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר, שאינה מאיסורי כהונה, ונעשית זונה, עיי"ש.

ענף ד' - מביא דברי ה"קובץ הערות" בביאור הטעם דכהן ממזר אין בו משום קדושת כהונה

א) ועוד מצינו ב"קובץ הערות" (שם) דכתב לאתויי דברי הרב המגיד ז"ל (שם) דכתב בדעת הרמב"ם דלא היה אפשר לצייר באיסור אחר, דאילו בחייבי כריתות הולד ממזר, עכ"ד. ולכאורה תיקשי בדבריו דמה בכך דהוי הולד ממזר, מכל מקום הוי נפק"מ האם חלה בו קדושת כהונה, למימרא דהנולד מזונה אינו כנולד מחללה שהולד חלל לכהונה. וצריך לומר בכוונתו דאם הולד ממזר ממילא אין בו קדושת כהונה.

ב) ואלא דלכאורה צריך ביאור מה הטעם דממזר אין בו קדושת כהונה. ומצינו

ה. ולכאורה תיקשי בדבריו שהרי הרמב"ם כתב דכהן הבא על ערוה מן העריות חוץ מגדה או על אחת מחייבי לאוין השווין בכל עשה אותה זונה, חזר ובא עליה ביאה שניה וכו', נעשית חללה, וזרעו ממנה חללים, לפיכך כהן שבא על זקוקה ליבם ונתעברה מביאה ראשונה הולד כשר, לפי שאינה מאיסורי כהונה, ונעשית זונה, חזר ובא עליה ביאה שניה נתעברה וילדה, היא חללה וולדה חלל, לפי שהוא מאיסורי כהונה, עכ"ל. והרי חזינן מדבריו בהדיא דמתחילה מיירי בכל העריות, דהיינו חייבי כריתות, ולא רק בחייבי לאוין בלבד, תדע, שהרי אתי לאפוקי נדה דהוי מחייבי כריתות, [ועוד ראה בדברינו לעיל (ענף ב' אות ח') דהבאנו בשם הרב המגיד ז"ל בדעת הרמב"ם דכוונתו בתיבת עריות, היינו חייבי כריתות, ואכמ"ל], ואי הכי איברא דבסיפא דדבריו דבא ליתן דוגמא מיירי בחייבי לאוין, מכל מקום הרי ברישא מיירי בהדיא בעריות דחייבי כריתות. ואין לדחות, דברישא מיירי לענין דין האשה האם הוי זונה או חללה, ולא מיירי לענין הולד, למימרא דמיירי מדין הגמ' בקידושין (שם) דלא מיירי בולד עצמו, שהרי כתב בהדיא ברישא דבביאה שניה הוי זרעה חללין, ויש לפלפל.

דמוחזק לן באבוה דהאי שני דלוי הוא, אלא אמרו דממזרת או נתינה נסיב ופסליה לזרעיה, ופירש"י בד"ה ואחליה, מקדושת לוייה, והרי הוא כישראל, [א"ה, ואולם ראה ב"דבר אברהם" (חלק ב' סימן כ"ג ס"ק א')] דכתב לבאר דלעולם לוי ממזר אינו נפקע מקדושת לוייה, ורק נאמר דהרי הוא כישראל רק לענין דאין להקדימו לישראל, וכדמוכח בגמ' בהוריות (יג). בזה, ואכמ"ל, עכ"ל. וכן הוא ב"תוספתא" (יבמות פרק ח' הלכה א') דאמרינן דלוייה שנשבית ושנבעלה בעילת זנות, נותנין לה את המעשר, בת לוי מן הנתינה ומן הממזרת אין נותנין לה את המעשר, עכ"ל. ועוד איתא בשילהי הגמ' בערכין (לג:) דדרשינן בהא דכתיב "ואשר יגאל מן הלויים", ולא כל הלויים, פרט לבן לוי ממזר ונתנין שבא מן הממזרת ומן הנתינה, והוא מ"תורת כהנים" (פרשת בהר פרשתא ד' פרק ו' הלכה ז'), עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דממזר אין לו קדושת לוייה, וא"כ כל שכן דאין לו קדושת כהונה, וא"כ לכאורה תיקשי בדברי הרשב"א דכתב הטעם משום דילפינן בקל וחומר מאלמנה לכהן גדול, והרי לענין קדושת לוייה לא שייך הך טעמא דקל וחומר כלל ועיקר.

(ה) ושמא יש לומר לדעת הרשב"א דסבר דבלוי הבא על הממזרת איכא טעמא אחרינא דכתיב "לו" הלך אחר פסולו, והבן מתייחס אחר אמו ולא אחר אביו, וכדאיתא סוף פרק האומר (קידושין טז). בישראל שנשא ממזרת, סלקא דעתך אמינא "למשפחותם לבית אבותם", אתא "לו" אפקיה, ויש לבאר דאפקיה היינו שאינו מתייחס אחרי האב אלא אחרי האם, אבל בלוי הבא על אחותו הבן לוי אף שהוא ממזר, דפסול ממזרות אינו מפקיעו מקדושת לוייה, אלא דלפי"ז תיקשי בשילהי ערכין

בשור"ת הרשב"א (סימן אלף ר"א) דכתב הטעם דילפינן מאלמנה לכהן גדול שבנה פגום, אף הבא על ערוה ונתעברה מביאה ראשונה, כיון דנעשית זונה בנה פגום לכהונה, וזהו כשיטת הרמב"ן שהביא הרשב"א (יבמות מה.), אבל הרשב"א הביא מה"ירושלמי" דדוקא הבת פסולה לכהונה מקל וחומר דאלמנה - ולא הבן, וכן דעת רש"י בד"ה שבנה פגום, עיי"ש.

(ג) ולולי דברי הרשב"א היה אפשר לומר טעם אחר בהא דממזר אין לו קדושת כהונה, דכיון דפסול ממזרות מפקיעו מקדושת קהל, כל שכן שיפקיעו מקדושת כהונה, ועל כרחך צריך לומר האי טעמא לדעת הרמב"ם דידן דאמר בכהן שבא על שומרת יבם דהולד כשר לכהונה אף שהיא נעשית זונה, ומכל מקום בבא על ערוה אין לולד קדושת כהונה מפני שהוא ממזר, כדמוכח מדברי הרב המגיד ז"ל שם, [א"ה, ועוד ראה בדבריו לקמן (אות ד')] דכתב לאתויי דהקשה 'אחד התלמידים' מפצוע דכא דאין בו קדושת קהל ומותר בממזרת, לחד מאן דאמר ב"ירושלמי" (יבמות פרק ח' הלכה ב'), ומכל מקום מפורש במשנה (יבמות ע.) דפצוע דכא כהן הוא ועבדיו אוכלין בתרומה, ואכמ"ל].

(ד) ונפק"מ גדולה בין ב' הטעמים לענין לוי הבא על אחותו והוליד ממנה ולד דהוי ממזר, האם יש בו קדושת לוייה או לאו, והיינו דלטעמו של הרשב"א דילפינן מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול לפגום את הולד, אי"ז שייך אלא לענין קדושת כהונה ולא לענין לוייה, וא"כ הבן הוי לוי ממזר, אבל לפי הטעם דידן דפסול ממזרות דכיון דמפקיעו מקדושת קהל, א"כ כל שכן דמפקיעו מקדושת לוייה, וכן מבואר בסוף פרק הניזקין (גיטין נט:) דאמרינן הכא נמי

(שם) דלמה לי קרא ד"מן הלויים" ולא כל הלויים, פרט ללוי ממזר ונתין, והיינו שנולד מממזרת ונתינה, וכדפירש"י (שם) בד"ה תלמוד לומר, והא כיון דבכהן גדול אינו מתייחס אחר אביו, הרי אינו לוי כלל ועיקר, ובשלמא בממזר אפשר לפרש שנולד ללוי מאחותו דהוי לוי ממזר, אבל בנתין אי אפשר לפרש כן, עיי"ש.

(ו) והנה לכאורה תיקשי בהא דכתב ה"קובץ הערות" לאתויי ראייה מהגמ' בגיטין (שם) דאמרין דלוי שנשא ממזרת או נתינה הוי פוסל זרעו, דאי הכי אמאי אמרין התם דאף בכהן העולה אחר כהן צריך לחוש אף לפגמו של השני, ואף שמוחזק אביו בכהונה, משום דאמרי אינשי גרושה או חלוצה נסיב ואחליה לזרעיה, הרי כיון דאמרין דאף כהן ממזר הוי חלל לכהונה, אי הכי הו"ל להקשות דצריך לחוש לפגמו של הכהן השני משום דאמרי אינשי דאביו בא על חייבי כריתות, דנמצא הולד ממזר, והו"ל חלל לכהונה, והיינו דומיא דאמרין ברישא דלוי ממזר דהוי ממזרותו מפקיעו מקדושת לוייה.

(ז) ואין לדחות דשאני לוי דלא משכחת נישואין הפוסלין אותו מקדושת לוייה רק בגוונא דאביו נשא ממזרת או נתינה, מה שאי"כ בכהן דשפיר משכחת לה דהוי נפסל מקדושת כהונה אף בגוונא דאביו נשא שאר נשים הפסולות לכהונה, לפיכך לא נקיט דחיישינן לפגמו של הכהן השני משום דאמרי אינשי דאביו נסיב ממזרת או נתינה. דמכל מקום אכתי לכאורה תיקשי דהו"ל לתלמודא למינקט ממזרת או נתינה כדי לאשמועין דכהן ממזר הוי נפסל מקדושת כהונה, רצ"ע.

(ח) ונראה בפשטות להוכיח מינה דלעולם דבכהן ממזר אין נפקעת קדושת כהונתו, והוא הדין בלוי ממזר דאין נפקעת

ממנו קדושת לוייה, והא דחזינן בסוגיין דבלוי ממזר הוי נפקעת ממנו קדושת לוייה, שאני התם דרחמנא אמר "לו" הלך אחר פסולו, והבן מתייחס אחר אמו ולא אחר אביו, ונפק"מ לדינא בלוי הבא הבא על אחותו דהבן לוי אף שהוא ממזר, כיון דפסול ממזרות אינו מפקיעו מקדושת לוייה, ומאידך הרי הוא לוי אף מאמו, ואינו נפסל מחמת דכתיב "לו", וכמבואר בקובץ הערות" שם, ודו"ק.

(ט) ועפי"ז נראה לבאר קצת בהא דאיתא בגמ' בערכין (לג'): דדרשינן בהא דכתיב "מן הלויים", ולא כל הלויים, פרט לבן לוי ממזר ונתין, [ופירש"י שם, פרט לבן לוי שבא מן הממזרת ומן הנתינה וכו', עכ"ל], עיי"ש. ומצינו בחידושי הגר"ז בד"ה פרט לבן לוי ממזר, דכתב להאיר בדברי רש"י דידן דאפשר לפרש אף בלא ממזרת, אלא לבן לוי שבא על הערוה הבן ממזר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין צריך לפרש דמיירי דבן לוי בא על הממזרת, דהוי הולד מזר, אלא הוא הדין בבא על חייבי כריתות דהוי הולד ממזר.

(י) ונראה דלמאי דנתבאר בדברי ה"קובץ הערות" לחלק בין לוי הבא על הערוה דאינה לוייה, דהוי הולד מופקע מקדושת לוייה, לבין לוי הבא על אחותו דהוי ערוה לוייה, דאין הולד מופקע מקדושת לוייה, א"כ אפשר דשפיר פירש"י בדוקא דהלוי ממזר דמיעטתו התורה מיירי בנולד מהממזרת, ולאפוקי מבן לוי הנוול מהערוה, שהרי הרבה מהעריות של לוי הוי לויות בעצמו, והיינו אמו אחותו אשת אחיו, וא"כ בכהאי גוונא דאף האם הויא לוייה אף הולד הוי לוי בעצמו, ולאפוקי בממזרת דאף דמשכחת לה לוייה דהוי ממזרת, ואפילו אחותו נמי משכחת לה שתהא

ממזרת, מכל מקום רגילות דממזרת לא הוי דוקא לויא, ודו"ק היטב.

ענף ה' - בענין דעת ה"שלחן ערוך" בדין כהן ממזר

(א) והנה מצינו בשו"ע (אבה"ע סימן ז' סעיף י"ד) דכתב דכהן שבא על אחת מהערויות, או על יבמה לשוק, ונתעברה מביאה ראשונה, אין הולד חלל, אבל עשאה זונה. ואם חזר ובא עליה הוא או כהן אחר, הולד חלל. אבל הבא על הגיורת ומשוחזרת, אפילו נתעברה מביאה ראשונה, הולד חלל, עכ"ל. והרי מבואר בפשטות מדבריו דסבר לדינא דכהן ממזר אינו חלל לכהונה, תדע, שהרי כתב בהדיא שהבא על אחת מהערויות אין הולד חלל לכהונה.

(ב) ולכאורה תיקשי מהא דמצינו ב"בית שמואל" (ס"ק ל"ז) דכתב לאתויי דכתבו ב"דרישה" והב"ח דהולד נעשה ממזר, ואין נפק"מ מדין זה אלא לענין התראה דאם הולד נקיבה וכהן רוצה לישא אותה, מתרין אותו משום ממזרת ולא משום חללה, וכן הוא ב"חלקת מחוקק" (ס"ק כ"ד), עיי"ש. והרי מבואר דסברי בדעת השו"ע דאף דכתב דאין הולד חלל לכהונה, מכל מקום לעולם לא הוי חשיב כהן מחמת היותו ממזר, ותימה לדבריהם אמאי סתם השו"ע דאין הולד חלל לכהונה, ולא כתב בהדיא דאין לו דין כהן כלל ועיקר.

(ג) ושמא יש לומר דסברי בדעת השו"ע דאם דעתו דכהן ממזר הוי כהן כשר, א"כ היה לו לפסוק הדין בלשון חיוב דהוי כשר לכהונה, ולא בלשון שלילה דאין לו דין חלל לכהונה, ועל כרחין למימר דסבר דלעולם כהן ממזר אינו כשר לכהונה, ומאידך אין לו דין של כהן חלל לכהונה, ונפק"מ לדינא

דכהן כשר הבא על כהנת ממזרת אין מתרין בו משום חללה אלא רק משום ממזרת בלבד.

(ד) ועוד נראה לומר דהוי נפק"מ לדינא בהא דכתב השו"ע דכהן ממזר אין לו דין חלל לכהונה, והוא למאי דמצינו בחי' "המקנה" (קידושין סו:): בד"ה אבוא דשמואל אמר, דכתב לבאר דהנפק"מ לדינא אם ילפינן דכהן חלל שעבד עבודתו כשירה, היינו מדכתיב "והיתה לו ולזרעו אחריו", בין זרע כשר ובין זרע פסול, או דלמא הוי ילפינן מדכתיב "ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה", אפילו חולין שבו תרצה, היינו האם כהן ממזר שעבד על המזבח הוי עבודתו כשירה או לאו, למימרא דאם ילפינן מקרא ד"והיתה לו ולזרעו אחריו", א"כ כל זרע אהרון אפילו זרע פסול בכלל זרעו הן, ואפילו אם הולד ממזר הוא בכלל, כיון דממזר בנו הוא לכל דבר, מה לי זרע פסול דחלל, או זרע פסול דממזר, אבל אנן דקיי"ל כאידך מקרא ד"ברך ה' חילו", ליכא ריבוי אלא חללים, עיי"ש.

(ה) ועפ"י נראה לומר, דלמאי דכתב השו"ע דכהן ממזר אין לו דין חלל לכהונה, א"כ למאן דסבר דכהן חלל שעבד עבודתו כשירה, הוי נפקא לן מדכתיב "והיתה לו ולזרעו אחריו", בין זרע כשר ובין זרע פסול, א"כ נמצא דכהן ממזר שעבד הוי עבודתו כשירה, כיון דהוי בכלל זרע פסול, מה שאי"כ למאן דסבר דכהן חלל שעבד עבודתו כשירה, הוי נפקא לן מדכתיב "ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה", אפילו חולין שבו תרצה, א"כ כהן ממזר שעבד אין עבודתו כשירה, שהרי אין לו דין חלל לכהונה.

(ו) והשתא למאי דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ו' מהלכות ביאת מקדש הלכה י') דכתב דכהן שעבד ונבדק ונמצא חלל, עבודתו כשירה לשעבר, ואינו עובד להבא,

ואם עבד לא חילל, שנאמר "ברך ה' חילו, ופועל ידיו תרצה", אף חולין שבו תרצה, עכ"ל. והרי מבואר דסבר דקרא ד"ברך ה' חילו" הוי עיקר לדינא להכשיר בדיעבד עבודת חלל לכהונה, והשתא לפי"ז מאחר דבפשטות השו"ע לא גילה דעתו בזה, א"כ נראה לדעתו דכהן ממזר הוי עבודתו פסולה אפילו בדיעבד.

(ז) ועוד נראה דלמאי דכתבו רבותינו ז"ל בדעת השו"ע דסבר דכהן ממזר אין לו קדושת כהונה כלל ועיקר, א"כ הוי נפק"מ לדינא האם כהן ממזר הוי מצי לטהר זרעו ע"י נשיאת גיורת, וכהא דמצינו בשו"ע (אבה"ע סימן ד' סעיף כ') דכתב דממזר הבא על השפחה - הולד עבד. נשתחרר - הרי הוא בן חורין, לפיכך ממזר נושא לכתחילה

שפחה שקבלה עליה מצוות וטבלה לשם עבדות, להתיר בניו שישתחררו ויהיו מותרים בישראלית, עיי"ש. והשתא אי נימא דכהן ממזר לא פקעה ממנו קדושת כהונה, א"כ אין בידו לטהר את זרעו, שהרי כהן הוי אסור בגיורת, וכהא דמצינו ברמב"ם (פרק י"ט מהלכות איסורי ביאה הלכה י"א) דכתב דכהן זכר שהוא אסור לישא זונה וחללה אסור בגיורת ומשוחררת שהיא כזונה, עיי"ש. ונמצא דאין לו היתר רק בממזרת בלבד, וממילא הוי זרעו ממזרים, [וראה ב"מנחת חינוך" (מצוה רס"ד אות י"א) בזה, ואכמ"ל], ולפי"ז למאי דחזינן בדעת רבותינו ז"ל דסברי בדעת השו"ע דכהן ממזר אין לו דין קדושת כהונה, א"כ שפיר הוי מצי כהן ממזר לטהר את זרעו ע"י נשיאת גיורת, ודו"ק.



הרב אביחיל לוי

בביאור האיסור לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבית הכנסת

דאמאי האריך בדבריו שאמר לא אמרן אלא למיפק דפשיטא דמיירי בלמיפק, שהרי רב הונא אמר היוצא מבית הכנסת ומיירי ביוצא.

ועוד צ"ב בדברי אביי שאמר דלמיעל מצוה למרהט אם מצוה היינו שיש חובה בדבר או שמצוה היינו מצות הידור ואינה חובה.

ועוד צ"ב בפס' שמביא שמצוה לרוץ לבית הכנסת מהפס' בהושע ו נרדפה לדעת את ה', ולא הביא מהפס' שמביא ר' יהושע בן לוי מהושע יא אחרי ה' ילכו כאריה ישאג.

ועוד צ"ב בדברי ר' יהושע בן לוי שלא הביא מהפס' נרדפה לדעת את ה'.

ועוד צ"ב בחילוק בין ריצה לבית הכנסת לריצה לדבר הלכה.

וברי"ף וברא"ש הגירסא לדבר מצוה.

ועוד צ"ב בפס' שמביא מהושע יא אחרי ה' ילכו כאריה ישאג האם הלימוד הוא כמי שבורח מאריה ששואג, או שהלימוד הוא במי שרץ לעשות רצון האריה ששואג.

ובפירש"י כתב אל יפסיע פסיעה גסה לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי.

וברבינו יונה כתב היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה הטעם מפני שנראה כמי שיוצא מן הטורח אל המנוחה, והוא היפך שבית הכנסת הוא בית התפילה היא המנוחה ויש לו לשמוח בשיבתו. וכן אמרו ז"ל כי לא באתם עד עתה אל

איתא בברכות ו: אמר ר' חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל מצוה למרהט שנאמר נרדפה לדעת את ה'. אמר ר' זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דקא רהטי לפרקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא, כיון דשמענא להא דרב תנחום אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה, ואפי' בשבת שנאמר אחרי ה' ילכו כאריה ישאג, אנא נמי רהיטנא.

ולכא'ו צ"ב בטעם הדבר שהיוצא מבית הכנסת אסור לו לפסוע פסיעה גסה.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בשבת קיג: דבעא מיניה רבי מר' ישמעאל בר' יוסי מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת, אמר ליה וכי בחול מי הותרה שאני אומר פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידושא דבי שמש.

ופירש"י קידושי דבי שמש השותה מיין של קידוש בלילי שבתות.

וא"כ צ"ב מה החידוש שהיוצא מבית הכנסת שלא יפסע פסיעה גסה, שהרי אף ביום חול אסור לפסוע פסיעה גסה שמזיק לגופו שמחסר בראייתו.

ועוד צ"ב אם איסור זה הוא רק ביוצא מבית הכנסת או שהוא איסור בכל יוצא מדבר מצוה.

ועוד צ"ב בדברי אביי שאומר לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט

המנוחה ואל הנחלה. מנוחה זו שילה נחלה זה ירושלים. הנה המקומות שהיו מקריבין בהם הקרבנות ומתפללין בהם נקראים מנוחה ונחלה.

ובמאירי כתב היוצא מבית הכנסת לא יצא דרך קלות ראש במרוצה ובפסיעה גסה כמי שנראה שרוצה לפרוק משא שעליו.

ובדברי המאירי הוסיף על פירש"י שנראה כפורק משא שעליו שהוא דרך קלות ראש, והיינו שיש בזה ביזוי בית הכנסת כשרצים ממנה שזה דרך קלות ראש.

ויעו' בפירש"י בשבת קיג: שכתב פסיעה גסה יותר מאמה פסיעה בינונית אמה. והתם מיירי גבי האיסור לילך בשבת בפסיעה גסה.

ויש להסתפק אם היינו נמי בדין זה פסיעה גסה היינו יותר מאמה או שיש לחלק.

ולכאז' צ"ב שהרי אסור ללכת אף ביום חול פסיעה גסה שנוטלת אחד מחמש מאות ממאור עינו של, וא"כ מה החידוש כשיוצא מבית הכנסת.

ונראה לבאר דאטי לשיטת רבי בשבת קיג: דלית ליה איסור זה לפסוע פסיעה גסה ביום חול שהרי הקשה מהו לפסוע בשבת פסיעה גסה.

ונראה עוד לבאר לשיטת ר' ישמעאל וכן אם נאמר שרבי הסכים לר' ישמעאל שיש איסור ללכת ביום חול פסיעה גסה די"ל שבא רב הונא לומר שמלבד הסכנה שבדבר יש בזה גם איסור משום בזיון בית הכנסת.

אולם צ"ב שחמירא סכנתא מאיסורא.

ונראה ליישב שנפק"מ בסומא שאינו רואה שלא שייך אצלו משום סכנתא אלא איסורא דבזיון בית הכנסת.

ונראה עוד לבאר דנפק"מ במי דמהדר ליה בקידושא דבי שמישי ששותה מיין של קידוש שאין לו סכנה בדבר ואפ"ה יש לו איסור לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבית הכנסת.

ובעיון יעקב תירץ שהחידוש בדברי רב הונא דלא תימא כיון ששלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן, וא"כ ליכא סכנתא, קמ"ל דאיכא איסורא.

אולם צ"ב לתירוצו זה מהא דאיתא בפסחים ח: דהיכא דשכיח הזיקא לא אמרינן שלוחי מצוה אינן ניזוקין, והכא נמי שכיח הזיקא שנוטל אחד מחמש מאות ממאור עינו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות מג: שיש אומרים שהאיסור לפסוע פסיעה גסה ביום חול נאמר על תלמיד חכם יעו"ש.

ובזה יש לבאר דהכא האיסור לפסוע פסיעה גסה כשיוצא מבית הכנסת נאמר בכל אדם, ובדברי אב"י שאמר לא אמרן אלא למיפק דפשיטא דמיירי בלמיפק, שהרי רב הונא אמר היוצא.

ובמהרש"א כתב ליישב דהכי קאמר לא אמרן אלא היוצא מבית הכנסת על מנת למיפק דהיינו לעשות צרכיו בחוץ, אבל היוצא מבית הכנסת כדי למיעל לבית המדרש לקיים מה שכתוב ילכו מחיל אל חיל ודאי מצוה למרהט גם מבית הכנסת שנאמר נרדפה לדעת את ה', דהיינו ללמוד תורה בבית המדרש.

וחזינן בדברי המהרש"א שלצאת מבית הכנסת בפסיעה גסה להכנס לבית המדרש מותר.

ויש לחקור בדבריו אם מיירי שבית המדרש

סמוך ואין חשש למראית העין בזה מותר. אולם כשיש חשש למראית העין אסור או שההיתר הוא אף בבית מדרש רחוק לרוץ אליו כשיוצא מבית הכנסת שלא אסרו בזה משום מראית העין.

ובענף יוסף הביא מהכותב שכתב ליישב שבא אביי לומר דוקא כשיוצא על דעת שלא לחזור ולכנוס אבל אם דעתו לחזור ולכנוס אין הכי נמי שיפסיע פסיעה גסה אף ביציאה, כדי שימהר ויבוא.

אולם הביא נמי שהמעדני יום טוב חולק בזה להחמיר משום מראית עין שהרואה אינו יודע שדעתו לשוב.

ובמגן אברהם (או"ח צ, כו) ולי נראה שאין כאן חשש שכל שלא יצאו הציבור מבית הכנסת מסתמא דעתו לחזור, ועוד שמוטב שיחשדוהו מלבטל הוא עצמו מלשמוע קדושה או קדיש.

וכן הביא מהשל"ה שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש ירוץ.

וחזינן נפק"מ בין ב' הטעמים שמביא המגן אברהם שלטעם ראשון שכל שלא יצאו הציבור מבית הכנסת מסתמא דעתו לחזור, לפי"ז כשיש חשש מראית העין חוששים, אולם לפי הטעם שמוטב שיחשדוהו, א"כ לפי"ז אף שיש חשד מותר.

ובפירוש הכותב שלפנינו תירץ דברי אביי שהיה מקום לומר שכשרץ לבית הכנסת ג"כ יש בזה זילותא שרץ לבית הכנסת להתפלל מהר להשליך המשא מעלו, קמ"ל שיש מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת.

ונראה עוד ליישב דחזינן בדברי רב הונא שהיוצא מבית הכנסת לא מבעיא

שאסור לרוץ אלא אף לא לפסוע פסיעה גסה, ומשא"כ בנכנס לבית הכנסת לא מבעיא שמותר לילך בפסיעה גסה אלא שמותר ומצוה אף לרוץ.

ובזה יש לבאר דברי אביי שאמר לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט ובא לומר שזהו דבר והיפוכו מן הקצה וקצה שביציאתו מבית הכנסת לא רק שלא ירוץ אלא שאף לא יפסע פסיעה גסה, ומשא"כ בכניסתו לביהכ"נ לא מבעיא שמצוה לפסוע פסיעה גסה אלא שמצוה גם לרוץ.

ונראה עוד לבאר דהיה מקום לומר שכל פסיעה גסה וריצה ליד מקום בית הכנסת יש בה איסור של ביזוי בית הכנסת וכמש"כ המאירי שיש בזה קלות ראשו וכנגד זה בא אביי ואמר לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט, והיינו שאין בזה קלות ראש אלא מצוה.

ובגמ' מיייתי אביי הפס' נרדפה לדעת את ה' על ריצה לתפילה והפס' אחרי ה' ילכו כאריה ישאג על ריצה לדבר הלכה לגירסא דידן. ולהרי"ף והרא"ש ריצה לדבר מצוה.

ולכאן צ"ב דבסברא היה מקום לומר שהפס' נרדפה לדעת את ה' משמע לדברי הלכה שזה לדעת את ה' ובתפילה מסתבר להביא הפס' אחרי ה' ילכו, ובגמ' חזינן איפכא.

ונראה לבאר ע"פ מה שיש לשאול במה שתיקנו להתפלל שלש פעמים ביום לשאול על צרכי האדם ולמה לא די לשאול פעם אחת ביום על צרכי האדם, ואף שהאבות תיקנו תפילה וכן שכנגד קרבנות תיקנום היה מקום לשבח את ה' בשאר התפילות ולא להרבות לשאול על צרכי האדם.

ונראה לבאר שיסוד התפילה מלבד מה שאדם מבקש על צרכיו היינו נמי להביא את האדם לידיעה שכל מה שיש לו הוא מתנת ה' שהקב"ה בכל רגע גוזר שכך יהיה לאדם ויכול לשנות בכל רגע את מה שיש לאדם.

ובזה יש לבאר מה שמביא אביי הפס' נרדפה לדעת את ה' על ריצה לבית הכנסת להתפלל שיסוד התפילה הוא לדעת את ה'. ובריצה לדבר מצוה ולדבר הלכה מביא ר' יהושע בן לוי הפס' אחרי ה' ילכו כאריה ישאג.

ואשכחן פלוגתא בביאור הפס' שבפירש"י בהושע (יא, י) כתב ישאג להם כאריה וילכו אחריו. וכן במצודת דוד כתב כמו שעל ידי שאגת האריה מתאספים אליו כל החיות כי הוא המלך עליהם כן יתאספו כולם אחרי ה'.

וברד"ק כתב כמו שהאריה שישאג שיתאספו החיות אליו כי הוא מלך החיות כן יתאספו בני ישראל לקול שאגת האל יתברך.

אולם בפירוש העץ יוסף כתב כאריה ישאג פירוש כאילו אריה ישאג אחריו ואז בודאי תלך במרוצה כי אריה שאג מי לא יירא. כמו כן תלך לדבר מצוה.

ונראה לבאר בב' ביאורים אלו שכאדם רץ לדבר מצוה ולדבר הלכה כמו שאריה רודף אחריו היינו שרץ למצוה מיראה, ומשא"כ הרץ למצוה או לדבר הלכה כאריה ששואג ומתאספים אליו כל החיות היינו שרץ למצוה מאהבת ה' וכן מיראת הרוממות.

ונראה עוד לבאר בדברי אביי בזה שמביא הפס' לתפילה דכתיב בהושע (ו, ג) ונדעה ונרדפה לדעת את ה' כשחר נכון

מוצאו ופס' זה קאי על ריצה לבית הכנסת לתפילה שהיא מיד כשקם בבוקר שהרי אסור בעשיית מלאכה קודם התפילה וכדאיתא בגמ' יד.

ובשו"ע (או"ח צ, יב) כתב מצוה לרוץ כשהולך לבית הכנסת וכן לכל דבר מצוה ואפי' בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה, אבל כשיוצא מבית הכנסת אסור לרוץ.

ונראה לבאר דמרומו בזה שהוא בשו"ע סי' צ ס"ק יב והוי אותיות צבי שצריך לרוץ כצבי לבית הכנסת ולכל דבר מצוה וכדתנן באבות (ה, כ) יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. ותנן נמי התם (ד, ב) בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה.

ובאליה רבא (או"ח צ) הביא פלוגתא מהיכן צריך לרוץ לבית הכנסת שכתב שמספר יראה לרבינו יונה משמע דוקא סמוך לבית הכנסת מצוה לרוץ.

וכתב הפרישה דהכי מסתבר דקודם לכן אין נראה שמתכוין לשם מצות בית הכנסת.

וכנסת הגדולה בשם שתי ידות פירש שבכל הדרך יש לו לרוץ ובכאן סמוך לבית הכנסת ימהר יותר.

ונראה שיש לתלות פלוגתא זו בביאור הפס' אחרי ה' ילכו כאריה ישאג. שאם כפירוש העץ יוסף שכשאריה ששואג מאחריו ובורח, וא"כ לפי"ז מיד כשיוצא מביתו צריך לרוץ. אולם לפירוש רש"י שרץ למקום שאגת האריה, בזה יש לומר שצריך למהר כשמגיע למקום המצוה, ובית הכנסת.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שיש לחקור האם הריצה היא לכבוד בית הכנסת או

ואשיבה רגלי אל עדותיך חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך.

וביאר בזה לשיטת המהרש"א והשל"ה שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש מותר לרוץ וכן לשיטת המגן אברהם שהיוצא על מנת לחזור מותר לרוץ ביציאתו, לפי"ז הכי קאמר דוד חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך והיינו שעשה דוד חשבון שיוצא מבית הכנסת בשביל בית המדרש והיינו ואשיבה רגלי אל עדותיך או שהולך על מנת לחזור והיינו נמי שואשיבה אגלי אל עדותיך, וא"כ בזה חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך, שבזה מותר לרוץ כשיוצא מבית הכנסת.

ובמשנ"ב (צ, מג) הביא ב' היתרים אלו שכתב שהאיסור לרוץ מיירי כשהולך לעסקיו אבל אם יוצא על מנת לחזור מצוה לרוץ כדי לחזור מהר, וכן אם יוצא מבית הכנסת לבית המדרש כדי ללמוד תורה.

כמש"כ רבינו יונה שהיא בשביל ההכנה למצוה שמעלתה גדולה שאם היא בשביל כבוד בית הכנסת יש לומר שסמוך לבית הכנסת מצוה לרוץ, אולם היא הוא בשביל ההכנה למצוה ירוץ מיד כשיוצא מביתו.

וא"כ יהיה קשה מרבינו יונה בגמ' על דבריו בספר היראה שכתב וילך לבית הכנסת ובבואו סמוך לבית הכנסת ימהר פעמיו כמש"כ בבית אלהים נהלך ברגש.

ונראה ליישב שניכר יותר ההכנה למצוה כשהוא סמוך למצוה.

ונראה עוד לבאר שלא רצו להטריח האדם ביותר לרוץ מביתו אלא סמוך לבית הכנסת.

ובאליה רבה הביא עוד מספר עמק הברכה שבבית הכנסת עצמה אסור לרוץ אלא ילך באימה ויראה.

וכתיב בתהלים (ק"ט, נט - ס) חשבתי דרכי



בביאור נאמנות חיה על הילד

ולכאז' צ"ב אם נאמנות החיה היא מדאורייתא או מדרבנן.

ועוד צ"ב לצד זה שנאמנותה מדאורייתא מנין ילפינן לה.

ועוד צ"ב לצד זה שנאמנותה מדרבנן אמאי נתנו לה נאמנות.

ועוד צ"ב אם יש חילוק בין חיה ישראלית לחיה שאינה ישראלית.

איתא בקידושין עג: אמר רב חסדא שלשה נאמנים לאלתר אלו הן אסופי חיה ופוטרת חברותיה. אסופי הא דאמרן חיה דתניא. חיה נאמנת לומר זה יצא ראשון וזה יצא שני. במה דברים אמורים שלא יצתה וחזרה אבל יצתה וחזרה אינה נאמנת. ר' אליעזר אומר הוחזקה על עומדה נאמנת ואם לאו אינה נאמנת. מאי בינייהו איכא בינייהו דאהדר אפה.

ועוד צ"ב במאי פליגי ת"ק ור' אליעזר.

ועוד צ"ב אם יש חילוק בין נאמנות חיה לבכור לנאמנותה לכהן לוי וישראלית נתין וממזר.

וברשב"א כתב שנאמנותה של חיה ואם היא תקנת חכמים כיון שאין שם אחר.

וכן איתא בר"ן שכתב בנאמנות חיה לומר זה כהן וזה לוי ולא מדינא אלא דהימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר בענין אחר.

ובתוס' רא"ש עד. בהא דאיתא בגמ' שחיה נאמנת על הבכור לאלתר ואמו כל שבעה ואביו לעולם כתב כולוהו ילפינן להו מדחזינן שהאמינה תורה לאב להעיד על בנו ובכור אע"פ שהוא קרוב לפי שרגיל האב להכיר בבניו יותר מאחר ילפינן נמי מיניה להאמין חיה לאלתר ואמו כל שבעה לפי שאין רגיל לידע אחר שהוא לשם.

וא"כ לשיטתו משמע שנאמנות חיה מדאורייתא, אע"פ שיש לבאר בכוונתו שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא וכשם שמצינו נאמנות באב מדאורייתא הכא נמי נתנו רבנן נאמנות לאם.

ובירושלמי איתא שנאמנות חיה ילפינן מדכתיב ותקח המיילדת ותקשור על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה.

וא"כ משמע נמי שנאמנות חיה מדאורייתא אע"פ שיש לדחות שקרא אסמכתא בעלמא, וא"כ לפי"ז פלוגתא דת"ק ור' אליעזר להרשב"א והר"ן נחלקו בנאמנות שנתנו רבנן למיילדת אם היא ממש שלא החזירה פניה לאחוריה או דלאו דוקא אלא כל שלא יצאה וחזרה.

ולהירושלמי והרא"ש נחלקו ת"ק ור' אליעזר בנאמנות חיה מדאורייתא מהו שיעור לאלתר שנאמנת שהרי לומדים מהמיילדת של פרץ וזרח שראתה אותם מיד ממש שנולדו אם נאמנות המיילדת היא רק בכה"ג ואף שלא החזירה פניה או שנאמנותה היא כל זמן שלא יצאה וחזרה.

ואיתא נמי התם בגמ' תנו רבנן נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר. במה דברים אמורים שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה ערער אינה נאמנת. ומקשה בגמ' ערער דמאי, אילימא ערער חד והאמר ר' יוחנן אין ערער פחות משנים, אלא ערער תרי. ואיבעית אימא לעולם אימא לך ערער חד, וכי אמר ר' יוחנן אין ערער פחות משנים הני מילי היכא דאיתא חזקה דכשרות, אבל היכא דליכא חזקה דכשרות חד נמי נאמן.

ולכאן צ"ב במאי פליגי הב' שיטות אם דוקא בקרא עליה ערער תרי פוסל נאמנות החיה או אם אף בערער אחד משום דליכא חזקה דכשרות.

ועוד צ"ב בקרא עליה שם ערער אם מיירי שקרא על המיילדת ערער שאינה נאמנת, או שקרא על הילד.

ובפירש"י כתב שלא קרא עליה ערער שלא יצא מעורר על הולד לומר זה בנה של אשת ממזר.

וחזינן שלמד שקרא עליה ערער היינו על הילד ולא על המיילדת.

וברמב"ם בה' איסורי ביאה (טו, לב) כתב נאמנת חיה לומר זה הבן כהן או לוי או נתין או ממזר מפני שלא הוחזק ואין

ואיתא נמי בגמ' עד. אמר רב נחמן שלשה נאמנין על הבכור אלו הן חיה אביו ואמו חיה לאלתר אמו כל שבעה אביו לעולם כדתניא יכיר יכירו לאחרים מכאן אמר ר' יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן לומר זה בני בכור כך נאמן לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה. וחכמים אומרים אינו נאמן. וחזינן שנאמנות של חיה היא רק לאלתר.

ולכא' צ"ב לפי"ז בהא דאיתא בגמ' נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר ולא הוזכר שנאמנותה היא רק לאלתר.

וכן צ"ב בשיטת הרמב"ם שבה' איסורי ביאה (טו, לב) כתב נאמנת חיה לומר זה הבן כהן הוא או לוי או נתין או ממזר ולא הזכיר שנאמנותה היא רק מיד.

ומאידך בהל' נחלות (ב, יד) כתב שלשה נאמנין על הבכור חיה ואמו ואביו חיה מיד שאם אמרה זה יצא ראשון נאמנת ואמו כל שבעת ימי הלידה נאמנת לומר זה הוא הבכור ואביו לעולם, ואפי' אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל זה הוא בני ובכורי הוא נאמן, וכן אם אמר על המוחזק לנו שהוא בכורו אינו בכור נאמן, וחזינן שכתב שנאמנות חיה היא רק מיד מה שלא הזכיר בה' איסורי ביאה.

וכן צ"ב בשיטת הטור שבאבן העזר ד כתב שתי נשים אחת כשרה ואחת פסולה שילדו כאחת ונתערבו ולדותיהן נאמנת החיה לומר זה בן הכשרה וזה בן הפסולה או אם אחת כהנת ואחת ישראלית או לוי, במה דברים אמורים שלא קרא עליה ערער, אבל קרא עליה ערער שוב אין נאמנת, ולא הזכיר שנאמנותה היא רק מיד.

אנו יודעים יחוסו. במה דברים אמורים בשהוחזקה בנאמנות ולא ערער עליה אדם, אבל אם ערער עליה אפי' אחד ואמר בשקר מעידה אינה נאמנת, והרי הבן בחזקת כשר ואין לו ייחוס, וחזינן שלא קרא עליה ערער מיירי על המיילדת שאומר בשקר היא מעידה ולא על הילד כפירש"י.

ויש לחקור אם רש"י והרמב"ם פליגי והיינו שלרש"י אם הערער על המיילדת אינו גורע מנאמנותה, ולהרמב"ם אם מעיד על הילד אינו גורע מנאמנותה או שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

אולם אי נימא הכי צ"ב אמאי לא הביאו ג"כ בענין השני שקרא עליה ערער.

ובפשטות י"ל דפליגי וא"כ צ"ב במאי פליגי, ולהרא"ש שהוא למוד דאורייתא והיינו משום שאין אחר להעיד וכמו שהתורה נתנה נאמנות לאב בדין יכיר, בזה יש לומר כשיטת רש"י שהערער הוא על הילד, וא"כ בכה"ג שיש מי שיודע נפקעה נאמנות המיילדת ומשא"כ אם קורא ערער על המיילדת אינו גורע שהרי התורה נתנה לאב נאמנות, אולם אפי"ה יש מקום לומר דהני מילי שיש לה חזקת כשרות וכשהוא קורא ערער נפקעה נאמנותה.

ולהרשב"א והר"ן שהוא תקנת חכמים יש לומר שמה שנתנו לה נאמנות הני מילי שלא קורא ערער, ומשא"כ כשיש ערער בזה לא נתנו לה נאמנות.

והיה מקום לומר שבזה פליגי ב' הדעות בגמ' שמ"ד קמא ס"ל שהנאמנות של חיה הוא מדאורייתא ולכן צריך ערער של שנים להפקיע נאמנותה והאיכא דאמרי ס"ל שנאמנות חיה הוא מדרבנן ולכן אף ערער אחד מפקיע נאמנותה.

גם אחר זמן, ומשא"כ בנאמנות חיה על הבכור שהוזכר מיד מיירי שיש ערער.

אולם בט"ז אבן העזר (ד, כ) כתב על דברי הפרישה שדרך זה אינו נכון שאין חילוק בין אם מכחישין אותה או לא, יעו"ש בדבריו.

ומסיק שהחילוק הוא שבגמ' עד. ובחור"מ וברמב"ם בה' נחלות מיירי בענין בכור שאשה אחת ילדה תאומים ורגיל להיות להם דמיון וצריך הבחנה גדולה להבדיל ביניהם ולכן לא האמינו לחיה אלא רק לאלתר, אבל אח"כ לא שבקל אפשר לטעות, ומשא"כ בתערוכת וולד של שתי נשים בודאי במעט הבחנה יש היכר, ולכן האמינו לחיה עד עולם כל זמן שלא היה ערער.

ובמשנה למלך בהל' איסורי ביאה (טו, לב) ג"כ הביא דברי הפרישה וכתב שלא כיון להלכה. והביא נמי כתירוצ' הט"ז בשם הריטב"א יש חילוק בין נאמנות חיה לבכור לנאמנות חיה לכשרות הוולד.

ומאידך בחור"מ רעז כתב שלשה נאמנים על הבכור חיה אמו ואביו חיה נאמנת מיד אחר שנולד לאמר זה יצא ראשונה ומשיצא תחת ידה אינה נאמנת. אמו כל שבעה ואביו לעולם, ובזה הזכיר נאמנותה של חיה שהיא רק לאלתר.

וכן בשו"ע כתב כדברי הטור והחילוק בשתי הלכות אלו. וצ"ב בזה.

ובפרישה באבן העזר (ד, נח) כתב חידוש גדול ליישב דהתם מיירי בנאמנות חיה על הבן אם הוא כהן או לוי או ישראל נתין או ממזר מיירי שאין אב ואם מכחישה. ובחור"מ מיירי שחיה נאמנת אפי' אמו או אביו מכחישה. וכן בנאמנות האשה כל שבעה.

ונראה לבאר בשיטת הפרישה שלמד מהא דאיתא בגמ' נאמנת חיה לומר זה כהן וזה לוי זה נתין וזה ממזר. במה דברים אמורים שלא קרא עליה ערער, והיינו שבזה שלא קרא עליה ערער לא הוזכר בגמ' שנאמנות החיה היא רק לאלתר שבזה נאמנת



הרב יאיר מיינקוס

בדין נטילת ידים לכהנים ע"י לויים

ובתנופה מבסמיכה, שאחד מניף לכל החברים, ואין אחד סומך לכל החברים". ואמרי' בגמ' "תנו רבנן "קרבנו" לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה, שיכול והלא דין הוא ומה תנופה שנתרבתה בשחוטין נתמעטה בחוברין, סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין אינו דין שתתמעט בחוברין, ת"ל "קרבנו" לרבות כל בעלי קרבן לסמיכה, ותתרבה תנופה בחוברין מקל וחומר, ומה סמיכה שלא נתרבתה בשחוטין אינו דין שנתרבתה בחוברין, משום דלא אפשר, היכי ליעביד לינפו כולו בהדי הדדי, הא הוי חציצה, ליניף וליהדר וליניף, "תנופה" אמר רחמנא ולא תנופות".

ופי' המפרש (שם ד"ה "תנופה) אחת כתיב, אבל בסמיכה לא כתיב סמיכה בהדיא, אלא וסמך סתם [יכול] לסמוך והדר לסמוך".

מבואר דקרבן של שותפין, אחד מניף עבור כולם, וסמיכה כל אחד סומך אחד אחרי השני, והוא משום דתנופה ל"ש לעשות יותר מאחד, כיון דכתיב "תנופה", דהיינו תנופה אחת, וכן ל"ש שנינו כולם ביחד, כיון דכשאחד מניח ידיו מתחת ליבחת, הוי חציצה לשני שמניח ידיו תחת ידי הראשון, ולא תחת הזבח, כמו שפי' המפרש (שם דף צ"ד ע"ב ד"ה קא הוי חציצה), משא"כ סמיכה יכולים לסמוך אחד אחרי השני, ובזה לא כתיב סמיכה בהדיא, אלא "וסמך" סתם, דמשמע דאפשר כמה סמיכות.

יוצא דל"ש שנינו שנים, כיון דהראשון חוצץ לשני, אבל מצד עצם העבודה,

בחודש אייר תשפ"ג, למדו הרבה ת"ח הלכ' נשיאת כפים בתוכנית לימוד דף היומי בהלכה, וראיתי לנכון לכתוב נידון בענין זה.

סיפר לי לוי אחד, שנסע לחו"ל למקום אחד, ובתפילה לפני ברכת הכהנים יצא ליטול לכהנים את ידיהם, כדי לעשות מצוותו כלוי, וכשהגיע לכיור פגש שם לוי אחר, וכשבא הכהן, רצה ליטול ידיו יחד עם הלוי ההוא, והלוי השני סירב לכך, באמרו דנטילתו נפגמת ע"י שנים, וצורת נטילת ידים לכהנים, הוא ע"י לוי אחד לבד.

ויש לעיין בזה, אי באמת נטילת ידים לכהנים, עדיף שיהיה ע"י לוי אחד לבד, או דילמא לא גרע נטילה בשנים מנטילה באחד.

והנה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב הל' נשיאת כפים סי' נ"ז סעיף ב') כ' "שמעתי להעיר מהגאון ר' יוסף שלו' אלישיב (שליט"א) זצ"ל, על מה שנהגו דכמה לויים רוחצים כהן א', והעיר הא שנים שעושין הוי שלא כדרך, וא"כ יותר טוב שרק לוי א' ירחוץ, ע"כ". והביאו באשרי איש (או"ח ח"א הלכ' נשיאת כפים פכ"ג סעיף ט"ו).

מבואר דשני לויים שנוטלים ביחד כהן אחד, הוי לא כדרך, ועדיף שרק לוי אחד יטול לכהן.

קושיא מדינא דתנופה וסמיכה

ותמוה מהא דאמרי' במתני' דמנחות (דף צ"ג ע"ב) "חומר בסמיכה מבתנופה,

ואף דכ' המגיד משנה להר' יהודה כלץ (שם) "דמלשון המשנה נראה דלכתחילה שנים אוחזין, לא נהירא ליה לרבינו לפרשה דלכתחילה, אלא בדיעבד, ומש"ה כתב "שנים שאחזו", ולא בלשון המשנה "שנים אוחזין", משום דס"ל דמשנתנו בדיעבד מתפרשת, וכן פירשה הרב רבינו יהונתן בפירוש המשנה".

וא"כ חזינן דס"ל דלכתחילה לא ישחטו שנים, ושמא הוי כמו שני ליום שנוטלין ביחד לכהן אחד, דג"כ לכתחילה אין לעשות כן.

אלא דיש לדחות דכ"ז הוי דוקא גבי שחיטה, שיש לחוש להדרסה, כששנים שוחטין יחד, אחד בראש הסכין ואחד בסופה, כמו שכ' בהדיא במגיד משנה להר' יהודה כלץ (שם), משא"כ גבי נטילת ידים לכהנים ל"ש חשש זה, וא"כ אמאי לא נימא דלכתחילה אין ליטול בשנים?

ואין לומר דכ"ז הוי דוקא בשחיטת חולין, אבל בשחיטת קדשים לא מהני בשנים, דהרי אמרי' בגמ' חולין שם (דף ל' ע"א) "חכמים אומרים ב' שוחטים זבח אחד", וכך פסק הרמב"ם (פ"א מהלכ' פסולי המוקדשין הל' ה') וז"ל "אבל שנים שוחטין בהמה אחת בקדשים כחולין".

והוסיף הלחם משנה (שם) דהרמב"ם למד דינו, מהגמ' דחולין (דף ל' ע"א) מדברי חכמים, ולא ממתני' דחולין (שם דף ל' ע"ב), כיון דמתני' זה משמע דרק בדיעבד כשרה, ומדברי חכמים משמע דכשר לכתחילה.

מבואר בהדיא, דגם בקדשים לכתחילה שוחטין שנים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי בנטילת ידי

אין חסרון שיעשו שנים ביחד, ולא נחסר משום שלא כדרך, וכן גבי סמיכה, אין חסרון בזה ששנים סומכין ידיהם על אותה בהמה, ולא נחסר סמיכה של הראשון בזה שהשני גם סומך, ולא אמרי' דהוי שלא כדרך, וא"כ קשה אמאי גבי נטילת ידי הכהן, יחסר נטילה דהלוי הראשון, ע"י שלוי אחר מצטרף לנטילתו, ואמאי הוי שלא כדרך?

ואין לומר דכל מה דשייך לעשות סמיכה בשנים, הוא משום דהוי אחד אחר השני, ולא שתיים ביחד, דהרי דלכאור' מצד עצם הסמיכה, שפיר ג"כ שנים ביחד, אלא דהוי חציצה ידי הראשון לידי השני, כמו דאמרי' בהדיא גבי תנופה ידי הראשון מפסיק בין הזבח לידי השני, אבל מצד עצם זה דהוי שנים לא הוי חסרון, וכן משמע בהדיא גבי תנופה, דכל החסרון הוא מצד החציצה, ולא מצד דהוי שנים שעושים ביחד].

קושיא מדינא דשחיטה

ועוד יש לתמוה מהא דאמרי' במתני' דחולין (דף ל' ע"ב) "שנים אוחזין בסכין ושוחטים, אפילו אחד למעלה ואחד למטה, שחיטתו כשרה".

דמבואר דשחיטה כשרה בשנים, ולא נימא דהוי שלא כדרך, וא"כ קשה אמאי גבי נטילת ידי הכהן, חסר בנטילה דהלוי הראשון, ע"י שלוי אחר מצטרף לנטילתו, ואמאי הוי שלא כדרך?

וכך פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכ' שחיטה הל' י') וז"ל "שנים שאחזו בסכין, אפילו אחד מצד זה ושני מצד אחר כנגדו, ושחטו שחיטתן כשרה, וכן שנים שאחזו שני סכינין ושחטו כאחד בשני מקומות בצואר, שחיטתן כשרה".

מנורה נטילת ידים לכהנים ע"י לויים בדרום קיג

הכהנים, איכא חסרון בשני לויים כאחד, ואמאי הוי שלא כדרך?

ובעי"ז כ' ברכת הורי (סי' ו' סעיף ה') "נהגו קצת לויים, כשיש שם לויים יותר מכהנים, שאוחזין כמה לויים בכלי, ויוצקים יחד על ידי הכהן כדי שיזכו כולם לקדש ידי הכהנים".

וא"כ במעשה שהיה בחו"ל, מאחר ואין הכהנים נושאים כפים, אלא רק במוסף דיו"ט, לכאור' כו"ע מודו, דבכה"ג אין מקום לנהוג דרך לוי אחד נוטל ידי הכהנים, כיון דברכת כהנים לא היה מצוי כל יום, אלא רק לעיתים, ואם יקפידו דרך לוי אחד יטול לכל כהן, מסתמא הרבה לויים לא יזכו ליטול ידי הכהנים, ורק באר"י דהכהנים נושאים כפים כל יום, שמא יש מקום למנהג זה, כשאין הרבה לויים.

[ולסיום ראיתי מעשה רב ממו"ר הגאון ר' אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א ר"י מאור התלמוד, דהיה נוהג כשבא ליטול ידיו קודם ברכת כהנים, היה מושיט ידיו כל יד לכיור אחר, כדי לתת לשני לויים ליטול ידיו.

ולכאור' מקרה זו הוא דומה לנידון דידן, ששני לויים היו נוטלים ידיים לכהן אחד, רק שלא ביחד באותו כלי, אלא ביחד באותו נטילה, דהרי פשוט דנטילת יד אחד לחוד לא הוי כלום, ורק כשנוטלין שני ידיים הוי נטילה, וא"כ מעשה זה, הוי כנידון דידן, ולכאור' ס"ל דאין בזה חסרון ששני לויים נוטלים ביחד].

וא"כ אפשר לחלק בין מלאכה דשבת, דהיכא שעשאוה שנים פטור, כיון שאין דרכה בכך, משא"כ גבי עבודת הקדשים, וה"ה נטילה דכהנים [דהוי כעבודה], לא יחסר העבודה שעשאוה שנים.

הלכה למעשה

ולמעשה הביאו מהלקט קמח החדש (ס"ק מ"ה) דמנהג הספרדים דרך לוי אחד יוצק, וכן משמע בזה"ק ש"כ' "לוויאה" בלשון יחיד, אך מנהג האשכנזים בכמה מקומות, כשיש מיעוט כהנים והרבה לויים, שכמה לויים מחזיקים יסוד הכלי ושופכים יחד על ידי הכהן.

ובספר ברכת הורי (סי' ו' ס"ק כ"א) דחה דמלשון לוויאה, אין ראיה דרך לוי אחד יצוק מים ע"י הכהנים.

וכך הוסיף בשבט הקהתי (ח"ב או"ח סי' נ"ז סעיף ב' ד"ה ונראה) "לתרץ מנהגם של ישראל, ליטול שני לויים יחד, דכל הטעם דשנים שעשו מלאכה פטורים, דהוי שלא כדרך, אם אחד יכול לעשות, אבל לזכות כל אחד בהמצוה, מחשיב שפיר כדרך, אע"פ דכמה לויים רוחצים כהן אחד".

וב"כ בפסקי תשובות (סי' קכ"ח סעיף כ"ב) "לכתחילה נכון שלוי אחד יטול ידי הכהן, אך מנהג האשכנזים בכמה כשיש מיעוט כהנים והרבה לויים, שכמה



הרב מישאל מרציאנו

בביאור שיטת הרמב"ן שספירת העומר הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא

אך הרמב"ן (קידושין לג' ע"ב) ע"ד הגמ' שמנתה שם את המצות עשה שהזמ"ג ואת שאינם זמ"ג, כתב דיש עוד הרבה מצות שזמ"ג ואינם זמ"ג והתנא שייר, והרמב"ן מנה עוד מצות שם וכתב 'ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא, מורא וכבוד, בכורים, וחלה, כסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, עכ"ל.

ומפורש ברמב"ן בהדיא שספירת העומר הוי מצות עשה שאין הזמ"ג, ולפי"ז נשים יתחייבו בה.

ב. והאחרונים (אבני נזר או"ח סי' שפד', ודברי יחזקאל סי' מה' אות ד') הקשו ע"ד הרמב"ן למה 'ספירת העומר' הוי מ"ע שאין הזמ"ג, והרי הזמן גרמא הוא דכתי' (ויקרא כג' טו'-טז) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום וכו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום" א"כ הזמן גורם לה.

ועוד צ"ב דברמב"ם מפורש דנשים פטורות וביאר הכס"מ משום שהוי מ"ע שהזמ"ג, וא"כ ישל"ע במה שורש המחלו' בין הרמב"ן שהוי אינו הזמ"ג לרמב"ם שהזמ"ג.

ג. ויש אחרונים שרצו לומר מכח הך קושיא דטעות סופר הוא בדברי הרמב"ן, ואולי היה כתוב איזה ר"ת כגון ס"ע שהוא סדר עבודה, או מ"ע שהוא מתנות עניים והם מצות שאין הזמ"ג, והדפיסים טעו וחשן שזה ספירת העומר.

א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בגדר ספה"ע אי הוי זמ"ג, ב. קושיית האחרונים ע"ד הרמב"ן, ג. הכרח האחרונים לומר שט"ס בדבריו, ודחיה להא, ד. תי' האבני נזר וראיה ליסודו, אך צ"ע על ישוב הרמב"ן, ה. תי' הדברי יחזקאל והמהרי" פערלא ומו"מ, ו. ולפי"ד ביאור הרמב"ם במה פליג, ז. ועפ"ז יתכן דאולי לשיטתם במחלו' בספה"ע בזה"ז מדאורי', ח. מו"מ וראיות דלא כהיסוד הנ"ל, ט. ביאור פלוגתם בגדר זמ"ג גופא והרמב"ם לשיטתו, י. ביאור באופ"א דפליגי בחיוב קורבן והבאת העומר ועפ"ז אתי לשיטתם גבי זמ"ג וגבי דאורי' בזה"ז, יא. ביאור הקונטרסי השיעורים והשרידי אש בגדר זמן גרמא, יב. ולפי הנ"ל ל"ש 'בל תוסיף' בספה"ע מו"מ, יג. ליסוד הנ"ל ביאור שיטת הרמב"ם דפליג, יד. ביאור חדש דמדין 'מצות ציבור'.

א. הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ד) כתב 'מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורין מספירת העומר', וביאר הכס"מ (שם) שפטור הנשים הוא משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא.

ובן הרמב"ם בסה"מ (עשין מצוה קסא') כתב בסוף המצוה 'ומצוה זו אין נשים חייבות בה' והיינו כמ"ש.

ובן מפורש בחינוך (מצוה שו') 'ונוהגת מצות ספירת העומר מדאורייתא בכל מקום בזכרים', וביאר המנ"ח (אות ד') משום דהוי מ"ע שהזמ"ג.

(פסחים דף ז' ע"ב) שתי את תמיהת הראשונים למה לא תיקנו ברכת שהחיינו על ספה"ע, ותי' לפי שיצא כבר בשהחיינו של יו"ט.

וצ"ב מה הקשר ביניהם, אבל לפימ"ש א"ש דהגורם של הספירה הוא ה'ממחרת השבת' שזה תליא ביו"ט.

אך צ"ב דאכתי זה מיישב סיבה לחייב את הנשים בספירת העומר הואיל והגורם זהו היו"ט ובכל הל' יו"ט אינהו חייבות, אבל מ"מ זהו אכתי זמן גרמא, ול"ש לכלול זאת בדברי הרמב"ן שכתב שהיו מ"ע שאין הזמ"ג וצע"ג.

ה. ובאחרונים תי' (מהר"י פערלא על הרס"ג מבוא אות יב', ודברי יחזקאל סי' מה' אות ד') דגדר 'מצות עשה שהזמן גרמא' הוא לא רק שיש זמן קבועה לעשות אותה, אלא גם מה שהזמן גורם לה^א, והיינו במקום שהזמן הוא הגורם בעצמותו למצוה, וכמו במצה שהזמן של טו' ניסן הוא גורם לחיובה, וכן בסוכה הזמן של סוכות הוא הגורם לחיוב הסוכה.

משא"כ בספה"ע כתיב 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות וכו', וא"כ י"ל דס"ל לרמב"ן דהמחייב בספירת העומר הוא אינו הזמן של 'ממחרת השבת' אלא 'ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה', ולפי"ז ספה"ע תליא חיובא בעומר, ולא בזמן, ואם היה זמן הבאת העומר ביום אחר אזי ג"כ הספירה היתה ביום אחר, ול"ש לומר 'זמן גרמא' דאין הזמן גורם אלא העומר גורם.

ושמעתי להביא ראיה לדבריהם דברמב"ם בסה"מ שכתב שנשים פטורות, הרמב"ן לא השיג ע"ד דהו"ל להתחייב, וש"מ שבאמת ס"ל שזהו מ"ע שהזמ"ג.

אך זהו דוחק, ובס' בירור הלכה (סי' תפט' ס"א) כתב שבדק בהרבה כתבי יד ודפוסים ישנים ומצא שבכולם כתוב בל' הרמב"ן בהדיא 'ספירת העומר', ולקמן ג"כ נראה שכן למד המהר"ם חלוואה בדברי הרמב"ן א"כ לאו טעות הוא.

ומה שיש להוכיח מזה שהרמב"ן לא השיג ע"ד הרמב"ן בסה"מ, י"ל דגם אם הרמב"ן ס"ל דהוי מ"ע שאין הזמ"ג יתכן וס"ל שנשים עכ"ז לא יספרו וכמ"ש המקובלים ע"פ הסוד שהביא הברכ"י (סי' תפט' אות כב') בשם הזוהר.

ד. ובאבני נזר (או"ח סי' שפד') ביאר דברי הרמב"ן שהמקור לחיוב נשים בספה"ע הוא מזה שבציורי התורה על מצות ספירת העומר לא תלתה את החיוב ב'זמן' עצמו שמקריבין את העומר שהוא טז' בניסן ולא כתבה 'תספרו חמישים יום מטז' ניסן' אלא 'ממחרת השבת' שהוא ממחרת יו"ט, א"כ היו"ט הוא הגורם לספירה, ומהלכות היו"ט הוא, ומאחר וחיובות בכל מצות היו"ט הגם שהיו זמ"ג כגון פסח מצה ומרור, ה"נ חייבים ג"כ בספה"ע.

והיינו שזה נחשב מקיום המצות של היו"ט הראשון דפסח, אע"ג שקיום המצוה הוא אחר יו"ט, מ"מ המחייב של המצוה הוא היו"ט הראשון, ולכן חייבות בספה"ע דממצות היו"ט הוא.

ועפ"ז ביארו דא"ש ביאור דברי ההמאירי

א. ועי' בתוס' ר"י הזקן (קידושין לג' ע"ב) שכתב בזה"ל 'שהזמן גרמא כלומר שזמן קבוע לעשות המצוה והזמן גורם עשייתה עכ"ל', והיינו שצריך שהזמן יגרום עשייתה בזמן קבועה ולא דבר אחר, וע"ע ברש"י

דמשמע כל זמן שמצויין בארצך, ומחנוכה ואילך שוב הפירות אין מצויין בשדה, ולכך ל"ח ביכורים 'זמן גרמא' דאין הזמן גורם להבאת הביכורים בזמן הזה, אלא האיסור חדש והשתי הלחם קודם העצרת, והמציאות שכלה מן השדה אחרי חנוכה הן הגורמים להבאת הביכורים בזמן הזה.

והיינו שלא הוי זמ"ג דאין הזמן גורם אלא דבר אחר וה"נ בספה"ע אין הזמן גורם אלא העומר.

[ונראה להביא עוד ראייה להא, דבראשונים בקידושין (כט' ע"א) ע"ד הגמ' שנשים פטורות ממילת ביניהם מדכתי' "כאשר ציוה אותו אלוקים" ודרשי' אולו ולא אותה, הקשו ל"ל קרא תיפול" שפטורות דמ"ע שהזמ"ג הוא, שהרי נימול בשמיני ללידתו, ותי' התוס' רי"ד 'והתינה מיום השמיני לא קשיא, שאין היום קבוע ידוע בשנה, דמצות עשה שהזמן גרמא היינו שזמנו קבוע וידוע, משא"כ ביום שמיני של מילה וכו' עכ"ל.]

וביאור דבריו נראה שגדר מ"ע שהזמ"ג היינו שיש תאריך קבוע והיינו שהזמן גורם, משא"כ במילה אין עצם הזמן גורם למצוה אלא הזמן קבוע בלידת התינוק, וה"נ בספה"ע אין הזמן גורם אלא העומר.]

וזוה דומה ג"כ למ"ש ב'משמרת חיים' החדש (ח"ד) להגר"ח פ' שיינברג זצ"ל דברכת האילנות ל"ח מ"ע שהזמ"ג דאין הזמן גורם אלא הטבע הוא שהאילנות מבלבלים בימי ניסן, ולו יצויר והיו מבלבלים בימי חנוכה אז היו צריכים לברך אז, וה"נ הכא לא הזמן גורם אלא העומר ואם העומר היה בחנוכה

וא"כ יוצא דמה שיש לספירת העומר כהיום זמן קבועה זהו לא מצד עצמותה של מצות 'ספירת העומר' אלא מצד שתלתה אותה התורה בעומר וזה זמנו ומכח הכרח הוא ובכה"ג ל"ח זמן גרמא דאין ה'זמן' גורם לה שתבוא אלא העומר שזהו זמנו.

ואע"ג שיש לעומר גופא זמן קבוע, מ"מ בפטור של 'זמן גרמא' נאמר רק מצוה שהיא בעצמותה הזמן גורם לה, ולא שתלויה בדבר שתלוי בזמן, ודומיא דתפילין שאיתא שם בקידושין שהוי זמ"ג הואיל והמצוה עצמה תלויה בזמן.

ונראה להביא ראייה לזה מדברי הטורי אבן (מגילה כ' ע"ב הביאו הגרעק"א פ"א מביכורים מ"ה אות ו') המפורסמים שהקשה ע"ד המשנה (ביכורים פ"א מ"ה) 'עבד ואשה מביאין ולא קוראין שאינן יכולין לומר 'אשר נתת לי ה', למה מביאין והרי מצות ביכורים הו"ל מ"ע שהזמ"ג דהרי אינה נוהגת אלא מעצרת ועד חנוכה וכמ"ש במשנה (שם מ"ו) 'מעצרת ועד החג מביא וקורא, מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא' וא"כ לפני עצרת ואחרי חנוכה אין מביאין.

ותי' הטור"א ורעק"א דמצות עשה שהזמן גרמא גדרה הוא שהזמן גורם לה לבוא, והיינו שמצד המצוה ומגזירת הכתוב אינו נוהגת אלא בתאריך ההוא, אבל בהבאת ביכורים מה שאין מביאין קודם עצרת אינו מחמת שלא הגיע זמן הביכורים, אלא משום דשתי הלחם מעכבין, דאין מביאין למקדש ביכורים קודם לשתי הלחם, וכ"ש קודם לעומר שאין להביא ביכורים דאיכא איסור חדש, ומה שאין מביאין לאחר חנוכה היינו משום דכתי' בביכורים 'אשר תביא מארצך'

העומר, דהרמב"ן למד שהמחייב של ספירת העומר הוא העומר וכמ"ש 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה' והיינו ממחרת השבת שזהו הזמן של עומר התנופה, ולכך ל"ח מ"ע שהזמן גרמא דהעומר גורמה, ומאידך הרמב"ם למד שיסוד החיוב של ספירת העומר הוא ה'ממחרת השבת' שבו ג"כ מביאים את עומר התנופה אך יסודו הוא הזמן של 'ממחרת השבת' וא"כ תליא בזמן ולכך חשיבא זמן גרמא ונשים פטורות.

ויש להביא ראיה קצת שהרמב"ם למד שהמחייב של ספירת העומר הוא ה'זמן' ולא ה'עומר', דהרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) כתב 'ושבועות הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה יום וגם השעות, וזאת היא סבת ספירת העומר מיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה'.

ומבואר בדברי הרמב"ם שעיקר חיוב הספירה היא מצוה מצ"ע משום הזמן, וזאת בכדי למנות את הימים שמיציאת מצרים ועד מת"ת, כדי להגדיל את היום של מת"ת שהוא היה תכלית היציאה, ולא משום הקרבת העומר, ומשו"ה י"ל ג"כ שס"ל דמצות הספירה הוי זמ"ג.

ז. ועפ"ז אפשר לבאר את המחלו' בראשונים אם ספירת העומר בזה"ז מדאורי' או מדרבנן, דהרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ב) כתב בזה"ל 'מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו', ואח"כ (הל' כד') כתב 'מצוה זו על כל איש מירשאל ובכל מקום ובכל זמן' והיינו מ"ש 'בכל זמן' היינו אפי' שאין עומר וכ"כ הכס"מ (שם), והיינו לפי שלמד כמ"ש לעיל שהמחייב של ספירת העומר לא תלויה

היו צריכים לברך אז, ואולי ג"כ זהו הגדר בברכת הלבנה.

והאמת שמ"ש לבאר בדברי הרמב"ן שלא הוי זמ"ג משום דאין הזמן גורם אלא העומר גורם, ראיתי שכן מפורש בראשונים בדברי המהר"ם חלווה שהיה מבית מדרשו של הרמב"ן בביאור דברי הרמב"ן, בספר אמרי שפר לבן המהר"ם חלווה (בראשית פרק מט' פסו' כח') וז"ל 'והרב אדוני אבי ז"ל כתב דספירת העומר נשים חייבות וזה לשונו וכו' והרמב"ן ז"ל כתב דספירת העומר נשים חייבות בו, וכן עיקר, דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא וספירת העומר אין גורם לו הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן, מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא'.

ומפורש כמ"ש לעיל דל"ח זמן גרמא לפי שהעומר גורם, ואע"ג שלעומר יש זמן מ"מ ספירת העומר גופא אין הזמן גרמא, ד'זמן גרמא' הוא שגוף המצוה תלויה בזמן. ולפי"ז גם לתי' האבני נזר וגם לתי' הדברי יחזקאל שג"כ מבואר כן במהר"ם חלווה ברור שהזמן של 'טז ניסן' אינו המחייב של ספיה"ע, ורק חלוקים מה כן המחייב דלאבני נזר ה'ממחרת השבת' שהוא יו"ט ומדיני היו"ט הוא, ולדברי יחזקאל ההקרבת העומר.

ו. אך צ"ב עתה דברי הרמב"ם והחינוך שסברו שספה"ע הוי מ"ע שהזמ"ג, והרי ה'זמן' אינו הגורם אלא ה'עומר' הוא הגורם ורק העומר בזמן הזה, ומה שהספירה בזמן הזה היא מכח הכרח ולא מצד עצמה, וא"כ מה ההבנה בדברי הרמב"ם והחינוך.

אך אפשר לבאר דבאמת בזה גופא נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בגדר החיוב דספירת

ב'עומר' אלא ב'זמן' של 'ממחרת השבת' דהיום של טז' בניסן הוא הגורם, וזה שייך גם כשאין עומר.

ועפ"ז יש להבין מה שהביא הרמב"ם את החיוב של ספה"ע בזה"ז מדאורי', ואת הפטור של נשים באותה הלכה, שכתב (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ד) 'מצוה זו על כל איש מירשאל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורין מספירת העומר', ללמדנו שמאחר שהזמן הוא המחייב ולא ה'עומר' משו"ה חיוב הספירה בזה"ז הוה מדאורי', ומשו"ה הוי מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות.

אך מאידך הרמב"ן י"ל דס"ל שמצות ספה"ע בזה"ז היא מדרבנן, וכמ"ש הר"ן (פסחים דף קכ"א ע"ב סוד"ה והפירוש) 'ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש כדאמר אמימר התם זכר למקדש בעלמא הוא' דלפימ"ש בדברי הרמב"ן שהעומר גורם א"כ השתא דליכא קורבן העומר א"כ ליכא ספה"ע ולכך אינה אלא מדרבנן.

ה. אך קצת צ"ב לבאר כן דהרמב"ם שס"ל שספה"ע הוי זמ"ג למד שלא העומר הוא המחייב אלא הזמן, דהרי הרמב"ם מנה את מצות ספה"ע בהל' תמידין ומוספין בין ההלכות של הקרבת העומר ולא בהלכות פסח, וש"מ שס"ל שספה"ע וזמנה קשורין אהדדי.

ועוד צ"ב מ"ש לתלות את מחלו' הראשונים בזה גופא מה הגורם אם הזמן אז בזה"ז הוא מדאורי' ואם העומר אז בזה"ז הוא מדרבנן, דהרי רוב הפוסקים נוקטים שספה"ע בזה"ז הוי מדרבנן ועכ"ז נפסק להלכה דנשים פטורות מספה"ע, וא"א וה"ט דמדרבנן לפי שהעומר גורם א"כ הו"ל

לנשים להתחייב דהו"ל מ"ע שאין הזמ"ג.

ט. וע"כ צ"ל דגם הרמב"ן וגם הרמב"ם ס"ל דהעומר הוא המחייב של ספה"ע, ומ"ש הרמב"ם במורה נבוכים אינו מוכרח שס"ל שהזמן הוא המחייב דיש לומר ג"כ דהעומר הוא המחייב.

אך צ"ב א"כ למה חשיב ליה הרמב"ם לספה"ע למ"ע שהזמ"ג והרי לא תלוי בזמן אלא בעומר וכמו שהוכחנו.

ונראה לבאר דנחלקו בגדר 'מצות עשה שהזמן גורם לחיוב המצוה, ודומיא דמצות 'תקיעת שופר' דהזמן של ר"ה הוא גורם החיוב, וכן 'ישיבה בסוכה' הזמן של סוכות הוא גורם לחיוב הישיבה.

א"ד י"ל דגדר 'מצות עשה שהזמן גרמא' הוא אינו שהזמן גורם את חיובה, אלא כל מצוה המוגבלת בזמן אף שאין הזמן גורם לחיובה מאחר ויש זמנים שפטורין ממנה נקראת 'זמן גרמא'.

ועי' ב'דרכי דוד' (קידושין לג' ע"ב ד"ה ת"ר) שהוכיח מל' רש"י בקידושין (כט' ע"א ד"ה שהזמן גרמא) שכתב 'שהזמן גורם לה שתבוא' וכ"כ בר"ן שם, ומפורש שגדרו הוא כצ"א שהזמן סיבת החיוב.

[אע"ג שזה לא ברור בשיטת רש"י דיעי' ברש"י (שם לד' ע"א ד"ה ותפילין)] שכתב 'וקסבר לילה לאו זמן תפילין הוא אי נמי שבת ויו"ט לאו זמן תפילין, הילכך כיון דאיכא שעתא דלא מיחייב בה זמן גרמא הוא' ומשמע לכאורה איפכא וכצ"ב שהגדר הוא שונה וצ"ב].

אך ציין לדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז הל' ג') שכתב 'וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות'

מנורה אי ספיה"ע מ"ע שהזמן גרמא בדרום קיט

ועפ"ז א"ש הא דחשיב הרמב"ם לספה"ע למ"ע שהזמ"ג, דאין העומר גורם אלא היום של הקרבת העומר גורם וזה מיקרי זמן גרמא.

ומה שלמד הרמב"ם שחייב הספירה בזה"ז מדאורי' אע"ג שתליא בעומר, י"ל דידוע מה שביאר הגרי"ז (חי' מנחות דף סו' ע"א) בשם הגר"ח דהרמב"ם ס"ל דאין דין להקריב עומר בפועל אלא דין עומר, והרמב"ם הרי פסק (פ"ו מבה"ב הט"ו) דקדושת המקדש לא בטלה, ומקריבין אע"פ שאין בית, א"כ יכולין להקריב בזה"ז ורק חייבים משום שחוטאי חוץ, ולכך ס"ל דמצוות ספה"ע בזה"ז לא בטלה דיש דין להקריב עומר בזה"ז ורק א"א דאין דין להקריב בפועל.

אך לפי"ז צ"ב מה למד הרמב"ן שס"ל שזה מ"ע שאין הזמ"ג והרי אין העומר גורם, דהקרבנו רק למחרת וא"כ היום הקרבה הוא המחייב וליהוי זמ"ג וכמו שהקשנו לעיל, וג"כ למה ס"ל דחייב הספירה בזה"ז הוא מדרבנן.

ויש לבאר דהביאור הלכה (ריש סי' תפט' ד"ה לספר עומר) כתב ע"ד מאן דס"ל דספה"ע בזה"ז מדרבנן דספירת העומר לדידן ליתא דאורייתא דהשתא ליכא לא הבאה ולא קורבן, וזה ג"כ לשון הר"ן (בסוף פסחים הו"ד לעיל סוף אות ז').

ולכאורה צ"ב מהו כוונתם שבוזה"ז אין לנו לא 'הבאה' ולא 'קורבן' והרי זה כפילות, ד'קורבן' היינו 'מנחת העומר', דנכון שהיה שם כבש אבל אין קשר לחיוב, וא"כ מהו 'הבאה'.

ושמעתי ממו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א שסיפר ששמע מא'

ומשמע שהגדר הוא כצ"ב ש'זמן גרמא' היינו שיש לה זמן מיוחד.

וכן יש להביא עוד ראיה שכן הוא שיטת הרמב"ם בגדר מ"ע שהזמן גרמא, דברמב"ם בפיהמ"ש (קידושין שם) כתב 'ומצות עשה שהזמן גרמא הן מצות שאדם חייב לעשותם בזמן מוגבל וכשלא היה זה הזמן נתבטל חיובם, כמו הסוכה וכו', ומצות עשה שלא הזמן גרמא, הם המצות המחוייבות בכל הזמנים כגון מעקה וכו', ומפורש כמ"ש שענינו הוא מצוה המוגבלת בזמן.

ועפ"ז א"ש המחלו' בין הרמב"ם לרמב"ן בגדר מצות ספה"ע אם הוי זמ"ג או לא, דהרמב"ן למד כמו צ"א שגדר 'זמן גרמא' שהזמן גורם ומכיון שהזמן בספה"ע לא גורם אלא העומר ל"ח הזמן גרמא.

ומאידך הרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל שגדר מ"ע שהזמ"ג הוא שאינה בתדירות אלא מוגבלת בזמן, וה"נ ספה"ע אינה בתדירות אלא מוגבלת בזמן מו"ה הוי מ"ע שאין הזמ"ג.

י. ויש לבאר עוד ע"פ מה שיש לתמוה תחילה איך אפשר לומר שהמעשה ההקרבה של העומר הוא מחייב הספירה, והרי המעשה ההקרבה הוא ביום, וחיוב הספירה להרבה ראשונים הוא רק בלילה וגם לראשונים שס"ל שאפשר גם ביום עכ"פ עיקר החיוב הוא בלילה, א"כ איך אפשר לומר שההקרבה של העומר בפועל היא המחייבת את הספירה.

וע"כ צ"ל דהרמב"ם למד שחיוב הספירה לא תליא בקרבת העומר אלא היום של הקרבת העומר הוא המחייב את ספירת העומר.

בזה"ז דבעי' הבאה לבהמ"ק שהוא מקום השראת השכינה.

וזה דומה ל'ראיה' דבזה"ז זה לא שייך ולמה כי כל המושג של המצווה זהלכא ולראות בבהמ"ק וה"נ הכא.

ועפ"ז י"ל דהרמב"ן למד שחיוב ספירת העומר בזה"ז הוא מדרבנן וה"ט דהבאת העומר לעזרה היא עיקר המחייב של ספה"ע וזה ל"ש בזה"ז ולכך זהו מדרבנן אע"ג שיש חיוב הקרבת העומר וכמו שביאר הגר"ח בדברי הרמב"ם, מ"מ עיקר המחייב של ספה"ע הוא הבאת העומר ולא הקרבת העומר.

ומכיון שכן א"ש הא דס"ל דלא הוי מ"ע שהזמ"ג, דההבאה מתחילה בלילה, א"כ אין היום של הקרבת העומר מחייב אלא ההבאה מחייבת וזה לא תלוי בזמן משו"ה הוי מ"ע שאין הזמ"ג.

אך הרמב"ם לשיטתו דס"ל דעיקר המחייב של ספה"ע זה חיוב הקרבת העומר, [או שהבאה זה הקרבת העומר ודלא כמו שביאר בק"ס וישל"ע] וזה שייך גם בזה"ז וכמו שביאר הגר"ח, ומשו"ה הוה מדאורי' גם בזה"ז.

וחיוב הספירה לא תליא בהקרבה ממש דהרי הספירה מתחילה בלילה, אע"כ היום של הספירה הוא המחייב וא"כ הזמן גורם ומשו"ה כתב שהוי מ"ע שהזמ"ג.

וא"כ יוצא דנחלקו הרמב"ם והרמב"ן מה עיקר המחייב של ספירת העומר דהרמב"ם למד ש'חיוב הקרבת העומר' אך הרמב"ן למד שה'תביא'.

ומ"ש המהר"ם חלוואה בדברי הרמב"ן 'דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא וספירת

מגדולי תלמידי מיר ששאל את ר' איסר זלמן זצ"ל את הך קושיה, ותי' ע"פ המשנה במנחות (סו' ע"א) בענין קצירת העומר שכתוב שם 'שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו' ע"כ, והקשה הגרי"ז (חי' שם) למה שטחוהו דווקא בעזרה ולא במקום אחר.

וי"ש חידוש נפלא בס' קרית ספר (פ"ז מתו"מ מצוה קלט') שכתב 'והביאוהו לעזרה כדכתיב והבאתם את עומר ראשית קצירכם דמשמע דמשעת קצירה יביאוהו לעזרה', ועפ"ז א"ש למה שוטחין את זה בעזרה ג"כ.

ועפ"ז א"ש זהו כוונת הר"ן והביאור הלכה 'ליכא קורבן' היינו מנחת העומר, ו'ליכא הבאה' היינו הבאת העומר למקדש מהקצירה.

וי"ש עוד להוסיף דמצינו שהתורה קוראה לעומר 'מנחת ביכורים' וכמ"ש 'כי תקריב מנחת ביכורים', וממילא יש מקום לומר כמו שבביכורים יש כזה דין הבאת ביכורים, כך גם בעומר יש דין הבאה לעזרה, אף שודאי צריך להקריב אח"כ.

וממילא אפ"ל דהר"ן התכוון להדגיש כך, דנכון שבקורבן מקריבין אע"פ שאין בית דשם החיסרון הוא רק מזבח, וממילא יש חיוב רק אנוסים כיון שלא יודעים היכן המזבח, אבל בעומר כתוב 'הבאה', וכמו ביכורים שלא נוהג בזה"ז (וכמ"ש בסוף מס' חלה) כיון שכתוב 'אשר תביא בית ה' אלוקיך' והיינו שצריך להביא את זה בבית אלוקיך שהוא בבהמ"ק מקום השראת השכינה, וכ"ז שאין בהמ"ק אין דין הבאת ביכורים, אע"ג שיש מזבח זה לא מספיק.

כך גם בהקרבת העומר אין חיוב כלל

מנורה אי ספיה"ע מ"ע שהזמן גרמא בדרום קכא

דהספירה בזמן בין פסח לשבועות אינו צימצום של זמן החיוב אלא כי אין זמן אחר, דזה גוף המצוה המנין של הימים הנ"ל כמ"ש, וממילא חשיב הרמב"ן את ספה"ע במ"ע שאין הזמ"ג לפי שאין הזמן גורם' אלא הזמן הוא 'גוף המצוה'.

ולפי"ז חלוקים הגדרים בתי' דלפי"מ שתי הדברי יחזקאל שאני ספירת העומר דל"ח זמן גרמא לפי שמצד הזמן היה אפשר לקיים אותה ב'כל זמן' ורק שתלויה בעומר, ולפי"מ ש' שאני ספירת העומר לפי שמצד המצוה א"א לקיימה אלא בזה"ז וה'זמן' הזה הוא מהות המצוה.

יב. וע"פ הך יסוד רצו לומר דל"ש 'בל תוסיף' בספירת העומר בה"ת שאדם ספר יותר ממט' ימים, דבשלמא ביושב בסוכה יום נוסף עובר על 'בל תוסיף' דשם קיום המצוה יכל להיות בכל השנה והתורה קבעה זמן מסוים בשנה, א"כ היושב יום נוסף יוצר כעין 'מצוה אריכתא' וזה נגד ציוי התורה שהגבילה את קיום המצוה לד' ימים, משא"כ הסופר יום נוסף מאחר וכל קיום מצות הספירה הוא ספירת הזמן שבין 'פסח לשבועות' ולא סתם ספירה ולא יכל להיות קיום המצוה בשאר השנה, א"כ ל"ח אפי' 'סרך מצוה' דאין הצוה למנות ימים סתם אלא את הימים שבין פסח לשבועות, ובסופר יום נוסף הוי כמו ישיבה יום נוסף אחר סוכות בצריך או כנטילת מקל במקום לולב.

אך יש שפקפקו לומר דבגדי 'בל תוסיף' נאמר דכל שנראה כמוסיף הוי בכלל זה ואכמ"ל.

יג. אך לעצם היסוד הנ"ל צ"ב א"כ מה למד הרמב"ם והחינוך שס"ל שספה"ע חשיבא זמ"ג.

העומר אין גורם לו הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן, מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא, צ"ל כוונתו לא המעשה הקרבה כפשוטו, אלא הדין הבאה וזה התחייבו בתחילת הלילה וכמ"ש.

אך מהפוסקים לא נראה כמהלך הנ"ל, דנקטו מצ"א שספה"ע בזה"ז מדרבנן, ומאידך נקטו שהוי זמ"ג ונשים פטורות, ולפי המהלך הנ"ל ה"ט דמדרבנן הוא לפי שלמדו שהבאת העומר מחייבת הספירה וזה ל"ש בזה"ז, אך הול"ל להיות אין הזמ"ג דלא תלוי בזמן אלא בהבאת העומר.

יא. ובאופ"א אפשר לבאר (וכדרך זו ג"כ מבואר בקונטרסי השיעורים להרב גוסטמאן קידושין שיעור יט אות ב' ד"ה ונראה עוד, ובחי' שרידי אש קידושין סי' יז') ד'מצות עשה שהזמן גרמא' הוא כלשוננו מ"ע שהזמן 'גרמא' דהיינו שיש מצוה ויש זמן והזמן רק גורם למצוה ובתורת מסגרת למצוה הוא, וכמו במצה וסוכה ולולב שקיום המצוה יכולה להיות בכל השנה והתורה קבעה זמן מסויים א"כ הזמן גורם למצוה, אבל הזמן הוא לא חלק מהמצוה אלא זמן קיום המצוה, וה'גרמא' של ה'זמן' יכול להיות בב' אופנים, או שהזמן 'מגביל' את קיום המצוה' וכמו תפילין שחשיב מ"ע שהזמ"ג לפי שיש הגבלה שלא נוהג בלילה, או שהזמן 'גורם למצוה' וכמו בציצית שזמן לבישתה הוא גורם החיוב.

משא"כ בספה"ע שם ה'זמן' הוא לא 'מגביל' ולא 'גורם' אלא הוא 'חלק מגוף המצוה' וכל מהות וממשות המצוה שם הוא הזמן, דהמצוה היא לספור את הזמן שבין פסח לשבועות, ולספור בזמן אחר זה לא אפשרי לפי שאי"ז שם ספירה,

היחידים ולכך כ"א סופר לעצמו דומיא דאכילת מצה וכו' דמצוה המוטלת על היחיד, אך אפשר לומר דגם אחר הקמ"ל של הפסוק אכתי ספה"ע זהו מצוה המוטלת על הציבור, והקמ"ל הוא דאפי' שזהו מצוה המוטלת על הציבור קיום המצוה הוא ע"י היחידים, והיינו שמוטל על היחידים לקיים מצות הציבור.

ומציאנו כבר מצוה המוטלת על הציבור וקיומה הוא ע"י יחידים כגון בבנין

בית המקדש דהרמב"ם (ספר המצות אחר מנין העשין) כתב 'וכשתסתכל כל אלו המצות שקדם זכרם הנה תמצא מהן מצות שהן חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש כגון בנין בית הבחירה וכו', ועי"ש עוד שאי"ז מצוה המוטלת על הב"ד אלא קיומה הוא ע"י יחידים, א"כ ה"ה בספה"ע י"ל דג"כ מצות ציבור היא המוטלת על היחידים.

ולפימ"ש ב'ודברת בס' (ענינים סי' י' בענין מ"ע שהזמ"ג) דבמצוה המוטלת על הציבור ל"ש פטורא דהזמן גרמא לפי שזהו חל על כל הציבור כולו בין אנשים ובין נשים דחלק מהציבור אינהו.

א"ש דברי הרמב"ן דס"ל דהו"ל מ"ע שאין הזמן גרמא, לפי של"ש לחלק כן במצוה המוטלת על הציבור ומשו"ה נשים חייבות.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם והחינוך שלמדו שהו"ל מ"ע שהזמ"ג למדו בתי' הגמ' או שאתא לאפוקי 'שומע כעונה' וכמו שלמד רש"י או שהקמ"ל של הגמ' הוא כמהלך הרי"ץ גיאאות והקמ"ל הוא שזהו מצוה המוטלת על היחידים ולא על הציבור ומשו"ה שייך לדון על 'זמן גרמא'.

אך צ"ב לבאר כן דברמב"ן מפורש לא

וצ"ל כמ"ש לעיל דהרמב"ם והחינוך למדו שגדר 'זמן גרמא' הוא אינו שהזמן גורם אלא שיש לו מגבלת זמן וכמ"ש לעיל, ומשו"ה לא אכפת לן במה שהזמן הוא עצמותו של המצוה אלא מאחר ואינה בתדירות חשיבא 'זמן גרמא', ומאידך הרמב"ן למד כמ"ש בלשון רש"י והרמב"ם 'שהזמן גורם לה שתבוא' והיינו שזמ"ג הוא שהזמן סיבת החיוב, והכא הזמן הוא בעצמותו החיוב ל"ח זמ"ג.

יד. והיה מקום עוד לבאר ע"פ דברי הגמ' במנחות (דף סה' ע"ב) דאמרי' התם 'וספרתם לכם שתהיה ספירה לכל אחד ואחד', ובראשונים והאחרונים נחלקו מה כוונת הגמ' לאפוקי [ע"י בביאור הלכה סי' תפט' ס"א ד"ה ומצוה, שהביא דעות אלו] דדעת רש"י וכפי שהבין בדבריו הרשב"א (שם), וכן הלבוש וה'חק יעקב' הוא דהוה סד"א דמהני שומע כעונה וכלל המצוות דמהני והקמ"ל דהכא שאני ולא מהני, ומאידך דעת הרי"ץ גיאון ור' האי גאון וכן הפרי חדש דכוונת הגמ' היתה לאופקי שספירת העומר זהו כמו מצות ספירת היובל שזהו מוטל על הבית דין ולא על היחידים, וקמ"ל דהמצוה מוטלת על היחידים.

וצ"ב מה ההו"א לדמות את ספירת העומר לספירת היובל, והרי חלוקים הן ביסודם, דספירת היובלות זהו מצוה המוטלת על הציבור ורק הב"ד הן השלוחין של הציבור, משא"כ בספה"ע זהו מצוה המוטלת על היחידים, אע"כ דהוה סד"א שספה"ע זהו מצוה המוטלת על הציבור וממילא לכך ב"ד יספרו, קמ"ל דלא.

ובפשטות ביאור הקמ"ל הוא דאי"ז מצוה המוטלת על הציבור אלא על

מנורה אי ספיה"ע מ"ע שהזמן גרמא **בדרום** קכג

שנשים חייבות אלא שזהו מצות עשה שאין ורק יש להם חיוב דבזה לא נאמר הפטור,
הזמן גרמא, ולפימ"ש זהו מ"ע שהזמן גרמא וצ"ל כמ"ש לעיל בביאור המחלו'.



הרב נחמיה סגל

האם כהן מוזהר על טומאה בחיבורין

בביאור שרש הספק

כהנים כמו שלא הוזהרו מליגע בחרב שג"כ דינו כהמת עצמו, וכ"כ הזכר טוב למרן הגר"ד לנדר שליט"א סי' י"א או' י"ז והודפס בשיעורי ר' דוב עמ"ס שבת, ועיקר החקירה בקהלות יעקב טהרות סי' ט"ז משנת ר' אהרן טהרות סי' לו שיעורי ר' שמואל פסחים סי' ט' וכפי שהאריך בזה מו"ר במשנת טהרות ריש מסכת אהלות.

מחלוקת הראשונים

ב. ומצינו בדין זה שנחלקו הראשונים, דהנה בתוס' נזיר דף מב: מבואר שנזיר שנטמא ע"י טומאה בחיבורין ה"ה מגלח על טומאה זו, וכתב השאגת אריה חדשות סוס"י י"א להוכיח מדבריהם דכיון שמבואר בתוספתא [שהביאו התוס' נזיר נד:] שכל טומאה שהנזיר מגלח עליה הכהן מוזהר עליה, ממילא מוכח מתוס' שכהן מוזהר על טומאה בחיבורין, וכן פסק השאגת אריה שם וכן כתב המנחת חינוך מצוה רס"ד.

ומאידך מצינו ראשונים שלהדיא מבואר בדבריהם לא כן, דבעירובין לא. מבואר שלפי ר' יהודה כהן יכול להניח תרומה טהורה לצורך עירובי תחומין בתוך בית הקברות [קבר יחידי ע"ש] באופן שלא נטמאת, ובשבת יוכל ליטול את העירוב ע"י שיכנס לשם בשידה תיבה ומגדל שיש בהם מ' סאה שאינם מקבלים טומאה, והוי אהל זרוק דשמיא אהל, ומבואר שם בגמ' שיטול הכהן את התרומה מהקבר ע"י פשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה, וכן שלא יהא ברוחב הכלי טפח בכדי שלא תעבור הטומאה

א. יש לדון האם מותר לכהן להטמאות בטומאה בחיבורין, פי' ליגע בכלי או באדם הנוגע במת, דהרי קיי"ל שכהנים גם בזה"ז מצווין ומוזהרים מלהטמא למת אע"פ שכולנו טמאי מתים, מחמת שהחיבור למת מוסיף לו דרגת טומאה וכמתבאר מסוגיא דנזיר מב:, [ולא קיי"ל כהראב"ד פ"ה מט"מ שאין כהנים בזה"ז מוזהרים, וכדמוכח ברמ"א יו"ד רס"י שע"ב וכמש"כ כל הפוסקים ואכמ"ל], ומאידך קיי"ל שאין הכהנים נזהרים מלהטמא לכלי הטמא בטומאת המת בעצמו מדין חרב כחלל, וכמש"פ הרמ"א יו"ד סי' שע"א, ומעתה יש להסתפק אם הותר לכהן להטמאות ע"י טומאה המחוברת למת, ונפק"מ לדינא אי שרי לכהן ליגע ברכב של החבורא קדישא כאשר המת בתוכו וכדו'.

ובפשטות יסוד הספק הוא בגדר הדין של טומאה בחיבורים שכשנוגע בכלי

הנוגע במת חשוב כנוגע במת, האם הגדר הוא שהתחדש שהכלי או האדם המחובר למת נהיה דינו כמת עצמו בדרגת טומאתו וממילא הנוגע בו נהיה אב כדין נוגע במת או דלמא שהגדר הוא שנהי שהמחובר למת דינו רק כאב הטומאה ולא כמת עצמו, מ"מ התחדש שהנוגע בו נחשב שנוגע במת עצמו והרי הוא מעביר טומאה מהמת למי שנוגע בו, ולכאור' תליא הנידון הנ"ל בחקירה זו, דאם הגדר שהנטמא כנוגע במת הרי הכהן מוזהר, ואם הגדר שהמחובר למת הוא נהיה בדרגת המת עצמו, בזה אפשר שלא הוזהרו

מגדל מ' סאה אינו מוכרח כ"כ, דמבואר בתוס' עירובין שם שצורך המגדל רק משום הרחקה, וא"כ מאי אכפ"ל אם יש בו מ"ס, והוסיף הביה"ל וגם מש"כ המג"א שיטול את העירוב ע"י פשוטי כלי עץ ושלא יהא בו רוחב טפח, אי"ז מוכרח בזמנינו שבלאו הכי כולנו טמאי מתים עכ"ד. ובפשטות משיג על ב' הפרטים שהזכיר המג"א ולביה"ל אפשר ליטול העירוב בכלי הרחב טפח ואף שמקבל טומאה, אבל זה צ"ע דכיון דמייירי בקבר ויש בו טומאת אהל א"כ אם יש בכלי טפח הכהן יטמא מהקבר, ועמד בזה בהערות בשונה הלכות שם. וא"ל מורה"י הגר"א גרבוז שליט"א שצ"ל שהביה"ל אמנם מעתיק את כל דברי המג"א אבל עיקר השגתו רק בחלק זה שאפשר אף בכלי המק"ט ואינו משיג על רוחב טפח, א"נ י"ל דהוי פשיט"ל שיש לעשות כמבואר בגמ' עירובין שם שיטול את העירוב באופן שהכלי על צידו ששם אין רוחב טפח, א"נ באופן שיד הכלי אין בה רוחב טפח.

עכ"פ בהשגת הביה"ל על המג"א שבזמנינו שכולנו טמאי מתים ע"כ לא אכפ"ל שיהא הכלי מקבל טומאה, ודאי מבואר בדבריו שכהן אינו מוזהר על טומאה בחיבורין, ואף שהכלי מאהיל על הקבר אין הכהן מוזהר מליגע בו, וכתבו כמה מחכמי זמנינו שהמג"א דפליג והצריך שהכלי לא יהא מק"ט פליג בזה וס"ל שכהן מוזהר על טומאה בחיבורין, ונחלקו המג"א והביה"ל במחלוקת הראשונים בזה כ"כ בספר דברי סופרים הל' אבילות סי' שס"ט סוסק"ד, טעם ודעת הל' טומאת מת פ"ה ה"ב בביאורי הלכה ומו"ר במשנת טהרות אהלות פ"א.

כהנים נוהרו מלפסול גופם

ד. אכן נראה שמדברי הביה"ל גופיה ומדברי

מהקבר אל הכהן ע"י אהל, וברש"י פי' מדוע עליו ליטול את התרומה ע"י כלי שאינו מק"ט, דאי יטול בכלי המק"ט הכלי יהא אב הטומאה ויטמא את הכהן הנוגע בו, וממילא לא יוכל לאכול את התרומה של העירוב, ובפשוטו צ"ע כמו שהעיר הרש"ש דהא תיפו"ל שהכהן נטמא בכלי המאהיל על המת והוי טומאה בחיבורין, והכהן מוזהר מלהטמאות כלל, ומדוע הוצרך רש"י לומר שהחסרון הוא שע"ז שיטמא לא יוכל לאכול את התרומה, אלא מוכח לכאור' מדברי רש"י דס"ל שאין הכהן מוזהר בזה, אלא רק על טומאה מהמת עצמו, וממילא יש ללמוד כן גם מהריטב"א שג"כ כתב כרש"י, וכן מבואר להדיא בתוס' רי"ד עירובין שם מהדורא תליתאה וכדלהלן, ובחי' הר"ן בעירובין שם. [ולפי"ז יש להעיר כמה שכתב מרן הזכר טוב שליט"א שם לתלות הנידון בחקירה הנ"ל בגדר טומאה בחיבורין, ושם הביא מתוס' רי"ד בע"ז דף לו שס"ל שהגדר בטומאה בחיבורין הוא דחשוב כנוגע במת עצמו, ובעירובין מבואר בתוס' רי"ד להדיא שאין כהן מוזהר על טומאה בחיבורין].

בביאור דברי המג"א והביה"ל

ג. והנה בשו"ע או"ח סי' תט ס"א כתב שיכולים לערב בבית הפרס כיון שיכול ליכנס לשם ע"י מגדל הפורח או ע"י שינפח, וכתב המג"א סק"ה דהיינו שיכנס במגדל גדול מ' סאה שאינו מקבל טומאה ויטלנו לעירוב ע"י פשוטי כלי עץ שאין בהם טפח. והבינו בתראי [רע"א, תוספת שבת, פרמ"ג ודלא כמחצית השקל] בכוונת המג"א שכוונתו שבקבר יחידי כך צריך ליכנס, ולא בבית הפרס שבזה דיבר השו"ע, כיון שבית הפרס אינו מטמא באהל כדתנן בשלהי אהלות, וכן הבין גם רבינו הביאור הלכה. והביה"ל השיג ע"ד המג"א דמש"כ שצריך

נור"כ המג"א מוכרח לא כן, וגם המג"א ס"ל שאין כהן מוזהר מטומאה בחיבורין, חדא מהו שמשגיג הביה"ל על המג"א שבזה"ז שכולנו טמאים ע"כ לא אכפ"ל שיהא הכלי מק"ט, וצ"ע דאי משיג שכהן כלל לא מוזהר על טומאה בחיבורין, מה ענין זה להא דבזה"ז כולנו טמאים הא גם בזמן שהיו טהורים לא הוזהרו ע"ז, ועוד וכי מאי אכפ"ל שכולנו טמאים כלל וכי הביה"ל פסק כראב"ד שבזה"ז אין הכהנים מוזהרים בטומאת מת ומה כוונתו כלל בהשגתו לענין בזה"ז, ואם הבין במג"א איסור טומאה בחיבורין ובזה חולק עליו הו"ל למימר שמותר בכלי המק"ט דאין כהנים מוזהרים על טומאה בחיבורין.

ובהכרח ודאי גם המג"א וגם הביה"ל פשיט"ל שאין כהן מוזהר בטומאה בחיבורים והנידון בסוגיא הוא נידון אחר לגמרי, לענין פסול הגוף ע"י אוכל טמא, דהנה המג"א שם סק"ד כתב לדון איך כהן מערב בבית הפרס "בחולין" והא העירוב נטמא, וז"ל ואע"פ שנטמא העירוב ואסור לו לאכול מ"מ הא חזי לישראל. עכ"ל. ומבואר חידוש גדול שכהן מוזהר מלאכול אוכל טמא דע"ז נפסל גופו מלאכול בתרומה מגזירת י"ח דבר, ואמנם המחצית השקל פי' דודאי אין "איסור" לאכול אוכל טמא אלא סתם כהנים אוכלים חולין על טהרת תרומה ולכן חולין טמאין חשוב לא חזי לכהן וצ"ל דאפשר לערב דחזי לישראל, והפרמ"ג נראה שלמד דהוי איסור והביא מקור לכך מסוגיא דחולין, ועי' תפארת ישראל עירובין פ"ג בועז או' ב' שהשיגו, ונראה מדבריהם שזהו דין "בכהן" שלא יאכל אוכל טמא דנפסל גופו, ואיך שלא יהיה מבואר במג"א חידוש שכהנים לא אכלו אוכל טמא או מאיסור כפרמ"ג או ממנהג כמחה"ש, ומעתה

כשכותב המג"א בסק"ה שכשנכנס הכהן לקבר יחידי ליטול העירוב יטלנו בכלי שאינו מק"ט ובכלי מחזיק מ"ס, אין סיבה כלל לפרש שזהו מחמת איסור טומאה בחיבורין למת, אלא שע"י הכלי למעשה הכהן יק"ט ולא יוכל לאכול תרומה ועליו להמנע מכך כמש"כ בסמוך סק"ד, ובפרמ"ג להדיא כתב שיטול כלי שאין בו רוחב טפח "שלא יפסול גופו". וע"ז הוא שהשיג הביה"ל שבזה"ז שכולנו טמאים אין איסור לפסול גופו. אבל מצד טומאה בחיבורין אכן גם המג"א מודה להיתר. וע"כ לביה"ל אפשר אף בכלי המק"ט. כך יצא בס"ד עם החברותא ידידי הגר"א מירל שליט"א, ושוב דיברנו עם הרבנים הגאון בעל טעם ודעת והמשנת טהרות שליט"א והודו שאכן אין ראייה מהמג"א והביה"ל שבזה נחלקו, ושפיר גם למג"א י"ל שלא הוזהרו בטומאה בחיבורין ולא בזה הוא דפליג הביה"ל.

ושוב נמצא התוס' רי"ד בעירובין שם שכתב להדיא שהטעם דמוקמינן שם בפשוטי כלי עץ אף דהא מהני שהעירוב חזי לאחרני, [כך ס"ל שם בדעת ר' יהודה ולא כרש"י ותוס' שלר' יהודה ל"מ חזי לאחרני ואכ"מ] וע"כ מקשה ל"ל דוקא בפשוטי כ"ע, והא כהן אינו מוזהר מליגע בכלי טמא הנוגע במת אלא במת עצמו, אפ"ה אינו רוצה שיקנה שביתה במקום המטמא, ולהכי מוקי לה בפשוטי כ"ע, ומבואר להדיא בתורי"ד כהביאור הנ"ל במג"א שיש ליטול כלי שאינו מק"ט אף שלא מוזהר ע"ז, בכדי שלא יקבל הכהן טומאה ולא מחמת האיסור, אלא כיון שהכהנים נזהרו לא לפסול את עצמם.

ומה שהקשתי בסתירת דברי התוס' רי"ד שמצד אחד ס"ל שחיבורין גדרו כנוגע במת ומאידך ס"ל שכהן אינו מוזהר על

קכז

בדרום

טומאה בחיבורין בכהנים

מנורה

טהרות ריש אהלות אם יש הבדל בין מחובר
למת ע"י אהל למחובר ע"י נגיעה אבל
אכמ"ל בכ"ז.

טומאה בחיבורין, יש ללמוד בסוגיא דטומאה
דחיבורין אם יש הבדל בין כלי לאדם, עי'
משנה למלך פ"ב מטו"מ, וע"ע במשנת



הרב און אברהם הכהן סקלי

האם ראוי לספרדים ועדות המזרח לגלות ציציותיהם

ראיתי מלכים מדיינים בפולמוס הידוע האם ראוי לספרדים לגלות ציציותיהם והדברים עתיקים. ואף שהנושא באמת כבר נדוק הדק היטב, וכמעט שאין לחדש בזה דבר, מ"מ אמרתי אעבור פרשתא דא ואתניה, ובעיקר אנסה לסכם את הנושא בצורה ברורה. ולא נשנו הדברים אלא בשביל דבר מועט שנתחדש בהם, בעיקר נקודת מבט שונה על נושא זה, שכמדומה שלא נתנו לה עד היום מספיק משקל.

לחוש לדברי האר"י ונבוכים הם באר"ש עפ"י הנ"ל, ועוד טוענים דהלא מנהג אבותינו ורבותינו הספרדים מעולם היה להצניע הציציות וא"כ הלא יש לזה דין של מנהג המחייב לכאורה גם אותנו. ומאידך, יש החפצים לקיים דברי הש"ע והמשנ"ב והאחרונים ולגלות הציציות, וגם יש המעוניינים לנהוג כן מסיבות אחרות שאינן דוקא הלכתיות כידוע.

וע"כ, אמרתי לברר לעצמי בעז"ה בקצרה נושא זה בעקבות דברי כל החכמים הנ"ל אחר קוראי את רוב דבריהם², וכיצד המסתבר לנהוג אחר מכלול כל הדברים. ואמינא דמגו דזכינא לנפשאי, אזכה נמי לחבראי.

[ובמובן] איני אומר שמסקנותי מוכרחות, כיון שיש כמה נקודות מבט שאפשר לנקוט בסוגיא זו, ועכ"פ אציג את הנלענ"ד - והבוחר יבחר.

הנה ידוע הפולמוס שיש בנושא זה, שמרן הגרע"י זצ"ל בס' יחזה דעת (ח"ב סי' א), הביא שמנהג הספרדים לכסות הט"ק תחת הבגדים וגם את הציציות, והביא שכן ראוי לפי הסוד, ושאין לשנות המנהג, והמשנה יש בזה ח"ו מוציא לעז על רבותיו. ומנגד, הגאון המקובל רבי יעקב הלל נר"ו בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג, וכן בח"ג סי' מ בקצרה) האריך להוכיח שהציציות צריכות להיות מגולות, ולא בלבד עפ"י הפשט, אלא אף לדעת האר"י ז"ל - רק הבגד של הט"ק צריך להיות מכוסה, אך הציציות צריכות להיות מגולות תמיד כך שיוכל להביט בהן בכל רגע. וכמענה לדבריו, כתב הגאון המקובל רבי אבנר עפג"ן נר"ו קונטרס שלם בנושא זה [הנקרא פתיל תכלת] והאריך לנסות לסתור את דברי הגר"י הלל בין לפי הפשט ובין לפי הקבלה³.

וידוע בציבור הספרדי שהרבה מתחבטים בנושא זה, דמחד גיסא יש שרוצים

א. ולענ"ד יש הרבה מה להשיב על דבריו שם, עכ"פ בחלק הפשט [כי בקבלה לא זכיתי להבין].
ב. קראתי את תש' הגרע"י וכן את תש' הגר"י הלל, וס' פתיל תכלת של הגר"י עפג"ן לא קראתי כולו [כיון שהוא באורך של למעלה מ-250 עמ' בלעה"ר], אך הביא שם בתחילת הס' פרק של קיצור כל העניינים שנתבארו בס' עפ"י הפשט ועפ"י הסוד והמסקנות העולות [וגם הוא לא קצר כ"כ, כ-25 עמ'] ואותו קראתי [ואם משהו מדבריו שהשגתי עליו נתבאר בחלק הארוך אצלו, אבקש את מחילתו].

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קבט

מצוה להיותו נראה. אחרי לבבכם - המתאווה, והעין רואה והלב חומד. והנה יהיה הציצית לאות ולסימן שלא ירדוף אדם אחר הרהור לבו וכל אשר שאלו עיניו".

הנה מבואר מפשט דבריו, שמ"ש התורה 'וראיתם אותו', הוא ממש ציווי שיהיה הציצית נראית [וכן מצינו לרבינו בחיי שם ממש באותו לשון: 'מצוה שיהיה נראה'], וגם מלבד זה הוא עיקר טעם המצוה, שבהליכתו ברחובות קריה יראה ציציותיו המשתלשלות מבגדיו ויהיו לו לאות ולזכרון שלא לרדוף אחר הרהורי ליבו.

ובדומה לזה מצינו בסמ"ג (סי' כו), וז"ל: "הואיל והכתוב שקל ותלה בה כל המצות ראוי אדם להיות זהיר במצוה זו וכו' ולא בבית הכנסת בלבד אלא בשווקים וברחובות ששם צריכים יותר אזהרת לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ומעשה באחד שבא לידי עבירה ובשעת עבירה ראה ארבע ציציותיו ונזכר ופירש מעבירה כדאיתא בפרק התכלת". והעתיק דבריו בס' הנייר (הל' ציצית).

ובעי"ז מצינו גם לרלב"ג (סו"פ שלח), וז"ל: "זכר המצוה אשר יש לה רועם בקיום מצות התורה בכללם כמו שאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי, וזה ימשך בכלל מצות הציצית לפי מה שאחשוב לשתי סיבות - האחד, הוא כי הלבוש ילבשהו האדם תמיד ויהיו עיניו בו וכאשר יראה בו מצוה אחת ממצות יי תעלה, יזכור את בוראו וירא מלסור מאחרי השי"ת לבלתי קיים מצותיו, כמו שספרו רז"ל מאיש אחד היה רוצה להכשל בזמה עם זו' אחת יפה מאוד, ובשעת מעשה ראה ד' ציציותיו וזכר את בוראו ונמנע מהתגאל בזאת העבירה המגונה".

דברי תורתנו הקדושה, וביאור המפרשים

הנה אמרנו בתורתנו הקדושה בסו"פ שלח, וכל יהודי אומר כן לפחות פעמיים ביום: "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֹת יְיָ וְעִשִּׂיתֶם אֹתָם וְלֹא-תִתְּוּ אַחֲרֵי לִבְבְּכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר-אַתֶּם זֵנִים אַחֲרֵיהֶם".

הרי מתבאר ממש מפשט הפסוק, שטעם מצות ציצית שציוונו בוראנו יתעלה, הוא כדי שנראה את הציצית, וניזכר מיד בכל מצוות יי, וכך נשמר מן החטא.

ובאמת שכן מבואר בדברי חכמינו בגמ' (מנחות מג:): בזה"ל: "וראיתם אותו וזכרתם... ועשיתם - ראייה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי עשיה".

והנה, לכאורה נראה ברור שלטעם זה, אין די בראיית הציצית רגע או שנים ביום, דהרי אף שיזכר באותו הרגע במצוות התורה, הלא בכל שאר היום נמצא שכוח מן המצוות, ומה הועילה לו א"כ מצות ציצית לינצל מהעבירות בשאר היום? ולקמן נרחיב אי"ה את הדברים עפ"י דברי המפרשים.

ובאמת מצינו ממש כדברים האלה לרבינו האבן עזרא שם, וז"ל: "והנה מצוה על כל מי שיש לו בגד בארבע כנפים שיתכסה בו ביום תמיד, ולא יסירו מעליו, למען יזכרו. והמתפללים בטלית בשעת התפלה, יעשו זה בעבור שיקראו בקריאת שמע, והיה להם לציצית, ועשו להם ציצית רק לפי דעתי יותר הוא חייב להתעטף בציצית בשאר השעות משעת התפלה, למען יזכור ולא ישגה ולא יעשה עבירה בכל שעה, כי בשעת התפלה לא יעשה עבירה. וראיתם אתו -

ונעתיק בעז"ה עוד מעט מאשר מצאנו בדברי גדולי רבותינו הראשונים - מפרשי המקרא והפוסקים, בענין מצוה זו, וכדלהלן:

כתב רשב"ם שם, וז"ל: "והיה לכם לציצית - פתיל הציצית הזה יהיה לכם לראייה שתראו אותו. כמו מציץ מן החרכים. וכן מצאתי בסיפרי". וכן פי' שם רש"י עה"ת בפי' השני.

ובעיני מצינו לרס"ג בפי' לתורה שם, וז"ל: "והיה לכם לציצית - ויהיו אלה לכם לחוטים משולשלים גלויים". וכפי הנראה מקורו מהסיפרי הנ"ל שהביא הרשב"ם, מלשון 'מציץ מן החרכים'.

ובעיני בפי' ר' יוסף בכור שור שם, וז"ל: "והיה לכם לציצית, להבטה, כמו 'מציץ מן החרכים'. וראיתם אותו וזכרתם, שאינו נעשה אלא לזכירה, וכשרואה זאת המצוה, זוכר ונותן לב לשמור המצות, כי הציצית כמו חותם שבכסותו, שעושין לעבד סימן שהוא משועבד לרבו, וכשרואים ישראל זוכרים שהם משועבדים להקב"ה, ועליהם לקיים כל מצוותיו. ורבותינו אמרו ציצית, - שש מאות בגימטריא, ושמונה חוטין וחמשה קשרים הרי ו' מאות וי"ג מצות. וכשרואה אותו נזכר על כל המצות, ונתן הקדוש ברוך הוא סימן לאות כי הן עבדיו, וסימן בכסותן. וסימן בביתם ושמו חתום בו. ותפילין בראשם ובזרועם, לסימן שהם עבדיו, כי הד' סימנים מקיפין את האדם - מילה מלפניו, ומזוזה מימין,

ותפילין משמאלו, וציצית שבבגדו נגדו אחריו כשהוא הולך. ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם - שהם תרים ומרגלים הנאת הגוף וחימוד ממון של גזל, ועריות. וכשתראו אלו המצות תזכרו שאתם עבדי, ולא תרגלו אחריהם לעבור על מצותי, אשר אתם זונים אחריהם - נמשכים ומיוזנים, וימנעו אתכם אלו הסימנים, ויזכירו לכם".

הרי שפירשו שעצם השם ציצית נגזר ממהות המצוה - להסתכל ולהביט בה.^א

ומצאנו עוד בתנחומא שם בזה"ל: "והיה לכם לציצית וראיתם אותו - שתהא נראית".^ב

ומצינו למהר"י אברבנאל שם, שביאר מדוע נסמכה פ' ציצית לפ' המקושש,^ג וז"ל שם: "ולפי שקרה זה למקושש ההוא מפני ששכח שהיה יום השבת, או ששכח דין המקושש, לכן בחמלת יי' על עמו צוה במצות הציצית שהיא כדי שיזכרו את מצותיו ולא יעברו עליהם מפני שכחה ותגבורת התאוות. וכו' ואמרו על כנפי בגדיהם רמז אל הכסות העליון, והטעם שבזמניהם היו נוהגים ללבוש על כל בגדיהם מעיל בעל ארבע כנפים ומתעטפים במעיל ההוא כצורת הטלית אשר לנו היום, וכנפי המעיל מתפשטים אנה ואנה וצוה יתברך שהציציות תהיינה תלויים בהם וזהו ענין וראיתם אותו. ואמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם. להגיד שאף בהמשך הדורות אם לא ינהגו בני ישראל ללבוש מעילים יעשו עכ"פ בגד מד' כנפות ויעשו להם ציצית.

ג. ועי' בס' השרשים לרד"ק אות צ.

ד. וכן איתא בבמדבר רבה (פי"ז). אכן נראה שכוונת מדרשים אלה ללמוד משם את שיעור הציצית, שלא תהיה קצרה מדי, אלא תהיה נראית, וממילא אולי אין כוונת המדרש שיש גם ללבוש אותה באופן שהציציות יהיו נראים. ע"ש בדברי המדרש ודוק.

ה. ומופיע ביאור זה בעוד מדברי המפרשים.

הקדוש ברוך הוא, הלא קבעתי לו מצות ציצית להתעטף בו בשבת שיהא זכירת כל המצות בו".

ובדומה לזה מצינו לריוקח (סי' שסא), וז"ל: "בתנא דבי אליהו רבתי: אמר הקב"ה למשה - צא וברור לישראל שיהיו נוהגין בשבתות ובימים טובים מצות ציצית שלא יהו חוטאין. ובמנחות בפ' התכלת אותו אדם שהיה זהיר במצות ציצית שטפחו לו ציציותיו ומנעוהו מלחטוא".

עוד מדברי רבותינו הראשונים

ונעתיק מעט בענין זה, מדברי רבינו אברהם בס' המספיק (פל"ג), וז"ל: "הנה רצוי ומומלץ שהמאמין לא ימנע עצמו ממצוה זו, אלא ישתדל לקנות טלית שהיא חייבת בציצית, יעשה בה ציצית, ויהא לובשה תמיד או במרבית זמניו כדי שתושג אצלו תכלית המצוה הנכבדה הזאת, שהיא 'וראיתם אותו'". ועוד שם: "ותכלית מצות הציצית גדולה, מבוארת בפס' 'וראיתם אותו וזכרתם וכו', ודי במצוה אחת שעושים אותה כדי שתביא לעשיית כל המצוות בגלוי, ומונעת מהעבירות, ושומרת את הלב מההפרעות ומהסטיה מהאמונה וכו' וע"כ צריך למי שיקרה לו אמונתו, שישמור אותה על ידי קיום מתמיד של המצוה הזו, באופן שלא יסיר את הציצית מעליו רוב הזמן". ועוד שם: "ואחד מחשובי חכמי המערב, והוא ראב"ע ז"ל, אומר שלבישתה בזמני ההתעסקות בצרכים הגשמיים, כגון בעת המקח וממכר ובהליכה בין האנשים וכד', ראויה ורצויה ביתר הדגשה, משום שבמצבים כגון אלה יש חשש מפני שכחת המצוות

ומזה התבאר טעות האומרים שאם ירצה שלא ללבוש טלית בעל ארבע כנפים אינו חייב במצות ציצית. וכו' ואמרו והיה לכם לציצית פירשו המפרשים והיה לכם כנף המעיל הנזכר העליון לציצית להתדלדל ולהתחבט בפניכם וכנגד עיניכם וראיתם אותו לאות ולסימן ליכור כל מצות יי'. כי מפני שרוב בני אדם טבועים במצולות ים התאוות החמירות גם בטרדת העסקים וצרכיהם, חייבה החכמה האלהית את האדם לשום אות וסימן לזכר בבשרו אם יהיה ערום והוא ברית מילה, וכן במלבושיו בכנף מעילו העליון שהוא תמיד לנגד עיניו והוא הציצית, ועל ידי העסקניות ובין (ידיו) [עיניו] התפילין של יד ושל ראש, ועל פתח ביתו המזוזה, ולדבר בהם תמיד בבקר ובערב כדי לזכור תמיד את בוראו וכמ"ש שו"ת ה' לנגדי תמיד ועל זה אמר למען תזכרו ועשיתם את כל מצוות ה' והייתם קדושים".

ומצאתי כדבריו במדרש לקח טוב שם, וז"ל: "למה נסמכה פ' ציצית לפ' מקושש, לפי שהיו אומרים לו למקושש מפני מה חללת שבת, לא שמעת מחלליה מות יומת? אמר להם שמעתי ושכחתי. אמר לו הקב"ה למשה - דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצית, לשון סימן, לשון ציון, כדי שיהו ישראל זוכרים את המצות. וכן הוא אומר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי'".

ועוד כע"ז בס' המנהיג (הל' ציצית), וז"ל: "ולמה נסמכה פ' ציצית לפ' מקושש, א"ל להקב"ה רבש"ע, אלמלא היית מצוה אותנו להניח תפלין בשבת היה זה מניח תפלין ונזכר מן המצות ולא היה חוטא. א"ל

1. כנדצ"ל.

2. הלשון כמוכח מתורגמת מערבית.

שכל הוראהו ידע מיד שהוא עבד, וגם כדי שהוא עצמו יזכור תמיד שהוא עבד.

יש אומרים שיש מצוה מן התורה לראות הציצית

והנה, אף מצאנו לכמה מרבתינו הראשונים דס"ל שבהסתכלות בציצית מקיים מצוה מדאורייתא, וכדלקמן:

דכ"ב הסמ"ק שהוא מ"ע (מצ' כח), וז"ל: "להסתכל בציצית - דכתיב וראיתם אותו". הרי שמנה אותה למצוה ממש.

וכן מצאתי בס' זוהר הרקיע לרשב"ץ" (סי' כ), שכתב ג"כ שראוי למנות את 'וראיתם אותו' כאחת מתרי"ג מצות, ע"ש שהאריך בזה.

וגם בס' חרדים (מ"ע פ"ב) כתב, וז"ל: "להסתכל בציצית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם כו' ראייה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה, ממנין תרי"ג לסמ"ק ורשב"ץ".

והנה מלבד זה, מצינו במנחות (מד.) בזה"ל: "אמר רב ששת וכו' כל שאין לו ציצית בבגדו - עובר בחמשה עשה".

ופרש"י שם: "בציצית חמשה - ועשו, ונתנו, והיה, וראיתם, גדילים תעשה לך".

ומצינו כמו"כ לכמה ראשונים שפירשו כפרש"י הנ"ל, דכ"פ שם רבינו גרשום, ובמדרש שכל טוב (פ' בא), ור"י מלוניל (תפילין י.), וריא"ז בפסקיו (ציצית אות יט) ועוד. [וביאר מרן בב"י דברי גמ' זו, וז"ל (סי' כד): "כלומר שהוא מפסיד חמשה עשה הללו"].

וזקוקים להזכרתן, והוא ענין ברור שא"צ להאריך בו, וטעמא דמסתבר הוא".

וכתב בס' החינוך (מצ' שפו), וז"ל: "שורש המצוה נגלה בכתוב, שהיא למען נזכור כל מצוות השם תמיד, ואין דבר בעולם יותר טוב לזכרון כמו נושא חותם אדוניו קבוע בכסותו אשר יכסה בו תמיד ועיניו ולבו עליו כל היום, וזהו שנאמר בו בכתוב וזכרתם את כל מצות יי".

ואהא דאיתא במנחות (מג.): 'גדול עונשו של לבן וכו' למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר הבא לי חותם של טיט וכו'", כתבו שם תוספות, וז"ל: "חותם של טיט - מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושין לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקדוש ברוך הוא כדאיתא פרק במה אשה כבלא דעבדא תנן".

ובעי"ז בפ"י עה"ת לר' חיים פלטיאל שם, וז"ל: "ועשו להם ציצית - זהו סימן עבדות שאנו עובדים להקב"ה, כדרך שהיו עושים אות של עבדות בכסות עבדיהם".

ועוד מצינו לספורנו שם כע"ז, וז"ל: "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי - תזכרו שאתם עבדים לאל יתברך, ושקבלתם מצותיו באלה ובשבועה, וזה בראותם הציצית שהוא כחותם המלך בעבדיו ובזה תחדלו מתור אחרי לבבכם להשיג שרירות לבכם בעושר וכבוד אפילו בגזל". [וראה לעיל מה שהעתקנו מס' החינוך, ומה שנביא לקמן אי"ה מדברי הנימוק"י].

וברור שסימן עבדות צריך להיות בגלוי, כדי

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קלג

אותם. וברור שהיא טעות גמורה, דהלא תורתנו הקדושה מכרזת ואומרת 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי', היינו שבאה מצות ציצית להיות לכל יהודי לאות, שיראה במשך היום את ציציותיו ויזכר במצוות יי וימנע מהעבירות [כמו שהבאנו לעיל בהרחבה מרבתינו הראשונים], ואף מי שלא מונה את עצם ההסתכלות בציציות למצות עשה, מ"מ בודאי מודה שכך היא עיקר קיום המצוה, ועיקר כוונת הבורא ית' בצוותו אותנו מצוה זו, ואין מקרא יוצא מידי פשוט. וזה ברור ופשוט.

סיכום דברי רבותינו הראשונים

הרי מוכח מפשט דברי תורתנו הקדושה, ומדברי כל רבותינו הראשונים, שעיקר מצוות ציצית היא בשביל שהלובש את הבגד המצויין יראה בכל עת את הציציות מול עיניו, וכך יזכור את כל מצוות יי, וינצל מהעבירות, וגם כך מראה שהוא עבד של הקב"ה.

ולפ"ז נראה ברור, שהלובש ט"ק תחת בגדיו והציציות מכוסים, ולא רואה כלל במשך היום הציציות - הרי ממש הפסיד את עיקר המצוה, ואף אם יוצא יד"ח המצוה כך, הלא לכאורה השאיר את המצוה חלולה וריקה מהתוכן שהקב"ה ייעד לה [ולא דמי ל'טעמא דקרא', דהרי הכא התוה"ק כותבת במפורש ענין זה בתור טעם ומטרת המצוה].

וא"ת, שיכול ללבוש הט"ק תחת בגדיו, ומדי פעם יוציא הציצית ויסתכל בה, ובזה קיים את דברי התורה 'וראיתם אותו'. הנה לענ"ד אין זה נראה כלל, שהרי לכאורה כוונת המצוה [כמו שביארו רבותינו הראשונים] שאדם ההולך בשוק, או יושב בביתו או מתעסק בעסקיו, תמיד מול עיניו רואה את הציציות שבבגדו, ועי"כ בא לזכור

הרי משמע שאף לראשונים הנ"ל, יש מצות עשה של 'וראיתם אותו'. ואף אי נימא דלשיטתם לא תמנה מצוה זו בחשבון התרי"ג מצוות [שהרי כ"ע מודו שאין ציצית נמנית לחמש מצוות, וכן תפילין המוזכרים שם כמו"כ בגמ' אינם נמנים לשמונה מצוות], הרי מ"מ צ"ל דמה שאינה נמנית למצוה בפנ"ע, הוא משום שהיא ענף ממצות ציצית הכללית, אך בכל אופן היא עדין חלק מהמצוה דאוריתא של ציצית, כך שבכל אופן המסתכל בציצית מקיים עכ"פ ענף של מצוה דאוריתא [אמנם יתכן אפילו דס"ל לראשונים הנ"ל שמצות 'וראיתם אותו' תמנה למ"ע ממש כהסמ"ק והרשב"ץ, אך לכל הפחות יש לומר כנ"ל].

אמנם מאידך, הרמב"ם בס' המצוות שלו, לא מנה את מצות 'וראיתם' למ"ע, ובנוסף מצינו לו בשורש ט בהקדמתו שם, וז"ל: "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה, בעבור שנכפל בו לשון הצווי חמשה פעמים: א' ועשו להם ציצית. ב' ונתנו על ציצית הכנף. ג' והיה לכם לציצית. ד' גדילים תעשה לך. ה'ה' על ארבע כנפות כסותך". הרי שלא מנה את 'וראיתם' אפילו לענף מהמצוה.

וכן בה"ג במנין המצוות שלו, וכן רס"ג בפיוט המצוות שלו (סי' ז), לא הזכירו כלל מצות 'וראיתם אותו', אמנם באמת אינה אלא ראייה לכך שסוברים שהיא אינה ממנין התרי"ג [כדעת סמ"ק ורשב"ץ], אמנם עדין יתכן וס"ל שהיא ענף מהמצוה, כדעת כל הראשונים הנ"ל, ודלא כהרמב"ם.

וראיתי לחכם אחד, שטעה לחשוב שכל הראשונים שלא מנו את 'וראיתם אותו' ממנין מצות עשה ופליגי אסמ"ק והרשב"ץ, א"כ סוברים שאין צריך לגלות הציציות, אלא יכול אפילו לכתחילה לכסות

המצוות [וכלשונו הזהב של מהר"י אברבנאל שהעתקנו לעיל: "פי' המפרשים - והיה לכם כנף המעיל הנזכר העליון לציצית, להתדלדל ולהתחבט בפניכם וכנגד עיניכם וראיתם אותו לאות ולסימן לזכור כל מצות יי"]. אולם אם תהיינה הציציות באיתכסיא, ותצריכנו מדי פעם להוציאם ולהביט בהם, הנה ערבך ערבא צריך - כי מי יזכירנו במשך היום להוציא ציציותיו ולהביט בהם? ובעומדו מול עבירה ח"ו מי יצלינו מידה? דהרי עד שכבר נזכר שהוא צריך לשלוף ציציותיו כדי להביט בהן בשביל לזכור המצוות, ממילא כבר זוכר לכד המצוות, ומה הטעם שוב בהבטה? ופשוט.

והנה, מה שנוהגים היום הרבה שמגלים ציציותיהם אולם מניחים אותם מקובצים כל זוג ציציות בצידי גופם כך שרחוק מאוד שיתקל מבטם בציציות - אמנם לכאורה דמי למאי דאמרינן בגמ' (מנחות מג. ובעוד מקומות): "וראיתם אותו - פרט לכסות לילה. אתה אומר פרט לכסות לילה, או אינו אלא פרט לכסות סומא? כשהוא אומר אשר תכסה בה - הרי כסות סומא אמור, הא מה אני מקיים וראיתם אותו? פרט לכסות לילה. ומה ראית לרבות כסות סומא ולהוציא כסות לילה? מרבה אני כסות סומא שישנה בראיה אצל אחרים, ומוציא אני כסות לילה שאינה בראיה אצל אחרים". וגם אצל אנשים אלו, הלא ציציותיהם נראים לאחרים ודמי לכסות סומא.

אולם מכלל דברינו מתבאר שאין זה מן

המובחר כלל, דהרי עיקר מה שציונו הקב"ה שבעת ישיבתנו, הליכתנו ועסקינו, נראה תמיד את הציציות ויזכירו לנו המצוות, וגם את היותנו עבדי הקב"ה, ואילו האנשים הנ"ל כמעט ולא יראו ציציותיהם, רק אם ימשמשו בהם ויסתכלו בהם.

והנה מצינו בתרגום [המיוחס] ליונתן ב"ע שם, וז"ל: "ויהי לכון למצותא דציצית, ויתחמין יתיה בזמן דאתו מתעטפין בהון ביקמא ויתדפרון ית פל פקודי".

וראיתי מי שרצה להביא ראיה מדברי תיב"ע הללו, שמצות הראיה היא רק בשעת העיטוף, אך במשך שאר זמן הלבישה א"צ לראותה הציצית. אמנם מסתבר שכוונת התרגום לכל משך הזמן שאנו עטופים ביום [ע"ד 'הווה מתמשך'], ולא על רגע העיטוף.

אין הבדל בין ט"ג לט"ק

והנה דבר ברור הוא, שלפי ההלכה המקובלת בידינו אין שום הבדל בין ט"ג לט"ק, וכל הדינים שיש בזה, יש גם בזה.

שבדוע, שכפי הנראה צורת הבגד של ט"ק בלבישה [ולא בעיטוף] הומצאה בתקופת הראשונים באירופה, מאחר ובזמנם ובמקומם לא נהגו יותר ביום יום להשתמש בבגד בסגנון טלית שלנו לעטוף בו הגוף [בניגוד לארצות המזרח ששם עדיין התעטפו בבגדים כאלה ביום יום - בין יהודים ובין גויים], וע"כ חיפשו עם ישראל בגלות אירופה כיצד לקיים באופן תמידי מצות

ט. למה הדבר דומה - לאדם שהיה רוצה לזכור ללכת למקום פלוני, וכדי שלא ישכח לילך, כתב לעצמו תזכורת על פתק קטן, והניחו בתוך הארון, כדי שאח"כ יזכר בפתק, וילך ויוציאנו ויראה בפתק שצריך ללכת למקום פלוני - הלא בודאי שאין אדם זה אלא שוטה גמור, שהרי עד שנזכר ללכת לארון ולהביט בפתק, הרי כבר ממילא נזכר שצריך ללכת לאותו מקום פלוני.
י. וכן מבואר באיזה ראשונים.

והנה הרב תרומת הדשן (סי' מה) דן לגבי הט"ק שבדרך לבישה, אם יוצאים בהם יד"ח מצות ציצית, והאריך בזה, והעלה שבזמן שלובש הט"ק יתעטף בה תחילה בשיעור מהלך ד"א, ואח"כ ילבשנה כרגיל דרך נקב בית הצואר אף שאין זה בדיוק צורת המצוה, וכתב שם וז"ל: "ומה ששוהין בו כל היום, היינו כדי להסתכל תדיר בציצית כדכתיב וראיתם אותו וזכרתם".

ובאמת שזה מתאים למאי דמשמע מדברי תלמידיו בס' לקט יושר (הל' ציצית סי' ג) בהנהגת רבו, וז"ל: "וזכורני שיש לו [=למהרא"] ארבע כנפות ביו"ט שהיה של משי שקורין 'דמאשקא' והיה תחתיו בגד של צמר, וכשרוצה לאכול היה מהפך הפנימי לחוץ כדי שלא יעשה כתמים במשי". ומשמע א"כ שלבש הט"ק על בגדיו, וע"כ היה חשש שתתלכלך הט"ק בזמן האכילה.

ובן משמע עוד מדבריו שם לקמן בהל' ט"ב (סי' ז), וז"ל: "וישן [=מהרא"] הלילה [=ליל ט"ב] בארבע כנפות שלו, ולמחר עשה תחת בגדו ואינו מברך עליו וכו' לשנה אחרת חלץ ד"כ שלו מחמת חלשות ל"ע, וכשעמד למחר מברך עליו ועשה תחת בגדו". ונראה ברור ממה שהדגיש שלבש הציצית תחת בגדו בט"ב, שדוקא בט"ב נהג כן [וכמו שהביא שם שכן איתא בטור סי' תקנה], אך בשאר ימות השנה לבש הט"ק מעל בגדיו.

וכל זה מתאים כאמור למ"ש בתשובתו, שלבישת הט"ק במשך כל היום עיקרה כדי להסתכל בציציות בכל שעה.

ואף שבאמת מחמת מרוב פשיטות הדברים, לא היו ראויים אפילו להכתב, אך מ"מ מאחר שראיתי מי שלמרבה הפלא כתב שלפי דברי הפוסקים יש הבדל בין ט"ג לט"ק, וכל דברי הראשונים בדבר ראית הציצית נאמרו

ציצית בהתאם לבגדים שלהם - וכך הומצאה הט"ק, אשר היו יכולים ללבוש אותה גם במשך היום ולצאת בה לעסקיהם.

ובאמת שעל צורת הט"ק קמו מערערים שטענו שאין יוצאים בזה יד"ח מצות ציצית, כיון שבתורה נאמר 'אשר תכסה בה' וט"ק אינה דרך כיסוי, וגם משום שהברכה היא 'להתעטף' ואילו בט"ק אין עיטוף.

ונחלקו בזה הראשונים - עי' בב"י סי' ח שהביא מהמרדכי שיש מפקפקים בט"ק כזאת, וכן הביא שהאו"ז פסל ט"ק כזאת שאין בה דרך עיטוף, וגם העיטור הביא שיש שפיקפקו בזה. אולם הרבה מהראשונים הסכימו להכשיר למצוה ט"ק, כמ"ש שם מרן בב"י בשם הנימוק"י, ומהר"ם, ותרומה"ד, ומהרי"ק, והטור, ור' יונה בס' היראה ועוד [וע"ע בספר תורת הקדמונים לידידי הרב עמנואל מולקנדוב נר"ו (ח"א סי' ה), שם האריך להביא דעות הראשונים בסוגיא זו].

ולמעשה פסק מרן שם (סע"ג) להכשיר ט"ק למצות ציצית, ושאפשר אף לברך עליהן, וכן נוהגים היום רוב ככל עם ישראל.

ועכ"פ דבר ברור הוא, דלדידן דנהגין להכשיר ט"ק עפ"י דעת הרבה מהפוסקים - אין שום הבדל בין ט"ג לט"ק, וכל המצוות והפרטים השייכים בט"ג, שייכים כמו"כ בט"ק. דברור מכל רבותינו הראשונים שכל מה שהומצאה הט"ק, הוא רק כדי לתת מענה לכך שצורת המלבוש של ט"ג כבר לא היתה שייכת בימיהם ללכת בה במשך היום בשווקים וברחובות, וע"כ מצאו פיתרון לקיים בו את אותה מצות ציצית שמקיימים בט"ג.

דוקא לענין ט"ג ולא לענין ט"ק, נאלצתי להאריך מעט בזה.

דברי הנימוק"י, ומרן בב"י ובש"ע

והנה, באמת כתב מרן בב"י (סי' ח), וז"ל: "ומתוך מה שאמר רבינו 'או שיש לו ציצית בחלוקי', נראה שדרך ט"ק ללבשו תחת בגדיו, אבל ממה שאמר בסימן כ"ד כי עיקר מצותה על זכירת המצות ובכל שעה ובכל רגע צריך לכך, נראה שעיקר מצות ט"ק ללבשו על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות. וכך כתב נמוקי יוסף בשם הריטב"א".

ובאמת ז"ל הנימוק"י (הל' ציצית יב.) שם: "ואפילו אותם שאין נוהגין אלא בט"ק, ראוי ללבוש אותו על מלבושיהם לקיים בו יפה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ועוד שהרי דימו אותו חכמים לחותם של עבד שמקפיד בו רבו כשמכסה אותו".

וכן פסק מרן בשלחנו הטהור שם (סי' ח סע' יא), וז"ל: "עיקר מצות ט"ק, ללבושו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות". והניף ידו שנית לקמן (סי' כד סע"א), וז"ל: "אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות, אינו חייב בציצית. וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבשו ט"ק כל היום, כדי שיזכור המצות בכל רגע וכו' ונכון ללבושו על המלבושים".

ומ"ש פעם אחת עיקר מצות ט"ק, ובפעם אחרת כתב נכון ללבשו על המלבושים, נראה שכוונתו כמו שכתבנו לעיל, כי באמת מעיקר הדין יוצא יד"ח המצוה כאשר לובש הט"ק תחת המלבושים, אך בכל אופן הפסיד את עיקר צורת המצוה. והנה, מצאנו בס' העיטור (ציצית ש"ב ח"ג)

שהביא מי שרצה לפסול ט"ק הנמצאת תחת המלבושים, ואחת טענותיו היתה משום דכח' 'וראיתם אותו' וט"ק אין רואים אותה, וכתב שם בעל העיטור"א, וז"ל: "האי נמי לאו ראייה היא, דמחייבין כסות סומא משום דישנה בראיה אצל אחרים וקרינא ביה וראיתם, ה"נ וראיתם קרינא ביה, דראיתם דקאמר רחמנא לאו כל שעתא, ולא אטלית, אלא אציצית, וכל שעתא לא מצי חזי ליה. דאלת"ה, למ"ד חובת טלית היא מאי וראיתם איכא, אלא כיון דבעידנא דעטיפה ליה איכא ראייה לדידיה ולאחרני - ראייה מעליא היא".

וראיתי לחכם אחד שרצה לדייק מדברי בעל העיטור הנ"ל, דפליג אדברי הנימוק"י הנ"ל בשם הריטב"א, וס"ל דאין עיקר המצוה ללבשו הט"ק מעל המלבושים.

אמנם המעיין יראה שאין שום הכרח בדבריו, שהרי כל עיקרו בא לדחות שם את דעת מי שרצה לפסול לגמרי הט"ק משום שלא מתקיים בה בכל שעה 'וראיתם אותו', וע"ז קאמר בעל העיטור דליתא, דכיון שנראה לפעמים די בזה כדי לצאת ידי חובת המצוה, אך עדין יתכן שיסכים דלכתחלה עדיף ללבשו הט"ק על מלבושיו, כדי תהייה הציציות מזומנות לו בכל שעה לראותן.

וראיה לדברינו, דהרי מרן בב"י שם (סי' ח) הביא את טענות המערערים נגד הט"ק [משום 'אשר תכסה בה', ומשום דמברכינן 'להתעטף בציצית'], וכתב שהנימוק"י דחה את כל טענותיהם, וז"ל בסוף דבריו: "בנמוקי יוסף כתוב לסתור טענות אלו וכו' וכן פשט המנהג בכל ישראל לעשות טליתות קטנים שלובשין שלא מיעטו מוראיתם אותו אלא כסות לילה או כסות

העשוי. ועל דרך זה נמצאת מפורשת בשם רב עמרם ז"ל וה"ר טוביה ז"ל וכן פ"י הרב בעל הלכות ז"ל.

ומי שמבין מעט, יודע שכמעט החכם היחיד מרביתנו הראשונים שמביא מדברי רבינו טוביה [בעל מדרש לקח טוב], הוא בעל העיטור. וא"כ, ברור שמה שהביא הנימוק"י, מקורו מדברי העיטור. ואכן בדקתי שם, ודין זה נמצא בס' העיטור בשם רב עמרם ובשם ר' טוביה [שבשם שניהם הביא כן הנימוק"י]. וברור א"כ שמה שכתב הנימוק"י בסו"ד 'וכן פ"י הרב בעל הלכות' הוא טעות כמ"ש לעיל, וצ"ל בעל העיטור.

הרי שהוכחנו בודאות שצ"ר לגרוס בנימוק"י בעל העיטור. ונמצא א"כ חידוש נפלא שמחזק את דברינו ביתר שאת - שהרב נימוק"י גופיה נשען בדבריו הנ"ל על דברי בעל העיטור [והמתבונן יראה שכל דבריו מקורם טהור באמת מדברי בעל העיטור שם], וא"כ ע"כ שהבין הרב נימוק"י שאין שום גילוי בדברי בעל העיטור דס"ל שא"צ ללבוש הציצית מעל הבגדים - שהרי אף שהעתיק דבריו, מ"מ לא נמנע מלומר שראוי יותר ללבוש ה"ט"ק על הבגדים, וע"כ כדפרישית, שהבין שכל מה שבא בעל העיטור רק ליישב שיוצאים בט"ק יד"ח מצות ציצית, אך מודה שאינו כ"כ מן המובהר.

ועוד מצאנו לרבינו יונה בספר היראה, וז"ל: "ויהיה לו טלית קטן וילבשו מתחת למדיו, כי עיקר מצות ציצית לזכרון ללבשו תמיד, כי לזכרון המצוה נתנה, ולמען לא

סומא ולא כסות שתחת המקטורין וכן פסק הרב בעל הלכות ז"ל ואין להרהר בזה עכ"ל וכן הסכים בעל העיטור", עכ"ל מרן הב"י.

והלא הרב נימוק"י, אף דס"ל להכשיר ט"ק שלובשים תחת המלבוש משום דלא אימעוט מ'וראתם אותו', הוא גופיה זה שכתב שראוי לכתחלה ללבוש ה"ט"ק על המלבושים 'לקיים בו יפה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'. וא"כ, שוב אין שום מניעה לומר שאף בעל העיטור יודה בזה.

ובודאי דהכי מסתברא, דהרי זה בודאי פשט דברי תורתנו הקדושה, ואף שכמובן דרשו חז"ל מ'וראתם אותו' למעט לילה ממצות ציצית וכיו"ב, מ"מ ברור שאין המקרא יוצא מידי פשוטו - דהלא המקרא כאן מכריז ואומר 'וראתם אותו וזכרתם את כל מצות יי', ובודאי שכל שרואהו יותר, כך יותר זוכר המצוות - ומקיים את עיקר כוונת הבורא יתעלה במצוה זאת.

ואגב, חדשות אני מגיד, דלענ"ד נראה כמעט בודאות דמ"ש הנימוק"י 'הרב בעל הלכות', הוא טעות, ובמקור כנראה היה כתוב בר"ת: 'בע"ה' או 'ב"ה', שפיתורנו באמת - בעל העיטור, שהרי הדין שהזכיר אינו נמצא כלל בס' הלכות גדולות², אבל נמצא בס' העיטור.

ועוד ראיה לזה, כי שם (יב.) כתב עוד הנימוק"י, וז"ל: "אפילו למ"ד חוץ לשלש יתפור, לפי שלא נתבטל הכנף, הכא מודה שלא יביא אפילו אמה על אמה ממקום אחר ויניח בטליתו אם היה מקום ציצית קיים ונקרע שאר רוב הטלית, דה"ל תעשה ולא מן

לו הבנה.

יב. ואפילו בלא לחפש הייתי אומר כן, שכידוע ט"ק היא המצאה אירופאית מאוחרת, וכלל לא היתה בזמן גאונים בכל הקדמונים [ובכל אופן ליתר ביטחון בדקתי בה"ג גופיה ובאמת ליתא].

יסור האדם אחרי שרירות לבו ואחרי מראה עיניו המחטיאים את הגוף, והדרך הזה לא ימצא כי אם בלכתו בדרך אשר דברי ערוה מצויים שם". הנה לכאורה יש קצת סתירה בדבריו, דתחלה כתב ללבוש הט"ק תחת בגדיו, ואילו אח"כ כתב שעיקר המצוה ללבוש תמיד שיהיה לו לזכרון. וכיצד יהיה לו לזכרון אם כלל אינו רואה הציציות? ואולי כוונתו שילבש הבגד תחת מלבושיו, ואילו הציציות יהיו מעט יותר ארוכות, כך שיכול לראות אותן.

ללבוש הט"ק על הבגדים הוא רק היכי תימצא לראות הציציות, כי בצורת המלבוש שהיתה בזמנם, אם לובש הט"ק תחת המלבושים ממילא הציציות מכוסות וקשה מאוד לגלותם [כמו שבדודאי יודע מי שפעם לבש בגד ג'לאבא וכיו"ב]. והלכך ברור, שאם לובש הט"ק תחת המלבושים ומ"מ הציציות מגולות - יוצא בהידור יד"ה דברי מרן הש"ע, וזה פשוט.

דעת האר"י ז"ל

הנה על בירור דעת האר"י ז"ל בניד"ד, נשתברו הרבה קולמוסין, ומאחר ואין לי עסק בנסתרות, וגם אין לי הרבה להוסיף בענין זה, רק אסכם כאן בקצרה בעז"ה את דברי כת הקודמין.

דהנה, עמ"ש מרן בסי' ח שם שעיקר מצוות ט"ק ללבוש על הבגדים, כתב המג"א (ס"ק יג), וז"ל: "ובכתבים דט"ק דוקא תחת בגדיו ע"ש, ונ"ל דצריך שיהיו הציציות מבחוץ, ודלא כאותם שתוחבין אותן בהכנפות וכו'".

והנה יש מה להאריך בביאור דברי המג"א הללו, דיש אומרים דכוונתו שהציציות תהיינה מגולות אף שהט"ק מתחת למלבושים, וי"א שבא רק להזהיר שלא לתחוב הציציות בתוך הכנפות עצמן, עי' בלשונו באריכות, ומאחר שאין זה עיקר הנידון כאן, לא אאריך בזה.

ובכל אופן, ברור שאין לדייק ממה שכתב הר"י ללבוש הט"ק מתחת למדיו, דס"ל דכך הוא עיקר מצוותה, ואין כלל ענין ללבושה מעל הבגדים ולראות הציציות תמיד^י, דאל"ה היה אומר ללבוש על בגדיו - פשוט שזה אינו, דבדודאי דיבר לפי המציאות שהיתה בימיהם, שלא היה שייך ללכת עם ט"ק מעל המלבושים מפני חמת המציק, וע"כ הציע לפחות להתחזק בללכת עם הט"ק מתחת למדיו כל היום, כך שלפעמים יפגשו עיניו את ציציותיו - דבדודאי עדיף מכלום [בפרט אם כוונתו באמת כמ"ש לעיל, שהציציות יהיו מזומנות אצלו לראותן].^י

ועכ"פ דבר ברור הוא, שמה שהצריך הנימוק"י ובעקבותיו מרן הב"י, ללבוש הט"ק על הבגדים, אין ענין בדוקא בבגד עצמו אלא בציציות, שאין מצות וראיתם אותו בבגד אלא בציציות, ומ"ש

יג. כמובן, לאפוקי ממי שרצה לדייק כן.

יד. וכמו שמי שבימינו היה רוצה לחזק את שומעיו בענין מצות תפילין - בודאי שלא היה אומר להם ללכת כל היום עם תפילין, לא בגלל שאין זה רצוי ואי"ז עיקר המצוה [דהלא נפק במפורש ברמב"ם ובש"ע שכך היא עיקר מצות תפילין], אלא רק משום שזה לא כ"כ שייך היום מסיבות כאלה ואחרות [לאו דוקא הלכתיות], אך מ"מ ידבר על ליבם שלא ימהרו להסיר התפילין לפני תום תפלת שחרית, וכן שישארו ללמוד מעט אחר התפלה מעוטרים בתפילין וכיו"ב, דתפסת מועט תפסת. ופשוט;

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קלט

וכו". הרי מבואר בדברי האר"י שיש להסתכל בציציות גם במהלך היום.

והנה שם בריש דרושי הציצית"ה, כתב מהרח"ו בהדיא, וז"ל: "ולכן בהיות האדם שלא בשעת התפלה בשאר היום איננו חייב בעיטוף ציצית הגדול, רק בציצית קטן די לו וכו".

והנה א"כ, מאחר ואינו לובש במשך היום ט"ג, ומאידך הט"ק מכוסה תחת המלבושים - א"כ כיצד יקיים מ"ש האר"י שיש להביט בציציות כל שעה ורגע במשך היום? אלא ע"כ, דכוונת האר"י שאמנם יש ללבוש הט"ק באופן שהוא מכוסה תחת המלבושים, אך מ"מ הציציות צריכות להיות מגולות. והיינו, שילבש את הט"ק על החלוק, ומעליו מין מעיל פתוח מקדימה, כך ש הציציות יהיו מגולות [וכן העיר שזהו היה מלבוש של הרבה מהחכמים בדור הקודם].

והביא שאמנם מהרח"ו בס' עץ הדעת טוב (פ' שלח), כתב שע"ד הקבלה 'וראיתם אותו' שייך דוקא בט"ג, אך לא בט"ק שהיא בסתר - אך דחה הגרי"ה שיתכן וכוונתו רק שאין הציציות מגולות לגמרי אלא נמצאים מתחת למעיל כך שיכול ראותם בקלות, ובכל אופן אין לסמוך כ"כ על ס' זה מאחר והוא ע"ד הדרש, וגם חיברו מהרח"ו בצעירותו קודם שלמד חכמת האמת מפי רבינו האר"י.

וגם מהר"מ פופרש בס' אור צדיקים, אף שכתב שם (סי' ז סע"ט) שיש ללבוש

ועכ"פ, דברי האר"י ז"ל הנ"ל שהביא המג"א, הנה הנם בשער התפלה (סוף ענין הציצית"ה), וז"ל: "גם הט"ק היה [=האר"י] לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוק, שלא כדעת המתייחרים ללבושו על כל בגדיו, וטעות גמור בידם הפך האמת". וכ"כ עוד לקמן (דרושי תפלת השחר"ה) בתוספת ביאור, וז"ל: "הטלית הקטן הוא כנגד פנימיות ג' תחתונות דיצירה, ולכן הוא נלבש על החלוק מתחת המלבושים שלא כאותם הנוהגים ללבושו על המלבושים, וטעות הוא בידם, והטלית הגדול הוא כנגד חיצוניותם ולכן נלבש על כל המלבושים".

ולכאורה משמע מדבריו שכל הט"ק מכוסה תחת הבגדים, וגם הציציות.

אולם הגר"י הלל נר"ו בשו"ת וישב הים (ח"א סי' ג) כתב, דכמו זר נחשב שהאר"י יחלוק ממש על פשט הפסוק בתורה, ועל כל דברי הראשונים כמלאכים.

ועוד הקשה, דהלא כתב האר"י ז"ל שם בהדיא"ה, וז"ל: "ודע כי האדם צריך להסתכל בציציות בכל שעה ורגע וכמ"ש וראיתם אותו וכו', והוא תועלת גדול אל הנשמה שלא תזדמן חטא לידה אם יזהר בכך, וגם ישיג תועלת גדול. אבל כוונת ההסתכלות יש בה ב' כוונות, כי המסתכל בהם בעת תפלת שחרית בק"ש כשאומר פ' ציצית צריך לכוין באופן א' כמו שנבארה שם במקומה ב"ה, אבל המסתכל בהם באמצע היום שלא בזמן הנז' צריך לכוין כוונה אחרת

טו. עמ' יד במהד' אהב"ש.

טז. עמ' מג שם.

יז. עמ' טו שם.

יח. עמ' ג שם.

הט"ק תחת המלבושים על חלוקו, מ"מ אח"כ (שם סעי"א) כתב, וז"ל: "בט"ק יעשה הציצית שלפניו ארוכות יותר שיהיו מזומנים לראותם תמיד".

וע"ש בדברי הגר"ה שהביא מדברי עוד כמה וכמה מקובלים שדעתם שיש לגלות הציציות.

ובפרט, שמאחר וברור שעפ"י הפשט שהציציות צריכים להיות בגלוי, אף אם נאמר שבדעת האר"י יש להסתפק, מ"מ עדיף לפרש בדעתו פירוש שיתאים לפשט.

אמנם מאידך, הגר"א עפ"י נר"ו בקונטרס פתיל תכלת, האריך לנסות לסתור דברי הגר"י הלל. וכתב שם שלענין מ"ש שבמשך היום לא לובשים ט"ג לדעת האר"י - פירשו כמה מגדולי המקובלים דכוונת הרב שאין חיוב ללבוש ט"ג בכל היום, אמנם יכול ללבשה. ועוד, שבהקדמת מהרח"ו לס' עץ חיים, הביא הנהגות הראיות למי שרוצה להכנס בחכמת הקבלה, ואחת ההנהגות היא שילמד כל היום עם טלית ותפילין - ונמצא א"כ שלדעת האר"י כן יש ענין ללבוש כל היום ט"ג, וממילא מ"ש האר"י לראות הציציות כל רגע, כוונתו על הט"ג. וע"ש שהאריך עוד לפלפל בדברי האר"י וליישב לשונות האר"י שהביא הגר"י הלל.

והגר"י הלל נר"ו הניף ידו שנית בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' מ) לחזק דבריו, ע"ש בדבריו.

ובכל אופן, קשה לומר שיש איזה בירור גמור בדעת רבינו האר"י החי בזה, ולכאורה לא יצא הדבר מכלל ספק.

דעת רבותינו האחרונים

ומצינו באמת להרבה מרבותינו האחרונים,

דס"ל דשראוי ללבוש הט"ק מעל המלבושים, או לחילופין לגלות הציציות, וכדעת מרן הש"ע שקיבלנו הוראותיו, ונעתיק מעט מדבריהם.

דבס' סדר היום (כוונת הציצית) כתב, וז"ל: "וענין מצות הציצית מצוה גדולה עד מאד בכלליה ופרטיה ואין כאן מקום להאריך אלא שצריך האדם לזהר בה ולא ילך ארבע אמות בלא ציצית. אם הוא על בגדיו טוב ונעים שיוכיר אותו תמיד בכל עת ובכל שעה".

ובכ"כ רבינו הלבוש שם (סי' ח סעי"י), וז"ל: "וכיון שטעם הציצית הוא כדי שנוכזר כל המצות, לפיכך אותם הלובשים הט"ק תחת הבגדים, יזהרו שילבישו אותו באופן שיראו הציצית תמיד, שע"י ראייתן יזכרו המצות". והעתיק דבריו גם הגר"ז בש"ע שלו (סעי' יח).

ובכ"כ בס' של"ה (מס' חולין פ' נר-מצוה), וז"ל: "והנה, מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפנים ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם תמיד, וכן ראוי לנהוג".

וב' מהר"י נוירלינגן בס' יוסף אומץ (דיני ציצית סי' רמב), וז"ל: "ראיתי בס' קטן הנקרא 'גן' שנתחבר לפני כמה מאות שנים, שיש לדקדק שתצא ציצית אחת מציציותיו שתחת מלבושיו חוץ למלבושים, כדי שיוכזר מצוות ציצית, שנאמר וראיתם אותו, כל היום עד כאן. גם נ"ל טעם שע"י ראיית הציצית יהיה האדם נזכר לקיים המצוות, וההיא עובדא דמנחות שטפחו הציצית על פני מי שרצה לנאף יוכיח. וראיתי אבי מורי החסיד ז"ל מדקדק כן בכל יום במאוד בט"ק שלו שלבש תחת מלבושין, שהוציא אחת

הציצית בהמכנסים שלהם לא די שמעלימין עיניהם ממאי דכתיב וראיתם אותו וזכרתם וגו' עוד מבזין הן את מצות הש"י ועתידין הן ליתן את הדין ע"ז. ומה שאומרינן שהולכים בין הנכרים, לזה היה די שישימו הציצית בתוך הכנף ואלו היה להם איזה דורון ממלך ב"ו שחקוק עליו שם המלך כמה היו מתקשטין בו לפני האנשים תמיד וק"ו בציצית שמרמז על שם ממ"ה הקדוש ברוך הוא וכדלקמן בסימן כ"ד ס"ה כמה מתכבד האדם הנושא שמו עליו ואמרו חז"ל הזהיר במצות ציצית זוכה ורואה פני השכינה. ומשמע מן הכתובים דהיהודים שישארו לעת קץ יהיו מצויינים במצוה זו כמה דכתיב ובאו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי וגו' ואמרו חז"ל ע"ז כל הזהיר במצות ציצית זוכה ומשמשין לו שני אלפים ושמונה מאות עבדים וכו'".

וכן מצינו בס' שלחן המלך (סי' ט אות ד) למהר"ש לניאדו"ט אב"ד ארם צובא, אשר העתיק להלכה לשון הש"ע, וז"ל: "עיקר מצות ט"ק ללבוש על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות". ולא העיר כלל בזה.

וכן הגאון ר' אלעזר בן טובי, ראב"ד עדת המערביים בירושלים [לפני כ-100 שנה], בס' פקודת אלעזר שם בס' ח העתיק דברי השל"ה הנ"ל שנהג להוציא שתי הציציות שלפניו, וכתב ע"ד, וז"ל: "וכן אני נוהג זה למעלה מל' שנה, שזה אליבא דכ"ע הרב האר"י ומרן ז"ל כנז', וכ"כ בס' יסוד ושרש העבודה".

ובס' ברית כהונה (ערך ט"ק) כתב: "כתב מרן ז"ל סי' ח סעי"א עיקר מצות טלית קטן ללבוש על בגדיו כדי שתמיד

מהציצית מחוץ לבית הנפש שקורין וואמוש". ובספר הגן שציין אליו הרב הנז', הוסיף שם (ליום שני) אחר הדברים הנ"ל, וז"ל: "ולא יתור אדם אחר שרירות לבו ומראות עיניו המחטיאים את הגוף, אין זה אלא כשהוא הולך בדרך אשר דברי ערוה מצויין בה, ועל כן יהיה לו תדיר עליו אותו טלית תחת המקטורן ולא תחת ה'קוט'".

וב"כ בס' יסוד ושרש העבודה (ש"ב פ"ט), וז"ל: "ושמעתי מאנשים כשרים שנהגו להוציא שני הציצית שלפניהם של הט"ק מתוך חיקם של הבגד העליון, ותלויים על החגורה כדי להסתכל בהם תמיד שזה עיקר מצותן של הציצית כמ"ש וראיתם אותו וגו', ומנהג ישר הוא ואשרי חלקם".

וב"כ בס' מקור חיים [לבעל החות יאיר] (סי' ח ס"ק יא), וז"ל: "ראיתי חסיד אחד שהיה ממשיך קצת מחוטי ציצית מאחד מד' כנפות דרך א' מנקבי העלין העשויים בשפת הבגד לחוץ כדי שתמיד יראה הציצית לפניו, עי' מג"א ס"ק יג".

ובעי"ז כתב בס' ערוך השלחן (סי' ח ס"ק יז), וז"ל: "י"א שעיקר מצות ט"ק הוא ללבוש על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות, ואין המנהג כן. וגם בשם האר"י ז"ל כתבו דאדרבא שצריך להיות תחת בגדיו וכו'. ומ"מ אף שמדינא אין זה מעכב, למה נבוש במצות ה'? וכן אותם התוחכים הטלית קטן בהמכנסים אין דעת חכמים נוחה מהם אא"כ הולך בין השרים ויודע שילעגו עליו, דאז יכול לעשות כן".

וכן רבינו בעל המשנ"ב כתב שם (סי' ח ס"ק כו), וז"ל: "ואותן האנשים המשימין

ואף ניתן לראות עד ימינו יהודים אשכנזיים מבוגרים [אפילו חרדיים, וכ"ש מהמזרחי] מהדור הקודם [בד"כ לא אברכים], שעדיין הולכים עם ציציות מוצנעות, וכל אחד יכול לשאול מבוגרים שזוכרים עדיין שבדור הקודם כך נהגו ללכת רוב האשכנזים, מלבד בני הישיבות שהרבה מהם הלכו עם ציציות מגולות [וגם שם לא כולם].

הרי שאין זה מנהג הספרדים, אלא מנהג כל ישראל.

ונעתיק בעז"ה כמה גוררים מדברי חכמי הדורות האשכנזיים, המוכיחים שאף המנהג הפשוט בארצות אשכנז היה ללכת בציציות מוצנעות תחת הבגדים, וכדלהלן;

דמצינו למרדכי (הל"ק סי' תתקמג) שדן לגבי ט"ק שאין בהן דרך עיטוף, וסיים, וז"ל: "וכן דרך המתעטפים והצנועים שעושין כן תחת מלבושיהם".

וכן מצינו בשו"ת מהר"י ברונא (סי' צו), שדן האם יש יוהרא בתלמידים הלובשים ט"ק על בגדיהם כדי לקיים המצוה בפרהסיא, והעלה שכיון שכולם נוהגים ללבוש תחת בגדיהם, יש בזה יוהרא ואסיר.

וכ' הרב עטרת צבי (סי' כג סק"ב) עמ"ש מרן שמותר להכנס לביה"ק בט"ק מכוסה, וז"ל: "כגון ט"ק שאנו לובשין תחת הבגדים מותר".

וכתב הט"ז (סי' כא סק"ג): "הט"ק שלובשין תחת הבגד שאנו נוהגים בו בזה ודאי מותר ליכנס לצרכיו כיון שהוא מכוסה".

וכתב הש"ך יו"ד (סי' שסז סע"ד) בענין כניסה בציצית לבית הקברות, וז"ל: "כתב מהרש"ל, והעולם נוהגין היתר בטלית קטן. וכ"כ הב"ח, וסיים הטעם כיון

יראנו ויזכור המצוות. והמנהג פה ללבוש על החלוק ועליו הבגד הנקרא סדריי, והציציות נראים מבחיץ כי הם ארוכים יותר מהסדריי אם מעט ואם הרבה".

וז"ל הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל בקצוש"ע שלו (סו"ס ט), הנהגת לבישת הציצית סע"א): "טוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש ט"ק כל היום כדי שיזכור המצוות בכל רגע וכו' ונכון ללבוש על המלבושים".

האם כיסוי הציציות הוא מנהג מיוחד לספרדים?

אכן לענ"ד הפרט החשוב ביותר בסוגיא זו ושיש לתת עליו את הדעת ביותר - הוא בירור תוקף מנהג הספרדים.

דהנה, הרבה טוענים דאף אי נימא דלפי הפשט ברור שיש לגלות הציציות ושכן דעת מרן הש"ע שקיבלנו הוראותיו, וכ"ד כל הראשונים, מ"מ הלא אבותינו הספרדים נהגו כולם לכסות הט"ק והציציות - וא"כ הרי מוכח שקיבלו על עצמם דעת האר"י החי בזה, וא"כ לכאורה מנהגם אף מחייב אותנו אנו בניהם.

אולם באמת יש לתת את הדעת על שני פרטים חשובים בענין מנהג זה, שלפי האמת משנים את כל ההסתכלות בנושא.

תחלה, דהנה המתבונן בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים יראה שהמנהג ללבוש הט"ק מתחת למלבושים ושגם הציציות מוצנעות - אינו כלל מנהג ספרדי, אלא הוא מנהג שנהג בכל כלל ישראל עד סמוך לדורנו, בין אצל הספרדים ובין אצל האשכנזים, וכמעט שלא נמצא בדורות הקודמים משהו שנהג הפך זה, אף אצל אחינו האשכנזים.

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קמג

בכל כנף כעין כיס שמצניעין בו כל הציציות כדי שלא יבואו לידי קלקול".

וכתב בס' ערוך השלחן (סי' ח ס"ק יז), וז"ל בקצרה [ועי' לשונו לעיל]: "א"ש עיקר מצות ט"ק הוא ללבושו על בגדיו כדי שתמיד יראה ויזכור המצות, ואין המנהג כן". ומדבריו ג"כ נראה כאמור, שעכ"פ מנהג הרבה אנשים לא היה אפילו לגלות ציציותיהם.

הרי מכל המקורות הנ"ל, נלמד שמנהג פשוט היה גם בין בני אשכנז בדורות הקודמים, ללבוש הט"ק תחת המלבוש העליון, כך שאפילו הציציות לא היו מגולות, ורק איזה מעט חסידים ואנשי מעשה נהגו עכ"פ לגלות חלק מהציציות.

ונמצא א"כ, שאין שום יסוד להמציא כאן חילוק מנהגים בין הספרדים לאשכנזים, אלא כאמור המנהג הפשוט בכל ישראל היה שלא לגלות הט"ק, ואף את הציציות.

והפרט החשוב השני שיש בענין זה, דהנה המנהג ללבוש הט"ק מכוסה, הוא מנהג קדום עוד מזמן רבותינו הראשונים - כמה וכמה דורות קודם שזרחה שמשו של רבינו האר"י הקדוש, כאשר לא ידעו כלל מהסוד שגילה רבינו האר"י בענין מצות ט"ק שיש ללבוש בדוקא תחת המלבושים. כא

ולחלן כמה ראיות מדברי רבותינו הקדמונים להוכיח כאמור, שהוא מנהג קדום שנהג בכל ישראל;

דכן מוכח מדברי בעל העיטור, ומדברי הרר"י בס' היראה, ומדברי הנימוק"י

שהציציות מכוסים". וכן משמע עוד בב"ח באו"ח סי' כג, ע"ש בדבריו.

וכבר הבאנו לעיל דברי מהר"י נירלינג בס' יוסף אומץ (דיני ציצית סי' רמב), וז"ל: "יש לדקדק שתצא ציצית אחת מציציותיו שתחת מלבושיו חוץ למלבושים, כדי שיזכור מצוות ציצית וכו' וראיתי אבי מורי החסיד ז"ל מדקדק כן בכל יום במאוד בט"ק שלו שלבש תחת מלבושיו, שהוציא אחת מהציצית מחוץ לבית הנפש שקורין וואמוש". ומוכח מדבריו שהמנהג הפשוט היה שלא לגלות הציציות כלל ועיקר [ועי' לשונו באורך לעיל].

וכן הבאנו דברי הר"ב יסוד ושורש העבודה (ש"ב פ"ט), וז"ל: "ושמעתי מאנשים כשרים שנהגו להוציא שני הציציות שלפניהם של הט"ק מתוך חיקם של הבגד העליון ותלוים על החגורה כדי להסתכל בהם תמיד שזה עיקר מצותן של הציציות כמ"ש וראיתם אותו וגו', ומנהג ישר הוא ואשרי חלקם". ומוכח מדבריו שרוב העולם לא נהגו לגלות אף את ציציותיהם.

וכן הבאנו דברי הרב מקור חיים (סי' ח ס"ק יא), וז"ל: "ראיתי חסיד אחד שהיה ממשיך קצת מחוטי ציצית מאחד מד' כנפות דרך א' מנקבי העליון העשויים בשפת הבגד לחוץ כדי שתמיד יראה הציצית לפניו, עי' מג"א ס"ק יג". ומדתלה זאת ב'חסיד אחד' משמע שכל העולם לא נהגו אף בזה, אלא הצניעו הציציות עם הבגד.

ובס' זכרון לבני ישראל למהר"י חאגיז² (אות 1) כתב, וז"ל: "ועל טוב יזכר שם אחינו שבגלות אשכנז ופולין שראיתי עושין

ב. ציין לו הגר"ד עובדיה בס' נהגו העם [טלית אות ד], וגם ראיתי הדברים בפנים הספר. כא. ואולי הוא עתיק ממש מאז זמן עצם קיומה של צורת הטלית קטן!

בשם הריטב"א, שהעתקנו דברי כולם לעיל. וכן מוכח מהמרדכי וממהר"י ברונא, שהבאנו דבריהם לעיל בסמוך. וכ"כ בדרך אגב הרשב"ש בתש' (סי' כו).

וכן משמע מדברי מרן הב"י בסי' ח שם, וכן בסי' כג לענין כניסה לביה"ק בציצית, ע"ש בדבריו בב"י ודוק.

וכן מצינו דרך אגב לרדב"ז בתש' (ח"ו סי' ב'ק), וז"ל: "כדי לקיים מצות ציצית כל היום אנו לובשים טלית קטן תחת המלבושים".

הרי מכל המקורות הנ"ל, דהמנהג ללבוש הט"ק תחת המלבושים הוא מנהג קדום עוד מזמן רבותינו הראשונים - הרבה קודם רבינו האר"י ז"ל.

המסקנות העולות מהפרטים הנ"ל

כאמור, עלו בידינו שני בירורים חשובים לגבי מנהג הספרדים בניד"ד:

חדא, דאין כאן כלל מנהג מיוחד של הספרדים, אלא הוא מנהג כל ישראל.

ועוד, שמנהג זה קדום מאוד עוד מזמן רבותינו הראשונים, וא"כ מוכח שאין המקור למנהג זה מדברי רבינו האר"י ז"ל, אלא הסיבה למנהג אחרת היא.

ובעת נביא מקורות, לסיבה האמיתית שנהגו ללבוש הט"ק תחת המלבושים.

הסיבה האמיתית שביסוס הציציות

הבאנו לעיל שכתב השל"ה (חולין, נר מצוה), וז"ל: "והנה, מחמת המלעיגים גם אני לובש הטלית קטן תחת המלבוש, ומכל מקום אני לוקח השתי ציצית שהם לפני ומשים אותם חוצה בין קרסי המלבוש ואני רואה אותם תמיד, וכן ראוי

לנהוג". ויתכן מאוד שכוונתו ב'מלעיגים' לגויים, שהיו מלעיגים על היהודים אם הלכו בט"ק מגולה. או מאידך יתכן שחשש גם מאיזה יהודים שילעיגו עליו בקיימו מצוה זו.

וכן מצאתי לרב שלחן גבוה (סי' ח ס"ק יז), שכתב ע"ד מרן שם, וז"ל: "ולענין מעשה, המנהג ללבוש תחת בגדיו מפני אומות העולם שמלעיגין עלינו".

ובס' יפה ללב (ח"א) שם, כתב ע"ד, וז"ל: "וכתב הרב שו"ג וכו' ואמת אגיד שאין המנהג מפני הלעג, אלא שכן צריך עפ"י תורת אמת כמ"ש בס' הכוונות הנקרא פע"ח וכו'".

הנה אם כוונתו להשיג על הרב שו"ג, במחכ"ת דבריו תמוהים, דמאחר ומעיד הרב שו"ג בגודלו שטעם המנהג הוא משום לעג השאננים, אלמא שידע שאו"ה בזמנו ובמקומו מלעיגים על דברים מאין אלו, ומה"ת לחלוק עליו בזה? ועוד, דדברי הרב שו"ג ברורים וכמו שכתבנו לעיל, שמנהג זה קדם לאר"י ז"ל, וא"כ בודאי שאין לתלות בו.

אמנם יותר מסתבר שלא בא לחלוק עליו במקור המנהג, ואיהו נמי מודה שהסיבה האמיתית למנהג הוא משום לעג האומות, אלא שבא לחלוק עליו לדינא, שמאחר ומנהג זה מכון עפ"י הקבלה, א"כ ראוי להחזיק בו ולא לשנות.

ועוד מצאתי בס' אוצר המכתבים לגר"י משאש זצ"ל (ח"ג סי' א'תשס"א), שנשאל אם יש חובה להוציא הציציות, וז"ל: "ד"ז הביאו המג"א בסי' ח' סקי"ג, וכן נהגו כל אחינו האשכנזים כאשר עיניכם הרואות, ואמנם הספרדים לא נהגו כן כלל, ואפשר מפני שהיו דרים בין הגויים הטמינו אותם עם גוף הטלית תחת הבגדים שלא ילעגו להם".

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קמה

להם נוח להוציא את הציציות. ב' והוא הנכון, שהמלבוש העליון היה ארוך ומכסה כל הגוף, ולא היה באפשרותם להוציא את הציציות לחוץ, וכבר ידוע שדברי רבינו האר"י היה להם קלורין לעין, והוא פסק שהט"ק יהיה תחת בגדיו דוקא, ולהוציא הציציות לחוץ היה כמעט בלתי אפשרי עם המלבוש העליון הג'לאבא כמובן".

הרי שהביא שני טעמים למנהג - חדא משום לעג הגוים, והטעם השני, משום שהיו לובשים הט"ק מתחת למלבוש העליון [הג'לאבא] משום דברי האר"י, וממילא גם הציציות היו מכוסות, כיון שהמלבוש היה ארוך ומגיע עד סוף גופו.

וז"ל הגאון רבי רפאל כדיר צבאן זצ"ל בס' נפש חיה (מע' ט', סע"ו): "בחוץ לארץ שהיו נמצאים וגרים בין הערבים היו מחביאים הציציות שלא יראו חוצה ורק אחד מעיר ושנים ממשפחה שציציותיהן נראים בחוץ תחת בגדיהם".

ובנותן טעם להזכיר הא דאיתא בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' א), וז"ל: "ישראל אזאגי שעוסק במלאכתו של תיקון הסממנים לחולים אצל הממשלה של אנשי חיל, והוא מוכרח לפשוט בגד החיצון הנקרא בערבי סית'רא, ואז הטלית קטן שעליו נראה כולו כמו שהוא לעיני הכל, ומאחר שכולם נכרים יתלוצצו עליו, וילעיגו על המצוה, ויהיה בזיון מצוה אצל הגוים".

וידוע שגם היום, בהרבה מקומות בעולם לא יכול יהודי להלך ברחובות קריה בין הגוים וציציותיו מגולות, שמעורר עליו כך שנאת הגוים, ויכול להגיע אפילו ח"ו לסכנה.

נמצא א"כ, שהמנהג הקדום ללבוש הט"ק תחת המלבושים, אין מקורו כלל מדברי רבינו האר"י, אלא המקור למנהג זה

ובספר ערוך השלחן (סי' ח ס"ק יז) כתב, וז"ל: "וכן אותם התוחבים הטלית קטן בהמכנסים אין דעת חכמים נוחה מהם אא"כ הולך בין השרים ויודע שילעגו עליו, דאז יכול לעשות כן".

ובשו"ת דרכי דוד [למהר"ד אבן כליפא, חדב"נ רבינו דוד הכהן סקלי זצ"ל, שם סי' ו], דן בצורת לבישת הט"ק, והביא דברי הראשונים בזה, וכתב תחילה, וז"ל: "ומן הראוי אנו אתכא דמרן סמכינן להניחו למעלה מן הבגדים כפי עצה טובה דמרן ז"ל, ולהיות כי אנו יושבים בין הגוים נהגו אבותינו להניחו תחת הבגדים וגם הציציות תחת הבגדים". אלא דשוב כתב אחרי כן, וז"ל: "אלא שמצאתי לפי המקובלים זיע"א שצריך ללבוש הט"ק תחת הבגדים כמ"ש הגאון כה"ח שרבינו האר"י היה לובשו למטה משאר מלבושיו ע"ג חלוקו וכו' וידוע לכל שאנו בצפ"א נמשכים ונוהגים כפי מ"ש רבינו האר"י כמו שמוכח מספרי המחברים וכו' ובלי ספק שהיינו מנהג שנהגו אבותינו להניח ט"ק על החלוק ותחת הבגדים ואנחנו בניהם כמותם".

אכן לענ"ד דבריו קשים, דכיון דביא מלכתחילה מהראשונים שנהגו להצניע הציציות, איך תלה א"כ המנהג בדברי רבינו האר"י? וכנראה כוונתו להסביר למה לא שינו מנהגם לפי הש"ע. ובכל אופן, לענ"ד משנה ראשונה עיקר, מ"ש בתחילה שנהגו כן מפני הגוים, וכמו שמעידים שאר הגדולים.

ובס' נהגו העם [מנהגי העיר צפרו במרוקן], לגר"ד עובדיה זצ"ל, הביא שם [הל' טלית אות ד] תש' קצרה שהשיב בענין מנהג הספרדים להכניס ציציותיהם, וז"ל שם: "ונ"ל שיש ב' טעמים למנהג הספרדים - חדא, משום שהיו גרים בין הגוים ולא היה

לכמה מחכמי ספרד], שהורו שראוי לגל אדם להניח ציציותיו בגלוי, כדי שיוכל לראות אותן בכל שעה ולזכור מצוות יי.

וממילא, גם לדידן, הרוצה לשנות ולהחמיר לגלות ציציותיו - לחוש לפשט הכתוב בתוה"ק, ולדברי כל הראשונים ומרן הב"י - בודאי רשאי לעשות כן, ואין לו כלל לחוש משום מוציא לעז על הראשונים.

סיכום המאמר

ונביא בקצרה הענינים העולים ממאמרנו זה:

א. לפי פשט התורה הקדושה, ולדעת כל רבותינו הראשונים, עיקר מצות ציצית נועדה בשביל שיהיו הציציות מזומנות לו בכל שעה לראותן, וע"י ראייתן יזכר תדיר במצוות יי.

ב. בכל זה, אין הבדל בין טלית גדול לט"ק, ובשניהם עיקר המצוה היא שיהיו הציציות גלויות לפניו כנו"ל, וכן פסק מרן הש"ע.

ג. במשך הדורות בגלות כבר מזמן רבותינו הראשונים ועד סמוך לדורנו, אף שכולם הודו שעיקר מצות הט"ק ללובשה על בגדיו, מ"מ מחמת הפחד מן הגוים ומחשש ללעגם, נהגו כל ישראל - ספרדים ואשכנזים, ללבוש הט"ק מתחת למלבושים כך שלא היה נראה לבחוצ'ן, ובד"כ גם הציציות היו מכוסות, ויש יחידי סגולה שהשתדלו לגלות חלק מהציציות כדי לראותן תמיד.

הוא כפי הנראה מפחד ולעג האומות אשר היו היהודים שרויים ביניהן.

וממילא אין שום בסיס הגיוני להניח שהמנהג שהתחיל לפני מאות שנים משום לעג האומות, פתאום במשך הדורות שינו המון העם את טעמם, והפסיקו לחוש ללעג האומות [כאשר עדיין היו שרויים ביניהם, ולא השתנה כלום ביחס האומות אליהם], ובאמת כבר היו יכולים ללכת עם ציציותיהם בגלוי, אלא ששוב חזרו בהם משום דברי האר"י שהתגלו להם כעת.

בפרט שאין שחר להניח שכל המון העם, שבקושי נהגו בהנהגות עפ"י הקבלה²², פתאום נהיו כל העדה כולם קדושים, ונהגו כאן כרבינו האר"י ז"ל.

וגם כמו שהוכחנו לעיל, אין כאן כלל מנהג מיוחד לבני ספרד, אלא הוא מנהג קדום של כל כלל ישראל - בין ספרדים ובין אשכנזים.

וממילא נפק לן כעת - דאין כאן לדידן הספרדים שום מנהג בזה כדעת האר"י, אלא הוא אותו המנהג אשר נשאר מהמים שחיו בין הגוים וחששו מלגלות ציציותיהם.

וא"כ, שוב אין לזה כלל דין של מנהג אבות - דהלא במשך כל הדורות הודו כולם דהמנהג הנהוג מכורח המציאות אינו אלא מנהג של שעת הדחק, והמנהג המובחר יותר הוא ללבוש הט"ק על הבגדים.

וגם חזינו לכל גדולי חכמי אשכנז וגם

כב. ולדוגמא, כידוע שכמעט באף מקום לא הניחו המון העם תפילין דר"ת [מלבד בא"י כעדות החיד"א], וגם לא הניחו בשבת י"ב חלות על השלחן, ולא החמירו מלהסתפר עד שבועות, ולא החמירו שלא לאכול בלילה אחר חצות כשקמו משנתם, וגם בהרבה מנוסחאות התפלה לא נהגו כנוסחאות המקובלים. ואפשר להביא לזה עוד דוגמאות רבות, ואכ"מ.

מנורה מנהג הספרדים בהוצאת ציציות בדרום קמז

שעה ולזכור את מצוות יי, כמו שצייתנו בהדיא תורתנו הקדושה [וא"צ בדוקא ללבוש הט"ק מעל המלבושים, אלא די שהציציות תהיינה מגולות].

ואולם מי שנוהג ברוב עניניו עפ"י הקבלה כדעת רבינו האר"י זלה"ה - ברור שיש לו ללבוש הט"ק תחת המלבושים. אולם לענין הציציות - כיון שדעת האר"י ז"ל בנידונו אינה ברורה, ממילא יש להסתפק אם ראוי לו לכסות ציציותיו או לגלותן, ולמעשה איך שיעשה יש לו ע"מ שיסמוך.

ומ"מ הדעת נוטה שעדיף לגלות הציציות כיון שבזה יוצא יד"ח גם ידי הפשט, ויתכן שאף לדעת האר"י ש"ד. וכמובן שההכרעה בזה מוטלת על העוסקים בתורת הקבלה, ואנו אין לנו עסק בנסתרות.

[וכל הנתבאר במאמר זה הוא רק מהפן ההלכתי של הסוגיא, ומ"מ בודאי שיש לתת כאן משקל גם לפן ההשקפתי, בפרט אם אינו סותר את ההלכתי, ודוק].

וכמובן שכל הנ"ל הוא רק הנלענ"ד לנהוג לעצמי אחר בחינת כל הפרטים בסוגיין, אולם כל אדם יעשה בזה כפי הכרעת רבותיו.

ד. רבינו האר"י ז"ל גילה שמנהג העולם הנ"ל נכון עפ"י הסוד - שט"ג יש ללבוש מעל המלבושים ואילו ט"ק יש ללבוש בדוקא תחת המלבושים.

ה. בדעת האר"י נחלקו האחרונים: י"א שמה שחידש האר"י ז"ל שיש ללבוש את הט"ק תחת המלבושים - היינו דוקא הבגד, אך הציציות צריכות להיות מגולות כפשט התוה"ק וכדעת כל רבותינו הראשונים. וי"א, שלדעת האר"י כמו שיש לכסות הט"ק, כך גם יש לכסות הציציות שלה.

ולמעשה אין הכרעה ברורה בזה בדעת האר"י.

המסקנא העולה לענ"ד

והנה עפ"י הענינים שנתבארו לעיל, לכאורה כך ראוי לנהוג למעשה:

מאחר שכמו שהוכחנו באריכות אין באמת מנהג מיוחד לספרדים לכסות ציציותיהם בדוקא, אלא נהגו כן רק משום פחד הגוים, ואין הבדל בזה בין ספרדים לאשכנזים, וגם בדעת האר"י ז"ל יש להסתפק - ממילא נראה ברור דמי שנוהג ברוב עניניו כפי הפשט², פשוט שצריך לגלות את ציציותיו באופן שיוכל לראותם כל



כג. וכגון שאינו מניח ביחד שני תפילין, ואינו מניח בשבת י"ב חלות, ונוהג להסתפר בספה"ע קודם שבועות, ונוהג להסתפר בלילה, ואינו לובש בגדי לבן בשבת וכל כיו"ב.

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה

פסוקי ברוך, כברכה, וזה כוונת הפמ"ג, וכן דבריו ברור מיללו באות ד': 'ועי' מה שכתבתי באות הקודם אם שח בין ברוך שאמר להודו יאמר ברוך ה' לעולם ויעלה לו לברכה'.

אלא מה שעומד נגד הדברים הללו כי המשנ"ב ראה וידע כל זה ולא פסק כן וצ"ת.

ב. פסוק שמע ישראל ושייכותו לפסוד"ז

איתא בספה"ק כי יש ענין להזכיר ק"ש גם בקרבנות והיינו ק"ש דקרבנות, וכן בפסוקי דזמרה, ולכן יש מוסיפים 'ובתורתך כתוב לאמר שמע ישראל' וגו' קודם ישתבח, ודבר זה הזכירוהו גדול עמודי הוראה כהמשנה ברורה בסי' מו' סק"ל והמגן אברהם.

ולכאורה צריך לן תלמוד הרי פסוק שמע ישראל לכאורה אינו שירה וזמרה וא"כ אמאי אינו הפסק בין פסוד"ז לישתבח, הנה בשו"ת אגרות משה תמה טובא על ההיתר לברך ברכת אש"י באמצע פסוד"ז הרי איננו שירה וזמרה, א"כ ה"ה הא.נראה לעיל במק"א הארכנו בנושא חשוב כזה, אם הפסיק בברכת אש"י לפני ישתבח יחזור ויאמר ג' פסוקים מפסוד"ז ואכהמ"ל].

והתבוננתי וחזיתי, חדא כי גם ברכת ברוך שאמר פתח ועוסק ב'נמליך' מלכנו וכו' ולזה שפיר שייך פסוק זה.

א. חמש פסוקי 'ברוך' כברכה

ב. פסוק שמע ישראל ושייכותו לפסוד"ז

ג. ניגון מציל את המצב

ד. דיבור שהתירו באמצע ק"ש האם זה לכתחילה

א. חמש פסוקי 'ברוך' כברכה

א. שו"ת שאלת חכם. מי ששח תיבה אחת הפסק בין ברוך שאמר ל'הודו' פסק המשנה ברורה שהוי הפסק וצריך לחזור ולברך ולכאורה הרי הפמ"ג נשאר בצריך בירור וא"כ ספק ברכות להקל.

והנה לכאורה יש פיתרון פשוט במקום לחזור לומר את ברכת ברוך שאמר: המשנ"ב פסק בסק"ז שאמירת ה' פסוקי 'ברוך' שמסיימים את ספרי התהילים נחשב כמו ברכה ואם הפסיק באמצע פסוד"ז יאמרם לפני ההפסק ואחריו והוי כברכה לפני ואחרי וימשיך בפסוד"ז [אגב, שמעתי מפי מו"ר הגר"י טשזנר שליט"א שצריך בדווקא לומר את חמישתן, ולא סגי באמירת חד ותרי מינייהו].

א"כ ה"נ במקום לחזור את כל ברוך שאמר יאמר ה' פסוקי 'ברוך', ומקור גדול לזה מדברי הפרי מגדים עצמו דכתב (באות ג' בתוה"ד) ודאי אם שח דברים בטלים בין ב"ש להודו חוזר ומברך דשח בין ברכה לעשיה, ועדיין צ"ב בזה, עיין ט"ז אות ב' עכ"ל ומה כוונתו בצינו לט"ז לפי שהט"ז כתב שמה באות ב' הזכיר עצת אמירת ה'

הכנסת כשהמלווים מנגנים ניגון בלי מילים, ולהאמור יתכן כי הם באמצע התפילה לכך לא ידברו אז, וגם כבר כתב במשנה ברורה בסק"ד כי גם בשתיקה יזהר לכתחילה שלא לשהות הרבה בינתיים.

[וניגון] אשכחן כי לא הוא הפסק ולכן בברכת כהנים ביו"ט, כשרוצים להרויח זמן לפני תיבת 'שלום', כדי שהציבור יספיקו אז לבקש, ועדיין לא ייחשב לכהנים הפסק, המה מנגנים, שמע מינה ניגון לא הוא הפסק, וכן נפק"מ בעוד נושאים, ולכן היה פעם נעשה בש"ץ חשוב שבאמצע חזרת הש"ץ נהיה סיבה שלא יכל להמשיך באמירת דברי קדושה עד שינקו את המקום סביבו, ואם ישתוק יהיה בוש למישהו, לכן ניגן כאילו ברגשי קודש עד שניקו, ולהאמור לכך לא הוא הפסק.

ומניגון לניגון, הערה מעניינת כי הטור כתב בריש סימן נא : ברוך שאמר וכו' צריך לאומרו בניגון ובנעימה כי הוא שיר נאה ונחמד למעלה' עכ"ל ופלא בעיני כי הב"י לא הזכיר מקור וגם בשלחן ערוך לא הביאו להלכה למעשה וגם לא ראיתי נוהגים כן. אגב כאן חזינן שכאשר הפוסקים מצטטים ומזכירים דברי פוסק קדמון, זה לא רק ציטוט ואיהו לא סבירא ליה, אלא מדהזכירו שמע מינה, גם איהו סבירא ליה.

אכן יש להתבונן האם הניגון הזה זה ניגון מסוים וכעין שירה למעלה, או דלמא ניגון של החזן ובלבד שיהיה ניגון.

והנה אם זה דוקא ניגון המסור איש מפי איש עד לשירה של מעלה, א"כ בזמנינו שנשכח, מובן למה לא נוהגים כלל בזה.

[וכן] מצאנו בהלכות יום טוב שצריך לנגן בתפילה דוקא הניגון הנהוג בניגוני

יתירה מזאת נבחין כי בסוף שירת הים מסיימים ממש בענין זה: ה' ימלוך וגו' כי לה' המלוכה וגו' והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

ועוד ע"פ הח"ן, הרי מטרת פסוקי דזמרא לזמר העריצים ולהכרית הקליפות, ואיתא בגמרא ברכות הקורא ק"ש כאילו אוחז חרב של שתי פיות להכרית המזיקים, ומבואר בספר בן איש חי כי ד' קריאת שמע שקוראים ביום [בקרבנות, ביוצר אור, בערבית, וק"ש על המיטה] מכריתים מאות ואלפים מזיקים. א"כ שפיר הוא מאותו ענין פסוק ש"י עם פסוד"ז.

[ולפי] מהלך זה ניתן גם להבין באור חדש הא דאיתא בגמרא מגילה החש פחד בלבו יעשה כמה פעולות - כגון יקפוץ מדוכתיה ד"א, ועוד - ואחד מהאפשרויות יקרא קריאת שמע, ולהאמור זה מכרית מזיקין א"כ גם אם עיניו הגשמיים לא רואים אותם, רק ליבו בנפשו מרגיש, יאמר ש"י ויכרית המזיקין ותסור הרגשתו הפנימית הרעה, וייטב לו].

ומ"מ, זה דבר פשוט, אם ארע שאמר קריאת שמע בתוך פסוד"ז כגון כמבואר במשנ"ב (נא, סק"ח): גבי לענות קריאת שמע עם הציבור, שצריך שיקרא עמהם פסוק ראשון, גם באמצע פסוד"ז. א"כ תו אי"צ לומר ש"י קודם ישתבח, וז"פ.

ג. ניגון מציל את המצב

במשנ"ב (נא, סק"ו) כ' בשם שו"ת מקור ברוך שראוי לבטל המנהג שנהגו להביא החתן בין ברוך שאמר ליוצר, כי הרי אסור להפסיק אז. את"ד.

ולפי זה הבנתי הא דנהגו להביא החתן לבית

הפרקים דק"ש וכד', האם א"כ, גם הותר לדבר כן לכתחילה בין מזמורי פסוד"ז וכד' ולא ייחשב להם כדיבור רע, כי הרי הותר להם. האם זה הותרה או דחויה, האם זה רצוי או דלמא היכא דאפשר עדיף להימנע מכך [ונפק"מ למעשה אם יודע כי בוא יבוא אליו כעת אחד שישאלו לשלום באופן שיתחייב להשיב לו, האם ראוי כי יעתיק מקומו למען לא יפגשנו ולא ידבר עמו או דלמא כיון שחז"ל התיירו, ישאר וישיב שלום].

ובן יש לשאול הפוך: האם יש להימנע מלפנות לאחד שבאמצע תפילה להקדים לו שלום האם ראוי להימנע או אם מותר אז הוי גם לכתחילה.

[וזוה דבר שכיח בעת אמירת ברכת הלבנה, ולמנהג אשכנז פונים ואומרים לג' שסביבותיו 'שלום עליכם', אם מבחין בחבירו העומד לידו והרי הוא באמצע הברכה 'מחדש חדשים' דקדוש לבנה, ואם יברכהו ב'שלום עליכם' יענהו, האם יפנה אליו, או ידלג ? -ויש מפקפקים טובא בהיתר להשיב עליכם שלום באמצע הברכה חדא שבזמננו לא נהגו להשיב שלום וכמבואר בסי' סו במגן אברהם ובמשנ"ב בסי' נא ססקי"ב, ועוד שאין זה שאילת שלום ידידותית כשאר שאילת שלום בין ידידים, ולענ"ד אי משום הא, אדרבא הרי מטרת אמירת של"ע, להראות כי הוא מידידי הגם

יו"ט, קצת משמע שלא מועיל כל ניגון ובלבד שיהיה מנוגן. וי"ל שהניגון של יו"ט הוא המאפיין שזה יו"ט, אולם טפי נראה כדאמרן מעיקרא שזה ניגון של יו"ט וא"כ דלמא זה מסורת קדומה בדיננו].

ובאמת כאשר נתתי ליבו לתור ולחקור היי איזה ניגונים מקובלים דלמא מזמן בית המקדש ושירה שירד ממרום, י"א כי ניגון 'כל נדרי' הוא משיירי בית המקדש ועל כך גדולה מעלתו והרגשי קודש הגורם.

ואילו שאר הניגונים דלמא מר' יו"ט ארליך ז"ל או מר' יעקב תלמוד ז"ל או מר' שלמה קרליבך ז"ל וכד', הגע עצמן הרי זמירות שבת עצמם וכן ה'לכה דודי' עצמו התחברו בדורות אחרונים, וא"כ הניגונים שהתחברו עליהם לאו מימי קדם ניהו, א"כ הניגוני קדם מזמן בית המקדש [וכ"ש מה שהוריד משה מסיני] לא נשתירו במסורת שבידינו.

ד. דיבור שהתירו באמצע ק"ש האם זה לכתחילה

שו"ת. בית כנסת החפצים להקפיד שלא ידברו דברים בטלים כלל בעת התפילה, {אשר נודע בשערים, מעט לגודל מעלת תפילה שלא מפורעת כדיבורי חול, ואכמה"ל אך דעו כי גדולה מעלתן למאד}. { האם השבת-ודרישת-שלום וכדומה המבוארים במשנה ובהלכה שרשאים בין

א. ומ"מ פרפראה קצרה ונאה, ברשותכם נכתוב פה.: איתא במשנ"ב סימן נו בשם ברייתא דרך ארץ דרבי חמא אשכחיה לאלהיו בכמה אלפי גמלים טעונים אף וחמה לשלם לאלו [=שמדברים באמצע קדיש או קדושה] וכו' עכ"ל, וכמובן הפלא היאך נבחר לכך דווקא אליהו הנביא זכור לטוב, הרי אליהו הנביא ידוע כעוזר לטובה ופקיד על כל בשורות טובות, ויתכן לומר בס"ד, על פי המעשה שהתפרסם ע"י הגאון רבי מרדכי יפה בעל הלבושים זיע"א, שמשמע שמה ק', שהפרעה באמצע שמברכים זה עלול להפריע לקבלת הברכה והשפע הטוב. א"כ דווקא אליהו הנביא שפקיד על בשורות טובות וחפץ בטובתן של ישראל חפץ שלא יפריעו לתפילות ולברכות להתקבל ולשפע ישועות לכן דווקא הוא משל לאחד שמביא בשורות וישועות ובא מנדהו להפריעו, האם לא דווקא מביא הטובה יכיר בגודל רוע ההפרעה.

מאד חשיבות לסמוך נפי"א לשמו"ע בלי הפסק !!!

נב. הסתפקתי לפיכך אם סיים שמו"ע ורואה כי מממש ובא לפניו עניית אמן דקדיש וכד', ובפרט למנהג אשכנז בימי בה"ה להאריך בפסוקי דרחמי ד'והוא רחום' ופעמים שבעודו מתחנן קמי בוראו החזן סליק תפילתו ועומד לפתוח בקדיש וכד' מעניני פתיחת ארוה"ק והוצאת ס"ת ואמירת מה שאומרים אז.

ויתכן לחלק בין שלום לחבירו למידי דקודש. **ועוד** מסתבר שאם רואה כי מתקרב לבוא יכול להתחיל מעט בנפי"א, גם כשהוא באמצע פסוקי דרחמי, (ובפרט אם עוצר בין 'רחום וחנן' אחד למשנהו).

ויש שני נידונים לדון בזה,

חדא, אם מתחיל בנפי"א, אזי גם אם אח"כ מפסיק אין בכך כלום או"ד דווקא כולו.

ב', האם אכן רשאי כשהתחיל בנפי"א בהקדם הנ"ל, האם רשאי אח"כ להמשיך בפסוקי דרחמי כרגיל, או לא. וצריך לי תלמוד בזה.

שאמרתי יפול אימתה ופחד על אויבי, הוא מידידי ולא מאויבי, ושלום עליו, א"כ דלמא זה טפי הוי שאילת שלום ידידותית- האם יפנה אליו לברכו שלום עליכם או יפנה על ימין או על שמאל ויברכם].

וי"ל מבואר במגן אברהם [נראה גם בט"ז סק"ב] בסעיף ה' בסוגית שואל מפני הכבוד בפסוד"ז, וכ' בזה"ל: 'כשצריך להפסיק יאמר ברוך ה' לעולם וגו' עד ויברך דוד, וכשיחזור למקום שפסק יאמר ג"כ אלו הפסוקים, דהוי כמו ברכה לפנייהם ולאחריהם [בית יוסף, אבודרהם, ב"ח] עכ"ל. הרי מפורש כי גם שמותר להפסיק ולומר, נחשב הפסק!

ולפי זה נבין טפי הא דאיתא בשיטה מקובצת עמ"ס ברכות דביתהו דרבי אליעזר הייתה בכל יום מונעתו מנפי"א, והיאך הייתה יכולה למונעו ? ומבואר בשיטמ"ק שהייתה מזדרזת לברכו שלום אחר שסיים תפילת העמידה, וכיון ששאלתו לשלום התחייב להשיב לה וכיון שהשיב לה לשלום בין שמו"ע לנפי"א, הוי הפסק, ותו לא הוי כ"כ גדולה מעלת הנפי"א, ולהאמור מובן שפיר כי צריך ורשאי להשיב אז ומ"מ נחשב הפסק ת"ד. אגב רואים פה כי גדול



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

'לאסוקי שמעתתא' - ריש מסכת גיטין*

לרגל תחילת לימוד מסכת גיטין בסדר הדף היומי!

פרק המביא גט קמא

גדר הדין דצ"ל בפ"נ ובפ"נ - בדין שליה קבלה
הטעם דלא טענין שהגט מזוייף
בדין טענין על טענת מיגו
ביאור פלוגתת תוס' והרמב"ן - בגדרי טענין
גדר נאמנות ע"א באיסורין
בענין נאמנות ע"א באיסורין במקום איתחזק איסורא והיתרא
גדר הנאמנות ב'בידו'

בדין דבר שבערוה בדלא איתחזק איסורא
בענין ניקור הגיד אי חשיב בידו ואיתחזק איסורא
הטעם שהעדות על כשרות הגט חשיבא דבשב"ע
בגדר חתימת ב' עדים בגט
ביאור פלוגתת ר"א ור"מ
גדר העדות בעדי חתימה
בירור וביאור שיטות הראשונים בדין עד"מ ועד"ח
בענין כתב בכתב ידו
גדר כתיבת הגט לשמה
בענין עדות לקיומי במסירת הגט ובממון
בגדר פסול אילם בעדות
בענין נאמנות השליח על שליחותו
בדין אין עד נעשה דיין
בענין פלגין דיבורא ופלגין נאמנות
בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה (בסוגיין)
בענין חלות בספק

א. סיכום יסודות הסוגיות כפי שעלה מתוך שיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א. הדברים נכתבו בתכלית הקיצור מתוך מה שנתבאר באריכות, וכמובן שכל שגיאה יש לתלות בקוצר הבנתי. [הדברים הופיעו במהדור"ק בחיבור 'לאסוקי שמעתתא', ועתה מופיע במהדור"ב הכוללת הרבה הוספות ותיקונים (שעדיין לא נשלמו לע"ע)].

בדין זכין בגט שחרור
בענין הנאמנות של ערכאות
בענין דינא דמלכותא דינא
בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

דף ב.

גדר הדין דצ"ל בפ"נ ובפ"נ - בדין שליח קבלה

הנה מבו' בדברי רש"י שרק שליח הולכה
צ"ל בפ"נ ובפ"נ, אך שליח לקבלה
א"צ לומר, ונת' בזה ב' דרכים: א. הר"ן²
ביאר דמעיך הדין ל"צ לחוש שמא הגט
פסול, אלא דבשליח הלכה שלא נגמרו
הגירושין מיד, חיישי' שמא יבוא הבעל
ויערער בשקר [ויוציא לעז], אך היכא שנותן
לשליח קבלה תולים שגמר בלבד לגרשה,
ל"ח שיבוא אח"כ ויערער. ולכא' מבו'
מדבריו דיסוד הדין שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא
רק כדי למנוע ערעור.

ב. מהמהר"ם שיף מתבאר באופ"א, שעיקר
הדין שצ"ל בפ"נ ובפ"נ הוא גדר
בצורת מעשה הגירושין שיהיה באופן שלא
יהיה חשש ערעור³, ולכן בשליח קבלה
שמעשה הגירושין כבר נעשה כדין לא
שייך עיקר התקנה.

אמנם גם בד' הר"ן י"ל דכשלא אמר בפ"נ
יש חסרון במעשה הגירושין, אלא
דעיקר התקנה היתה שהצריכו לברר כדי
למנוע חשש ערעור, וכדי להאליים התקנה,
אמרו דבלא"ה יש חסרון במעשה הגירושין,
ומשו"ה גם לאחר שנתגרשה צ"ל בפ"נ.

הטעם דלא טענינן שהגט מזוייף

א] הראשונים דנו מ"ט לא טענינן לבעל
שהגט מזוייף⁴:

א. תוס' כ' דמשום עיגונא אקילו בה רבנן.
ב. הר"ן כ' בשם תוס' דהוי טענה דלא
שכיחא⁵.

ג. הר"ן כ' "דאין האשה ממנו של בעל,
אלא ברשות בעלה לינשא, ואנן לא
מנעינן לה".

הגרי"ז⁶ נקט בביאור' הר"ן, דהקנין אישות
שיש לבעל לא מהני לאשוויי שם
'בעל דינ' בכדי שיהא לו זכות טענה⁷ ט, ומה

ב. ה: (ב. מדה"ר ד"ה וכתב).

ג. ומה"ט אם לא אמר בפ"נ ובפ"נ שי' ר"מ (ה:): דיוציא והולד ממזר [וגם חכמים דפליגי ס"ל דכשלא אמר
בפ"נ ובפ"נ הוי חסרון במעשה הגירושין ומה"ט צריך לחזור וליתן לה ולמר בפ"נ, אלא דס"ל דאינה כא"א
מה"א לא מדרבנן, ומה"ט אין הולד ממזר], אמנם גם לפי הר"ן י"ל דרבנן האלימו את תקנתם שכדי שיאמר
בפ"נ אמרו שאם לא אמר יתבטלו הגירושין.

ד. ומבו' מהראשונים שנקטו בפשיטות דאף קודם שהגט התקיים אית ליה תורת שטר ול"ה חספא בעלמא,
דאע"פ שרבנן עקרו את הכח שעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, מ"מ כל עוד
שאינן ערעור נקטינן מסתמיות שהשטר כשר דמהיכ"ת לחוש שהוא מזוייף. אך צ"ע בד' הרמב"ן (בסו"ס
התרומות סי' ח) שנקט דכל שטר שאינו מקויים ה"ה בחזקת מזוייף, ומאידך גם הרמב"ן (לקמן ט.) דן מ"ט
הכא לא טענינן, וצ"ע.

ה. ט.

ו. כמש"כ תוס' בכתובות (צב:) דלא חציף איניש לזיופי.

החייב כתובה. ומעתה י"ל דלתוס' גדר התקנה דלא טענינן משום עיגונא היינו דלית ליה זכות טענת מזויף כל זמן שאינו טוען בפועל ומשור"ה לא טענינן, ומה"ט דהוי היתר נישואין אלים שאין בו זכות טענת מזויף, לכן זה מהני גם לענין החייב כתובה, אך לר"ן דלא היה תקנה דלא טענינן, אלא דאין לבעל זכות טענה, א"כ כל זה רק לענין הבעל, אך ללקוחות שיש זכות טענה טענינן להו.

בדין טענינן על טענת מיגו [ומסתעף לגדרי 'שטרך בדי מיגו' בעי', וגדרי 'מיגו']

הנה תוס' כ' דטענינן ליתמי פרוע [בהלואה] והחזרתי [בפקדון], והק' האחרונים דהא מה שהאב היה נאמן לטעון כך, היינו משום שהיה לו מיגו דטענת מזויף או נאנסו דהוי הוכחה שהוא דובר אמת דמ"ל לשקר, אך ליתומים דליכא הוכחה זו היאך שייך טענינן.

שהבעל יכול לערער ולפסול את הגט מה"ת ע"י טענת מזויף, הוא מדין נאמנות של 'בעל השטר'^א.

אמנם יל"ב באופ"א, דלעולם הבעל נחשב לבע"ד, אלא דדין טענינן שייך רק כשב"ד מוציאם ממון מהנתבע, משא"כ כשמתירים את האשה להנשא לא חשיב הוצאה מהבעל, ואין הבעל מוגדר ל'נתבע', אלא האשה נוהגת לעצמה, ובכה"ג לא שייך דין טענינן^ב.

ב] והנה נחלקו הראשונים בדין המביא גט בא"י, דלתוס' גובה כתובתה מהלקוחות [אלא דאם ערערו הלקוחות מהני ערעורם], ולר"ן אינה גובה מן הלקוחות, דטענינן להו דילמא מזויף הוא. ויל"ב דאולי לשיטתם, דהנה כשהשליח אמר בפ"נ ובפ"נ לכו"ע גובה כתובתה ול"מ ערעור הלקוחות, והיינו משום מדרש כתובה, דהחייב כתובה הוא מחמת ההיתר נישואין, וכיון שהשליח נאמן לגבי ההיתר נישואין ממילא נאמן לענין

ז. הל' גירושין.

ח. דגם הזכויות הממוניות שיש לבעל באשה זה רק בתולדה מקנין האישות, ואמנם היכא שהנידון הוא רק על הזכויות הממוניות שפיר חשיב לבע"ד [כמב' בר"ן בכתובות (כב.) בשם הרא"ה דאי אמרה מקודשת אני לפלוני, אינה נאמנת בשום מיגו אא"כ הוא מודה בדבר, דכיון שהודית שנתקדשה לו, לאו כל כמינה לחוב לו ולהפקיע עצמה ממנו], אך כשהנידון הוא על הדין איסור והיתר דתליא בשורש הקנין אישות ל"ח בע"ד. ט. אכן בד' תוס' שלא פ' כן נראה דפליגי ע"ז גופא, דהבעל נחשב בע"ד מכח הקנין איסור והזכויות שיש לו באשה, ומכח זה יש לו כח לערער ולא מדין בעל השטר [ןעפ"ז מיושבת קר' הגרי"ז מתוס' בכתובות (צב:)]. י. דהרמב"ם () כ' שכאשר הבעל ערער הגט 'בטל', ומבו' ברמב"ם (ריש הל' גירושין) דכשנקט לש' זו היינו מן התורה.

יא. וזה מתאים עם שי' הבעה"מ (יבמות לא:): דבשטר, ליכא חסרון דמפיהם ולא מפי כתבם, משום דלא חשיב כתב העדים אלא מפי כתבו, ומשור"ה שהשטר מדבר בשמו יש לו נאמנות לומר אם זה כתבו או לא. [ועד"ז מצינו ברמב"ן (שבועות לב: הו"ד בר"ן כתובות עב.) שעד מפי עד באיסורין נאמן הראשון לומר שלא אמר כן מעולם]. אמנם הגרי"ז שם הוסיף לחדש דע"י הכח של 'בעל השטר' ה"ה יכול ג"כ לקיים את השטר ועי"ז יגבו מלקוחות. ויל"ב בגדר הדבר, דהוא כעין דין נאמנות יכיר שלהרבה ראשונים נאמן אדם לומר זה בני או אינו בני, והיינו שנאמן על אבהותו, ועד"ז נאמן על השטר אם הוא שטר ידידה או לאו [אמנם יל"ע דהכא ליכא ילפותא על נאמנות זו, וביכיר יש ילפותא].

יב. וכ"מ בד' הרמב"ם (פ"ז מגירושין הכ"ד) שביאר ג"כ כהר"ן (כפי שביאר האבהא"ז בכוונתו), והרמב"ם כ"כ גם לענין גט שחרור דעבדים (פ"ו מעמדים ה"ז), וזה מתאים רק לפמשנ"ת דגם שם הנידון של העבד הוא

מנורה לאסוקי שמעתתא' - גיטין בדרום קנה

סברת הנתיחה"מ צריך להגיע לטעמא דמיגו - מ"ל לשקר [והביאור בזה, עי' הערה], ולפי"ז הדק"ל.

ב. הקוב"ש"י הוכיח מכח קו' זו, דיסוד דין מיגו אינו רק משום דאיכא הוכחה דמ"ל לשקר^ט, אלא יש דין נוסף של 'כח נאמנות'^י - דמיגו שהיה נאמן בטענה המיגואית, כך יש לו כח משפטי בטענה העכשוית מצד

א. הנתיחה"מ^י ביאר דבאמת אי"ז דין מיגו דבכל דוכתי, אלא ענינו ד'מתוך' שאביהם יכל לטעון מזוייף ונאנסו, ממילא בטלה הריעותא דשטרך בידי מאי בעי, דמשום כך האב לא חשש להשאיר את השטר אצל התובע, וממילא יש נאמנות בטענת פרוע או מזוייף מצד עצמה.

אמנם בד' הרשב"ם^י מבואר דגם אחרי

כלפי עצמו, אך לפמש"כ הגר"ז קשה שהרי ודאי שיש לאדון זכות ממון בעבד שנחשב מחמת כן לבע"ד. יג. סי' קמא סקכ"א, וכן נקט האבהא"ז (השמשות לה' טו"נ דף פז מדה"ס). יד. ב"ב ע. (ד"ה ולטעמך), שביאר במס' הגמ' שם שנאמן בטענת החזרתי מיגו דנאנסו נגד ההוכחה דשטרך בידי מאי בעי, ע"י ב' כחות - א שמתוך שיקל להפטר ע"י טענת נאנסו לא חשש ליטול השטר ובטלה ההוכחה דשטרך בידי מאי בעי, וכסברת הנתיחה"מ. ב מכח הוכחת מיגו דמ"ל לשקר. וצ"ב מ"ט בעי' לב' הכחות, ויל"ב בפשטות דסברת הנתיחה"מ לחוד מהני רק להקליש שהחזקה דשטרך בידי מאי בעי לא תחשב כעדים, אך אכתי הוי כחזקה דעלמא [והרי בב"ב (ה): מסתפקי' אי מהני מיגו במקום חזקה], וע"כ צריך להגיע גם למיגו דמ"ל לשקר.

ועוד יל"ב בד' הרשב"ם, דהנה ידוע חידוש הגר"ח () דגדר שטרך בידי מאי בעי הוא שהלווה נותן כח נאמנות למלוה שע"י החזקה השטר יוכל לטעון שלא נפרע [נדיני הממון לא נקבעים לפי האמת שבכלפי שמיא, אלא לפי הזכויות המשפטיות, וזכויות משפטיות ניתנות להעברה, וכעין מה שביאר החידושי הרי"ם בדין הימניה (עי' מש"כ לקמן סד.)], ומאידך מוכח מהגמ' בב"מ (טז): שאפי' היכא דליכא כח נאמנות, מ"מ יש הוכחה וראיה דלא פרע מדלא קרע את השטר [דאמרי' התם שהמוצא שטר הקנאה בשוק מחזיר למלוה, ול"ח לפרעון דאם איתיה דפרעיה מקרע הוה קרע ליה, והרי שם הלווה טוען שנטל את השטר ונתבטל הכח נאמנות], וע"כ צ"ל דאחרי שיש כח נאמנות ממילא יש גם הוכחה, שממה שהלווה לא קרע את השטר לבטל את הכח נאמנות שנתן למלוה מוכח דלא פרע (וכ"כ האו"ש פכ"ב מעדות). ולפי"ז י"ל דכנגד ב' הענינים של החזקה הוצרך הרשב"ם להגיע לב' הכחות, דכנגד ההוכחה [דהוי כעדים ול"מ כנגדה מיגון] אחי הסברה דמתוך שיוכל לטעון מזוייף אינו חושש ליטול את השטר (וכמש"כ הנתיחה"מ), וכנגד מסירת כח הנאמנות מהני ההוכחה דמיגו.

טו. ח"ב סי' ג, עוד בדיני מיגו אות ד-ח ע"ש.

טז. כדמשמע מלש' התוס' בכתובות (יט). ושאר ראשונים.

יז. גדר מיגו (עם הוספות ממקור"א) - כ"ה הנוסח המבו' בקוב"ש, דמיגו היינו 'כח נאמנות', והיינו דנאמנות [של בע"ד וכן של כל עדות] אין ענינה לאמינות שמקבלים את דבריו שכך באמת היה, אלא הוא כח שנתנה תורה להנהיג את הדין וע"כ אחרי שיש לו כח להנהיג את הדין ע"י טענה א' ה"ה יכול להשתמש עם כח זה גם בשאר טענות.

ולפי גדר זה אי"ז דין דוקא בדיני ממונות אלא אף בדיני איסור והיתר, [ועד"ז מצינו ברא"ש (לק' פ"ה סי' א אות יא) דבעלים נאמנים באיסורין אפי' באיתחזק איסורא], ועי' בקוב"ש שהוכיח כן מד' הראשונים.

אמנם הברכ"ש () הגדיר את דין מיגו בנו"א - 'זכות הטענה', והיינו דכמו שנת' דזכות בהנהגת המשפט נותנת כח של בעלים ודאי [כיון שבפועל הוא השולט על הממון] [ונפק"מ לענין לצאת בד' מינים, להקדיש וכו', אמנם לענין הבאת ביכורים הוכיחו האחרונים מב"ב (פא). דלא סגי בבעלות המשפטית, דדין בכורים אינו דין משפטי ורק מי שהוא הבעלים האמיתי שבכלפי שמיא מחוייב להביא, אמנם שאר דיני או"ה שהם תלויים במי שהוא הבעלים א"כ אחרי שנפסק בדיני הממון דזה שלו הר"ז מהני גם לענין האו"ה, וכמו שבי'

עצמה, ולכן שפיר שייך בזה טענין כיון שלאב היה נאמנות בעצם הטענה.

ביאור פלוגתת תוס' והרמב"ן - בגדרי טענין

הרמב"ן ח' חלק על שי' תוס', דלא שייך לעשות ליתומים טענין לטענת החזרתי, כיון שנאמן בה רק ע"י מיגו דנאנסו, ומאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין.

הקוב"ש ביאר דיסוד פלוגתתן היא בגדר דין טענין, דהרמב"ן נקט שמשמשים בזכות הטענה של היתומים, וכיון שלהם אין מיגו אינם נאמנים, אך תוס' ס"ל דטוענים עבורם הטענות שהיה יכול האב לטעון, ומשום שייך טענין על טענת החזרתי כיון שלאב היה זכות בטענת נאנסו^א.

ג. ומבואר שהאחרונים נקטו בפשיטות דלא שייך טענין אלא רק בטענות שזוכה רק מכח הטענה, ולא בטענות שצריכות גם כח ברור והוכחה. אמנם נראה דיש להוכיח דמהני טענין גם לטענות שצריכות הוכחה^י. והביאור בזה, דענין דין טענין הוא שא"א לחייב בדין אדם כאשר יתכן שיש לו טענה אלא שאינו יכול להביאה לב"ד [דא"כ הוי כדינא דפרסאה], וע"כ ב"ד מעמידים את כל אפשרויות של הטענות וההוכחות ליתומים אילו אביהם היה מביאם אם היה קיים, ומשום אפי' אם מיגו ענינו מטעם הוכחה שייך ע"ז טענין.

הגרש"ש (שע"י ש"ה) עד"ז שאין חשש איסור לא תגזול בדין הממע"ה כיון שאיסור ל"ת תלוי בדין הממון שע"פ המשפט]. ונתחדש עוד שגם לטענת שקר יש זכות במשפט, ובה מבואר ג"כ דין מיגו, דרואים כאילו כבר זכה בדין ומאי נפק"מ איזה טענה טוען.

ועד"ז ביארו הגרש"ש () והקה"י (ב"מ סי' ג) ובנו"א קצת, שע"י שיקל לזכות בטענה המיגואית ה"ה מוגדר ל'מוחק', וכשטוען טענה אחרת הר"ז כאילו ממשיך את המר"ק של המוחזקת.

[**ובעיקר** דברי האחרונים דמיגו אינו רק הוכחה, יעוין באבהא"ז (השטות לפ"ג משאלה ה"ג, דף פז, א, מדה"ס, במכתב להגרא"מ שך זצ"ל) שקרא להם 'המחדשים', אמנם רה"י הגר"י פרידמן שליט"א הביא שכבר כ"כ בעל הברוך טעם (בס' עטרת חכמים חו"מ סי' כ) ע"ש].

יח. א. דקיי"ל בב"ב (נב). כדעת רב לענין גדול האחים שהיו שטרות יוצאים על שמו שעליו להביא ראיה שהם שלו ולא של האחים, אך אם גדול האחים מת על האחים להביא ראיה להוציא מהיתומים, וביאר הנמו"י דטענין להו שמה אם אביהם היה קיים היה מביא ראיה.

ב. ממש"כ הש"ך (סי' עב ס"ק נא) בד' הרמב"ם דבעלמא אף היכא דלא הו"ל למידע אמרי' מתשאל"מ (ודלא כשי' תוס' בב"ק מו. ועוד) ורק ביתומים פטורים משום דטענין להו דילמא אי היה אבוהון קיים היה נשבע, והרי שבועה בפשטות הוא בגדר 'בירור', ומב' דגם בזה שייך טענין [אמנם יש לדחות דגדר שבועה הוא מזכות התובע להשביעו כי היכי דלודי]. [ובגמ' יליף לה מקרא, ומוכח לפי"ז דטענין הוא דין דאור].

אמנם מהרמב"ן נראה דס"ל שאין בכה"ג טענין, וע"כ הק' על שי' תוס' דאיך טענין נאנסו כאשר אינו נאמן בטענת החזרתי, ולא אמרי' דיתכן שאביהם היה זוכה בטענה זו.

יט. במלחמות ה' (ב"ב ע:) על הבעה"מ דס"ל כשי' תוס' דטענין ליתומים החזרתי אע"ג דלא טענין נאנסו.

כ. שם. וע"ש שתלה זאת בפל' רש"י ותוס' בכתובות (פז). היכא שהאב נסתלק מזכויותיו ואינו יכול להשביעו, דתוס' ס"ל דלא שייך בכה"ג טענין ליתומים, ואולי לשיטתם דגדר טענין הוא שטוענין הטענות שהיה האב יכול לטעון, אך רש"י ס"ל דגם בכה"ג טענין, והיינו משום שטוענים ליתומים מה שיש להם זכות לטעון אלא שאינם יודעים לטעון. [אמנם יש לדחות הביאור בדעת רש"י, דמב' בסוגיא שם דהוא מתקנ"ח מיוחדת שלא יגבו מהיורשים בלא שבועה (וע"ע בתוס' שבועות מא.)].

כא. והיינו דרבנן תקנו עבור היתומים שזכו בזכויות האב שהיה זוכה בטענותיו אילו היה מביאם לב"ד בחיי

דף ב:

גדר נאמנות ע"א באיסורין

י"ב בג' אנפי: א. דבעצם יש לכל א' מישראל נאמנות מצד הסברא. והביאור בזה י"ל: א. דיש חזקת כשרות שדובר אמת^ב. ב. הגרא"ו למד שזה משום שתולים שלא יעבור על האיסור דלפני עור לא תתן מכשול [ועי' הערה כ"ד], אלא שיש גזיה"כ ד"לא יקום עד אחד באיש", אך באיסורין לא נאמר הך גזיה"כ וממילא נאמן מצד הסברא, וכן נל"פ בד' רש"י^ה.

אך יש להוכיח דודאי הגדר בדין טענינן הוא שטוענין טענת האב"כ.

ולכן יל"ב באופ"א דנחלקו בגדר צורת הטענינן, דתוס' למדו שרואים כאילו האב עמד בדין בחייו וטען וזכה, וממילא היורשים מקבלים את זכותו, אך הרמב"ן למד שרק מעבירים את זכויות הטענה ליורשים והיום היורשים עומדים בדין וטוענים את טענת האב, וע"כ צריך שגם להם יהיה את הטענה המיגואית.

ונמצא לפי"ז דטענינן הוי דין דרבנן [וכ"מ ממש"כ הטור (חור"מ סי' קח) דלא טענינן ליתומי הלווה כאשר יש בזה חובה ליתומי המלוה, וזה סברא בתקנ"ח] אמנם מד' הרמב"ם (שהו' לעיל בהערה) נראה דהוי דין דא"ר.

בב. דזה פשוט שלא טוענינן למי שאין לו טענה כלל, אלא רק למי שיש טענה אלא שאינו יכול להביאה לב"ד [ונכהלשון 'פתח פ"ך לאילם'], ומשו"ה בב"י וש"מא יש מ"ד דברי עדיף אפי' כשהשוא טוב (כמש"כ תוס' בכתובות יב: ועוד) ולא טענינן טענת ברי לטוען ש"מא. וכן ש"י רש"י בכתובות (לו). לענין חרשת שאינה יכולה לטעון שהיא בתולה, דלר"ג טענינן לה שהיא בתולה וגובה כתובתה, אך לבעל לא טענינן, והחילוק הוא כמשנ"ת דלאשה יתכן שיש טענה אלא שאינה יכולה להביאה, אך לבעל אין כלל טענה ובכה"ג לא שייך טענינן [וגם בשי' תוס' שם שחלקו על רש"י דלא טענינן לחרשת, כבר כ' הקצוה"ח (סי' פ סק"ג) דהיינו משום דנקטו שלחרשת אין דעת כלל וחשיב כמו שאין לה טענה כלל].

בג. וכמש"כ "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב", ועי"ל דהפשטות היא שאדם דובר אמת, ולומר שמשקר זה שינוי, ול"צ לחוש לכך דמהיכ"ת. [ובהא דקיי"ל דהחשוד על הדבר אינו נאמן להעיד עליו, יל"פ כדיון שאין האיסור חשוב בעיניו, עי"ז גם לא יחוש לשקר עליו].

כד. דהנה בחולין (ג.) מבר' דכותי אינו נאמן לומר ששחט כדיון כיון שאינו חושש על האיסור דלפני עור, [דהכותים דורשים את הפס' כפשוטו שלא להניח מכשול לפני עור שיפול], ומבר' לכאור' שזהו הטעם שישאל נאמנים על האיסורין והגרא"ו (בקובץ שמועות אות) ה' דא"כ מ"ט ע"א נאמן באיסורין לאסור, והרי בזה ל"ש הטעם דחושש לאיסור דלפני עור, ותי' שגם בעדות לאסור יש איסור דלפני עור, שמכשיל את הב"ד להלקותו שלא כדיון. אך הדברים תמוהים דהתינח בלאו דיש בו מלקות, אך באיסורי עשה או לאוין שאין בהם מלקות מאי איכא למימר. ועוד דהרי ע"י עדותו לא יעברו על איסור ונמצא שב"ד לא ילקו ונפל עיקר סיבת הנאמנות. וע"כ נראה דלעולם סיבת הנאמנות היא מצד החזקת כשרות, וכותי אינו נאמן כיון שאין לו חזק"כ, אלא שיש סיבה להאמין גם מכח מה של"ח שיעבור על לפני עור, ועי"ז אמרי' בגמ' דגם סיבה זו לא שייכת בכותי. [נו"מ מבר' בנדה (נו): דכותי נאמן לאסור, ויל"פ דאע"ג דלית להו נאמנות דע"א, מ"מ מהני עדותן עכ"פ לאשוויי ספק - מסברא].

והנה עי' לק' שנת' בד' הרשב"א סברא דרק להתיר איסור צריך לכת נאמנות מיוחד כיון שהוא מתנגד עם דין התורה, משא"כ לאסור דבר המותר א"צ כת מיוחד להתיר, ולפי"ז מיושבת ק' הגרא"ו, דלעולם מה שנאמן להתיר זה מדין לפני עור כדמוכח בחולין, ומה שנאמן לאסור הוא מפני שלזה אין סיבה שלא להאמינו.

כה. דהנה רש"י כאן כ' ש"הרי האמינה תורה כאו"א מישראל" כו', ולא פי' מג"ל שהאמינה, וע"כ צ"ל שנאמן מצד הסברא. והנה ביבמות (פח.) הוסיף רש"י "והא פשיטא לן דסמכינן עליה כל זמן שלא נחשד, דאל"ה

ב. דמצד הסברא אינו נאמן, אלא זה גזיה"כ דילפי' מנדה שיהיה נאמן באיסורין, וכן נראה בד' תוס'.

תוס' לא תי' שבעצם אינו נאמן, ומה שמבו' בקידושין שנאמן היינו משום שיש רגלים לדבר ע"י השתיקה כהודאה של הבעלים.

אך הרשב"א^ל כ' דכל מה שע"א לא נאמן^ל זה נגד איתחזק איסורא, אך נגד איתחזק היתירא נאמן.

וביאור סברת הרשב"א, דאיסור הוא דין חיובי, וכשהאיסור קיים הוא סיבה שייאסר גם אח"כ, וע"כ כשאיתחזק איסורא יש 'חזקת הכרעה' שהאיסור ימשיך ואין ע"א נאמן נגד החזקה, אך היתר הוא מצב של העדר דין, ולכן לא שייך בזה ענין חזקת הכרעה, דהעדר דין אינו מצב מתמשך, ואמנם יש בזה עכ"פ 'חזקת הנהגה' דכיון שהיה מותר עד עתה אל תאסרנו מספק, אך נגד חזקת הנהגה ע"א נאמן^ל.

ג. במרדכי^י מצינו חילוק, שמי שמוחזק לירא שמים וכשר נאמן מצד הסברא, ובזה נאמן אפי' באיתחזק איסורא, אך היכא שאינו מוחזק לכשר נאמן רק מגזיה"כ [וע"ז דנה הגמ' ביבמות אם נאמן היכא דאיתחזק איסורא].

ונפק"מ אם כשהאמינה תורה לע"א באיסורין אמרי' דהרי הוא כב"י^י, דאם נאמן מצד הסברא אי"ז שייך, ורק אם נאמן מגזיה"כ י"ל כן.

בענין נאמנות ע"א באיסורין במקום איתחזק איסורא והיתרא

הנה ביבמות^{יב} מסתפקי' אם ע"א נאמן במקום דאיתחזק איסורא, או דנאמן רק היכא דהוי בידו.

הראשונים הק' דלקמן^{כט} מבו' דהיכא

אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו, ויל"ב שרש"י בא להוכיח שבאיסורין לא נאמר הגזיה"כ דלא יקום ע"א באיש, דא"כ לא שבתת חיי לכל בריה. והנה תוס' הק' על רש"י שלא היה צריך לפרש שנאמן על הפרשת תרומה ושחיטה מצד נאמנות של ע"א באיסורין, דבזה נאמן מדין בידו אע"ג דאיתחזק איסורא. ויל"ב בד' רש"י ע"פ הנ"ל, שכוונת רש"י להוכיח שאין את הגזיה"כ שלא יקום ע"א בעדות על איסורין, דא"כ אף היכא דהוי בידו לא יהיה נאמן [דמה שמצינו (בב"ב קלד): שנאמן אדם לומר גירשתי את אשתי כיון דבידו לגרשה, כבר ביאר הש"ש (ו,א) דאי"ז מדין בידו שנאמן מתורת בעלים כמש"כ הרא"ש (ע"י להלן), אלא מתורת מיגו, ולכן אינו נאמן למפרע].

כו. ריש חולין (סי' תקעט, וכ"ה בהג"א שם פ"ק סי' יד). ויתכן שגם תוס' מודים לשיטה זו.

כז. דע' בש"ך (יו"ד סי' קצו ס"ק יד) שהביא שנחלקו בזה הראשונים.

כח. פח.

כט. נד: דהאומר לחבירו טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו אינו נאמן מפני שאי"ז בידו.

ל. סה: דע"א שאומר לחבירו אכלת חלב או נטמאו טהרותיך והלה שותק נאמן [ולרבא שם בדבש"ב אינו נאמן דאין דבש"ב פחות מב'].
לא. לקמן ובקידושין שם.
לב. בקידושין שם.
לג. כמבו' ביבמות, ובסוגיא לקמן דאיירי בשומר דחזקה שלוח עושה שליחותו ומשמר פעולתו אינו נאמן לטמא ולפגל אא"כ הוא בידו.
לד. יסוד הדברים כ' הקובע"ע (סי' סז אות א), אך נת' תוספת ביאור ליישב הא דמצינו בכז"כ דוכתי דיש

שבא לאסור דבר היתר לאחרני אמרי' ד'לאו כל כמיניה'^{לח}. ולפי"ז מבואר ג"כ החילוק בין נידון הסוגיא ביבמות לסוגיא לקמן^{לט}, דביבמות מסתפקי' אם ע"א נאמן נגד איתחזק איסורא משום דהתם איירי כשבא להתיר, אך בסוגיא לק' דפשיט"ל דאינו נאמן איירי כשבא לאסור, דבזה שייכת הסברא דלאו כל כמיניה.

גדר הנאמנות ב'בידו'

ביסוד הדין דבידו נאמן אפי' היכא דאיתחזק איסורא, מצינו ב' שיטות: א. שי' הרא"ש^מ דלאו מטעם מיגו הוא"א, אלא מדין בעלים, והיינו דכיון שהדבר מסור בידו נתנה לו התורה נאמנות^{מב}. ועוד יל"ב הגדר לפמשנת"ל בד' הרשב"א שמה שאינו נאמן נגד איתחזק איסורא היינו משום

ונראה לבאר עוד, דהנה במה שע"א לא נאמן במקום דאיתחזק איסורא, יל"ב בכמה אנפי: א' דכח הכרעת החזקה אלימה טפי מכח העד^{לה}. ב' דאין כח לע"א לעורר ספק חדש נגד מצב של חזקה -דמהיכ"ת^{לי}.

ג' אך בד' הרשב"א יל"ב באופ"א, שכשיש דין תורה שהדבר אסור, אין כח לע"א לומר שהדבר מותר כיון שהוא מפקיע בזה את דין התורה, אך כשבא לאסור נאמן כיון שהיתר אינו דין התורה, ואדרבה כשאסור הוא מרחיב את דין התורה.

ובד' התוס' דפליגי על הרשב"א וס"ל שע"א אינו נאמן אף היכא דאיתחזק היתרא, בפשטות הביאור דנקטו שגם בכה"ג נחשב שהע"א בא נגד חזקה. אמנם י"ל באופ"א ע"פ משמעות ד' התוס' בסוגיין^{לו} דהיכא

חזקה גם להיתר (עי' יבמות ל: כתובות ט. ביצה כה. חולין ט. ועוד), דע"ז צריך לחלק בין חזקת הכרעה לחזקת הנהגה, וכמשנ"ת בכתובות (יג:): מד' הרעק"א דמה שע"א לא נאמן נגד חזקה, היינו דוקא נגד חזקת הכרעה, אך נגד חזקת הנהגה נאמן.
 לה. וכן נראה מהרעק"א בכתובות (המובא בהערה הקודמת).
 לו. כן ביאר הקוב"ע (סז,ז) בד' הרעק"א הנ"ל.
 לז. ד"ה מידי.

לה. ועד"ז נת' במס' כתובות (ע"ש ב'לאסוקי שמעתתא' ט: ע"פ הקה"י שם סי' ז וח), דאיסור סוטה בעצם ל"ח דבשב"ע, והא דבעי' ב' עדים היינו משום שמפקיע בעדותו את הזכויות הממוניות שיש בין האיש לאשה וע"כ חשיב כדין ממון, וחזי' שהזכויות מעכבות את הנאמנות על האיסור. וכן מתבאר מד' הר"ן בשם הרא"ה (שם כב). דאם אשה אמרה שנתקדשה לפלוני אינה נאמנת לחזור ולומר שהיא פנויה, ואפי' אם יהיה לה מיגו, דכיון שהודתה שנתקדשה לו לאו כל כמינה לחוב לו ולהפקיע עצמה ממנו, ומב' ג"כ כנ"ל שכאשר יהיה חב לאחרני ע"י העדות על האיסור אין מקבלים את העדות לאסור.
 לט. דלכאור' תמוה למה הגמ' ביבמות לא מביאה את ד' רבא ואביי דלקמן דפשיט"ל דאינו נאמן, וכע"ז הק' הש"ך (י"ד קז,טז) על השו"ע והרמ"א שפסקו שבאינו בידו אינו נאמן לאסור, והרי הגמ' ביבמות מסתפקת בזה, ולפמשנ"ת א"ש.

מ. לקמן פ"ה סי' יג אות יא.
 מא. שהרי סגי במה שהיה בידו אע"פ שעתה אי"ז בידו [כ"ה לרבא (לק' נד:)] אמנם לאביי נאמן באמת רק אם זה בידו עתה, ויל"ב בד' אביי דנאמן מדין מיגו], וכן נאמן לומר שתיקן טבל של חבירו ואין מיגו שהיה תורם משלו על של חבירו.

מב. וכעין נאמנות אב על בנו ובתו, וע"ע בחזו"א (אהע"ז סי' נט אות א) [נז"ל "איסורים שעיקרן באדם בינו לבין עצמו והוא מתנהג בהן ע"פ ידיעתו, וקבלו חז"ל שאדם מתארח אצל חבירו ומאמינו בין לאיסור בין להיתר, וכל ידיעות האיסורין התלוין בגופין בעליהם נאמנים עליהם, ובזה אמרו דבעלים לענין זה הוא מי שבידו הדבר מסור"].

בידו, אלא נאמן רק מדין מיגו [מכאן ולהבא].

בדין דבר שבערוה בדלא איתחזק איסורא

ש"י הרמב"ן^{מח} דע"א לא נאמן בדבשב"ע אף היכא דלא איתחזק איסורא^{מט}. אך הש"ש^י הביא מתשובת מיימוני^{נא} שנקט דנאמן בכח"ג, ורק בדאיתחזק איסורא אינו נאמן^{נב}, וצ"ל לפי"ז דהנפק"מ בדין דבשב"ע לשאר איסורין, היינו היכא שהיה בידו אך עתה אינו בידו, דבשאר איסורין נאמן מטעם בעלים, משא"כ בדבשב"ע אינו נאמן אלא רק

שעוקר בכך את דין התורה, וע"כ כשהדבר מסור בידו להתיר אי"ז נחשב שעוקר בכך את דין התורה.

ב. ש"י המהרי"ק^{נג} דכיון שבידו לתקן את האיסור הוי ריעותא בחזקה והוי כלא איתחזק איסורא.

ובקובה^{נד} פ"י בד' המהרי"ק עפ"ד הרעק"א^{נה} דמה שהדבר בידו מוליד ספק לפנינו, ואף דעדיין ראוי להעמיד את הדבר על חזקתו, מ"מ במקום שיש ספק ע"א נאמן כיון שאינו בא 'לחדש' דבר^{נו}.

ולענין דבשב"ע הוכיח הש"ש^{נז} דל"מ

מג. שורש עב, ע"ש שהק' על הרא"ש דטבילת נדה ל"ש שתהא נאמנת ע"ע מדין בעלים, וצ"ב. ועי' בש"ש (ש"ו פ"ו) שיישב עפ"ד המהרי"ק ש"י רש"י מקי' תוס' דלא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דבידו לתקנם, ולמהרי"ק א"ש דאפשר ללמוד דע"א נאמן בדלא איתחזק איסורא, כיון שהבידו מגרע החזקת איסור. והוכיח מזה הש"ש דתוס' לא ס"ל כסברת המהרי"ק.

מד. סזו.

מה. כתובות יג.

מו. אמנם ברעק"א גופיה נראה באופ"א, דכשאין ספק לפנינו ע"א לא נאמן כיון שבכח"ג ה"ז בגדר חזקת הכרעה, משא"כ כשיש ספק לפנינו הר"ז בגדר חזקת הנהגה, וכנגד הנהגה יש כח לע"א לברר משא"כ נגד הכרעה אינו נאמן. ובגוף דברי הרעק"א דבמקום ספק ע"א נאמן אף באיתחזק איסורא, צ"ע מהא דמקשי' בסוגיין דע"א לא יהא נאמן להעיד על גט שנכתב לשמה כיון דאיתחזק איסורא, שהרי ודאי שגט שבא ממדה"י אי"ז ודאי שלא נכתב לשמה, אלא זה ספק, ואעפ"כ אינו נאמן.

מז. ש"ו פ"א, דבב"ב (קלד:) אמרי' שבעל נאמן לומר גרשתי את אשתי רק מכאן ולהבא, אך לא למפרע, שאני מכל איסורין דנאמן אפי' למפרע.

מח. בסוגיין וביבמות (פח), וכ"כ הר"ן (לקמן סד).

מט. ופי' דיש בגמ' בסוגיין ב' קושיות, א' דהא איתחזק איסורא, ב' דאין דבר שבערוה פחות מב' - והיינו אפי' בלא טעמא דאיתחזק איסורא.

נ. ש"ו פ"ג.

נא. הל' אישות סי' ג.

נב. וכן דייק הרעק"א מתוס' בסוגיין, שכתבו דהאי דנקט דבשב"ע, היינו משום דאכא מ"ד דע"א נאמן באיסורין אפי' בדאיתחזק איסורא, ולא פ"י בפשיטות כרמב"ן דב' קושיות הן (א.ה. אך עי' בחזו"א אבהע"ז כ"א). ועי' ברעק"א שנתקשה עפ"ז מהמשך ד' התוס' שכ' דס"ד דנדה חשיב דבשב"ע ולכן צריך ילפו' מיוחדת שגם בזה ע"א נאמן, והרי מב' בתוס' דנדה לא חשיב איתחזק איסורא דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וא"כ מהראוי שמן הדין שיהא ע"א נאמן. אמנם קושייתו צ"ב דהרי המהרש"א מבאר בכוונת התוס' דבנדה יש ב' מצבים, א' שנאמנת לומר שלא ראתה, ומזה לומדים דנאמן בלא איתחזק אפי' שאינו בידו. ב' שנאמנת לומר שטבלה, ומזה לומדים דאפי' באיתחזק איסורא נאמן דבידו, ותרווייהו שמעינן מ"ספרה לה", וא"כ אי נדה חשיב דבשב"ע לא היתה נאמנת מטעם בידו היכא שאין שייך הטעם של מיגו אלא רק הטעם של בעלים [וכנ"ל מהש"ש].

בידו. והעיר המהר"ם שיף דתוס' יכלו להקשות כן גם על ניקור הגיד והחלב דג"כ הוי בידו. אך לכאור' לא דמי, דבניקור הגיד והחלב אי"ז בידו להתיר את האיסור, אלא רק להוציא את האיסור מתוך ההיתר, משא"כ בהפרשת תרומה ושחיטה בידו להפקיע את עצם האיסור¹.

ומצינו שהפוסקים דנו בזה, דהרמ"א² כ' שחתיכה לא מנוקרת חשיב איתחזק איסורא, והט"ז³ הק' דבבשר עצמו לא איתחזק איסורא, אלא שנאסר מספק מחמת תערובת הגיד. ותי' הש"ך (-ע"פ ביאור הש"ש⁴) דיש על החתיכה חזקה שהיא לא מנוקרת. והיינו דדין חזקה אינו רק על האיסור, אלא גם על המצב שנוקטים שלא השתנה⁵.

ונמצא שיש ב' נידונים, א' על כל חלק יש ספק אם הוא בשר או גיד וחלב. ב'

היכא דשייך מיגוי⁶, וזה משום הדין דאין דבשב"ע פחות מב'.

והנה בפשטות הביאור בהגה"מ הוא דהע"א אינו נאמן בדבשב"ע נגד החזקה. אך נל"ב באופ"א⁷, דהדין הוא שע"א לא נאמן בדבשב"ע, והיכא דאיתחזק איסורא הר"ז מוגדר לדבשב"ע, משא"כ כשלא איתחזק ל"ח שמעיד נגד דבשב"ע. ולפי"ז נראה דאפי' למהרי"ק שמבאר שבכידו איתרע החזקה ולכן נאמן באיסורין, מ"מ בדבשב"ע אינו נאמן, דכיון דעכ"פ האשה היתה בחזקת ערוה חשיב שמעיד על דבשב"ע⁸.

בענין ניקור הגיד אי חשיב בידו ואיתחזק איסורא

הנה תוס' הק' על רש"י שבהפרשת תרומה ושחיטה נאמן גם בלא דין נאמנות של ע"א באיסורין, אלא מדין

ג. כפי שהו' לעיל מהש"ש שהוכיח מהגמ' בב"ב (קלד:).

נד. דהא להך גיסא בגמ' ביבמות שע"א באיסורין נאמן נגד איתחזק חזינן דע"א אלים טפי מחזקה. (א.ה. וכעיקר מהלך זה עי' בקובה"ע סו"א וחי' ר' ראובן סי' ג).

נה. ולפי"ז מיושבת קו' הרעק"א (שהו' בהערה) מנדה, דאמנם נדה ל"ח איתחזק איסורא, אך מ"מ כיון שעד עתה היא היתה בחזקת טומאה, ובדבשב"ע ע"א אינו נאמן.

נו. א.ה. וכ"כ להדיא בתורא"ש.

נז. יו"ד קנז, ג.

נח. סק"ו.

נט. ש"ו פ"ה.

ס. והש"ש הביא לזה ראייה מד' הב"י (או"ח סי' תלז) דבית ספק בדוק מחמץ מעמידים אותו על חזקת שאינו בדוק, ואע"פ שאין איסור על עצם הבית, אלא דיש חזקה על מצב הבית שאינו בדוק. אך יש לדחות הראייה, דשאני בדיקת חמץ שהחויב הוא לבדוק את הבית אפי' על הצד שאין שם חמץ, וא"כ גם שם הנידון הוא על דין הבית שיהיה לו שם 'בית בדוק', ואי"ז נידון ולא רק על המצב.

ובפשטות בד' הט"ז צ"ל דלא שייך ענין חזקה אלא כשיש נידון על מהות הדבר באיסור והיתר ולא על מצבו כמיקום הגיד. אמנם צ"ע שהרי בט"ז (יו"ד סי' סט סקכ"ד) מבואר לענין בשר שיש ספק אם מלחו את הדם דמוקמי' אחזקת איסור שאינה מלוחה, והרי בכה"ג ג"כ אין הדם אוסר את החתיכה אלא שאסורה מחמת התערובת של הדם, ומ"ט מוקמי' אחזקה.

וע"כ נל"ב בד' הט"ז ע"ד משנת"ל בד' הרשב"א, דמה שאין ע"א נאמן נגד איתחזק איסורא, זהו רק משום שהוא בא לעקור את דין התורה, ולכן בניקור הגיד שאינו עוקר דין התורה שהרי לפי עדותו חתיכה זו מעולם לא היתה אסורה לכן הוא נאמן, [אך בעצם מה שנקט הש"ך שיש חזקה גם על מצב ולא רק על דין או"ה גם הט"ז מודה].

ומשא"כ הכא שאינו מקים דבר], וא"כ ה"נ נימא הכא.

אמנם ברא"ש^{סג} מבו' שגם בכה"ג צריך לתוספת הוכחה שהוא דובר אמת, דהוי מילתא דעביד לאיגלווי ול"ח שמשקר. [והיינו דמחמת שאינו מקים דין א"צ ב' עדים, אך כיון שסו"ס מתגלגלת מנאמנותו נפק"מ לדבשב"ע צריך תוספת הוכחה שהוא דובר אמת^{סה}], ולפי"ז א"ש דהכא אי"ז מילתא דעביד לאיגלווי ומשו"ה מקשי' שלא יהא השליח נאמן.

ובתו"ג תי' שכל מה שנאמן כשאינו מעיד על הדבשב"ע ממש, היינו משום שבשעת העדות האמינותו תורה לע"א נאמנות דינית שהיא נאמנות גמורה^{סה}, אך אם כל נאמנותו היתה רק מצד הסברא, א"כ אין לנאמנותו תוקף דיני, וממילא כשנהפך הנידון לדבשב"ע שוב א"א לסמוך על הסברא^{סז}. ולפי"ז הגמ' מקשה דהא ע"א אינו נאמן היכא דאיתחזק איסורא, והיינו שהנאמנות של הע"א היא מצד הסברא [אך להך גיסא בגמ' ביבמות דע"א נאמן באיסורין אפי' באיתחזק ע"כ שהגדר הוא שיש לו נאמנות

יש ספק על החתיכה בכללותה אם היא מנוקרת. ולפי"ז ביאר הש"ש שנאמן ע"ז ע"י ב' הדינים, דעל הנידון הא' נאמן משום דלא איתחזק איסורא אך אי"ז בידו, דאין בידו לתקן את האיסור. אך כלפי הנידון הב' דחשיב איתחזק איסורא נאמן משום בידו. ויל"פ בב' אנפי, א. דעצם מה שבידו לנקר את החתיכה חשיב כלא איתחזק איסורא, וכמש"כ המהרי"ק. ב. דכיון שבידו לנקר יש לו נאמנות על המצב של החתיכה^{סה}, גם לפמש"כ הרא"ש שבידו נאמן מדין בעלים.

הטעם שהעדות על כשרות הגט חשיבא דבשב"ע

הנה מבו' בגמ' דהעדות של השליח על כשרות הגט נחשב לדבר שבערוה, והקשו האחרונים שהרי אינו מעיד על עצם הגירושין, שהשליח מעיד עוד לפני מסירת הגט לאשה, וברי"ף ביבמות^{סב} מבו' דבכה"ג שע"א מעיד על גילוי מילתא בעלמא שיוצא ממנו נפק"מ לדבשב"ע נאמן [והביאור בזה ע"פ הך גיסא שנת"ל שגם לע"א יש נאמנות מצד הסברא, אלא שיש גזיה"כ ד"לא יקום",

סא. והיינו דבעלים אינו רק כשהוא שליט על עצם האיסור, אלא גם כשבידו לבטל את החזקת האיסור.
סב. לט: דהתם אי' בגמ' דבאשתמודעינהו [ל-העיד על אדם שהוא היבם ויכול לחלוץ] פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר דבעינן ב' עדים, וחד אמר דמהני אפי' ע"א קרוב ואשה, והלכתא גלווי מילתא בעלמא הוא ואפי' קרוב ואשה נאמנים. וביאר הרי"ף "דלאו אמילתא דאיסורא קמסהדי ולאו אממונא מסהדי, אלא מילתא בעלמא הוא דמגלו דהדין ניהו גברא פלן, וכיון דמודע ליה הכי הרי איתחזק". ויל"ע בטעמא דמ"ד דאשתמודעינהו בעי עדים, אם היינו משום דס"ל דאין לע"א נאמנות מצד הסברא, או דס"ל דכיון שע"פ עדותו יהיה נפק"מ לדבשב"ע גם זה כלול ב"לא יקום".

סג. בב"ב (פ"י סי' יז) [ואע"פ שהרא"ש ביבמות שם העתיק את ד' הרי"ף], וכן מבו' בביאור הגר"א (סי' קנה סק"א) ע"ש.

סד. וכשי' תוס' שנת"ל דמצד הסברא אין נאמנות לע"א.

סה. וכעין מש"כ הרמב"ם (פ"ח מיסוה"ת ה"ב) לענין נאמנות עדים שהיא מגזירת מלך, ולא מפני שאנו יודעים שהעידו אמת.

סו. התו"ג תלה ב' צדדים אלו [בגדר הנאמנות של הע"א אי הוי נאמנות מה"ת או מצד הסברא] בנידון הראשונים שהו' בש"ך (יו"ד קכז, יד) אי' אמרי' בעדות של ע"א באיסורין את הכלל שכל מקום שהאמינה תורה לע"א ה"ה כשנים. ועוד תלה בפלו' רש"י ותוס' במקור הנאמנות של ע"א באיסורין, דלרש"י זה סברא, אך לתוס'

עדים בחתימת הגט הוא משום לאשוויי שטרא, דבע"א לא חשיב שטר כלל^פ. והוכיח הרעק"א דס"ל לתוס' דהא דבעי' ב' עדים בגט היינו משום דאין דבשב"ע פחות מב'. ונפק"מ דלשי"ע^פ דהמקדש בע"א חוששין לקידושין, ה"ה המקדש בשטר שחתום בו ע"א חוששין לקידושיו. ומבו' לפי"ז דהא דכ' תוס' דבע"א ל"ח שטר, היינו רק משום דע"א לא נאמן, אך איה"נ היכא דסגי בעדות דע"א מהני חתימת ע"א לאשוויי שטרא.

אמנם היה אפ"ל דזה גופא ביאור תי' התוס', דהא דבעי' היינו מהל' שטרות, אמנם מהאחרונים מבואר דלא למדו כן^{עב}. ולכן יל"ב בתירוצם באופ"א, דהא דבעי' בגט ב' עדים היינו מדין עדי קיום על החלות דבשב"ע, וכל מה דלס"ד סגי בע"א היינו רק בעדות לברורי^{עג}.

דף ג:

ביאור פלוגתת ר"א ור"מ

יסוד פלו' ר"א ור"מ אם עדי מסירה כרתי או עדי חתימה כרתי, היא מהו האשוויי שטרא, דר"מ סבר דדוקא עד"ח כרתי משום שצריך שהעדות תהיה בתוך גוף השטר^{עז}, ור"א סבר שעד"מ כרתי - משום דמהני אף עדות שמחוץ לשטר.

דינית], וא"כ מה"ט גם לא יהיה נאמן כשמתילדת מעדותו נפק"מ לדבשב"ע.

אך דבריו צ"ע דהא קיי"ל דע"א נאמן באשתמודענהו, ומאידך קיי"ל דאין ע"א נאמן נגד איתחזק איסורא, ולפי"ד התו"ג ב' ההלכות סותרות זא"ז.

ונראה דאדרבה אם ע"א נאמן מצד הסברא נאמן באשתמודענהו, כיון שאינו מקים דין [וזה הביאור בשי' הרי"ף], אך אם נאמן מכח דין התורה א"כ כל מה שמצינו שהאמינתו תורה זה רק לגבי איסורין, אך לענין דבשב"ע שלא האמינתו תורה אינו נאמן [וזה הביאור בשיטת הרא"ש שצריך תוספת הוכחה שהוא דובר אמת שאז נאמן מצד הסברא].

ובגוף הקושיא הנ"ל, האחרונים דנו די"ל שגם עצם עשיית הגט מוגדרת לדבשב"ע, כיון שמחיל כח מגרש^{סז}.

נגדר חתימת ב' עדים בגט

תוס' הביאו קו' ר"ת דעיקר הגט שצריך לחתמו בב' עדים יוכיח דעשיית הכשר הגט חשיב דבשב"ע וצריך ב' עדים, וה"נ להעיד על הכשר הגט יהא צריך ב' עדים כדין דבשב"ע.

הרעק"א^{סח} והגר"ח^{סט} נתקשו דהא דבעי' ב'

דזה נלמד מנדה זה נאמנות שנתנה לו תורה.

סז. ועד"ז מצינו דשי' הראב"ד (פ"ג מאישות הט"ו) שמינוי שליח להולכה צריך שיהיה בעדים לקיומי. ותי' זה הוא רק אי נימא דגט אינו חפצא דאפשר לגרש בו, אלא הוא חלות דין בשטר שנותן בו כח לגרש, ובמקו"א נתבאר.

סח. ח"א תשו' רכב אות יא.

סט. הו' בברכ"ש (סי' יג).

ע. כ"כ תוס' בכתובות (כ: ד"ה ורבי יוחנן, וכ"כ בב"ב מ. וקסה.) [אמנם ילה"ע דע"ש בתוס' דלא ברירא להו הך מילתא, ואידך תי' בתוס' ס"ל דגם בע"א חשיב שטר].

עא. עי' באהע"ז סי' מב.

עב. אה. אכן עי' בדברי יחזקאל (סי' לא) שהביא בשם הגר"ח שביאר כן.

עג. אה. וכן ביאר החת"ס, ועי' בדבר"י (שם).

ונחלקו הראשונים אליבא דר"א אם מהני גם עד"ח^ע, ובשיטת הראשונים שסוברים דל"מ, צריך לבאר^ע דס"ל לר"א דבעינן דוקא עד"מ שמעידים על גוף המעשה, אך עד"ח שחותמים על השטר לפני שנמסר ל"מ^ע.

ומכח מחלו' זו נתיילדה מחלו' נוספת בין ר"א ור"מ בדיון כתיבת הגט לשמה - איך לפרש את הקרא ד"וכתב לה", דר"א פ"י כפשוטו דקאי אכתיבה, אך ר"מ לשיטתו לא יכל לפרש כן [וכדיבואר], וע"כ פ"י דקאי אחתימה.

והנה לקמן^ע נחלקו אמוראי אליבא דר"א אם צריך שהמסירה תהיה מבוררת שניתנה לשמה^ע, ויל"ב דפליגי בביאור פלו' ר"א ור"מ, דר' ירמיה למד שהטעם שר"מ לא

פ"י את ה"וכתב" על הכתיבה, היינו משום שהכתיבה היא רק הכשר הגט שיגמר ע"י חתימות העדים, וסבר ר"מ דבהכשר הגט אין דין שיכתב לשמה, אלא רק בעשיית הגט ממש. אך ר"א דפליג דגם הכתיבה צריכה להיות לשמה, ע"כ דס"ל שחידשה תורה שגם מכשירי הגט צריכים להיות לשמה, וא"כ כ"ש שגם המסירה עצמה שהיא גמר הגירושין צריכה להיות מבוררת שהיא לשמה. אך אביי למד דבהא כו"ע מודו שרק בגוף הכריתות צריך שתהיה לשמה ולא במכשירי הגט, ולכן א"צ שתהא מסירה מבוררת לשמה, ולכו"ע ה"וכתב לה" מתפרש על הכתיבה, אלא דפליגי מה מוגדר כתיבה, דלר"א היינו כתיבת הסופר, ור"מ פ"י דהיינו חתימות העדים, דבחתימות כלול כל הסיפור דברים שכתוב בתוך הגט^פ.

עד. וביאר החזו"א (פזג), דלר"מ אף כשיש עדי מסירה קמן, מ"מ נאמן לומר פרעתי, א"נ נאמן להכחיש העדים שאי"ז השטר שנמסר, א"נ נאמן לומר שלא לזה ולא חש למוסרו שטר כיון שאין חתומין שטר כיון שאין חתומין עליו עדים.

עה. ש"י הרי"ף (פו:) והרמב"ם (פ"א מגירושין ה"טז) דמהני, ושי' תוס' (ד.) הרא"ש (פ"ט סי' ז) ורבינו אפרים דל"מ.

עו. דלמשנ"ת לכאור' צ"ב מ"ט ל"מ, הא אם מהני עדות שמחוץ לשטר כ"ש דיהני עדות שבתוך השטר. **עז.** ולפי"ז מבואר הא דאי' לקמן (לו.) דלענין שטר ראייה מהני עד"ח אף אליבא דר"א, והיינו משום דלענין הראייה לא שייך האי טעמא, דאף כשיש רק עד"ח יש ראייה דמסתמא נעשה אח"כ כדיון בעדי מסירה כמש"כ תוס' (ד.).

עה. פו:., לענין ב' גיטין שנתערבו אי מהני אליבא דר"א שיתן שניהם לזו שניהם לזו, דלר' ירמיה ל"מ ולאביי מהני.

עט. ע"ש ברש"י שצריך שיהיה מבורר לעדים [ולולי דבריו היה מקום לומר שצריך שיהיה מבורר גם למגשר או מוסר הגט].

פ. ומצינו עד"ז בכמה דוכתי, כהא דאמרי' בסנהדרין (ס.) דהאומר 'אף אני כמוהו' מהני בין לד"נ בין לד"מ (וכן ע"י בהג' חשק שלמה כאן), ובשבועות (כט:) אמרי' דכל העונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי. ועד"ז כ' החזו"א () דבהפרשת תרו"מ יכול לכתוב את הנוסח השלם ואח"כ יאמר שמפריש כמו שכתוב בנוסח שברשותו. והנה הרעק"א הק' בהא דס"ל לרבה דחיישי' שמא נכתב או נחתם שלא לשמה, דלכאור' בכל כה"ג כגון שכתבו להתלמד או לשם בעל אחרן הרי נמצא שלא נעשה מדעת המתחייב, וא"כ אין כאן עדות כלל, ולפי"ז גם בשאר שטרות יש לחוש לכך, וע"ש מש"כ בזה. ובאחרונים תירצו דיכול לכתוב שטר על שם המתחייב ולהניח מקום להשלים את השטר והעדים חותמים ע"ז, ואח"כ ישלם השטר כרצונו -להלוואה או מכירה או גזק, שהרי בכה"ג יש עדות שנכתב מדעת המתחייב, ורק מדין לשמה ל"מ. והנה אי נימא דגדר הדין חתימה לשמה אליבא דר"מ היינו דהחתימה גומרת את השטר, א"כ ראי' שבכה"ג הדין לשמה יהיה בכתיבה הנעשת לאחר החתימה שהיא הגומרת את השטר, ומ"ט אמרי' דאי ר"מ חתימה

גדר העדות בעדי חתימה

י"ד בגדר העדות של העדי חתימה על מה הם מעידים, ומצינו בזה כמה מהלכים:

א. הנתיחה^{מפא} נקט שהעדות היא על שהשטר נכתב על דעת המתחייב.

ב. האבהא^{זפב} והגר^{חפג} כ' שמעידים על השטר שיש לו כח 'שטר'.

ג. הקה^{יפד} ביאר דחשיב כאילו העדים מעידים על גוף המעשה הכתוב בשטר. והיינו דאמנם העדים חותמים עוד לפני המעשה, מ"מ נתחדש בהלכתא דשטרות דהעדים יכולים להעיד עתה על המעשה העתיד, על סמך החזקה שלא ימסור את השטר אלא אחר המעשה, וקבלת העדות חלה רק אחר שנעשה המעשה.

בירור וביאור שיטות הראשונים בדן

עד"מ ועד"ח

שי' תוס' ועוד ראשונים דלר"א מהני רק עד"מ ולא עד"ח, והיכא שחתמו עדים שלא לשמה הגט פסול דהוי מזויף מתוכו, דגורי' חתימה שלא לשמה אטו כתיבה של"ש.

ובביאור שיטתם י"ל דלר"א ספר כריתות או ספר מקנה מקרי רק כשהספר מספר על מה שנעשה, וזה שייך רק בעד"מ שהדבר נעשה אך בפניהם, משא"כ בעד"ח שחותמים לפני המעשה ל"מ, ור"מ פליג ע"ז גופא - דהא דע"י העד"ח יהיה אפשר לספר אח"כ על הכריתות או הקנין שפיר מהני לאשוויי שטרא^{פב}, ואדרבה ס"ל דרק עד"ח כרתי, משום דבעי' שכל מרכיבי השטר יהיו בתוכו.

לשמה בעי ולא כתיבה. אכן לפמשנ"ת הרי נמצא שלעולם הדין לשמה אינו בעשיית הגט, אלא בכתיבה, וכתיבת הגט היינו חתימת העדים שמעידים שמה שיהא כתוב אח"כ הוא אמת, על אף שאינה גמר העשייה (וע"ע להלן).

פא. מו,כו.

פב. ובנו"א מטו משמיה דהאבהא^ז שאי"ז כלל מתורת 'עדות', אלא שע"י מציאות עצם חתימתן הם עושים את השטר ל'שטר'.

פג. פ"ה מעדות ה"ו.

פד. א. בזה ביאר הקה"י את ד' הרמב"ם (פ"ג מאישות הט"ו) שמינוי שליחות לקידושין ל"צ עדים לקיומי כמו ששליח הגט א"צ עדים לקיומי, והראב"ד חלק דשאני שליחות דגט דע"י שיש אנן סהדי שהוא שליח עי"ז שהגט בידו מהני במקום עדי קיום. וביאר הקה"י דשורש פלוגתתן היא בביאור הדין דמהני עד"ח אף לר"א (היינו לש' הרי"ף והרמב"ם), דהראב"ד למד מזה שכל עדות לקיומי א"צ שיהיה עדות גמורה אלא סגי בהוכחה על המעשה, אך הרמב"ם למד שבעדות לקיומי צריך שתהא עדות גמורה, והא דמהני עד"ח היינו משום שנחשב שעדים מעידים על גוף המעשה שכתוב בתוך השטר, וע"כ הוכיח הרמב"ם דמדלא בעינן עדות לקיומי בשליח הגט ה"נ א"צ עדות במינוי שליחות לקידושין. וכע"ז כ' גם הגר"ח (פ"ו מגירושין ה"ט) אך בנו"א- וז"ל שם "דהתם השטר גופיה מעיד ע"ז שבא ליד האשה דעיקרו של שטר הוא שהבעל נותנו לה ומגרשה", וזה מתאים עם הנוסח הקודם דגדר העדות של החתימות הוא שהשטר שטר (והגר"ח אזיל לשיטתו בהל' עדות).

ב. הנה הרא"ש (בסוף מכילתין) הביא שהרי"ף כ' בנוסח הגט 'איך אנא פלוני', והרא"ש כ' דטוב שלא לכתוב כן דזה לשון סיפור העדים, ובגט הבעל מספר. ויל"ב דפלוגתתן היא בכל עדות שבשטר אם הסיפור דברים מתייחס לעדים או לכותב השטר.

ג. לעיל נתבאר דבזה גופא פליגי ר"א ור"מ לפי אביי.

ד. להלן ית' בזה פל' רש"י ותוס' בענין כתב בכתב יד.

שמי אתו לאכשורי בחתימה של"ש אפי' היכא דליכא אלא עד"ח בלבד^פ.

שי' הרשב"א בתחיל"ד - כשיש רק עד"ח צריך שיחתמו לשמה (כריטב"א), ואף היכא שיש גם עד"ח וגם עד"מ צריך מה"ת שיחתמו לשמה - "דכיון שפעמים כרתי, לשמה בעינן, דכי כתיב לשמה א"ו כתב" קאי, ובין אכתיבת הגט בעצמו בין אכתיבת העדים^פ.

שי' הרשב"א בסו"ד - דאפי' כשיש רק עד"ח א"צ מה"ת שיחתמו לשמה, אך מ"מ צריך שהכתיבה תהיה לשמה - "דכיון דר"א מכשר בלא עד"ח אלמא "וכתב" כתיבה לשמה ממש קאמר, א"כ לר"א ד"ת אפי' איכא עד"ח לא אכפ"ל אי לשמה חתמו או של"ש חתמו, אלא משום דאיתי למסמך עליהו בעי' להו לשמה אך לא מדינא^פ.

שי' הר"י הלוי (-הו' בריטב"א) - שכשיש רק עד"ח צריך שיחתמו לשמה אך א"צ שהכתיבה תהיה לשמה, וכשיש רק עד"מ צריך כתיבה לשמה וא"צ חתימה לשמה.

וי"ש לבאר מהו שורש הנידון הפלוגתא בכ"ז:

א. הנה יש לחקור בגדר העדות שבשטר מיהו המספר את דברי השטר^{פח}, האם הוא

שי' הר"י דאף לר"א מהני עד"ח לחוד, ובפשטות למדו הראשונים [הרשב"א והריטב"א] דהיינו דר"א מודה לר"מ דגם עד"ח מהני לאשוויי שטרא, אך הר"ן למד דלעולם רק עד"מ כרתי, אלא דהעד"ח חשיבי כעד"מ, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ובידוע שהבעל מסרה לה, ונמצא כאילו הן עצמן מעידים על המסירה. והקצוה"ח והנתיה"מ נקטו בביאו"ד דע"י חתימתן יש בשעת המסירה הוכחה וראיה על המסירה, וזה מהני במקום עד"מ. ובקה"י ביאר דהעד"ח גופא מעידים על המסירה, שעדותן היא למצב שימסר לה גט. ובאופ"א יל"ב דאמנם העד"ח מעידים רק על דעת המתחייב אך השטר גופא בכחו להעיד על הגירושין ולמהוי כעד"מ ואשוויי שטרא.

והראשונים נחלקו בדעת הר"י מה הדין לפי ר"א כשיש רק עד"ח, והיכא דיש גם עד"ח וגם עד"מ, האם ומה צריך לכתוב לשמה^{פי}:

שי' הריטב"א - כשיש רק עד"ח צריך שיחתמו לשמה, אך כשיש גם עד"ח וגם עד"מ מה"ת א"צ שהעד"ח יחתמו לשמה, דדל עד"ח מהכא וליתכשר בעד"מ לחוד^{פי}, [ורק מדרבנן צריך חתימה לשמה,

פח. ואף ר"א מודה לענין שטר ראייה דמהני מה"ט, אלא דלענין שיהא לו כח כורת או קנין ס"ל דל"מ. פו. סיכום השיטות באופן שונה:

כשיש רק עד"ח, נחלקו הראשונים בב' ענינים, א' אם צריך שהעדים יחתמו לשמה (לריטב"א והרשב"א בתחיל"ד - צריך, לרשב"א בסו"ד - ל"צ), ב' אם צריך שהכתיבה תהיה לשמה (לרשב"א בסו"ד - צריך, לר"י הלוי - ל"צ).

כשיש גם עד"ח וגם עד"מ, נחלקו הראשונים אם צריך מה"ת שהחתימות יהיו לשמה (לריטב"א והרשב"א בסו"ד - ל"צ, ולרשב"א בתחיל"ד - צריך).

פז. וכ"כ הרמב"ם (פ"ג מגירושין ה"ח), ודלא כיש מי שאומר.

פח. ובנוסף הגט שכ' הרא"ש (בסוף מכילתין) הביא מהר"ף שכותבים בגט לשון זכרון העדות, והרא"ש חלק ע"ז דלש' זה נכון רק בשטרי ראייה אך בגט צריך שיכתוב בלש' סיפור דברים של הבעל, ומבו' א"כ שנחלקו בזה הראשונים.

יחתמו לשמה, אך באשוויי שטרא א"צ שיהיה לשמה, ה"נ לר"א א"צ לשמה בעד"מ שיוצרים את השטר. וא"כ נמצא דלדין דקיי"ל כאב"י ל"צ לשמה באשוויי שטרא, וזה מתאים רק לפמשנ"ת בד' הרשב"א בסו"ד, אך תקשי על משנ"ת בד' הריטב"א והרשב"א שבתחיל"ד.

וע"כ יל"ב לשיטתם בפלו' ר' ירמיה ואב"י באופ"א, דלכו"ע הסיפור דברים של השטר הוא ע"י הבעל, וכשיש עד"ח בעי' שיחתמו לשמה לא מצד שהם יוצרים את כח השטר, אלא משום שהם נותנים משמעות לסיפור דברים שבגט [שנותנים תוקף אמינות לשטר], ונחלקו בגדר עד"מ, דר' ירמיה ס"ל שגם העד"מ נותנים משמעות לסיפור שבגט [שע"י עדותן אפשר לברר שהוא סיפור של הבעל], ולכן גם המסירה צריכה להיות לשמה^פ, ואב"י ס"ל דהעד"מ אינם נותנים משמעות לעצם הסיפור דברים כיון שהם רק רואים סיפור קיים.

ג. ובסברת הר"י הלוי יל"ב^ג, דס"ל שיש ב' סוגי שטרות, א' סיפור של הבעל, וזה כאשר יש רק עד"מ, דבכה"ג סגי בכתיבה לשמה וא"צ חתימה לשמה. ב' סיפור של העדים, וזה כאשר יש עד"ח, דבכה"ג סגי בחתימה לשמה וא"צ כתיבה לשמה.

ד. ובביאור פלו' הריטב"א עם הרשב"א (בתחיל"ד) כשיש גם עד"מ וגם עד"ח אם צריך שיחתמו לשמה, יל"ב דהריטב"א

הבעל וענין העדים הוא לאשוויי תוקף של דין שטר, או דאף הסיפור דברים שבשטר הוא ע"י העדים^פ.

ונראה דבהא תליא הנידון כשיש רק עד"ח בלא עד"מ האם צריך שהעד"ח יחתמו לשמה, דאם ענין העדים הוא לאשוויי שטרא, א"כ כשהעד"ח פועלים באשוויי שטרא הרי הם צריכים לחתום לשמה (-כשי' הריטב"א והרשב"א בתחיל"ד), אך אם ענין העדים הוא שהם מספרים את דברי השטר, א"כ הדין לשמה אינו באשוויי שטרא אלא כפשטיה דקרא - בכתיבת הגט, וזהו רק לשי' ר"מ, אך לר"א דעד"מ כרתי ע"כ דאין לפרש כ"ז, וע"כ שהסיפור דברים הוא של הבעל, וענין העדים בין בעד"מ ובין בעד"ח הוא לברר את הסיפור דברים של הבעל, ולפי"ז אין חתימתן בכלל ה"וכתב", וא"כ אין דין שיחתמו לשמה (-כשי' הרשב"א בסו"ד).

ב. והנה נחלקו אמוראי לק"צ^א אליבא דר"א אי בעי' שיהיה אף מסירה מבוררת לשמה, דלר' ירמיה צריך ולאב"י ל"צ.

ובפשוטו נראה בביאור פלוגתתן, דלר' ירמיה דין לשמה הוא באשוויי שטרא, וע"כ כשם שלר"מ העד"ח שיוצרים את תוקף השטר צריך שיחתמו לשמה, ה"נ לר"א צריך שהעד"מ יהיו מבוררים לשמה. אך לאב"י אין דין לשמה באשוויי שטרא אלא רק בסיפור דברים של השטר, וכשם שלר"מ בעי' רק שהעד"ח שהם מספרי השטר

פ. והיינו דע"י חתימתן הרי הן כאילו כללו בזה את כל הכתוב בשטר, וכמשנ"ת לעיל מהקה"י.

צ. דלא מסתבר כלל לומר שהעד"מ מספרים את דברי השטר.

צא. פו:

צב. והיינו אליבא דר"א, ור"מ פליג דכיון שההוכחה איננה בגוף השטר אלא ע"י עדים שמחוץ לשטר, לא חשיב שהשטר מספר, והיינו הא דבעי ר"מ שיהא מוכח מתוכו.

צג. דלכאורה צ"ב, דהרי ע"כ מה שצריך כתיבה לשמה כשיש עד"מ, היינו משום שנחדש שגם מכשירי הגט צריך להעשות לשמה, וא"כ אף כשיש עד"ח ליבעי כתיבה לשמה מה"ט דהוי מכשירי הגט.

לענין שיהיה על הכת"י תורת שטר, אך לענין הדין הנוסף שחידשה תורה שעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, הוא חידוש דין בעדות דוקא ולא בכת"י.

שי' רש"י דזה דלא כר"מ, דלר"מ בעינן עד"ח דוקא, אלא תנא אחרינא הוא.

ויל"ב דשורש פלו' רש"י ותוס' היא על מה העדים מעידים, דלתוס' מעידים ע"ז שהשטר הוא של הבעל, ולרש"י מעידים על עצם מעשה הגירושין, ולבעל אין נאמנות להעיד על הגירושין לאשוויי שטראצט.

ויל"ע מאי קסבר האי תנא [דהא אף כר"א לא אתי, דהא פליג ר"א בסיפא]. ויל"ב דס"ל בעיקר הדין כר"מ דעד"ח כרתי, אלא דר"מ ס"ל שצריך שהשטר יוכל להיות גם שטר ראיה, ומשור"ה ל"מ כתב ידו כיון שלבעל אין נאמנות על הגירושין. אך האי תנא דמתני' סבר דא"צ שיהיה בגט כח ראיה כלל, אלא רק מילות הגט מחילות את הכריתות, והעד"ח מוכיחים שהוא מהבעל.

אמנם הרשב"א^א פ"י בכוונת רש"י דהוא מגזיח"כ שהבעל יהיה נאמן על

ס"ל דא"צ משום דהעד"ח והעד"מ הוו ב' סיבות נפרדות לכשרות הגט, והרשב"א ס"ל דכיון שהשטר נעשה בפסלות לא שייך להכשירו^צ [והיינו^צ דעצם דין השטר נעשה ע"י העד"ח אע"פ שאי"ז לשמה, ורק לתוספת הכשר ה'גט כריתות' צריך שיהיה לשמה, ולכן ל"מ מה שעושה בשנית לשמה.

בענין כתב בכתב ידו

בהא דכתב בכת"י ואין עליו עדים הוי גט כשר מדאורייתא ואם נשאת הולד כשר, נחלקו הראשונים:

שי' תוס' דזהו אפי' אליבא דר"מ דבעי עד"ח, דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו. והביאור בזה ע"פ מש"כ הבעה"מ שכל שטר הוא כתבו של המתחייב [והעדות היא רק לגלות שזה כתבו], א"כ כ"ש כשהבעל עצמו כתב את הגט דאית ליה תורת שטר.

והנה כ' הש"ך^צ שבשטר בכת"י שיש ערעור שהוא מזוייף צריך קיום מה"ת, וצ"ב דהא לפמש"כ תוס' שטר שבכת"י עדיף טפי משאר שטרות. ויל"ב, דסברת התוס' היא רק

צד. ולכאו' ייצא לפי"ז נפק"מ, דהיכא שחתמו עדים שלא לשמה ואח"כ חזרו וחתמו לשמה ג"כ יהיה תליא בפלו' הריטב"א והרשב"א. [ועי' ברעק"א שדן בכה"ג אם נפסל מדין נמצא א' מהן קאו"פ, והוכיח דלא שייך בזה הך פסול ע"ש, והיינו משום דבכה"ג אין פסול בגוף העדים או העדות, אלא הפסול הוא בעשיית הגט].

צה. דלכאו' ילה"ק למה נחשב לישטר פסול, והרי כיון שנחתם שלא לשמה נמצא אי"ז גט כלל, ולמה לא יהני מה שמוסר אח"כ בפני עד"מ לשמה. וע"כ צ"ל כמש"כ בפנים.

צו. מו, י. ועי' בקצוה"ח (סקכ"ה) שהק' ע"ז דלא יצטרכו קיום מצד דלא חציף איניש לזיופי שטרא [אך בעצם הדברים הסכים לש"ך].

צז. וכן מבו' ממש"כ החזו"א () שדין 'נחקרה' אי"ז דין מסויים בשטרות אלא הוא דין ב'עדות', ומה"ט גם בעדות על פה בב"ד אינו יכול לערער שהעדים פסולים.

צה. פו. (בתחיל"ד).

צט. עי' לעיל ב'גדר העדות בעדי חתימה' מה שהו' מהקה"י ובמשנ"ת בהערה שם.

ק. ויל"ב הגדר בב' אופנים, א' שהמהות של השטר קנין הוא במה שמוסר לו כח ראיה, ב' דאמנם לעצם המושג שטר קנין א"צ שיהיה בו ראיה, אלא דמ"מ צריך שיהא בו גם תורת שטר ראיה (וכ"מ מתוס' לקמן כב:).

קא. יבמות לא:, וע"ש שדימה נאמנות זו לנאמנות ע"א בטומאה שלאחר קר"ס, שהתורה האמינתו.

ונראה דאפי' אליבא דר"א דעד"מ כרתי י"ל דגדר הכתיבה היא החלת דין, ואפי' שגמר השטר הוא רק ע"י העד"מ, והיינו משום דכל מה שצריך עד"מ זהו רק לענין האשוויי 'שטרא', אך בגט יש כח נוסף של 'כריתות', וזה נגמר כבר בכתיבה לחוד.

דף ד.

בענין עדות לקיומי במסירת הגט ובממון

הנה לד' הרי"ף לר"א מהני לאשוויי שטרא גם בעד"מ לחוד וגם בעד"ח לחוד.

ושי' תוס' בתחיל"ד דלר"א דוקא עד"מ כרתי ולא עד"ח.

ותוס' בסוה"ד הביאו דעת ר"ת דאף אי

הגירושין דכתיב "וכתב לה" ולא כתיב "ויעד עדים" כדכתיב בשאר שטרות, ולפי"ז י"ל שגם לפי רש"י צריך שיהיה בגט תורת שטר ראייה, ולבעל ניתן נאמנות מגזיה"כ.

גדר כתיבת הגט לשמה

יל"ד בגדר דין כתיבת הגט לשמה, האם ענינו יחוד מעשה הכתיבה לשם גירושין, וממילא חל על השטר דין גט, או"ד הוי חלות דינית שהגברא מחיל ע"י הכתיבה לשם גירושין דין גט. ונראה דבהא תליא: א. אי מהני לבטל גט קב. ב. אי מהני בחש"ו כשגדול עומד על גביו קי - דהגר"ח קי כ' דמהני געע"ג דוקא בחלויות שחלות ע"י מעשה והכונה נצרכת רק לייחד את המעשה, אך כאשר הגברא מחיל את החלות ל"מ געע"ג קה.

קב. עי' בקובה"ע (סי עו) דהנה בסוגיא לקמן (לב: ע"פ גי' הסוגיא בקידושין - ע"ש בתוס') מבו' דמהני לבטל גט [ואפי' לר"נ דחורז ומגרש בו היינו משום דס"ל דדעתו לבטל רק את השליחות ולא את הגט, אך אם יבטל בפירוש את הגט יועיל], וע"כ דגדר הכתיבה היא החלת חלות דינית דהוי בגדר דיבור, ואתי דיבור, ומבטל דיבור אך אי הוי מציאות של גט לא שייך לבטלו.

[**והנה תוס'** שם הק' דאף בכתיבת ס"ת לשמה יועיל ביטול, ולפי"ז ייצא שגם בס"ת גדר הלשמה הוא החלה מצד הגברא, ויש להביא לזה ראייה מד' הראב"ד (שהו' ברין' בנדרים יד:) דמהני התפסה באזכרות שבס"ת דחשיב דבר הנדור].

קג. עי' בסוגיא לקמן (כג.) דתנן דחש"ו כשרים לכתוב את הגט, ולר"ה איירי בגדול עומד על גביו, ולרב יהודה אמר שמואל איירי ששייר מקום התורף, והראשונים נחלקו (עי' ברשב"א שהביאם) אי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ולכו"ע מהני געע"ג בתורף, אלא דריא"ש העמיד את המשנה בלא"ה אלא דכתב טופס בלא תורף, אך י"מ דלריא"ש ל"מ געע"ג בכתיבת התורף.

ויל"ב עפ"ד הגר"ח שהנידון אי מהני געע"ג בכתיבת התורף תלוי בגדר כתיבת הגט לשמה, דאם ענינו רק יחוד א"כ מהני געע"ג, משא"כ אי הוי חלות שחלה ע"י הגברא ל"מ. אמנם בביאור הגר"א (אור"ח סי' תס ס"א) מבו' שלמד דלמ"ד דל"מ געע"ג בכתיבת התורף היינו משום דל"מ געע"ג אפי' בחלות התלויה במציאות המעשה [ע"ש שלמד מזה לענין לישת ואפיית מצה לשם מצוה דל"מ געע"ג, ואפי' ששם ודאי אי"ז חלות אלא יחוד].

קד. מיבז"ח וכ"ה בקובה"ע (סי עז).

קה. ובעצם ד' הגר"ח יל"ב בג' אנפי: א. דגעע"ג מהני לאשווי 'כוונה' [-היינו 'הסכמה' גרידא], אך ל"מ לאשוויי 'רצון' [חיובין], והיכא שהחלות חלה ע"י הגברא בעינן שיהיה 'רצון'.

ב. דע"י שהגעע"ג חשיב כאילו הגדול משתמש בדעת של הקטן, אך אין הדעת מתייחסת אל הקטן [והוי כמו מעשה באונס שלא מתייחס אל העושה].

ג. דלחש"ו יש חסרון שאין להם כח החלה, וגעע"ג מהני רק לענין הדעת אך ל"מ ליתן להם כח החלה, דלזה צריך שיהיה גברא.

מורה ר"א דגם עד"ח כרתי ומהני לאשוויי שטרא (כשי' הרי"ף), מ"מ צריך גם עד"מ מדין עדי קיום^ק.

אמנם מהרי"ף ומד' התוס' בתחיל"ד מבו' דנקטו דא"צ עדות לקיומי, וצל"ב מהו שורש הנידון.

והנה בדין עדי קיום נקט הקצוה"ח^ק דאין דין שיהיה דוקא עדות, אלא סגי שהגו"ק יתקיימו באופן שיוכלו לבררם בב"ד, אמנם הגר"ח^פ נקט שצריך שיהיה עדות גמורה.

ולפי הקצוה"ח מובן שי' הרי"ף ותוס' בתחיל"ד דסגי בהוכחה שע"י השטר במקום עדי קיום, ודוקא לענין האשוויי שטרא צריך עדות.

ולפי הגר"ח מובן רק שי' הרי"ף דס"ל שגם העד"ח [או השטר] נחשבים לעדים על הגירושין, אך צ"ב שי' תוס' שבתחיל"ד דעד כמה דהעד"ח לא חשיבי לענין האשוויי

שטרא ה"נ לא יהני לענין העדות לקיומי^{קט}. וצ"ל דלענין האשוויי שטרא ס"ל לתוס' דבעינן דוקא עד"מ, משום שע"ז שהשטר מספר להם את המעשה [וע"ז יכולים להעיד ע"ז] הר"ז נותן לשטר שם 'ספר', אך לדין עדי קיום סגי בעד"ח שע"ז יש עדות על הגירושין.

ובד' תוס' שבסוה"ד צ"ל^ק דס"ל שלענין עדות לקיומי יש גזיה"כ שצריך שהמעשה יעשה ע"י מעמד של עדים, ולכן צריך דוקא עדי מסירה ממש ול"מ עד"ח^{קא}.

והנה תוס' בסוה"ד כ' דלענין ממון סגי בעד"ח כיון דמהני בממון הודאת בע"ד, והקצוה"ח ביאר בכוונתם דהוקשה להם דאף בממון נבעי עדי קיום דהא ילפי' עדות בדבשב"ע מעדות שבממון, וע"ז תירצו דאיה"נ אף בממון בעצם בעי' עדות לקיומי, אלא שההודאת בע"ד מהני במקום עדי קיום^{קב}. ומה שהבע"ד לא חשיב גם במקום העד"מ, צ"ל דשטר מקרי רק

קו. ע"פ קצוה"ח (סי' מב סק"א).

קז. סי' רמא סק"א (וע"ע סי' צ סק"ז), וכ"מ מהרמב"ם (פ"א מגירושין הי"ג).

קח. פ"ו מגירושין הי"ט ופ"ג מעדות.

קט. ולפמשת"ל דהשטר גופא הוא המעיד על הגירושין, י"ל דלענין דין עדי קיום סגי בזה כאן שהוא כח עדות של תורה, אך לאשוויי שטרא בעי' דוקא עדי מסירה ממש. אך לקה"י שביאר שהעד"ח מעידים על הגירושין ק' מ"ט אי"ז מהני גם לאשוויי שטרא.

קי. דהנה כשתוס' חזרו בהם דמהני עד"ח גם לר"א כד' הרי"ף, ודאי דאין כוונתם כמו שנקטו הרשב"א והריטב"א דמהני גם עד"ח, אלא היינו כמו שביאר הר"ן דהעד"ח חשיבי כעד"מ שהרי תוס' הוכיחו דלר"א ל"מ עד"ח מהא דבעי' לר"א מסירה לשמה ולא סגי בחתימה לשמה (כמבו' לקמן פו:), וא"כ צ"ב למה ל"מ העד"ח לקיומי כמו שמהני במקום העד"מ.

קיא. ונמצא לפמשת"ל ג' שיטות בגדר דין עדי קיום: א' תנאי שיוכל להתברר בב"ד, ולפי"ז סגי בראיה וא"צ עדות (קצוה"ח). ב' בעי' דוקא עדות, אך י"ל דמהני גם עדות השטר (ר' חיים). ג' בעי' שיהא במעמד עדים (-לתוס' בסוה"ד).

קיב. ואף היכא שמוכר ע"י שליח מהני דיש לשליח כח של הודאת בע"ד כמש"כ הקצוה"ח (קכד, א) [ושם משמע שהוא מדין שלוחו של אדם כמותו, ועו"ל שהבעלים מסר לו כח נאמנות].

אמנם ק' דהיכא שאומר לחבירו לך חזק וקני היאך מהני הרי אין עדות לקיומי.

אך אין להק' איך מהני לזכות מהפקר בלא עדים, דכל מה שצריך עדות לקיומי היינו דוקא בהוצאת ממון מחבירו כמבו' בש"ש (ש"ו פ"ד).

מנורה לאסוקי שמעתתא' - גיטין בדרום קעא

כשהמוכר מוסר למקבל השטר את העדים
שיהא בידו להביאם.

אדם עדותו בכתב לב"ד משום שסגי במה
שראו להעיד בע"פ, אך אילם פסול משום
דמפיהם ולא מפ"כ כיון שאינו ראוי להעיד
בע"פ, אך ק' על השו"ע דלא פסק
כר"תקט.

דף ה.

בגדר פסול אילם בעדות

הנה פסק השו"ע^ק דאילם פסול מלחתום
בשטר, והק' הש"ך דהא בשטרות
ע"כ צ"ל דחידשה תורה שאין פסול של
מפיהם ולא מפי כתבם, וא"כ אף אילם
יהיה כשר. והניחא לפי שי' ר"ת^ק דשולח

והנתיח"מ הק' על הקצוה"ח דהא גם בגירושין מהני הודאת בע"ד כדאי' בב"ב (קלד:): דבעל שאמר גרשתי
את אשתי נאמן הואיל ובידו לגרשה. והיינו דלמד הנתיח"מ שהבירו זה רק סיבה למה לא נחוש שמא
משקר, אך עצם הנאמנות היא נאמנות של הגברא, אך בד' הקצוה"ח י"ל דעצם מה שהדבר בידו זה גופא
הוכחה שבאמת גירשה.

ק"ג. סי' מו סל"ו.

קיד. שהו' בתוס' (יבמות לא: וב"ב מ.). ודימה זאת לדינא דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו
ראוי לבילה בילה מעכבת בו. ובעצם הגדר בהך דינא יל"ב בכמה אנפי: א. דכיון שאמרה תורה מצות
בילה, זה 'סימן' דלא איירי במה שאינו ראוי לבילה. ב. דכן קיבלו חז"ל דבילה לא מעכבת, וראוי לבילה
מעכב. ג. [דאמנם א"צ שיהיה 'ראוי', אלא כדיוק הלשון] שכשאנו ראוי לבילה מה שאין בילה זה המעכב
[ולכן גם אם לו יצויר ויתקיים בילה דרך נס יהיה כשר] (כן אמר הגרי"ז), וע"ע להלן.

קטו. עי' סי' כח.

קטז. והקצוה"ח כ' שלפי דבריו אילם יהיה פסול להיות עד קיום על קידושין משום דהוא פסוה"ג ואע"פ שא"צ הגדה.
והעירו ע"ז דלפי מש"כ הקצוה"ח גופיה (בסי' רמח) דהענין בעדות לקיומי הוא שיוכל הדבר להתברר אח"כ, א"כ
אפי' אם אילם אינו פסוה"ג מ"מ אי"ז יכול להתברר כיון שאינו בר הגדה.

ובזה תי' גם את קו' הש"ך על מש"כ השו"ע שבראי שנשתתק אינו יכול להעיד על כתב ידו, והרי הרמ"א (שם
ס"ז) פוסק את הריב"ש שבקיום שטרות מהני אפי' עדות שמפי כתבו, ותי' הקצוה"ח דשאני אילם דהוי פסוה"ג.
ק"י. עא. דלכאור' ק' למה הגמ' צריכה להביא מיעוט מיוחד, הא תיפול' שאינו יכול כלל להעיד דמפיהם ולא
מפ"כ, וע"כ הוכיח הקצוה"ח דנוסף בזה פסול הגוף, ונפק"מ דאף היכא שלא יהיה פסול של מפי כתבם
לא יהיה ראוי להעיד. וכ' הקצוה"ח דהנפק"מ היא בגוונא שהמלוה תובע מאילם שהיה עד על ההלוואה
לחתום לו [וצ"ל דאיירי שהלווה הסכים שיכתבו לו שטר, דאל"כ הא בעי' שיהיה דעת המתחייב, ונקט
הקצוה"ח שבכה"ג המלוה יכול לתבוע מהעדים לחתום לו, וזה חידוש שהרי כיון שהלווה יכול לחזור בו
מהסכמתו נמצא שאי"ז זכות של המלוה ואיך יכול לתבוע].

אמנם יל"ע דלפי שי' ר"ת שכל אילם פסול מדין מפיהם ולא מפ"כ ואפי' בחתימה על שטר, א"כ הדרא
קו' הקצוה"ח לדוכתא למה צריך מיעוט מיוחד לאילם. וי"ל דנפק"מ לענין עדות סוטה על אשה שמת
בעלה שבעלמא הוכשרו בזה פסולי עדות, שנתיחדש בפרשת קרבן שבועת העדות שפסול גם בזה, והגדר
בזה י"ל דנתמעט שאין עליו שם עד, ובאופ"א י"ל שאפי' אם יש לו שם עד מ"מ כיון שהוא פסול לעדות
אינו חייב קרבן שבועה, דחייב ק"ש הוא רק למי שנאמן מתורת עדות.

[וזה ע"ד מש"כ הרעק"א (ח"א סי' קעט) ליישב הא דאי' בשבועות (ל.) שפסולי עדות פטור מק"ש מדכתיב
"והוא עד", וק' דהא תיפול' שעדותן ל"מ כלל, ותי' הרעק"א דנפק"מ שפטורים אפי' בעדות שיהיו נאמנים
כגון בסוטה ועדות אשה שמת בעלה]

אמנם זה ניחא רק לפי הגדר שנת' לעיל (בהערה) ע"פ הגרי"ז שגדר המיעוט של אילם בכל עדות הוא

בענין נאמנות השליח על שליחותו

אי בגמ' ששנים שמביאים גט ממדה"א נאמנים לומר שהם שלוחי הבעל, משום ד"ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה מי לא מהימני", ומשמע מרש"י^ק שזה נאמנות מטעם מיגו, דכיון שיכלו לומר שהיא מגורשת ה"נ נאמנים לומר שהם שלוחים. וצ"ב דתיפול'ל שיש כאן עדות גמורה ע"ז שהם שלוחים. וצ"ל ע"פ המב' ברא"ש^ק ששליח אינו נאמן להעיד על שליחותו, דכלפי זה ה"ה בע"ד [ודלא כהטור שנקט דל"ח בע"ד], ומשו"ה אצטריך לטעם מיגו.

ועוד יל"ע מ"ט לא יהיו נאמנים שהם שלוחים מכח האנ"ס ע"י שגט כשר

נמצא בידם^ק. וצ"ל דכיון שכל מה שיודעים שהגט כשר הוא על פיהם א"כ עושים פלגינן נאמנות, דנאמנים רק על עצם כשרות הגט ולא על מה שהם השלוחין.

וברא"ש^{קא} מבואר עוד, דאמנם בשליח א' שמביא גט ממדה"א הבעל יכול לערער שלא עשאו שליח, אך אחרי שאמר בפ"נ ובפ"נ אין הבעל יכול לערער, דכי היכי דהימנוהו רבנן על כשרות הגט ה"נ הימנוהו לומר שהבעל עשאו שליח כיון שהגט יוצא תחת ידו. והטור^{קב} כ' עפ"ז שהמביא גט בא"י שאצ"ל בפ"נ צריך לברר ע"י עדים שהבעל עשאו שליח^{קכ} [ודלא כהרמ"ה^{קכד} שכ' שאף בא"י א"צ להביא ע"ז עדים], והק'

משום דההגדה בפה מעכבת בו, ומהא אכתי לא שמעינן דהגברא אינו בר עדות, וזהו דילפי' מ"והוא עד" שגם הגברא הוא לאו בר עדות [והיינו לפי הנוסח הא' הנ"ל], אך לפי ב' הדרכים האחרים (שנת"ל בהערה) קשה למה צריך מיעוט מיוחד מ"והוא עד" הא כבר ידעי' מבפיהם ולא מפי כתבם שהגברא אינו בר עדות. קיח. שכ' "ומ"מ אילו יאמרו כו" - כלומר אם רצו הן אומרים אנו מעידים שגרשה ונתן לה גט או לשלוחה גט".

קיט. פ"ד ס' ב, שהביא מהירושלמי שצריך שיהיה ב' עדים על הגירושין השליחות והביטול, והשליח לא מצטרף לעדותו, והטור (ס' קמא) חלק ע"ז דהא קיי"ל (בע"ב ובקידושין מג.) דשליח נעשה עד, וא"כ השליח מצטרף להעיד במקום ע"א. ותי' הב"י את ד' הרא"ש דהא דשליח נעשה עד היינו דוקא בעדות על חלות הגירושין או הקידושין, אך לענין העדות על עצם השליחות אינו נעשה עד כיון דהוא בע"ד ע"ז. ויל"ב בזה שהנידון אם שליח נעשה עד הוא בגדר הפסול של בע"ד, אם זה דוקא בבעל החלות, או גם בבעל המעשה, ולפי מאי דקיי"ל דשליח נעשה עד נמצא דבע"ד הוא רק בעל החלות, ולכן לענין הגו"ק אין השליח מוגדר לבע"ד כיון שאין החלות חלה בו, משא"כ לענין השליחות שחלה בו ה"ה מוגדר לבע"ד.

[אמנם] בעיקר הנידון אי שליח נעשה עד האחרונים ביארו באופ"א, דהאוש (פ"ב מגירושין הט"ו) ביאר דזה תליא בגדר שליחות, דאי הוי כידא אריכתא של הבעל א"כ השליח עצמו לא מוגדר לבע"ד, אך אם הגדר הוא שהשליח מקבל את כח המשלח, א"כ הוא מוגדר לבעל המעשה והוי כבע"ד. אמנם זה לא מתאים לפי ש"י הרמב"ם (שם) שבנשתטה המשלח יכול השליח לגרש מה"ת, כיון שהשליח קיבל את הכח גירושין, ומאיך קיי"ל דשליח נעשה עד, וע"כ צל"פ כמש"כ. והאבנ"מ (ס' לה ס"ק) ביאר בשם הריב"ש, שהנידון הוא אם בע"ד הוא רק מי שיש לו נגיעה או גם מי שאין לו נגיעה, ולפי מה דקיי"ל מי שאין לו נגיעה ל"ח בע"ד, וזה דלא כמשנ"ת שאף בלא נגיעה הוי בע"ד.

ועוד יל"ב בכוונת הב"י דגם אם שליח מוגדר לבע"ד, מ"מ שליח נעשה עד, משום דלענין העדות על הגו"ק אחרי שקיים את השליחות כבר פקע ממנו השם בע"ד, אך על עצם השליחות כיון שנשאר שליח אינו נאמן.

קכ. כמב' לקמן סד. ובתוס'.

קכא. ס' ב.

[אלו העדים] לפני ה' [אלו הדינים], דמשמע שיעמדו העדים לפני הדינים, ולא שיהיו העדים בעצמם יושבים ודנים.

ג. לר"י- דכתיב "והיה ביום הנחילו את בניו" ע"ש.

על הפי' של הי"מ הק' תוס' דא"כ דגם עדים הקרובים לדיינים יפסלו כיון שהדיינים לא יקבלו הזמה על קרוביהם, וע"כ דחשיב עדות שאתה יכול להזימה ע"י הזמה בב"ד אחר. ובקצוה"ח קט"ז תי' ע"ז דזה עשאלה"ז אפי' בב"ד אחר כיון שאין העדים נעשים זוממין עד שיגמר הדין על פיהם, וכאן אם העדים יוזמו יתברר למפרע שלא היה כלל 'גמר דין', דהא עד זומם מכאן ולמפרע הוא נפסל והדיינים היו פסולים.

אך ילה"ק ע"ז דהא בעי' שיהיה עשאלה"ז אפי' בעדויות שאין בהם עונש דכאשר זמם [כקידוה"ח] וגם בעדויות אלו הדין שאין עד נעשה דיין, וע"כ דהא דבעי' שיהיה עשאלה"ז הוא דין בעדות, אך הא דאין העדים נעשים זוממין עד שיגמר הדין על פיהם הוא דין בענישה על העדות, ואין ב' הדינים תלויין זב"ז. וע"כ צ"ל בנו"א דכיון

הב"ש (ע"ד הקר' הנ"ל) מ"ט עצם מה שהגט ביד השליח ל"ה הוכחה על שליחותו. ולפמשנ"ת א"ש דלענין השליחות אינם נאמנים לומר שהגט כשר וחיישי' שהוא גט מזויף דפלגינן דיבורא.

אלא דלכאור' ק' ע"ז דהא בא"י ל"ח לזיוף. וצ"ל שכל מה דל"ח לזיוף בא"י היינו רק משום עיגונא קיה, והגדר בזה הוא שעל עצם כשרות הגט השטר מעיד על עצמו שהוא כשר, דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, אך לענין השליחות דאין נחקרה אלא רק הוכחה בעלמא ע"י ההחזקה של השטר בזה חיישי' למזויף קי.

דף ה:

בדין אין עד נעשה דיין

במעמא דאין עד נעשה דיין כ' תוס' קי' כמה פי': א. לי"מ- דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה [ויל"פ בכוונתם שהדיינים לא ירצו לקבל הזמה על עצמם, ובאופ"א יל"פ דאינם יכולים לקבל הזמה ע"ע דהוו בע"ד קבח].

ב. לרשב"ם- דכתיב "ועמדו שני האנשים

קבב. סי' קמב.

קבג. וצ"ב דא"כ במאי איירי בהא דתנן דהמביא גט בא"י אצ"ל בפ"נ ובמדה"י צ"ל, והרי כשמברר שליחותו ע"י עדים גם במדה"י אצ"ל בפ"נ, כמש"כ תוס' (ב:) לענין אתיוה בי תרי, דכיון דידעינן דשלוחו הוא לא חיישי' שנתכוין לקלקלה. וצ"ל דאיירי כשיש בידו שטר שליחות שאינו מקויים, שבמדה"י חיישי' שהבעל יערער שהוא מזויף, וע"כ צ"ל בפ"נ ושהוא שליח, אך בא"י כיון שיש תורת נחקרה על השטר ולא טענינן מזויף, א"כ יש תורת נחקרה גם לענין השליחות (וכן עי' במחנ"א).

קכד. הביא הטור (שם, וע"ש בנו"כ).

קכה. וכמש"כ תוס' (ב.) דמה"ט לא טענינן מזויף.

קכו. משא"כ בסוגיא לקמן (סד.) איירי בשטר מקויים ולכן ל"ח לזיוף.

קכז. ב"ק (צ:) וכן בב"ב קיד. בסנהדרין ט. ובכתובות כא:).

קכח. [א.ה. עי' בתוס' בסנהדרין (שם) שלשונם הוא שהדיינים לא ירצו לקבל הזמה ע"ע, ועי' בקה"י (כתובות סי' כד) שהעיר ע"ז דתיפול"ל שהם בע"ד, ובאמת בנמו"י (בב"ב שם) הנוסח שא"א להענישם בכאשר זמם דכיון שהגמ"ד נעשה על פיהם הוי כמו שנעשים ע"פ עצמם].

קכט. ז.ד.

דלכו"ע 'פלגינן נאמנות' קלג [פי', שכשמעיד עדות א' שייך לפצל את נאמנותו שעדותו על אותו דבר תתקבל לענין נידון א' ולא לענין נידון ב', ולא דמי ל'פלגינן דיבורא' שמשלב ב' סיפורים נפרדים בעדות א' קלג], וה"נ בסוגיין שהנידון הוא על שטר א' אם הוא כשר, ע"כ דהפלגינן הוא מדין 'פלגינן נאמנות', ומ"ט דאביי דל"א פלגינן.

ובקובה"ע ביאר דפלוגתא היא בגדר חלות הקנאה שבשטר על כל נכסיו קלה, דלאביי הר"ז מוגדר להקנאה א' על כללות הנכסים ומשו"ה לא שייך בכה"ג ענין פלגינן

שמתברר למפרע שהם פסולי עדות, מתברר שלא היה כאן כלל 'קבלת עדות' וממילא לא שייך בזה דין הזמה קל.

דף ה'

בענין פלגינן דיבורא ופלגינן נאמנות

הנה מבואר בסוגיין דפליגי אביי ורבא בעבד שהביא גיטו וכתוב בו כל נכסי קנויים לך ואמר בפ"נ קלג, דלאביי לא פלגינן דיבורא ולרבא פלגינן.

והקובה"ע קלב הק' דמוכח מכו"כ דוכתי

קל. [א.ה. עי' ככל הדברים האלה בקה"י כתובות שם וע"ש שהביא לזה מקור מהמדרכי והר"ן] קלא. כן פירש"י, ועי' ברעק"א שהק' דהא דהמתגרש צ"ל בפ"נ הוא רק בגוונא דחיקא שהמגרש אמר הוי שליח להולכה עד דמטית להתם ואח"כ תהוי שליח קבלה, כדאי' לק' כד. והא יל"פ בפשיטות דאירי בעבד שהביא גיטו דבסתמא א"צ לומר בפ"נ אלא הגט כשר ורק לענין הנכסים צריך קיום (ובאמת כן פ' התורי"ד). ותי' דרש"י ס"ל דא"כ אף לאביי היה נאמן, דבכה"ג א"צ לדין פלגינן, אלא דלענין עצמו ל"ח כלל שהשטר מזויף ורק לענין הנכסים חיישי, וע"כ פירש"י דאירי שהעבד צ"ל בפ"נ דאז נאמן לענין עצמו לאל ענין הנכסים, ולזה צריך לדין פלגינן.

קלב. סי' כא (אות יא).

קלג. 76 א. יש להוכיח כן מגוף הדין בברייתא שבכתוב בשטר 'עצמן ונכסי קנויים לך' נאמן ע"ע ולא על הנכסים [ותימה על הגרא"ו שנוקק להוכיח כן ממקו"א].

ב. יבמות קיז. דע"א נאמן להעיד על בעל שמת להתיר את אשתו לינשא אבל לא לנחלה. ויש שדחו (הגרא"מ שך והגר"נ פרצוביץ זצ"ל) דהתם מה שאינו נאמן לענין נחלה הוא משום שע"א אינו קם לענין ממון, ורק לענין היתר נישואין הקילו רבנן שיהיה נאמן גם בעדות של ע"א. אך י"ל לפמש"כ הריטב"א () דהגרד בנאמנות הע"א לענין ההיתר נישואין הוא שנתנו לו כח נאמנות כמו ב' עדים [דאל"כ לא היה נאמן לענין דבשב"ע], וא"כ שוב יש להוכיח ממה שאינו נאמן לענין הנחלה דפלגינן.

ג. ממש"כ הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו) שהאיסור עצמו ע"פ עצמו יוחזק [שנאמן להעיד על חתיכה שהיא חלב] ומלקים עפ"ז את האוכל אחרי העדות, אך לענין לחייב מלקות את האוכל מאותה חתיכה קודם העדות אינו נאמן.

ד. סנהדרין כה. דלרבא עד זומם נפסל מכאן ולהבא ולא למפרע.

ה. יבמות מז. האומר נתגירתי בני לבין עצמי דנאמן לפסול עצמו ולא לפסול בניו.

ו. קידושין סג: דהאומר קדשתי את בתי נאמן לענין האיסור ולא לענין עונשין.

קלד. דבזה נחלקו בסנהדרין (ט): באומר פלוני רבעני לרצוני שמעיד בזה גם על עצמו וגם על חבריו, דלרב יוסף אינו נאמן דלא פלגינן, ולרבא נאמן לחייב את הרובע אע"פ שאינו נאמן לפסול את עצמו דאין אדם משים את עצמו רשע.

והגרד ב'פלגינן דיבורא', בפשטות הוא שמקבלים את התוכן של סיפור א' ולא שניהם, וכ"ה בריטב"א (מכות ג.), אמנם בחשו' הרשב"א (ח"א סי' א' רלז) מבואר שמפלגים את תיבות הדיבור.

קלה. אך בהקנאת חפץ א' פשוט שחלות קנין היא א' על כל החפץ ולא על כל גרגיר. וביותר נראה שאף שם הבעלות היא לא על כל גרגיר בחפץ אלא על 'שם החפץ' [דמשו"ה המקנה בהמה לאחר ל' ונתפסמה בינתיים אין חסרון שאין אדם מקנה דשלבל"ל על הפיטום].

אבל לא להורגה, ואע"ג דמבו' שם דפלגיי"ד רק בעדות שמעיד ע"ע או על אשתו דהוי בע"ד דל"ל שם עד^מ, אך במעיד על קרובו ל"א פלגיי"ד משום דהוי עד פסול ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, מ"מ כאן גם קרוב שמביא גט וכתוב בו מתנת נכסים נאמן לומר בפ"נ כלפי הגט דפלגיי"ד. ול"א בזה דעשבטמ"ק בט"כ^{מא}, משום שאינה נשאת ע"פ העד אלא הוי רק גילוי מילתא בעלמא. ואח"כ הביא מהירושלמי שהכותב נכסיו לשני בנ"א כא' והיו העדים כשרים לזה ופסולים לזה, לריו"ח פסולים אף לראשון דעשבטמ"ק בט"כ ולר"ל נאמנים לזה ולא לזה, ומבו' שם דאותו נידון הוא גם הנידון בקרוב שהביא שטר שכתוב בו כל נכסים לעבדו אם נאמן על השחרור אע"פ שאינו נאמן על העבד, ומתוך כך הק' על הרי"ף שפסק כריו"ח ומאיך קיי"ל בסוגיין כרבא.

כיון שקנין העבד הוא תולדה מהקנין של הנכסים קלוי, אך לרבא הר"ז מוגדר להרבה הקנאות נפרדות - על כל דבר ודבר בפנ"ע קלוי, ומשו"ה שפיר שייך בזה פלגיי"נ.

אמנם בר"ן מבו' שגם הנידון בסוגיין הוא בדין פלגינן דיבורא קלוי, וע"כ נל"ב באופ"א דהנידון בסוגיין אם פלגיי"ד הוא לענין לשון השטר והיינו דלולא דין פלגינן הלש' שכתוב בשטר 'כל נכסי' לא היה מקויים כיון שיש בו חלק שאינו יכול להתקיים קלט, ורק ע"י דין פלגינן חשבינן לחלק שחרור העבד מקויים.

בדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה (בסוגיין)

ב' הר"ן דרבא דסבר הכא דפלגיי"ד, אזיל לשיטתו בסנהדרין דהאומר איש פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו

קלוי. דהיכא שיש נידון א' שתלויים בו ב' נפק"מ ל"ש בזה פלגיי"נ, וכהא דבעד מיתה (לעיל בהערה אות ב') דכיון שנאמן לענין ההיתר נישואין ה"נ נאמן לענין שתוכל לגבות כתובה, דגביית הכתובה באה בתולדה מההיתר נישואין. וכע"ז מבו' ברעק"א בסוגיין שביאר דאפי' למ"ד דפלגינן מ"מ לא אמרי' שהעבד יהא נאמן רק לענין להתירו בבת חורין משום עיגונא ולא יהא נאמן כלפי המעשי ידיים, משום דהמעשי הם תולדה ממה שהוא עבד, ובזה לכו"ע לא פלגינן.

והנה זה מסביר את מס' אביי דמתוך שלא קנה עצמו ל"ק נכסים, אך להו"א דאביי מתוך שקנה עצמו קנה נכסים יל"ע דהרי קניית העבד אי"ז 'סיבה' שיקנה אף את הנכסים. וצ"ל דכיון שרבנן רצו שיהיה נאמן כלפי עצמו משום עיגונא, תיקנו דה"נ יהיה נאמן כלפי הנכסים כדי שיהיה נאמן ע"ע.

אך יל"ע על עצם ד' הקוה"ע, דהכא שחרור עבד וקנין נכסים הוו ב' מיני חלויות שונות ודשחרור ענינו הפקעת השם עבד ולא הקנאה, ועכצ"ל דהו' ב' הקנאות נפרדות.

קלוי. מעין חילוקי הגדרות אלו כ' ג"כ האבהא"ז () בענין קנין אגב, דאי בעי צבורים הוו ב' הקנאות ע"י מעש"ק א', ואי לא בעי צבורים הוי הקנאה א'.

קלח. שכ' דרבא דסבר הכא דפלגינן אזיל טעמיה בסנהדרין (ט:) דפלגיי"ד לענין פלוני רבעני לרצוני, ואם כביאור הקובה"ע דסוגיין איירי בדין פלגינן הרי כו"ע מודו בזה וכמשנ"ת.

קלט. והיינו עפ"ד האחרונים דשטר שאינו מקויים אין ענינו רק חשש שמא הוא מזוייף, אלא ע"י החשש אינו שטר כלל בתורת ודאי אלא חספא בעלמא הוא, ונמצא שהקיום משוי ליה שטרא. ועפ"ז י"ל דהא שטר שמקויים רק חציו אינו שטר כלל, אלא דע"י דין פלגיי"ד חשבינן שיש שטר מקויים רק כלפי השחרור.

קמ. כמש"כ הראב"ד שם.

קמא. והא דלא הוקשה לו על עד מיתה שנאמן להתירה לינשא ואינו נאמן לענין נחלה דג"כ נימא עשבטמ"ק בט"ז, די"ל דשם שא"צ קבלת עדות בב"ד ל"ש דין עשבטמ"ק בט"כ, וסברא זו כ' הנתיח"מ - הוי ברעק"א ח"א סי' קכה.

הוא דהאמינוהו על אף שפסול, אמנם י"ל בנו"א שאמרו שלענין זה אינו פסול, אך היכא שמעיד בחדא מחתא גם על הנכסים ובזה הוא פסול, שפיר שייך בזה דינא דעשבטמ"ק בט"כ.

ולפמשת"ל בגדר הדין דעשבטמ"ק בט"כ [דאין הגדר שהפסול מתפשט כפי שנקט הרעק"א, אלא] דעצם זה שמקצת העדות מתבטלת אף כולה מתבטלת, א"ש בפשיטות דסו"ס כיון שהעדות על הנכסים מתבטלת אף העדות דבפ"נ מתבטלת.

דף ט.

בענין חלות בספק

הנה שי' רש"י^{קמב} שאם לא פירש את הקרקע ששייר ל"ק כלום, ותוס' הק' מ"ש מהא דתנן^{קמב} דהמוכר חצי שדה הלוקח נוטל הכחוש וחזי' דחל קנין גם בהקנאה לא מסויימת.

ובקוב"ש^{קמב} תי' דבאמת גם רש"י מודה דמהני הקנאה על שדה שאינה מסויימת, ורק כאן דאיירי בקנין שטר ל"מ, דענין הקנין שבשטר הוא ההוכחה מתוך השטר שקנה את הקרקע^{קמט}, וכשהשדה איננה מסויימת הרי לא מוכח מתוך השטר מה קנה.

והק' הרעק"א דמנ"ל לר"ן ההנחה דבסוגיין איירי אף בקרוב שמביא את השטר שמתוך כך הק' על הרי"ף.

והנה בעיקר דינא דעשבטמ"ק בט"כ נקט הרעק"א שהגדר הוא שהפסול מתפשט על כל העדות^{קמב}, וזוהי סברת הר"ן לחלק בין עד פסול לבין בע"ד דל"ה עד ש-אין לו 'פסול' אלא העדר נאמנות.

אך אפ"ל באופ"א דלעולם גם בהעדר נאמנות י"ל דכיון שמקצת מהעדות בטלה אף כולה בטלה^{קמב} אלא דכל מה שהעדויות מתבטלות זהו רק היכא שיש צירוף בין העדויות^{קמב}, ומשו"ה בבע"ד דל"ל שם עד א"כ אין עדותו מצטרפת לשאר העדויות, אך בסוגיין שהאמינוהו לעבד להעיד על שחרורו אע"פ דהוי בע"ד, א"כ ע"כ שכאן ל"א דעשבטמ"ק בט"כ [וכסברת הר"ן הנ"ל], שהרי ב' העדויות אינן מדין סתם עדות דעלמא, אלא מדין נאמנות של בע"ד וב' ההגדות מאוגדות, ומזה הכריח הר"ן דה"ה קרוב שהביא את השטר ל"א בזה עשבטמ"ק בט"כ [ומיושבת קו' הרעק"א].

ועוד הק' הרעק"א על הר"ן^{קמב} דכאן לא שייך דינא דעשבטמ"ק בט"כ, שהרי כאן חכמים הכשירו אף פסולי עדות. ומבוי' שהרעק"א למד דגדר הנאמנות באמירת בפ"נ

^{קמב}. וכן הגדר בפסול של נמצא א' מהן קאו"פ.
^{קמב}. וכן עי' בחי' הגר"ח (פי"ד מעדות) שכ' בד' הרמב"ם דגם בבע"ד אמרי' עשבמ"ק בט"כ [אלא דיש לדחות דהרמב"ם ס"ל שגם לבע"ד יש שם עד אלא שהוא פסול].

^{קמב}. כמבוי' בב"ק (עג.) ובמכות (ו.) דאמרי' עשבמ"ק בט"כ דוקא כשהעויות היו בתוכ"ד.
^{קמב}. ה' לכאור' זה כבר ק' על הירושלמי שהביא הר"ן.
^{קמב}. והרי"ף (-עי' ברא"ש, והרמב"ן הביא שכ"ה שי' הרי"ף מיגש ובר' הרי"ף נסתפק, וכ"ה ברמב"ם פ"ג מוכייה ה"ה).

^{קמב}. ב"ב קז:

^{קמב}. ח"ב סי' לד.

^{קמב}. וכעין מש"כ תוס' לקמן (כד: ועוד) אליבא דר"מ שצריך שיהיה מוכח מתוכו.

מנורה' לאסוקי שמעתתא' - גיטין בדרום קעז

ובפנ"י ביאר בד' רש"י והרי"ף דל"ח זכות שיחול השחרור לאלתר, כיון שאין העבד יודע שהוא משוחרר ונוהג כדין עבד קניא.

אך אכתי צ"ב מ"ט אין חסרון של טלי גיטך מע"ג קרקע בשחרור כשהגט מגיע לידו, שהרי הגט לא בא מיד האדון או שלוחו. וביאר הגרש"ש שהשחרור חל ע"י נתנית הגט מיד האדון ליד הזוכה [נדחשיב כיז העבד ע"י דין זכין], שנותן לו ע"מ שישתחרר לכשיבא ליד העבד קניא.

אך צ"ב עוד, מ"ט אין האדון יכול לחזור בו כל זמן שעדיין לא חל השחרור. ויל"ב ע"פ מה שמתייחד בענין 'קנין מעכשיו ולאחר ל' [עי' הערה קניא] דבכל

ותוס' דפליגי ס"ל שגם כשמקנה כמה קרקעות אין הגדר שחל קנין על קרקע אלא שלא ידוע איזו היא [וכמו שנקט רש"י], אלא דחל קנין על כללות הנכסים לענין שיהיה לו זכות ליטול א' מהם [וע"ע הערה קניא].

דף ט:

בדין זכין בגט שחרור

שי' רש"י והרי"ף דכל פלוגתת ר"מ ורבנן אם יכול לזכות הגט שחרור לעבד, היינו רק לענין אם האדון יכול לחזור בו, אך גם לרבנן השחרור חל רק כשהגט בא ליד העבד.

ותוס' חלקו ע"ז דכיון דלרבנן הוי זכות פשיטא דזוכה לאלתר.

קנ. וכן לענין מקדש א' מב' נשים דהי קידושי ספק, חקרו הגרא"ו (שם) והגרש"ש (בשע"י ש"ג פכ"ב) אם הגדר הוא שחלו הקידושים באשה א' אלא דאנן לא ידעינן במי חלו, או"ד דחלות הקידושים היא בא' מב' הנשים [ולש' הגרש"ש שהוא 'חלות ספק'] והחזו"א השיג (בגליונותיו, נדפס בקובץ ענינים סי' ב עמ' רט) דפשוט שהחלות לא נתבררה על אשה מסוימת כדמוכח מהא דאמר' בגמ' (קידושין) דהוי קידושין שאינן מסורים לביאה, ומב' שם בתוס' שהגדר בהך דינא הוא דהיכא שהקידושין גורמים את האיסור"ב לא חייל [ומשו"ה במקדש חייל חשיב קידושין המסורין לביאה], ואי חלו הקידושין בודאי על א' מהם מ"ט חשיב קשאמסל"ב.

ואמנם מסברא יש לחלק בין ספק בהקנאת ממון דשם שייך להחיל חלות על כלל הנכסים כיון שאפשר להחיל שעבוד על הגברא הבעלים, אך בקידושין אין מה שמשייך בין הנשים, וכן נראה דלא חל על ב' הנשים ב' חלויות ספקיות, שהרי עשה רק מעש"ק א', ואם יבא על ב' הנשים לא יתחייב ב' אשם תלוי אלא רק א' [אמנם הגר"ח קמיל זצ"ל נקט שיתחייב ב' אשם תלוי], וא"כ צ"ב איך חל במעשה קידושין א' על ב' הנשים, וצ"ע.

קנא. והיינו דכיון שע"ז שיהיה משוחרר יתברר שעבר עבירות בשוגג - שקיים מצוות רק כאשר, ושבא על השפחה - חשיב חובה, וגם עבירה בשוגג חשיב חובה כמו שנחשב לתקלה (-ע') קידושין נז: ובקה"ב ב"מ סי' ז לענין הסומך על רוב בטעות).

קנב. והא דחל באופן זה, היינו דאי לאו הכי לא יחול כלל כיון שאי"ז זכות וכמש"כ הפנ"י. ויל"ד אם מה שהמעשה מתהפך למעשה לאחר ל' צריך להיות ע"י דעתו [ואף הכא חשיב שיש דעת סמויה שיהיה מעשה לאחר ל' כדי שישתחרר], או דאף בסתמא המעשה יכול להשתנות, דאין סיבה שיחול עתה יותר מלאחר ל'.

קנג. והנה מב' בסוגיא בב"מ (טז.) וביבמות (צג) בתוס', דאף לר"מ דאדם מקנה דשלב"ל מ"מ יש חילוק, דהיכא שמקנה לאחר ל' סתם אם נקדע השטר הקנין לא חל, והיינו דהגדר בקנין שלאחר ל' הוא שהמעש"ק של השטר קונה רק אח"כ ע"י הדעת האתמולית, ועד יום ה' השטר עומד כפקדון בעלמא, אך כשאומר 'מעכשיו ולאחר ל' קונה אפי' אם נתקדע השטר בינתיים. וביאר החזו"א (אהע"ז עא,כו) דבעצם בהא דהיכא 'כלתה קנינו' אין חסרון במה שהחלות חלה לאחר זמן מהמעשה, אלא דשיש לחלות כח לחול אין

יחול רק כשיגיע לידו, אך כשמגיע לידו חל השחרור למפרע^{קנ}.

והגרש"ש ביאר ע"ד סברת הפנ"י הנ"ל, דהיכא שהעבר אינו יודע שהוא משוחרר חשיב קצת חובה במה שחל השחרור לאלתר, אלא דכ"ז שייך רק באומר 'תן' דיש אומדנא שאם לא יחול עתה יחול לכשיגיע לידו, אך היכא שאומר 'זכה' דעתו להחיל רק עתה ובכה"ג חשיב יותר זכות שיהיה משוחרר אע"פ שינהג כמה ימים כדין עבד.

דף י':

בענין הנאמנות של ערכאות

שי' תוס' קנח דעכו"ם פסולים לעדות, ול"מ אפי' בשטרי ראייה, ואפי' היכא דאיכא אנן סהדי שהם דוברים אמת. והא דמהני ערכאות בשטרי ראייה הוא מתקנ"ח, וביאר התו"ג דתקנו כדי להציל עשוק מיד עושקו, וזה שייך רק בשטרי ראייה ולא בשטרי קנין (וע"ע להלן שית' באופ"א).

מעשה שבכחו להחיל אע"פ שיש מניעה מהחלות לחול אמרי' דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, וא"כ ה"נ הכא המעשה הנתינה מצד האדון נגמר במה שנתן לזוכה, ורק שהחלות מעוכבת מלחול [וכמשנ"ת], ומשו"ה א"י לחזור.

ובאחרונים קנ"ד ביארו בשי' רש"י והרי"ף באופ"א, דבדין "ונתן בידה" יש ב' חלקים א' נתינה מצד המגרש ב' קבלה מצד המתגרש, וע"י הזכייה מתקיים רק החלק של הנתינה [ועי"ז אף אין חסרון של טגממעג"ק], אך לא מתקיים החלק של הקבלה וע"כ לא חל השחרור לגמרי.

דעת הרמב"ם קנ"ה דיש חילוק בין היכא שאומר למזכה 'זכה' - שחל השחרור לאלתר (כתוס'), לבין היכא שאומר 'תן' דלא חייל השחרור עד שיבא לידו אך אינו יכול לחזור בו (כרש"י והרי"ף).

הקצוה"ח קנ"ו ביאר דהיכא שאמר 'תן' כוונתו להתנות שהשחרור

בכחו לעכבה שלא תחול, ומשו"ה במקנה דשלב"ל ומפרש 'מעכשיו' דעתו שהמעש"ק יגמר עכשיו אלא שהחפץ לא בעולם ואז החלות מיתלא תליא וקיימא עד שהחפץ יבא לעולם, [ומשא"כ במקנה דשלב"ל סתם דעתו שהמעש"ק יגמר רק למחר]. ובקוב"ש (כתובות אות רצג) ג"כ כ' עד"ז אך בנוסח של חילוק בגמירות דעת, דבאומר דמקנה לאחר ל' חזי' דחסר לו בגמיר"ד להחיל עכשיו בשעת המעש"ק, משא"כ באומר 'מעכשיו' חזי' דיש לו גמיר"ד להקנות, אלא דכיון שהחפץ אינו בעולם החלות תלויה עד שיבא.

ונחלקין הראשונים בקנין דמעכשיו ולאחר ל' אם יכול לחזור בו בתוך ל', דלתוס' יכול לחזור, אך הרמב"ן והרשב"א ס"ל דאינו יכול לחזור. ובי' הגרש"ש בר' הרמב"ן והרשב"א דכיון שמצידו גמר את הקנין שיש בו כח מחיל הר"ז בגדר 'מעשה' ולא אתי דיבור ומבטל מעשה [דרך דיבור מבטל דיבור, משום שהרצון העכשיו גובר על הרצון האתמולי כיון שהוא רואה את ב' האפשרויות, וכא דהילכתא כבתראה], אך אין כח לדיבור לבטל מעשה].

קנ"ד. אמר"מ אבהא"ז (פ"ה מעבדים ה"א) וחי' הגרנ"ט (ס' עב).

קנ"ה. פ"ו מעבדים ה"א.

קנ"ו. ס' קכה סק"ג.

קנ"ז. והא דלא יתנו לאחר מיתה ויחול למפרע, כ' הקצוה"ח דהוא גזירה דרבנן שלא יאמרו דיש גט לאחר מיתה, ובאבהא"ז כ' דגדר התנאי היה שיעזב ליד העבד באופן שמועיל לשחרור.

קנ"ח. ט: וכ"ה שי' ההג"א (ס' י) במסקנת דבריו.

מנורה' לאסוקי שמעתתא' - גיטין בדרום קעט

שטרא בעינן תורת עדות קסד קסה, ושאני ממשא ואהרן שאינם נאמנים אף לראיה, משום שהתורה החילה על קרובים דין 'פסול' שזה סיבה השוללת נאמנות קסי, משא"כ בעכו"ם אין פסול אלא רק 'העדר נאמנות'.

ובד' תוס' יל"ב דאף לעכו"ם יש תורת פסול, ורבנן הכשירום לענין ראיה, והגדר הוא שסילקו מהם הפסול וממילא נאמנים מכח האנ"ס, אך לא הכשירום לענין שיהיה להם תורת עדות, ולכן אינם נאמנים בשטרי קנין.

אמנם נראה לדחות מהלך זה, דכלל הוא דכשגזרה תורה דבעינן עדות לא מהני אנן סהדי, דכל הנהגת המשפט צריכה להיות ע"פ דיני עדות קסי.

והנה בהג"א הק' דאם ערכאות נאמנים

שי' ס' החכמה ורבינו יקראנט דערכאות מהני בשטרי ראיה מה"ת, ולכאור' הביאור בשיטתם דעכו"ם לא נתמעטו מדין עדות, אלא דבסתמא אין להם נאמנות כיון שהם חשודים לשקר, משא"כ בערכאות דלא מרעי אנפשיהו אין חשש משקר וממילא נאמנים מה"ת קס. וצ"ב לפי"ז מ"ט אינם נאמנים אף בשטרי קנין.

ובקצוה"קסא ביאר ע"פ דעת ר"ת קסב דעכו"ם אינם בתורת שטר קנין, משא"כ שטרי ראיה איתא אף בעכו"ם קסי.

ועוד היה אפשר לבאר דאף לשיטתם מה שעכו"ם נאמנים בשטרי ראיה אי"ז כלל מדין עדות, אלא מחמת האנן סהדי שהם דוברים אמת, ושאני שטרי קנין דלאשוויי

קנט. שהו' בהג"א (שם).

קס. אמנם נראה לדון בכל גיוני דיש בגברא חשש משקר, אפי' אם יתברר לן ע"י ידיעה חיצונית דעתה אינו משקר, מ"מ לא יהא נאמן, דהוא גברא שאינו בר עדות, וכסברא זו מצינו בחזו"א (פז,כב), וע"ש שתמה מכח זה על הריטב"א. וצ"ל בדעת ס' החכמה ורבינו יקראנט דסברי כהריטב"א דבכל פעם דנים לפי המצב העכשווי האם יש חשש משקר.

קסא. סי' סח סק"א.

קסב. בתוס' בקידושין (יד:) וב"ב (נד:).

קסג. וכ"מ מרש"י (ט:) שפי' דהטעם שעכו"ם פסולין בגיטין נשים משום דלאו בני כריתות ולא שייכי בתורת גורק, אבל על הדינין נצטוו בני נח.

קסד. כמב' מהגר"ח ().

קסה. אמנם אי"ז משמע מלש' ס' החכמה שהביא ההג"א שכ' שפסול העכו"ם הוא משום חשש משקר, ואילו לפמשנ"ת פסולם בשאר עדויות הוא משום דהם ממועטים מעיקר דין עדות [אמנם יש לדחוק כן בד' הרבינו יקראנט].

קסו. אמנם בקוב"ש (ב"ב אות תקפ) דן לומר דבאמת משה ואהרן נאמנים מכח אנן סהדי אלא דאין להם תורת עדות, ונפק"מ להיכא שיהיה הכחשה של עדים נגד האנ"ס דאזלי' בתר העדים [נדבריו צ"ע, דמב' בכ"כ דוכתי (א.ה. כגון בכתובות טז:)] דאנ"ס גמור אלים טפי מעדים], וכן נפק"מ לענין עדות לקיומי של"מ אנ"ס אלא רק עדות גמורה [אך זה דלא כהקצוה"ח דמהני בעדות לקיומי כל היכא שאפשר לברר את הדבר].

אמנם בקוב"ש (סה"ה) דייק מהגמ' בב"ב (קנט.) דיש חילוק בין כל הפסולי עדות דהגדר הוא שאין מאמינים להגדתן, לבין קרוב דאין חסרון בנאמנות, אלא דיש גזיה"כ [לא יומתו אבות על בנים] וילפי' מ"משפט אחד" דה"ה דיני ממונות (כדאי' בסנהדרין כז: כח.) שא"א לפסוק הדין על פיהן ואפי' מטעם אומדנא, וע"ש (בריש הסימן) שביאר עפ"ז שגם באיסורין ובהכשר לכהונה קרוב פסול ואע"ג דשאר פסולי עדות כשרים.

קסז. וכעין הא דאין מקבלין עדות בלילה. וכן אין מקבלין עדות מנשים אפי' כשאין חשש משקר [כגון במרים

מדין גזל, דהוי כדר בחצר חבירו שלא מדעתו דחייב להעלות לו שכר^{קעא}.

אך בד' רש"י^{קעב} למדו האחרונים שהוא משום שב"נ נצטוו על הדינים, ונכלל בזה גם שיש להם כח לקבוע חוק המשפט. ואע"פ שישאל אינם מצווים בז' מצוות ב"נ^{קעג}, מ"מ לענין זה גם הישראל מחוייבים, כיון שאי"ז מצוה או איסור, אלא כח משפטי שאינו מתנגד לדין התורה, וגם ישראל מחוייבים בזה.

והנה נחלקו הראשונים^{קעד} בביאור ד' הגמ' בסוגיין, האם אין פלוגתא בין ב' הלשונות ולכו"ע יש דמ"ד אפי' כשאין בזה הנאה למלך, או דפליגי בזה התרי לישני דלל"ק אין צריך שיהיה הנאה למלך, ולל"ב צריך.

ונראה דזה תליא בהנ"ל, דלר"ן שזה זכות תשלום על הדיוור בארץ, א"כ כחו רק במה שיש לו תועלת, משא"כ לפי רש"י א"צ שיהיה לו תועלת כיון שניתן לו כח לקבוע את חוקות המשפט. ומ"מ

מטעם אנן סהדי מ"ט לא נימא דאף משה ואהרן יהיו נאמנים, אמנם האחרונים^{קסח} תי' ע"ז דהתורה גזרה שלא יסמכו על נאמנות הגברא, שתלוי בכח הבחירה, אך בערכאות לא סומכים על הגברא אלא על הטבע המציאותי^{קסט} דלא מרעי נפשיהו, ולכן אפשר לסמוך על עדותן לענין ראייה. ומה דההג"א לא תירץ כן י"ל דס"ל דגם בערכאות חשיב דבר התלוי בבחירה ידיהו וא"כ דמי למשה ואהרן דהתורה שללה הסתמכות על נאמנות גברא.

ובסו"ד כתב ההג"א כתוס' דבערכאות מהני מתקנ"ח, ומה דלא תקנו כן במשה ואהרן, י"ל משום דא"כ נתת דבריך לשיעורין [דבכל עד יש לדנונו אם אית ביה האי אנן סהדי דרובר אמת].

בענין דינא דמלכותא דינא

א. הנה בשורש הדין דדינא דמלכותא דינא, ב' הר"ן^{קע} דהוא מפני שהארץ של המלך ויכול לומר להם אם לא תעשו מצוותי אגרש אתכם מן הארץ, והיינו דהוא חיוב מסברא

[ודבורה].

קסח. ע"י אבהא"ז (פכ"ז ממלו"ל ה"א) וחזו"א (סי' פז ס"ק יג).

קסט. וכהא דקיי"ל דאשה שאמרה בפני בעלה גרשתני דנאמנת משום דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה, ואע"פ שפסולה לעדות מ"מ נאמנת, והביאור בזה ע"פ הנ"ל דלא מאמינים להגברא אלא סומכים על מציאות החזקה.

קע. נדרים כח. וע"ש שכ' עפ"ז שזה שייך רק במלך גוי, אך במלך ישראל בא"י שייך, כיון שהארץ לא שייכת לו אלא זה שותפות של כל ישראל.

קעא. דאפי' למ"ד (בב"ק כ:) דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ היכא שאומר להדיא שאינו מסכים חייב (כמש"כ תוס' שם).

קעב. לעיל ט: שכ' דשטרי ממון הנעשים בערכאות של עכו"ם כשרים דדינא דמלכותא דינא, ואח"כ ביאר הא דבגיטי נשים ושחרורי עבדים פסולים - "דלאו בני כריתות ניהו הו"ל ולא שייכי בתורת גיטין וקידושין, אבל על הדינים נצטוו בני נח", ולכאור' צ"ב למה הוצרך להוסיף זאת, הא הו"ל דבשטרי ממון הם בתורת משום דדינא דמלכותא דינא וכמש"כ לפני כן, וביאר האבהא"ז (פ"ח מנזק"מ ה"ה) דזה גופא בא רש"י לאשמועין דהא דדינא דמלכותא דינא היינו משום שעל הדינים נצטוו בני נח.

קעג. כמש"כ הרמב"ם (בפיה"מ חולין ספ"ז, א.ה. אך ע"י באור"ש פ"ג מאיסור"ב ה"ב).

קעד. ע"י בר"ן וברשב"א.

שהגר"א למד בגדר הדין דהפקעת הלואתו מותר, דאין ענינו שהותר האיסור גזל בעכו"ם, אלא דיכול להפקיע את בעלות העכו"ם על עיקר החוב [וע"ע בהערה קפא], וא"כ הביאור בד' הרמב"ם שבמלך כיון שגם אחרי שמפקיע את החוב ה"ה נשאר חייב בתשלומין מכח הדדמ"ד, ממילא כשלא משלם עובר בלא תגזול.

ג. והנה הרמ"א כ' דאפי' לשי' הר"ן [הנ"ל] שגם בהפקעת המס מהמלך יש דין הפקעת הלואתו], מ"מ יש בזה איסור ורק שפטור מלשלם, והגר"א חלק דמותר קפב.

ועפ"מ שנת"ל י"ל דזה תליא בשורש הדין דדדמ"ד, דאם הוא כחוב תשלומין על הדיור בארץ א"כ כשדר בארץ ע"מ שלא לשלם הוי גזל דאסור וכנ"ל, ורק אחרי שכבר הבריה ויש עליו רק חיוב תשלום ממון הוי הפקעת הלואתו דשרי קפג. אך אם הוא דין נפרד שהמלך יכול לחייב מס אך אין איסור גזילה במה שדר בארץ

כ' הש"ך קעה דאין לו כח להפקיע את חוקות התורה, והיינו דדין התורה גובר על הדין ב"נ.

ב. ובב"ק קעו אי' לענין מלך שמכר את המס, שאם מכרו לישראל אסור להבריה את המס דמחמת דדמ"ד המס שלו וגזול ישראל, וכשמכר לעכו"ם מותר להבריה דהוי כהפקעת הלואתו. ונחלקו הראשונים מה הדין כשהמלך רק מינה אדם לגבות עבורו, דהרמב"ם קעז פסק שאסור להבריה משום דדמ"ד וגזול את המלך, והר"ן קעח כ' שמותר להבריה דדמי להפקעת הלואתו, ושי' הרמב"ם צ"ב מ"ש המלך הגוי שאסור להפקיע הלואתו מכשמכר לגוי אחר שמותר קעט.

ובביאור הגר"א קפ כ' להוכיח כדעת הרמב"ם, דאי נימא שמותר להפקיע מן המלך א"כ אף מישראל שקנה מהמלך יהיה מותר להפקיע, דלא יתכן שזכות הקונה תהיה יותר מהמוכר. ומבואר

קעה. חו"מ סי' עג ס"ק לט.

קעו. קיג.

קעז. פ"ה מגזילה ה"א, וכ"פ השו"ע (חו"מ סי' שסט ס"ו).

קעה. שם, וכ"פ הרמ"א שם.

קעט. וכה"ק הכס"מ.

קפ. סק"ח.

קפא. וכן מבוי בתומים (סי' קכו ס"ק כז), וע"ש שבתחיל"ד הבין שזה כאפקעתא דמלכא, וצריך לבאר בזה דאמנם א"א להפקיע בעלותו על ממון בעין, אך חוב שאינו ממון בעין דאינו ברשותו ול"ה בעלות גמורה יכול להפקיעו. ובסו"ד כ' התומים לחדש שרק כאשר הישראל יאמר להדיא הנני מפקיע את החוב החוב נפקע, ויל"ב דבכה"ג הוי כזש"י דפקע הבעלות [אך בחוב לישראל ל"ה כזש"י כיון שיש איסור להפקיע את החוב]. ואם נצרף את ד' הגר"א עם התומים, צ"ל דראיית הגר"א היא, דבפשטות הגמ' משמע דבכל גיוני שהישראל קנה זכות המס חייב לשלם לו, ואפי' כשפירש שמפקיע המס מהמלך. אך ההבנה הפשוטה בגדר דין הפקעת הלואתו היא שאמנם הבעלות על החוב נשארה לעכו"ם אלא דמותר שלא לפורעו [וע"ד מש"כ המג"א (או"ח סי' תרלז סק"ג) בשם היראים שלמ"ד גזל עכו"ם מותר אין החפץ נעשה שלו, ולכן אינו יכול לצאת בזה יד"ח דאי"ז 'לכם', אלא רק האיסור גזל הותר], וכ"כ הגרש"ש (שע"י). ולפי הבנה זו ודאי כשהמלך מכר הזכות לישראל אסור להפקיעו, דנמצא שמפקיע חוב של ישראל.

קפב. דבר"ן שם כ' רק דאסור להשבע לשקר כדי להפטור מהמכס. וכנראה לרמ"א היה גי' אחרת בד' הר"ן. קפג. אך ק' ע"ז שהגר"א הביא ראייה לשיטתו מד' הר"ן וכנ"ל, והרי הר"ן גופיה ס"ל שדדמ"ד הוא מחמת

חינם, א"כ מותר להבריא המס כדין הפקעת הלואתו.

דף י"א:

בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

א"י בגמ' דש"מ ממתני' [דלרבנן מהני זכייה בגט שחרור] דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה, ודחי' דשאני הכא דתן כזכי. והק' תוס' מה הראיה ממתני', הא הכא אפי' העבד לא יכול לתפוס בגט בע"כ של האדון (וע"ש).

ובר"ן פי' דהגמ' מוכיחה דהמזכה יכול לעשות עצמו שליח קבלה של העבד, ושיחשב כיד העבד ממש, וממילא אין בזה חסרון של חב לאחרים.

וביאור הדברים קפד, דהנה גדר זכייה מטעם שליחות לד' הר"ן היינו [לא דאיכא אנן סהדי

על מינוי השליחות קפד, אלא] שחידשה תורה שכ"א יכול להיעשות שליח של חבירו לזכות עבורו כעומד במקומו קפד. אמנם בגדר השליחות י"ל ב' אנפי, א' דגם עצם הפעולה מתייחסת אל המשלח. ב' דאת המעשה השליח עושה מכח עצמו, ורק התוצאה מתייחסת למשלח קפד.

והנפק"מ בין ב' הגדרים הוא בהיכא דחב לאחרני, דאם גם עצם המעשה מוגדר כאילו המשלח עושה, יכול לזכות ואין בזה חסרון של חב לאחרני דאינו אלא כיד המשלח, משא"כ אם רק התוצאה מתייחסת לא מהני בחב לאחרני קפד.

וזהו דמוכחי' ממתני' דגדר השליחות בזכייה הוא דחשיב כאילו המשלח עושה המעשה, שהרי האדון אמר ליתן את הגט ליד העבד, וכשנותן ליד המזכה הרי זה מקום אחר, וע"כ דחזי' כאילו ידו כיד המשלח

הדיוור בארץ. והנה הרשב"א (ב"ק קיג.) הביא דעת הראב"ד דמותר להשבע כדי להפטר ממוכס עכו"ם. והרשב"א הק' מ"ט מותר להשבע והרי המוכר לא בא לגזול דבדין הוא גובה. ועפ"מ שנת"ל י"ל דהראב"ד למד דגדר הפקעת הלואתו היינו שיכול להפקיע החוב, וממילא גביית המכס ממנו היא שלא כדין ולכן יכול להשבע ע"ז.

קפד. דהנה מפשטות ד' הר"ן משמע שר"ל שהנידון אם יכול לתפוס בחב לאחרני תליא בגדר זכייה, דאם זכייה מטעם שליחות אין חסרון של חב לאחרני דהרי הוא כיד העבד, משא"כ אי לאו מטע"ש. אך א"א לפרש כן, א' שזהו רק לד' רש"י בב"מ () דבעשאו שליח ליכא חסרון דחב לאחרני, ודלא כשא"ר (ע"י תוס' בסוגיין), והר"ן גופיה ס"ל שא"א לזכות בחב לאחרני אפי' בעשאו שליח, ב' דלפי"ז ייצא דלמס' הגמ' זכייה לאו מטע"ש, והרי ש"י הר"ן גופיה ברפ"ב דקידושין דזכייה מטע"ש. וע"כ נל"ב ע"פ מה שנראה להבין מתו"ד האבהא"ז (פ"כ ממלו"ל ה"ב) כמש"כ בפנים.

קפב. דהא הר"ן כ' לקמן (לז.) דיכול לזכות לחבירו קרקע אפי' היכא שהזוכה לא ניח"ל בקניית הקרקע [דאז יוכל המלוה לכתוב פרוזבול על חובו], והרי בכה"ג אין אנ"ס שרוצה למנות לשליח.

קפו. כמש"כ הקצוה"ס (סי' קה סק"א). ואי זכייה לאו מטעם שליחות ענינו דעושה מכח עצמן ולא מכח המשלח.

קפז. ואי"ז תליא בפר' הרמב"ם והטור אם גדר שליחות זה כידא אריכתא או מסירת כח החלה, דגם אם זה ידא אריכתא יל"ד לענין מה חשיב כידא אריכתא האם במעשה או בתוצאה.

קפח. והנה נחלקו הראשונים (כפי שהו' לעיל בהערה) אם בעשאו שליח אפשר לזכות היכא דחב לאחרני [למס' דבעלמא ל"מ], דשי' רש"י דיכול לזכות, וביאר האבהא"ז דס"ל כגדר זה שע"י שעשאו שליח חשיב כאילו המשלח תופס, ואף בשי' שאר הראשונים (והר"ן בכללם) שחלקו דא"י לזכות, ביאר דלא פליגי על יסוד הדברים הנ"ל, אלא דס"ל שכל מה שנתחדש שמתייחסים מכח דין שליחות כאילו המשלח בעצמו פועל, זהו רק במה שנוגע עבורו, אך לגבי אחריני לא נתחדש גדר זה של שליחות.

מנורה ארבעים ושמונה - מי יודע? בדרום קפג

בשליחות קבלה אפ"ל ב' אנפי, א' כבכל שליח קבלה שהשליח מקבל וחלות הגירושין חלים למשלח. ב' דהשליח מעמיד את עצמו כחצירו של המשלח וחשיב כאילו המשלח עצמו קיבל את הגטקצ.

והגמ' מדמה את ב' החקירות- דכשם שבקבלת גט חזי' את השליח כיד העבד, ה"נ בדיון זכייה חזי' את מעשה השליח מיוחס למשלח כאילו עשאו בעצמו ממש.

ממש [אך למס' דחינן הראיה ול"א דחשיב ידו כידו ממש].

אך ילה"ק ע"ז דהא הכא השליחות היא שליחות קבלה, והאחרונים הוכיחו קפ"ט שזה גדר שליחות מחודשת לקבוע עוד מקום לקבלת הגט, ואין בזה פעולה חיובית אלא השליח הוא הנפעל, וא"כ בזה לכאור' לא שייך הגדר שמעשה השליח יתייחס למשלח ממש כיון שאינו עושה מידי.

וע"כ נל"ב הוכחת הגמ' באופ"א, דגם



ארבעים ושמונה - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים ושמונה של הקובץ 'מנורה בדרום'!

אברהם אבינו בן מ"ח שנה.

* ראוייה היתה שרה להגיע לשניו של אברהם אבינו, ועל ידי שאמרה "ישפוט ה' ביני ובינך" נמנעו מחייה ארבעים ושמונה שנה (ב"ר מה,ה ע"פ גירסת המפרשים קצ"א).

* בין פטירת אברהם אבינו לברכת יצחק את יעקב היה מ"ח שנה קצב.

* י"א שאברהם הכיר את בוראו בן ארבעים ושמונה שנים (ב"ר ל,ח, סד,ד, צה,ג, שהש"ר רפ"ו, ילקוט ר"פ נח, תולדות קיא ואסתר תתרנג, פסי"ר פכ"א).

* פלג מת בשנת ארבעים ושמונה לאברהם (רש"י וירא יט,כ, ע"ש החשבון). וכן אי' בסדר העולם (פ"א) שבדור הפלגה היה

קפ"ט. דהנה הפנ"י (רפ"ב דקידושין) הק' מ"ט למה צריך ילפו' נפרדת לשליחות קבלה בגט הא תיפו"ל מהא דילפי' כל דין שליחות בעלמא, וע"כ צ"ל כמש"כ דהוי שליחות מחודשת [דהוי כעין מש"כ הר"ן בנדרים (סוף עב:)] דאין הבעל יכול לעשות שליח על שמיעת נדר אשתו, דשליחות שייך רק על עשיית מעשה ולא על מצב של שמיעה, וה"נ קבלת גט אי"ז עשייה אלא שפועלים בו את הנתינה.

קצ. דהנה הנתינה"מ () הק' איך מהני חצר מטע"ש לקבלת גט הרי החצר היא לאו בר כריתות, ומ"ש מעבד שאינו נעשה שליח לקבל גט משום שאינו בכריתות.

וע"כ צ"ל דשאני סתם שליח קבלה שהשליח הוא המקבל ורק דקבלתו מהני למשלח, לבין חצר שמוגדרת לרשות הבעלים ממש, ומעתה י"ל חידוש שגם כל שליח קבלה יכול להעמיד את עצמו כחלק מרשות העבד. קצא. ע"ש החשבון, אך בספרים כתוב 'שלושים ושמונה שנה'.

קצב. שהרי בזמן פטירת אברהם אבינו היה יעקב [וכן עשיו] בן ט"ו שנים (כדאי' בד' חז"ל), ובזמן שבירך

קפד מנורה הרב אברהם ישעיהו קשש בדרום

- * **יעקב** אבינו הוכיח את ראובן לאחר מ"ח שנים קצו.
- * **מ"ח** פרשיות סתומות בחומש בראשית (כרשום בסיום החומש).
- * **היקף** הארון הוא מ"ח טפחים קצו (ע"פ דרך חיים למהר"ל פ"ו מ"ה).
- * **ארבעים** ושמונה ערי הלויים (מסעי לה, ז).
- * **ארבעים** ושמונה פעמים הזהיר הקב"ה בתורה על הגרים וכנגדן הזהיר על עבודת גילולים (מדרש תנחומא ויקרא בקצו).
- * **אמר ר'** יוחנן ארבעים ושמנה פעמים כתיב בתורה "באר", כנגד ארבעים ושמנה דברים שנקנה במ התורה, הדא הוא דכתיב "מעין גנים באר מים חיים" קצו (מדרש רבה שה"ש ד, ל).
- * **מ"ח** פרקים בספר יחזקאל קצו.
- * **שיעור** החלה אצל נחתום שהוא עושה למכור בשוק וכן האשה שעשתה למכור בשוק אחד מארבעים ושמונה (חלה פ"ב מ"ז ומובא בעירובין פא).
- * **תלמיד** היה לו לר"מ וסומכוס שמו שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה, ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה קצו (עירובין יג:).
- * **מכדי** שליש ד[סאה] מדברית כמה הוי ארבעין ותמניא כו' (עירובין פג).
- * **לחד** מ"ד מספר החוטאים שהיו בכל נימא ונימא בפרוכת המקדש היה ארבעים ושמונה (ירושלמי שקלים פ"ח ה"ב).
- * **בית** אבטינס לא חזרו עד שכפלו להם שכון, ולר' יהודה בכל יום היו נוטלין עשרים וארבעה מנה והיום ארבעים ושמנה (יומא לח).
- * **אין** מוסיפין על ארבעים ושמנה תקיעות במקדש, וכן היה בערב שבת שבתוך החג (סוכה נג: ע"ש).
- * **ארבעים** ושמונה נביאים נתנבאו להם לישראל (מגילה יד. וע"ש ברש"י).
- * **אין** לך כל דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה ארבעים

יצחק את יעקב היה בן ס"ג (כמבר' ברש"י בסו"פ תולדות). [ולפי"ז יוצא שמה שעשיו צעק 'צעקה גדולה ומרה עד מאד' על כך ש"את בכורתי לקח", היה זה על מה שארע לפני מ"ח שנים...]

קצו. שהרי החטא היה כשהיה יעקב אבינו בן צ"ט כדעולה מהגמ' במגילה (יז.), והוכיחו בשעת פטירתו כשהיה בן קמ"ז (ועי' רש"י דברים א, ו).

קצו. כי אמתיים וחצי לב' הצדדים שלשים טפחים, והרוחב בכל צד ט' טפחים, הרי מ"ח טפחים.

קצו. בגמ' בב"מ (נט:): אי' שהזהירה תורה בל"ו מקומות ואמרי לה במ"ו מקומות, אך מצינו בזה סתירות, וכהא דבמדרש תנחומא (המצויין למעלה) אי' שהזהירו מ"ח פעמים, וכ"כ בבעל הטורים (דברים א, א), וכן הביא החיד"א (נחל קדומים פר' תצוה פסקה ה) בשם ספר קדמון בכת"י, ובמגלה עמוקות (פר' כי תבא) נראה שגרס כן בגמ' דילן. ויש בזה סתירות נוספות ואכמ"ל.

קצו. ובעז' יוסף כ' שוכן "מים חיים" הוא נוטריקון מ"ח. ובחי' הרד"ל (שם) כ': ראיתי כתוב שהן נגד מ"ח נביאים שעמדו לישראל, והענין כמ"ש בזה"ק (חיי שרה במדרש הנעלם קכה) ששאבו נבואתן מן מ"ח טיפין שמנטפין בעדן.

קצו. העירו לנכון שאין משמעות כלל למנין הפרקים שמקורם אינו טהור כידוע.

קצו. המהרש"א כ': נראה נקט מספר הזה ע"פ מ"ש בנדרים (לח). דיש נ' שערי בינה, ולא נגלו למשה רק מ"ט מהם כו', וז"ש דלאותו תלמיד אחד נגלו לו מ"ח פנים ולא היה חסר רק פנים אחד ממה שנגלה למשה.

מנורה ארבעים ושמונה - מי יודע? בדרום קפה

- ושמונה בריתות קצט (סוטה לז: ע"ש כמה שיטות בזה).
- * **באתריה** דרבי יהודה רמו ארבעין ותמני כוזי בדנא (ב"מ מ.).
- * **י"א** שאסור למלך להרבות ארבעים ושמונה נשים (סנהדרין כא. ע"ש).
- * **אמר** רב פפא אי טעי תנא ולא ידע פרטיה כמה הוי, לישנייה לספרא כמה כתיב וניטפי עלייהו ארבעים ותמני ומשכח ליה לחומריה, וסימניך "ארבעים ושמונה עיר", ואי טעי ספרא נשלייה לתנא כמה קתני וניבצר מינייהו ארבעים ושמונה כו' (ע"ז ט:).
- * **לר'** שמואל בר נחמני השמש עמדה ליהושע ארבעים ושמונה שעות (ע"ז כה. ע"ש).
- * **מענינא דיומא:** התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים (אבות פ"ו מ"ה ע"ש).
- * **למ"ד** שיריים מעכבין הכה"ג הזה ביוהכ"פ מ"ח הזאות (זבחים מב: ומנחות טז:).
- * **סלע** של קודש ארבעים ושמונה פונדיונים (בכורות נ. ועוד).
- * **י"א** שיש לעשות לא פחות ממ"ח שיטין בס"ת (עי' הערה יב).
- (ע"פ רש"י ערכין כד: ד"ה כרבנן).
- * **מנין** שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה עושה, היכי דמי כגון דאקדשיה בפלגא דארבעין ותמני, ת"ל וחשב לו הכהן מ"מ (ערכין כה:).
- * **ובמה** פריטי בריבעא [-רובע דינר] ארבעים ותמניא פריטי כו' (כריתות י: ע"ש ברש"י).
- * **למה** הוזכר זכר כו', שאם תראה יום ל"ד ותחזור ותראה יום מ' ואחד תהא מקולקלת עד מ"ח (נדה ל: ע"ש וברש"י).
- * **שמונה** ימים טמאין ושמונה ימים טהורין, משמשת חמשה עשר יום מתוך ארבעים ושמונה (נדה נד. ע"ש ברש"י).
- * **מ"ח** אבנים הקימו ישראל, ד' פעמים י"ב אבנים, א' משה הקים בעבר הירדן, ב' יהושע הקים בתוך הירדן, ג' ובהר עיבל, ד' ובגלגל (ע"פ ירושלמי סוטה פ"ז ה"ה).
- * **באותו** יום שנולד בו יצחק הוסיף הקב"ה אור של גלגל החמה ארבעים ושמונה פעמים כנגד מה שיש בו (פסיקתא רבתי מב:).

קצט. ועי' בשיחות מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (אלול עמ' רפט וכן בתפארת שמשון דברים עמ' ערה) מה שעורר עפ"ז.

ר. המהר"ל בדרך חיים (אבות שם) מבאר שכנגד זה היקף הארון הוא מ"ח טפחים שהארון הוא כתר תורה. ועוד כ' שם בזה"ל: ויש לך להבין כי מה שהתורה נקנית במ"ח דברים, כנגד זה אמר' במסכת סופרים (פ"ב ה"ו) שלא יעשה עמוד של ס"ת פחות ממ"ח שיטות (עי' להלן), כי התורה היא החכמה אשר היא במח האדם.

רא. אמנם עי' במשך חכמה (בהר כה"י) מה שהעיר ע"ז.

רב. הנה במסכת סופרים שלפנינו אי' (פ"ב ה"ו) "אבל בשיטין נותנין טעם במסעות ארבעים ושנים", אמנם בהגהות מיימוניות (הל' ס"ת פ"ז אות ז) הביא ממסכת סופרים "ארבעים ושמונה שיטין כנגד המסעות",

* מצינו לכמה מגדולי עולם שנפטרו בגיל (ע"פ ההקדמה בתומר דבורה), ורבי נתן נטע מ"ח, ביניהם רבי משה קורדובירו [-הרמ"ק] שפירא מקראקא - בעל ה'מגלה עמוקות'.



וכן גרסו הרא"ש (הל' ס"ת סי' כ) והטור (יו"ד ערה, ו), וכן הובאה שי' זו ברמ"א (שם). ובפרישה כבר נתקשה שהרי לא היו אלא מ"ב מסעות וכדפירש"י (במדבר לג, א). ותי' הפרישה (וכ"כ הרש"ש מנחות ל). דהנה באמת המסעות הם רק מ"א, אלא שכשמת אהרן חזרו לאחוריהם ז' מסעות (וכמש"כ רש"י במדבר כא, ד ועוד), ורש"י החשיב את מקומות של המסעות, שבמ"א מסעות הם מ"ב מקומות, וא"כ שפיר תמצא שהיו מ"ח, עכ"ד. (וע"ע תירוצ' ע"ז בשו"ת טוב טעם ודעת להגר"ש קלוגר, קמא סי' רמ). ובמעדני יו"ט (הל' ס"ת סי' כ אות ו) כ' שהמנין מ"ח הוא כנגד ערי הלויים, ששבט לוי הם תופסי התורה, ולכן עושין שיטין כפי מנין עריהם. וע"ע לעיל שהו' מהמהר"ל שזה כנגד מ"ח קניני התורה.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

בסוגיא דיאוש שלא מדעת

ועוד יש לתרץ בס"ד דברי רבא דלעולם סבר דאזלינן בתר השתא כמו התם בבע"ח דסבר רבא מכאן ולהבא הוא גובה משא"כ הכא ביאוש שלא מדעת סבר רבא דאזלינן בתר לבסוף, דרבא לטעמיה (לקמן כ"ח ע"א) דבאבידה לא הטריחו רבנן יותר מדאי ולכך סבר דהוי יאוש דלא הטריחו לחזור כ"כ אחרי אבידה שאין בה סימן, דקשה למצוא בעליו.

ועוד י"ל פשוט דלעולם קא סבר רבא דאזלינן בתר השתא ושאי הכא באבידה שאין בו סימן כיון "דסתמא" דמייאש סבר דאזלינן בתר לבסוף והוי יאוש, ודוק.

ואביי אאביי נמי יש לתרץ בסיעתא דשמיא דלעולם סבר אביי דאזלינן בתר לבסוף כמו בבעל חוב דגובה למפרע משום דלבסוף איגלאי מילתא ששיך לו משא"כ הכא ביאוש שלא מדעת סבר דלא הוי יאוש דאזלינן בתר השתא, דעכ"פ עכשיו לא ידע שנפל מיניה ומי יאמר לך שהוא יתייאש לבסוף דלמא יטרח ויביא עדים שהוא שלו, או אם ת"ח הוא יתן טביעות עינא ולא מתייאש מיניה, ולכך סבר אביי שלא הוי יאוש, משא"כ בבע"ח ליכא למימר דאפשר דהוי משלם כיון דעכ"פ עדיין לא שילם ולכך אזלינן בתר לבסוף, אבל באבידה עכ"פ עדיין לא התייאש ולכך אזלינן בתר השתא דלא הוי יאוש וא"ש ודו"ק.

וצריך להסביר למה קא סבר רבא דמייאש לבסוף הא איכא סימן מקום? אלא

בגמרא ב"מ (כ"א ע"ב) איתמר יאוש שלא מדעת (דבר שאין בו סימן) פירש"י דבר שסתמא יאוש לכשידע שנפל ממנו, וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהם, אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש, אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה, ורבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מייאש, מימר אמר סימנא לית לי בגויה מהשתא הוא דמייאש, ומבואר הכא דאביי סבר דאזלינן בתר השתא ורבא סבר דאזלינן בתר לבסוף.

וקשה לי מגמרא פסחים (ל ע"ב) דאיתא שם איתמר בעל חוב אביי סבר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה, עיי"ש. ומבואר התם דלאביי אזלינן בתר לבסוף ולכך למפרע הוא גובה ורבא סבר דאזלינן בתר השתא ולכך לא קנה אלא מכאן ולהבא.

ולכאורה קשה מאביי על אביי ומרבא על רבא? דביאוש שלא מדעת סבר אביי דאזלינן בתר השתא, ובבע"ח סבר דאזלינן בתר לבסוף, ורבא סבר ביאוש שלא מדעת דאזלינן בתר לבסוף, ובבע"ח סבר דאזלינן בתר השתא.

ובפשיטות אפשר לתרץ את רבא דלעולם סבר דאזלינן בתר לבסוף כמו הכא ביאוש שלא מדעת, אבל התם בבע"ח מפרש טעמא דרבא בגמרא (שם ל"א ע"א) דסבר מכאן ולהבא הוא גובה משום כיון דאילו הוי ליה זוזי הוה משלם אשכח דהשתא קא קני.

התירץ פשוט דהכא איירי ביאוש שלא מדעת שנפל לו דרך נפילה ובודאי לא יודע באיזה מקום נפל, ולכן ליכא סימן מקום אבל אכתי תקשי דלמא אינו מתייבאש לפי שסובר שהאובד יכריז שמצא אבידתא והוא (המוצא) יתן סימן איזה חפץ הוא? י"ל דהלכתא כרב נחמן דאמר לקמן (כ"ח ע"ב) גלימא מכריז ולא מכריז משום אבידתא. וגם אם יודע זה האיש איזה חפץ הוא מי יאמר שזה שלו דלמא גם לאינש אחרינא אבד חפץ זה ולכך מתייבאש האובד מיניה.

בשיטה מקובצת הביא לשון הראב"ד ז"ל הך פלוגתא דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת, קשיא לי דשייך בהו ברירה ולפלוגי בעלמא אלא שיש למבין להפליג מעניין ברירה עכ"ל. ועוד יש להקשות דהוי פלוגתא דתנאי אם אית ברירה או לא, (עיי' ב"ק ס"ט ע"ב). והוי ליה לגמרא להקשות אאביי ורבא לימא כתנאי אלא ע"כ דצריך להרחיק מחלוקתם דאביי ורבא מענין ברירה, וכמו שכתב הראב"ד אך לא פירש מהו החילוק.

בחידושי מהר"ץ חיות מבאר היטב החילוק בין יאוש שלא מדעת לעניין ברירה והיינו דכל עניין ברירה היינו שעומד להתברר לבסוף, אמרינו הוברר הדבר שמתחילה עומד לכך, משא"כ הכא באבידה פלוגתם אף שנתייבאש לסוף, מ"מ אינו מועיל לאביי דבשעת שנפל לא ידע, ומטו ליד המוצא בפקדון, ונעשה שומר עליו כמו שמבואר בריטב"א ובשיטמ"ק כאן. וכן לרבא אע"ג דצווח דלא נתייבאש מיניה בכל זאת זכה המוצא ואינו נאמן בדיבורו נגד הלוח הטבע, ודרך בני אדם שדרכם להתייבאש אם נודע להם שאבדו דבר שאין בו סימן וא"כ לא שייך כאן הוברר הדבר למפרע, אחרי מה שהוברר לבסוף באיש זה לא מעלה ולא

מוריד. כיון דעיקר פלוגתם בדבר שדרך העולם להתייבאש, ולאביי לא הוי יאוש ואע"ג דנתייבאש לבסוף בודאי מ"מ בעת שבא ליד המוצא עדיין לא נתייבאש ונעשה שומר עליו, ויאוש שמתייבאש לא מהני דהא עדיין לא יצא מרשותו, דיד השומר כיד הבעלים דמי, והפקר צריך להוציא מרשותו. ועוד דהרי היכא שהוא ביד אחר לא שייך הפקר, עכ"ל. (ומש"כ בסוף דבריו דהיכא שהוא ביד אחר לא שייך הפקר ע"ש שהביא ראייה לזה). ועוד ביאורים להפליג בין מחלוקת דאביי ורבא לענין ברירה ע"ע בחידושי רבינו מאיר שמחה, ובאור שמח, (שקלים פ"ג ה"ד ד"ה ובפ"ב דב"מ וכו'). בית אהרן, ברכת שמואל (סימן כ"א וכו'ג). מעיני החכמה, גידולי שמואל, קהלות יעקב (סימן כ"ג), מהר"ם שיק, נחלת משה, ולפי מה שכתבתי לעיל לחלק בין הכא באבידה לבעל חוב מבואר שפיר דלא שייך הכא באבידה וכן בבע"ח לקמן (ל ע"ב), בענין ברירה כלל אלא דוקא בהני חולקים אביי ורבא ולכל אחד מהם סברות מיוחדות למה סובר באבידה כך ובבעל חוב כך, וכנ"ל ודו"ק היטב.

ולענין הלכה קיימ"ל כאביי ביאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש, ומ"מ מה יעשה האיש הזה שמוצאו הרי אין בו סימן? הנה בשו"ע (חו"מ סימן ר"ס סעיף ט') כתב דאם מצאם דרך הנחה אסור ליטלו ואם עבר ונטלו אם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו, וזה מדברי הרמב"ם (פט"ו מהל' גזילה ואבידה ה"א), וקשה דהא הוי יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש ובאיסורא אתא לידיה ולמה זכה בו? הבית יוסף (בטור סוף סימן ר"ס) תירץ דברי הרמב"ם דהא דאיפסקא הלכתא כאביי היינו לומר דאסור ליטלם אבל אם עבר ונטלם זכה בהם משום דכיון שהם בידו ואינו יודע למי

כ"ה ע"ב בד"ה בתוס' ואם וכו', מרכבת המשנה, הלכה למשה, מער"ק. אבן האזל, יד המלך (פי"ד ה"ו), ברית אברהם (חור"מ סימן ט"ז אות א' וב'), חידושי אור שמח (כ"ו ע"ב ד"ה ובזה יבואר), אמרי משה (סימן ל"ז אות י"ד), ברכת שמואל (ריש סי' כ"ד וריש סי' כ"ה).

היוצא לנו שהרמב"ם סבר שביאוש שלא מדעת אם עבר ונטלו זכה בו. וכל שאר הראשונים והפוסקים - הרמב"ן - והרשב"א - והראב"ד - והטור ועוד, חולקים וסוברים שיהא מונח עד שיבא אליהו.

ובשו"ע הרב (הל' מציאה ופקדון סעי' ב) הביא ב' השיטות א. שזכה בו ב. שיהא מונח. וסיים שדבריהם (דהי"א שיהא מונח) עיקר להחמיר בשל תורה, וגם המה הרבים, ולכן לא יחזיר לשום אדם בלי עדים ע"כ.

ולסיום בספר השבת אבידה כהלכה, להגאון רבי יחזקאל פיינהנדלר שליט"א, (פ"ה סעיף ד') הכריע שאם המציאה יקרת ערך יניחנה עד שיבא אליהו ואם אינה יקרה ונראה שכבר נתייאשו הבעלים מותר לו להשתמש עימה ויזהר לרשום בפנקסו שם האבידה ומקום מציאתה וכשיבואו הבעלים ויוכיחו שהאבידה שלהם יחזיר. ע"כ.

עוד כתב שם שטוב שיכוין בהגבהת אבידה שאינו רוצה לזכות בחפץ עד שיתייאשו הבעלים, ולאחר שעבר זמן שנראה שנתייאשו הבעלים זוכה באבידה, ע"כ. (ועיין עוד שם בהערות י"ח - י"ט).

יחזירם שהרי אין בהם סימן ולמקום שמצאם אין לו להחזירם כמו שנתבאר ממילא זכה בהם, דאין לנו לומר שיעמדו עד שיבא אליהו אלא היכא דאיתמר הכי בהדיא עכ"ל.

ובב"ח (שם) הסביר משום דאע"ג דבאיסורא אתא לידיה מ"מ כיון דאין ממון זה יש לו בעלים. בודאי אינו בדין שיהא מונח עד שיבא אליהו דלא אמרו כך אלא היכא שיש לו בעלים ולא נודע מי הוא, ע"כ.

ועיין בש"ך (שו"ע שם ס"ק כ"ו) דהטור והראב"ד השיגו על זה וסברו דיהא מונח עד שיבא אליהו וגם הרב המגיד כתב שהרמב"ן והרשב"א ס"ל שיהא מונח עד שיבא אליהו.

והש"ך (שם) הסביר דברי הרמב"ם דהא דאמרין דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש היינו שאם נתברר של מי הוא צריך להחזירו, אבל כל זמן שלא נתברר של מי הוא יוכל לעשות בו מה שירצה ע"כ.

והסמ"ע (שם ס"ק מ"ב) הסביר דברי הרמב"ם לפי דהכא בשנטל החפץ התכוין להחזירו לבעליו אלא שטעה בזה שלא ידע שלא יהיה בידו להחזירו כיון דאין בו סימן זבזה כו"ע מודים דיחזיקנו המוצא לעצמו ע"כ. [ועיין בש"ך (שם) שדחה דברי הסמ"ע והב"ח דלעיל].

ועוד הסברים בדברי הרמב"ם ע"ע במגדל עוז על הרמב"ם (שם) רדב"ז (סימן ב' אלפים רפ"ה, ט"ז (שם ס"ט), נתיבות המשפט (ס"ק י"ד), דברי משפט (ס"ק ב'), חסדי דוד פ"ב ד"ה איזו, פני יהושע בסוגיין



הרב יעקב רוזן

לעילוי נשמת אבי מורי הרב ר' שלמה בן ר' צבי הכ"מ

בענין פדיון הבכורות בלויים במדבר

לא שלפי ר"י קדשו ולר"ל לא קדשו, יוצא מזה מחלוקת הפוכה לגבי הקידוש בחומש הפקודים אם הוצרכו לקדש או לא, דלר"י לא הוצרכו ולר"ל הוצרכו.

ולפ"ז נוכל לומר שיש עוד מחלוקת בין ר"י לר"ל לגבי אם שה של לוי פדה בכור בהמה טהורה של ישראל דלפי ר"י שקדשו במצרים ולא פסקו יש לומר שקדשו הכל בין אדם בין בהמה טהורה ובין טמאה וא"כ מה שהקב"ה אמר שהלויים יהיו תחת בכורי ישראל ובהמתם תחת בהמתם זה כולל הכל גם טהורה וגם טמאה כי לא כתוב חילוק בפסוק וכן הוא להדיא בגמרא בעמוד א' שהקשה רבא לאביי דא"כ בהמה טהורה נמי ליפטר ואמנם זה לא כמו לדורות אבל זה היתה הוראת שעה.

ולר"ל דאמר קדשו ופסקו אז במצרים קדשו הכל בין אדם ובין בהמה טהורה וטמאה ומשהוקם המשכן הקריבו את כל בכורות בהמה טהורה אבל הנולדים ממצרים עד שנה שניה לא קדשו כלל ובשנה השניה אמר הקב"ה שיקדשו הלויים ובהמת הלויים ולכן קדשו בכורות האדם ופטרי חמורים של ישראל קדושה מחודשת כדי להעביר את הקדושה ללויים, א"כ שפיר יש לומר שלא קדשו בכורי בהמה טהורה בשביל זה, כיון ששה של לוי נלקח לפדות פטר חמור ולא היה צריך לחדש קדושה בבכור בהמה טהורה בשביל להעביר קדושה לשה של לוי.

בכורות ד': איתמר רבי יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר, ור"ל אמר לא קדשו בכורות במדבר. ולמסקנא אמרינן אלא אי איתמר הכי איתמר ר"י קדשו ולא פסקו, ור"ל קדשו ופסקו, אומר רש"י ופסקו משעת החשבון של חומש הפקודים ואילך, והרש"ש אומר דלר"ל גם מה שקדשו במצרים פסקו עד שנה שניה שזהו המניין של חומש הפקודים ובזה מרויח הרש"ש שלא צריך להדחק כמו שתוס' מרגישים שלמסקנא לא קיימי הני תרי תיובתות שהקשה ר"י לעיל, ולדבריו נשארו הקושיות כיון שבשנה ראשונה לא קדשו אליבא דריש לקיש, ויש עוד ראייה לפירוש זה מדברי רב מרדכי לקמן, שרב מרדכי תני איפכא דר"י אמר לא קדשו ור"ל אמר קדשו, ומפרשין מאי לא קדשו לא הוצרכו לקדש ור"ל אומר הוצרכו לקדש, ואם נפרש שזה קאי על הזמן של שנה שניה ואילך א"כ מה אומר ר"ל הוצרכו לקדש א. בכור בהמה טהורה למה לקדש אם לא קדוש. ב. איך מקדשים בכור אדם ובהמה טמאה אם הם לא קדושים מרחם אלא בהכרח כוונת הגמרא היא על הקידוש של חומש הפקודים דלר"י כיון שקדשו במצרים ולא פסקו א"כ בחומש הפקודים לא הוצרכו לקדש כיון שמקדשים ועומדים, אבל לר"ל שקדשו ופסקו א"כ הוצרכו בשנה השניה לקדש מחדש, וזה מה שאומר רב מרדכי אנן איפכא מתנינן לה את אותה המחלוקת שאמרנו קודם אם קדשו בכורות במדבר או

מנורה פדיון הבכורות בלויים במדבר בדרום קצא

שאינן הכי נמי במדבר לא פדה של לוי את בכור בהמה טהורה של ישראל, ואביי כר"ל ורבא כר"י.

ומה שרש"י נקט כר"ל ולא כר"י כי הסוגיא רהיטא כר"ל משני ראיות.

א. מרבי חנינא שאמר שה אחד של בן לוי פדה כמה פטרי חמורים של ישראל משמע שרק חמורים פדה ולא בהמה טהורה וזהו כר"ל כמו שאמרנו.

ב. הברייתא שבג' מקומות קדשו בכורות לישראל, משמע כר"ל שזה קדושה מחודשת ולא כדקאי קאי וזהו כר"ל, ומה שבדרך כלל הלכתא כר"י לגבי ר"ל זהו בדבר של הלכתא וכאן זה פלוגתא מה היה במדבר, ולא אליבא דהילכתא והדברים שמחים ומאירים.

וא"כ יוצא דלר"י שה של לוי פדה גם בכור בהמה טהורה, ולר"ל לא פדה כי גם לא היה בכור בהמה טהורה, ובזה יתיישב רש"י בחומש שכתב לא פדו בהמות הלויים את בכורי בהמה טהורה של ישראל.

דלכאורה דברי רש"י נסתרים מהגמרא בעמוד א' שאומר רבא א"כ מבכור בהמה טהורה נמי נפטרו. והתירוצ' הוא, דמה שכתבו בגמרא הוא אליבא דר"י ששה של לוי פדה בכור בהמה טהורה, ומה שכתב רש"י בחומש הוא אליבא דר"ל שלא קדשו בכורות במדבר ולכן לא היה בכור בהמה טהורה ולא פדה של לוי בכורי בהמה טהורה של ישראל. ואפשר לומר עוד שזה יתרץ אביי לקושיית רבא בעמוד א' דא"כ מבכור טהורה נמי ניפטרו,



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

בנק וחברות בע"מ - חלק א', ביאור מקיף שאין היתר לדעת מהרי"ט

יו"ד ק"ס סעיף י"ח.

ב. בנדון זה הובאו ב' טעמים עיקריים להיתר ונאמרו בסגנונות שונים. האחד הוא בבנק המשותף למשקיעים ישראלים וגוים שרוחי ההלוואות הנעשות בהיתר כגון הלואה לגוי תלינן שהוא ממון ישראל, והלואה שנעשית באיסור כגון שהבנק מלווה לישראל הינה מממון של המשקיעים הגויים ובכך ליכא רבית. והשני הוא מיוסד על היתר וגדר הלואה מחברה בע"מ - חברה כלכלית וזאת לפי שהגדרתה הוא ששעבוד ההלוואה מהחברה או לחברה אינו חל על האנשים בעלי החברה הנהנים מהרווחים שהחברה מפיקה. אלא מעיקרא כל הלואה שהחברה לווה הוא ע"ד פרעון מנכסי החברה בלבד. ואילו החברה - להגדרתם ישות משפטית שאינה אדם, תפסיד כסף, תקרוס או תפשוט רגל, אף אם יהיו נכסים פרטיים לבעלי החברה לא יוכלו לגבות מנכסיהם באשר הם עצמם מעולם לא השתעבדו להלוואות שנעשו בחברה אלא רק נכסי החברה הם אלו שהשתעבדו ובאופן כזה - שנעשית הלואה המחלה שעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, לא נאמר איסור רבית.

סי' קס"ט טור.

בירור מקיף שאין להוציא היתר השקעה בבנק של גויים לשיטת המהרי"ט

ג. הנה למציאות בימינו אשר הבנק הוא חלק בלתי נפרד מהכלכלה דנו בו הפוסקים באיסורו או היתרו בעניני רבית. וב' צדדים

א. במציאות ימינו אנו כאשר הכספים ברובם מנוהלים ע"י הבנק, דנו הפוסקים בהגדרתו לאיסור או להיתר. ולפי שמציאות זו התחדשה מכבר למעלה ממאה שנה, וגדולי וקדמאי דאז העלו בתשובותיהם הדין בזה ויש לכא' שהסתמכו על פסקים למעשה שהתירו לענ"ד זה אינו תקף למציאות בת ימינו, על כן אערוך בס"ד דברי המתירים "וטעמם" בקציר האומר ונדון האם טעמים אלו שייכים בזמננו.

גדולי קדמאי שנדרשו לשאלה זו הינם בעל השואל ומשיב [במהדו"ק ח"ג סי' ל"א, ומההערות שם] - הוצ' מכון ירושלים] ההסתעפות לשאר הפוסקים] מהרי"א הלוי [ח"ב סי' נ"ד] המהר"ם שיק [יו"ד סי' קנ"ח] המהרש"ג - תלמידו של המהר"ם שיק [יו"ד סי' ג'], האג"מ [יו"ד ח"ב סי' ס"ג], שהתירו הדבר ויש שלמדו הדבר להיתר מתשו' מהרי"ט - בן דורו של הב"י [בח"א סי' קט"ז] לעומתם בעל הקיצור שו"ע [סי' ס"ה סעיף כ"ח] ובמסגרת השלחן שם אסר הדבר, ועמהם עוד קדושים אשר בארץ המה אלה מימינים ואלה משמאילים. ודבר פשוט שעניינים אלה ארוכים עמוקים ומסועפים, ולפי שהבנתי העניה והקלושה איננה עולה עם הרבה מגדולי ומאורי הדורות שהתירו הלוואות מבנקים וחברות כלכליות היה עלי לתת יד לפה, ולקיים בעצמי במקום גדולים אל תעמוד, אולם כתבתי הדברים לפי מה שהעלתי בס"ד ואקוה שהלכתי בדרך נכונה.

דרבנן אסמכיןן אלאו דלא תסור והסיק שמ"מ אינו זוכה ברבית מכיון שלא לקחו הגזברים לשמו [היינו לא נעשו שלוחיו] ואכתי לא מטא לידיה. וכ"ש אי הוי רבית קצוצה דאפילו גבויה יוצאה שאינה גבויה אינו דין שלא תגבה ואין לו ליטול.

ה. אחר כן [בד"ה ואם] דיונו נסוב על דין ברירה, שנחלק את רווחי ההלוואות לשנים, שרוחי עסקאות ההיתר יתבררו שנעשו מכספו של המפקיד, ורוחי הלוואות הרבית יתבררו שנעשו מכספי ההקדש. ובכך נתיר למפקיד ליטול רוחיו שש למאה וכפי שמצינו בגר ועכו"ם שירשו אביהם עכו"ם שיכול לומר לו טול אתה ע"ז ואני מעות טול אתה יין נסך ואני פירות. ושם דעת ר' הושעיא דבדאורייתא אין ברירה אלא רק בדרבנן, וכן נוקט ר"ת להלכה ע"כ. ולפי"ז בנדר"ד הנוגע לאיסור רבית קצוצה דאורייתא אסור לו לחלוק ברווחים. אך לדעת הרא"ש בשם ר' שמשון דאפי' בדאורייתא יש ברירה (מלבד כמה מקומות נקודתיים שלא אמרי' כן ע"ש) יצא שמותר לו ליטול רווחיו אף באופן זה. וסיכס הענין בזה"ל ואין להאריך בזה מאחר דרובא דרבוותא פסקו דבדאורייתא אין ברירה. אבל באבק רבית אפ"ל כן כיון דקיי"ל דבדרבנן יש ברירה וכו' אלא דלרבית של תורה אין בזה תקנה כלל עכ"ל.

ו. עתה מחדש המהרי"ט בד"ה ויש. הגדרה בנתינתו של המפקיד לפיה יש להתיר רבית קצוצה, וזאת משום שהפקיד מעותיו לטיבועין שלא יחזרו לו עולמית ונחשב שמעתה כבר זכו בו העניים. וא"כ שמלויים מעות אלו לא מעות של מפקיד הם מלויים אלא מעות של עניים, והרווח מותר לראובן דאיננה רבית מלוה למלוה, דהמלויים המה העניים והרבית עוברת למפקיד. ולפי"ז הדבר

עיקריים נאמרו להתיר בזה. האחד ע"י שותפות של גוי. והשני הוא שהגדרת העסק וההלואה שבהם היא שעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף, מה שמוגדר בחברה בע"מ. ולפי שהיה צד להתיר הדבר ע"פ דעת מהרי"ט בב' בתשובותיו בח"א סי' קט"ז וסי' קי"ז, ולענ"ד דבר זה אינו נכון על כן אביא את דבריו בסיכום וקיצור עד כמה שיד כהה מגעת, תוך כדי הוספות הנקודות במקומותיהם, ויהי רעוא דלא תצא תקלה מתחת ידי.

ד. וזהו סיכום ותורף דברי המהרי"ט בתשובתו בח"א סי' קט"ז, גוף השאלה היא בראובן שהפקיד סך מעות אצל גזברי ההקדש על תנאי שבמשך כל ימי חייו יתנו לו סך ששה למאה כדרך מפקידי פקדון, ולאחר מותו כל הקרן תהיה של ההקדש, האם יש בזה איסור רבית [זהו גוף השאלה, ובהמשך התשובה התבאר לו דרך היתר גם שמפקיד את כספו לזמן קצוב ומתנה לקבל סך שש למאה, עד עת החזרת הפקדון, מה שיותר דומה למציאות ימינו, ויבואר]. והשיב דכלפי הסך שנותנים לו פשוט להתיר דלפי שאם יהא רוח יקבל ואם לא לא יקבל ומשלו נתנו לו דודאי שרי. אלא שדן באופן התנהלות הגזברים, דזה ודאי שמעות של הקדש ושל עכו"ם מבואר דשרי להלוותם באבק רבית ושרי ליטול חלקו. אולם אם הגזברים יעברו על רצונו וילוו הממון באופן של רבית קצוצה, האם גם אז יהא מותר לתורם - למפקיד, לקבל את אותה תוספת. וזהו תוכן מהלך הדברים שם, תוך כדי העתקת הלשון המגעת לעניננו. מתחילה דן בענין בגדר שליחות לדבר עבירה ואם שייך שליחות באיסור דרבנן אחר שמהתורה הדבר מותר או שאכתי יש לומר בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין דכל דיני

מותר כאשר הכסף אשר בקרן כלל איננו שלו שהרי לא הלוים ליתומים אלא נתנם להם. ומקשה דאף להגדרה זו התינת למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, אך למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דמי נמצא שע"י זכותו לקבל שש למאה [שהם הפירות] נעשה בעלים על גוף הממון שאצל ההקדש והדרא קשיא לדוכתא הכיצד מממון פרטי יטול רבית דאורייתא.

ז. ולצורך כך מבאר דאף לרבוותא דפסקו דקנין פירות כקנין הגוף דמי הוא דוקא באופן שמוכר שדהו לפירות או במוכר את גוף השדה ושייר פירותיה לפניו, "אבל באומר ע"מ שהפירות שלי לא שייך במתנתו כלום ולגמרי סליק נפשיה מגוף ומפירות וסמך על התנאי, והאריך להוכיח כן. נמצא אפוא שעל אף שממשיך לאכול פירות מכסף פקדונו, אין אכילת פירות זו מחשיבתו כבעלים על הממון אף למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דמי. והדרינן להיתר האמור מקודם שכל הכסף שייך לעניים והם הם המלוים ולא הוא ובכך שרי לו ליטול אפי' מהלואה ברבית קצוצה, וסיים בזה"ל אלא שהגזברים צריכים לתת לראובן כשיעור שקצבו לקיים תנאם "כדי שלא תתבטל המתנה" שהרי ע"מ כן נתן והקדיש עכ"ל. וממשיך לרחיב הדבר באר היטב שלפי חידוש הגדרתו כאן [שפקדונו הוא מתנה וכו'] שכן הוא הדין אף שמפקיד ממונו לזמן קצוב ואינו נותנו לטיבועין. ורואה אני צורך להעתיק לשונו לבל נטעה באשר דבר זה נוגע לדידן, וז"ל וגדולה מזו יש לי לומר "לפי שיטה זו" [היינו שגוף ממון המפקיד שייך לעניים] דאפילו אם גוף הנכסים היו של ראובן כגון שמסרם להקדש לזמן ובסוף הזמן חוזרים לו, הואיל ועכשיו הם משועבדים להקדש ליטול כל מה שירוויחו

יתר על ששה למאה ובעל המעות "לא נתנם ע"מ שילווים ברבית" אלא שישתכרו בהם בסחורה והגזברים לתועלת ההקדש [שיגדל הרוח יתר על הששה למאה] נתנו אותם ברבית דמקרבה הנייתיה, כי עבדי שליחותיהו דהקש עבדי [ולא שליחותו של ראובן] ושרי לראובן ליטול מאותו רבית שזכה בו ההקדש מכח תנאו ליטול כל מה שירוויחו כ"כ קצוב דכיון דהני עניים דיינינן להו כהקדש או כנכרי לא חייל שם רבית עליה". [ותן דעתך שאין כוונתו בזה להיתר האמור להלוות בחברות בע"מ שיש רק שעבוד נכסים ואין שעבוד הגוף, דהוא ניהו בסי' מ"ה שדי נרגא בהיתר זה, ואי"ה במקומו יבואר]. וכוונתו שכיון שהמפקיד מצדו נתנם ע"ד היתר, וכל כספו משועבד להקדש, הגזברים לא התכוונו להרויח את המפקיד אלא את ההקדש אדעתא דנפשיהו, והלה לא יודע איך ובאיזה אופן הופקו רווחים אלו, אפשר מהיתר אפשר מאיסור בכל אופן שרי לו ליטול הנכסים, דאף אם עברו על דעתו הם עשו ע"ד עצמם והוא לא ביקש זאת מהם. והא ראייה שהרי אם לא היו כלל רווחים, אינו מצפה לתשואה.

והשוה זאת למקרה אחר שהביא הרא"ש להתיר הלואה מישראל לישראל שנכרי באמצע "אף כאן כל שיד ההקדש באמצע הותרה לבעל המעות מטעם דכי שקלי גזברים להקדש שקלי וכי יהבי לבעל המעות לאו בתורת רבית יהבו ליה אלא לקיים תנאו שהתנה עמהם לתת לו מכל מה שירוויחו ומאי אכפת ליה לבעל המעות במה שנתנם ברבית הרי הוא לא נתנם אלא אדעתא דהפוכי בעסקא ואין כאן חשש רבית במה שנותנים לבעל המעות משל עניים דכיון דאם לא היו משתכרים לא היה נוטל כלל אין כאן אגר נטר דמקימי תנאייהו ואזלי" עד

בדרכי עקלקלות כדי שלא תתבטל מתנתו. היינו דביעבד שעברו על דעתו יש ענין לעניים שיבואו שכרו על תנאו ויקבל את רווחי הרבית. ובוזה אמרי' דגזברים אדעתא דנפשייהו עבדי וכו'. אך משנבוא להעתיק הדבר לישראל המשקיע מעותיו בבנק של גויים ועתה יש לו רווחים מהלוואות רבית שהלוו את כספו וזהבו לישראל אחיו ברבית, מה לו ליטול הרבית ומה אסון יהא באם ישאיר את הרבית במקומה דאף שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד, אכתי אין הכרח לישראל לקבל הרווחים, ואם יחוש מופסד שיקח קרנו וילך לו ויפרד משותפו הגוי, אך מה לו ולכסף הרבית שנולד באיסור אם לא יקחנו, דאין לו הכרח לקבלו כמפקיד זה שלטובת העניים אנו חפצים שישאיר את קרנו בקופתם. הגע בעצמך דהכא עסקינן באיסורי דאורייתא של רבית קצוצה, ובא המהרי"ט להתיר זאת מסוגיית גוי אריס בקרקע של ישראל דאינו אלא מדרבנן [דהיא קדש ואין מעשיה קדש ואין הישראל פועל בזה וכו'] שכפי שבאיסור שבת דרבנן סמכינן על סברת גוי אדעתא קעביד, ה"ה לאיסור תורה, אתמהה. אלא ודאי אף כאן באיסור רבית כל ההיתר נסוב על כך שהוא צורך העניים ולכן אמרי' בזה כיון שממונו משועבד לעניים, אזי נחשב שממון העניים העלה רוח ולא ממונו והם זכו ברוח זה לכתחילה להצד דשרי רבית קצוצה לעניים [אחר שהקדים שכל ביורו הוא ברבית קצוצה, דרבית דרבנן שרי להדיא. וכן משמע גם בהמשך שלא כל סייעתו הודו לרשב"א דשרי רבית קצוצה בממון עניים] והבן נתינת הרוח למפקיד היא לצורכם של העניים, ואינו אסור דאורייתא אלא לכל היותר איסור דרבנן, וכבר התבאר שכל רבית דרבנן שרי לצורך עניים. לפיכך שרי לו ליטול שאף כלפיו אין זה איסור אלא בהיתר עומד

כאן דן להתיר למפקיד לקבל את רווחיו בסתם שלא ידע ע"י איזה אופנים מותרים או אסורים, הגיעו רווחיו. ובד"ה הבא [ד"ה ועוד אני אומר] מפליא לחדש שגם אם בדיעבד נודע לו להדיא שאכן עסקו ברבית אסורה וכל רווחיו נעשו בעול, שרי לקבל הרבית שכבר התקבלה,

ח. סיכום ד"ה ועוד אני אומר, שאפי' נודע לו אחר מעשה שכל עסקיהם ברבית נעשו מותר לו ליטול רווחיו וזאת ע"פ האמור בע"ז דף כא: דשרי ליתן שדהו לגוי באריסות אף שעובד בשבתות ויו"ט ואח"כ חולקים בכל הרווחים וז"ל הר"ן שם מותר דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד והנאת ישראל ממילא אתי הלכך שרי עכ"ל הר"ן. ומינה למד המהרי"ט שכמ"כ כאן כיון שנכסיו שהפקיד להקדש [לזמן מוגבל] משועבדות להקדש והגזברים טרחו למען ההקדש להגדיל הרווחים ובאופן היותר בטוח ולא התכוונו לזכות המפקיד, אזי אף שנודע לו שבאיסור באו, שרי לו ליטלם שהם עשו על דעת עצמם וצריכים לקיים תנאם הראשון עמו ליתן לו ששה למאה לכשירויו.

ט. הנה מלבד מה שיש להאריך ולהוכיח שהיתרו הוא רק שלאחר שהפקיד כספו נודע לו אולתם ועולתם אשר בחשך הולכים להלוות ברבית קצוצה. אך מלבד זאת הרי שהדגיש בתשובתו כמה פעמים [חלקם הועתקו כאן] שאחר שהתברר שנכסיו המופקדים אינם שלו אלא של עניים, אזי אין כל סיבה ליתן לו רווחים דלא כספו הרויח, אלא מטעם שמוכרחים הם לקיים את תנאם עמו ליתן לו ששה למאה, ואם לא יעשו כן נמצא שיתבטל התנאי הראשון ויצטרכו להחזיר לו כספו שנתנם להם אך ורק על דעת כן. ולפי שיש בכך הפסד גדול לעניים צריכים ליתן לו בכל אופן מה שעשו אף

להשאיר ממנו תחת יד ההקדש להמשיך להרויח בו יתר על ששה למאה ועל כן עולה יפה הראיה מדין אריסות גוי דהוי דרבנן דשרי ע"פ סברת אדעתא דנפשיה. אך מכאן אין להתיר רבית קצוצה לגמרי כעובדא דידן שמשקיע בבנק של גוי ומלווה ממנו לישראל חברו ברבית דאורייתא.

י. עוד יש לחלק דבאריסות גוי הרי שימי האיסור הינם מיעוט מימות השנה - שישית לכל היותר. ובמיעוט זה סמכין אדעתא דנפשיה, אך בנדו"ד שאפשר שהישראל ישקיע חלק נכבד, וכמ"כ ישראל חבריו אולי ישקיעו כמותו וכנגדם הלויים יהיו ישראלים או גויים, אף אם נרצה לסמוך על כך יצטרך ישראל המשקיע כספו בבנק זה לוודא שעתה כספו הוא אכן המיעוט בנכסי הבנק, והמצטרפים החדשים [או בעלי המניות] לא יהיו הרבה ישראלים, וכמ"כ הלויים וכו'. ואולי בחו"ל אין לחוש כ"כ לזה כאשר אנו המעט מכל העמים, אך בארץ הקודש לכא' הדבר בלתי נשלט אף אם רבים ממשקיעי הבנק הם גויים.

ואף אם לא נקבל זאת, הרי שלהדיא דבריו אמורים דוקא שהשקיע כספו ע"ד שיעסקו בו בהיתר ורק אח"כ נודע לו העול שעשו, אך לא התיר להשקיע כן מלכתחילה ולסמוך על סברת אדעתא דנפשיה הרי אם המפקיד ידע שהגזברים מלוים באיסור וע"ד כן הפקיד את כספו דוקא אצלם, הכי נוכל להתיר ע"י שנאמר שאת האיסור הם עושים ע"ד עצמם, הלא שליחות ידיה קעבדי, שהרי כל שיתופו של הישראל דוקא עם גוי הוא כדי להגדיל את הרוחים דייקא ע"י שילוח את כספו שלו לישראל חברו. וכלשונו ובעל המעות לא נתנם ע"מ שילוו ברבית אלא שישתכרו בהם בסחורה עכ"ל.

והמהרי"ט עצמו מטיב להגדיר מהו אדעתא דנפשיה - כיון דאם לא היו משתכרים לא היה נוטל כלל אין כאן אגר נטר ע"כ. היינו דהוא אינו תובע מהם הנפקה של רוח קבוע אלא אם יש רוח שיתנו לו. משא"כ במשקיע כספו בבנק דהבנק התחייב להנפיק לו רבית קבועה תמורת הלוואתו שהלווה להם ועיניו כלות ומייחלות לרוחים שכספו יניב, ואם כמה חדשים לא יראה תנובה יקח כספו וילך לו להשקיעו במקום אחר. משא"כ המפקיד להקדש עניים שכל עניינו וטובתו הוא לטובתם וטוב עין הוא יבורך, ולכן אף אם לא יקבל ששה למאה לא יטול כספו ושונה הדבר בתכלית מאריס קרקע שבעל השדה מצדו שלא יעבוד בה ויתמעט הרוח.

יא. והמעין בתשובתו שם בפנים יראה נכוחה שלא התיר לקבל רבית זאת לעתיד אלא למפרע בדיעבד שכבר הקפיד כספו בקופתם של עניים, והגזברים עסקו כן, ואין בדבריו עד כה היתר לאדם להשקיע כספו במקום שיודע שעושים איסורים בכספו ואפילו חלקיים. ולא תועיל בזה הסברא שממונו משועבד לעניים ונחשב שלהם. ואלקט מעט מלשונותיו לפום ריהטא שנקט רק לשון עבר ולא לעתיד להתיר להפקיד שם מעות. "ומאי אכפת ליה לבעל המעות במה "שנתנום" ברבית הרי הוא לא נתנם אלא אדעתא דהפוכי בעסקא וכו' הכא שרי דכיון דהני זוזי משתעבדי לנכרי המקבל למחצית שכו' "ואפילו כי ידע" לא מצי מעכב מלהלוות וכו' בשותף שרי אף "כשידע" וכו' אע"פ שבעל המעות יודע "שנתנום" בהלוואה לישראל וכו' עכ"ל. והוא מה שסיים "ואע"פ "ששינו" מדעת הבעלים הא קיי"ל במשנה אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע" מבואר שהכל הוא בדיעבד ובעי' שהנותן לא תהא דעתו ע"ד רוחים מרבית

לא מחזיקין להו ברשיעי דעבדי איסורא [ובנדוננו מוחזקים הם לאיסורא]. ע"כ כלל תשובתו של המהר"ט בסי' קט"ז וזאת טרם הבאנו הגבלותיו הנוספות [שהיו ידועות לו במציאות אז ולא ראה לפורטם עלי ספר, שבכך כלל אין קשר למציאות זמננו].

יד. ובסימן קי"ז שוב חזר השואל ושאל על מנהגם הנ"ל, וביאר המהרי"ט שכל דעתו נוטה להיתר לפי שאחריות הממון אינה על ההקדש אלא על המפקיד בין דאונסין ובין דגזלה ואבידה ובזה אפי' להשכיר מעותיו שרי. ואילו בזמננו ודאי שאחריות ממון המלוה לבנק רובצת על נכסי הבנק, אף כי נימא דהגברא לא משועבד, בכל אופן אין אחריות הנכסים על המלוה.

טז. ומעור טעם שרי דהמענות הראשונות לטיבועין נתנו ואינן חוזרים לבעלים [כמבואר בשאלה בסי' הקודם שלאחר מותו תשאר הקרן אצל ההקדש] אין כאן הלואה אלא כמכר הן חשובין פעמים מפסיד - אם ימות מיד לאחר נתינה, ופעמים מרויח אם יאריך ימים "ודברים נכרים הם בנד"ד שאין כוונת הנותן להנאת עצמו אלא לתועלת ההקדש". ותנאי זה כלל אינו שייך בבנק, הן מצד שאין מטרתו לתועלת ההקדש אלא לטובת עצמו. והן בכך שכאן חפץ הוא שכסף פקדונו יחזור אליו ברבות הימים [אולם תנאי פרטי זה פעמים שייך באגודות אשראי שלא מאפשרות לירש את ההשקעות]. ובהמשך דן שם אם לא יהא רוח איך יתנהגו, וגדרם של דברים שהעניינים מקבלים ע"ע שקודם כל המפקידים יטלו הרווחים ואח"כ יטלו הם מה שנשאר ע"כ.

טז. הארכתי שלא כדרכי לברר הדבר שהמהרי"ט לא התיר הדבר להכנס לכתחילה לעסק זה ע"פ טעמא דהיתרא

באופן האסור. ויודע שיתכן שלא יהא רוח ולא יקבל כלום.

יב. ותדע שבהמשך דבריו בסיכום הדבר למעשה בד"ה וכבר, כתב בזה"ל וכבר הרויחנו במו"מ שלנו אע"פ "שלא יצא היתר" ברור מיוחד לדבר [וזאת על אף שבאריס קרקע מבורר הדבר להיתר] מ"מ כשנצרף מחלוקתן של גדולים זה לזה וכו' מטעם ספק ספיקא, ספק אם בדאורייתא נמי אמרי' יש ברירא וכו' ספק אם הותר אצל נכסי עניים רבית קצוצה וכו' והואיל והכא אפוקי ממונא ליכא כיון דספק ספיקא הוי אף באיסור תורה שרי כדמוכח בכמה דוכתי וכו' וכן תפסו ראשונים ואחרונים נוחי נפש [דשרי לכתחילה ס"ס בדאורייתא]. אלא שהמרדכי בפרק החולץ הכניס בלבנו ספק ממה שכתב בשם רבנו ברוך שאינו רשאי לעשות מעשה "לכתחילה" לפי שמצא וכו' וכבר עמדתי על כל אותן המקומות וכתבתי מה שנראה לי בענייני שאין להוכיח משום מקום מהם עכ"ל. אתה הראית לדעת שהצד דעביד אדעתא דנפשיה אינו מבורר להיתר, ולבוא לעשות מעשה לכתחילה הוא רק ע"פ ב' צדדי הספק ספיקא שהביא.

יג. ואח"כ הוסיף בהמשך תשובתו לדון שכיון שהגזברין יודעים שתחת ידם ממון של הקדש ושל אנשים מיוחדים שאין דעתם להלוות ברבית, מסתמא לא יעברו על ידם הוי כאילו התנו בפירוש שעסקא של רבית היא מממון ההקדש של היתר כסחורה ממצות המפקידים. [ובגויים יל"ע אם שייך לומר כן, אא"כ יתנה כן בפירוש, אך יהא מסובך מאוד לחלק הרווחים כן, ורק כאן שהמפקיד לא רצה בחלוקת רווחים כלליים אלא בסכום קצוב - ששה למאה, וידעו שבקל ימצאו כן בעסקאות היתר מהני]. ועוד שאם אין הדבר יודע שהלווים ברבית קצוצה

דאדעתא דנפשיה עבד, ואין לסמוך על צד זה ולסנפו להיתר בבנקים אלא דוקא בדיעבד. וטעמו של דבר מלבד האמור לעיל, שעיקר ענינו שאינו מצפה לרוחי יום השבת, ואילו כאן כל שיתופו עם הגוי הוא דייקא לצורך הלואות לישראל חברו, ומצפה לזה. ועד אפ"ל דבגוי המקבל שדה באריסות הכל הוא איסור דרבנן ואילו כאן אם אכן אין ברירה ויצא שישראל הלוח לישראל ברבית קצוצה איכא איסור דאורייתא וכן הביא הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א בשיעוריו. מה עוד דלפי שלאריס יש חלק בכל הקרקע וא"כ לחלקה לאמר לאריס שיש לו שליש בתבואה שיעבוד רק בשליש בשדה, שא"כ נמצא שבחלקו של בעה"ב מי יעבוד, וכן א"א לומר לו שביום השבת יעבוד רק שליש בקרקע, דאזי רוחו יתקבלו לתשיעית ביום השבת שליש מהשליש. אך הכא שהגוי מלוה ליהודי אחר מקופת הבנק סך מסויים יכול השותף להפרד ממנו ולא להנאות מאותה עסקת רבית ורווחי הגוי לא יפגעו מכך. ומדוע איננו נפרד ממנו, אין זאת אלא שניחא לו בכך ומאפשר הישראל את כספו שילוהו ברבית לישראל חברו, ולדידן היושבים בארץ הקדש שאף רוב הלויים ישראל לכא' וכן המשקיעים, כלל לא שייך ההיתר הנ"ל שכל כולו נסמך על שיתוף עם גוי.

סיכום

הוצעה המציאות של בנק וצורת התנהלותה של חברה בע"מ לימינו אנו, ואת ב' צדדי ההיתר העיקריים בזה. א. שיתוף עם גוי ואיכא ברירה. ב. הוא ממון שאין לו כלום ולא יחולו בו חיובי התורה.

הובאה תשובת המהרי"ט בענין רבית בשותפות עם הקדש. והתבאר

שאין צד להשוות זאת לשיתוף ישראל וגוי בבנק.

דן בענין שליחות לדבר עבירה.

אחרי כן הביא מחל' ר"ת והרא"ש בשם ר' שמשון אם יש ברירה בדאורייתא ושרי או לא ואסיר. ואבק רבית בשופי שרי אך רבית קצוצה דאורייתא אין להתיר.

דן להתיר מצד חדש שממונו ניתן לטבועין שלא יחזור אליו עולמית ואזי הוי כל הממון של עניים והם המלוים והרבית עוברת אליו ושרי דאינה רבית מלוה למלוה.

אך אין להתיר כן למ"ד קנין פירות כקנין הגוף ומביא מחלוקת בזה כמי הלכה.

מבאר שקנין פירות גם למ"ד כקנין הגוף דמי הוא רק ששייר כן להדיא ולא כאומר ע"מ. שבזה לא שייך במתנתו כלום לא פירות ולא גוף. וממילא נתינת הרבית היא לפי תנאו הקודם שלא תתבטל מתנתו. ויגיע הפסד לעניים.

ומזה חדש שה"ה אף במפקיד כספו לזמן קצוב כיון שהנכסים משועבדים להקדש ונתינת הרוח למפקיד היא צורך מצוה לעניים.

הוכיח שבסתמא שרי לו ליטול אף אם יתכן שהלוים ברבית וכאמור ברא"ש.

עוד הגדיל לחדש דה"ה אף שנודע לו שאכן הלוים ברבית קצוצה דאדעתא דנפשיהו קעבדי לצורך ההקדש. וכפי שהתירו בגוי אריס שעובד בקרקע בשבתות ויו"ט.

הוכח שהיתר זה כולו מבוסס על כך שנתינת הריבית קצוצה היא לצורך מצוה לקיים תנאם ע"מ שכספו ישאר ברשות העניים, אך שאין צורך מצוה אין כל היתר.

ועוד שהיהודי חפץ לקבל רוחים כלליים ולא סכום זעום וקצוב. ועוד שמסתמא לא יעברו ע"ד הנותן וגם זה צ"ע בגויים.

הובאו דבריו בתשובתו השניה והוסיף להתיר לפי שכל האחריות בין אונסין ובין גניבה ואבידה הינם על המפקיד. וכן לטיבועין נתנו והוי כמכר. ודבר זה אינו בבנקים.

הובאו החילוקים שהיתר אדעתא דנפשיה שייך רק באריס קרקע ולא בנדו"ד.

עלה בדינו: שאין להוציא מתשובות המהרי"ט שהתיר למפקיד לקופה של עניים לקבל רווח של רבית קצוצה, שכן יבוא הדבר להיתר אף במשקיע בבנק של גויים.

עוד התברר שאין כוונתו להתיר בזה לכתחילה אלא רק בדיעבד שכבר הלוו והשתכרו אך אין בהיתר זה לבוא ולהכנס לעסק כזה, והוכח כן.

ומינה דלבוא לכתחילה ולהשתתף עם גוי בבנק אין היתר דאדעתא דנפשיה עבד.

סיכום להתיר הדבר מטעם ספק ספיקא. ספק האם יש ברירה, וגם אם אין ספק אם נאסרה רבית קצוצה במעות של הקדש.

עוד הוסיף להתיר שכיון שהגזברין יודעים שיש להם ממון של אנשים פרטיים כאילו התנו שעסקא של היתר מממונם ושל איסור משל הקדש. ובבנק יקשה לומר כן בגוים שמשפטים בל ידעום ואינם נאמנים



הרב שרון שרפי

בגדרי החזרה בתוכ"ד

- (א) מעשה במי שספר ספירת העומר כדין - ואח"כ קלקל
 (ב) אם מועילה חזרה בתוכ"ד ממעשה מצוה או עבירה - שתי ראיות בזה
 (ג) אם חזרה בתוכ"ד - היא לתקן או גם לקלקל - דיון בזה - ע"פ ביאור השערי יושר
 (ש"ה פכ"ב) בגדר תוכ"ד כדיבור
 (ד) מהלך חדש - ע"פ ביאור חדש בגדר הכולל של תוכ"ד כדיבור
 (א) שיטת תוס' והרמב"ן - במקור הדין דתוכ"ד כדיבור
 (ב) שיטת הר"נ - במקור הדין דתוכ"ד כדיבור
 (ג) הערה כוללת בשיטות הראשונים מהסוגיא בגדרים (והערות נוספות)
 (ד) ביאור חדש בגדר תוכ"ד כדיבור
 (ה) הכרעת הספק
 (ה) ראיות להלכה - אם מועיל תוכ"ד כדיבור לקלקל
 (ו) סיכום

(א) מעשה בספירת העומר

הנה בימים אלו שמעתי מעשה, במי שעמד ביום העשירי לספירת העומר, וספר כדין "היום עשרה ימים לעומר", אלא שבתוך כדי דיבור חשב שטעה במנין הימים, ותיקן את עצמו "היום תשעה ימים לעומר". לאחר שסיים את הספירה הלך ללוח השנה לבדוק אם ספר נכון, ומצא שמה שתיקן את עצמו היה טעות, ואכן הספירה שספר מעיקרא (עשרה ימים) היתה נכונה.

אלא שמעתה עלה ונסתפק, אם כיון שמעיקרא ספר נכון - הרי שנתקיימה לה המצוה וכבר יצא י"ח, ומה איכפת לן במה שהוסיף אח"כ. או שמא כיון שתוכ"ד כדיבור - הרי שחזר בו וספר שלא כדין, וצריך לחזור ולספור בברכה.

(ב) אם מועילה חזרה בתוכ"ד ממעשהמצוה או עבירה

ובפשטות יסוד ושורש השאלה העומדת לפנינו היא, אם אדם שעבר עבירה או שקיים מצוה, יכול לחזור בו תוכ"ד ממעשה המצוה או העבירה, או שמא כיון שנעשה מעשה, ומעשה זה פעל לזכותו מצוה או עבירה, הרי שאת הנעשה אין להשיב, שכל מה דקי"ל "תוכ"ד כדיבור" היינו במקום שמעשהו לא פעל קיום מצוה, וכגון שבימות החמה טעה ואמר "משיב הרוח ומוריד הגשם", שכיון שטעה - עדיין לא קיים חיוב ההזכרה, ולכן יכול לתקן טעותו (שיאמר מיד "מוריד הטל") לקיים חיובו.

והנראה בזה להביא שני הוכחות, שמועילה חזרה גם ממעשה מצוה גמור או לאחר מעשה העבירה.

שכבר נעשה מעשה, מועילה בו חזרה תוכ"ד.

וכן לכאורה הוא הדין בנדון דנן, שאף שכבר נעשה מעשה המצוה (ספירה כתיקנה), מ"מ מהני בו חזרה ואף אם קלקל בכך, ויצטרך לספור שוב בברכה.

הוכחה שניה: אור שמח - לא מהני תוכ"ד לשעבר

אמנם האור שמח (נחלות פ"ד ה"ג) כתב דפשוט הוא, שאדם שנשבע לשקר לשעבר "לא אכלתי" - לא תועיל לו חזרה תוכ"ד, ומטעם שכבר יצא שקר מפיו, ואיך יוכל לתקן למפרע מעשה עבירה שכבר נעשה, וכל מה שמצינו חזרה תוכ"ד הוא רק על להבא, וכגון שרוצה לשבח את ה' (משיב הרוח) או להזכיר הזכרות (המלך הקדוש), שהם דברים שעניינם מכאן ולהבא, ולזה תקנו שיוכל לחזור בו אם טעה בלשונו, אמנם בנשבע לשקר הנושא הוא העבר (אם אכל או לא), ובזה לא תקנו חז"ל דין חזרה תוכ"ד.

ומה שהביא הקצוה"ח ממגדף, כתב האור שמח דזו אינה ראייה, שמגדף הוא ענין על להבא, שהגידוף אינו על מה שהיה, אלא שרוצה לגדף מכאן ולהבא ולפרוק עול, ולכן מועילה חזרה תוכ"ד לולא שהיה דבר חמור^א.

מועילה חזרה ממעשה עבירה

ואף שכאמור, חלק האור שמח על

הוכחה ראשונה: תוכ"ד - להבא או לשעבר

דהנה ידוע מה שנחלקו רבותינו האחרונים אם דין תוכ"ד כדיבור מועיל גם על לשעבר.

דהנה הקצוה"ח (כח ס"ק ח) הביא מה שהסתפק אחיו הר"ר יהודה הכהן, במי שנשבע לשקר אם יכול לחזור בו תוכ"ד, או שמא כיון שכבר הוציא שקר מפיו, לא שייך בזה חזרה מאחר שהשקר כבר נאמר.

והקצוה"ח הוכיח שמועילה חזרה גם באופן שכבר נעשתה העבירה, מהסוגיא (נדרים פז). "והילכתא - תוכ"ד כדיבור דמי, חוץ ממגדף ועובד עכו"ם ומקדש ומגרש".

ובר"נ (ד"ה והלכתא) כתב את טעם החילוק בין כל התורה שמהני בה חזרה תוכ"ד, לאלו שלא מועיל בהם חזרה, שבכל מעשה שעושה אדם - דעתו מלכתחילה לעשות על מנת שיוכל לחזור בו תכ"ד, ואשר על כן יכול לחזור בו תוכ"ד. אמנם במגרש או מגדף וכו', שהם דברים חמורים, מלכתחילה עושה אותם בהסכמה מלאה, ואינו חושב לשייר לעצמו אפשרות לחזור בו תוכ"ד.

והנה במגדף הרי עושה עבירה, ומוכח בגמרא - שלולא שהיתה זאת עבירה חמורה, היה מועיל בה חזרה תוכ"ד, ונמצא שאף במעשה עבירה מועילה חזרה תוכ"ד.

ולמדנו מדברי הקצוה"ח, שאף במקום

א. ביאור יסוד מחלוקת הפוסקים - אם אומרים תוכ"ד לשעבר:

ולדברי האור שמח יתחדש, שישנו חילוק בין עבירות שעניינם הוא לשעבר - וכגון שקר, לשה"ר ורכילות (שהדיבור בהם עוסק בעניינים שקרו בעבר) - שלא תועיל בהם חזרה, לעבירות שעניינם הוא מכאן ולהבא וכגון מקלל אדם ישראל או שבועת ביטוי על להבא (שאוכל או שלא אוכל) - שמועילה בהם חזרה לבטל כליל את השבועה או את העבירה.

הקצוה"ח בדין תוכ"ד לשעבר, מ"מ גם מדברי האור שמח למדנו את אותו החידוש, שאף במקום שכבר נעשתה עבירה - אעפ"כ מועילה חזרה תוכ"ד לבטל את העבירה (ולא צריך תשובה לכפר), ולא אמרינן שכיון שכבר נעשתה העבירה אי אפשר לבטלה (אלא שיש ב' תנאים בדבר: שלא תהא עבירה חמורה ויהא עניינה על להבא ולא על העבר).

ונמצא, שאף לפי דברי האור שמח עולה להלכה, שבספירת העומר אף שבתחילה ספר כדין ונתקיימה המצוה, אעפ"כ תועיל חזרה לבטל את הספירה הקודמת ויצטרך לחזור ולספור בברכה, כיון

שמצות הספירה הוא ענין של להבא (שמציין מכאן ולהבא כמה היום לעומר), ואינה ענין חמור שלא יועיל בו חזרה.

ג) דיון נוסף בשאלה הפותחת - ע"פ ביאור השערי יושר - בגדר תוכ"ד כדיבור

והנה אחר שעלה בידינו שלהלכה - מועילה חזרה בתוכ"ד ממעשה מצוה או עבירה, אכתי יש להסתפק בשאלה שפתחנו בה - ספק אחר.

דהנה יש לדון אם כשם שמועילה חזרה בתוכ"ד לתקן (וכגון שאמר בימות החמה "משיב הרוח ומוריד הגשם" ואח"כ תיקן עצמו בתוכ"ד ל "מוריד הטל"), כמו כן תועיל חזרה בתוכ"ד לקלקל (וכגון שאמר

וצריך לכאורה להבין את טעם החילוק, דאם "תוכ"ד כדיבור" מה לי להבא ומה לי לשעבר, שהאור שמח אמר חילוק זה מסבירא ולא הביא לכך מקורות או ראיות.

ומהגר"ש כהן שליט"א שמעתי לבאר החילוק, שהפעולות שהם על להבא מתאפיינות בכך שהם יצירה מחודשת (שהאדם בזה בא לפעול או להחיל דינים), ובאופן זה יתכנו טעויות תוך כדי פעולתו, ולכן תקנו שיוכל לחזור בו כפי צרכו. אמנם בפעולות שהם לשעבר אין יצירה מחודשת אלא רק הודעת המציאות כפי שהיתה, ובזה אין סיבה שהאדם יחזור בו (שהרי רק צריך לספר את המציאות שהיתה), ולכן לא תקנו בזה את דין החזרה של תוכ"ד.

תוכ"ד - דאורייתא או תקנת חכמים

והנה נחלקו הראשונים במקור הדין דתוכ"ד כדיבור.

התוס' (ב"ב קטז: ד"ה והלכתא) וכן הרמב"ן כתבו, שהיא תקנה מדרבנן (בכדי שתלמיד יוכל ליתן שלום לרבו ועדיין לחזור בו ממעשה קניין) והשוו חכמים מידותיהם בכל המקומות שיועיל דין תוכ"ד, ואף שלא שייך שם תקנת התלמיד.

אמנם הר"ן (נדרים פז. ד"ה אבל) חלק וסבר שהוא דין תורה וז"ל "ונראה בעיני, כשהאדם עושה - לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תוכ"ד".

אם מחלוקת הקצוה"ח והאור שמח - תלויה במחלוקת ראשונים

ונראה לכאורה, דכל סברת האור שמח (שאין תוכ"ד לשעבר) שייכת רק אם נאמר שתוכ"ד הוא תקנת חכמים, דבזה אמרינן שלא תקנו אלא במקום שצריך תקנה והיינו דוקא על להבא, שאדם היוצר דבר חדש, לעיתים נתקל או טועה בלשונו, ולכן תקנו שיוכל לתקן עצמו תוכ"ד. אכן כדיבור על העבר שאינו יצירת חדש, אלא רק הודעת המציאות שהיתה, אין סיבה לתקן.

אמנם אם המקור לדין תוכ"ד הוא סברא דאורייתא, שדעתו של אדם שיוכל לחזור בו בתוכ"ד, לכאורה אין לחלק בין עבר להבא. ונמצא, שמחלוקת הפוסקים אם אומרים תוכ"ד לשעבר, תלויה במחלוקת הראשונים במקור דין תוכ"ד כדיבור.

אכן אחר העיון נראה שאינו מוכרח, דיתכן שאף אם דין תוכ"ד הוא סברא ומצד דעת האדם, י"ל שכל מה האדם משייר בדעתו שיוכל לחזור בו, הוא רק באופן של להבא, שכיון שיודע שיש מקום לטעות, נותן דעתו לכך שיוכל לחזור. אמנם באופנים שהם לשעבר - כיון שאין סיבה לטעות, לא נותן דעתו, ופשוט.

"כמאן דקרע השתא דמי", כיון שביחס לזמן ההלכתי - הכל קרה באותו זמן.

אין חילוק בין תיקון לקלקול

ולפי ביאור זה נמצא לכאורה (בנדון דנן דספירת העומר), דכיון שהספירה כדין וגם הקלקול היו (מבחינה הלכתית) באותו הזמן ממש, א"כ אין לנו יכולת להעדיף זה על פני זה - שבאותה העת ממש תיקן וקלקל - ונמצא שאין כאן ספירה כדין כלל, ולפי זה לא יהיה חילוק כלל בין חזרה בתוכ"ד - בתיקון או בקלקול.

אכן ביאור זה אינו נכון, דאם כן אף במקום שתיקן עצמו תוכ"ד - נאמר שלא יועיל, שאף כאן יש לנו - תיקון וקלקול - בזמן אחד, ומוכרחים אנו לומר שאה"נ, התיקון והקלקול קרו בזמן אחד, אלא כיון שחזר בו ונתכוון לבטל את דיבורו הראשון - נמצא שהדיבור האחרון ביטל את הדיבור הראשון, ואין לנו אלא הדיבור האחרון בין כשתיקן עצמו ובין כשקלקל, והטעם בזה, דכיון שסו"ס הכל קרה בזמן אחד - ולא בזה אחר זה, הרי כיון שחזר בו, נמצא שהדיבור הראשון נמחק לגמרי.

ונמצא לכאורה ע"פ ביאור זה דהשערי יושר, שאין חילוק בדין חזרה בתוכ"ד - בין תיקון לקלקול.

ד) ביאור חדש בגדר הכולל של תוכ"ד כדיבור

שיטת התוס' והרמב"ן - תקנה מדרבנן

והנה קי"ל בכמה מקומות בש"ס דתוכ"ד דיבור כדיבור (נדרים פז. ב"ק עד: ב"ב קכט:), והיינו, שתוך זמן זה - מועילה חזרה ממעשה או מדיבור.

בימות החמה "מוריד הטל" וטעה ומיד אמר "משיב הרוח ומוריד הגשם".

וטעם הספק, שיש לדון שכיון שאמר "מוריד הטל" כדין - כבר יצא י"ח, ותו לא איכפת לן במה שקלקל אח"כ, או שמא כיון שקי"ל "דתוכ"ד כדיבור" וסו"ס הרי חזר בו תוכ"ד, נמצא שאולינן בתור לשון אחרון והרי שקלקל וצריך לחזור.

התעלף - קרע - ומת

והנה איתא בגמרא (נדרים פז.), במי שקרע על מתו כסבור שהוא מת, והוא רק התעלף, אבל בתוכ"ד מת, שהדין הוא שיצא י"ח קריעה, דתוכ"ד הרי הוא כדיבור - ונחשב שקרע בשעת מיתה.

ולכאורה קשה מאוד, היאך יצא י"ח קריעה, והרי בשעה שקרע עדיין לא היה מחוייב בקריעה, שהרי רק התעלף ולא מת, וכיצד יצא י"ח - כשעשה מעשה שאכתי לא היה מחוייב בו.

ויעויין בר"ן שם שכתב, "ואע"פ שבשעה שקרע עדיין לא מת ולא הויא קריעה כלל, כיון שמת תוכ"ד דיבור - כמאן דקרע השתא דמי".

ולכאורה צ"ב, איך נחשב שקרע בשעת המיתה, והרי מעשה הקריעה נגמר בשעת ההתעלפות.

והוכיח מכאן בשערי יושר (ש"ה פכ"ב, וכן בדברי יחזקאל כז, ובקהילות יעקב ח"ה כ"ה) - שדין תוכ"ד אינו הלכה בהפסק, לומר שהזמן העובר לא נחשב כהפסקה, אלא הוי דין בזמן, לומר, שכל הקורה בתוכ"ד חשיב כקרה בזמן אחד, וכל תוכ"ד חשיב זמן אחד, ועל כן, זמן ההתעלפות וזמן המיתה חשובים להלכה כקרו בזמן אחד, ולכן נחשב

ובמקור וגדר הדין, כבר הבאנו שכתבו התוס' (ב"ב שם ד"ה והלכתא) דהוא תקנה דרבנן, ולכך אמר דהשיעור הוא כדי שאלת תלמיד לרב (היינו שלום עליך רבי) לפי שכשאדם עושה סחורה עם חבירו ויראה רבו או גדול הימנו בחכמה לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום לא יוכל לחזור בו ממקחו, לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור.²

וב"כ הרמב"ן (ב"ב שם), שהוא תקנה דרבנן, משום תלמיד הלוקח מקח ופגע בו רבו - שיוכל ליתן לו שלום, והשוו חכמים מידותיהן בכל נושא וענין, שבכל מקום בתורה תועיל החזרה תוכ"ד, ואף שלא שייך הטעם דשאלת תלמיד לרב. (חוץ מע"ז וקידושין דכיון שחמורים הם ויכול לבא לידי תקלה, החמירו בהם ולא תקנו).

אין כאן הפסקה

ומבואר מזה בפשטות, דלשיטה זו, גדר הדין דתוכ"ד הוא, שתקנו חכמים שעד שיעור זמן של תוכ"ד מאז הדיבור או המעשה הראשון - לא יחשב כהפסקה, שנחשב שעדיין עוסק הוא בדיבור הראשון. והיינו כאן בפירושם, שהזמן דתוכ"ד לא יחשב מפסיק למעשה המקח וממכר, ויוכל ליתן שלום לרבו אע"פ שהפסיק ממעשה הקנין.

שיטת הר"נ - דין תורה

אכן הר"נ חולק בזה, וס"ל דהדין דתוכ"ד הוא דאורייתא.

דהנה הקשה הר"נ (נדרים שם) על שיטת

הרמב"ן, דאיך אמר דהוא דרבנן דוכי ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה לעולם בקום ועשה, דאם מדין תורה נחשב המעשה או הדיבור כעשוי, היאך אפשר לרבנן לעקור דבר זה ולומר שאפשר לחזור ולבטלו (ויעויין בשטמ"ק נדרים שם שיישב דעת הרמב"ן ע"פ מה דאמרינן ביבמות צ: דלמיגדר מילתא יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפי' בקום עשה).

דעתו של אדם שיוכל לחזור בו

וכתב הר"ן דודאי הדין דתוכ"ד הוא דאורייתא, וגדר הדבר, שכל דבר שהאדם עושה - לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיוכל לחזור בו תוכ"ד, לבד ממקדש אשה ועובד ע"ז - דחמירי כולי האי ואין אדם עושה בהם אלא בהסכמה גמורה, ועל כן לא מועילה בהם חזרה אפי' תוכ"ד.

ובדברי יחזקאל כז (ענף ב) כתב לחדש, דאף לשיטת התוס' והרמב"ן שבתוכ"ד אין מועילה חזרה מן התורה, מ"מ אחר שידוע מתחילה שיוכל לחזור תכ"ד (ע"פ תקנת חכמים), ממילא אינו גומר בדעתו מתחילה כיון שהרשות בידו לחזור, ונמצא ששוב מועילה החזרה מן התורה).

הערה כוללת בשיטת הראשונים:

קשה - כיצד יבארו התוס' והר"נ את

הסוגיא בנדרים

אכן מעתה לכאורה קשה, כיצד יבארו הראשונים את הסוגיא בנדרים (גבי מי שקרע על מתו לפני המיתה בתוכ"ד),

ב. שאף שכבר נגמר מעשה הקנין (שאם עדיין לא היה קנין, פשוט שיוכל לחזור בו ואין צריך תקנה), מ"מ כיון שעדיין עוסק באותו ענין - יכול לחזור בו אפילו לאחר גמר הקנין (כדאיתא ב"ב קיד. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ קכח, ו) שכל זמן שעוסקין באותו ענין ואע"פ שכבר נגמר הקנין, יכול לחזור בו), ועל כן אם לא היה פונה

מי שאכל מצה תוכ"ד ללילה

עוד יש לעיין, דליסוד זה דכל תוכ"ד חשיב כזמן אחד, א"כ יש לדון במי שאכל מצה לפני צאת הכוכבים אבל בתוכ"ד לצאת הכוכבים - אם יצא י"ח אכילת מצה.

וביאור הפסק, דאף שבעינן אכילת מצה בלילה, כדכתיב "בערב תאכלו מצות", מ"מ, כיון שנתבאר שכל תוכ"ד נחשב לזמן אחד, נמצא שמי שאכל תוכ"ד ללילה לכאורה נחשב כאכל בלילה, דהכל זמן אחד, וכמו בגמרא בנדרים, שאף שהקריעה היתה לפני המיתה, מ"מ זמן המיתה שהוא תוכ"ד לקריעה נחשב לזמן אחד, וטעונים הדברים ביאור.

ה) ביאור חדש בגדר הכולל של תוכ"ד כדיבור

אין כאן תקנה בעצמות הזמן

והנראה לומר בגדר הכולל בהך דינא דתוכ"ד, דאין כאן תקנה בעצמות הזמן לומר שהזמן שהוא תוכ"ד ללילה יחשב כזמן לילה, דזה אינו, וכל שאכל מצה לפני צאת הכוכבים (ואפי' בתוכ"ד) לא יצא י"ח, שסו"ס עדיין אינו לילה.

אלא דיסוד התקנה הוא רק ביחס לפעולות (כמעשה או דיבור) או מאורעות שקרו במרחב הזמן, לומר, שכלל המעשים והמאורעות שקרו בתוך זמן של תוכ"ד, הרי

דלשיטת התוס' דתוכ"ד כדיבור הוא תקנה מדרבנן כדי שיוכל אדם לחזור בו במקח וממכר, א"כ גבי קורע על מתו שאין שם שום צורך של חזרה, לא יהא הדין של תוכ"ד.

ובאמת שכבר הקשו זאת התוס' (שם) על עצמם (מהגמרא נדרים הנ"ל) דבקורע על מתו דלא שייך הטעם שיוכל ליתן שלום לרבו, וא"כ היאך מדוע תקנו שם חכמים דתוכ"ד כדיבור. ותרצו התוס', דלא פלוג רבנן.

ולכאורה צ"ע, מה שייך כאן לא פלוג, שכיון שתקנו חז"ל רק משום צורך, (וכגון לתלמיד שיתן שלום לרבו), הרי שבמקום שאין צורך לא שייכת התקנה כלל, שהרי אין סיבה לתקן, ולכאורה, בקורע על מתו, אין צורך לתקן שיצא י"ח גם אם קרע בעוד מתו חי.

ובעיקר קשה, מה שייך כאן לא פלוג, דכיון שיש כאן שני גדרים שונים בדין דתוכ"ד (אם תקנו "הפסק" או "זמן אחד"), נמצא לכאורה שיש כאן ב' תקנות שונות, ובין שתי תקנות - לא אומרים לא פלוג, ורק שיש לדון מה תקנו - זה או זה³.

ובעיקר נראה שקשה לביאור הר"נ, כיצד הר"ן דס"ל דתוכ"ד הוא דאוריית' (ומשום דאדם גמר בדעתו שיוכל לחזור בו) יבאר הסוגיא בקורע על מתו, דהרי ודאי לא שייך כאן הגדר דאוריית' דגמר בדעתו.

לרבו, נחשב היה כעוסק בענייני קניינו, אמנם אם פונה לרבו מפסיק הוא מעניין הקנין, ולכן תקנו, דאף שפונה לרבו אין זה הפסק, ועדיין נחשב הוא כעוסק באותו ענין, ויוכל לחזור בו.
ג. ואולי י"ל ע"פ מה שכתב הרמב"ן, "שחכמים השוו מידותיהן בכל מקום", יתכן לבאר, דכיון שרצו חכמים שיועיל תוכ"ד בכל מקום, קבעו את הגדר ד"זמן אחד" בכל המקומות ואף שאין צריך לו לו גבי מקח וממכר, אמנם התוס' נקטו לשון דלא פלוג דמשמע דאף דלא שייך בקורע הטעם שיוכל ליתר שלום אעפ"כ תקנו גם שם כמו במקח וממכר, וזה כמובן לא שייך דבמו"מ הוא רק גדר של הפסק, ואולי כוונת התוס' היא כרמב"ן וצ"ע.

שאנו רואים את כלל המעשים והמאורעות - כקרו בזמן אחד, ואף שהיו בזה אחר זה.

ולבן באכל מצה תוכ"ד ללילה, לא יחשב כאכל את המצה בלילה, שאין כאן שני מעשים בזמן אחד, אלא מעשה אכילה אחד לפני הלילה, אמנם שני אנשים שאכלו בזה אחר זה תוכ"ד, יחשבו כמי שאכלו באותו הזמן^ד.

ביאור שיטת התוס'

ומעתה נבוא לבאר דברי התוס', דכתבו דסיבת התקנה היתה במקח וממכר, שיוכל אדם ליתן שלום לרבו, אלא דמטעם לא פלוג תקנו אף בקורע על מתו. והוקשה לנו דמה שייך בזה לא פלוג, דהא ב' תקנות הם.

הכל תקנה אחת

והנראה בזה, דאין כאן באמת שתי תקנות אלא הכל תקנה אחת, דהנה בגמרא (ב"ב קיד.) איתא, קנין עד אימתי חוזר. רבה אמר - כל זמן שישבין באותו מעמד (ואע"פ דאין עוסקין כבר באותו ענין אלא בענינים אחרים), ורב יוסף אמר - דוקא כל זמן שעסוקין באותו ענין ולא התעסקו בדברים אחרים, ואיפסקא הילכתא כרב יוסף דכל זמן שעסוקין באותו הענין -אע"פ שכבר נגמר הקנין, יכול לחזור (חו"מ קכה, ו).

והנה נחזי אנן, כשדנים אנו לגבי תלמיד שלאחר גמר הקנין מפסיק ופונה ליתן שלום לרבו, הרי שאם היה מפסיק בשתיקה

(והיינו שמצד אחד נגמר הקנין אלא שעדיין לא פנה לדבר אחר) שפיר י"ל דתקנו שאע"פ שעבר זמן מאז המקח מ"מ לא נחשב כהפסק, ועדיין יחשב שעוסק באותו ענין וממילא יוכל לחזור בו, אבל כיון שסיבת התקנה היתה כדי שיוכל ליתן שלום לרבו, הרי מדובר בעיסוק בדבר אחר ואינו כשותק, ומה שייך כאן שיחשב כעוסק באותו הענין, והרי בעל כורחנו עוסק כעת בליתן שלום לרב, ואינו עוסק בקניינו, וא"כ כיצד נתקן שיוכל לחזור בו, והרי אינו עוסק באותו הענין, והבן.

ועל כן צריכים אנו לומר, דגדר התקנה גבי מקח וממכר גופא היה דכל תוכ"ד חשיב כזמן אחד, ותוכ"ד למעשה יחשב כזמן המעשה, וכיון שגמר הקנין והפניה לרבו קרו בזמן אחד, רק אז שייך לבא לחדש ולתקן דאע"פ שפועה לרבו ועוסק בענין אחר יחשב עדיין כעוסק באותו הענין, כיון שסו"ס עדיין אוחזים באותו הזמן, ונמצא, דמה שהוכיחו האחרונים דחשיב "זמן אחד" מהקורע על מתו, מוכח מיניה וביה ממקור התקנה בנותן שלום לרבו).

ומעתה אתי שפיר עד למאוד דברי התוס' דמטעם לא פלוג תקנו בקורע על מתו, באמת החל תקנה אחת, דכל הקורה תוכ"ד חשיב כקרה בזמן אחד, אלא דכיון דסיבת התקנה היתה כדי שיוכל ליתן שלום לרבו, וא"כ אין זה שייך גבי קורע על מתו, ומ"ט תקנו אף שם. וע"ז תירצו התוס' דאף שאין שייך שם הטעם מ"מ השום לא פלוג תקנו.

ד. אלא שיש לעיין לפי זה, בשני בני אדם שאכלו מצה, אחד מיד בצה"כ והשני לפני צה"כ - בתוכ"ד לצה"כ (הדבר יתכן לפוסקים הסוברים שמעשה האכילה הוא מעשה הבליעה ולא הלעיסה לפני), שכיון שאכלו שניהם בתוכ"ד זה לזה, יחשבו כאכלו בזמן אחד, אלא שיש לדון מהו זמן זה, האם הזמן של אכילת הראשון לפני צה"כ או הזמן של אכילת השני בצה"כ, וצ"ע כעת.

(ו) ג' ראיות - אם מועיל חזרה תוכ"ד
גם לקלקל

ונראה להביא ג' ראיות להלכה ולמעשה
שמועילה חזרה רק לתקן ולא לקלקל.

א] כתב המ"ב (סימן מו ס"ק) שאף
שלכתחילה יש לברך בברכות השחר על
פי סדר הנהגת האדם בבוקר, וכפי הסדר
שתקנו חז"ל (בתחילה פוקח עורים, ואח"כ
מתיר אסורים, זוקף כפופים, מלביש
ערומים), מ"מ בדיעבד אין הסדר מעכב,
ולכן כתב המ"ב שם, שאם מתחילה בירך
"מלביש ערומים" ומיד תיקן עצמו ואמר
"פוקח עורים", וכך היתה אמירתו: "ברוך
אתה ה' אלוקינו מלך העולם מלביש ערומים,
פוקח עורים" - לכו"ע יצא ידי מלביש
ערומים, וחוזר ומברך פוקח עורים כיון שאין
הסדר מעכב.

ולמדנו מפסק זה שני דינים:

א. שאם היה סדר הברכות מעכב, היה
המברך יוצא י"ח "פוקח עורים", וחוזר
ומברך "מלביש ערומים".

ב. שאף שסיים המברך תוכ"ד "פוקח
עורים", לא מתחשבים בחזרתו ויוצא
י"ח "מלביש ערומים".

ולכאורה קשה, כיון שתיקן המברך עצמו
תוכ"ד ואמר "פוקח עורים", איך
יצא י"ח "מלביש ערומים", ועוד, מה איכפת
לי אם הסדר מעכב או לא.

ולכאורה מוכח, שכל עוד שהחזרה תוכ"ד
מועילה לתיקון כלשהו, אזי
אמרינן דתוכ"ד כדיבור, אמנם אם אין צורך
בתיקון ומכיון שאין סדר הברכות מעכב, אזי
לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, וגם אם תיקן
עצמו לא משגיחנין בתיקון, וקל וחומר

במקום שהחזרה מקלקלת שאין אומרים
תוכ"ד כדיבור.

ב] כתב המ"ב (סימן רט ס"ק ו) בשם
האחרונים, שאף שלכתחילה הסדר
בהבדלה הוא קודם בשמים ואח"כ מאורי
האש, מ"מ אין הסדר מעכב, ולכן אם בטעות
בירך תחילה "בורא מאורי האש" ונזכר
שצריך להקדים בשמים ומיד תיקן "בורא
מיני בשמים", וכך היתה אמירתו: "ברוך
אתה ה' אלוקינו מלך העולם, בורא מאורי
האש, בורא מיני בשמים" - יצא י"ח בורא
מאורי האש ואף שסיים "בורא מיני בשמים".

ולכאורה קשה, איך כתב שיצא י"ח מאורי
האש, והרי סו"ס חזר בו וסיים
מיני בשמים, אלא ע"כ דכיון שאין כאן
תועלת תיקון - שסו"ס הסדר לא מעכב, אשר
על כן לא אמרינן תוכ"ד כדיבור.

ג] כתב השו"ע (רט, ב) שמי שבירך על מים
בטעות בורא פרי הגפן, ומיד תיקן את
עצמו שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו:
"ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא
פרי הגפן, שהכל נהיה בדברו" - יצא י"ח.

וכתב הפמ"ג (רט משבצות זהב ס"ק א)
שאם היתה אמירתו על המים:
"שהכל נהיה בדברו, בורא פרי הגפן -
כל שכן שיצא י"ח, שכבר יצא בשהכל
נהיה בדברו.

ולכאורה קשה מה ענין כל שכן לכאן,
דבשלמא בדין השו"ע שסיים
"שהכל" שפיר יצא שהרי סיים כדיון, אמנם
בדין הפמ"ג הרי חזר בו וסיים "בורא פרי
הגפן", ואיך אמר הפמ"ג שכבר יצא
מקודם בשהכל.

אלא צריך לומר, דבשלמא בדין השו"ע הרי
תיקן את עצמו תוכ"ד (מבפ"ג

לשהכל, דבפה"ג לא פוטר (שהכל) ולכן אמרינן ביה תוכ"ד כדיבור, אמנם הדין הפמ"ג כיון שמתחילה אמר "שהכל", הרי שבופה"ג הוא קלקול ולא תיקון, ולכן לא אמרינן בו תוכ"ד כדיבור.

ואף שהיה מקום לומר, שהדבר תלוי במקור הדין של תוכ"ד, ולשיטת הר"נ שהוא סברא דאורייתא (שאדם דעתו שיוכל לחזור בו) א"כ י"ל שאמרינן תוכ"ד אף במקום שמקלקל.

(ז) סיכום והעולה לדינא

א נחלקו רבותינו הראשונים אם תוכ"ד כדיבור הוא תקנת חכמים (שתקנו כפי צורך האדם) או דין תורה (סברא היא, שהאדם דעתו בכל מה שפועל - שיוכל לחזור בו תוכ"ד), ונחלקו בזה התוס' והרמב"ן כנגד הר"נ.

ב נחלקו הפוסקים אם אומרים תוכ"ד לשעבר, יעויין בפנים בביאור המחלוקת.

ב לכל הדעות מועיל חזרה תוכ"ד ממעשה מצוה או אפילו עבירה, בשני תנאים: **א**) המצוה או העבירה היא להבא **ב**) הענין אינו חמור (כעבודת כוכבים או קידושין).

ג תוכ"ד מועיל רק במקום שבא לתקן, אכן אם ע"י חזרתו יקלקל או אפילו לא יקלקל אבל גם לא יתקן כלום, לא אמרינן תוכ"ד כדיבור.

אכן נראה דנקטינן להלכה שאין אומרים תוכ"ד לקלקל, וזאת משתי סיבות:

א. כך הוא ריהטת פסקי האחרונים שהביא המ"ב בלא חולק.

ב. אף לשיטת הר"נ יש לומר, שאף שדעתו של אדם שיוכל לחזור בו תוכ"ד, היינו דוקא במקום שהוא לו לעזרה ותיקון, אך במקום שאין לו צורך בחזרה וקל וחומר במקום שהוא קלקול לו, סברא היא שאין דעתו לכך.

ולכן נראה להלכה ולמעשה בנדון שפתחנו בו, שמי שספר כדין "היום עשרה ימים לעומר" ותיקן את עצמו בטעות "היום תשעה ימים", כיון שספר מתחילה כדין וחזרתו אינה מתקנת כלום (אלא אדרבא מקלקלת) - יצא י"ח הספירה (במה שספר עשרה ימים כדין), ואינו צריך לחזור ולספור ואף בלא ברכה.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני ברק

הליכה לטיולים ולים בימי ספירת העומר

י"ט למטמונים תשפ"ג

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך ראיתי הקובץ מנורה בדרום אייר תשפ"ג מס' 47.

ראיתי במאמרו של הגאון רבי חיים חדר שליט"א עמ' פט שכתב לדון האם יש להמנע בימי הספירה ללכת לטיולים ולים, והביא שבספר אורחות רבינו ח"ב עמ' צה שהשיב הקה"י שלא כתוב לאיסור ומותר, ושכן כתב בספר שערי ימי הפסח עמ' רמט שלא נמצא מקור מפורש להמנע מטיולים אך מ"מ אין ללכת למקומות מסוכנים וכמו בכל השנה.

הנה לגבי בין המצרים מצינו שכתב בספר הרוקח הל' י"ז בתמוז כל רודפיה השיגוה בין המצרים בגימטריא המ"ה כ"א ימים מי"ז בתמוז עד ט' באב ע"ש. ומשו"ה יש שכתבו להמנע מרחיצה בנהרות, וכמו שכתב מקור חיים סימן תקנא ס"ד, וכן כתב בשדי חמד ח"ה פאת השדה מערכת בין המצרים סימן א' אות י', וממילא נראה דבספירת העומר אינו אסור בזה, וכ"ש לגבי ימי בין המצרים שמצינו בפוסקים שכתבו שאינו איסור מעיקר הדין, וכמו שכתב לדינא שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן רסג, ובספר קרא עלי מועד עמ' כח בשם הגר"ק, והגר"ש וואזנר, והגרשז"א, יעו"ש, ולכן

בספירת העומר נראה דליכא בזה שום איסורא, וכן כתב לדינא בחזו"ע יו"ט עמ' רעד שיש נוהגים להמנע לצאת לדרך בימי הספירה, אבל הלכה אין להקפיד בזה כלל ובפרט במקום הצורך וכן אין להקפיד מלרחוץ בנהר בימים אלה זולת במקום שנהגו להחמיר עכ"ד, וכתב שם בהערה ועיין בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סימן יג, ועוד כתב ולכאורה יש להעיר מהירושלמי שבת פרק ב' הלכה ו' הנותן בים דרך מעצרת ועד החג ובימים עזים נתיבה מהחג ועד חנוכה משמע קודם עצרת לא, ודו"ק, ומיהו יש לומר שזהו רק במקום שהאניות היו הולכות במפרשים ע"י הרוח, אבל בזמן הזה שהולכות ע"י מכונת המנוע ואין חשש סכנה שפיר דמי עכ"ד, וכן העלה לדינא בשו"ת יחוה דעת חלק ז' סימן פ. וכן כתב מו"ר הגר"ע פריד שליט"א בספר אזמרה לשמך מועדים הל' ספירת העומר שמותר ללכת לים ולבריכה בימי הספירה, ובמה שהאריך עוד בדיני ספירת העומר ובמנהגי הספירה, ראה מה שהארכתי בספרי שערי יוסף הל' ספירת העומר מהדורת תשפ"ב, ובשערי יוסף קיצור הל' ספירת העומר מהדורת תשפ"ג, ובשערי יוסף הל' מנהגי ספירת העומר.

בברכת התורה

יוסף אביטבול

מכתב ב'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

הסיבת בן אצל אביו

האחת, שאפשר שהרב מחל על כבודו ונתן רשות להסב, (וכך משמע להדיא שהיה המעשה בברכות מ.), והשניה, דכיון שאין דרכו להסב, נחשב קביעות גם בלא הסיבה, וכמו שאמרו בסי' קס"ז סי"א לענין זמננו.

ומה שתמה, מפני מה בן אין לו להסב סמוך לאביו, ושר יכול להסב סמוך למלך, זו שאלה יפה היא, ומה שתירץ שהאיסור דווקא בבן המלך, שהוא נחשד שרוצה למרוד באביו כאבשלום ואדוניהו, אין משמע כן מלשון רש"י. ועוד תמהני, וכי לא מצינו שרים שמרדו במלך? הלא מצינו הרבה בנ"ך ובקורות הדורות.

והנראה ליישב, שיש הבדל בין כבוד המלך לכבוד אביו ורבו, כי ענין המלכות היא להשפיע לכל העם ולהעמיד כל אחד על מקומו הראוי לו בשלימות, (א"א להאריך כאן והדברים ידועים), ועל כן מי שהוא מלך על עם של בני חורין, זה הוא עצם כח והנהגת המלכות, לתת לעמו להסב כבני חורין, כי זו היא שלימותם, משא"כ כבוד אביו ורבו, מעלתם היא שהם הנותנים את עצם מציאות האדם, וכלשון המשנה (ב"מ לג.) שאביו מביאו לחיי העוה"ז ורבו מביאו לחיי העוה"ב, ולכן בפניהם יש מקום לבטל הסיבה. בפני רבו בטלה הסיבה לגמרי, ובפני אביו אין להסב בסמוך לו.

ולענין ההנהגה למעשה, בעניותי הגדולה נראה שראוי לחוש לדברי רש"י,

תורה להרא"ר אייזנבאך שליט"א על הערותיו, ומה שכתב לחלק בין הסיבה בליל פסח להסיבה בכל השנה, שזה דרך חירות וזה דרך קביעות. בעניותי אין דברים אלו מתקבלים. כי כשאמרו לענין ליל פסח שהסיבה היא דרך חירות, פירושו הפשוט הוא שדרך בני חורין להסב בכל השנה, ועל כן, כאשר מצינו לענין דיני ברכות (ועוד בדוכתי טובא בש"ס, ולדוגמא - ראה קידושין מ: פסחים ק.). שהיה דרכם להסב בכל השנה, פשוט שהיא היא דרכם של בני חורין הנזכרת כאן. ומה שלענין דיני ברכות נזכרה הסיבה, ואמרו שהיא דרך קביעות, פשוט שאין מזה שום סתירה לזה שההסיבה היא דרך חירות, אלא ששם הזכירו את הנחוץ לנידונם שהוא הקביעות. (והמעמיק בענין יבין שהקביעות היא צורת החירות, כי מי שיש עליו עול של אחרים, אינו יכול לקבוע את עצמו במקום מסוים, כי צריך תמיד להעמיד את עצמו לרשות המושל עליו).

ומה שרוצה לחדש שבכל השנה מותר לתלמיד להסב לפני רבו, ורק בליל פסח אסור, אשתמיט ליה דברי השו"ע יו"ד רמ"ב סט"ז (דיני כבוד רבו), "ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני המלך", ומקורו מהסוגיא בע"פ לענין ליל הסדר, וכמבואר בפוסקים.

ומה שתמה א"כ היאך מצינו תלמידים שזימנו לפני רבם, שתי תשובות בדבר.

מנורה הרב ישראל מאיר ויינשטיין **בדרום** ריג

וקשה לסמוך על השמטת הפוסקים ולדחות לבטל מצות הסיבה מפני זה, וראוי לבקש זאת מהלכה. אכן אם א"א בענין אחר, אין רשות מאביו.



מכתב ג'

הרב אהרן יפהן

מלאכת לש באבקות הנמסות

את משמעותו ויוצר מהות מחודשת, משא"כ בדיו וסממנין שכשנותנם במשקה- הוא יוצר משמעות שונה לגמרי, דפקע ממנו משמעות המשקה ונעשה לחומר כתיבה או צביעה או כיבוס, בכה"ג בלחוד חשיב שפיר לישא אף כשנשאר המשקה רך.

עוד שמעתי ליישב בשם התפארת ציון שהיו רגילים להכין הדיו והסממנין בבלילה עבה את עיקר הדיו, וכל פעם היו נוטלים ממנו מעט, ומוסיפים עוד מים לרככו, ומיהו בגמ' מיירי בעשייתו הראשונה שהיא בלילה עבה.

עוד מצינו בקצוה"ש שעמד בזה וכתב להוכיח מכח קושיא זו דלא חשיב בלילה רכה אלא כשהוא משקה, אבל כשהוא סמך כעין דייסא חשיב בלילה עבה [ודלא כהחזו"א שכתב שכל שנשפך מכלי לכלי חשיב רכה] ועכ"פ אף לשיטתו נמצא דבמשקה כקפה ומטרנה וכדו' מותר.

ובמ"ש ליישב משמיה דהשביה"ש [ס"ק י"ט] דיסוד ההיתר משום "שינוי" ולכך בדרכו בכך כגון דיו ליכא היתרא. הנה בכל לשונות הרא' והפוסקים מבואר שהוא היתר בעצם ולא משום שינוי, וכן בכל דברי האח' ובראשם התרוה"ד לא הזכירו תנאי זה בהיתר דבלילה רכה. נמצא דהשביה"ש בזה יחידאה [ואיהו נמי לא תי' כן אלא בשי' התור"ד דבסק"ז כתב בפשיטות דבכל גווני אי"ז לישא מה"ת] וביותר די"ל דאף השביה"ש לא מיירי אלא

במ"ש הגרש"א שטרן שליט"א בגליון הקודם [אייר תשפ"ג], לאסור הכנת אבקה נמסה מכח דברי הרא' בביאור החיוב בשרית דיו, הנה בשורש ההיתר דבלילה רכה [המבואר בגמ' שבת קנ"ו] דבזה שרי שינוי בסדר הנתינה, פירש"י "ברכה- בוחשין שאין זו לישא", וכ"כ בריטב"א [ב"מ פ"ט] ד"נקט אופה להיכא שעשה בלילה רכה דלית בה לישא", וכ"כ בתרוה"ד [סי' נ"ג] בדין היתר לעשיית טיבולים בשבת וזה לשונו "ונראה למצוא היתר וכו' כגון שיעשה הבלילה רכה וכו' דבלילה רכה לא חשיבא לישא וגיבול", וכ"כ בשו"ע הגר"ז "אא"כ הגיבול הוא רך שאז אין כאן לישא ואין איסורו אלא מד"ס", וכ"כ בב"ח [סט"ז] דנחלק על משכ' ברש"ל להתיר חרדל בזמנם כיוון שאינו עיסה, וכתב- "ולא נהירא להקל דבפ"ב דשבת מבואר דהלישה היא לאחר שנתן המשקה אם יעשנה בלילה עבה". וכ"כ במ"ב [שכ"א ס"ק ס"ו] "אבל בלילה רכה לא שייך בזה לישא" וכ"כ בחזו"א [נ"ח ב'] "ולפיכך לא התירו אלא ברכה דאינה בשם לש מה"ת".

ומעתה ודאי דתמיהה גדולה היא לומר דכל הנך רא' והאח' והפוסקים לא זכרו הגמ' שמחייבת בדיו משום לישא ואף שהוא לכאור' בלילה רכה, וע"כ ליישב קושיא זו נראה ליישב דס"ל דבמשקה שנותן בו קמח וכדו' ואכתי נשאר המשקה חשיב רק כתיבול והכנתו, ולא כשינוי מהותו לגמרי, ובמלאכת לש ליכא שם מלאכה אלא כשמפקיע לגמרי

כשרוצה לאכול את הבלילה רכה [דבכה"ג משתנה ממשקה למאכל] דבזה בעינן לשינוי ד'דרך אכילה' בעבה, אבל בשרוצה לשתותה ודאי דא"צ כלל שינוי כיון דאין בזה כלל צד מלאכה וכמשנת'.

והדברים מוכחים מדשרי' לעשות מי מלח ואף מרובים לא אסרו אלא משום מעבד וכן מעשיית יינומלין [שכ"א, י"ז, י"ן דבש ופלפלין] דשרינן, וכן מקדה לחומץ דלא דנו בו הפוסקים [שם] אלא משום מעבד.

ועכ"פ הא פשיטא דאין לנו לבדות מליבנו מח' כנגד דברי רש"י והמיוחס להר"ן והריטב"א וכנגד התרוה"ד וכל הפוסקים [ב"י ב"ח מג"א גר"ז ערוה"ש מ"ב] שהביאוהו מכח קושיא שודאי שאף הם עמדו עליה דלא מסתברא דכל הנך לא ידעו הך סוגיא [כרכה] דשרית דיו, ומוכח ע"כ דמסוגיא זו אין ראייה לנידון דבלילה רכה דלא מצינו מאן דמחמיר דחשיבא לישא מדאור'.

והראיה מהיראים דמרסק שלג, בר מן דין דאין שיטה זו מוזכרת בשום א' מספרי הפוסקים ואין מדבריו ראייה להלכה מ"מ י"ל דאף מדבריו יש לדחות דבתחילה אכתי השלג והמים נעשים בלילה עבה.

והראיה מסוגיא דחילתית הנה עיי' בשביה"ש [סק"ז] שכ' דהא גופא נדחא במס' הגמ' דנתינת טעם במים וה"ה בלילה רכה אין בה חיוב [ודלא כירוי] וא"כ י"ל דאף אי נימא דהס"ד היה לחייב משום לש [מיהו בחת"ס כ' דהס"ד שמשום תיקון מנא] מ"מ למס' ליכא כלל חיוב אלא בשינוי דבלילה עבה.

וביותר י"ל לפי משנ"ת דסממנין שאני דבזה הוי שינוי גמור ממשקה למשמעות שונה א"כ י"ל דה"ה בזה שמשתנה לסם רפואה דמפקיע ממנו שם מאכל, ולכך היה ס"ד דחשיב לישא, ומסקי' דאף בכה"ג אי"ז לישא בשאינו מתערב בתוך המים.

אהרן יפהן, ובני החבורה בכולל 'יגל יעקב' אופקים.

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

איסור קריבה לעריות

דעת הרמב"ן ומעט ראשונים שעמו
שאיסור קריבה לעריות הוא מדרבנן

תורף דברי הרמב"ן בהשגות לסה"מ וכן
בחידושו לשבת שם, שר' פדת

שאמר לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי
עריות בלבד - מיירי בעריות דשאר, שבהם
אין איסור מהתורה של קריבה, אבל באשת
איש יש איסור אחר מדכתיב הרחק מעליה
דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, וכל מה
שחלק ר' פדת זהו האם יש איסור בקריבה
דשאר מדין היקש לאשת איש או לא שרב
יוסף הקיש מהפסוק ביחזקאל ור' פדת סובר
שאין היקש זה, וכן ס"ל לעולא, ומה שאמר
עולא לאסור כל קריבה בעולם זהו מדרבנן
משום לך לך אמרין נזירא וכו', וא"כ לכו"ע
אין איסור מהתורה מדין לא תקרבו באף
אשה בעולם אלא באשת איש מדין הרחק
מעליה וכו', אלא שבמקום שיש חשש
דביאה יש איסור דרבנן את"ד הרמב"ן
בביאור הסוגיא בשבת. וכדברי הרמב"ן כן
מתבאר מדברי המיוחס לר"ן שם ושכ"ד
הרא"ה וז"ל והנכון לי מה שפירש הרא"ה
ז"ל שכתב ופליגא דר' פדת הא מלתא,
דלדידיה אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה
מותר דליתא להאי היקשא דהא מדאורייתא
אפילו קירוב בשר מותר וכו' לא אסרה תורה
אלא קריבה של גילוי עריות כ"ש דלא איירי
קרא בהוא בבגדו והיא בבגדה, אלא מדרבנן
הוא דאסור באשת איש משום דפריצות

בגליון אייר תשפ"ג האריך הרב צבי
דוידוביץ באיסור קרבה לעריות
שהוא מהתורה כדעת הרמב"ם ולא כדעת
הרמב"ן, ויש להרחיב בזה יותר;

כתב הטור באהע"ז סי' כ': הבא על אחת
מן העריות דרך איברים או שחבק או
שנשק ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מן
התורה וכו'. וכתב הב"י: כ"כ הרמב"ם בפרק
כ"א מהא"ב (ה"א), וכ"כ בספר המצות שלו
(לאוין שנ"ג), וכתב דהכי איתא בספרא
(ויקרא פרשת אחרי פי"ג הט"ו). והרמב"ן
חלק עליו בהשגותיו וכבר האריך הרב המגיד
בזה בפרק הנזכר ע"כ.

שורש הענין הוא בסוגיא דשבת י"ג ע"א
דאיתא שם איבעיא להו נדה מהו
שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו
וכו'. ת"ש אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא
אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא
טמא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה
נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו
והיא בבגדה אסור אף אשתו נדה הוא בבגדו
והיא בבגדה אסור שמע מינה. ופליגא דרבי
פדת דאמר רבי פדת לא אסרה תורה אלא
קורבה של גלוי עריות בלבד שנאמר איש
איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות
ערוה וכו'. ובהמשך שם אמר עולא אפילו
שום קורבה אסור משום לך לך אמרי נזירא
סחור סחור לכרמא לא תקרב ע"כ.

והרשין ביה לא תקרבו לגלות אפילו שום קריבה בעולם אסור פי' כי ההיא דעולא דמנשק להו לאחתיה אבי ידיה ואמרינן פליגא ידיה אדידיה דכתיב לא תקרבו ואמר עולא דאפילו שום קריבה בעולם אסור [ומבואר שהבין דברי עולא שהם מהתורה ומה שאמר עולא סחור סחור וכו' הכונה שזהו סייג שעשתה תורה לדבריה וכאדר"נ ריש פ"ב ע"ש] וגבי נדה נמי כתיב לא תקרבו לגלות ערוה ואמרינן לא תקרבו לא לגלות וכו' ע"ש. וכ"כ ר' הלל בפירושו לתו"כ שם וז"ל מנין נמי דמוזהר שלא יקרבו דהיינו שלא ישכב עם הערוה בקרוב בשר אע"ג דאינו מגלה ת"ל לא תקרב דהאי דכתיב 'לא' - מהדר אקריבה ואגילוי דמשמע לא תקרב ולא תגלה דמיחייב משום תרי לאוי ע"ש, ומפורש דס"ל שזהו לאו ממש. וכ"ד ר' יונה בשע"ת שער ג' אות פ' וז"ל איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו כל קרוב בשר אסור כגון הנגיעה בידי אשת איש ופירוש לגלות ערוה כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעברה, נשיבך דבר הנה במצות הנזיר וכו' אסרה תורה מכל אשר יעשה וכו' וכן אמרו רבותינו ז"ל במדרש ע"ש. וכ"כ עוד באגרת התשובה בדרש הראשון וז"ל ואסור לגע בא"א בידיה או בפניה או בכל דבר מאבריה מן התורה שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, וכן הלכה ברורה שהקריבה הזו היא הנגיעה בידיה וכו' 'כדי ליהנות מן הנגיעה'

בעלמא הוא אבל באשתו נדה דאיכא שינוי ודעות אפשר דמותו וכו' ע"ש, וזהו כדעת הרמב"ן הנ"ל, ונראה מדבריהם שכן סבירא להו עיקר. וכן הרשב"ץ בספרו זוהר הרקיע אות י"א הביא את דברי הרמב"ן והוסיף ראייה לרמב"ן מהגמ' בסוטה כ"ו ע"ב"ה והסכים לרמב"ן ע"ש. וכ"נ דעת ר' טוביה בלקט טוב בפרשת אחרי מות שכתב לא תקרבו לגלות קריבה של גילוי עריות אסור אבל שאינה של גילוי עריות מותר שהרי אדם מנשק ומחבק את אחותו ואת דודתו ואת אמו. עולא אמר אפילו שום קריבה אסור לך לך אמרין נזירא וכו' ע"ש, ונראה מדבריו דס"ל שהמנהג להתיר וכו' פדת ודלא כעולא, וס"ל דפליגי בזה.

והנה הרמב"ן בסה"מ כתב וז"ל נבין מהם [מחז"ל] כי אצלם זה האיסור מדרבנן או יהיה מן התורה אסורה כענין בחצי שיעור ע"ש, וכן הרשב"ץ שם בסוף דבריו כתב ב' אפשרויות הנ"ל, ומבואר שכל מה שחלקו בתוקף על הרמב"ם זה על המנין בכלל המצוות אבל יכול להיות שהוא אסור מדין חצי שיעור.

דעת הרמב"ם ורוב הראשונים שאיסור קריבה לעריות הוא מהתורה

אולם דעת רוב הראשונים כדעת הרמב"ם והטור שיש איסור מהתורה מדין לא תקרבו הן באשת איש והן בשאר עריות; כ"כ הסמ"ג כדברי הרמב"ם. וכ"ד הראב"ד בפירושו לתו"כ פרשת אחרי מות ריש פרק י"ג וז"ל גבי עריות כתיב לא תקרבו לגלות

א. שאמר רבא שמי שקינא דרך אברים אינו קינוי, והקשה אביי פריצותא בעלמא, 'ופריצותא מי אסר רחמנא'. הרי שאין איסור דאורייתא בקריבה דרך אברים. אולם כבר דחה לנכון המגלת אסתר שם עפ"י דברי רש"י שם [וכן המאירי] שפירש מי אסר רחמנא 'אשה על בעלה בהכ"ו ע"ש, ולא מדובר על עצם הקריבה שאינה אסורה מהתורה, אלא שאינה נאסרת 'על בעלה' ב'איסור דאורייתא' של קריבה לעריות.

וזאת מן העבירות החמורות שבתורה ומתברר במסכת סנהדרין כי ראוי לאדם שיהרג ואל יעבור על זה ע"ש. וכ"כ המאירי בסנהדרין ס"ו ע"ב שלוקה אפילו בחבוק ונשוק בערוה מן העריות דרך תאוה והנאת קירוב בשר שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה לא תקרב לדבר המביא לכך ע"כ [וכ"כ עוד בנדה ס"ה ע"ש]. וכ"כ הרלב"ג בפירושו לתורה וז"ל מבואר מזאת האזהרה שהקרב לאחת מן העריות קריבה המביאה לגלות הערוה עובר בלאו אבל לא יתחייב כרת וכו' ואמנם הזהירה התורה בזה להוסיף הרחקה בזה הענין וכו' ע"ש. וכ"ד החינוך [מצוה קפ"ח] שהעתיק את דברי הרמב"ם וסיים ועובר עליה וקרב אל הערוה קירוב בשר כדי שיהנה ממנה במזיד ובהתראה לוקה וכו'. והרמב"ן ז"ל כתב וכו' ע"ש, ונראה מדבריו שהוא ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ם כמו שהאריך בכל המצוה אלא שציין לדברי הרמב"ן בסוף המצוה כדרכו. וכן מתבאר מדברי הריב"ש בתשובה סי' תכ"ה שכתב וז"ל ומן הכתוב הזה דרשו בספרא שאפילו קריבה לבד ר"ל קריבה של הנאה כגון חבוק ונשוק אסורה מן התורה וכו' וכ"כ הרמב"ם וכו' ולא קי"ל כר' פדת וכו', אבל הרמב"ן כתב וכו' ע"ש, ונראה מדבריו שהוא ס"ל כרמב"ם וכמו שכתב בפשיטות בתחלה אלא שציין בסוף דבריו לרמב"ן. וכ"ד הריטב"א בשבת י"ג וכתב כן אף בדעת ר' פדת וז"ל ולי נראה דחס ושלום שיאמר ר' פדת שיהא קירוב בשר מותר בעריות ובנדה וכ"ש באשת איש, וה"פ ופליגא דר' פדת אהך ברייתא דדריש הכא לאיסור בגדו בבגדה דאיהו לא דריש ליה אלא לקריבה של גילוי עריות 'דהיינו דקירוב בשר' כדקאמר קרא לא תקרבו לגלות ערוה וכו' אבל הוא בבגדו והיא בבגדה איסור דרבנן הוא וכן הלכה ע"ש, ומבואר שפירש אחרת משא"ר, דמה שאמר ר' פדת

אלא קירבה של גילוי עריות אין הכונה לגילוי עריות ממש אלא הכונה לקירוב בשר שהוא אסור מהתורה [וכ"פ הכו"פ שנביא לקמן] לאפוקי בגדו בבגדה שאינו אסור מהתורה. וכ"כ שם בסוף הסוגיא גבי ההוא תלמיד כדעת ר"ת והרמב"ן שאשתו היתה טובלת לאחר ימי ראייתה לפני ימי ספירתה כדי להיטהר מהתורה והיה זה מקל כסבור שלא החמירו בימי ליבוניה אלא בתשמיש בלבד אבל לא בקירוב בשר כסבור דקירוב בשר דרבנן בעלמא הוא ולפיכך הביא לו מן הכתוב שאומר ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב שהקריבה כמעשה ע"ש, ומבואר להדיא דלא ס"ל כרבותיו הרמב"ן והרא"ה שהאיסור הוא מדרבנן אלא מהתורה מלא תקרב. וכ"כ בספר ערכי תנ"א ערך ר' יצחק בר חנינא וזת"ד וי"ל דדוקא כי א"ר פדת ופליג אהאי היקשא לענין אשתו נדה אבל שאר עריות ליכא למאן דפליג וכו' כל המסתכל באצבע קטנה של אשה וכו' כ"ש קירוב בשר דדינו מסור לשמים דנהי נמי דאינה נאסרת לבעלה אם לא ע"י עבירה ממש מיהו עבירה גמורה היא מן התורה ואפילו אשתו נדה נמי וכו' הלכך אפילו ר' פדת מודה דאסור מן התורה קריבה דלא תשמיש מיהו באשתו נדה דרבנן היא ע"ש, ומבואר שעכ"פ בשאר נשים האסורות עליו ס"ל שאסור מהתורה בקרוב בשר. וכן מתבאר מדברי הכפתור ופריה שנביא לקמן ע"ש. וכ"ד הר"ן בפסחים כ"ה ע"א וז"ל וכן בגלוי עריות אמרינן ס"פ בן סורר ומורה תעמוד לפניו ערומה וכו' ובודאי שדברים כאלו אינם גלוי עריות ממש אלא שעובר בלא תקרבו שהוא לאו בגלוי עריות ע"כ, והעתיקו בסתמא הנמוקי"י שם.

ועי"ש ברמב"ן בסה"צ ובמגלת אסתר שהביאו מדברי אדר"נ ריש פ"ב

ח"ג סי' קט"ז מש"כ בדעת הרשב"א הנ"ל, אולם יותר נראה כמו שכתבנו שהוא ס"ל שלדעת ר' פדת אפילו קריבה שיש בה הנאה איסורא מדרבנן, ולדעת רב יוסף כל קריבה אפילו שאין בה הנאה אסורה מהתורה.

הכרעת ההלכה בענין זה

עב"פ התבאר שדעת רוב הראשונים שהאיסור הוא מהתורה וכמו שפסקו הטושו"ע, ולא כמו שהעתיקו החלקת מחוקק והבאה"ט את דברי הרשב"ץ שהסכים לרמב"ן, שנראה מדבריהם שנטו לפסוק כן, אלא אדרבה דעת רובא דרבוותא שהאיסור הוא מהתורה וכנ"ל וכן עיקר.

האיסור מהתורה לדעת רוב הראשונים הוא רק בקריבה של הנאה

הנה מדברי הרשב"א במיוחדות הנ"ל מבואר דס"ל שלדעת רב יוסף שהאיסור הוא מהתורה - גם בקריבה שאינה של הנאה כמו ברופא יש בזה איסור מהתורה וכמו שדייק הב"ש בסי' כ' סק"א מדברי הרשב"א הנ"ל, אלא שהרשב"א לא כתב כן בדעת הרמב"ם ולא הזכיר מדברי הרמב"ם מאומה, ובדעת הרמב"ם ושאר מפורש שהאיסור הוא רק בקריבה שיש בה הנאה וכמו שכתבו המגלת אסתר במצוה שנ"ג וכן הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז סק"י וסוסי' קצ"ה עי"ש, וכ"ד שא"ר וכפי שנבאר;

הנה בדברי הרמב"ם גם בפה"מ בסנהדרין פ"ז וגם בטה"מ וגם בחיבור מפורש כן שרק בקריבה של הנאה יש איסור מהתורה, וכן בדברי הסמ"ג, החינוך והטור, וכן בדברי ר' הלל שהעתיקנו לעיל מפורש שכתב שלא יקרב היינו שלא ישכב עם הערוה בקרוב בשר, ומבואר דמיירי במכויין ליהנות ולא בנגיעה בעלמא. וכן בדברי ר'

שפשטות הדברים שיש בזה איסור תורה וזהו סייג שעשתה תורה לדבריה, והרמב"ן נדחק בזה. וע"ע בשמור"ר פט"ז ובדברי הרחיד"א בספרו נחל קדומים פרשת נשא ובעוד מקומות. אולם מצאתי ראיה לדעת הרמב"ם מדברי הספרי **זוטא** סוף פרשת שלח דאיתא שם י"ד אזהרות שהנואף עובר ובסופם איתא לא תקרב לא תגלה ולא תנאף עי"ש, ומבואר שמנו לא תקרב בלאו בפני עצמו, ולפי דברי הרמב"ן זהו לאו אחד דהוא הוא גילוי הוא הוא קריבה, ודוק.

הרשב"א ספוקי מספקא ליה

הרשב"א נראה דספוקי מספקא ליה בענין זה שכתב בתשובה ח"א סי' אלף קפ"ח וז"ל ואלא מיהו בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גילוי עריות אלא מדרבנן ומשום הרגל עבירה וכדאמרינן התם אמר עולא שום קריבה בעלמא אסור משום לך לך אמרין וכו', ולא אסרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה כישן עמהן ואפילו הוא בבגדו והיא בבגדה וכו' עי"ש, ומבואר שאפילו קריבה של הנאה ס"ל שלדעת עולא אסורה מדרבנן וצידד לפסוק כן. ובמיוחדות סי' קכ"ז כתב גם בענין זה אלא שחסר שם בדפוסים, ובמהדורת מכון ירושלים הושלם עפ"י כת"י וז"ל דאפשר דכל קריבה דאורייתא כדאמר פ"ק דשבת וכו' מקיש אשתו נדה וכו' ופליגא דר' פדת וכו' לא אסרה תורה אלא קריבה של גילוי עריות אלמא מאן דאסר שום קריבה מדאורייתא קאמר. ועוד דאפילו לכשתמצא לומר דהלכה כר' פדת וכדעולא דאמר התם אפילו שום קריבה אסור' משום לך לך אמרין נזירא וכו' אפ"ה איסור דרבנן איסור הוא וכו', ושם בהמשך התשובה נראה יותר שנוטה שהוא איסור דרבנן עי"ש, ומבואר ג"כ דס"ל שבזה חולקים האמוראים הנ"ל. וע"ע בשו"ת זר"א

קריבה בחייבי לאוין

כתב המ"מ בפכ"א וז"ל ואין דעת רבינו שילקה בקריבה אלא בחייבי כריתות או בחייבי מיתות ב"ד הכתובים בפרשה והם הנקראים עריות אבל בחייבי לאוין יש בהן בדברים אלו איסור אבל לא מלקות וזה מתבאר במה שכתב כאן ע"כ. ובאמת שמפורש כן בפה"מ סנהדרין פ"ז וז"ל אבל בעילת הפנויה דרך איברין ושאר הדרכים שאמרנו שחייבין עליהן מלקות בערוה אין חייבין עליהן מלקות בפנויה לפי שעצם ביאתה במלקות כמו שביארנו אבל כל אותם הדברים אסורים ואינם מותרים בשום אופן ע"כ.

סיכום

לדעת רוב הראשונים יש איסור תורה להתקרב לעריות בנגיעה וכדומה, מהפסוק לא 'תקרב' לגלות ערוה. האיסור הוא רק בקריבה בכונת הנאה, לאפוקי רופא וכדומה. ובחייבי לאוין כפנויה אין איסור תורה.

יונה אע"פ שבשע"ת סתם בזה מ"מ באגרת התשובה כתב להדיא 'כדי ליהנות מן הנגיעה'. וכן בדברי המאירי, הרלב"ג והריב"ש שהעסקנו לעיל מפורש כן. וכן מפורש בדברי הכפתור ופרח בפנ"ח בענין נגיעה באשתו נדה במקום חולי שכתב בתוך הדברים וז"ל דהא נגיעה מידו לידה לאו דאורייתא דלא אסרה תורה אלא קריבה המביאה לידי גילוי ערוה שנאמר לא תקרבו וכו' וכדר' פדת, אבל עולא אומר אפילו שום קריבה בעלמא אסור וכו' והר"ם פכ"א מאיסור"ב פסק כר' פדת עי"ש, ומבואר מדבריו שהבין את דברי ר' פדת כמו הריטב"א דלעיל דלא מיירי בגילוי ערוה ממש אלא בקריבה שיש בה קרוב דעת שמביאה לידי גילוי ערוה והיא אסורה מהתורה ולא בסתם קריבה, ועולא אוסר אף בסתם קריבה מהתורה והלכה כר' פדת שקריבה בעלמא מותרת מהתורה, כ"נ ברור בדעתו.

וע"כ העיקר הוא שרק בנגיעה לשם הנאה יש איסור מהתורה ולא בנגיעה בעלמא.



מכתב ה'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

בעניין זוגות בלחם משנה

בו חשש סכנה, רק אם עצם תקנת המצוה אינה במקום סכנה, ונודמן שבשביל לקיים המצוה יצטרך להסתכן, בזה אמרין שא"צ לחוש מצד ששלוחי מצוה אינן נזוקין.

ולפ"ז י"ל שלפ הגמ' והזוהר, שהזוהר רק קאמר שאחר שיש מצוות לחם משנה אין לחוש לסכנת זוגות כיוון שזה מצוה, והגמ' שואלת על עצם תקנת רבנן, רק שלכאורה א"כ גם בלחם משנה אכתי יש מקום לשאול כשאלת הגמ' על ד' כוסות על עצם התקנה, וזה י"ל שלגבי שבת לא היה דרך אחרת לתקן זכר למן, שהרי כך הייתה מציאות המן שירד מן פעמיים, אבל לגבי ד' כוסות עיקר התקנה זה שתיית היין, שבשתיית היין יש עניין של חירות, והמספר ארבע אינו עיקר כ"כ בתקנה, וע"כ שפיר שואלת הגמ' למה בחרו רבנן במספר שיש בו חשש של זוגות.

עוד הובא שם לתרץ בשם שו"ת שם משמעון[או"ח סי' י"ד] שבשבת אין שליטה למזיקין וע"כ ל"צ לחוש לזוגות. והנה סעודת ליל שבת אפשר לאכול גם בתוספת שבת, ויל"ד האם גם בתוספת שבת אמרינן שאין שליטה למזיקין, ואף שבוודאי גם בתוספת שבת יש קדושה, אבל הרי גם ביו"ט יש קדושה, וביו"ט בוודאי ששייך חשש זוגות, וכמבואר בגמ', בשאלת הגמ' גבי ד' כוסות, וחזינן שביו"ט אף שהוא יום קדוש לא נאמר שיש בו את הסגולה שלא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א הביא לדון בעניין מה הטעם שאין בלחם משנה משום זוגות, והביא לתרץ בשם הזוהר ששלוחי מצוה אינן נזוקין, והביא שם שמשאלת הגמ' [פסחים קט' ב'] גבי ד' כוסות היכי מתקני רבנן מידי דאתי ביה לידי סכנת זוגות חזינן שס"ל לגמ' שגם במקום מצווה שייך זוגות, ולכאורה יוצא שיש כאן מחלוקת הגמ' והזוהר האם במקום מצווה יש לחוש לזוגות.

וקצת יש לומר שאין כאן פלוגתא בין הגמ' לזוהר, שיש שדנו שלחם משנה זה דאורייתא, ולפ"ז י"ל שלכו"ע במקום מצוה דרבנן ל"א שאין לחוש לזוגות, וע"כ הגמ' שואלת על ד' כוסות, משום שד' כוסות הוי דרבנן, אבל לגבי לחם משנה ס"ל לזוהר שזה דאורייתא וע"כ אין לחוש לזוגות, אמנם קשה לומר כן, דבפשטות לחם משנה זה דרבנן.

רק אפשר לומר באופן אחר של"פ הגמ' והזוהר, דבאמת לכאורה יש לשאול על הגמ' הרי קיי"ל[שם ח' ב'] ששלוחי מצוה אינן נזוקין וא"כ מה שואלת הגמ', ואולי הסכנה בזוגות חשיבי כמצב של שכיח הזיקא שבכה"ג מבואר בגמ'[שם] שגם במקום מצוה יש לחוש להזיק. עוד י"ל שאף שקיי"ל ששלוחי מצוה אינן נזוקין זה אחר שיש מצוה, אבל לכתחילה בוודאי לא מסתבר שרבנן יתקנו מצוה במצב כזה שלעולם יש

בכמות גדולה, ומכין לצורך כך ב' לחמים, ואף שבפועל אינו חייב לאכול את שניהם, אבל מ"מ כבוד שבת שמראה שהוא מכין כמות גדולה לאכול, וי"ל שהזוהר הבין של"ס בזכר בעלמא, אלא בעינן שב' הלחמים יהיו ראויים לאכילה, וע"כ שפיר שואל, שהרי אם נימא שיש חשש זוגות ויהיה אסור לו לאכול שניהם, א"כ בטל כאן עניין לחם משנה, וכמו שלא יוצא כשאחד מהלחמים לא ראוי למאכל, א"כ איך יצא בב' לחמים שגם זה אינו ראוי לאכילה מצד זוגות.

והנה יש אופנים שנסתפקו הפוסקים באופנים מסוימים האם נחשב הדבר כלחם משנה, ובאופן שאין לאדם אפשרות לבצע על לחם משנה בצורה שאין עליה כל ספק, ויש לו רק את אותם לחמים שיש בהם ספק אם נחשבים כלחם משנה לכאורה גם א"נ שאינו חייב ליטלם, כיוון שספק דרבנן לקולא, אבל לכתחילה לכאורה עדיף שיקח אותם ואז יתכן שיצא בזה חובת לחם משנה, מאשר אם לא יקח אותם ובוודאי לא יצא לחם משנה, אבל כ"ז אם נימא שיש טעמים אחרים למה אין בלחם משנה סכנת זוגות, אבל א"נ שכל הטעם שאין חשש זוגות בגלל שזה מצוה, א"כ יל"ד שבמקום שיש ספק א"כ לצד שאי"ז מצוה יש כאן סכנה, ואם היה זה מצב שמספק היה חייב לקיים כמו בספק דאורייתא, נראה שא"צ לחוש לצד שאין כאן מצוה, שכיוון שלמעשה הוא מחוייב בספק לקיים את המצוה א"כ נחשב שלמעשה יש מצוה במעשה שלו, גם על הצד של הספק שאין כאן מצוה, אבל בלחם משנה שזה דין דרבנן ובספק אינו חייב לקחת את אותם לחמים שיש ספק אם יוצאים בהם לחם משנה, אז כאן י"ל שאם יש טעמים אחרים לכך שאין כאן חשש זוגות נימא שלכתחילה בוודאי ראוי שיקח את

ישלטו מזיקין, וא"כ שפיר יל"ד שתוספת שבת לא עדיף קדושתיהוה מקדושת יו"ט, ולא נאמר שלא שולטים מזיקין, ואי נימא שבתוספת שבת לא נאמרה סגולה זו יצא שבתוספת שבת אין לבצוע על לחם משנה, ומסתמות הפוסקים נראה ששייך מציאות של סעודת שבת בתו"ש ולא הוזכר שאין לבצוע אז על לחם משנה, ומשמע שגם אז ניתן לבצוע על לחם משנה, ולכאורה לתירוץ השם משמעון יש להוכיח מזה שגם בתו"ש המזיקים לא שולטים.

ואם נאמר שבתו"ש יש שליטה למזיקין, יש קצת מקום לומר למנהג החסידים לומר לפני תפילת מעריב של ליל שבת הקטע מהזוהר "כגונא", ובין הדברים הנאמרים בקטע זה מוזכר "כד עיל שבתא... וכל שולטני רוגזין ומארי דדינא כלהו ערקין ואתעברו מנה, ולית שולטנא אחרא בכלהו עלמין", וי"ל שאם קטע זה ל"ש בתו"ש אין לומר זה אלו המקדימים להתפלל בזמן התוספת, אמנם בוודאי אינו מוכרח, שי"ל שמקדימים לומר דברים במעלת השבת הקרובה וממשמשת לבוא.

עוד הובא לתרץ שלדעה שא"צ לבצוע את ב' הלחמים ע"כ ל"ש בזה חשש זוגות. והנה לכאורה לא שמענו שיש חובה לאכול את שתי הלחמים של לחם משנה, ושפיר מתורץ שאלת הזוהר, וא"כ לכאורה יקשה על הזוהר מה הוקשה לו מצד זוגות.

ונראה שיש נידון באופנים שאחד מהלחמים של הלחם משנה אינו ראוי לאכילה, כגון שהוא פת עכו"ם, או מצה בערב פסח, או שזה לחם קפוא, האם מצטרף ללחם משנה, ונראה ששורש הנושא הוא האם עניין ב' לחמים זה רק זכר בעלמא למן, וכל שיש לפנינו ב' לחמים יש כאן זכר, או שיש כאן גם עניין של כבוד השבת, שמכין לאכול

מצוות הלחם משנה א"כ בוודאי נחשב שאין
כאן מצוה ויש כאן חשש זוגות.

רק שאולי נימא שגם מצב שאינו חייב לקיים
אבל בכ"ז יש ענין של לכתחילה, גם
מצב זה חשיב כמצוה לכך שלא יהיה כאן
סכנת זוגות, אמנם ד"ז לכאורה צריך ראייה
לקבוע שגם במצב כזה אין סכנה.

אותם לחמים, אבל א"נ כזוהר שכל הטעם
שאין כאן חשש זוגות בגלל המצוה, כאן י"ל
שבספק נימא שלא יקח אותם כיון שנכנס
כאן לספק של סכנת זוגות.

ואפשר שאין כאן רק ספק של זוגות אלא
וודאי של זוגות, שכיוון שלמעשה
אינו מצווה במצב זה של ספק לקיים את

